

Ulrich H. J. Körtner

Theologische Exegese

Bibelhermeneutische Studien
in systematischer Absicht



Theologische Exegese

Ulrich H. J. Körtner

Theologische Exegese

Bibelhermeneutische Studien
in systematischer Absicht



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig



Ulrich H. J. Körtner, Dr. theol., DDr. h. c., Jahrgang 1957, ist Ordinarius für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien und seit 2001 auch Vorstand des Instituts für Ethik und Recht in der Medizin der Universität Wien. Er ist u. a. Mitherausgeber von: »Zeitschrift für Evangelische Ethik«, »Theologische Rundschau« und »Arbeiten zur Systematischen Theologie« (Leipzig), »Ethik und Recht in der Medizin« (Wien) und »Edition Ethik« (Göttingen). Körtner bekam 2016 das Ehrenkreuz für Wissenschaft und Kunst I. Klasse der Republik Österreich verliehen und ebenfalls 2016 von der Österreichischen Akademie der Wissenschaften den Wilhelm-Hartel-Preis für sein Gesamtwerk.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2022 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Werk wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover und Layout: Kai-Michael Gustmann, Leipzig
Coverbild: Ausschnitt aus der Great Isaiah Scroll (Jesaja 53). The Israel Museum, Jerusalem. Foto: Ardon Bar Hama. Public Domain CC0
Satz: ARW-Satz, Leipzig
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-07175-3 // eISBN (PDF) 978-3-374-07176-0
www.eva-leipzig.de

Paul Gerhard Klumbies,
dem Freund und Weggefährten,
zum 65. Geburtstag

VORWORT

Systematische Theologie und Biblexegese gehen oftmals getrennte Wege. Das hat verschiedene Gründe. Einer davon ist die Rehabilitierung des Historismus, den die Vertreter der Wort-Gottes-Theologie im Gefolge Karl Barths wie auch die Kerygma-Theologie und die existentielle Interpretation biblischer Texte im Gefolge Rudolf Bultmanns überwunden glaubten. Systematische Theologie wiederum wird heute von nicht wenigen Vertretern des Faches als kulturwissenschaftliche Disziplin verstanden, wenn auch vielleicht als eine normative Kulturwissenschaft, die ihre Rekonstruktionen christlicher Glaubensinhalte und Glaubensvollzüge einigermaßen unabhängig von bibelexegetischen Sachverhalten und Detailfragen formulieren kann. Religionsphilosophische Reflexionen spielen eine größere Rolle als die Texte der Bibel. Der reformatorische Anspruch von Schriftbezug, Schriftbindung und Schriftgemäßheit ist allerdings Gegenstand berechtigter Kritik, für die ein Schlagwort wie dasjenige der vielbeschworenen Krise des Schriftprinzips steht. Anspruch und Wirklichkeit einer Theologie, die vorgibt, in all ihren Disziplinen in letzter Konsequenz nichts Anderes als Schriftauslegung zu sein, klaffen in Geschichte und Gegenwart oft genug auseinander.

Die vorliegenden exegetischen und bibelhermeneutischen Studien wissen sich einem Verständnis von Biblexegese als theologischer Aufgabe mit systematisch-theologischen Implikationen und Fragestellungen wie auch von Systematischer Theologie als konsequenter Exegese verpflichtet. In diesem Bemühen weiß ich mich dem Neutestamentler Paul-Gerhard Klumbies verbunden, dem das vorliegende Buch gewidmet ist. Mit ihm verbinden mich seit unseren gemeinsamen Assistententagen an der Kirchlichen Hochschule Bethel nicht nur eine jahrzehntelange Freundschaft, sondern auch ein ebenso lange währendes intensives theologisches Gespräch, das mit den vorliegenden Studien

seine Fortsetzung finden soll. Beide teilen wir das Anliegen einer Theologie, die ihre unabwiesbare Aufgabe darin sieht, nicht nur von Religion, sondern auch unter Gegenwartsbedingungen von Gott zu sprechen und nicht etwa nur von historischen und heutigen Gottesgedanken und Gottesbegriffen. In diesem Sinne spricht Klumbies von theologischer Exegese, und unter diesem Begriff lassen sich auch die im vorliegenden Band gesammelten exegetischen und bibelhermeneutischen Studien fassen.

Die Rede von Gott mag eine unmögliche Möglichkeit sein. Wird aber die Rede von Gott aus der Theologie verabschiedet, indem diese sich darauf zurückzieht, lediglich über das Wort „Gott“ und seine unterschiedlichen Verwendungsweisen zu sprechen, dabei aber Religion als anthropologische Konstante oder menschliche Kulturleistung als ihr eigentliches Leitthema auszugeben, besteht, wie Klumbies schreibt, die Gefahr, „dass in den beschreibenden Außenperspektiven die Eröffnung des Gottesbezugs selbst verloren zu gehen droht und sich die Binnen- bzw. Teilnehmerperspektive nicht mehr erschließt“. Gegenstand einer theologisch orientierten Exegese ist nach Klumbies das Glaubensgeschehen, das der Entstehung biblischer Texte vorausliegt. Sie nimmt den Verweischarakter der Texte ernst, die in Gott als Grund und Ziel des Glaubens ihren Richtungssinn haben. Das der Textentstehung vorausliegende Glaubensgeschehen ist zwar dem objektivierbaren, historisch-kritischen Zugriff entzogen. Umrisshaft ist es gleichwohl in den Sprachgestaltungen der biblischen Texte erkennbar. Nach Klumbies besteht die Differenz zwischen einer theologisch ausgerichteten Exegese und einer rein textimmanenten Auslegung genau darin, diesem Gegenstand Realität und Aufmerksamkeit einzuräumen.

Eben darin besteht auch die Aufgabe Systematischer Theologie, die auf ihre eigene Weise unter Gegenwartsbedingungen die Fragen nach der Geltung christlicher Glaubensaussagen bearbeitet. Ihr Nachdenken über Gott vollzieht sich in Gestalt systematischer Schriftauslegung, die dem Richtungspfeil der biblischen Texte zu folgen versucht. So vielschichtig, spannungsreich und bisweilen widersprüchlich die in den biblischen Schriften zu vernehmenden menschlichen Stimmen auch klingen mögen, weisen sie doch über sich hinaus auf einen Konvergenzpunkt, der mit dem Wort „Gott“ benannt wird.

Die vorliegenden Studien sind größtenteils bereits an anderer Stelle, teils an entlegeneren Orten, publiziert worden. Für den vorliegenden

Band wurden sie geringfügig überarbeitet und teilweise ergänzt. Inhaltliche Überschneidungen, die es an einigen Stellen gibt, wurden belassen, um den Gedankengang der je für sich lesbaren Texte nicht zu stören. Paula Budde, Stephanie Faugel, Stefan Haider und Christine Voß waren mir bei den Korrekturen behilflich. Dafür sage ich herzlichen Dank. Annette Weidhas von der Evangelischen Verlagsanstalt danke ich einmal mehr für die unkomplizierte, vertrauensvolle und freundschaftliche Zusammenarbeit.

