

MARGINALIEN ZUR THEOLOGISCHEN LOGIK
RUDOLF BULTMANN'S

Theologie des Neuen Testaments. Tübingen 1953. J. C. B. Mohr. 608 S.

Das Evangelium des Johannes. (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Begründet von Heinrich August Wilhelm Meyer.) 13. (um ein Ergänzungsheft zur 11.–13. Auflage vermehrte) Auflage. Göttingen 1953. Vandenhoeck & Ruprecht. 563 S. (Ergänzungsheft 48 S.)

Hat ein Gelehrter einmal, beabsichtigt oder unfreiwillig, ein aktuelles Schlagwort geliefert, um das sich die Geister entzweien, dann ist es um die Würdigung der sachlichen Substanz seines Werkes schlecht bestellt. So im Falle der „Entmythologisierung“ *Rudolf Bultmanns*: durch die Sedimente des Streites um diesen Begriff ist heute die wirkliche Leistung des Theologen und Historikers weitgehend zugedeckt und die Auseinandersetzung mit ihr durch Parteinahme im Streit mit Vorentscheidungen belastet oder erstickt. Für den außerhalb des Zwistes der Fachgenossen Stehenden liegt da die Chance – unter Inkaufnahme des Risikos der immer greifbaren Einrede mangelnder Kompetenz –, die Horizonte sachlicher Diskussion wieder sichtbar werden zu lassen und vielleicht einige klärende Dienste zu leisten.

Dem Streit um die „Entmythologisierung“ soll hier nichts hinzugefügt werden. Stattdessen richten wir unsere Aufmerksamkeit auf die gar nicht selbstverständliche Tatsache, daß mit diesem Theologen noch – oder: wieder – gestritten werden kann. Die Möglichkeit des Streites noch der divergentesten Positionen beruht ja auf einem unabdingbaren Minimum des Gemeinsamen, an das appelliert werden kann. Die Logik ist die Disziplin und das Maß dieses Gemeinsamen. Wer sagt, daß theologische Gegenstände der Logik entbehren könnten oder ihr enthoben seien, entzieht sich Gespräch und Streit um der puren Unterwerfung willen. Reine Unterwerfung ist ein alogisches Phänomen. Die neoreformatorische Forcierung des Gegensatzes zwischen dem „Deus revelatus“ und dem „Deus absconditus“, die heute weithin die theologischen Aussagen bestimmt, gerät nicht nur unter anderem und nebenbei in Konflikt mit dem Widerspruchsprinzip, sondern sie ist als *Theologie* – hinsichtlich ihrer Möglichkeit, dies zu sein – von diesem Konflikt betroffen. Es ist B.s Verdienst, das vor allem seine Bedeutung innerhalb der gegenwärtigen Theologie ausmacht, dies gesehen und ernstgenommen zu haben. Die ganz schlichte, fast allzu elementar erscheinende, aber doch – wie sich zeigen wird – höchst anspruchsvolle Voraussetzung, daß *Offenbarung* nur das genannt

werden kann, was zum *Verstehen* führt, ist B.s Ausgangspunkt und bestimmt sein theologisches Anliegen. Wenn im folgenden die methodische Vollstreckung und die sachlichen Ergebnisse dieses Anliegens, wie sie in den beiden theologischen Hauptwerken B.s faßbar sind, einer Analyse unter dem Aspekt der Logik unterzogen werden, so bleibt das kritische Resultat der Nutznießung all jener entzogen, die ihrerseits gegen B. unter Verwerfung dieses Maßstabes zu Felde ziehen. Wer durch „Dialektik“ den Dialog aufgehoben hat, kann nicht nach Belieben bei passender Gelegenheit – nämlich: wenn der Gegenposition am Zeuge geflickt wird – in ihn wieder zurückkehren.

Unter dem hier leitenden Gesichtspunkt kann der ganze Problemkomplex der historisch und einzelexegetisch „richtigen“ Darstellung und Auslegung der neutestamentlichen Zeugnisse fast unberücksichtigt bleiben. In Frage steht vielmehr, ob die Konzeption, die aus diesem historischen *Corpus Theologie* eruieren will, das auch wirklich zu leisten vermag. Die ganze Frage nach der Herkunft und Autorität dieses Corpus wird dabei gar nicht berührt, sondern nur gefragt, ob es so, wie B. es verstanden wissen will, „Aussage“ zu sein beanspruchen kann. Wie es auch immer um Recht oder Unrecht der Entmythologisierung bestellt sein mag: es geht uns hier nur um das, was B. selbst als „Theologie“ stehen läßt, und zwar in seiner schieren Qualität als Aussagezusammenhang.

Will man die vielschichtige Thematik der ntl Schriften, so wie B. sie sieht, auf einen Tenor bringen, so kann man von der „Vergeschichtlichung der Eschatologie“ (384) sprechen¹. Der Begriff *Eschatologie*, wie B. ihn gebraucht, bezeichnet ein neues Verhältnis des Menschen zu seiner Zukunft. In der Verkündigung Jesu und im Bewußtsein der Urgemeinde wird die Gegenwart unter dem unmittelbaren Vorstand der Parusie und Gottesherrschaft geradezu „aufgelöst“, ihrer Eigenbedeutung ganz beraubt. Die Zukunft ragt schon in die Gegenwart, als ein den Weltbestand wandelndes Ereignis, herein. Das Wort der Verkündigung ist ein letztes Wort vor dem Ende, das den Willen Gottes zu erfüllen mahnt. Das Stehen vor dem Ende zwingt den in unzähligen Vorschriften für Kultus und Verhalten diffundierten Gotteswillen in das eine dringliche Gebot der Liebe zusammen.

Das ist die Ausgangsspannung der ntl Situation. Was wird, wenn die Parusie ausbleibt, wenn zwischen Gegenwart und Zukunft eine neue Distanz erwächst? Was wird, wenn demzufolge die „Welt“ wieder an Bedeutung und Existenzgewicht gewinnt? Was wird, wenn Zeit zur Auseinandersetzung mit der geistigen Umwelt, mit Gnosis und hellenistischer Philosophie, gegeben bleibt? Kann das eschatologische Bewußtsein *geschichtlich* werden, und wie transformiert es sich unter diesem Anspruch? Die Theologie des NT, so wie B. sie sieht, erwächst als Antwort auf die aktuelle Dringlichkeit dieser Fragen, und sie markiert schließlich noch in ihren späten Bezeugungen das Versiegen ihrer Lebendigkeit, als Einmünden in feste Formbildungen des Lebens, des Kultus und des geistlichen Amtes. Hier genügt es,

¹ Es wird zitiert: die *Theologie des Neuen Testaments* unter bloßer Seitenangabe, das *Evangelium des Johannes* unter J mit Seitenzahl.

diesen Prozeß in seinen beiden Höhepunkten, *Paulus* und *Johannes*, zu betrachten; auch von B. wird alles übrige auf deren Rang bezogen.

Beiden gemeinsam ist die Auseinandersetzung mit der *Gnosis* und ihrem kosmischen Dualismus. Es ist im wesentlichen B.s Verdienst, gezeigt zu haben, daß noch vor der Begegnung mit der spätantiken Welt das junge Christentum sich einem anderen, schon mächtig gewordenen und fast systematisierten Weltbild konfrontiert sah und sich an ihm — teils mit ihm, teils gegen es — zu formieren hatte. Die Aussagewerdung der ntl Theologie ist zum guten Teil in diesem Dialog mit der *Gnosis* geschehen. *Paulus* und *Johannes* weisen die Elemente der *Gnosis* nicht rundweg ab; aber beide fangen die Konsequenz des Dualismus auf. Beide entkosmisieren den gnostischen Heilsprozeß; und für beide ergibt sich daraus die Thematik des Verhältnisses von *Heil* und *Freiheit*. Es ist das Problem einer Logik der ntl Theologie. In der Behauptung gegen die *Gnosis* setzt der durch zwei Jahrtausende sich ziehende Dialog zwischen Theologie und Philosophie ein, oder besser: die *Disposition* der Theologie für diesen Dialog ist hier verwurzelt. Daß die christlichen Aussagen schon mit dieser Potenz in die hellenistische Welt eintreten, wird auch für die weitere Geschichte der *Philosophie* wesentlich sein.

Was ist an dem Prozeß der „Vergeschichtlichung der Eschatologie“ nun das eigentümlich Theologische? Für B. ist dieser Prozeß geradezu das Modell, dem zu entnehmen ist, was der Begriff „Theologie“ bedeutet. Zunächst: Theologie ist nicht der entfaltete Gegenstand des Glaubens oder die Systematisierung eines Offenbarungsinhaltes. Offenbarung ist für B. überhaupt keine materiale Übermittlung, sondern *Kerygma*: Aufruf des Menschen zum Ende seiner Welt und seiner selbst, absoluter Anspruch Gottes an den Menschen auf dessen Gehorsam. Mehr als diesen formalen Appellcharakter läßt B. dem *Kerygma* nicht; alles andere, was material Theologie werden läßt, ist schon Auseinandersetzung des im Glauben gewandelten Menschen mit sich selbst und mit seiner Welt, ist also schon *Geschichte*. Im *Kerygma* zieht sich B. aus der Gefährdung der Theologie in aller Geschichte — nur *paradigmatisch* in der modernen Welt! — auf den unangreifbaren archimedischen Punkt zurück, von dem her immer wieder durch „Vergeschichtlichung“ des eschatologischen Appells Geschichte *wird*, der aber selbst nicht *Geschichte ist*. Theologie ist also das Explikat des sich vom *Kerygma* her stets neu aktualisierenden Selbstverständnisses des Menschen in der Geschichte. Das hört sich unwälzerischer an als es ist. Es bedeutet, daß der Mensch nicht eine *tabula rasa* ist, auf welche Gott seine Offenbarung als Urbelehrung einschreibt; *Kant* hat das schon so formuliert, daß es „aus bloßer Offenbarung“ keine Religion geben kann². Theologie entfaltet die menschliche Antwort auf den Anspruch des *Kerygma*.

