Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 14 (1958)
Heft: 4

Rubrik: Miszelle

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: 14.07.2025

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

Miszelle.

Produktive Bultmann-Kritik.

Es geht hier um die von *Heinrich Ott* vorgelegte Dissertation über die Theologie Rudolf Bultmanns.[1] Daß sie erst ein paar Jahre nach ihrem Erscheinen behandelt wird, ist nicht als Zeichen ihrer Geringschätzung, sondern umgekehrt als Zeichen ihrer ernstlichen Beachtung und Würdigung zu verstehen. Sie ist auch heute noch des gründlichen Studiums wert. Ist sie doch selber Frucht gründlicher, solider Arbeit. Wenn es wahr ist, daß Rudolf Bultmann der Theologie einige Fragen gestellt hat, um deren Beantwortung sie nicht herumkommt, so ist Ott unter denen, die sich diesen Fragen und also der Aufgabe ihrer Beantwortung stellen, der Interessantesten einer. Er ist es darin, daß er die innere Systematik von Bultmanns Denken in ein fast blendend helles Licht rückt. Er ist es uns freilich auch insofern, als er deutlich macht, daß man, um zu einer begründeten Antwort zu kommen, Bultmanns Fragen selber noch sehr viel kritischer, vor allem selbstkritischer hören muß, als es bei ihm geschieht.

1. Ott geht mit Recht davon aus, daß man Bultmann nur dann gerecht wird, wenn man seine *ontologischen Voraussetzungen* beachtet. Auch wo Bultmann seine Axiome nicht expliziert, sind sie doch wirksam und bestimmen seine theologisch-exegetischen, ja wohl auch seine «rein» historischen Urteile entscheidend mit. So ist sein Programm der Entmythologisierung nur zu verstehen von einem doppelten Geschichtsbegriff her. Es stehen bei ihm «zwei Weisen der Geschichtserkenntnis nebeneinander: eigentliche, primäre Geschichtserkenntnis, die das wirkliche geschichtliche Geschehen, und uneigentliche, sekundäre Geschichtserkenntnis, die das bloß historische Tatsachenmaterial zum Thema hat» (S. 10). «Wo der Osterwirklichkeit die Historizität abgesprochen, die (ereignishafte, nur im Glauben erfaßbare) Geschichtlichkeit hingegen zugesprochen wird — und in nichts anderem besteht ja die Entmythologisierung! —, da waltet zuvor ausdrücklich das Doppelprinzip Historie—Geschichte» (S. 15). (1. Kapitel von Otts Arbeit.)

So hat weiter Bultmanns Hermeneutik selber ontologische Bedeutung. Mit seinem Begriff des Vorverständnisses legt Bultmann die theologisch-exegetische Frage dahin fest, daß sie die Frage nach Gott nur als Frage nach der Eigentlichkeit je meines Seins stellen kann. Nur von einer (im doppelten Geschichtsbegriff sich manifestierenden) dualistischen Ontologie her ist es zu verstehen, daß Bultmann das Vorverständnis dahin verengt, daß nun der Satz gilt: «Von Gott kann nur geredet werden, indem von der (freilich durch Gottes Heilstat qualifizierten) Existenz des Menschen geredet wird» (S. 74). (2. Kap.)

Unmittelbar ist die axiomatische Vorbestimmtheit von Bultmanns

[1] H. Ott, Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns, Diss. Basel. = Beiträge zur historischen Theologie, hrsg. v. Gerh. Ebeling, 19. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1955. 213 S.

