

Zeitschrift:	Theologische Zeitschrift
Herausgeber:	Theologische Fakultät der Universität Basel
Band:	55 (1999)
Heft:	2-3
Artikel:	Zwischen religionsgeschichtlicher Rekonstruktion und theologischer Interpretation : Rudolf Bultmanns "Theologie des Neuen Testaments" in ihrem forschungsgeschichtlichen Kontext
Autor:	Stegemann, Ekkehard W.
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-877998

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: 16.01.2026

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

Zwischen religionsgeschichtlicher Rekonstruktion und theologischer Interpretation

Rudolf Bultmanns «Theologie des Neuen Testaments» in ihrem forschungsgeschichtlichen Kontext

Die Disziplin der *Theologie des Neuen Testaments* hat einen doppelten Ursprung in der protestantischen Theologie, nämlich einerseits in deren Schriftprinzip, also in der Lehre, dass allein die Heilige Schrift Quelle und Kriterium aller Wahrheit ist, und andererseits in der «historistischen Aufklärung» (H. Schnädelbach), also in der Historisierung aller Überlieferung, die mit der Aufklärungstheologie auch in die reformatorische Bibelauslegung Einzug gehalten hat. Durch das Schriftprinzip erhielt die Bibel eine autoritative Stellung für die christliche Lehre im reformatorischen Bereich, und durch die historisch-kritische Methode wiederum wird ein historischer Begriff von Biblischer Theologie entwickelt, der zur Trennung der beiden Kanonteile der christlichen Bibel und damit allererst zur Ausbildung einer Disziplin «Theologie des Neuen Testaments» führte. Der zweite Ursprung ist zwar der für die Disziplin unmittelbarere, er hängt jedoch mit dem ersten zusammen und wirkt auf ihn zurück. Vom reformatorischen Schriftprinzip her ist nämlich die historische Auslegung der Bibel durchaus nicht ganz inkonsequent. Zumal die Betonung des Literal sinns in der reformatorischen Hermeneutik weist Ansätze zur historischen Methode auf. Doch untergräbt die Historisierung zugleich das reformatorische Schriftprinzip, indem es die Schriften als jeweils menschliche und historisch bedingte Produkte versteht. Es verbinden sich also in diesem doppelten Ursprung zwei unterschiedliche, ja, zum Teil geradezu gegensätzliche Perspektiven. Das reformatorische Schriftprinzip unterscheidet die Bibel als *norma normans non normata* von aller menschlichen, religiösen, kirchlichen Überlieferung. Die historische Methode hingegen relativiert alles und macht es zum Teil einer menschlichen Überlieferung, auch die Schrift. Stellt das reformatorische Schriftprinzip einen kirchlich-dogmatischen Wahrheitsanspruch in Frage, dessen Quelle und Kriterium nicht die Schrift ist, so stellt die historische Kritik den normativen Anspruch der Schrift (auf göttliche Inspiration) in Frage, indem sie sie als Untersuchungsgegenstand der Wissenschaft unterwirft und damit eben auch wissenschaftlichen, d.h. Offenbarungsansprüche prinzipiell ausschliessenden Methoden. Schon der Kanon der Schrift wird für sie als menschliches Produkt, als Ergebnis der Kirchengeschichte erkennbar, und alle einzelnen Bücher der Bibel verdanken sich aus ihrer Perspektive antiker Religions-, Sozial- und Literaturgeschichte. Die Historisierung widerstreitet darum nicht nur dem reformatori-

schen Schriftprinzip und seiner Artikulation als Inspirationslehre in der alt-protestantischen Dogmatik, sondern enthält in sich eine Tendenz, die biblische Theologie bzw. die Theologie des Neuen Testaments, die sie allererst geschaffen hat, schliesslich in antike Religionsgeschichte aufzulösen. Der zweite Ursprung der Disziplin Theologie des Neuen Testaments stellt diese vor die Frage, wie ein historisches Dokument des Urchristentums bleibende, d.h. identitätsnormierende Bedeutung für den christlichen Glauben haben kann. Demgemäß schwankt die Theologie des Neuen Testaments zwischen religionsgeschichtlicher Rekonstruktion und theologischer Interpretation der Urchristentumsgeschichte. Derjenige, der sich diesem Dilemma in seiner Theologie des Neuen Testaments ausdrücklich gestellt hat und beide Seiten gleichsam zu versöhnen suchte, war Rudolf Bultmann. Die folgenden Überlegungen, die ich in meiner Basler Vorlesung zur Neutestamentlichen Theologie zuerst vorgetragen habe, stellen Bultmanns Theologie des Neuen Testaments in ihren forschungsgeschichtlichen Kontext.¹

Johann Philipp Gabler und die Unterscheidung von biblischer und dogmatischer Theologie

Eine Konsequenz der Kritik und Historisierung der Bibel ist die Unterscheidung einer biblischen Theologie von der dogmatischen Theologie, wie sie vor allem mit Johann Philipp Gablers Rede *De justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus* (1787) verbunden wird.² Gewiss, der Begriff «Biblische Theologie» ist älter und stammt aus dem Pietismus. Doch dort hat er sozusagen noch die urprotestantische Bedeutung, wonach das, was als christlich-reformatorische Lehre zu gelten hat, allein aus der Schrift zu erheben ist. Im Pietismus findet sich also gewissermassen der Protest gegen die herrschende scholastische Lehre wieder, wie ihn die Reformation selbst erhoben hat, nur dass der Pietismus ihn nun gegen die altprotestantische Orthodoxie richtet, die für ihn zur neuen Scholastik geworden ist (vgl. A. F. Büsching, Gedanken von der Beschaffenheit und dem Vorzug der biblisch-dogmatischen Theologie vor der scholastischen, 1758). Gablers Begriff von «Biblischer Theologie» ist hingegen ein historischer. Er unterscheidet zwischen der *theologia dogmatica*, die die christliche Lehre jeweils in der Gegenwart und für die Gegenwart zu formulieren hat, und der *theologia biblica*, die eben die historischen Formulierungen des christlichen Glaubens in

¹ Im Folgenden werden Zitate aus besprochenen Werken mit Seitenzahlen in Klammern innerhalb des Textes verifiziert.

² Vgl. dazu v.a. Rudolf Smend, Johann Philipp Gablers Begründung der Biblischen Theologie, in: ders., Epochen der Bibelkritik. Gesammelte Studien Band 3, München 1991, 104-116. Deutsche Übersetzung in: Georg Strecker (Hg.), Das Problem der Theologie des Neuen Testaments, Darmstadt 1975, 32-44.

ihrer Eigenart erhebt und prüft, was davon jeweils nur zeitbedingt war und was weiterhin für die Gegenwart als *dicta classica*, wie er sagt, verbindlich ist.³ Mehr als ein Jahrzehnt vor Gabler veröffentlichte G. T. Zacharias seine «Biblische Theologie oder Untersuchung des biblischen Grundes der vornehmsten theologischen Lehren» (1771-1775), die schon in Gablers Richtung weist.

