

Die verschiedenen Stufen, in denen sich nach Bultmann die ursprünglich rein eschatologische Urgemeinde mehr und mehr gesellschaftlich verfaßt und zur irdischen Verwalterin und Spenderin von übernatürlichen Gaben und Wahrheiten entwickelt, müssen so für ihn als Verrat oder Scheitern am ursprünglichen Ideal erscheinen und nicht als Entfaltung eines von Christus selbst angelegten Keimes.

In einer „abschließenden Bemerkung“ begründet M. die wichtigste Änderung an den Kapiteln der ersten Auflage, nämlich den Verzicht auf eine Reihe von Marginalien über den Protestantismus als solchen. Er schien dem französischen Verf. nicht nur wegen des durch das Konzil bedingten Klimawechsels im Verhältnis der Konfessionen angezeigt, sondern auch wegen seiner in der Zwischenzeit gewonnenen vertieften Kenntnis des evangelischen Glaubens. Die Entscheidung des Verfs. ist sicher zu begrüßen. Sie erlaubt zugleich, R. Bultmann als selbständige Persönlichkeit innerhalb des gegenwärtigen Protestantismus zu begreifen und unvoreingenommener zu prüfen, was sein Werk zum Gespräch der Konfessionen heute beizutragen hat. Nicht sein geringstes Verdienst besteht nach M. darin, eine Unruhe geweckt zu haben, die den christlichen Glauben evangelischer wie katholischer Konfession zwingt, sich eingehender theologisch mit seinen eigenen Grundlagen auseinanderzusetzen.

Inzwischen erschien bereits die deutsche Übersetzung der französischen zweiten Auflage von M.s Buch. Die Übertragung der neuen Teile besorgte *Robert Maria Zadow, O. P.* Daß sie nicht den stilistischen Schwung des französischen Originals erreicht, ist von vornherein verständlich. An manchen Stellen scheint uns auch sachlich der Gedanke M.s nicht ganz getroffen zu sein. So drückt sich etwa M. im Vorwort zur 2. Aufl. gelegentlich vorsichtiger aus, als es in der deutschen Ausgabe der Fall ist. Aus „wichtigen Querschnitten“ durch die Theologie Bultmanns, die M. bei der Beurteilung etwa des Bultmannschen Entmythologisierungsversuches helfen sollen, wird in der deutschen Ausgabe etwa „die Betrachtung und Auswertung der grundlegenden Thesen seiner Theologie“ (9). Will M. aus dem Wesentlichen der Bultmannschen Thesen das „Prinzip einer Kritik“ diesen Thesen gegenüber entwickeln, so verspricht der deutsche Text etwas mutiger, „eine grundlegende Kritik derselben (zu) versuchen“ (10). Ähnlich unbefriedigende Formulierungen begegnen auch sonst gelegentlich innerhalb des 3. Teiles. Ob es zweckmäßig war, Bultmannzitate nicht nach den deutschen Ausgaben Bultmanns, sondern rückübersetzt nach M. zu zitieren, könnte ebenfalls gefragt werden. Abgesehen von solchen Schönheitsfehlern präsentiert sich die deutsche Ausgabe in ansprechender Form als Nr. 1 der vom Johann-Adam-Möhler-Institut herausgegebenen Studienreihe.

J. Beutler, S. J.

Ratschow, Carl Heinz, *Gott existiert. Eine dogmatische Studie* (Theol. Bibliothek Töpelmann, hrsg. von K. Aland, K. G. Kuhn, C. H. Ratschow und E. Schlink, 12). Gr. 8° (87 S.) Berlin 1966, Töpelmann. 12.— DM.