Es gibt also für B. keine Theologie „über“ das *Kerygma* selbst, obwohl

² Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Ausgabe der Werke Kants von E. Cassirer) VI, 318 Anm.

alle Theologie vom Kerygma herkommt. Ist dieser Zusammenhang ein alogischer? Das würde nicht nur bedeuten, daß jede theologische Aussage im Bezug zum Kerygma bloße Äquivokation wäre, sondern vor allem, daß der im Kerygma zur Entscheidung geforderte Mensch in dieser Entscheidung gar nicht *frei* sein könnte. Denn nur, wenn er im Kerygma den *Grund* seiner Entscheidung zu finden vermag, kann seine Antwort frei sein. Dann aber kann das Kerygma nicht alogisch, nicht purer eschatologischer Entscheidungsappell an ein *liberum arbitrium indifferentiae* sein. Dieses Problem wird wieder begegnen; hier war nur anzuzeigen, daß es in der *nominalistischen* Auffassung des Verhältnisses von Theologie und Kerygma bei B. seine Wurzeln hat. Dieser Nominalismus hat aber nicht nur den Vorteil, daß er das Kerygma unangreifbar macht, sondern auch den Nachteil, daß er ihm das Korrelat der Antwort, nämlich die Freiheit, entzieht.

Die Rolle des historischen Jesus ist, auf das Ganze des ntl Corpus gesehen, erstaunlich klein. Der Prozeß der „Vergeschichtlichung der Eschatologie“ ist wesentlich die Wandlung der Thematik von Jesus, dem Verkündiger, zu Christus, dem Verkündigten. B. betont immer wieder, wie wenig im NT auf den Lehrer Jesus Bezug genommen, wie selten er zitiert wird. Hier arbeitet der kritische Historiker dem Theologen in die Hand: die Entleerung der historischen Jesusgestalt ist ihre Anmessung an die formale Leere des Kerygma. Jesus ist nicht Prophet und Rabbi – so daß sich der von ihm angesprochene Mensch für eine Lehre, einen Gehalt, ein *Was* zu entscheiden hätte –, sondern er ist für B. nur die „Form“ des Kerygma, und nur das *Daß* der Kundmachung Gottes in ihm anzuerkennen ist gefordert (44); und die „Entscheidung für Jesu Sendung“ ist das Ergreifen und Festhalten dieses Daß gegen das *σκάνδαλον* seiner Menschlichkeit und seiner Kreuzigung (45). Diese formale Leere der Jesusgestalt ist freilich der ideale Limes, der in den ntl Zeugnissen nicht mehr faßbar wird, der aber für B. den Grundriß der Geschichte ntl Theologie – als gedachter Ausgangspunkt – bestimmt, dem z. B. Paulus wieder nahekommt, wenn er kaum eine Kenntnis des historischen Jesus und seiner Lehre verrät (185) und nur auf Tod und Auferstehung Gewicht legt (289).

Gerade die Leere der Jesusgestalt als bloße Form der Offenbarung Gottes forciert den eschatologischen Gehorsam, den Entscheidungscharakter des Glaubens an dieses Daß. In diesem Gehorsam steht der Mensch vor dem Ende dessen, was er aus sich selbst ist; gerade deshalb verzichtet er auf den natürlichen Anspruch seines Geistes, die fordernde Offenbarung legitimiert, bestätigt, ausgewiesen zu sehen. Der eschatologische Appell bedeutet das Ende des Gott-Mensch-Bezuges als eines *Rechtsverhältnisses*.

B. spricht von dem „Protest Jesu, daß das Verhältnis zu Gott als ein Rechtsverhältnis aufgefaßt wird“; demgegenüber steht: „Gott verlangt radikalen Gehorsam, und er beansprucht den Menschen ganz“ (12). Von den Antithesen der Bergpredigt heißt es, daß sie „dem Recht den Willen Gottes gegenüberstellen“ (12). Was bedeutet „radikaler Gehorsam“? „Der Mensch, der als ganzer gefordert ist, hat keine Freiheit Gott gegenüber; er hat sich, wie das Gleichnis von dem anvertrauten Talent lehrt (Mt 25, 14–30 par.), fürs Leben als ganzes zu verantworten. Er hat vor Gott keine Ansprüche zu erheben . . .“ (13). Anstelle des Rechtsverhältnisses tritt das Liebesverhältnis: „Die Liebesforderung überbietet jede Rechtsforderung.“ (18) Was gefordert ist, führt nicht zu einer „Ethik der Weltgestaltung“, sondern zu einer „eschatologischen Ethik“ (18). Die materiale Umstrittenheit, die sich aus der Rechtsauffassung des göttlichen Gebotes ergeben hatte, hört auf (23), denn Gottes Wille ist rein *formal*: „Es kommt vor Gott also nicht erst auf das Was des Tuns an, auf die Materie, das Konstatierbare, sondern schon auf das Wie, auf den Willen des Menschen.“ (12)

Den inneren logischen Zusammenhang dieser Aussagen wahrzunehmen, ist nicht ohne Schwierigkeit. Angelpunkt ist der einseitige Begriff von *Recht*, den B. dem Protest Jesu gegenüberstellt. Er begreift Recht nur nach dem Modell des *Vertrages*, der bestimmte Leistungen an bestimmte Bedingungen knüpft, deren Erfüllung festgelegte Ansprüche begründet. Der Begriff des Rechts bezieht sich aber auch auf den *Gesetzgeber*, der mit einem Gesetz nicht einseitig die ihm Unterworfenen bindet, sondern auch sich selbst, indem er definiert, unter welcher Bedingung diese als frei von Schuld beurteilt werden müssen und sicher vor Strafe sein können. Wie kann der Mensch aber keine Freiheit Gott gegenüber haben und doch für sein Leben verantwortlich gemacht werden? Wie kann radikaler Gehorsam von ihm gefordert sein, wenn er nicht frei ist, ihn zu leisten? Wenn Leben oder Tod, Heil oder Unheil für den Menschen aus Gehorsam oder Ungehorsam gegen Gottes Anspruch erwachsen und Gott dies nicht nach bloßer Willkür, sondern nach der von ihm offenbarten Forderung entscheidet, dann wäre solche Offenbarung doch für den Menschen ganz sinnlos und notwendig gleichgültig, wenn Erfüllung oder Nichterfüllung jener Forderung ihm gar nicht zurechenbar sind, wenn sie nicht aus ihm selbst geleistet werden können. Die Freiheit des Menschen als eines Rechtssubjektes Gott gegenüber kann nur als *Vertragsfreiheit*, etwa im Sinne des atl „Bundes“, bestritten werden. Aber B. neigt sehr dazu, Gottes Anspruch auf radikalen Gehorsam auf das *Eigentum* des Schöpfers an seinem Geschöpf zu begründen. Die Verfügung des Eigentümers über sein Eigentum ist nun freilich ein ganz anderes „Rechtsverhältnis“ – nämlich von seiten des Eigentums gar keins – als das des Gesetzgebers zum Untertan oder der Vertragspartner untereinander. Diese Verfügung kann nur eine mechanische sein, bei der für das Eigentumsobjekt „Heil“ oder „Unheil“ ganz schicksalhafte Gegeben-

heiten sind. Für ein solches Eigentumsobjekt gibt es aber keine *Ethik*, nicht einmal eine „eschatologische Ethik“.

In Wahrheit geht es B. nur darum, die *Bedingungslosigkeit* der dem Menschen gestellten Forderung zu formulieren; und Rechtsverhältnis heißt für ihn: Anspruch aus erfüllter Bedingung, die nur *als* Bedingung erfüllt wurde. Wie aber ist Bedingungslosigkeit einer Forderung möglich, wenn die Erfüllung der Forderung zurechenbar, d. h. aus Freiheit, geschehen soll? Doch nur durch die *Einsicht*, daß die Forderung den Willen ohne Rücksicht auf Bedingungen, also unter *jeder* Bedingung, beansprucht. Irgendeine Erfahrung kann zu dieser Einsicht nichts beitragen, da sie immer nur Bedingtes liefern kann. Eine Forderung, die in historischer Erfahrung, welcher Gestalt auch immer, begegnet, kann ihre Unbedingtheit daher gar nicht *an sich selbst* erkennen lassen, sondern bedarf der Einwilligung der Vernunft, um absolut zu gelten. Der Begriff *Vernunft* pflegt den Theologen, ähnlich wie der des Rechts, leicht zu verstimmen – zu Unrecht, denn es liegt im zweiten Falle ein ähnliches Mißverständnis vor wie im ersten. „Vernunft“ wird von vornherein in der Antithese: *menschliche Vernunft* – *göttlicher Wille* verstanden und der Anspruch des Menschen herausgehört, sich zur „letzten Instanz“ aufzuwerfen. Dagegen ist geltend zu machen: wenn die Vernunft etwas spezifisch Menschliches – also potentiell Widergöttliches – wäre, dann wäre der Mensch unfähig, irgendeinen Anspruch – und sei es den seines Gottes – als einen ihn absolut verpflichtenden zu erkennen und anzuerkennen. Zu sagen: der Mensch ist vor einen absoluten Anspruch zu unbedingtem Gehorsam gestellt, bedeutet mit unausweichlicher Notwendigkeit, ihm die Vernunft als das Organ des Absoluten, das ihm wie Gott in einem univoken Sinne eigen ist, zuzubilligen.