Wien, im März 2022

Ulrich H. J. Körtner

INHALT

I	KONSEQUENTE EXEGESE	
	ZUM VERHÄLTNIS VON HERMENEUTISCHER THEOLOGIE, WORT GOTTES UND SCHRIFTAUSLEGUNG	15
1	Verfrühte Abgesänge auf die Wort-Gottes-Theologie	15
2	Wort-Gottes und Schriftauslegung bei Rudolf Bultmann	22
3	Posthermeneutische Theologie?	28
4	Systematische Theologie als konsequente Exegese?	38
II	THEOLOGISCHE THEOLOGIE DES NEUEN TESTAMENTS	
	SYSTEMATISCH-THEOLOGISCHE BIBELINTERPRETATION IM GESPRÄCH MIT PAUL-GERHARD KLUMBIES	43
1	Die Historisierung der Theologie und ihre Aporie	43
2	Theologische Exegese	46
3	Gott als Gott vernehmen	47
4	Exegese und Systematische Theologie	49
5	Exegese und Pneumatologie	51
6	Glauben und Sünde im Verstehen	52
III	VERGEBUNG UND VERSÖHNUNG	
	DAS VERHÄLTNIS VON LIEBE UND GERECHTIGKEIT AUS RECHTFERTIGUNGSTHEOLOGISCHER SICHT	55
1	Sein und Sprache	55
2	Die Gerechtigkeit Gottes in paulinischer Sicht	60
3	Die Einheit von Gottes Liebe und Gerechtigkeit	65
4	Vergebung, Rechtfertigung und Versöhnung	67
5	Rechtfertigung und Kultur des Erbarmens und Verzeihens	73
IV	VERGEBUNG!	
	DIE FÜNFTE BITTE DES VATERUNSER IM LICHT DER PAULINISCHEN RECHTFERTIGUNGSLEHRE	81
1	Sündenvergebung im Zentrum des christlichen Glaubens	81
2	Die Vaterunserbitte um die Vergebung der Schuld	84

3	Sünde, Sündenvergebung und Rechtfertigung bei Paulus	88
4	Rechtfertigung, Beten und Kultur des Vergebens	90
V RECHTFERTIGUNG UND ETHIK BEI PAULUS		
	BEOBACHTUNGEN ZUM ANSATZ PAULINISCHER ETHIK	97
1	Ethische Passagen in den Paulusbriefen	97
2	Grundlegung paulinischer Ethik	104
3	Das Problem von Indikativ und Imperativ bei Paulus	110
4	Der Ansatz paulinischer Ethik	112
VI „... UND HÄTTE DIE LIEBE NICHT ...“		
	DER BEGRIFF DER AGAPE IM CHRISTENTUM	121
1	Agape im Neuen Testament	121
2	Die Platonisierung der Agape und ihre Kritik	123
3	Der Gott, der Liebe ist	125
4	Agape und Philia	130
5	Eros und Agape	132
VII DIE LIEBE IST ERFINDERISCH		
	AUTORITÄT, HERMENEUTIK UND KRITIK ALTTESTAMENT- LICHER ETHIK IM KONTEXT SYSTEMATISCHER THEOLOGIE	135
1	Sola scriptura – sola Tora?	135
2	Inventionale Ethik	142
3	Liebe, Freiheit und Gerechtigkeit	147
4	Gebot, Gesetz und Interpretament	151
VIII PAULUS UND DIE KULTUREN		
	EIN BEITRAG ZUM THEMA CHRISTENTUM UND KULTUR	157
1	Urbanes Christentum	157
2	Das theologische Programm des Apostels Paulus	158
3	Vielfalt und Relativität der Kulturen	159
4	Transkulturelles Christentum	161
5	Paulus aus Tarsus	162
6	Vom kulturell differenzierten Judentum zum multikulturellen Christentum	165
7	Kulturbruch und neue Identität in den paulinischen Gemeinden	168
8	Konflikte in den Gemeinden	170
9	Das Verhältnis der paulinischen Gemeinden zum gesellschaftlichen Umfeld	172
10	Volkskirchlich geprägtes Christentum in der Gegenwart	174

11	Kulturen und Konfessionen	175
12	Kirchliche Milieus	176
13	Christen und Juden	178
14	Geistliche Gemeinschaft und gelebte Solidarität	178
IX DER ALTE UND DER NEUE MENSCH		
SYSTEMATISCH-THEOLOGISCHE ERWÄGUNGEN ZUR		
CHRISTLICHEN ANTHROPOLOGIE IM ANSCHLUSS AN		
DEN EPHESEBRIEF		
		181
1	Anthropologie im biotechnologischen Zeitalter	181
2	Humanität nach dem Tod Gottes und neutestamentliche	
	Anthropologie	184
3	Der alte und der neue Mensch im Epheserbrief	187
4	Alter und neuer Mensch bei Luther und Calvin	194
5	Neutestamentliche Anthropologie in bioethischen Diskursen	
	der Gegenwart	200
X EXISTENTIALE INTERPRETATION		
RUDOLF BULTMANN'S BIBELHERMENEUTIK		
		205
1	Glauben und Verstehen	205
2	Entmythologisierung und existentielle Interpretation	209
3	Theologie und Philosophie oder: Das Problem der	
	natürlichen Theologie	216
4	Vorverständnis, Einverständnis, Unverständnis	222
XI OFFENBARUNG ALS KRISIS		
BULTMANN'S INTERPRETATION DER ESCHATOLOGIE		
DES JOHANNESEVANGELIUMS		
		231
1	Die Bedeutung der johanneischen Eschatologie für	
	die Theologie Rudolf Bultmanns	231
2	Bultmanns Aufsatz über die Eschatologie des	
	Johannesevangeliums von 1928	234
3	Bultmanns Johannes-Kommentar	244
4	Bultmanns Darstellung der johanneischen Eschatologie	
	in seiner Theologie des Neuen Testaments	248
5	Würdigung und Kritik	252
XII MYTHOS UND ENTMYTHOLOGISIERUNG		
PAUL TILICH UND RUDOLF BULTMANN		
		257
1	Rudolf Bultmann und Paul Tilich	257
2	Mythos und Entmythologisierung bei Rudolf Bultmann	262

3	Mythos und Entmythologisierung bei Paul Tillich	271
4	Zu Bultmanns und Tillichs Heidegger-Rezeption	281
5	Theologie – Mythos – Metaphysik	283
XIII GLAUBE ZWISCHEN BEKENNTNIS UND WELTERFAHRUNG		
	ZUR THEOLOGIE DIETER LÜHRMANNS	293
1	Theologische Exegese	293
2	Glaube im Christentum	298
3	Offenbarung – paulinische Perspektiven	304
4	Das paulinische Christusevangelium	307
5	Biographie des Gerechten als Evangelium	311
6	Ethik in der Bibel	313
7	Das Neue Testament zu bedenken geben	316
XIV „NICHT MEHR ICH“ (GAL 2,20)		
	ERWÄGUNGEN ZUM BEGRIFF DER SELBSTBEFREIUNG	
	IM ANSCHLUSS AN PAULUS	317
1	„Werde, der du bist“	317
2	„Nicht ich, sondern Christus lebt in mir“	322
3	„Eine völlig ungewöhnliche und unerhörte Redeweise“	331
4	„Wir sind nicht die, die wir zu sein scheinen, zu sein meinen“	334
	NACHWEISE	339

I

KONSEQUENTE EXEGESE

ZUM VERHÄLTNIS VON HERMENEUTISCHER THEOLOGIE,
WORT GOTTES UND SCHRIFTAUSLEGUNG

1 VERFRÜHTE ABGESÄNGE AUF DIE WORT-GOTTES-THEOLOGIE

Immer schon bestand zwischen Hermeneutik und christlicher Theologie eine enge Verbindung. Der italienische Philosoph Gianni Vattimo erinnert nicht nur an die „wesentliche Nähe von hermeneutischer Interpretation und exegetischer Ausdeutung biblischer Texte“, sondern hält die neuzeitliche Hermeneutik, die in Nietzsche und Heidegger ihre wichtigsten Repräsentanten hat, insgesamt für „nichts anderes als die konsequent entwickelte und zu ihrer Reife gebrachte christliche Botschaft“¹. Über diese These mag man streiten. Unstrittig hat aber alle Theologie einen hermeneutischen Grundzug, der mit der Geschichtlichkeit des christlichen Glaubens zusammenhängt.