Eine wichtige Folge des historischen Begriffs von «biblischer Theologie» war, dass die beiden Kanonteile nun immer deutlicher unterschieden wurden. So erschien 1796-1803 eine getrennte Darstellung der Theologie des Alten Testaments und der des Neuen Testaments von Lorenz Bauer. Die Trennung der Kanonteile ist die einsichtige Folge der Historisierung der Schrift in der Aufklärungstheologie, doch ist sie zugleich mit einer entschiedenen Wertung verbunden, wie die kritische Untersuchung des Kanons durch J. S. Semler zeigt. Im Hintergrund steht die Kritik der Aufklärung am Christentum, vor allem am Alten Testament, das dem Ideal einer natürlichen oder vernünftigen Religion am wenigsten zu entsprechen schien. Verbunden damit ist die Vorstellung, dass allein das Evangelium einer natürlichen oder vernünftigen Religion entspräche oder nahe käme und dass alles, was ihr im Neuen Testament nicht entspricht, auf Akkommodation beruhe. Ausdruck dessen ist auch de Wettes Schrift «Biblische Dogmatik des Alten Testaments und des Neuen Testaments, oder kritische Darstellung des Hebraismus, des Judentums und des Urchristentums» (1813), in der das Urchristentum als Rückgriff über das Judentum hinweg auf den alten Hebraismus gilt. Hier deutet sich etwas an, was in der Folge einbrisantes Problem der historischen Hermeneutik der Bibel und insbesondere des Neuen Testaments bleiben wird und es bis heute ist. Die historisierende Betrachtung der Bibel als Teil einer Religionsgeschichte enthält in sich eine Tendenz, die insbesondere den Offenbarungsanspruch des Evangeliums bzw. des Neuen Testaments untergräbt, indem das Urchristentum immer deutlicher als Teil der antiken und insbesondere der antiken jüdischen Religionsgeschichte erkennbar wird. Ein bis heute wirksamer Ausweg, den man im Protestantismus aus dieser relativierenden Betrachtung einschlug, war die Abwertung zumal der jüdischen Religion. In ihr sah man etwas Partikulares und Reaktionäres, das mit den modernen, universalen Prinzipien nicht in Einklang zu bringen sei, während das Christliche durchaus als universale, in die Zukunft gerichtete Religion galt, durch die das Judentum überwunden wurde.⁴ Ich werde dies gleich an Ferdinand Christian Baurs Theologie des Neuen Testaments illustrieren. Jetzt ist noch festzustellen, dass in dieser Epoche überhaupt der Religionsbegriff grosse Bedeutung für die Theologie gewann, da er einerseits erlaubte, einen Oberbegriff für historisch

³ Vgl. bei Strecker a.a.O., S. 42f.

⁴ Vgl. Rudolf Smend, Universalismus und Partikularismus in der Alttestamentlichen Theologie des 19. Jahrhunderts, in: ders., Epochen der Bibelkritik, 117-127.

konfessionell pluralistisch Entfaltetes zu haben, andererseits die durch Historisierung in Frage gestellte Objektivität der christlichen Wahrheit bzw. der Schriftautorität durch ein anderes, anscheinend untrüglicheres *fundamentum inconcussum* zu ersetzen, nämlich die subjektive und individuelle Glaubensgewissheit bzw. ein religiöses Bewusstsein.⁵ Hier setzt bekanntlich Schleiermacher an. Hintergrund dieses Prozesses ist das, was man den Historismus nennt. Hier geht es, verkürzt gesagt, darum, dass das, was als Grund kritischer historischer Erkenntnis in der historischen Aufklärung gilt, nämlich die Vernunft, selbst historisiert und damit relativiert wird. «Die Historisierung dieses Aufklärungsfundaments erst bringt den Historismus auf den Weg»,⁶ also die Problematisierung des Gegenübers von Vernunft und Geschichte. Wenn der Mensch und seine Fähigkeit, vernünftig zu urteilen, selbst etwas Historisches sind, kann Vernunft nicht einfach als etwas Normatives gelten. Rationalität ist selbst etwas Geschichtliches, Wandelbares. Es gibt nichts, was nicht geworden ist, und darum ist alles genetisch ableitbar. Im Historismus kommt die Frage auf, wie Geschichtswissenschaft, wie geschichtliches Verstehen möglich ist, wenn etwas Objektives, normativ Gegebenes ausserhalb des Geschichtlichen nicht vorhanden ist. In der Theologie antwortet bekanntlich Schleiermacher darauf mit dem Versuch, das religiöse Bewusstsein, das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit, als Fundament einzuführen. Demgemäß tritt der Glaubensbegriff in eine gewisse Konkurrenz zum Schriftwort, das für Schleiermacher einerseits nur – und zwar eingeschränkt auf «die Heiligen Schriften des Neuen Bundes» – «das erste Glied in der seitdem fortlaufenden Reihe aller Darstellungen des christlichen Glaubens», andererseits aber durchaus «die Norm für alle folgenden Darstellungen» ist.⁷

Ferdinand Christian Baur
– Aufklärungstheologie mit idealistischer Geschichtskonstruktion

Wir sagten eben, dass der historischen Betrachtung der Bibel eine Tendenz zur Relativierung innewohnt, die den Offenbarungs- und Wahrheitsanspruch des Evangeliums gefährdet. Dagegen wird nun vor allem seit der Aufklärungstheologie ein Gegenmittel erprobt, nämlich nun gerade mit Hilfe der Historie die Höchstgeltung oder gar Absolutheit der christlichen Religion in ihrer protestantischen Spielart zu erweisen. Verbunden damit ist die Abwertung der jüdischen Religion, aber auch des Katholizismus als einer angeblich judaisierenden Spielart der christlichen Religion. Systematisch am konse-

⁵ Vgl. Wolfhart Pannenberg, Systematische Theologie. Band 1, Göttingen 1988, 47ff.

⁶ Herbert Schnädelbach, Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen, Frankfurt 1987, 31f.

⁷ Friedrich Schleiermacher, Der christliche Glaube, Band 2, 2. Ausg. 1830, hg. v. M. Reckener, Berlin 1960, 288.

quentesten hat Ferdinand Christian Baur diesen Versuch der Überwindung der Historisierung durch historische Kritik durchgeführt. Im Unterschied zur älteren Aufklärungstheologie unterscheidet er nicht notwendige Vernunftwahrheiten und zufällige Geschichtswahrheiten, um mit Lessing zu sprechen, sondern unterlegt dem Geschichtsprozess selbst mit Hegel einen Entwicklungs- bzw. Fortschrittsgedanken, einen Gedanken der Entwicklung von Bewusstsein durch historischen Fortschritt zu Selbstbewusstsein. Freilich wird der Fortschritt nicht einfach jeweils mit dem Fortschritt der Zeit verbunden, so dass eben alle Gegenwart jeweils gegenüber der Vergangenheit Fortschritt bedeutete. Fortschritt ist vielmehr ein dialektischer Prozess, in dem das Christentum zu seinem Selbstbewusstsein, d.h. zum Bewusstsein seiner selbst als neuer, ja absoluter Religion kommt, deren höchster theologischer Lehrbegriff das wahrhaft geistige Gottesbewusstsein ist, das sich für Baur entsprechend der hegelisch-idealisten Bevorzugung im Johannesevangelium artikuliert. Baur unterscheidet also zwischen «Religion» einerseits und theologischen «Lehrbegriffen» als deren bewussten, reflektierten, «dogmatisch-bestimmten» Entfaltungen.⁸

Die Baursche Darstellung der Neutestamentlichen Theologie führt diese Unterscheidung so durch, dass einerseits «Jesus Stifter einer neuen Religion» ist, seine Lehre also nicht Theologie (45) ist, sondern allen theologischen Reflexionen prinzipiell vorausgeht und zugrundeliegt, und dass andererseits die theologischen Lehrbegriffe im Neuen Testament demgegenüber bestimmte lehrhafte Entfaltungen des Bewusstseins dieser neuen Religion von sich selbst sind, freilich keine einheitlichen. Vertritt Jesus also gewissermassen die Rolle der aller kirchlichen Lehre vorausgehenden Offenbarungswahrheit, so stellen die theologischen Lehrbegriffe der Apostel deren kontroverse konfessionell-dogmatische Ausdifferenzierung dar. Die Entfaltung der neutestamentlichen Lehrbegriffe ist selbst ein geschichtlicher Prozess gegensätzlicher Tendenzen, in dem Fortschritt immer nur innerhalb einer dialektisch verlaufenden gleichzeitigen Entwicklung erreicht wird. Und innerhalb dieser im Parteienstreit zwischen Petrinismus (These), Paulinismus (Antithese) und Frühkatholizismus (Synthese) des Urchristentums ablaufenden Entwicklung gibt es nun für Baur Stufen, auf denen der Lehrbegriff der christlichen Religion in reinster Form entfaltet wird. Diese reinen christlichen Lehrbegriffe vertreten für Baur Paulus und Johannes, Paulus als der traditionelle Hauptgarant reformatorischen Christentums und Johannes als Lieblingsevangelium des Idealismus. Dieser steht am Ende, jener am Anfang dreier «Perioden» neutestamentlicher Theologiegeschichte.

