

rungsgebot als nur für die byzantinische Kirche gültig anzusehen. Vielmehr müßte man wohl, im Blick auch auf die eben nicht so ganz unterschiedliche Entwicklung von West und Ost, im Blick also auf die westliche Verehrung von Gnadenbildern und Kreuzen, eine Neurezeption der Hauptanliegen des Konzils von 787 betreiben. Nicht so sehr um Theologie geht es, auch nicht um Kunst, sondern um den Umgang mit den greifbaren, sichtbaren Gegenständen der Religion. Man kann sich wohl ein weitgehend bilderloses Christentum vorstellen; aber dort, wo es Bilder gibt, die nicht als bloße Illustration gemeint sind, dürfen und müssen sie Ehrfurcht, ja Verehrung fordern; wenn das Kreuz am Karfreitag verehrt wird, darf man doch wohl an den übrigen Tagen des Jahres nicht achtlos an ihm vorübergehen. Auch die Verehrung der Eucharistie, die ja für die Bilderfeinde das einzig legitime (und eben deshalb auch für sie zu verehrende) Bild Christi war, dürfte da neu in den Blick treten. Eine Wiederbegegnung mit dem *Zweiten Nizänum* von 787 könnte der nach dem Zweiten Vatikanum eingetretenen, vom Konzil gewiß nicht gewollten Ehrfurchtslosigkeit abhelfen. Da könnte vielleicht sogar mancher moderne Ikonoklast seine Untaten aus den 60er Jahren bereuen und fruchtbare Buße tun.

Die Fundamente der Theologie Rudolf Bultmanns (I)

Von Michael Waldstein

Rudolf Bultmann ist in diesem Jahrhundert zweifellos der einflußreichste neutestamentliche Exeget. In der ersten Hälfte des Jahrhunderts war sein Einfluß vorwiegend in der protestantischen Exegese spürbar, aber seitdem ist er auch für die Katholiken immer wichtiger geworden.¹ 1976, im Todesjahr Bultmanns, schrieb K. Neufeld: »In der exegetischen und theologischen Wissenschaft lebt sein Werk – vielleicht intensiver denn je. Seine Beiträge stecken als meist unsichtbare Fundamente im Gros jener Arbeiten, die heutzutage neutestamentliche Exegese und Theologie bestimmen.«²

Bultmanns Forschungsbeitrag zur Exegese des Neuen Testaments besteht zunächst in seinem historisch-kritischen Werk, z. B. in seinen bahnbrechenden Arbeiten zur Kritik der Evangelien (formale Kritik) und seinen religionsgeschichtlichen Forschun-

1 Eine ausführliche Besprechung von Bultmanns Bedeutung für die katholische Theologie, speziell in Deutschland, gibt K. Hollmann, *Existenz und Glaube: Entwicklung und Ergebnis der Bultmann-Diskussion in der katholischen Theologie*. Paderborn 1972; frühe Reaktionen von katholischer Seite sind gesammelt in: *Kerygma und Mythos* 5, hrsg. von H. W. Bartsch, Hamburg 1955; vgl. auch: *Rudolf Bultmann in Catholic Thought*, hrsg. von Th. F. O'Meara, New York 1968; einen Überblick über die letzten Jahre gibt H. Häring, *Ungeliebter Kronzeuge – Zur Bultmannrezeption in der katholischen Theologie*, in: *Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung*, hrsg. von B. Jaspert, Darmstadt 1984, S. 379-395.

2 K. H. Neufeld, *Theologie durch Kritik: Zum Tod Rudolf Bultmanns*, in: *Stimmen der Zeit* 194 (1976), S. 773.

gen (das Neue Testament im Umfeld des hellenistischen Synkretismus).³ Es wäre jedoch falsch, ihn lediglich für einen großen historisch-kritischen Gelehrten zu halten. Ihn zeichnen die Vielseitigkeit und die Einheit seines Werkes aus. Er vereint philosophische Reflexion, historische Forschung, Exegese und eine neue theologische Synthese zu einer einheitlichen Sicht.