theologischer Arbeit da zu fassen, wo es um das Verständnis der Zeitlichkeit der Offenbarung geht. Der Zeitbegriff «bildet den Schwerpunkt der systematischen Voraussetzungen dieser Theologie» (S. 111). Der doppelte Geschichtsbegriff hat ja seinen ontologischen Ernst darin, daß ihm ein doppelter Zeitbegriff zugrunde liegt: «Die Zeit, welche ein Vorher und ein Nachher und also einen Verlauf kennt, ist nach Bultmann die Dimension des ungeschichtlichen Geschehens: der Naturvorgänge und der bloß historischen Faktenzusammenhänge. Demgegenüber setzt Bultmann als Dimension des echt geschichtlichen Geschehens, d. i. der existentiellen Entscheidungen, eine Zeit, der jeder Verlaufscharakter abgeht, die sich vielmehr darin erschöpft, der Augenblick, das Jetzt der sich vollziehenden Entscheidung zu sein» (S. 116). Von daher ist es zu verstehen, wenn das eschatologische νῦν der Glaubensentscheidung rein punktuell und alternativ verstanden wird, so also, daß der Zeitpunkt der Entscheidung statt in einem synthetischen nur noch in einem exklusiven Verhältnis zur Zeitlinie des durch Vorher und Nachher bestimmten Verlaufs gesehen werden kann — tertium non datur. (3. Kap.)

Was es mit Bultmanns leitenden Voraussetzungen für eine Bewandtnis hat, das wird abschließend deutlich in der Analyse des Begriffs des Selbstverständnisses, der den umfassenden «Seinshorizont» abgibt, in dem Bultmann denkt. Selbstverständnis ist auch bei Bultmann in keiner Weise mit «Selbstbewußtsein» zu verwechseln. «.... Indem der Mensch sich selber versteht, ist er selber wirklich — aber nicht nur er selber, sondern zugleich das, woraufhin er sich selber versteht...» (S. 152). «Das gläubige Selbstverständnis wächst in der Begegnung mit einer realen Transzendenz; es ist also keineswegs nur ein ‚Bewußtsein', etwa ein ‚religiöses Gottesbewußtsein'» (S. 153). Wiederum aber ist es für Bultmanns exklusiv doktrinäre Fassung des Begriffs charakteristisch, daß er «das für den Begriff ‚Selbstverständnis' strukturnotwendige extrasubjektive Wirkliche nur in Gestalt eines Postulats» kennt (S. 164). Er reduziert es «vom erfüllten ‚was' auf ein nacktes ‚daß'» (S. 167). (4. Kap.)

Soweit in groben Zügen die Analyse Otts als solche. Gewissenhaft und sachlich in der Wiedergabe und Kommentierung von Bultmanns einschlägigen Aussagen, beweist sie in der Aufdeckung ihrer innern systematischen Einheit eine denkerische Verve, Elastizität und Intensität, wie sie in der Diskussion um Bultmann bisher nur selten in Erscheinung trat. Das Spiegelbild, das Bultmann hier vorgehalten wird, ist zugleich wahr und authentisch und in sich aufs feinste durchgebildet.

2. Wenn die Arbeit Otts nun doch keinen völlig eindeutigen Eindruck hinterläßt, so liegt das nicht an seiner Bultmann-Analyse als solcher, sondern an seinen kritisch weiterführenden Thesen, an der «produktiven Bultmann-Kritik», die er übt. Hier bricht eine grundsätzliche Unklarheit auf, die sich dann auch in der Fragwürdigkeit einzelner konkreter Stellungnahmen ausdrückt.

Die grundsätzliche Frage, die sich einem bei der Lektüre von Otts Untersuchung immer wieder und mit wachsender Dringlichkeit aufdrängt, ist die nach dem Grund und Gesetz seiner Argumentation, nach seiner

letzten Ratio cogitandi. Man wird den Eindruck nicht los, daß er auf einer *doppelten Basis argumentiere:* einerseits auf der abstrakt ontologischen, andrerseits auf der (ontologisch ausgeweiteten) genuin theologisch-exegetischen.