Die vorliegende kleine Abhandlung ist eine Neubearbeitung von Gastvorlesungen, die der Verf. an der Theol. Fakultät in Lund (Herbst 1965) gehalten hat. Wenn wir sie einer ausführlicheren Anzeige für wert halten, so wegen des aktuellen Problems und der in den Verlegenheiten der gegenwärtigen Theologie mutigen und heilsamen Hinweise. In vorzüglicher Weise wird die theologische Situation der Gegenwart (*R. Bultmann, H. Braun* in seiner Auseinandersetzung mit *H. Gollwitzer*) gezeichnet. Auf wenigen Seiten bekommt man hier — wie sonst oft nicht auf vielen — eine treffende Einführung in die Grundintentionen Bultmanns und Brauns. Dann aber wird gleichsam in homöopathischen Dosen das Heilmittel verabreicht: Mut zur Metaphysik im Dienste der Theologie. Dies alles unter Rückgriff auf die protestantische Theologie des 17. Jahrhunderts, wo R. in der Verbindung eines Essenz- und Existenzdenkens das Modell für eine Erneuerung der Theologie der Gegenwart sieht. R. zeichnet mit großer Klarheit zunächst die Eigenart des theologischen Existentialismus Bultmanns, der auf dem Gebiete der Theologie Descartes ebenso überwinden wollte, wie dies Heidegger für die Philosophie beabsichtigte: nämlich das cartesianische Subjekt-Objekt-Schema (wobei freilich nur eine Seite dieses Denkens gesehen ist). Indem Bultmann mit dem Heidegger von „Sein und Zeit“ (1925) die Abkehr von einem „Gott an sich“ (als reiner Objektivität) voll-

zog, wurde ihm freilich der Vorwurf gemacht, als reduziere er alles auf „reine Selbstbezogenheit seiner als (ein) auf sich selbst Beschränktsein“. Mit Recht betont R., daß Bultmann vielmehr eine Zwischenstellung beziehen wollte zwischen einem dogmatischen Reden von einem „Gott an sich“ und einem „psychologistischen Schwarm von einem ‚Gott in uns‘“ (12). Existieren heißt bei Bultmann gerade personale Begegnung, also das Gegenteil von Selbstbezogenheit. Doch bei H. Braun wirkt sich eine eigentlich schon bei Descartes gegebene, bei Bultmann noch gebändigte Tendenz zu reiner Subjektivität voll aus. In seinem Aufsatz „Die Problematik einer Theologie des Neuen Testamentes“ (ZThK Beiheft 2 [1961] 1—18) macht er den Versuch, den Formalbegriff der Existenz bei Bultmann inhaltlich anzureichern, als Mitmenschlichkeit zu konkretisieren und so anzuwenden: Gott ist eine Art der Mitmenschlichkeit (15). Braun will damit nicht einem Atheismus huldigen, wie H. Gollwitzer (Die Existenz Gott im Bekenntnis der Kirche [München 1964]) gemeint hat. R. stellt aber fest, daß die gewählte Begrifflichkeit (Festlegung des Begegnungscharakters der Existenz auf die Mitmenschlichkeit) eben doch entweder zur Ausschließung Gottes führe oder wenigstens zu einer Gott unangemessenen Redeweise. Man erkennt hier unschwer den entscheidenden Ansatzpunkt der sog. „God-is-dead“-Bewegung. Durch das bei H. Gollwitzer als dem Exponenten einer mehr oder minder größeren Gruppe von Theologen gegebene Mißverständnis wird R. zur Frage veranlaßt, ob der Existenzbegriff Heideggers es trägt, in seinem geschichtlichen oder Begegnungscharakter Gott als „den Verschiedenen“ anzunehmen, oder grundsätzlicher: „ob der Existentialismus, der, als der Heidegger von ‚Sein und Zeit‘ für die Theologie durch Rudolf Bultmann wesentliche Bedeutung gewann, diesen Schritt (aus dem Denkraum, den Descartes begründete, hinauszutreiben) wirklich vollzogen habe oder vollziehen könne“ (3). Ebendies werde im zunehmenden Maße fraglich. R. kennzeichnet von daher die gegenwärtige Lage in der protestantischen Theologie und ihre Unsicherheit. Auch die katholische Theologie — so können wir hinzufügen — steht manchmal unter dem Eindruck „der Verdikte, die die frühe dialektische Theologie mit Ritschl gegen die Metaphysik wie gegen alles Denken als Denken schleuderte“. Diese Verdikte „wie die Versuche der dialektischen Theologie, alles Theologietreiben auf das geschriebene Wort festzulegen, haben das dogmatische Arbeiten in den letzten Jahrzehnten zurücktreten lassen. Die Exegese nahm in wachsendem Maße alles Interesse in Anspruch. Das zentrale Kennzeichen der Theologie am Ende dieser Periode aber ist die Unsicherheit, ob und wie von Gott und vom Glauben, von der Rechtfertigung und vom Gericht überhaupt noch gesprochen werden kann“ (4). Es ist gut, sich dies bewußt-zumachen.