Als „Begründer einer christlichen Theologie“ gilt B. erst *Paulus* (184). Der „Urgemeinde“ und der „hellenistischen Gemeinde“ wird noch keine Theologie, sondern nur eine präformierende Funktion zugeschrieben. Dem formalen Präparat des Kerygma korrespondiert dabei die „Rekonstruktion“ (33) der Urgemeinde, wobei der Theologe dem Historiker den Leitfaden geliefert haben dürfte. Voraussetzung für Paulus ist aber, daß das ihm überlieferte Kerygma bereits durch eine hellenistische Phase hindurchgegangen ist, deren Bild wiederum nur durch „Rekonstruktion“ (65) zu gewinnen war³. Das Zusammentreffen des Kerygma mit der hellenistischen Geistigkeit bereitet erst den Boden der Theologie; die „natür-

³ Es sei wenigstens darauf hingewiesen, daß an der „hellenistischen“ Prägung der Paulus vorliegenden Tradition begründete Zweifel geltend gemacht worden sind. Vgl. H. Langerbeck in: *Gnomon* XXIII (1951) 8 f. Für unsere Aufgabenstellung kann diese Frage beiseite gelassen werden.

liche Theologie der Stoa mit ihren Gottesbeweisen“ (67) geht in die neue Synthese ebenso ein wie die „anthropologischen Begriffe der popularphilosophischen Tradition“ (72). Dennoch ist die Zuwendung des Paulus zu diesem hellenistischen Gemeindeglauben kein intellektueller Akt, auch keine Bußbekehrung, sondern „die gehorsame Beugung unter das im Kreuz Christi kundgewordene Gericht Gottes über alles menschliche Leisten und Rühmen“ (185). Damit hat Paulus den Appell Jesu genau „verstanden“, genauer als die synoptische Tradition. Hat erst der Eintritt des Kerygma in das hellenistische Medium dieses Verständnis möglich gemacht? Anders gewendet: bringt sich das Kerygma erst *sub specie philosophiae* zu voller Vernehmbarkeit?

B. hat einen ganz bestimmten Begriff von der griechischen *θεωρία*: er hebt an ihr heraus, daß sie „die dem Menschen begegnenden Phänomene und ihn selbst, dem sie begegnen, zum System eines in der Distanz wahrgenommenen *κόσμος* objektiviert“ (187). Dagegen „erhebt“ das theologische Denken „nur die im Glauben als solchem enthaltene Erkenntnis zur Klarheit bewußten Wissens“ (187). Was bedeutet dieses Enthaltensein von Erkenntnis im Glauben? Und wie vollzieht sich der Akt des Erhebens dieser Erkenntnis zur Theologie? Welche Bedeutung einem philosophisch schon formulierten und formulierbaren Bewußtsein hier zukommen muß, läßt sich mit der Frage herausstellen: Wie anders *erkennt* man die *Erkenntnis*, die im Glauben „enthalten“ sein soll, als durch die Explikation der Fragen, auf die sie Antwort gibt? Eine Urzeugung von Erkenntnis durch den Glaubensakt, ein absolutes „Enthaltensein“ also, würde notwendig in sich selbst verschlossen bleiben und nie so etwas wie Theologie hervorbringen können. Für Leistung und historische Stellung des Paulus ist also das Medium einer von griechischer Tradition mitgeprägten Geistigkeit wesentlich; der Historiker B. stellt das ganz klar heraus, aber er ist hierin dem Theologen B. nicht so dienstbar wie sonst, denn dieser verlangt als „Form“ des Glaubensaktes die „Preisgabe des bisherigen Selbstverständnisses“ (185), die originäre Einheit von *πίστις* und *γνώσις*, die „als ein neues Sich-selbst-verstehen identisch“ sind (314). Wie B. diese Ursprungsidentität verstanden wissen will, geht aus der Exegese von Joh. 20, 16 hervor. Maria Magdalena erkennt angesichts des offenen Grabes den ihr erscheinenden Auferstandenen nicht. „Jesus kann gegenwärtig sein, und doch erkennt ihn der Mensch nicht, bevor er von seiner Anrede getroffen ist.“ (J 531) Erst als Jesus sie beim Namen ruft, erkennt sie ihn; sie erkennt ihn, *weil* und *indem* sie sich selbst als erkannt erfährt, denn „die Nennung des Namens sagt dem Menschen, was er ist; und so erkannt zu werden, überführt ihn der Begegnung mit dem Offenbarer“ (J 532). Dies ist das Schema der im Glauben „enthaltenen“ Erkenntnis; es enthält zugleich aber auch deren Kritik, denn der „Dialog“ zwischen Maria und dem Auferstandenen besteht nur aus Appell und Namen, er ist alogisch wie das Kerygma. Die nominalistische Aufhebung des Zusammenhanges zwischen Kerygma und Theologie, die schon angezeigt wurde, wird hier erneut faßbar in der Frage: wie kann der Glaube als das bloße Angerufensein, als Antwort auf die Faktizität eines begegnenden Daß jene Erkenntnis „enthalten“, die in der Theologie „erhoben“ wird? Wieder zeigt sich: die Formalisierung des im Glauben angenommenen Kerygma zum reinen Appell, zur reinen Anstößigkeit, macht zwar diesen idealen Limes *unangreifbar*, aber sie macht ihn zugleich auch *unvertretbar*.

Das Wesentliche der Verkündigung Jesu war für B. die Ablösung des atl Rechtsverhältnisses zwischen dem Menschen und Gott. Wie steht dazu der zentrale – und so offenkundig der forensischen Terminologie zugehörige – Begriff der *δικαιοσύνη* in der paulinischen Theologie? Auf den ersten Blick sieht es so aus, als sei die Ausschaltung des Rechtscharakters auch für Paulus entscheidend, da für ihn doch das Gesetz die Sünde hervortreibt. Aber die *δικαιοσύνη* ist nicht die Beseitigung des Gesetzes, sondern die Vorausgewähr des Freispruches im Gericht. Der Wandel vom atl Gesetz zum ntl Glauben ist also nicht die Verkündigung einer Änderung des göttlichen Willens (der damit nominalistisch verstanden werden müßte); Gott besteht unwandelbar darauf, daß das Gesetz erfüllt wird. Die paulinische *ἀγάπη* ist der Inbegriff der wahren Gesetzeserfüllung (258). Diese Gesetzeserfüllung ist neu, erst durch die Freisprechung möglich geworden. Hatte Gott also ein Gesetz gegeben, das vorher niemand erfüllen konnte? B. interpretiert Paulus so, daß er sagen will: ein Gesetz, das niemand erfüllen sollte, und schließt daran wieder die Zurückführung des neuen Gehorsams auf das Schöpfereigentum am Menschen: „Der Mensch soll also deshalb nicht aus Gesetzeswerken ‚gerechtfertigt‘ werden, weil er nicht wännen darf, aus eigener Kraft sein Heil beschaffen zu können; er kann ja sein Heil nur dann finden, wenn er sich in seiner Abhängigkeit von Gott, dem Schöpfer, versteht.“ (260) Konsequenz ist „das Bemühen des Menschen, durch Erfüllung des Gesetzes sein Heil zu gewinnen . . . im Grunde selber schon die Sünde“ (260). Diese Aussagen setzen einen sehr komplizierten Gottesbegriff voraus, der die Spekulationen spätmittelalterlicher Scholastiker über die göttliche Willkür noch in den Schatten stellt: Gott gibt dem Menschen ein Gesetz, das als Gesetz die Forderung der Erfüllung impliziert; zugleich ist es seine Absicht, daß er es nicht erfüllen soll. Ist das nicht ein Zusammenhang boshafter Willkür, wenn überhaupt ein möglicher?

An dieser Stelle wird es erforderlich, ganz allgemein die Prämissen herauszustellen, an die der Logoscharakter jeglicher Theologie gebunden ist, wenn sie von „Gesetz“ und „Gesetzeserfüllung“ spricht. Ein göttliches Gesetz, dessen Nichterfüllung dem Menschen zugerechnet werden soll, muß erfüllbar, seine Erfüllung muß in dem Akt der Gesetzgebung gewollt sein. Die tatsächliche Nichterfüllung des Gesetzes darf nicht Gott zur Last gelegt werden können. Wenn Gott den Menschen als freies Wesen geschaffen hat, so hat er durch die Verleihung der Freiheit gerade auf jene Ansprüche verzichtet, die sich aus dem Eigentum des Schöpfers an seinem Geschöpf ergeben. Ohne diesen Eigentumsverzicht gibt es keinen Sinn, von der Erschaffung eines „freien“ Wesens zu sprechen. Ein Gesetz schließlich, dessen Gehorsamsanspruch einem freien Wesen entgegentritt,

muß der einsichtigen Zustimmung dieses Wesens fähig sein. Aus diesen Prämissen ergibt sich: Gott kann zwar das Heil des Menschen *trotz* seiner Nichterfüllung des Gesetzes wollen, er kann es aber nicht *durch* dessen Nichterfüllbarkeit wollen. Soll die paulinische Theologie *verstehbar* werden, so darf ihre Auslegung nicht gegen dieses Prinzip verstoßen.