Man vergleiche im Zusammenhang seiner Kritik von Bultmanns «Individualismus» folgenden Passus (S. 187): «An der Grenze Bultmannschen Denkens müßte also die Konzeption einer Gemeinschaft liegen, welche einerseits nicht eine vorletzte, zufällige, vom Gesichtspunkt des Wesens geschichtlicher Existenz her lediglich sekundäre Gemeinschaft ist und welche andererseits nicht bloß singulären, punktuellen Charakter hat als eine durch die Entscheidung des Einzelnen zum Einzelnen konstituierte. Diese begrenzende Möglichkeit wäre, in einer vorläufigen Formulierung, etwa zu beschreiben als eine ‚übergreifende organische Gemeinschaft', beispielsweise eine Gemeinschaft der Heiligen, die als von Gott gestiftete der Entscheidung des Einzelnen vorausgeht. Exemplarisch verwirklicht ist solche Gemeinschaft etwa im alttestamentlichen Bundesgedanken ...» Eine solche Gemeinschaft könne (S. 189) «nur begründet sein durch die geschichtlichen Wirklichkeiten einer gemeinsamen Vergangenheit und einer gemeinsamen Zukunft, einer gemeinsamen Herkunft und einer gemeinsamen Bestimmung, und insofern dann auch einer gemeinsamen Aufgabe in der Gegenwart». Sie sei also in der Tat (ebd.) «nicht im Rahmen eines punktuellen, sondern allein im Rahmen eines ‚erweiterten' geschichtlichen Zeitbegriffs möglich: wo dann das ‚Jetzt' nur mehr der Ort der Aneignung des gemeinsamen ‚Schicksals' durch den Einzelnen wäre». Die ontologische Erörterung erreiche schließlich «den Boden des ekklesiologischen Problems, auf welches sie hier letztlich angelegt ist» (S. 190). «Es mag darum unverhohlen ‚ekklesiologisch' weitergeredet werden, denn die ekklesia ist (vermutlich) das eminente, wenn nicht — neben dem alttestamentlichen Gottesbund — überhaupt das einzige Beispiel der ‚organischen Gemeinschaft', die hier in Frage steht» (ebd.).

Hier argumentiert Ott zunächst anscheinend rein und abstrakt ontologisch. Er erstrebt einen gefüllteren ontologischen Begriff von Gemeinschaft, einen Begriff, der der Vieldimensionalität menschlichen Seins besser gerecht zu werden verspricht als der Bultmann'sche. In diesem Sinn baut er das «Organische», das Bultmann nicht, bzw. nur unter dem Gesichtspunkt der Uneigentlichkeit beachtet hatte, neu in den Begriff geschichtlichen Seins ein. Der unbefangene Blick auf die Wirklichkeit führt ihn dazu, mit echt geschichtlichem Sein auch da zu rechnen, wo Bultmann nur unechtes erblickt. So wird er dazu geführt, das Gefüge existentialer Interpretation, in dem Bultmann sich bewegt, zu «erweitern». Geschichtliches Sein als Sein in der Gemeinschaft und durch Gemeinschaft hat Möglichkeiten, die über die in Bultmanns ontologischem Entwurf vorgesehenen hinausgehen.

So wird hier anscheinend abstrakt ontologisch argumentiert. Der alttestamentliche Bundesgedanke und der neutestamentliche Kirchengedanke erscheinen je als «eminente Sonderfälle», als «exemplarische Verwirklichungen» allgemeiner ontologischer Möglichkeiten. So wird ja an anderer

Stelle der Glaube als «eine bestimmte Weise des Selbstverständnisses» (S. 152), das eschatologische Nῦν als «Paradigma» (S. 127), als «eminentes Paradigma» (S. 121, vgl. 176) für den geschichtlichen Augenblick, das Wort Gottes als «eminentes Paradigma für Wort überhaupt» bezeichnet (S. 175). Immer anscheinend so, daß im Sinne der Philosophie Heideggers zwischen allgemeinen ontologischen Möglichkeiten einerseits und ihrer konkreten ontischen Erfüllung und Aktualisierung andrerseits unterschieden wird. So wird denn auch der Name Martin Heideggers immer wieder mit Betonung genannt und mit Nachdruck auf die «kaum je richtig ausgeschöpfte Fülle theologisch wichtiger Perspektiven» hingewiesen, die sein Werk enthalte (S. 202). Das alles scheint darauf hinzudeuten, daß hier einmal mehr der Eros abstrakt philosophisch-ontologischen Fragens, Bohrens, Sinnens, die hohe Leidenschaft des freien «Weiterschreitens ins Unbegangene» (S. 203) mit einem Theologen durchzubrennen droht. Einmal mehr meint ein Theologe, die ekklesiologischen, christologischen, kurz: genuin theologischen Probleme auf einem Weg zu «erreichen», der nicht schon beim christologisch-ekklesiologischen Grunddatum, beim Concretissimum des Namens Jesu Christi als des Gekreuzigten und Erhöhten, sondern bei allgemeinen Erörterungen anhebt.