R. sucht nun einen Ausweg aus dieser Aporie, von der die Gottesfrage in besonderer Weise betroffen ist, durch den Rückgriff auf sein eigentliches Forschungsgebiet, die lutherische Dogmatik der vor-cartesianischen Zeit (vgl. sein noch nicht abgeschlossenes Werk: Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung; ThPh 42 [1967] 128—130). Wie stellte sich damals die Thematik der Existenz Gottes? Für den katholischen Theologen ist es interessant, daß hier die Frage der realen oder modalen Unterscheidung von Existenz-Essenz wieder ins Spiel gebracht wird, eine Problemstellung, die in dieser Form in die damalige protestantische Theologie wohl durch Suárez hineingekommen oder für sie wenigstens verschärft worden ist. R. versteht es, die alte scholastische Sprache in die neue von Bultmann her gegebene Problematik hineinzuführen. Es geht ihm nicht um Repristination, sondern um erhellende Befragung einer Theologie in Hinblick auf unsere Lage. R. ist sich der Distanz der damaligen und heutigen Fragestellung bewußt, findet aber in der damaligen Theologie und ihrer Metaphysik eine solche Einheit von Essenz und Existenz, wie sie nachher nicht mehr gegeben war: als nach Descartes die Auflösung in reine Objektivität oder reine Subjektivität sich vollzogen hatte. So findet R. eben, daß ein Rückgriff auf diese Theologie den Leerlauf des Existentialismus beheben und doch sein echtes Anliegen erfüllen könne. Die damalige Betonung der Existenz läßt die Frage nach dem Wesen nicht aus. „... man redet von Existenz als von dem Existieren eines ‚Wer‘ oder ‚Was‘ und nicht etwa von einer ‚reinen‘ Existenz. Diese ‚reine‘ Existenz ist jenem Denken ebenso nichtig wie das ‚reine‘ Wesen“ (55).

Das Denken des 17. Jahrhunderts ist nach R. in echtem Sinn existentiell, weil es das Wesensurteil Gottes zurückholt auf das Existenzurteil und weil der trinitarische Personbegriff gegenüber der einen göttlichen Essenz als Existenzbegriff erläutert wird. Dabei lassen die damaligen Theologen aber die Frage nach dem Wesen nicht aus. Und in dieser Synthese sieht R. die Möglichkeit zur Behebung des modernen theologischen Skeptizismus (57). An eben diesen Theologen macht R. auch deutlich, wie eine theologische Systematik heute noch möglich ist und daß Metaphysik ihre Stelle in der Theologie haben kann und muß. Aber dabei ging es damals um eine *fides quaerens intellectum*, nicht umgekehrt. „Die Rezeption der aristotelischen Metaphysik geschah ja Ende des 16. Jahrhunderts aus theologischen (!) Gründen. Diese Rezeption geschah unter der Voraussetzung des reformatorischen Denkens, ehe Suárez, den Scheibler dann schon viel heranzieht, in Deutschland bekannt wurde“ (59). Von der Frage nach der Existenz im vorcartesianischen theologischen Gebrauch aus mißt R. auch den modernen Biblizismus und die Ablehnung der natürlichen Theologie, besonders durch A. Ritschl und K. Barth. Von der Einheit von Essenz und Existenz in Gott aus sieht R. auch die Möglichkeit, das Wirken Gottes in der Welt als Natur und Geschichte und das Wirken Gottes in Israel und als Jesus von Nazareth als eine Einheit zu verstehen: beide Wirkungsweisen sind vermittelt und verhüllt und weisen darum auf eine vermittelte und unverhüllte Gottbegegnung hin (69). R. lenkt hier zurück zu dem alttestamentlichen Seinsbegriff, wie er ihn in seiner schon 1941 veröffentlichten Studie „Werden und Wirken. Eine Untersuchung des Wortes *hajah* als Beitrag zur Wirklichkeitserfassung des Alten Testaments“ erarbeitet hat. Er findet in biblischen Seinsaussagen, wie etwa 1 Jo 4, 8 (Gott ist die Liebe), schon das Modell, das im Existenzdenken des 17. Jahrhunderts wieder wirksam wird. Im letzteren liegen — bei allen Unterschieden — solche Gemeinsamkeiten zu unserem heutigen Denken, daß daraus Licht für die Aporien der Gegenwart gewonnen werden kann.