Der Begriff des Gesetzes impliziert, daß in ihm die Bedingung als *gegeben* anzusehen ist, unter der Freiheit von Strafe gewährleistet wird. Im Falle des Menschen aber ist die Strafe als Folge der adamitischen Sünde schon eingetreten: der Tod ist in die Welt gekommen und in ihm eingeschlossen das Gericht. Der Bevorstand von Tod und Gericht fixiert die Möglichkeit des Menschen gegenüber der Forderung des Gesetzes: nun kann der Mensch das Gesetz nur noch als Bedingung seines Heils, also um sich gegenüber Tod und Gericht zu salvieren, ansehen, nicht aber es der Absolutheit der Forderung wegen „erfüllen“. Hier entspringt die Auffassung des Gesetzes als *Vertrag*, deren Wiederaufhebung noch nicht die Eliminierung des Rechtscharakters überhaupt bedeutet. Der Mensch sucht sein Dasein im Hinblick auf das Gericht zu legalisieren und kommt in dieser Sorge nicht zur Wahrnehmung des absoluten Anspruches, der diese Rücksicht nicht zuläßt.

Die Schwierigkeiten der paulinischen Ursündenlehre müssen nach B. vor dem Hintergrund gnostischer Spekulation gesehen werden, die die Sünde zu einem *kosmischen* Ereignis macht, von dem das ganze All betroffen ist. Demgegenüber steht für Paulus fest: „die Sünde kam durch das Sündigen in die Welt“ (247). Das gnostische Moment bleibt in der Form der kosmischen Auswirkung, nicht aber des kosmischen Ursprungs. Mit Recht sieht B. in Röm. 5, 12 ff. primär eine Ätiologie des Todes; aber *eo ipso* ist sekundär eine Ätiologie der Sünde *gegeben*, weil der Bevorstand des Todes die menschliche Gesetzestreue im Kern vergiftet. B. deutet den Schluß von 5, 12 als individuelle Zurechnung der kosmischen Herrschaft des Todes: der Tod ist wesentlich Sündenstrafe, und wenn er in der Welt herrscht, so daß alle sterben müssen, dann eben deshalb, „weil alle sündigten“. Aber woher kommt die Bestimmtheit dieser Behauptung? B. deutet hier so, daß er einen durch die adamitische Primärschuld gestörten Menschenkosmos ansetzt, in dem „die Sünde immer schon da ist“, weil der „Kampf aller gegen alle“ stets schon entbrannt ist, wenn der Einzelne in diesen Kosmos eintritt und in ihm existieren will (249). Die Menschenwelt in ihrem faktischen, dem Willen des Einzelnen entzogenen Bestand ist versucherisch (252 f.). B. sieht nicht, daß der Tod nicht nur Folge der Sünde, sondern auch die Sünde Folge des Todes ist: das unabdingbare Hereinstehen des Todes in das Leben ist der Stachel der Sorge, die eben jenen Kampf aller gegen alle entfesselt und immer schon ingang hält, und der Ursprung der Furcht, die die Reinheit der Gesetzeserfüllung in Frage stellt, so daß man das $\epsilon\varphi\prime\psi$ auch in seiner anderen möglichen Bedeutung, bezogen auf $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$, verstehen muß: „der Tod . . . , unter dessen Herrschaft alle sündigten“. Ist nicht deshalb 1. Kor. 15, 26 eben der Tod als der Feind Gottes bezeichnet, der letzte Feind, der überwunden werden wird? Weil B. diesen Zusammenhang übersieht, nennt er die Aussage mythologisch (255), was doch schon im Hinblick auf 1. Kor. 15, 56, wo diese ganze Deutung klar fundiert ist, sich verbietet.

Der Bevorstand des Todes und des in ihm eingeschlossenen Gerichts muß entkräftet werden, wenn das Gesetz nicht dem Buchstaben, sondern dem Geiste nach, d. h. in seinem absoluten Anspruch, wahrhaft „erfüllt“ werden soll. Das aber ist ein Gnadenakt, weil der Tod zu Recht in der Welt ist (der Gnadenbegriff setzt den

des Rechtes logisch voraus). Aber konnte Gott, um sich „gnädig“ zeigen zu können, zuvor *wollen*, daß das Gesetz nicht erfüllt werde? Diesen Widersinn läßt B. zu, wenn er sagt, es sei „der Sinn des Gesetzes letztlich der, den Menschen in den Tod zu führen und damit Gott als Gott erscheinen zu lassen“ (264). Richtig ist, daß dem Menschen seine Defizienz vor dem absoluten Anspruch des Gesetzes nach Paulus verborgen war und daß er daher glaubte, im Tun der Werke des Gesetzes das Gesetz zu erfüllen, sein Heil zu erlangen und dabei keiner Gnade zu bedürfen. Es bedurfte immer wieder der prophetischen Aufdeckung dieser Situation, zuletzt durch Jesus. Aber die neue Gnade Gottes liegt darin, daß er dem Menschen das „Leben“, d. h. die Freiheit gegenüber dem Tod, und die „Rechtfertigung“, d. h. die Freiheit gegenüber dem Gericht, schenkt und ihm so die Freiheit der *ἀγάπη*, der Erfüllung des Gesetzes in seinem absoluten Anspruch, gewährt. Der Glaube, in dem Leben und Rechtfertigung zugesagt und zugeeignet werden, ist diese Freiheit. Die *δικαιοσύνη* kann also gar keine ethische, sondern nur eine forensische Qualität sein, wie B. klar ausspricht (268); gerade als solche impliziert sie wiederum das „Rechtsverhältnis“, das B. extirpieren wollte. Aber der zugesicherte Freispruch ist nicht die Entpflichtung vom Gesetz, von ethischer Qualifikation, sondern die *δικαιοσύνη* ist erst die Voraussetzung des *ἀγιασμός*. Die neue Freiheit ist nicht das Ende des Gesetzes, sondern der Anfang seiner Erfüllung. Es ist eindrucksvoll, wie B. den alten Streit um das Wesen der Rechtfertigung von hier aus amputiert (273).

Wie kann aber B. aus diesem Zusammenhang heraus von der göttlichen Gnade sagen, daß sie dem Menschen begegnet „nicht als Bejahung seines Strebens und als Stütze seiner Kraft, sondern als die entscheidende Frage, ob er sich ganz dem Wirken Gottes preisgeben will“ (280)? Daß B. hier vom *Wirken* Gottes – doch anstelle des Menschen – spricht, nachdem er den forensischen *Spruch*charakter der *δικαιοσύνη* selbst herausgearbeitet hat, ist nicht verständlich. Der Mensch wird doch gerade erst in Pflicht genommen, indem er vom Gesetz *als Bedingung* seines Freispruches entbunden wird, um es *bedingungslos* erfüllen zu können. Aber weshalb setzt der Empfang der Gnade „das völlige Zunichtwerden des Menschen voraus“ (279)? Zwar muß die *καύχησις* zerstört werden, aber doch nur, weil sie eine *falsche* Würde des Menschen prätendiert, die sich aus der pharisäischen *Werkerfüllung* herleitet, und der Mensch sich dadurch die gesollte *Geisterfüllung* verborgen hält. So wichtig es war, den forensischen Charakter der *δικαιοσύνη* zu betonen und dadurch die Absurdität einer „geschenkten“ sittlichen Qualität zu vermeiden, so bedenklich ist es, damit das Problem der sittlichen Qualität überhaupt für nichtig zu erklären, um dem „Wirken Gottes“ das Feld einzuräumen. Von Gottes *χάρις* radikal abhängig sein kann nur die Freiheit zur Erfüllung des Gesetzes, die mit der *δικαιοσύνη* geschenkt ist, nicht aber diese Erfüllung selbst, zu der der Mensch gerade durch die neue Freiheit verpflichtet wird. *Zuvorkommend* ist der Freispruch, aber der rechte Gebrauch der Freiheit fällt damit dem Menschen erst recht zu. Was bedeutet es sonst, daß Gott der Richter bleibt (2. Kor. 5, 10) und die *δίκη θεοῦ* nicht einfach schon entschärft

ist (Röm. 3, 5)? Warum sonst könnte Paulus mahnen, sich zu hüten, nicht aus der Gnade zu fallen (Gal. 5, 4)?