⁸ Ferdinand Christian Baur, Vorlesungen über neutestamentliche Theologie, hg. von Ferd. Fried. Baur, Leipzig 1864 (Nachdruck Darmstadt 1973 mit einer Einführung von W. G. Kümmel)

Nicht nur in der ersten Periode, sondern überhaupt stellt für Baur Paulus' Lehrbegriff «das bedeutendste Moment in der Entwicklungsgeschichte des Urchristenthums» (128) dar, da er die neue Religion, die Jesus gestiftet hat, zum Bewusstsein ihrer selbst und damit in einen expliziten Gegensatz zum Judentum brachte. Zwar war dieser Gegensatz «an sich, principiell und that-sächlich, oder implicite schon in der Lehre Jesu enthalten» (128), aber bei Paulus ist er ausdrücklich und bewusst vollzogen worden. Die Voraussetzung dafür war, dass nicht Jesu Lehre, sondern seine Person, Tod und Auferstehung, absolute Bedeutung für die Erlösung bekam, insofern in ihr die Idee der Einheit von Gott und Mensch, die für Baur die höchste religiöse und sittliche ist, zum Ausdruck kam. «Die Lehre von der Person Jesu ist das Grunddogma, auf welchem alles beruht, und von welchem aus nun auch der principielle Unterschied des Christenthums vom alten Testament, welcher in der Lehre Jesu noch zurücktritt, in seinem ganzen Umfang sich herausstellt» (127). Paulus kommt es nach Baur darauf an, mit der Antithese zum Judentum – und damit auch zum Judenchristentum der älteren Apostel Jesu vor ihm – das Christentum als neue, universalistische Religion von allem jüdischen Partikularismus, wie er es sieht, zu reinigen und zu einer «absoluten Idee Gottes aufzusteigen» (205). Das genaue Gegenteil vom paulinischen Lehrbegriff vertritt nach Baur die Apokalypse des Johannes, die sich dem Judentum am stärksten anschliesst, zwar nicht dem «gesetzlich mosaischen», sondern dem «prophetischen» (207), aber eben: der entscheidende Schritt zum christlichen Selbstbewusstsein, der antijüdische und universale Lehrbegriff, fehlt der Apokalypse nach Baur. Während Paulus nach Baur das Christentum als Gesetzesreligion prinzipiell vom Christentum unterscheidet und nur negativ beurteilt, versteht nach seiner Meinung die Apokalypse das Christentum als Vollendung des Judentums, indem es in Christus die jüdische Messiasidee verwirklicht sieht. Sie ist nur erfülltes, nicht überwundenes Judentum.

Die zweite Periode wird für Baur durch den Hebräerbrief und die kleinen paulinischen Briefe, wie er sagt, also die von ihm für deuteropaulinisch gehaltenen Briefe an die Epheser, Kolosser, Philipper, ferner durch den Jakobusbrief, die Petrusbriefe sowie die synoptischen Evangelien und die Apostelgeschichte repräsentiert. Diese zweite Periode stellt einerseits, nämlich im Hebräerbrief und den kleinen paulinischen Briefen, so etwas wie eine Fortsetzung des Paulinismus dar, freilich im Hebräerbrief vermittelt mit der Position der Apokalypse. Andererseits findet sich im Jakobusbrief etwa eine antipaulinische Position. Überhaupt ist aber das vermittelnde Element hier entscheidend. Baur nennt es auch, speziell im Blick auf die Petrusbriefe, «katholisierend». Katholisch oder frühkatholisch meint bei ihm das, was eben eine neutralisierende Einheit von Judentum und Christentum sucht, wobei – wie im Fall des Matthäusevangeliums – das jüdische bzw. judenchristliche Element oder – wie im Fall des Markusevangeliums – das paulinisch-antijüdische stärker zum Tragen kommen kann.

Die dritte Periode enthält wiederum zwei Lehrbegriffe, nämlich den der Pastoralbriefe und den des Johannesevangeliums. Die ersten vertreten den Paulinismus auf einer höheren, modifizierten Stufe, zumal in der Christologie, nämlich insofern sie deutliche Ansätze zur Idee der Menschwerdung Gottes in Christus enthält, also die bei Paulus beginnende Konzentration des Christentums auf die Person Jesu weiter entfaltet. Doch erst im Johannesevangelium «erreicht die neutestamentliche Theologie ihre höchste Stufe und ihre vollendetste Form» (351) nach Baur, sofern es einerseits Gottes transzendenten Wesen «als reine Geistigkeit bestimmt» (355), andererseits in dem menschgewordenen Logos die Vermittlung dieses absoluten und unendlich unterschiedenen Gottes zum menschlichen Wesen denkt. «Der johanneische Logos kann auch in seiner Fleischwerdung die transzendenten Sphäre nicht verläugnen, aus welcher er in diese irdische Ordnung der Dinge herabgekommen ist. Es ist durchaus der Logos, welcher seiner Einheit mit Gott sich bewusst ist, nur darin scheint sich ein menschliches Bewusstsein in ihm auszusprechen, dass er in seiner Einheit mit Gott sich auch schlechthin abhängig von Gott weiss» (367). Wenn aber Gott nur Geist ist, dann ist das Christentum für Baur als «Erhebung des Bewusstseins in die Sphäre reiner Geistigkeit, in welcher Gott als Geist gewusst wird», die absolute, das Judentum endgültig überwindende Religion, da es alles Partikulare und Beschränkende hinter sich lässt (403), eigentlich auch die geschichtliche Religion selbst. So schliesst Baur seine Vorlesungen mit dem Blick auf den «Idealismus» des Johannesevangeliums, «welchem in der Selbstgewissheit seiner innern Anschauung zuletzt sogar die geschichtliche Wirklichkeit nur eine äussere, das an sich Wahre für das Bewusstsein vermittelnde Form ist» (407). Hier deutet sich eine bis Bultmann reichende Linie an, die alles Welthafte letztlich für das zu Überwindende hält, wobei mehr oder weniger unterschwellig dieses Welthafte («Gesetz» und «Geschichte») mit der jüdischen Religion identifiziert wird.