Diesen Grundzug bringt der Begriff der hermeneutischen Theologie zum Ausdruck, der in der Schule Rudolf Bultmanns entwickelt worden ist. Wie Gerhard Ebeling zu bedenken gibt, ist die Kennzeichnung der Theologie als „hermeneutisch“ im Grunde tautologisch,² unterstreicht das Adjektiv doch lediglich, was schon mit dem Wort „Theologie“ als deren Thema in den Blick kommt. Allerdings ist theologische Hermeneutik mehr als biblische Hermeneutik im engeren Sinne, nämlich eine Hermeneutik des christlichen Glaubens und seiner Lebenspraxis. Theologische Hermeneutik fragt nicht nur danach, wie sich die biblischen Texte und ihre Botschaft verstehen lassen, sondern auch umgekehrt, was diese Texte zur verstehen geben und worin ihr herme-

1 GIOVANNI VATTIMO, Christentum im Zeitalter der Interpretation, in: Ders./Richard Schröder/Ulrich Engel, Christentum im Zeitalter der Interpretation, hg. v. Thomas Eggensperger, Wien 2004, 17–31, hier 22.

2 GERHARD EBELING, Hermeneutische Theologie? (1965), in: Ders., Wort und Glaube II, Tübingen 1969, 99–120, hier 104.

neutisches Potential für das Verstehen der heutigen Lebenswirklichkeit liegt. In diesem weiten Sinne kann man allerdings sagen, dass alle theologische Hermeneutik biblische Hermeneutik ist. Hermeneutische Theologie im umfassenden Sinne des Wortes ist die Interpretationspraxis einer soteriologischen Deutung der Wirklichkeit, welche deren Erlösungsbedürftigkeit im Lichte der biblisch bezeugten Erlösungswirklichkeit zur Sprache bringt.

Die Blütezeit hermeneutischer Theologie liegt Jahrzehnte zurück. Semiotik und (post)strukturalistische Texttheorien haben ihr Erbe angetreten, nicht selten mit einem dezidiert antihermeneutischen Gestus. Programmatisch fordert zum Beispiel Marcus Döbert, das bibelhermeneutische Paradigma radikal zu verabschieden und die Theologie zu *cultural studies* umzuformen.³ Döbert macht das Festhalten am Paradigma hermeneutischer Theologie dafür verantwortlich, dass sich die Theologie im Kreis der Geistes- und Humanwissenschaften zunehmend isoliert hat. Seine „posthermeneutische Theologie“ ist davon überzeugt, dass sich das Programm einer hermeneutischen Theologie durch das angloamerikanische Paradigma der *cultural studies* nicht ergänzen, sondern nur ersetzen lässt.

Die Kritik am Erbe der hermeneutischen Theologie ist berechtigt, sofern der Begriff der Hermeneutik unvermittelt auf die geschichtstranszendente Größe des Wortes Gottes bezogen und dadurch theologisch überfrachtet wird. Jedoch ist deshalb nicht schon der Begriff einer hermeneutischen Theologie überhaupt aufzugeben. Er muss aber vor dem Hintergrund der jüngeren Debatte über die Grundlagen, den Geltungsanspruch und die Reichweite von Hermeneutik neu bestimmt werden.⁴

Der Bedeutungsverlust hermeneutischer Theologie hängt weniger mit der veränderten philosophischen Diskussionslage als mit Entwicklungen innerhalb der Theologie zusammen. Heute dominieren in allen Disziplinen theologische Programme, die Abschied von der Wort-Gottes-Theologie nehmen. Ihre Kritik richtet sich nur gegen die Theologie Karl Barths und seiner Schule, sondern auch gegen das Erbe Bultmanns

3 MARCUS DÖBERT, *Posthermeneutische Theologie. Plädoyer für ein neues Paradigma* (ReligionsKulturen 3), Stuttgart 2009.

4 Vgl. ULRICH H. J. KÖRTNER, *Literatur zur theologischen Hermeneutik 2000–2014. Teil I*, in: *ThR* 79 (2014), 190–223; DERS., *Literatur zur theologischen Hermeneutik 2000–2014. Teil II*, in: *ThR* 79 (2014), 436–475.

und seiner Schüler. „Wort Gottes“, „Kerygma“ und „Offenbarung“, die Programmbegriffe der Dialektischen Theologie, werden abgelöst durch „Religion“ bzw. „gelebte Religion“⁵, verbunden mit einer emphatischen Neuauflage von kulturprotestantischen Programmen, die sich mit den Namen wie Ernst Troeltsch oder Adolf von Harnack verbinden.⁶ Das heißt freilich noch lange nicht, dass sich mit der Abkehr von der Wort-Gottes-Theologie auch schon die Fragen erledigt hätten, auf die ihre Vertreter eine Antwort zu geben versucht haben.

Kultur- und Wissenschaftsgeschichte wird gern als eine Abfolge von einander ablösenden Paradigmen und Neuaufbrüchen dargestellt.⁷ Der Erfolg neuer Konzeptionen hängt nicht nur von der Überlegenheit ihrer Leistungsfähigkeit, auch nicht nur von erfolgreich betriebener Theologie- und Theoriepolitik, sondern auch von biologischen Gesetzmäßigkeiten ab. „Es gehört zu den wiederholt beobachteten Eigentümlichkeiten, dass sich neue Theorien nicht immer durch die bessere Lösung alter Problemlasten durchsetzen, sondern auch deshalb, weil die Vertreter alter Theorien aussterben.“⁸ Auch der theologische Umschwung nach dem Ersten Weltkrieg hing teilweise mit solch einem Generationenwechsel zusammen. Dennoch hat die „dialektische Theologie“ keineswegs die „liberale Theologie“ oder den „Kulturprotestantismus“ als neuprotestantisches Paradigma endgültig abgelöst. Schon zeitgeschichtlich trifft dies nicht zu, ganz abgesehen davon, dass sich die protestantische Theologie nach dem Ersten Weltkrieg nicht auf den

-
- 5 Siehe u. a. ALBRECHT GRÖZINGER/JÜRGEN LOTT (Hg.), *Gelebte Religion im Brennpunkt praktisch-theologischen Denkens und Handelns*, FS Gert Otto (Hermeneutica 6), Rheinbach 1997; WOLF-ECKART FAILING/HANS-GÜNTER HEIMBROCK, *Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis*, Stuttgart 1998; ALBRECHT GRÖZINGER/GEORG PFLEIDERER, *Gelebte Religion als Programmbegriff systematischer und praktischer Theologie*, Zürich 2002.
- 6 Vgl. einerseits FRIEDRICH WILHELM GRAF, *Kulturprotestantismus wieder aktuell. Die alten theologischen Urteile müssen revidiert werden*, in: LM 25 (1986), 309–312, andererseits CHRISTOFER FREY, *Brauchen wir einen neuen Kulturprotestantismus*, in: ZEE 34 (1990), 3–6; WOLFGANG SCHOBERTH, *Wieviel Kultur braucht das Christentum? Wieviel Christentum braucht die Kultur?* (BBRF 6), Bayreuth 2002.
- 7 Vgl. THOMAS S. KUHN, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* (stw 25), Frankfurt a. M. 21976.
- 8 HERMANN FISCHER, *Systematische Theologie. Konzeptionen und Probleme im 20. Jahrhundert* (Grundkurs Theologie 6), Stuttgart 1992, 12.