Hier wird die eigentliche Intention von R. sichtbar. Wir dürfen seinen Ansatz nicht verwechseln mit dem in der katholischen Schultheologie bisher üblichen Vorbau rein philosophischer Art zur Theologie; R. kennt keine „Glaubensbegründung“ und keine philosophischen Gottesbeweise. „Gottes Dasein kann und soll also nicht bewiesen werden. Das geht gar nicht. Die Frage von Sein oder Nichtsein Gottes ist als positiv entschieden vorauszusetzen. Alle Rede von Gott geschieht ja nur aus einer von Gott affizierten Existenz“ (77). R. bietet auch keinen neuen philosophischen Ausweg über Descartes und Heidegger hinaus, etwa im Sinne einer Metaphysik, welche den modernen Menschen wieder überzeugen könnte und doch mit Nutzen in die Theologie übernommen werden könnte. Er hat mit Hilfe der Theologie des 17. Jahrhunderts und der Heiligen Schrift selbst versucht, der Aussage „Gott ist“ den Schrecken, das heißt für den modernen Protestanten: den Vorwurf zu nehmen, als besage dieses „Gott existiert“ eine Vergegenständlichung und Verdinglichung Gottes. „Gott ist“ muß so interpretiert werden, daß — durch die Interpretation auf das Existieren hin — der Zugang zu den biblischen und reformatorischen Einsichten von Gott eröffnet wird (70). Die Frage nach Gottes Existenz ist also die Frage nach dem Handeln Gottes in der Welt. Bei dem existieren des 17. Jahrhunderts als dem *esse actu* haben wir es mit einem „Seins“-Begriff zu tun, der dem biblischen „Seins“-Begriff *hajah* erstaunlich nahesteht (78). Es geht also nicht um „Seinsmetaphysik“, sondern um den biblischen Begriff von Sein, das zugleich „werden“ und schließlich „wirksam werden“ und „zur Wirkung kommen“ besagt (71). Darin ist aber die ganze Essenz Gottes mitausgesagt, eine Synthese, welche das 20. Jahrhundert — anders als das 17. — eben nicht mehr vollziehen könne (78).

R. ist also der Überzeugung, daß die gegenwärtige Aporie des evangelischen theologischen Denkens ihre Wurzeln in dem seit Ritschl bestimmenden Hang habe, „sich antimetaphysisch zu gebärden, der unter den Nachwirkungen Kierkegaards aktualisiert wurde ...“ (86). Heute wiederhole sich eine Krise der protestantischen Theologie, die schon einmal durch Metaphysikscheu verursacht worden sei: „Offenbar ist es einem theologischen Denken gefahrbringend, zu meinen, seinen Gegenstand jenseits von Metaphysik, also nur mit Logik oder Dialektik, aussagen und bewahren zu können. Genau diesen Versuch hatte Melanchthon ja gemacht ...“

Dann allerdings stellte man eine so große Verwirrung und Verwilderung des theologischen Denkens fest, daß man sich entschloß, aus dem Geist der Reformation „die Metaphysik neu zu gestalten und sich anzueignen“ (86; R. verweist hier auf sein oben genanntes Werk „Lutherische Dogmatik . . .“, I [Gütersloh 1964] 15) . . . „Es ist nicht wahr, daß Metaphysik eo ipso verdinglichend oder rein spekulativ oder rein abstrakt oder gar antichristlich sein müßte. Metaphysik bedeutet in der Gestalt, in der wir sie als evangelische Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts heranzogen, nichts anderes als eine strenge Begriffsfestlegung unter der Voraussetzung der theologischen Erfordernisse“ (87). R. hegt vielleicht die stille Hoffnung, daß die Theologen des 17. Jahrhunderts die Weisungen böten für solche Begriffsfestlegung, wie sie unsere Zeit brauche: „Die theologische Situation der Gegenwart ist ja doch ganz wesentlich aus dem Grunde so verworren, weil der eine unter den Begriffen der Natur oder der Substanz dies meint verstehen zu können, der andere aber etwas ganz anderes und für beides ein denkerisch zureichender Grund meistens fehlt“ (87).