Die Religionsgeschichtliche Schule: Historische Rekonstruktion der Religion des Urchristentums

Baurs Theologie des Neuen Testaments ist noch deutlich von dem hegelischen idealistischen Optimismus geleitet, wonach die Geschichtlichkeit der Vernunft und die Vernünftigkeit der Geschichte vereinbar sind, sofern eben der sich seiner selbst bewusstwerdende Geist im objektiven Gang der Geschichte als absoluter Geist hervortritt. Baur wendet das auf die Geschichte des Christentums an. Mit diesem Optimismus bricht der Historismus. In der Geschichte der Disziplin «Theologie des Neuen Testaments» verbindet sich dieser Bruch mit dem Aufkommen der «Religionsgeschichtlichen Schule» in den letzten beiden Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts.⁹ Entscheidend dafür ist die historische Erkenntnis, dass die Urchristentumsgeschichte keineswegs so

einfach dem dialektischen Prozess folgt, wie ihn Baur darstellte, vor allem aber, dass das Christentum nicht die «vernünftige Religion» sei, die Baur in ihm sehen wollte, sondern eben Religion und damit auch etwas Irrationales. So wurde etwa der urchristliche Geist-Begriff als ekstatisch-irrationales Phänomen von Gunkel gegen Baurs idealistisches Bild ausgespielt und überhaupt das Mystische in der urchristlichen Religion herausgearbeitet. Vor allem ist es aber die Entdeckung der Apokalyptik, die eben auch die neutestamentliche Eschatologie, ja, sogar Jesu Gottes-Reich-Predigt prägt (Johannes Weiss), welche den irrational-mythologischen Charakter neutestamentlicher Anschauungen aufwies. William Wrede hat diese religionsgeschichtliche Position gegenüber der von Baur bestimmten Richtung auf den Begriff gebracht in seiner programmatischen Schrift: «Über Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentlichen Theologie» (1897).¹⁰ Wenn man mit Theologie wie Baur einen «Lehrbegriff», also ein gedankliches System verbindet, so ist das für Wrede ein intellektualistisch-idealstisches und auch noch dogmatisches Missverständnis des urchristlichen Glaubens, der eine Religion sei. Diese Religion bzw. ihre Geschichte in ihrem Zusammenhang sei darzustellen, also was geglaubt, gehofft, gefordert usw. wurde, nicht was Glaube, Hoffnung, Liebe begrifflich seien. Und der religionsgeschichtliche Ansatz relativiert nun auch die Kanongrenzen, und zwar nach beiden Seiten, und führt zu einer Konstruktion, die man Religion des Urchristentums nennt oder, wie Wrede sagte: «der für die Sache passende Name heisst: urchristliche Religionsgeschichte bzw. Geschichte der urchristlichen Religion und Theologie» (80). In der Tat gibt es nun auch Darstellungen der biblischen Religion oder der Religion des Urchristentums bzw. religionsgeschichtliche Lehrbücher, die manchmal noch biblische Theologie oder ähnlich heissen, aber öfter nun auch schon den Begriff Religion im Titel tragen. Typisch ist Heinrich Weinels «Biblische Theologie des Neuen Testaments», die den Untertitel trägt: «Die Religion Jesu und des Urchristentums» (1911).

Wilhelm Bousset – Konsequente Religionsgeschichte

Am konsequentesten ist der Ansatz der Religionsgeschichtlichen Schule in der Monographie «Kyrios Christos» (1. Aufl. 1913) von Wilhelm Bousset ausgearbeitet worden.¹¹ Hier wird zwar keine eigentliche Theologie des Neuen Testaments bzw. eine Geschichte der Religion des Urchristentums vorgelegt, aber doch, wie der Untertitel deutlich macht, eine «Geschichte des Chri-

⁹ Vgl. dazu Michael Murrmann Kahl, *Die entzauberte Heilsgeschichte. Der Historismus erobert die Theologie (1880-1920)*, Gütersloh 1992.

¹⁰ William Wrede, *Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie*, Göttingen 1897, teilweise wieder abgedruckt in: Georg Strecker (Hg.), *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments*, Darmstadt 1975, 81-154.

stusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus», also eine Geschichte der urchristlichen Christologie, die für Bousset das Zentrum bildet. Entscheidend ist jedoch nicht so sehr, dass Bousset die Kanongrenzen zur älteren Dogmengeschichte überschreitet und zugleich eine Einbettung in die antike Religions- und Kulturgeschichte vornimmt, sondern dass er in der urchristlichen Religion eine Entwicklung annimmt vom messianischen Glauben der palästinischen Urgemeinde, der auf dem Boden der jüdischen Religion und Frömmigkeit entfaltet wurde, hin zum Christus- bzw. Kyrios-Kult ausserhalb Palästinas in den ersten hellenistischen Gemeinden auf dem Boden hellenistischer Frömmigkeit und damit auch heidnischer Religiosität. Die kultische Verehrung Christi als des im Kult gegenwärtigen Kyrios, Gottesdienst und Sakrament überwinden die Messianologie und Eschatologie der Urgemeinde hin zu einer eigentlichen Christologie. Oder anders gesagt: dem jüdischen Monotheismus, dem *heis ho theos*, der in der Messianologie und Eschatologie der Urgemeinde noch vorherrschte, wird als Besonderheit der christlichen Gemeinde die Anrufung Jesu Christi als des Herrn im Kult hinzugefügt (vgl. S. 102). Bousset sieht hier freilich keine Aufweichung des Monotheismus. In diesem Kyrios-Christos-Kult ist zwar einerseits eine Analogie zum paganen Kaiser- oder Herrscherkult, andererseits aber eine entschlossene, vom alttestamentlichen Monotheismus getragene Kritik daran zu finden. Doch deutlich ist der Unterschied für ihn zum Judentum und zu Jesus bzw. zur palästinischen Urgemeinde: Die messianisch-eschatologischen Hoffnungen für die Zukunft werden durch den gegenwärtig im Kult erfahrenen Kyrios Christos abgelöst, und eben dieser Kyrios repräsentiert Gott. «Das Dogma von der Gottheit Christi ist auf dem Marsch», wie er im Blick auf Paulus sagt (154), ein Vorgang, den er im johanneischen Christentum weiterentwickelt sieht.

Es ist aus diesen kurzen Bemerkungen deutlich geworden, dass hier wie bei Baur, allerdings mit religionsgeschichtlichen Mitteln und einem anderen Konzept von Entwicklung, die neutestamentliche Theologie im Prinzip die Aufgabe verfolgt, die Eigenart und Eigenständigkeit des Christentums, das Werden der christlichen Religion, historisch aufzuzeigen. Gegen die Tendenz zur Relativierung, die der historischen Methode innewohnt, wird gerade mit historischen Mitteln das Besondere herausgearbeitet. Nachhaltig hat Boussets Konzeption vor allem auf Rudolf Bultmann gewirkt, dessen epochaler Entwurf einer neutestamentlichen Theologie bis heute unerreicht geblieben ist.

¹¹ Wilhelm Bousset, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus*, Göttingen 2. Aufl. 1921, wieder abgedruckt und mit einem Geleitwort von Rudolf Bultmann versehen, Göttingen 1964.