Dualismus zweier mit einander im Streit liegenden „Ansätze“ reduzieren lässt. Man denke nur an den „anderen Aufbruch“ der Lutherrenaissance.⁹ Keineswegs auch hatten sich die verschiedenen Ansätze der sogenannten liberalen Theologie durch den als Kulturkatastrophe empfundenen Ersten Weltkrieg samt und sonders erledigt, auch wenn dies für die Wortführer der Dialektischen Theologie der Fall sein mochte. Auch Troeltsch charakterisierte den Weltkrieg als „totale Umwälzung“¹⁰. „Nicht das Faktum des Bruches war also strittig, sondern seine nähere Deutung einschließlich der für notwendig erachteten Konsequenzen.“¹¹

Die theologische Gesprächslage der Gegenwart ist dadurch charakterisiert, dass einseitig negative Urteile der Dialektischen Theologie bzw. der aus ihnen hervorgegangenen Schulen einer Theologie des Wortes Gottes über die zur Schablone verblassten liberalen Theologie, die sich doch neben der Dialektischen weiter behaupten konnte, einer gründlichen Revision unterzogen werden. Dabei besteht freilich die Gefahr, über das Ziel hinauszuschießen und eine tendenziöse Gegengeschichte zu konstruieren, welche die Phase der Wort-Gottes-Theologie als eine theologiegeschichtliche Sackgasse betrachtet, während die durch die Moderne bedingte Umformungskrise der deutschsprachigen protestantischen Theologie auf den durch die liberale Theologie bzw. den Kulturprotestantismus gewiesenen Bahnen weiter zu bearbeiten sei. Insbesondere Falk Wagners wüste Polemik gegen die als „neuevanangelische Wendetheologie“¹² apostrophierte Theologie des Wortes Gottes, die „von der Mentalität und den Cliques berufstheologischer Funktionäre einseitig beherrscht“ worden sei,¹³ sowie sein Versuch, der Theologie Barths geradezu faschistoide Züge anzudichten,¹⁴ sollte auch von

-
- 9 Vgl. HEINRICH ASSEL, *Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege*: Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Herrmann (1910–1935) (FSÖTh 72), Göttingen 1994.
- 10 ERNST TROELTSCH, *Der Historismus und seine Probleme*. I. Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie (GS III), Tübingen 1922, 6.
- 11 Fischer, *Systematische Theologie* (s. Anm. 8), 11.
- 12 FALK WAGNER, *Geht die Umformungskrise des deutschsprachig-modernen Protestantismus weiter?*, in: ZNThG 2 (1995), 225–254, hier 249.
- 13 A. a. O., 250.
- 14 Vgl. FALK WAGNER, *Theologische Gleichschaltung. Christologie als exemplarische Theorie des Selbstbewußtseins*, in: TRUTZ RENDTORFF (Hg.), *Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths*, Gütersloh 1975, 10–43.135–167.

denen zurückgewiesen werden, die sich dem Erbe Troeltschs und anderer Vertreter der sogenannten liberalen Theologie verbunden wissen. Verblendungs- oder Verschwörungshypothesen verraten mehr über die negative ideologische Fixierung ihrer Urheber als über den tatsächlichen Verlauf der Theologiegeschichte.¹⁵ Auch die Polemik Jörg Lausters, der die Wort-Gottes-Theologie geradezu für ein pathologisches Phänomen hält, und seine schiefe Gegenüberstellung von „Bibel“ und „Dogma“¹⁶ unterbieten das geforderte Diskussionsniveau.

Theologiegeschichte präsentiert sich als eine Vielfalt von aus unterschiedlicher Perspektive erzählten Geschichten. Die so bestehende „Vielspältigkeit“ moderner Theologie – modern ist hier zunächst nur als Epochenbezeichnung gemeint und schließt ausgesprochen modernitätskritische Konzeptionen ein – verweist auf Problemkonstellationen, die über viel größere Zeiträume hinweg bestehen als es dem – typisch modernen – Bild von rasch veraltenden theologischen Paradigmen entspricht. Keineswegs soll damit keineswegs der Idee einer *theologia perennis* das Wort geredet werden. Notwendig ist allerdings eine differenzierte Sichtweise der Theologie- und Problemgeschichte, die vordergründige und letztlich fruchtlose Alternativen hinter sich lässt. Dazu gehört auch ein kritischer Umgang mit theologiepolitischen Bezeichnungen wie „Kulturprotestantismus“, „liberale“ oder „dialektische

-
- 15 Von Wagners einseitigem Geschichtsbild setzt sich z. B. Georg Pfleiderers Barth-Interpretation ausdrücklich ab. Vgl. GEORG PFLEIDERER, Karl Barths praktische Theologie. Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematische Theologie im 20. Jahrhundert, Tübingen 2000, 9. Siehe auch das differenziertere Urteil von FRIEDRICH WILHELM GRAF, Kulturprotestantismus. Zur Begriffsgeschichte einer theologiepolitischen Chiffre, in: HANS MARTIN MÜLLER, Kulturprotestantismus. Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums, Gütersloh 1992, 21–77, der Möglichkeiten „einer produktiven Neuinterpretation der von den kulturkritischen Theologen der zwanziger Jahre formulierten Kritik des Neuprotestantismus“ auszuloten versucht und insbesondere fragt, ob Barths Kritik an der liberalen Theologie „vor allem als eine Absage an deren kultursubstantialistische, auf Integration hin ausgerichtete Leitannahmen – wie etwa die ‚Kultursynthese‘ Troeltschs – zu begreifen und folglich als Ausdruck einer subtilen theologischen Akzeptanz der pluralen Verfaßtheit der modernen Theologie zu deuten“ sei (68 f.). Allerdings ist anzumerken, dass es Barths früher Theologie der Krisis nicht primär um „Kulturkritik“ ging, weshalb er sich von vordergründig ähnlich lautender Krisentheologie bei Werner Elert oder auch Ernst Troeltsch abgegrenzt hat.
- 16 Vgl. JÖRG LAUSTER, Zwischen Entzauberung und Remythisierung. Zum Verhältnis von Bibel und Dogma (ThLZ.F 21), Leipzig 2008.

Theologie“. Mit solchen Fremd- und Selbstbeschreibungen verbinden sich Theoriekonstruktionen und Stilisierungen, die zu fragwürdigen Verallgemeinerungen und vergrößernden Typisierungen führen.