B. liebt das von Heidegger herkommende Begriffspaar *Eigentlichkeit* — *Uneigentlichkeit*. Was es dort, in „*Sein und Zeit*“, bedeutete, ist klar: das *Sich-zueigen-sein* der frei sich verwirklichenden Existenz im Gegensatz zur *Hörigkeit* unter dem Man, unter jeder Art von Übermacht. Kein Zweifel, daß sich mit diesem Gegensatz auch ein Zugang zur paulinischen *δικαιοσύνη* formulieren ließe. Für B. wird aber *Eigentlichkeit* gerade das Gegenteil des *Sich-selbst-zueigen-seins*: „Mit der Alternative: Ergreifen oder Verfehlen des *eigentlichen Seins* ist also gleichbedeutend die Alternative: Anerkennung Gottes als des Schöpfers oder seine Verleugnung.“ (228) Was kann hier anderes gemeint sein als die Verkehrung des Eigentumsmomentes der „*Eigentlichkeit*“ in den Sinn: Anerkennung des göttlichen Eigentums am Menschen? Entsprechend ist das Leben in der *αδοξ* das Vorenthalten des göttlichen Eigentums und so ein „*uneigentliches Leben*“ (232), und zu dieser *Uneigentlichkeit* gehört auch die Moralität des Menschen als illegitimes *Sich-zueigen-sein* (235). Richtig wird dagegen gesagt, die Personifikation der Mächte, denen die *αδοξ* verfallen ist, solle zum Ausdruck bringen, „daß der Mensch sein *Subjekt-sein* an sie verloren habe“ und „daß der Mensch sein *eigentliches Selbst* selbst vernichtet“ (241). Aber: ist dieser Subjektverlust nur deshalb böse, weil der Eigentumsanspruch dieser Mächte *illegitim* ist? Ist die Beschreibung des Glaubensaktes bei B. etwas anderes als die eines Subjektverlustes, nur mit dem Unterschied, daß Gott als der Schöpfer *legitime* Eigentumsansprüche an dieses Subjekt hat? Der Mensch steht inmitten zweier sich in ihm *begegnender Eigentumsforderungen*; aber diese Mittelstellung ist nur eine ideale, denn er hat sich immer schon in ein *Eigentumsverhältnis* gestellt. Er kann nicht erst prüfen, wessen Ansprüche legitim sind, ja er darf dies gegenüber dem Anspruch Gottes gar nicht, wie B. immer wieder feststellt; die Erkenntnis, die zu solcher Prüfung *vorausgesetzt* wäre, *folgt* erst der Anerkennung des Anspruches. Von diesen Prämissen her gibt es überhaupt kein *Vorher* zu dem Stand, in dem sich der Mensch befindet: wer im Glauben ist, ist es genau so grundlos und unbefragbar wie der, der im Unglauben ist. Wenn die Erkenntnis erst der Anerkennung folgt, dann ist die Freiheit, die die Anerkennung vollziehen soll, bloße Indifferenz, ihr Entscheid zufällige Willkür, was gleichbedeutend ist mit Determination. Wenn dies der aus dem paulinischen Glaubensbegriff konsequent sich ergebende Freiheitsbegriff sein sollte, dann ist auch die paulinische *Prädestination* in ihrer deterministischen Auffassung konsequent, und alle Versuche B.s, die „*prädestinarianische*“ Rede zu existenzialisieren, müssen vergeblich sein. Die *Prädestination* bedeutet die unausbleibliche Konsequenz dessen, daß die theologischen Aussagen über das Sein in der *πιστις*, in der eben dargelegten Interpretation B.s, zugleich als Aussagen darüber genommen werden, wie es zu diesem Sein kommt.

Das wird deutlich an B.s Feststellung eines doppelten Begriffs vom Glauben bei Paulus: 1. eines Glaubens, „der in der Willigkeit besteht, die berichteten Tatsachen von der Menschwerdung und Kreuzigung des präexistenten Gottessohnes und seine Auferstehung von den Toten für wahr zu halten und in ihnen einen Erweis der Gnade Gottes zu sehen“; 2. eines Glaubens, „der als Hingabe an die Gnade Gottes eine radikale Umkehr des bisherigen Selbstverständnisses des Menschen bedeutet, die radikale Preisgabe der *καύχησις*“ (295 f). Kürzer gesagt: es werden Erkenntnisglauben und Anerkennungsglauben unterschieden. Die Einheit des Glaubensbegriffes kann nur dadurch gewahrt werden, daß das Fürwahrhalten aus dem Gehorsamsentscheid und mit ihm aktualisiert wird. Dagegen spaltet das bloße Fürwahrhalten

bestimmter Fakten, sofern es als *Grund* für den Gehorsamsentscheid beansprucht werden soll, den Glaubensbegriff (296–301). Gegen diese Konzeption des Glaubens als Einheit von Gehorsam und Fürwahrhalten in der angezeigten Fundierung kann man die entscheidende Einrede in der Frage formulieren: Kann ein Fürwahrhalten je ein Akt des Gehorsams sein? Vergessen wir nicht: in dieser Konzeption ist die „Entmythologisierung“ verwurzelt, die nichts anderes bedeutet als die Eliminierung alles dessen, was *nur* das Fürwahrhalten, nicht aber die Existenz als solche beansprucht.

Der paulinische Glaubensbegriff ist also der einer Beugung unter den „Ruf zur Preisgabe des bisherigen Selbstverständnisses“ und eines erst darin möglichen Fürwahrhaltens. Das eschatologische Moment dieses Glaubensbegriffes liegt darin, daß der Mensch vor ein Ende gestellt wird: seine Welt „geht unter“. Das Christusereignis verbürgt ihm, daß das nicht nur Tod, sondern auch Auferstehung bedeutet, so daß „Tod und Auferstehung Christi im Wort der Verkündigung zur Möglichkeit der Existenz werden“ (297). Aber man muß dieses Wort „hören“, und man hört erst im Gehorsam! So geht auch an Christus nicht die Erfassung seiner „göttlichen Qualität“ voraus, „damit daraufhin an die Bedeutung des Kreuzes geglaubt werde“ (298), sondern umgekehrt: die existentielle Bedeutung des Kreuzes als *σάρανον* zeigt den, der da gekreuzigt wird, als den präexistenten Christus, und nur dadurch bekommen solche „Mythologeme“ ihren „anredenden Charakter“ (299). Der formale Grundzug des Glaubens bei B. ist, daß er den Menschen und seine Welt „umwirft“. Aber weshalb *muß* meine Welt untergehen? Weshalb muß mein Selbstverständnis „gekreuzigt“ werden? B. läßt Paulus nicht einfach sagen: weil sie böse sind. Vielmehr sind sie „böse“ erst deshalb und dadurch, weil ich an ihnen festhalte, auf ihnen bestehe. Das ist ein Zirkel. (Man muß darauf gefaßt sein, daß diese Feststellung nicht nur belächelt, sondern freudig begrüßt wird, seitdem das Paradoxe und Absurde der Theologie liebste Kinder sind. Ist jede Berufung auf Logik schon *καύχησις*?)

Das Modell der *καύχησις* ist die Unverbindlichkeit der *θεωρία*, wie sie B. seinem Gegenbild griechischer Geistigkeit zuschreibt. Den sich offenbarenden Gott auf seine Legitimation hin verhören zu wollen, heißt, sich dem Hören entziehen. Daß „Gott niemand je gesehen hat“ (Joh. 1, 18), bedeutet nicht, daß „Gott ein Seiendes von solcher Art ist, das den Sinnen unzugänglich ist, dagegen dem *νοῦς* faßbar“ (J 54), sondern „die Unmöglichkeit eines Gottesgedankens . . . , kraft dessen Gott als Objekt menschlichen oder übermenschlichen Erkennens gedacht werden könnte. Gott ist nicht mehr Gott, wenn er als Objekt gedacht wird.“ (J 55) Und richtig folgert B. kommentierend, daß „Gottes Unverfügbarkeit für den Menschen . . . in Einem die Unverfügbarkeit des Menschen über sich selbst“ bedeutet, so daß das „Verlangen, Gott zum Objekt zu machen, das Grundmißverständnis des Menschen von sich selbst“ einschließt, „als ob er zu solchem Unternehmen je frei, von Gott entlassen wäre“ (J 55). Das Glauben aber besteht gerade darin und in nichts anderem, als in diese Unverfügbarkeit Gottes und seiner selbst einzuwilligen. Die Erhellung, die von hier B.s Auffassung der paulinischen *καύχησις* zuteil wird, ist klar.

Aber bedeutet die Abweisung einer *theoretischen* Legitimation den Ausschluß überhaupt *jeder* Vergewisserung? Man darf hier nicht ausweichen, denn das würde die endgültige Entzweiung von Glauben und Freiheit zur Folge haben. B. ist mit diesem Problem nicht fertig geworden, wie der logisch unbefriedigende Satz verrät: „Die etwaige Rückfrage nach der Berechtigung des Anspruches der Verkündigung ist schon ihre Ablehnung; sie muß verwandelt werden in die Frage, die der Fragende an sich selbst zu richten hat, ob er die Herrschaft Christi anerkennen will, die seinem Selbstverständnis die Entscheidungsfrage stellt.“ (301) Die Frage soll in der Frage ihren Grund finden, oder genauer: sie soll keinen Grund finden – das ist der vollendete Nominalismus. B. hat, obwohl er es besitzen muß, von einem Kantverständnis wenig (hier: gar keinen) Gebrauch gemacht; sonst hätte ihm die Identifizierung der *καύχησις* mit der *theoretischen* Vernunft doch noch den Boden der *praktischen* Vernunft gelassen, um die Austragung des Problems dort zu versuchen. Weshalb muß ich mich erst einer Herrschaft unterwerfen, ehe ich mich selbst in dem, was ich entscheiden soll, verstehe – und nicht umgekehrt? Sagt Paulus den Glaubenden, daß sie ein „unconditional surrender“ unter eine bloße Herausforderung vollzogen haben? Oder spricht er ihnen nicht unausgesetzt von dem *Grund* ihres Glaubens, nämlich der ihnen dargebotenen Möglichkeit, in der *δικαιοσύνη* das Gesetz zu erfüllen? Die *ἐλευθερία*, die sie anbietet, ist der Ausweis der Verkündigung, der Grund des eschatologischen Anspruches, das Sein unter der Herrschaft des Todes preiszugeben. Der Indikativ der Freiheit begründet allein den Imperativ des Gehorsams; mit der „paulinischen Paradoxie“ einer „Dialektik zwischen Imperativ und Indikativ (512 f.) wird ein Zusammenhang geheimnisvoll gemacht, der Geheimnis nicht verträgt.