Eine vollständige Darstellung von Bultmanns Werk müßte all diese Aspekte in ihrer vielfältigen Abhängigkeit voneinander berücksichtigen. Das ist hier nicht beabsichtigt. Mit diesem Artikel soll nur ein Beitrag zu solch einer umfassenden Darstellung versucht werden, indem einige der grundlegenden philosophischen und theologischen Prinzipien analysiert werden, die Bultmanns Gesamtwerk bestimmen.⁴

I. DAS RÄTSEL BULTMANN

Bultmann wurde durch sein Vorhaben, das Neue Testament zu entmythologisieren, berühmt. »Das Weltbild des Neuen Testaments ist ein mythisches. ... Dem mythischen Weltbild entspricht die Darstellung des Heilsgeschehens, das den eigentlichen Inhalt der neutestamentlichen Verkündigung bildet. In mythologischer Sprache redet die Verkündigung: Jetzt ist die Endzeit gekommen; »als die Zeit erfüllt war«, sandte Gott seinen Sohn. Dieser, ein präexistentes Gottwesen, erscheint auf Erden als ein Mensch (Gal 4,4; Phil 2,6ff.; 2 Kor 8,9; Joh 1,14 usw.); sein Tod am Kreuz, den er wie ein Sünder erleidet (2 Kor 5,21; Röm 8,3), schafft Sühne für die Sünden der Menschen (Röm 3,23-26; 4,25; 8,3; 2 Kor 5,14-19; Joh 1,29; 1 Joh 2,2 usw.). Seine Auferstehung ist der Beginn der kosmischen Katastrophe, durch die der Tod, der durch Adam in die Welt gebracht wurde, zunichte gemacht wird (1 Kor 15,21f.; Röm 5,12 ff.). ... Das alles ist mythologische Rede, und die einzelnen Motive lassen sich leicht auf die zeitgeschichtliche Mythologie der jüdischen Apokalyptik und des gnostischen Erlösungsmythos zurückführen. Sofern es nun mythologische Rede ist, ist es für den Menschen von heute unglaublich, weil für ihn das mythische Weltbild vergangen ist. ... Welterfahrung und Weltbemächtigung sind in Wissenschaft und Technik so weit entwickelt, daß kein Mensch im Ernst am neutestamentlichen Weltbild festhalten kann und festhält.«⁵

Dieser Text vermittelt den Eindruck, daß Bultmann lediglich ein aufgeklärter Rationalist sei, ein Gegner und Zerstörer des christlichen Glaubens. Der Eindruck

3 Vgl. H. Koester, *Early Christianity from the Perspective of the History of Religions: Rudolf Bultmann's Contribution*, in: Bultmann, *Retrospect and Prospect: The Centenary Symposium at Wellesley*, hrsg. von E. Hobbs. Philadelphia 1985, S. 55-74.

4 Meine Analyse basiert hauptsächlich auf den kürzlich veröffentlichten Notizen zu Bultmanns Vorlesung über die Natur und Grundlagen der Theologie, die er zwischen 1928 und 1936 viermal hielt, in: *Theologische Enzyklopädie*, hrsg. von E. Jüngel und K. Müller. Tübingen 1984. Ich stütze mich auch auf die ausgezeichnete Monographie von R. Johnson, *The Origins of Demythologizing: Philosophy and Historiography in the Theology of Rudolf Bultmann*. Leiden 1974. Eine klare Übersicht über Bultmanns Theologie gibt W. Schmithals, *Die Theologie Rudolf Bultmanns*. Eine Einführung. Tübingen 1967.

5 R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*. Nachdruck der 1941 erschienenen Fassung, hrsg. von E. Jüngel, in: *Beiträge zur evangelischen Theologie* 96. München 1985, S. 12-14.

wird noch verstärkt durch den Hinweis, daß er seine Wurzeln in der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts und dessen rationalistischer Geschichtswissenschaft hat. »Ihren Charakter erhielt die liberale Theologie wesentlich durch die Vorherrschaft des *historischen Interesses*, und hier liegen ihre großen Verdienste – Verdienste nicht nur für die Aufhellung des Geschichtsbildes, sondern vor allem für die Erziehung zur *Kritik*, d.h. zur Freiheit und Wahrhaftigkeit. Wir, die wir von der liberalen Theologie herkommen, hätten keine Theologen werden oder bleiben können, wenn uns in der liberalen Theologie nicht der Ernst der radikalen Wahrhaftigkeit begegnet wäre; wir empfanden die Arbeit der orthodoxen Universitätstheologie aller Schattierungen als einen Kompromißbetrieb, in dem wir nur innerlich gebrochene Existenzen hätten sein können. Immer sei es G. Krüger gedankt, daß er in jenem vielgenannten Aufsatz über die ›unkirchliche Theologie‹ den Beruf der Theologie darin gesehen hat, die Seelen zu gefährden, in den Zweifel hineinzuführen, die naive Gläubigkeit zu erschüttern. Hier war – das empfanden wir – die Atmosphäre der Wahrhaftigkeit, in der wir allein atmen konnten.«⁶