Es *scheint* so! Vieles spricht aber dagegen, daß dem faktisch so ist. Ott weiß offenbar so gut wie nur irgendeiner von uns, daß jenes Concretissimum A und O theologischen Denkens ist. Seine ontologische Erörterung ist zwar nur «letztlich» auf die genuin theologische «angelegt». Aber faktisch kommt sie doch immer schon von ihr her. Das christologisch-ekklesiologische Concretissimum steht von Anfang an dominierend mit im Blickfeld drin. So läßt sich, was organisch-geschichtliche Gemeinschaft rein als allgemeine Möglichkeit bedeutet, faktisch doch nur im Blick auf den alttestamentlichen Bundes- und den neutestamentlichen Kirchengedanken sagen. Der Paradigmabegriff selber wird unter der Gewalt dieser Concretissima gesprengt. Oder wie ist die Bemerkung sonst zu verstehen, die Ekklesia sei «vermutlich das eminente, wenn nicht — neben dem alttestamentlichen Gottesbund — überhaupt das einzige Beispiel der ‚organischen Gemeinschaft', die hier in Frage steht»? Die ontologische Erörterung hätte dann keinen andern Sinn als den, klarzumachen, daß eben dieses Besondere, das alttestamentliche Bundesvolk und seine Erfüllung in der neutestamentlichen Ekklesia, allgemeine Bedeutung hat in der Weise, daß an ihm «exemplarisch» offenbar wird, was Gemeinschaft als von Gott geschaffene, in Gott gebundene überhaupt meint. Die ontologische Erörterung wäre dann nichts als ein Moment im Vollzug der theologisch-exegetischen Arbeit selber: jenes Moment, das sich daraus ergibt, daß die Erlösung in Christus das geschaffene Sein überhaupt und als solches angeht, daß Gott der Erlöser und Gott der Schöpfer einer sind. Dahin scheint auch der Satz zu weisen: «Solche produktive Bultmann-Kritik wird sich aber, methodisch gesehen, mehr an der Offenbarung selbst, an dem die Offenbarung bezeugenden Wort der Heiligen Schrift, orientieren, als dies bei Bultmann geschieht; die ontologischen Strukturen werden am theologischen Gegenstand selber abzulesen sein» (S. 202).

Es *scheint* so! Denn ganze Gewißheit gibt uns Ott auch nach dieser Seite nicht. Es waltet hier wirklich eine Unklarheit, die sich, indem sie sich zu lichten beginnt, im nächsten Augenblick neu bildet. Es dürfte den Sachverhalt nicht voll wiedergeben, wenn Fritz Lieb schreibt: «Es wäre im Grunde sachgemäß, wenn der Titel der Dissertation also umgeändert bzw. erweitert würde: ‚Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns im Lichte der Existentialontologie Martin Heideggers'.» [2] Wiederum aber ist nicht ganz unverständlich, wie Lieb zu dieser (sicher einseitigen) Feststellung kommt. Es dürfte auch jene andere Erweiterung des Titels nicht ohne weiteres gerechtfertigt sein, die besagte, daß hier Bultmann im Licht eines neuen Suchens und Fragens nach dem neutestamentlichen Christuszeugnis und seiner ontologischen Tragweite geprüft werde.