*Rudolf Bultmann – Von der religionsgeschichtlichen Rekonstruktion
zur theologischen Interpretation*

Rudolf Bultmanns «Theologie des Neuen Testaments» (in Lieferungen seit 1948)¹² ist der entschlossene Versuch, gegen die bloss historisch-rekonstruktive Darstellung der Geschichte der urchristlichen Religion wirklich eine *Theologie* des Neuen Testaments zu entwerfen, d.h. für ihn eine Interpretation der Schriften zu leisten, die deren Bedeutung für die Gegenwart herausstellt. Er spielt dabei nicht Interpretation und Rekonstruktion gegeneinander aus, sondern stellt, wie er sagt, die Rekonstruktion in den Dienst der Interpretation (vgl. S. 599). Anders ausgedrückt geht es ihm darum, der sowohl objektivierenden wie relativierenden Geschichtswissenschaft gegenüber Theologie als die denkende Entfaltung des Glaubens selbst zu deuten, der ein bestimmtes Verstehen von Gott, Welt und Mensch darstellt. Bultmann spricht darum auch nicht objektivierend von «Religion», sondern von «Glauben», womit er einerseits den existentiellen Vollzug des christlichen Selbstverständnisses, andererseits eine Erkenntnisweise und nicht nur eine Gefühls- und Erlebenswelt meint, wie sie im Religionsbegriff betont wird. Wenn man Religion definiert als eine performative Gesamtorientierung in der Welt, dann ist nach Bultmann eben für das Christentum charakteristisch der Glaube, und wenn man wie er von der Heideggerschen Phänomenologie herkommend Existenz begrifflich als Selbstverständnis, als Sichverstehen in der Welt fasst, dann ist für das Christentum charakteristisch, dass der Glaube ein neues Selbstverständnis ist, ein neues Verstehen meiner selbst «in eins mit meinem Verstehen von Gott und Welt» (587). Theologie ist dann die denkende oder begriffliche Explikation des glaubenden Selbstverständnisses. Wir müssen diesen theologischen Ansatz bei Bultmann kurz näher erläutern.¹³

Was für Bultmann, meine ich, charakteristisch war, das war seine ausserordentliche Offenheit für die Weite und Vielfalt der Welt, ein *amor mundi*, und zugleich die von Selbstmitleid freie Einsicht in die Begrenztheit und Zeitslichkeit der Existenz. Entsprechend prägten seine Theologie nüchterne Anerkennung der modernen wissenschaftlich-technischen Rationalität und der «Kampf für die Möglichkeit des Glaubens» (H. Jonas)¹⁴ gleichwohl. Als versteckende Verantwortung des Glaubens im Hinblick insbesondere auf die hi-

¹² Zitiert wird nach Rudolf Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 5. Aufl. 1965.

¹³ Vgl. dazu vor allem Helmut Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt 1978, 23ff.; Eberhard Jüngel, Glauben und Verstehen. Zum Theologiebegriff Rudolf Bultmanns, in: ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, München 1990, 16-77.

¹⁴ Vgl. Hans Jonas, Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens, in: Gedenken an Rudolf Bultmann, hg. v. Otto Kaiser, Tübingen 1977, 41-70.

storistische Aufklärung hat seine Theologie die Frage ausgearbeitet, wie ihr transzendornter Gegenstand begrifflich zu explizieren sei. Theologie ist für ihn nur als historische, als eine Geschichtswissenschaft zu treiben, weil Geschichtlichkeit das Schicksal menschlichen Daseins ist. Aber die glaubende Existenz als bestimmte Weise von Zeitlich- und Geschichtlichsein kennzeichnet, dass sie «im Dasein Gott vernimmt und ihm gehorcht»¹⁵, weswegen eben Geschichtswissenschaft als Theologie zu betreiben sei.

Anders als Ernst Troeltsch tritt er der Bedrohung des Christentums durch geschichtliche Relativierung nicht entgegen, indem er dessen relative «Höchstgeltung» auf der Basis eines kulturwissenschaftlichen Vergleichs aufzuweisen versucht. Auch wenn er nicht leugnet, dass der christliche Glaube als ein Weltphänomen angesehen und kultur- oder religionsgeschichtlicher Betrachtung unterworfen werden kann, sucht er doch dessen «Ausgegrenztheit gegenüber dem übrigen Dasein»¹⁶ aufzuzeigen. Theologiegeschichtlich äussert sich darin nicht ein neupietistischer oder gar neoorthodoxer Ansatz. Davon war Bultmann durch seine aus der Religionsgeschichtlichen Schule und dem theologischen Liberalismus herrührende Prägung, wie er sie durch Johannes Weiss und Wilhelm Herrmann zumal empfangen hat, weit entfernt. Vielmehr ist es die Wende zur «Dialektischen Theologie», die sich hier geltend macht. Doch im Unterschied etwa zu Karl Barth, der von der Liberalen Theologie Abschied genommen hat aufgrund der Erfahrung des Ersten Weltkriegs und seiner Barbarei, beteuert Bultmann, dass die Bankrotterklärung der christlichen Kultur des Abendlandes, die sich in diesem Zivilisationsbruch zeigte, für ihn nicht ausschlaggebend war.¹⁷ Er blieb auch als «Dialektischer Theologe» seiner liberalen und religionsgeschichtlichen Schulherkunft treu. Was ihn zur Auseinandersetzung mit ihr und in die Nähe der «Theologie der Krise» brachte, war die Phänomenologie, der er schon vor seiner Begegnung und Freundschaft mit Heidegger zuneigte, durch ihn dann aber in ihrer daseinsanalytischen Ausarbeitung kennenlernte. Wie Heidegger als «der Phänomenologe in ihm selber von der Möglichkeit eigentlichen Selbstseins getroffen worden ist»¹⁸, so ist Bultmann von der Frage bestimmt, woher diese absolut betreffbare, endliche Existenz ihre Möglichkeit hat. Über die analytische Erhellung des Daseins als Sein zum Tode hinaus fragt Bultmann also nach dem, was «Existenz schenkt»¹⁹. Wenn Rudolf Otto in phänomenologischer Absicht von der Religion als der Begegnung mit dem

¹⁵ Rudolf Bultmann, Theologische Enzyklopädie, hg. v. Eberhard Jüngel und Klaus W. Müller, Tübingen 1984, 163.

¹⁶ Rudolf Bultmann, Theologische Enzyklopädie, 162.

¹⁷ Vgl. Walter Schmithals, Ein Brief Rudolf Bultmanns an Erich Foerster, in: Bernd Jaspert (Hg.), Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung, Darmstadt 1984, 70-80:73.

¹⁸ Wilhelm Anz, Bedeutung und Grenze der existentialen Interpretation, in: Bernd Jaspert (Hg.), Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung, Darmstadt 1984, 348-358:357.

¹⁹ Rudolf Bultmann, in: Kerygma und Mythos II, 191.

«Ganz anderen» sprach, so hat Bultmann dies theologisch-existential gewendet. Gottes Ganz-anders-Sein zeigt sich gerade daran, dass er nicht verfügbar, nicht zu einem Objekt gemacht werden kann. Er ist nicht etwas Positives, dem gegenüber ein Zuschauerstandpunkt eingenommen werden könnte. «Denken wir Gott im echten Sinne, so denken wir den Allmächtigen, der unsere Existenz schlechthin bestimmt, oder wir denken ihn überhaupt nicht.»²⁰ Wenn wir aber wirklich Gott denken, dann ist dies nach Bultmann der Augenblick des Glaubens, in dem der Mensch theologisch gesprochen als Sünder überführt wird, als der, der im Nichtglauben, in der Unruhe und Angst, der Sorge um sich selbst, eben als natürlicher, zeitlich-geschichtlicher Mensch lebt und sich aus der Welt verstehend in ihr zu behaupten versucht. Aber andererseits ist dies auch der Augenblick der Entscheidung, theologisch gesprochen der Gnade, in dem der Mensch den unverfüglichen Geschenkcharakter seiner Existenz ergreift. Dieser Glaube befreit nicht von der faktischen Endlichkeit an sich, vom Sterbenmüssen, aber er wird der Unverfügbarkeit des Lebens inne und so für die Zukunft frei. Von Gott kann darum nicht abgesehen vom Menschen, aber auch vom Menschen nicht abgesehen von diesem Geheimnis der Ermöglichung seiner Existenz geredet werden. Existieren im eigentlichen Sinn heißt für Bultmann, die Faktizität des zeitlich-geschichtlichen Daseins neu verstehen als ein «Leben vom anderen her».²¹ Wer sich selbst so und nicht nur von sich selbst her, von seiner Fixierung durch die Endlichkeit, versteht, versteht sich wirklich selbst und d.h. neu.