Gleichzeitig ist Bultmann jedoch auch ein radikaler Gegner dieser aufgeklärten Wahrheitsatmosphäre. In einer brüskten Abkehr von der liberalen Theologie schloß er sich Barth und Gogarten in der Bewegung der dialektischen Theologie an.⁷ Wie diese ist er ein tiefgläubiger Theologe und ein Verkünder von Gottes Wort. Er versteht die Entmythologisierung als die anhaltende und durchdachte Formulierung des eigentlichen christlichen Glaubens. »Die radikale Entmythologisierung ist die Parallele zur paulinisch-lutherischen Lehre von der Rechtfertigung ohne des Gesetzes Werke allein durch den Glauben. Oder vielmehr ist sie *ihre konsequente Durchführung für das Gebiet des Erkennens*. Wie die Rechtfertigungslehre zerstört sie jede falsche Sicherheit und jedes falsche Sicherheitsverlangen des Menschen, mag sich die Sicherheit auf sein gutes Handeln oder auf sein konstatierendes Erkennen gründen. ... Die Sicherheit findet nur, wer alle Sicherheit fahrenläßt, wer – um mit Luther zu reden – bereit ist, in die inneren Finsternisse hineinzugehen.«⁸

6 R. Bultmann, *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung*, in: R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*. Gesammelte Aufsätze 1. Tübingen 1964, S. 1-25, hier S. 2. Der Zusammenbruch der Orthodoxie läßt sich bereits in Briefen aus der Studentenzeit Bultmanns beobachten. »Allmählich, je näher ich dem Examen komme, desto fraglicher wird es mir, wie es mit unserer Kirche, deren Diener ich doch werden will, kommen wird. Die alte Orthodoxie hatte ein schönes festes Lehrgebäude und konnte religiös Bedürftige leicht befriedigen. ... Das schöne Gebäude ist zusammengebrochen, nichts Neues ist da« (Sylvester 1904). »Augenblicklich ist mein größter Ärger die Dogmatik. Da brauchen wir wirklich eine Reform. Was wird da noch für ein Unsinn beibehalten von ›Offenbarung‹, ›Trinität‹, ›Wunder‹, ›göttlichen Eigenschaften‹, es ist fürchterlich. Und alles geschieht nur aus Liebe zur Tradition. Ich habe ja leider im eigenen Hause und in der weiteren Familie Gelegenheit genug zu sehen, mit welch unglaublicher Zähigkeit die alten Traditionen festgehalten werden und welch trauriges Unheil oft dadurch entsteht« (Juni 1905). Vgl. A. Bultmann-Lemke, *Der unveröffentlichte Nachlaß von Rudolf Bultmann – Ausschnitte aus dem biographischen Quellenmaterial*, in: Rudolf Bultmann, *Werk und Wirkung*, hrsg. von B. Jaspert. Darmstadt 1984, S. 194-207, hier S. 199-200.

7 In R. Bultmanns Aufsatz *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung* wird diese Reaktion deutlich; vgl. auch: *The Beginnings of Dialectic Theology*, hrsg. von J. Robinson. Richmond 1968.

8 R. Bultmann, *Das Problem der Entmythologisierung*, in: *Kerygma und Mythos* 2, hrsg. von H. W. Bartsch. Hamburg 1952, S. 207. Hervorhebungen vom Autor.

Das ist das Rätsel, das Bultmann uns aufgibt: Sein Werk scheint auf zwei einander widersprechenden Prämissen aufgebaut zu sein: kämpferischer Rationalismus und tiefer christlicher Glaube. Ich will versuchen, das Rätsel zu lösen, indem ich zunächst Bultmanns dialektische Erkenntnislehre und dann seine Theologie vom Wort Gottes in Umrissen darstelle.