Fundamentaltheologische Konflikte sollen keineswegs verharmlost werden, als habe man es nur um unterschiedliche Variationen desselben Grundthemas zu tun, die sich zu einem Ganzen zusammenfügen.¹⁷ Bestehende Gegensätze zwischen konkurrierenden „positionellen“ Theologien lassen sich nicht ohne weiteres in eine „kritische Theologie“ aufheben.¹⁸ So kann man beispielsweise die sachlichen Einwände der Dialektischen gegen die liberale Theologie nicht einfach dadurch historisch neutralisieren, dass man ihnen eine lediglich zeitgeschichtlich relative Berechtigung zuerkennt. Die „Entdramatisierung“ theologischer Konflikte hat jedenfalls dort keine Berechtigung, wo das Sein oder Strittigsein Gottes selbst auf dem Spiel steht. Im Licht des neutestamentlichen Wortes von Kreuz, das doch keineswegs nur den Griechen eine Torheit und den Juden ein Ärgernis ist (1Kor 1,23) erscheint „religiöse Normalität“, in der man nicht durch „religiöse Virtuosen“ und ihre dauernde „Unruhe und Unzufriedenheit“¹⁹ gestört werden möchte, allemal als ein fragwürdiger Zustand. Freilich darf das Wort vom Kreuz auch nicht als Rechtfertigung für jede Form der Dramatisierung und konfliktorientierter Selbststilisierung theologischer Konzeptionen missbraucht werden. Es ist doch gerade die vertiefte Einsicht in das Strittigsein Gottes im Kontext der Moderne, die manche theologischen Gegensätze relativiert. Sie sollen keineswegs heruntergespielt werden, reduzieren sich aber sicher nicht einfach auf die Alternative „Barth oder Bultmann“, „Wort-Gottes-Theologie oder Troeltsch“. Ebenso unzulässig ist es, theologische Leitbegriffe wie „Religion“ und „Wort Gottes“ auf kurzschlüssige Weise gegeneinander auszuspielen. Das Christentum ist Religion des Wortes und Glaube der christliche Begriff für Religion.²⁰

17 Vgl. DIETRICH KORSCH, Religion – ein Bezugsbegriff der liberalen, dialektischen und hermeneutischen Theologie Rudolf Bultmanns, in: ULRICH H. J. KÖRTNER, Wort Gottes – Kerygma – Religion. Zur Frage nach dem Ort der Theologie, Neukirchen-Vluyn 2003, 119–137.

18 Vgl. DIETRICH RÖSSLER, Positionelle und kritische Theologie, in: ZThK 67 (1970), 215–231.

19 WAGNER, Umformungskrise (s. Anm. 12), 253 f.

20 Vgl. WALTER MOSTERT, Glaube – der christliche Begriff für Religion, in: Ders.,

In den aktuellen Debatten über unterschiedliche Programme der Theologie und ihre Vorläufer geht es auch um eine Auseinandersetzung mit dem Erbe des Historismus, dessen Probleme weiter virulent sind. Die heute verbreitete Kritik an der Dialektischen Theologie, welche ihrerseits als theologische Reaktion auf die schon von Troeltsch diagnostizierte Krise des Historismus zu verstehen ist,²¹ geht neuerdings mit einer ausdrücklichen Rehabilitierung des Historismus einher.²²

Dem stehen Konzepte einer biblischen Theologie und einer biblisch orientierten Dogmatik gegenüber, die sich nicht am modernen Begriff des Historischen, sondern am Begriff des Erzählens orientieren. Konzepte einer narrativen Theologie, die ihrerseits auf die neuzeitliche Krise der Metaphysik reagiert, möchte die Bedeutung des Erzählens in gleicher Weise für die biblische Exegese wie für die Systematische Theologie fruchtbar machen. Damit kann sich zugleich Kritik am hermeneutischen Programm Bultmanns verbinden, das bei aller Metaphysikkritik angeblich selbst immer noch im Bann metaphysischen Denkens gefangen blieb.²³ Soll aber für systematisch-theologische Sätze ein Geltungsanspruch erhoben werden, der auf kommunizierbare Wahrheit zielt, muss zwischen „stories“ als Rohmaterial der Theologie und ihrer begrifflich-reflexiven Interpretation unterschieden werden.²⁴ Andernfalls wird die mit dem Historismus, seiner Krise und seiner bleibenden Virulenz benannte Problemlage unterboten.

Glaube und Hermeneutik. GAufs, hg. v. Pierre Bühler u. Gerhard Ebeling, Tübingen 1998, 186–199, hier 197.

- 21 Vgl. TROELTSCH, *Historismus* (s. Anm. 10); DERS. *Der Historismus und seine Überwindung*, Berlin 1924.
- 22 Siehe u. a. KLAUS NEUMANN, *Die Geburt der Interpretation. Die hermeneutische Revolution des Historismus als Beginn der Postmoderne* (Forum Systematik 16), Stuttgart 2002.
- 23 Vgl. GUNDA SCHNEIDER-FLUME, *Grundkurs Dogmatik* (UTB 2564), Göttingen 2004, 40ff. Schneider-Flume versteht ihr eigenes Programm einer narrativen Dogmatik als Versuch, unter Rückgriff auf Erzählung und Geschichten „die Einführung von Bultmanns Entmythologisierungsprogramm im Sinne einer Reduktion auf ‚Bedeutsamkeiten‘ zu vermeiden, ohne die unaufgebbare Einsicht der existentialen Interpretation preiszugeben“ (123). Vgl. auch GUNDA SCHNEIDER-FLUME/DORIS HILLER (Hg.), *Dogmatik erzählen? Die Bedeutung des Erzählens für eine biblisch orientierte Dogmatik*, Neukirchen-Vluyn 2005.
- 24 Vgl. DIETRICH RITSCHL, *Zur Logik der Theologie*, München 1984; DERS./HUGH O. JONES, „Story“ als Rohmaterial der Theologie (TEH 192), München 1976.

2 WORT GOTTES UND SCHRIFTAUSLEGUNG BEI RUDOLF BULTMANN

Gerade unter den gegenwärtigen Bedingungen lohnt sich die erneute Beschäftigung mit der Theologie Rudolf Bultmanns, der die Einheit von kritischer Theologie und Kirche unter den Bedingungen der Moderne festgehalten und zu erneuern versucht hat.²⁵ Wie Troeltsch hat auch Bultmann das vorneuzeitliche Modell einer dogmatischen Theologie kritisiert, zugleich aber der neuprotestantischen Ethisierung der Theologie widersprochen, die letztlich zu ihrer Auflösung führen würde.