Es ist zu bedauern, daß B. „Paradoxie“ und „Dialektik“ in seinen Dienst nimmt. Diese Begriffe sind unentrinnbar vorgeprägt gerade durch die theologischen Positionen der Gegenwart, die B. radikal entgegenstehen; in ihnen soll sich die Ohnmacht und Nichtigkeit des menschlichen Denkens vor dem Wort Gottes anzeigen. Hinter der theologischen Forcierung dieser Nichtigkeit steht eine ganz elementare Vorstellung. (Es gibt auf allen Gebieten des Denkens solche Vorstellungen, die so selbstverständlich zu sein scheinen, daß ihre Gültigkeit fraglos hingenommen wird.) Hier ist es die Vorstellung, die Göttlichkeit Gottes ginge sozusagen „auf Kosten“ des Menschen und nur über der Prostration des Menschlichen könne sich die Souveränität des Göttlichen wahrhaft erheben. Nun, fast möchte man sagen, das sei Geschmackssache; aber der proskynetische Nichtungseifer hat doch seine Grenze dort, wo die Theologie sich selbst aus den Angeln hebt, indem sie ihr Thema zu einem gleichgültigen

nivelliert: ein Gott, der nicht mehr will, daß *wir* wollen, sondern nur *mit* uns etwas will, läßt jede Art des Verhaltens zu ihm jeder anderen gleich werden.

Diese Überlegung bezieht sich auch auf den Begriff der „Transzendenz“. B. sagt gelegentlich des paulinischen Gewissensbegriffes: „Das Urteil der *συνελόησις* ist schlechthin gültig, sofern sich in ihm der Gehorsam gegen die transzendente Macht vollzieht, und deshalb hat der Mensch gerade in der *συνελόησις* seine *ἐλευθερία*.“ (215) (Die Berufung auf 1. Kor. 10, 29 erscheint mir für diese Aussage ganz verfehlt.) Aber was ist gesagt? Die Gültigkeit des Gewissens begründet nicht den Gehorsam, sondern der Gehorsam die Gültigkeit des Gewissens, und dadurch habe der Mensch seine Freiheit. Ganz abgesehen davon, ob das paulinisch ist — es ist schlechthin unverständlich. Schon die Konfrontierung von Gewissen und „Macht“ mit dem Ergebnis der Freiheit läßt bezweifeln, ob hier überhaupt noch etwas ausgesagt wird. Und: heißt diese Macht deshalb „transzendent“, weil sie mir als das ganz und gar Fremde und Andere begegnet, dessen Anspruch ich mich nicht versagen kann? Dann ist Freiheit unmöglich. Was kann aber „Transzendenz“ sinnvoll bedeuten? Das dem Menschlichen gegenüber Transzendente *muß* nicht das dem Menschen Fremde und Unbekannte sein; Gottes Heiligkeit ist dem endlichen Wesen transzendent, aber gerade sie ist dem Menschen doch nicht das stupend Fremde und Unfaßbare, sondern ist ihm in der Idee des sittlichen Anspruches, der ihm gestellt ist, miterschlossen. Was ihm als Wort und Gebot des Heiligen begegnet, hat seine Autorität gerade aus dieser Erschlossenheit. Richtig ist daher: „Die ontologische Möglichkeit, gut oder böse zu sein, ist zugleich die ontische Möglichkeit, ein Gottesverhältnis zu haben . . .“ (223) (obwohl eine Kautel hinsichtlich des „oder böse“ sicher am Platze wäre). Aber gleich darauf heißt es dann (und darin bestätigt sich das Mißtrauen): „Die ontologische Möglichkeit, gut oder böse zu sein, ist ontisch die Wahl, den Schöpfer anzuerkennen und ihm zu gehorchen, oder den Gehorsam zu verweigern.“ (223)

Die Gewissensproblematik erfährt noch einmal eine prägnante Formulierung im Zusammenhang mit Röm. 2, 14: „Natürlich [!] versteht Paulus unter dem Gewissen der Heiden nicht die ‚praktische Vernunft‘, die ein rationales Sittengesetz aus sich entwirft [!], sondern er meint, daß die Heiden das ihnen im konkreten Fall begegnende Gebot Gottes hören können.“ (257) Was ist hier nun eigentlich „natürlich“? Daß B. der „praktischen Vernunft“ einen Zug renaissancehafter Hybris („aus sich entwirft“!) beimengt, damit Paulus sie nicht meinen *kann*?

Im Evangelium des *Johannes* spielen die synoptische *βασιλεία θεοῦ* und der paulinische Gegensatz von *νόμος* und *δικαιοσύνη* keine Rolle. Doch ist die Differenz in der Terminologie kein Index für die in der Sache; es besteht eine „tiefe sachliche Verwandtschaft zwischen Johannes und Paulus“ (356). Worin liegt sie? Gemeinsam ist beiden als das eigentliche „Heilsgut“ die Entmachtung von Tod und Gericht, wobei der Akzent in der paulinischen *δικαιοσύνη* mehr auf dem Gericht, in der johanneischen *ζωή* mehr auf dem Tod liegt. Für beide ist im Glauben die *Präsenz* dieses Heilsgutes gegeben.

Ein Durchblick durch das „Programm“ des Evangeliums, den Prolog 1, 1–18, zeigt, wie diese Gemeinsamkeit nicht zuletzt auch in der Identität des Exegeten

begründet ist. Zu 1, 1–2: „Ein paradoxer Sachverhalt soll Ausdruck finden, der mit dem Offenbarungsgedanken gegebene und im Folgenden entwickelte Sachverhalt nämlich, daß im Offenbarer wirklich Gott begegnet, und daß Gott doch nicht direkt, sondern nur im Offenbarer begegnet.“ (J 17) „Der Gottesgedanke ist also von vornherein durch den Offenbarungsgedanken bestimmt. Von Gott reden, heißt: von seiner Offenbarung reden; und von seiner Offenbarung reden, heißt: von Gott reden.“ (J 18) Zu 1, 4: daß das Heilsgut des „Lebens“ als „Licht“ erscheint, bedeutet, daß der Offenbarer „dem Menschen dasjenige Verständnis seiner selbst schenkt, in dem er das ‚Leben‘ hat“ (J 25). Und welches Verständnis ist dies? „Das für den Menschen entscheidende Verständnis seiner selbst wäre also das Wissen um seine Geschöpflichkeit . . .“ (l. c.) Konsequenz zu 1, 5: „Der Mensch lernt sich also in der Heilsoffenbarung nicht anders verstehen, als er sich in der Schöpfungsoffenbarung immer schon hätte verstehen sollen.“ (J 27) Zu 1, 10: „Kraft und Anspruch des geschichtlichen Offenbarers beruhen also darauf, daß er der Logos, der Schöpfer, ist. Denn wenn echtes Selbstverständnis des Menschen darin besteht, sich aus seinem Ursprung her zu verstehen, so kann ja die Erhellung des Daseins nur aus seinem Ursprung, von seinem Schöpfer her erfolgen.“ (J 33) Zu 1, 11: „Die *ἰδιοὶ* sind ‚die Seinen‘, die ihm als Schöpfer gehören . . .“ (J 34 Anm. 7) „Durch die Heilsoffenbarung sind die *ἰδιοὶ* gefragt, ob sie sich als die ihrem Schöpfer Zugehörigen wissen wollen.“ (J 35) Wie macht der Schöpfer von seinem Eigentumsrecht Gebrauch? Zu 1, 14: „Das Ereignis der Offenbarung ist Frage, ist Ärgernis. Nichts anderes sagt das *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*.“ (J 39) Als *σάνδαλον* bietet die Offenbarung keine „Lehre“, sondern Herausforderung. „So fehlt denn auch der joh. Darstellung des fleischgewordenen Offenbarers jede Anschaulichkeit; die Begegnung mit ihm ist nur Frage und nicht Überredung.“ (J 43) Die Forderung, „daß sich die Offenbarung doch irgendwie ausweisen müsse“, ist gerade das große Mißverständnis, das sich der Offenbarung verschließt (J 40). Die Frage geht also auf Ja oder Nein zum Offenbarer; zugleich aber schließt sie aus, daß es einen Grund für die Entscheidung zwischen Ja und Nein geben könne, weil darin das *σάνδαλον* ausgeschlagen würde. Die Konsequenz dieser Auffassung der Entscheidung aus purer Indifferenz wird wieder nur sein können, daß dort, wo der Grund fehlt, die Kausalität Platz greift.