Freilich bedarf es zu diesem neuen Selbstverständnis der Befreiung, der Offenbarung, einer Mitteilung also über die mich von meiner Fixierung auf mich erlösenden Tat. Das ist für Bultmann Gottes Heilstätte in Jesus Christus, die die christliche Botschaft, das Kerygma, verkündigt und die im Glauben angenommen wird. Im Einklang mit «orthodoxer» reformatorischer Lehre ist er der Überzeugung, dass allein im Glauben an dieses Kerygma wirklich geglaubt und Wahrheit erkannt, d.h. das neue Selbstverständnis gewonnen werden kann. Nur wendet er sich gegen die Auffassung, dass Offenbarung ein in der Vergangenheit geschehenes Faktum wie alle anderen historischen Fakten auch ist und das Kerygma die objektive Mitteilung darüber. Wie der Inhalt der Offenbarung weder Natur noch Geschichte ist, so ist Offenbarung immer nur gegenwärtige Möglichkeit, Begegnung mit dem Befreier von mir selbst, Vergegenwärtigung der Heilstätte Gottes im Augenblick des Glaubens. Umgekehrt kann darum auch Gottes Heilstätte in Jesus Christus nicht historisch in «Heilstatsachen» konstatiert oder ausgewiesen werden. Dieses Verständnis von Offenbarung wurzelt in Bultmanns eigentümlicher Interpretation urchristlicher Eschatologie. Legt man diese nämlich nicht fest auf ihr (durch das antike und insbesondere durch die jüdisch-urchristliche Apokalyptik be-

²⁰ Rudolf Bultmann, Theologische Enzyklopädie, 55.

²¹ Rudolf Bultmann, Theologische Enzyklopädie, 143.

stimmtes) mythisches Weltbild, so ist ihr entmythologisierter und existential interpretierter Sinn nach Bultmann, dass im Augenblick des Glaubens die ganze «Fülle der Zeit», die Selbstverwirklichung in der Befreiung vom alten, falschen Selbstverständnis, «Entweltlichung» geschieht. Hier liegt der Grund dafür, dass Bultmann jeglichem Versuch einer Legitimierung von Offenbarung jenseits des eschatologischen Augenblicks, des Glaubensaktes, widersprochen hat. Insbesondere sah er die Liberale Theologie mit ihren Rekonstruktionen einer historischen Persönlichkeit Jesu in dieser Gefahr. Nicht nur lieferte sie seiner Meinung nach das Kerygma der immer nur relativen historischen Erkenntnis aus. Vielmehr vergöttlichte sie die Geschichte bzw. einen Menschen. Der historische Jesus, der jüdische Gesetzeslehrer, Wunderheiler und Prediger, zu dessen Rekonstruktion Bultmann selbst ein bis heute lesenswertes Buch geschrieben hat, ist seiner Meinung nach für den Glauben abgesehen von der historischen Faktizität seines Dagewesenseins irrelevant. Im Kerygma begegnet der als eschatologische Heilstat verkündigte Christus und nicht der historische Jesus. Demgemäß gehört der historische Jesus nach Bultmann auch nur zu den Voraussetzungen neutestamentlicher Theologie. Er war Jude und nicht Christ, Teil jüdischer Religions- und Sozialgeschichte, wie radikal auch immer er sich zu dieser seiner Tradition verhalten haben mag. Erst wo in der Urgemeinde der Verkünder zum Verkündigen wurde, wo die Gemeinde sein Gekommensein mit mythischer Eschatologie und Messianologie interpretierte, wo sie ihn im Kult mit dem Gottesnamen Kyrios als Herrn anrief und verehrte, beginnt das Kerygma und eigentlich erst das Christentum. In diesen Entwicklungen nehmen für Bultmann insbesondere Paulus und Johannes einen entscheidenden Platz ein. Paulus deswegen, weil er der erste christliche Theologe war, der nicht nur durch seine Bekehrung «sein ganzes bisheriges Selbstverständnis preiszugeben und seine Existenz neu zu verstehen» entschlossen war, sondern eben auch diesen Glaubensakt existentialtheologisch-begrifflich explizierte. Und das Johannesevangelium repräsentiert nach Meinung Bultmanns die konsequenteste Befreiung der Eschatologie von jüdisch-apokalyptischer Tradition. Die präsentische Eschatologie des Johannesevangeliums entmythologisiert für ihn schon in existentialer Interpretation «die Erwartung des Weltendes und der Heraufführung eines definitiven Heilszustandes durch eine kosmische Katastrophe». Paradoxe Weise musste das Christentum also erst durch Mythologisierung von Geschichte entstehen, um einen gegen die Katastrophenangst gerichteten eschatologischen Glauben zu entwickeln, dessen existentialer Sinn die Befreiung des auf die Endlichkeit fixierten Existenzverständnisses ist.

Spätestens hier, so scheint mir, wird deutlich, dass Bultmanns Theologie tiefer der traumatischen Erfahrung der Katastrophe des Ersten Weltkrieges verpflichtet ist, als er selbst meinte. Gegen diese abscheuliche Geschichte, die im Zweiten Weltkrieg sich gesteigert fortsetzte und jegliche heilsgeschichtliche Interpretation als mythisch-illusionäre Überforderung der Wirklichkeit

erwies, suchte Bultmann im Dennoch des Glaubens den individuellen Da-seinsdank als Augenblick der Befreiung, des eschatologischen Heils, zu setzen. Dass er dabei den christlichen Glauben als die Ermöglichung eines neuen Selbstverständnisses gegen den jüdischen ausspielte, in dem er das Paradigma des alten, falschen Selbstverständnisses sah, beruht auf einer undurchschauten Abhängigkeit von einer massiv verzerrten Deutung jüdischer Religiosität, die sich zumal im Luthertum, dem Bultmann entstammt, ausgebildet hat. Das ist insofern tragisch, als Bultmann persönlich von Antisemitismus frei war und als Mitglied der Bekennenden Kirche durchaus mutig gegen die kirchlich-theologischen Komplizen der NS-Verbrecher, die Deutschen Christen, aufgetreten und sich menschlich jedenfalls hochanständig verhalten hat, wie das bewegend Hans Jonas bezeugt hat. Freilich zeigt sich hier auch ein grundsätzliches Problem christlicher Theologie, sofern sie nämlich an der Gegenwart eines eschatologischen Heils, wenn auch nur noch existential interpretiert, festhält und gleichsam ihre charismatischen Anfänge ideologisch veralltäglich. Die Empörung gegen die als abscheulich erfahrene Geschichte und der Entwurf einer Gegenwelt, die von Gewalt, Ungerechtigkeit und Negativität frei ist, wie sie in der jüdisch-urchristlichen Apokalyptik sich artikuliert, hat auch noch dort, wo sie schon die endzeitliche Erlösung in die Geschichte hineinragen sieht, einen ethischen Impuls. Sie will nicht immunisieren gegen das Betroffensein durch die Katastrophe, sondern in ihrem Eingedenken zur Umkehr rufen. Bultmanns Theologie scheint mir darum einer Kritik unterzogen werden zu müssen, wie sie etwa von Walter Schulz an Heidegger geübt wurde, nämlich dass er das Ideal einer Existenz suchte, «die von der realen Welt nicht mehr betroffen werden kann».²² Doch ist das eine Kritik, der sich christliche Theologie überhaupt zu stellen hat und an der sie angesichts der biblischen Überlieferung nicht zu scheitern braucht.