Gelegentlich blitzt einem der Gedanke durch den Kopf, die ganze innerontologische Argumentation sei bei Ott sokratisch-ironisch gemeint. Es wäre dann so, daß ein feinsinniger und erzgescheiter Kritiker eine Ontologie gegen die andere ausspielte, um so die tiefe Unverbindlichkeit abstrakt ontologischer Voraussetzungen überhaupt darzutun. Er föchte dann gleichsam im Kierkegaard'schen Inkognito. Er vollzöge die innerphilosophische Relativierung der Bultmann'schen Philosopheme im vollen Wissen darum, daß die Entscheidung nicht hier, sondern in der neuen Begegnung mit dem biblischen Zeugnis selber fällt. Er ließe sich auf das Vorhutsgefecht ein in der demütig-freien Gewißheit, daß die Entscheidung bei der Hauptmacht fällt — grundsätzlich schon gefallen ist. Dieses Verständnis könnte sich einem nahelegen angesichts des leicht Spielerischen in Otts Ausdrucksweise mit ihrem häufigen «vermutlich», «vielleicht», «es dürfte», «es könnte sein», «es scheint...». Und doch läßt es sich nicht wirklich durchführen. Ott hält ja das «Inkognito» rein philosophischer Argumentation in keiner Weise durch. Sie ist ihm eben faktisch nicht nur ein Inkognito, eine propädeutisch-verhüllende Redeweise. Sie ist schon auch er selber. Jene gewisse Unklarheit ist nicht nur ein paradoxer Ausdruck einer letzten Klarheit und Gewißheit, sondern reicht schon ins Esoterische seines Denkens selber hinein.

So bleibt die Frage schon bestehen, ob Ott jene der Theologie aller Zeiten drohende Gefahr voll als solche erkenne, die Gefahr, die darin liegt, daß die Theologie sich der mit ihrer Abhängigkeit von einem «zufälligen Geschichtsfaktum» gegebenen Ungeschütztheit schämt und sich bei der jeweiligen Zeitphilosophie Sicherungen und Hüllen leiht, ihre Blöße zu bedecken; ob er zu Ende gedacht habe, was es bedeutet, daß das Besondere in der Bibel das Allgemeine in sich schließt, aber in keiner Weise ein Allgemeines das Besondere; ob er bereit ist, dem Vorrang, der der exegetischen Theologie vor der systematischen, dem Hören vor dem denkenden Verarbeiten faktisch zukommt, voll Rechnung zu tragen.

Wir fragen nur. Wir würden es angesichts dessen, was von Ott vorliegt, nicht wagen, ein blankes Urteil zu fällen. Dazu ist Ott doch viel zu

---

[2] Evang. Theol. 18 (1955), S. 522.

bewegt und beweglich, viel zu sehr, wenn ich so sagen darf, Anfänger und Anfangender. Dafür stellt er sich auch viel zu entschlossen und unmittelbar ins Werk der Verkündigung hinein, das er entscheidend von dem zu verkündigenden Wort und *so* vom angeredeten Menschen her verstehen möchte.

3. Zum Schluß sei noch auf zwei Punkte hingewiesen, an denen die grundsätzliche Unklarheit sich konkret auswirkt.

a) Fritz Lieb hat darauf hingewiesen, daß Ott dem *Wirklichkeitsernst der positivistisch verstandenen Gegenständlichkeit,* der ganzen Welt feststehender, nämlich dem Menschen gegenüber feststehender und darum neutral feststellbarer, «verfügbarer» Tatsachen zu wenig gerecht werde.[3] Damit hat Lieb in der Tat einen schwachen Punkt in Otts Gedankenführung berührt. Es gibt die Welt der bruta facta in der Tat nicht erst seit der Zeit, in der die exakt kausal verfahrende Natur- und Geschichtswissenschaft der positivistischen Moderne sie zur Wirklichkeit κατ' ἐξοχήν erklärt, über die hinaus nur für rein ideelle Werte und Bedeutsamkeiten Raum ist. In dieser spezifisch modernen Weltanschauung ist doch (das wird bei Heidegger, auf den Ott sich beruft, nicht genügend deutlich) nur hart und abstrakt hervorgetreten, was schon früher da war: die Einstellung zu den Dingen als zu bloßen, toten Dingen, die Unfähigkeit, mit ihnen mehr anzufangen, als sie festzustellen, zu registrieren, kausal zu verknüpfen, technisch nutzbar zu machen. Es gab das faktisch schon immer, daß auch geschichtliche Geschehnisse und Zeugnisse dem Menschen stumm und verschlossen blieben, so daß er faktisch mit ihnen nicht anders als mit feststehenden, harten, unbeweglichen, neutralen Tatsachen umzugehen wußte. Spezifisch modern ist nur die Kühnheit und Gewandtheit, die methodische Sicherheit dieses Umgangs. Spezifisch modern ist dies, daß die Welt dieser Tatsachen sich ins Unermeßliche ausdehnt. Bloße Feststellbarkeit, Neutralität, Verfügbarkeit als solche gibt es, solange es den Menschen gibt: den Menschen nämlich, dem Gott selber stumm, fern, neutral geworden ist: ihm müssen notwendigerweise auch Mitmensch und Welt stumm und neutral werden. Christus selber ist, wo er sich nicht durch das Wunder des Heiligen Geistes dem Glauben erschloß, immer auch als stumme, neutrale, nackte Tatsache behandelt und in Rechnung (vorab in kirchliche, theologische Rechnung!) gestellt worden. Das ist der Wirklichkeitsernst, der dem «Positivismus» innewohnt. Ihm wird Ott nicht gerecht. Er täuscht sich, wenn er meint, mit einer bessern, nämlich nach Heidegger vertieften Ontologie die positivistische Sicht geschichtlicher Wirklichkeit überwinden zu können. Um diese Sicht, besser: um die ihr zugrunde liegende menschliche Haltung und Lage zu überwinden, mußte Gott Mensch werden: Gott muß dem Menschen neu zu reden beginnen und lebendig werden, dann erst kann sich die Erstarrung lösen, in der die Wirklichkeit als bloße Objekt-Wirklichkeit liegt. Was Heidegger als Überwindung verkündet, ist, solange er weder mit der Sünde noch mit Gott im Ernste rechnet, doch nur der bedeutsam-schöne Traum eines Dichterphilosophen, vor ihm im orienta-