Zunächst sei daran erinnert, dass Bultmann einen durchaus differenzierten Begriff von Dialektischer Theologie vertreten hat. 1924 schrieb er, es handle sich bei der Dialektischen Theologie eben „nicht um Erneuerung der Orthodoxie, sondern um Besinnung auf die Konsequenzen, die sich aus der durch die liberale Theologie bestimmten Situation ergeben“²⁶. Wenn heutige Versuche unternommen werden, im Anschluss an Troeltsch neue Programme eines Kulturprotestantismus aufzulegen, sollte noch immer das Urteil Bultmanns über Troeltsch als den „großen Aporetiker der liberalen Theologie“ zu denken geben.²⁷

Nach Bultmann besteht die Aufgabe der Theologie in der Einheit ihrer Disziplinen darin, „das aus dem Glauben erwachsende Verständnis von Gott und damit von Welt und Mensch zu entwickeln“²⁸. Versteht man dieses Bemühen als systematische Theologie, die freilich von jeder unhistorisch verfahrenen „Normaldogmatik“ zu unterscheiden ist, so war Bultmann ganz gewiss nicht nur ein Exeget *und* ein Systematiker

25 Siehe z. B. CHRISTOF LANDMESSER/ANDREAS KLEIN, Rudolf Bultmann (1884–1976) – Theologe der Gegenwart. Hermeneutik – Exegese – Theologie – Philosophie, Neukirchen-Vluyn 2010. Zum folgenden vgl. außerdem ULRICH H. J. KÖRTNER, Hermeneutische Theologie. Zugänge zur Interpretation des christlichen Glaubens und seiner Lebenspraxis, Neukirchen-Vluyn 2008, 97 ff.; DERS., Theologie des Wortes Gottes. Positionen – Probleme – Perspektiven, Göttingen 2001; DERS. (Hg.), Glauben und Verstehen. Perspektiven Hermeneutischer Theologie, Neukirchen-Vluyn 2000 (darin bes. 1–18); DERS., Zur Einführung. Leitbegriffe und Ortsbestimmungen evangelischer Theologie, in: Ders. (Hg.), Wort Gottes (s. Anm. 17), 1–25.

26 RUDOLF BULTMANN, Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung, in: Ders., Glauben und Verstehen I, Tübingen 1933, 1–25, hier 1.

27 A. a. O., 2.

28 RUDOLF BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, hg. v. OTTO MERK (UTB 630), Tübingen ⁹1984, 585.

von Rang, sondern *als Exeget* ein systematischer Theologe. Systematische Theologie, wie Bultmann sie versteht, ist nämlich nichts anderes als „konsequente, d. h. auf die Existenz des gegenwärtigen Menschen ausgerichtete Exegese“²⁹. Weil für Bultmann, wie er in seiner postum veröffentlichten ‚Theologischen Enzyklopädie‘ ausgeführt hat, die Aufgabe der „begriffliche[n] Darstellung der Existenz des Menschen als durch Gott bestimmter“ und diejenige der „Erklärung der Schrift“ zusammenfallen,³⁰ die Bestimmtheit menschlicher Existenz durch Gott, wie sie der christliche Glaube versteht, also nur im Medium der biblischen Texte erschließbar ist, kann es neben solcher Exegese „keine besondere systematische Theologie mehr“ geben, „die nach eigenen Prinzipien ein System christlicher Lehre darstellte. Was systematische Theologie heißen könnte [...], kann nur eine durch konkrete augenblickliche Fragen motivierte Selbstverständigung über die historische Aufgabe der Exegese selbst sein.“³¹

Bultmann hat nicht nur den Begriff der systematischen Theologie, sondern auch das Selbstverständnis der Exegese auf neue Weise bestimmt. Er betreibt eine *theologische* Exegese der biblischen Texte, d. h. ihre Interpretation *als Heilige Schrift*. Bezeichnenderweise spricht Bultmann nicht nur von der Bibel oder biblischen Texten, sondern immer wieder vom „Wort der Schrift“³². Die Bibel ist zunächst eine Sammlung antiker heiliger Texte des Judentums und des Christentums, mit der man sich religionswissenschaftlich, kulturhistorisch und literaturgeschichtlich beschäftigen kann. Zur Schrift werden sie, wenn sie als Texte gelesen und ausgelegt werden, die einen gegenwärtigen Anspruch an den Leser bzw. den Ausleger richten, dem es sich zu stellen gilt.

„Wir mögen uns ja wundern,“ schreibt Bultmann 1927, „aber die konkrete Situation ist doch für den konkreten Verkündiger einfach die,

29 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, hier 22.

30 RUDOLF BULTMANN, Theologische Enzyklopädie, hg. v. Eberhard Jüngel u. Klaus W. Müller, Tübingen 1984, 169.

31 A. a. O., 170. Vgl. auch RUDOLF BULTMANN, Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments, ZZ 3, 1925, 334–357, in: Jürgen Moltmann (Hg.), Anfänge der dialektischen Theologie II (TB 17/II), München 31977, 47–72, hier 68.

32 Siehe z. B. RUDOLF BULTMANN, Zur Frage der Christologie, in: Ders. Glauben und Verstehen I, 85–113, hier 110.

daß, wenn er auf die Kanzel steigt, ein gedrucktes Buch vor ihm liegt, auf Grund dessen er verkündigen soll; wie ‚vom Himmel gefallen‘, gewiß: denn seine historisch-kritisch zu ergründende Entstehung geht ihn offenbar in diesem Momente nichts an“³³. Das klingt zunächst so, als bestätige Bultmann den von vielen Gläubigen tief empfundenen Graben zwischen persönlicher Frömmigkeit und historisch-kritischer Exegese. In Wahrheit überwindet Bultmann jedoch den Dualismus zwischen historischer Textauslegung und existentieller Applikation, insofern die wissenschaftliche Textauslegung nach seiner Überzeugung immer schon einen applikativen Grundzug hat.

Weder vertritt Bultmann das klassische Programm historisch-kritischer Forschung, wie es die sogenannte liberale Theologie des 19. Jahrhunderts aufgelegt hat, noch denkt er in Gegensätzen von Theorie und Praxis. Theologie ist für Bultmann nämlich nicht die Theorie einer Praxis.³⁴ Ihr praktischer Charakter besteht nicht in ihrem unmittelbaren Bezug auf kirchliches Handeln, sondern in ihrem Lebensbezug, dem „lebensmäßigen Verhältnis“ zu den biblischen Texten und ihrem Gegenstand, der die „Möglichkeit zum Praktisch-werden“ enthält.³⁵ Praktisch aber wird die Theologie nicht, indem sie die Einsichten historisch-kritischer Exegese an irgendeinem Punkt hinter sich läßt, sondern sie ist es oder ist es nicht *im Vollzug* historisch-kritischer Auslegung.

Theologische Exegese ist nach Bultmann Schriftinterpretation *des Glaubens*, „d. h. eine solche, die im Glauben als der Beziehung zum Gegenstand, zur Offenbarung klarstellt, was die Schrift sagt“³⁶. Gläubige Schriftauslegung ist nun aber weder eine besondere Methode der Exegese, z. B. eine von der historisch-kritischen Exegese unterschiedene „geistliche Schriftauslegung“, wie sie einerseits in der lehramtlichen katholischen Dogmatik, andererseits von neupietistischen oder fundamentalistischen Kreisen gefordert wird, noch erklärt sie eine besondere Form der Inspiration zur Prämisse der Auslegung. Theologisch ist eine Textauslegung, die sich dem von den Texten erhobenen Wahrheitsan-

33 BULTMANN, *Christologie* (s. Anm. 32), 100.

34 Vgl. RUDOLF BULTMANN, *Zur Frage der Reform des theologischen Studiums*, in: Ders., *Glauben und Verstehen II*, Tübingen 1952, 294–300, hier 294.