Der Aufriss der Theologie des Neuen Testaments macht schon deutlich, was bzw. wer für Bultmann neutestamentliche Theologie eigentlich repräsentiert, nämlich Paulus und Johannes. Der *erste* Teil behandelt «Voraussetzungen und Motive der neutestamentlichen Theologie», und zwar I. Die Verkündigung Jesu, II. Das Kerygma der Urgemeinde, III. Das Kerygma der hellenistischen Gemeinde vor und neben Paulus. Der *zweite* Teil behandelt dann I. Die Theologie des Paulus und II. Die Theologie des Johannesevangeliums und der Johannesbriefe. Der *dritte* und letzte Teil hat die Überschrift: «Die Entwicklung zur Alten Kirche».

Diese Darstellung folgt im Prinzip dem Modell vom Urchristentum, wie es bei F. Chr. Baur ausgebildet und dann von Bousset religionsgeschichtlich entfaltet worden ist. Wie bei Bousset das Christentum im hellenistischen Bereich eine Christologie und eben den Kult eines gegenwärtigen Kyrios Christos

²² Walter Schulz, Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972, 300; vgl. H. Peukert a.a.O., S. 46.

ausbildet, so ist für Bultmann entscheidend, dass es ein Kerygma gibt von Jesus Christus «als *Gottes eschatologische Heilstat*», dass der Verkünder zum Verkündigen wird. Dies beginnt freilich schon in der Urgemeinde.

Die Urgemeinde knüpft zwar an die *Lehre Jesu* an. Aber Jesus ist mehr für sie als nur «*Lehrer und Prophet*», nämlich der *Messias*. Jesus selbst hatte ja nach Bultmann kein messianisches Selbstbewusstsein, sein Leben war «unmessianisch». Die Urgemeinde aber hat ihn als den kommenden Messias verkündigt, d.h. als den «*Menschensohn*»! «Man erwartet nicht seine *Wiederkunft* als *Messias*, sondern seine *Ankunft* als *Messias*» (35). Das aber bedeutet, so zieht Bultmann wie Bousset den Schluss, dass sich die Verkündigung der Urgemeinde noch durchaus «im Rahmen der jüdischen eschatologischen Hoffnung hält» (36), man könnte auch sagen: im Rahmen jüdischer Messianologie.

Freilich ist etwas Entscheidendes doch passiert, indem nun der jüdische Mythos vom Messias «auf einen konkreten geschichtlichen Menschen übertragen worden ist». Aber der Mythos selbst, das Bild von der Zukunft, das ist damit noch nicht verändert, das Gottesverhältnis ist noch nicht neu verstanden worden. Das aber muss nach Meinung Bultmanns sich ändern, damit man von einer eigenen *neutestamentlichen Theologie* reden kann. Und damit teilt er die Grundanschauung der protestantischen Theologie seit der Aufklärung: Christentum bzw. christliche Theologie gibt es nur in dem Moment, da sich der messianische Glaube der Jesusanhänger in entscheidender Weise vom Judentum ablöst bzw. den jüdischen Rahmen sprengt. Deshalb gehört auch Jesus nur zu den Voraussetzungen. Denn so sehr Jesu Judentum als ein in mancher Hinsicht *radikales* bezeichnet werden muss, es bleibt doch Judentum (vgl. S. 36f.).

Gilt das nun auch für die Urgemeinde? Bultmann antwortet: Sie stand jedenfalls in der Gefahr, «eine *jüdische Sekte* zu bleiben» (39). Ja, er stellt deutlich fest: Wenn die Urgemeinde Jesu Bedeutung nur darin gesehen hätte, dass er der zukünftig zu Gericht und Rettung kommende «*Menschensohn*» ist, dann wäre «sie eine jüdische Sekte und wäre nicht als christliche Gemeinde zu bezeichnen» (39). Aber wann wird es denn für Bultmann christlich? Wenn eben *dieser Mythos vom zukünftigen Messias und seinem Kommen gleichsam an die Geschichte geknüpft*, mit der Geschichte in Beziehung gesetzt wird und d.h. vom apokalyptischen Mythos zur Eschatologie wird. Bultmann sieht das im Kerygma der Urgemeinde darin geschehen, dass sie sich selbst als eschatologische Gemeinde, als die Gemeinde der Endzeit sah. Das unterscheidet sie nach Bultmann von anderen Sekten im Judentum. Aber auch in der Christologie ist jedenfalls implizit ein eschatologisches Verständnis da, da das Ge-kommensein Jesu als entscheidend angesehen wird. Wenn Bultmann also das Entscheidende für die Theologie des Neuen Testaments darin sah, dass Jesus Christus als eschatologische Heilstat verkündigt wird, so wird nun deutlich, dass eschatologische Heilstat eben nicht nur ein bloss zukünftiges, sondern

ein *historisches Ereignis* mit eschatologischer Dimension meint, d.h. dass Jesu *Gekommensein* eschatologisch begriffen wird. Ein historisches Ereignis wird als eschatologisches geglaubt: «Indem die Gemeinde den Propheten und Lehrer als den kommenden ‹Menschensohn› erwartet und im Lichte des Osterglaubens Jesu irdisches Wirken neu darstellt, gewinnt seine Gestalt auch *eine die Gegenwart bestimmende Macht*» (50).

Und die Konsequenzen aus diesem eschatologischen Bewusstsein zeigen sich nun auch im Sozialen. Die Urgemeinde bildet ansatzweise kirchliche Formen aus. Gewiss, sie grenzt sich damit nicht gegen die Religion des Judentums als *neue Religion* ab und hält am Tempel fest und auch am Gesetz (vgl. S. 56ff). Das unterscheidet sie für Bultmann deutlich von der hellenistischen Gemeinde und insbesondere von Paulus. Allein es geht eben in ihr um eschatologisches Bewusstsein. Und dies wird, wo dann der Funke überspringt auf das hellenistische Judentum, das in seinem Verhältnis zum Tempel und zum Gesetz nach Bultmann ohnehin schon kritische Töne angeschlagen hätte, eben auch in diesem Zusammenhang Wirkungen, d.h. eben Distanznahmen zum Judentum und seiner Religion zeitigen. Dieser Prozess wird jedenfalls für Bultmann durch *hellenistische Juden* ausgelöst, «die nach Jerusalem zurückgekehrt waren und dort ihre Synagogen hatten (Act 6,9)». Vermittelt über diese Hellenisten, die aus Jerusalem vertrieben wurden (Apg 8,4ff; 11,19ff), kommt nun das Kerygma in die Diaspora und führt dort zu ersten *heidenchristlichen Gemeinden*, «für die die Übernahme des Gesetzes und vor allem der Beschneidung nicht mehr als Bedingung für den Eintritt in die Gemeinde und für die Teilnahme am messianischen Heil galt» (59f.).

Es ist dieses hellenistische Christentum, von dem her nach Bultmann auch Paulus und Johannes zu verstehen sind – jeder eben eine bestimmte Linie des differenzierten Phänomens aufgreifend und weiterziehend. Allein das Entscheidende ist, dass hier in der hellenistischen Gemeinde schon «Jesus Christus zum ‹kultisch verehrten Herrn›» – zum Kyrios wird. Er ist für sie nicht mehr nur der eschatologische Retter und Richter, sondern eben auch der *gegenwärtig im Kult angerufene Kyrios*. Zum Menschensohn- und Christus- bzw. Messiastitel «tritt in den hellenistischen Gemeinden der Titel *kyrios*» (128f.). «Das *epikaleisthai* des *kyrios* dürfte freilich nicht in liturgischen Gebeten, die sich direkt an Christus richteten, bestanden haben» (128), also nur in seinem Namen an Gott gerichtet worden sein (vgl.130).