[3] Ebd., S. 509 ff.

lischen Mythos, im Griechentum und dann doch auch im verborgenen «Platonismus» und «Neuplatonismus» der Neuzeit bis hin zu Herder, Goethe, Hölderlin tausendfach geträumt.[4] Hier sieht Bultmann in gewisser Weise klarer als Ott. Nicht *daß* er den Positivismus ernst nimmt, ist Bultmann zum Vorwurf zu machen, sondern *wie* er ihn, jedenfalls in seinen spätern Schriften, ernst nimmt.

b) Der zweite Punkt, an dem die grundsätzliche Unklarheit die Analyse im einzelnen belastet, ist die Erörterung des Tertium non datur als des Strukturgesetzes Bultmann'schen Denkens. Bultmanns Denken ist im ganzen und im einzelnen auf die Alternative gestimmt. Ob sie nun laute: objektivierte — echt geschichtliche Geschichte; oder Zeit als Verlaufs- — als Entscheidungszeit; oder Selbstverständnis aus dem Verfügbaren — aus dem Unverfügbaren; oder endlich genuin theologisch: Glaube — Unglaube, Gesetz — Evangelium, Sünde — Gnade, alter — neuer Aeon, Welt — Gott: sie geht bei Bultmann durch alle Dimensionen seines Denkens hindurch. Dem gegenüber fordert Ott das tertium, die «die Antithetik auflösende Synthese» (S. 52). Er weiß dabei wohl um die dem «paulinisch-reformatorischen Glaubensbegriff» eigene «unausweichliche Alternative von Sünde und Gnade». Aber er will sie als existentielle unterschieden wissen von der existentialen, zu der sie bei Bultmann wird. «Nur» existentiell verstanden, läßt sie durchaus Raum für ein existentialontologisches Tertium. So fordert er, Bultmanns «Enge» zu überwinden, den Weg einer «produktiven ontologischen Synthese». — Auch hier wird der (offenbar existentiellen und d. h. doch der konkreten exegetisch-kerygmatischen Entscheidung gegenüber ein Stück weit wenigstens neutralen) Ontologie eine Kompetenz zugeschrieben, die ihr u. E. unmöglich zukommen kann. Die paulinisch-reformatorische Alternative hat als existentielle durchaus auch existentiale Tragweite. Sie prägt sich, darin hat Bultmann recht, im Ganzen der geschaffenen Wirklichkeit aus, wie wir sie in diesem Aeon kennen. Das Ganze dieser Wirklichkeit ist durch den Riß gekennzeichnet. Es gibt in dieser Wirklichkeit keinen diesem Gegensatz gegenüber neutralen Bereich. Es gibt ihn auch nicht in Gestalt bloßer formaler Möglichkeiten. Eine philosophische Ontologie mag so tief graben, wie sie will, was ihr faktisch begegnet, ist immer die mit ihrem Schöpfer und darum in sich selber entzweite Wirklichkeit. Es gibt das gesuchte Tertium wohl. Aber es gibt es allein so, wie es den lebendigen Gott und seine freie Wundertat und -verheißung selber gibt; es gibt sie in Gestalt der Verheißung eines neuen Himmels und einer neuen Erde; es gibt sie als Osterwirklichkeit und also allein für den Glauben. Daß «der neue Himmel und die neue Erde» nur die Erneuerung und Vollendung des göttlichen Werkes der Schöpfung ist, das ist wohl wahr; aber auch das göttliche Werk der Schöpfung kennen wir