Der innere Zusammenhang zwischen dem Entscheidungspositivismus und der Prädestination wird ganz besonders durchsichtig an der Interpretation von Joh. 6, 44. Der Satz vom *ἔλκειν* des Vaters steht inmitten der großen *ἐγὼ εἰμι*-Rede, deren Sinn es ist, Anstoß zu sein. Dieser Anstoß formuliert sich im Widerspruch der Juden, die die „Welt“ repräsentieren: „Wie kann ein gewöhnlicher Mensch behaupten, der Offenbarer zu sein!“ Nun ist aber der Anstoß des Sichbekundens des Göttlichen im Menschlichen – und nicht etwa ein *Was*, das da erschiene – der Index dafür, daß Offenbarung geschieht: „Gerade diese Absurdität [!] bekundet das Offenbarungsgeschehen; und Voraussetzung für sein Verständnis ist, daß der Mensch die Sicherheit fahren läßt, mit der er meint, Göttliches und Menschliches als objektiv konstatierbare Phänomene beurteilen zu können.“ (J 171) Die Formulierung – „objektiv“, „konstatieren“, „Phänomen“ – ist schon so gewählt, daß die Hybris des Anspruches, da

urteilen zu wollen, klar zutage liegt; die Assoziation, die mit dem Wort „Urteil“ verbunden ist, daß nämlich Gott hier als vor das Tribunal der „Vernunft“ zitiert vorgestellt wird, verschärft die Tendenz der Formulierung. Ob „objektiv konstatierbare Phänomene“ die einzige Art von „Grund“, von Fundament des Urteilens abgeben, wird nicht erwogen; erst wenn das geklärt wäre, ergäbe sich aber eine echte Alternative zwischen grundloser Entscheidung und begründetem Urteil. Der Entscheidungspositivismus verhindert jeden Versuch, die „prädestinatianische“ Formel vom *ἔλκειν* des Vaters anders als deterministisch zu verstehen; B.s exegetische Aussage ist denn auch unvollziehbar: jenes Ziehen sei keine Determination, „es geschieht vielmehr darin, daß der Mensch in der Preisgabe des eigenen Urteils auf den Vater ‚hört‘ und ‚lernt‘, daß er Gott zu sich reden läßt. Nicht *hinter* der Glaubensentscheidung des Menschen, sondern *in* ihr vollzieht sich das ‚Ziehen‘ des Vaters.“ (J 172)

Der aufgezeigte Zusammenhang bestätigt sich nochmals an der Exegese des von B. zu 12, 20–33 und 8, 30–40 versetzten Stückes 6, 60–71. Hier heißt es zu 6, 63: „Was *σάρξ* und was *πνεῦμα* ist, das sieht nur der sich entscheidende Glaube; es ist nicht durch glaubenslose Überlegung zu finden, die an verfügbaren Kriterien mißt.“ (J 342) („Verfügbarkeit“ ist ein weiteres jener von B. aus der zeitgenössischen Theologie angenommenen Prädikate, mit denen die Hybris des Denkens und Urteilens „über“ markiert wird, wobei, im modischen Vertrauen auf die Hintergründigkeit der Sprache, das „über“ den vollen Widerstreit gegen die göttliche Souveränität geradezu figürlich sichtbar werden läßt.) Und dann zeigt sich der unmittelbare Folgezusammenhang von Voluntarismus und Determinismus: „V. 60–63 machen also das Ärgernis Jesu und seines Wortes endgültig deutlich, um die Glaubensforderung in ihrer Absurdität erscheinen zu lassen.“ (l. c.) „V. 64–71 zeigen, daß solche Forderung die Scheidung zur Folge hat: es trennen sich Glaube und Unglaube.“ (l. c.) Und nun zu 6, 65: „In der Preisgabe der eigenen Sicherheit vollzieht sich das Glauben, das der Mensch deshalb nie als ein Werk seines eigenen zweckvollen Tuns zuwege bringen kann, sondern das er nur als ein von Gott gewirktes erfährt.“ (J 342 f) Wenn freilich die Disjunktion so falsch angesetzt ist, daß *menschliches* Tun wesentlich durch seine Zweckhaftigkeit charakterisiert erscheint, dann kann das Glauben als ein nicht-zweckhaftes Tun nur *göttliche* Wirkung im Menschen sein. Dann aber wird auch nur die eine Unfreiheit durch eine andere ersetzt: anstelle der Kausalität der Zwecke tritt die Kausalität der Prädestination.

Nun ist allerdings die Frage, ob Johannes nicht von etwas ganz anderem spricht als die Exegese. Die eschatologische Situation der Urgemeinde ist bei Jhs in einer ganz eigenen Weise „aufgehoben“: wenn für Pls das Gericht zwar noch bevorstand, der Freispruch aber bereits ergangen war, so ist für Jhs das Gericht selbst schon geschehen. Der Mensch „hat“ sein Urteil schon: im Glauben zum Heil, im Unglauben zur Verwerfung. Weil der Glaubende sein Heilsgut, die *ζωή*, schon besitzt, spielt die Frage des Heilsweges keine Rolle mehr. Die Frage nach dem *Vorher*, nach dem Maßstab des Gerichtes, ist „überholt“; zu glauben oder nicht zu glauben

ist nicht eine *Möglichkeit*, die dem Menschen noch bevorsteht. Das Entweder-Oder ist ein solches seines Sich-vorfindens. Der Dualismus ist kein absoluter, er entsteht erst durch das Gericht. Die Rede, die von dieser bestehenden *κρίσις* spricht, erlaubt keine Schlüsse darauf, wie der Mensch auf die Seite des Glaubens oder Unglaubens gekommen ist. Von *Scheidung*, nicht von *Entscheidung* ist die Rede. Die Provokation, die in der Fleischwerdung des Logos liegt, geht nicht auf Glauben oder Unglauben *als* Bedingungen des Gerichtsurteils, sondern sie läßt Glauben oder Unglauben zutage treten als dieses Urteil selbst. Das Kommen des *φῶς* in die Welt bedeutet zwar die „Erhelltheit des Daseins, in der es sich selbst versteht“, aber eben nicht, wie B. amplifiziert, „als Geschöpf“ (364), sondern als im Gericht schon zu Leben oder Tod gekommenes Dasein (wobei das „oder Tod“ dem Verstehen natürlich verschlossen bleibt). In diesem Gericht sind Akt und Urteil identisch. Jhs spricht gar nicht davon, wie der Mensch *vor* der Alternative Licht-Finsternis steht, sondern davon, daß er sie immer schon *hinter* sich hat. Die „prädestinatianischen“ Wendungen beziehen sich dann gar nicht auf eine Entscheidung, sondern auf das Vollzogenensein des Gerichtes. Die *ἐλευθερία* in 8, 32 und 8, 36 ist der im Glauben gleichsam zugestellte Freispruch selbst, nicht, wie bei Pls, die durch den Freispruch möglich gewordene Freiheit zur Erfüllung des Gesetzes. Nur so erklärt sich, daß bei Jhs gar kein Gesetz mehr zu erfüllen ist. Welche Schwierigkeiten B. die *ἐλευθερία* bereitet, zeigt der Satz zu 8, 34: „Wie sein Kommen als eschatologisches Ereignis der Welt ein Ende macht, so ist die Freiheit, die er verheißt, die eschatologische Gabe, also die Freiheit von der Welt und d. h. zugleich die Freiheit von der Vergangenheit und damit die Freiheit des Menschen von sich selbst.“ (J 336)

Der Versuch der Existentialisierung der ntl Theologie, der an Paulus, trotz aller Einwendungen, fruchtbar sein konnte, scheitert am Johannes-evangelium. B. assimiliert Jhs an Pls heran, ja, sein Entscheidungspositivismus *scheint* bei Jhs noch mehr Rückhalt zu finden. Aber Pls spricht von einer ganz anderen Situation als Jhs, ja man könnte das joh Schon-eingetretensein des Gerichtes geradezu als eine mißverstehende Überspitzung der paul *δικαιοσύνη* ansehen, die doch nur den Freispruch vorausgewährt, nicht aber das Gericht schon eingetreten sein läßt. Der kardinale Unterschied ist: die Freiheit *vor* dem Gericht impliziert den Anspruch des Gesetzes, die „Freiheit“ *nach* dem Gericht ist ein definitiver Status. Entsprechend ist das „prädestinatianische“ Moment bei Jhs viel homogener als bei Pls, und es wäre zu fragen, ob es bei diesem wirklich so autochthon ist, wie B. es erscheinen läßt. Die Differenz von *ἐλευθερία* wird von B. nivelliert, indem er sie zum bloßen Kontrastbegriff so hybridiert.

der Haltungen wie „zwecksetzender Selbstbestimmung“ und innerweltlicher „Selbstbehauptung“ macht, in denen das Sein nicht in Frage gestellt ist, „so daß der Mensch, indem er dieses oder jenes wählt, dabei derselbe bleibt“ (370). Durch diese Konfrontierung mit einem fehlbestimmten Freiheitsbegriff ist freilich der Sinn der Prädestination allzu billig zu „retten“ – wozu doch immer noch dieser Satz nötig ist: „Indem er sich im [!] Glauben oder Unglauben entscheidet, wählt er entweder sein eigentliches [siehe oben!] Sein oder er legt sich auf sein nichtiges Sein fest.“ (370) Das „im“ verschleiern geschickt, daß die Entscheidung schon vor dem Sich-entscheiden gefallen ist; es wird nur noch festgestellt, was sich daraus *ergibt*. Das kommt auch in folgender Formel klar heraus: „Der Mensch kann nicht anders handeln, als er ist, aber im Ruf des Offenbarers eröffnet sich ihm die Möglichkeit, anders zu *sein*. Er kann sein Woher, seinen Ursprung, sein Wesen vertauschen, er kann ‚wiedergeboren‘ werden.“ (372) Aber was heißt hier: er „kann“, da dies doch nicht *seine* Möglichkeit ist?