Gewiß wird man nun erst so recht die Frage stellen müssen: Was ist Metaphysik? Was ist sie für die Theologie? Wie verhält sich Philosophie zur Theologie? Was ist der rechte fundamentaltheologische Ansatz? Auf welche philosophische Tradition greifen wir zurück, sei es im Aufstieg zur Theologie oder im Dienste der *fides quaerens intellectum*? All dies bleibt bedrückende Frage. Aber eines mag diese kleine Schrift R.s auch den katholischen Theologen sagen: Auch bei uns wird ein horror metaphyseos „Verwirrung und Verwilderung des theologischen Denkens“ bewirken, so sehr wir auch auf der Hut sein müssen, daß die Theologie durch ungenügenden philosophischen und fundamentaltheologischen Ansatz auf tönernen Füße gestellt oder durch ein einseitiges System einer Verarmung und Erstarrung ausgeliefert werde.

A. Grillmeier, S. J.

Weier, Reinhold, *Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luther* (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, hrsg. von J. Koch und R. Haubst, II). 8<sup>o</sup> (XV u. 237 S.) Münster/Westf. 1967, Aschendorff. 38.—DM.

Wie der Titel der vorliegenden Arbeit, einer preisgekrönten Mainzer Dissertation (1964) sagt, geht es darin um die Erforschung der Beziehungen zwischen Nikolaus von Kues und Martin Luther, freilich nur unter einer eingeschränkten Thematik. Die Einleitung (XI—XV) zeigt den Stand der Forschung zur Frage der Abhängigkeit Luthers von Cusanus. W. kann sich anschließen an eine Studie, die 1961 aus dem Nachlaß von E. Metzke herausgegeben worden ist. Darin ist jedoch der Zusammenhang zwischen Luther und Cusanus mehr erahnt als nachgewiesen. Ähnliches gilt von einer Arbeit von S. Buddeberg (1962). Zu einem unhaltbaren negativen Ergebnis war A. Adam gekommen, der jegliche Beziehung zwischen den beiden Vergleichspartnern leugnete (1963). Diese drei Autoren hatten ihre Urteile auf Grund eines Vergleichs von Motiven oder Ideen gefällt. Sollte ein haltbares Ergebnis erzielt werden, so mußten direkte oder indirekte Beziehungen konkret an den Texten nachgewiesen werden, wofür freilich eine beschränkte Thematik gewählt wurde. Doch sollte wiederum die Idee von der Verborgenheit Gottes hier und dort nicht in ihrer ganzen Breite dargestellt werden, sondern nur so weit, als ein Einfluß des Cusanus auf Luther unter dieser Rücksicht feststellbar war. Vielleicht hätte sich im Hinblick auf die Erforschung des Gesamtverhältnisses Luther—Cusanus eine rationalere Methodik finden lassen. Einer Dissertation wird man Sonderbedingungen in der Wahl der Thematik und Methodik zubilligen müssen.

W. nimmt hier einen Hinweis des bekanntesten Lutherforschers K. A. Meissinger (Luther [München 1953]) auf, der als wichtigste Quelle für die Bibelepese des jungen Luther zwei exegetische Werke des französischen Humanisten Jacques (M. schrieb hier *Jean*; dagegen korrekte Namensangabe in seinem Werk, *Der katholische Luther* [München 1952] 73) *Lefèvre d'Étaples* (Iacobus Faber Stapulensis), sein „Quincuplex Psalterium“ und seinen Pauluskommentar, namhaft machte. Hier war eine richtige Spur aufgezeigt, die M. selber nicht voll verfolgen konnte. Man hatte das Exemplar des „Quincuplex Psalterium“ gefunden, das Luther selbst benutzt und mit ausführlichen Randglossen versehen hatte (WA 4, 466—526).