35 BULTMANN, *Reform* (s. Anm. 34), 296.

36 BULTMANN, *Enzyklopädie* (s. Anm. 30), 169.

spruch stellt. Nach Bultmann besteht die einzige Vorbedingung einer theologischen Interpretation, d. h. einer auf Gott und die durch ihn bestimmte menschliche Existenz als Gegenstand der biblischen Texte bezogenen Interpretation, darin, „die Neutralität dem Text gegenüber“ aufzugeben, so dass „die *Wahrheitsfrage*“ – wir können auch sagen: die Geltungsfrage – „die Exegese beherrscht“³⁷.

Gegenüber den biblischen Texten kann es nach Bultmann in Wahrheit niemals Neutralität geben, sondern nur eine Verweigerung oder aber Öffnung gegenüber dem von ihnen erhobene Geltungsanspruch. Die Haltung vermeintlicher Objektivität, d. h. eine distanzierte Beobachterperspektive ist de facto die Haltung des Unglaubens. Umgekehrt ist der Glaube nicht eine von den biblischen Texten unabhängige Prämisse, als kein zu forderndes *sacrificium intellectus*. Vielmehr handelt es sich um eine bestimmte Weise des Verstehens, bei der sich der Interpret durch den Text und vor demselben selbst neu verstehen lernt. Was Bultmann Glauben nennt, ist also weder die bloße Prämisse der Interpretation, noch das von ihr ablösbare Resultat, sondern deren in bestimmter Weise qualifizierte Vollzug selbst. Für das Verhältnis zu historisch-kritischen Exegese bedeutet dies: „Theologie ist eigentlich und immer *historische Theologie*. Die Rückwendung der Theologie zur Geschichte ist dabei keine grundsätzlich andere als in jeder Geschichtswissenschaft, d. h. sie ist die unter dem in der Gegenwart vernommenen Anspruch der Zukunft erfolgende kritische [!] Rückwendung zur eigenen Geschichte. Zum Glauben wird [!] diese Rückwendung, wenn sie den Anspruch dieses geschichtlichen Faktums (Faktums meiner Geschichte), der Schrift anerkennt, was nicht als Voraussetzung von der Interpretation erledigt sein kann, sondern sich nur in ihr vollzieht.“³⁸

Von hier aus beurteilt Bultmann nun die Leistungsfähigkeit historisch-kritischer Exegese. Das Diktum Barths, wonach ihm die Historisch-Kritischen kritischer sein müssten,³⁹ gilt auch – wenngleich in ganz anderer Weise – für Bultmann. Was er der liberalen Theologie und ihrem Verständnis von Theologie als historischer Wissenschaft zum Vorwurf macht, ist nicht ihre Methode als solche, sondern die Verwechslung von Historie mit neutraler Beobachtung der Vergangenheit. Nicht

37 BULTMANN, Problem einer theologischen Exegese (s. Anm. 31), 51.

38 BULTMANN, Enzyklopädie (s. Anm. 30), 169.

39 KARL BARTH, Der Römerbrief, München ²1922, XII.

dass sie sich um Objektivität bemüht, sondern was sie darunter versteht, hält Bultmann für fragwürdig. Seine Kritik wendet sich gegen die Selbsttäuschung, als könne es auf dem Feld der Exegese wie auf demjenigen der Geschichte überhaupt eine bloße Beobachterposition geben. Unser Verhältnis zur Geschichte und zu den Texten der Bibel ist nach Bultmann immer ein solches der Teilnahme, sei es im Einverständnis, sei es im Widerspruch. Daher ist „die einzige Garantie für die ‚Objektivität‘ der Exegese, bzw. dafür, daß in ihr die Wirklichkeit der Geschichte zu Worte kommt, [...] eben die, daß der Text auf den Exegeten selbst als Wirklichkeit wirkt“⁴⁰. Geschichtsauslegung ist immer zugleich Selbstauslegung, und je klarer dies ist, „um so deutlicher ist es auch, daß die Exegese ausdrücklich von der Frage der Selbstauslegung geleitet sein muß, wenn sie nicht dem Subjektivismus verfallen will“⁴¹.

Praktisch wird der Vollzug dessen, was Bultmann als Schriftauslegung des Glaubens bezeichnet, in seinem Programm der existenzialen Interpretation. Ihre Kehrseite ist die sogenannte Entmythologisierung biblischer Texte. Begriff und Durchführung der Sache sind in starkem Maße durch das intensive Gespräch mit Martin Heidegger angeregt worden. Doch geht die Kritik fehl, die Bultmann eine einseitige Abhängigkeit von Heideggers Philosophie unterstellt.⁴² Bultmann ist weder der Epigone Heideggers, dem zwar der erste Band von ‚Glauben und Verstehen‘ gewidmet war und – trotz der politischen Verirrungen Heideggers nach 1933 – ausdrücklich gewidmet blieb, noch derjenige Diltheys, dessen Name im ersten Band der Aufsatzsammlung nicht einmal erwähnt wird.⁴³ Dass sich Bultmanns Verwendung der Kategorie des Verstehens der Beschäftigung mit Dilthey und dem Gespräch mit Heidegger verdankt, soll gar nicht in Abrede gestellt werden. Doch wird Verstehen bei Bultmann zu einer eigenständigen *theologischen* Kategorie, die einen fundamentalen biblischen Sachverhalt beschreibt.

40 BULTMANN, Problem einer theologischen Exegese (s. Anm. 31), 58.

41 Ebd.

42 Vgl. dazu KONRAD HAMMANN, Rudolf Bultmann. Eine Biographie, Tübingen 2009, 192 ff.; RUDOLF BULTMANN/MARTIN HEIDEGGER, Briefwechsel 1925–1975, hg. von Andreas Großmann u. Christof Landmesser. Mit einem Geleitwort von Eberhard Jüngel, Frankfurt a. M./Tübingen 2009.

43 Vgl. die Belege bei MICHAEL LATTKE, Register zu Rudolf Bultmanns Glauben und Verstehen Band I–IV, Tübingen 1984, 37.

Erst wenn man dies beachtet, versteht man Bultmanns Formel „Glauben und Verstehen“. Sie gibt der mit Gegenüberstellungen wie Glauben und Erkennen, Glauben und Wissen oder auch Offenbarung und Vernunft, Natur und Gnade bezeichnet Fragestellung eine neue Wendung und führt sie einer neuen Lösung zu. In Bultmanns Formel bilden Glauben und Verstehen keine Alternative, sondern eine spannungsvolle Einheit. Wie kaum ein anderer im 20. Jahrhundert hat Bultmann die hermeneutische Frage nach den Verstehensbedingungen des biblischen Zeugnisses in der Moderne in das Zentrum der theologischen Arbeit gerückt. Die Wendung, die Bultmann dem hermeneutischen Problem gibt, besteht nun aber darin, dass er den Glauben selbst als eine Weise des Verstehens interpretiert, so dass sich die Frage, ob und inwiefern die Texte der Bibel und das in ihnen überlieferte Glaubenszeugnis noch verständlich sind, verkehrt in diejenige, was dieses Zeugnis zu verstehen gibt. Die Frage nach der Verstehbarkeit der biblischen Texte wandelt sich in diejenige nach der Verstehbarkeit unserer selbst und unserer Welt. Textauslegung wie Geschichtsauslegung ist nach Bultmann, wie wir schon hörten, immer auch Selbstausslegung. Doch ist nun der biblische Glaube eine Selbstausslegung, in der sich das üblicherweise unsere Erkenntnis und unser Verstehen leitende Verhältnis von Subjekt und Objekt umkehrt. Der Glaube ist eine Weise des Verstehens bei welcher sich der Mensch nicht als Subjekt, sondern als Objekt des Verstehens erfährt.