[4] Immerhin nimmt Heidegger selber die u. a. im Positivismus zum Ausdruck kommende Haltung und Lage als «seinsgeschichtliches Verhängnis» relativ ernst, wie er auch ihre reale Überwindung erst von einer neuen seinsgeschichtlichen Stunde erwartet.

allein im Glauben, allein auf Grund der «rückwärtsgewandten Prophetie» des biblischen Reichs- und Christuszeugnisses.

So wird auch hier deutlich, daß man, wo man Bultmann mit Hilfe des neueren Heidegger zu überwinden sucht, leicht aus dem Regen in die Traufe kommt. Es scheint immerhin neben andern auch gut theologische Gründe zu haben, wenn Bultmann Heidegger nicht über «Sein und Zeit» hinaus gefolgt ist. Auch hier wäre nicht das *Daß* des alternativen Denkens Bultmanns als solches, sondern das *Wie* zu beanstanden. Wie dem auch sein mag: jedenfalls legt sich uns auch von daher die Frage nahe, ob Ott der Seinserhellung im Sinn der modernen Existentialontologie nicht mehr zuzutrauen geneigt ist, als sie faktisch zu leisten vermag.

Benken, Kt. Baselland. *Eduard Buess.*

Rezensionen.

Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments.* 1. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels. = Einführung in die evangelische Theologie, 1. München, Chr. Kaiser-Verlag, 1957. 472 S. Fr. 27.35.

Dieses Buch kann als Zusammenfassung und vorläufiger Abschluß eines ganzen Lebenswerkes gelten; denn über die meisten der hier verhandelten Gegenstände hat der Verfasser bahnbrechende Abhandlungen veröffentlicht. Gleichzeitig ist es repräsentativ für eine ganze Schule theologischer Erhellung des A.T.

Ein erster einleitender Teil (S. 13—109) enthält einen «Abriß einer Geschichte des Jahweglaubens und der sakralen Institutionen in Israel». Plastisch werden hier die drei Hauptperioden der israelitischen Geistesgeschichte herausgestellt: die vorstaatlich-amphiktyonische Zeit mit ihrer Vielfalt, ihren traditionsbildenden Bekenntnissen und dem Ineinander amphiktyonischen Erbes und kanaanäischer Ordnungen; dann die staatliche Zeit mit dem Aufkommen der königlichen Davids- und Zionstraditionen und den zahlreichen daraus resultierenden Spannungen; endlich die Konstituierung der nachexilischen Kultgemeinde. Ein aufschlußreicher Schlußabschnitt bietet einen historischen Überblick über das Verhältnis von sakralem Amt und charismatischem Ereignis in Israel.

Der zweite Teil (S. 111—457: «Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels») wendet sich dem eigentlichen Gegenstand zu. Nachdem der erste von 4 ungleich langen Abschnitten die «methodischen Vorerwägungen» erledigt hat (S. 11—134), analysiert der zweite, umfangreichste, die «Theologie des Hexateuch» (S. 135—303). Es ist dies eine eindringende geistesgeschichtliche Erklärung aller wichtigen Traditionen des Hexateuch, geordnet nach ihren großen Themen: Urgeschichte, Vätergeschichte, Herausführung aus Ägypten, Offenbarung am Sinai, Führung in der Wüste und Hineinführung ins Kulturland. Ein besonderes Kapitel