Hier, in der hellenistischen Gemeinde, tritt aber nicht nur der Kyrios-Begriff hinzu, auch der *Gottessohnbegriff* wird nun entscheidend modifiziert. Bezeichnete er ursprünglich (Ps 2) den *messianischen König*, so erhält er jetzt einen den heidnischen Hörern selbstverständlichen Sinn: «Er bezeichnet jetzt das *göttliche Wesen Christi*, eine göttliche Natur, kraft derer er von der menschlichen Sphäre unterschieden ist; er behauptete, dass Christus göttlichen Ursprungs und von göttlicher *dynamis* erfüllt sei» (131).

Es sind nun für Bultmann wie bei Baur auch Paulus und Johannes, bei denen dieses urchristliche Glaubensdenken als neues Selbstverständnis theologisch entfaltet wird. Ähnlich wie Baur kennzeichnet Bultmann «die geschichtliche Stellung des Paulus» so, «dass er, im Rahmen des hellenistischen Christentums stehend, die theologischen Motive, die im Kerygma der hellenistischen Gemeinde wirksam waren, zur Klarheit des theologischen Gedankens erhoben ... hat und ... zum Begründer einer christlichen Theologie geworden ist» (188). Auch regiert nach Bultmann der Gegensatz zum Judentum die paulinische Theologie, doch interpretiert er dies nun so, dass der Glaube an Christus als eschatologisches Geschehen die gegenwärtige Möglichkeit des neuen Selbstverständnisses ergreift, während das Judentum auf die Seite des Sich-aus-der-Welt-Verstehens gewiesen wird. Jüdische Religion ist letztlich für Bultmann das Exempel für menschlichen «Hochmut» und «Selbstillusion». Ebenso ist nach Bultmann im Johannesevangelium «die jüdische Religion» das «Beispiel» dafür, «wie der menschliche Sicherungswille das Wissen um Gott verdreht, wie er aus Gottes Forderung und Verheissung einen Besitz macht und sich so gegen Gott verschliesst» (380). Demgegenüber vertritt Johannes selbst den Glauben «als eschatologische Existenz», d.h. «als Entscheidung gegen die Welt für Gott» (429) und als «Entweltlichung» (430).

Was Bultmann trotz aller mit Händen zu greifenden Übereinstimmung von Bousset unterscheidet, ist, dass er die Religionsgeschichte des Urchristentums mit ihrer Spitze in Paulus und Johannes wie Baur als eine Theologie beschreibt, die für die Gegenwart Bedeutungsvolles zu sagen habe. Anders als Baur entwirft Bultmann eine existential-phänomenologische Ausarbeitung des Glaubens. Doch bleibt auch dies noch auf der Linie Baurs. Denn als neues Selbstverständnis ist der Glaube als Augenblick der Befreiung von der Endlichkeit und dem Sichverstehen aus der Welt überhaupt erst mit dem Glauben an Christus möglich. So stellt die Theologie des Neuen Testaments zwar nicht den christlichen Glauben als absolute Religion, aber doch gewissmassen als den absoluten Glauben vor.

Ausblick

Die Ära nach Bultmanns epochalem Entwurf ist zum einen bestimmt durch eine Diskussion innerhalb der Bultmann-Schule, zum anderen durch eine Renaissance der religionsgeschichtlich orientierten Arbeiten und schliesslich durch den Entwurf eines neuen Konzepts von Biblischer Theologie des Neuen Testaments. In der Bultmann-Schule bleibt man einerseits wie Conzelmann mehr oder weniger treu dem Ansatz Bultmanns verpflichtet, andererseits werden, wie bei Käsemann, wichtige Vorentscheidungen in Frage gestellt. Conzelmanns Theologie des Neuen Testaments bringt gewisse modifizierende Positionen hinsichtlich der weitergehenden historisch-rekonstruk-

tiven Forschung am Neuen Testament ein. Käsemann widerspricht Bultmann jedoch an entscheidenden Stellen: Jesus gehört nicht nur zu den Voraussetzungen der neutestamentlichen Theologie, er ist vielmehr deren Begründer. Die existential-theologische Interpretation und Entmythologisierung der Apokalyptik verkennt, dass die Apokalyptik die Mutter der christlichen Theologie ist. Gerade die für Bultmann wichtigen Zeugen, Paulus und Johannes, vertreten andere Positionen, als Bultmann meinte. Paulus ist apokalyptisch bestimmt und Johannes ein naiver Doketist.

Die eigentliche Neuerung der Nach-Bultmann-Ära ist aber der Entwurf einer «Biblischen Theologie», die im Bereich des Neuen Testaments etwa Peter Stuhlmacher vertritt.²³ Biblische Theologie meint hier einerseits gegen die religionsgeschichtliche Relativierung der Kanongrenzen und überhaupt gegenüber historischer Relativierung das Festhalten an der Autorität des neutestamentlichen Kanons, seines Offenbarungsanspruchs bzw. seiner kirchlichen Bedeutung. Und andererseits wird ausdrücklich das Verhältnis des Neuen Testaments zum ersten Kanon Teil der christlichen Bibel thematisiert, da der Kanon der neutestamentlichen Schriften selbst wie das Urchristentum insgesamt die «Heiligen Schriften» des Judentums als Heilige Schriften angesehen haben und dies in der christlichen Kirche fortgesetzt wurde durch die Kanonisierung dieser Schriften als Altes Testament.²⁴ Auffällig ist, dass mit diesem Programm geradezu ausdrücklich dem theologiegeschichtlichen Ausdifferenzierungsprozess der neutestamentlichen Theologie seit Gabler entgegengewirkt werden soll. Stuhlmachers Entwurf ist dabei bestimmt von der Vorstellung, dass eine «Mitte der Schrift» zu formulieren sei, von der her die kanonische Vielfalt gleichsam domestizierbar wird. Ob das wirklich gelingen kann, sei dahingestellt. Ich sehe jedenfalls auch und gerade in der Vielstimmigkeit des Doppelkanons der christlichen Bibel eine theologische Aussage. Sie ist auch ein starker Hinweis auf die Unausschöpflichkeit und Unabschliessbarkeit der Auslegungen dieses biblisch vielstimmigen Redens von Gott. Deshalb folge ich gern dem, was Heinrich Ott in Auseinandersetzung mit Bultmanns Argumentationsstil einmal den «Vorbehalt der negativen Theologie» nannte. Er hat darauf hingewiesen, dass «alle materiellen Aussagen, Formulierungen über Gott und göttliche Dinge ja die Sache, von der sie zu reden beanspruchen, doch nie wirklich erreichen können».²⁵ Es hebt diesen Vorbehalt nicht auf, wenn ich hinzufüge, dass ich mit grosser Dankbarkeit diese Arbeit ihm als einem theologischen Lehrer unserer Zeit widme, der im ruhigen und lauteren Argumentieren den christlichen Glauben eindrucksvoll

²³ Peter Stuhlmacher, Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band 1: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus, Göttingen 1992.

²⁴ Vgl. Stuhlmacher a.a.O., S. 2ff.

²⁵ Heinrich Ott, Überlegungen zum theologischen Argumentationsstil Rudolf Bultmanns, in: Bernd Jasper (Hg.), Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung, 253-263:253.

denkend verantwortet und im Gespräch mit anderen Religionen ohne die geringste Spur des Hochmutes immer wieder ins Offene neuen Fragens vorgedrungen ist.

Ekkehard W. Stegemann, Basel