In all diesem zeigt sich, daß mit dem Entscheidungsbegriff B.s bei Jhs kein widerspruchsfreies Verständnis möglich ist. Jhs redet nur von dem, was schon *geschehen* ist, nicht von noch aufgebener Entscheidung. Was das „existentiell“, was es für die Aneignung bedeutet, ist eine ganz andere Frage. Für B. *müßte* es bedeuten, daß Jhs ganz der „Entmythologisierung“ verfällt. Jhs spricht von dem schon geschehenen Gericht als von etwas für den Glaubenden – dem sich in seinem Glauben der Freispruch bezeugt – Beglückendem; für ihn ist es heilvoll, daß „ihm in der Begegnung mit dem Offenbarer die eigene Existenz aufgedeckt wird“ (389). Aber für den Nichtglaubenden ist überhaupt nichts geschehen, für ihn ist das alles ein *κρυπτόν* (392), das aber heißt: es gibt das Nichtglauben nicht als ein Noch-nicht-glauben. Für die Nichtglaubenden ist das Glauben keine Möglichkeit: es gibt wesenhaft kein Vor-die-Entscheidung-gestellt-sein mehr. Eben das bedeutet: das Gericht ist schon geschehen. Von Pls her gibt es keinen Zugang zu Jhs; sie sprechen von ganz Verschiedenem.

Will man, abschließend, eine Gesamtcharakteristik der Leistung B.s in seinen beiden Hauptwerken geben, so wird man auf die schon herausgestellte *Formalisierung* des kerygmatischen Kernes der Theologie zurückkommen müssen. Sie ist, historisch gesehen, nicht etwas Neues; ob *Clemens Alexandrinus* den Glauben als „Zustimmung und Hingabe an etwas Starkes“ (Strom. II, 27, 4) bestimmt oder *Luther* als „*quaedam cognitio quae nihil videt*“ (Weim. Ausg. XL/1, 228), deren Gewißheit darauf beruht, „*quia ponit nos extra nos*“ (ebda 589) – immer ist die „*fides quae creditur*“ mehr oder weniger irrelevant gegenüber der „*fides qua creditur*“. Das eigentlich Neue bei B. ist vielmehr die Verbindung

dieses theologischen Grundzuges nicht nur mit einer einzigartigen *historischen* Erudition, sondern mit einer schon *historistischen* Bewußtheit der Bedeutung des Geschichtlichen für das menschliche Dasein. Die Formalisierung des theologischen Kerygma ist das Korrelat dieses Historismus: die Gültigkeit des Kerygma über alle geschichtlichen Metakinesen hinweg kann nur durch den höchsten Grad an Allgemeinheit gewahrt werden. Daß diese allgemeine Verbindlichkeit nur ein *formales* Prinzip hergibt, ist B. aus Kants Moral- und Religionsphilosophie vertraut; aber der Historiker B. kann nicht mit Kant sagen: „es mag mit der Geschichte stehen wie es wolle, (denn in der Idee selbst liegt schon der hinreichende Grund zur Annahme)“ (Die Religion . . . a.a.O. VI, 307). Er kann es nicht sagen, aber seine *Methode* kann, angesichts des Zieles, das er sich setzt, keine andere sein als die, die in Kants Brief an Lavater steht: „Ich unterscheide die Lehre Christi von der Nachricht, die wir von der Lehre Christi haben . . .“ (a.a.O. IX, 139). Die ganze Problematik der „Entmythologisierung“ kann nur vor diesem Hintergrund der Prämissen des Historismus und der aus ihm entstehenden Nötigung zur Formalisierung des prätheologischen Kerygma verstanden werden.

Daraus ergibt sich die Bedeutung, die das *eschatologische* Moment in B.s Deutung der ntl Theologie gewinnt. Denn das Eschaton „beendet“ die Geschichte, es bricht ihre Herrschaft, oder: es ist das absolut Gültige, das die geschichtliche Relativität „durchbricht“. Der Mensch tritt aus seiner geschichtlichen Verflochtenheit heraus; dieses Draußen *muß* Wahrheit und Freiheit zugleich sein, *wenn* Geschichtlichkeit Unfreiheit und Relativität ist. Das ntl Kerygma entsetzt den Menschen aus der Geschichte – das ist B.s Konzeption, der ein – fast „gnostisch“ zu nennender – Dualismus von Geschichte und Wahrheit zugrunde liegt. Der Gottesgedanke Jesu und der unter ihm stehende Mensch sind „entgeschichtlich“ (25): sie stellen vor das und stehen vor dem Ende, nämlich: der Geschichte als alles fesselnder Macht. Deshalb kann es auch keine Offenbarung „in die Geschichte hinein“ geben: alles, was in ihr material ausgesagt wird, ist ihr schon verfallen und in ihr relativiert. So bleibt das nackte und formale „Daß der Offenbarung“ (413), das nicht in der Geschichte, sondern gegen die Geschichte als *σκανόταλον* stehende *ἐγώ εἰμι* (J 265, dazu J 167 Anm. 2)⁴. Unter dem Druck seiner Prämissen bietet

⁴ Schon A. Schlatter (*Der Glaube im Neuen Testament*. 4. Aufl. Stuttgart 1927. S. 187) hatte in dem „leeren“ *ἐγώ εἰμι* von Joh. 13, 19 die scharfe Hervorhebung der „Funktion des Glaubens im Unterschied von derjenigen der Erkenntnis“ gesehen. Die Exegese der Stelle kann anhand des Materials, das E. Stauffer im *Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament* II, 350 ff vorlegt, neuerdings überprüft werden.

B. den widerspruchsvollen Anblick eines Historikers, der historische *Gestalt* nicht wahrnimmt, weil er sie nicht wahrnehmen *darf*. Hier vereint sich die Gabe quellenkritischer *Analyse* mit der „Teleologie“ dieser Konzeption, Methode mit Idee, zu einer, zuweilen bestürzenden, Paralyse historischer Formationen. Die Methode nimmt teil an der „eschatologischen“ Radikalität, der sie dient: „Es ist die entscheidende Frage, ob das der Welt gesetzte Ende nur im chronologischen Sinne als das Ende des Zeitlaufs verstanden wird, oder auch, und zwar wesentlich, als das Ende der Weltlichkeit des Menschen . . .“ (542).

Hans Blumenberg (Kiel)

EROS — PHILIA — AGAPE

- Franz von Baader:** *Über Liebe, Ehe und Kunst. Aus den Schriften, Briefen und Tagebüchern.* München 1953. Kösel. 269 pp.
- Wladimir Solowjew:** *Erkenntnislehre, Ästhetik, Philosophie der Liebe. Gesamtausgabe* Bd. VII. Freiburg i. Br. 1953. Wewel. 447 pp.
- Ugo Spirito:** *La vita come amore. Il tramonto della civiltà cristiana.* Firenze 1955. Sansoni. 312 pp.
- Walter Schubart:** *Religion und Eros.* 3. A. München 1952. Beck. 246 pp.
- Karl Barth:** *Die kirchliche Dogmatik.* I/2: *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik.* 4. A. 1011 pp.
- II/1: *Die Lehre von Gott.* 3. A. 782 pp.
- III/4: *Die Lehre von der Schöpfung.* 810 pp. Zollikon-Zürich 1948–51. Evangelischer Verlag.
- José Ortega y Gasset:** *Über die Liebe. Meditationen.* Stuttgart 1952. Deutsche Verlagsanstalt. 252 pp.
- Thomas Ohm:** *Die Liebe zu Gott in den nicht christlichen Religionen. Die Tatsachen der Religionsgeschichte und die christliche Theologie.* München 1950. Wewel. 544 pp.
- Simone Weil:** *Das Unglück und die Gottesliebe. Mit einer Einführung von T. S. Eliot.* München 1953. Kösel. 255 pp.
- V. E. Frh. v. Gebssattel:** *Prolegomena zu einer medizinischen Anthropologie. Ausgewählte Aufsätze.* Berlin-Göttingen-Heidelberg 1954. Springer. V + 414 pp.
- Martin Buber:** *Das Problem des Menschen.* 1948. 169 pp.
- *Urdistanz und Beziehung.* 1951. 44 pp.
- *Pfade in Utopia.* 1950. 248 pp.
- *Zwischen Gesellschaft und Staat.* 1952. 42 pp.
- *Gog und Magog. Eine Chronik.* 1949. 408 pp.