Nach Bultmanns berühmter Formulierung aus seinem Aufsatz von 1925 „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?“⁴⁴ ist Gott „die Alles bestimmende Wirklichkeit“⁴⁵. Dieser Satz ist freilich nicht in einem objektivistischen Sinne misszuverstehen, sondern wird von Bultmann dahingehend präzisiert, „daß Gott die unsere Existenz bestimmende Wirklichkeit ist“⁴⁶. Gegenstand der Theologie ist nach Bultmann Gott, freilich „so wie er in der einzig möglichen Zugangsart, im Glauben, gesehen wird. Er zeigt sich in der Offenbarung und wird gesehen im Glauben. Also sind in einem *Offenbarung und Glaube* der Gegenstand der Theologie; jene, wie sie im Glauben verständlich ist, also nicht als ein

44 RUDOLF BULTMANN, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, in: Ders., Glauben und Verstehen I, Tübingen 71972, 26–37.

45 A. a. O., 26.

46 A. a. O., 29.

allgemein sichtbares Weltphänomen; dieser, wie er das Verstehen der Offenbarung ist, also nicht als ein Phänomen menschlichen Geisteslebens überhaupt. Das Thema der Theologie kann also auch bezeichnet werden als *die von Gott bestimmte Existenz des Menschen*. Denn die Offenbarung ist nicht ein Weltphänomen, sondern ein Geschehen in der Existenz, eben gläubiges, durch die Offenbarung bestimmtes Existieren.⁴⁷

Der Glaube ist folglich nicht eine Weise der Selbstbestimmung, sondern passivisch ein Bestimm*sein*.⁴⁸ Von Selbstbestimmung kann allenfalls so gesprochen werden, dass in ihr das vorgängige Bestimm*sein* durch Gott anerkannt und nachvollzogen wird. Das menschliche Selbstverständnis, welches Glauben genannt wird, ist im Sinne von 1Kor 13,12 ein Verstandensein, d. h. aber zugleich ein Überführtsein und ein Ansichtigwerden der Wahrheit über das eigene Dasein, die auf heilvolle Weise richtend und rettend zugleich ist. Allerdings realisiert sich dieses Verstandensein nach Bultmann in der freien menschlichen Tat, die als nicht objektivierbare Größe vom Werk unterschieden wird. Daher kann Bultmann den Glauben selbst als „geschichtliche Tat“ charakterisieren,⁴⁹ deren Aktivität aber zur Grundpassivität des Glaubens nicht im Widerspruch stehen soll.

3 POSTHERMENEUTISCHE THEOLOGIE?

Indem er den Zusammenhang von Glauben und menschlichem Existenzverständnis herausgestellt und den christlichen Glauben als ausgezeichnete Weise des Verstehens einsichtig gemacht hat, hat Bultmann die fundamentaltheologische Bedeutung der Hermeneutik für alle theologischen Disziplinen zu Bewusstsein gebracht. Seine Formel „Glauben und Verstehen“ ist insofern programmatisch, als sie den hermeneutischen Grundzug aller Theologie herausstellt.

Der Begriff „hermeneutische Theologie“ stammt allerdings nicht von Bultmann selbst, sondern aus der Bultmann-Schule.⁵⁰ Bei Bult-

47 BULTMANN, Enzyklopädie (s. Anm. 30), 159.

48 Vgl. Bultmann, Sinn (s. Anm. 44), 36; Ders., Enzyklopädie (s. Anm. 30), 129, Anm. 67, wo der Glaubende als Gegenstand des göttlichen Tuns beschrieben wird.

49 Vgl. BULTMANN, Enzyklopädie (s. Anm. 30), 130 ff. (§ 14).

50 Genau genommen ist der Begriff einer „Theologie der Hermeneutik“ oder einer „hermeneutischen Theologie“ zunächst gar nicht innerhalb der Bultmann-Schule

mann ist dagegen von *theologischer Hermeneutik* die Rede, die freilich vor dem Missverständnis geschützt wird, eine Hermeneutica sacra vor-modernen Zuschnitts zu sein. *Theologisch* ist Hermeneutik nach Bultmann im theologischen Zusammenhang, sofern und soweit sie bei ihrer *Sache* ist. Das aber ist die in den *biblischen Texten* verhandelte Sache,⁵¹ nämlich *die menschliche Existenz in ihrer Gottesrelation*, d. h. „als durch Gott bestimmter“⁵².

Dennoch kann man Bultmanns Theologie der Sache nach als Konzept einer *hermeneutischen Theologie* interpretieren, wie es vor allem Gerhard Ebeling und Ernst Fuchs getan haben. Wenn sich Ebeling, „mit entschiedener Verwahrung gegen leichtfertigen Mißbrauch“⁵³, auf die Wendung „hermeneutische Theologie“ eingelassen hat, so deshalb, weil er sie als *fundamentaltheologische* Bestimmung verwendet. Das Wort ὄρμενευειν bezeichnet nach Ebeling den „Vorgang des sprachlichen Zum-Verstehen-Bringens in den drei Modi des Aussagens, Auslegens und Übersetzens“⁵⁴. Insofern jedes Wort Verstehen eröffnen will, ist es immer schon hermeneutisch.

Ebelings Begriff der Hermeneutik steht ebenso wie bei Ernst Fuchs in Verbindung mit der sogenannten „neuen Hermeneutik“⁵⁵, deren philosophischer Hauptvertreter bekanntlich Hans-Georg Gadamer ist.⁵⁶ Geht es noch in der hermeneutischen Phänomenologie Heideggers um das Verstehen *von* Sprache, so bei Gadamer um das Verstehen *durch* Sprache. Zugleich erweitert er das Verständnis von Hermeneutik als Kunst des Verstehens von Texten zum Verstehen der Wirklichkeit im Ganzen.

Die neuere hermeneutische Debatte hat freilich zur Kritik an einer universalen Hermeneutik und an einer ihr entsprechenden Überfrach-

verwendet, sondern auf diese von Moltmann in polemischer Absicht gemünzt worden. Vgl. JÜRGEN MOLTSMANN, in: Ders. (Hg.), *Anfänge der dialektischen Theologie I* (TB 17/I), München 1962, 41977, XVII.

51 Vgl. RUDOLF BULTMANN, *Das Problem der Hermeneutik*, in: Ders. *Glauben und Verstehen II*, Tübingen 1952, 211–235, hier 217 ff.; DERS., *Problem einer theologischen Exegese* (s. Anm. 31), 51 ff.

52 BULTMANN, *Problem einer theologischen Exegese* (s. Anm. 30), 68.

53 EBELING, *Hermeneutische Theologie?* (s. Anm. 2), 104.

54 A. a. O., 105 f.

55 Vgl. JAMES M. ROBINSON/JOHN B. COBB JR. (Hg.), *Die neue Hermeneutik* (Neuland in der Theologie II), Zürich 1965.

56 Vgl. HANS-GEORG GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960), GW 1, Tübingen 1986.