II. EINE DIALEKTISCHE LEHRE VOM WISSEN

1. Macht und Vernunft

Ein Jahr vor seinem Tode erklärte Bultmann einem amerikanischen Arzt seine Auffassung von der Hölle folgendermaßen: »Ihr (der Hölle) existentialer Sinn ist nicht das Bild von einer unterirdischen Lokalität der Qualen, sondern die Erkenntnis von der Macht des Bösen, und zwar von einer vergifteten und vergiftenden Atmosphäre, die durch die Menschen selbst hervorgebracht wird, wenn sie meinen, ihre Sicherheit aus der Erkenntnis und der Beherrschung der irdischen Wirklichkeit gewinnen zu können. Damit machen sie die Welt selbst zu Hölle, weil solcher Wahn zum Kampf aller gegen alle führt. Hier erwächst dann der Zweifel des Menschen am Sinn seines Lebens.«⁹ Dieses Urteil über die wissenschaftliche Erkenntnis und ihre Macht über die Natur zeigt die Grundlagen von Bultmanns Denken: »... daß die echte geschichtliche Existenz verdeckt und verschüttet sein kann und zumal heute verschüttet ist unter den Nachwirkungen der Aufklärung, die das Denken des modernen Menschen beherrscht.«¹⁰ Im Widerspruch zur Aufklärung und ihrem Ideal von Wissenschaft und Macht entwickelt Bultmann die Grundlagen seines Denkens.¹¹ Bevor ich mich diesen Grundlagen zuwende, untersuche ich daher das bestimmte Gedankengut der Aufklärung, das er zu meinen scheint.

Francis Bacon nennt die Erkenntnisse der Griechen die »Kindheit« des Wissens: »Es kann sprechen, aber es kann nicht zeugen, denn es ist nur in Kontroversen fruchtbar, aber nicht in Werken.«¹² Im Gegensatz zu dem Beharren der Griechen auf

9 A. Bultmann-Lemke, *Der unveröffentlichte Nachlaß Rudolf Bultmanns*, S. 206.

10 R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, S. 33.

11 Wenn ich Bultmanns Denken als Reaktion auf die Aufklärung und ihr Ideal von Wissenschaft und Macht verstehe, führe ich Andeutungen aus, die H. Jonas in: *Gnosticism, Existentialism and Nihilism*, in: *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Boston ²1963, S. 320-340, macht. Jonas schrieb seine Dissertation in den zwanziger Jahren unter der gemeinsamen Betreuung von Bultmann und Heidegger. Er spielte eine wichtige Rolle für die Entwicklung von Bultmanns Denken, vor allem in der Entwicklung des Konzeptes der Entmythologisierung. Es ist faszinierend, seinen intellektuellen Weg vom Existentialismus von Bultmann und Heidegger zu einer kritischen Betrachtung dieses Erbes und der Entwicklung einer Alternative, die mehr mit dem überkommenen jüdischen Glauben an die Schöpfung in Einklang steht, zu verfolgen. Eine der Säulen, auf denen diese Alternative ruht, ist eine erneuerte Philosophie der Natur, die Gedanken Goethes und der Naturphilosophie der Antike wiederaufnimmt. Der biographische Aspekt dieses Weges ist allein schon hochdramatisch. Als prominenter jüdischer Intellektueller mußte Jonas Deutschland 1933 verlassen (seine Mutter kam in Auschwitz um). Als Infanterist der Alliierten kam er nach Deutschland zurück. Während des Krieges entwickelte er die zentralen Ideen seiner Naturphilosophie.

12 F. Bacon, *The Great Instauration*, in: *The New Organon and Related Writings*. New York 1960, S. 8.

dem Schauen (*theōria*) sagt Bacon, der wahre Zweck des Wissens sei »zum Gedeihen und Gebrauch des Lebens«. ¹³ So rühmt er sich: »... ich mühe mich, die Grundlagen zu legen, nicht für eine Sekte oder Lehre, sondern für den Nutzen und die Macht des Menschen.« ¹⁴ In seinem *Neuen Organon* (das er gegen das alte *Organon*, Aristoteles' Schriften über die Logik, setzt) drückt er dies mit den berühmten Worten aus: »Menschliches Wissen und menschliche Macht fallen zusammen; um der Natur zu gebieten, muß man ihr gehorchen.« ¹⁵ Ähnlich schreibt Descartes im *Discours de la Méthode*: »... daß es möglich ist, zu Erkenntnissen zu gelangen, die für das Leben recht nützlich sind, und an Stelle jener spekulativen Philosophie, wie man sie in den Schulen lehrt, eine praktische zu finden, die uns die Kraft und Wirkung des Feuers, des Wassers, der Luft, der Gestirne, des Himmelsgewölbes und aller übrigen Körper, die uns umgeben, so genau kennen lehrt, ... so daß wir sie in derselben Weise zu allen Zwecken, wozu sie geeignet sind, verwenden und uns auf diese Weise gleichsam zu Meistern und Besitzern der Natur machen können.« ¹⁶

Der Zusammenhang von Wissen und Macht ist ein bestimmender Einfluß an der Wurzel von Descartes' Philosophie der Natur. Hier liegt der eigentliche Grund dafür, daß er der Natur alle die Aspekte abspricht, die von der Mathematik, diesem machtvollen Werkzeug des Verstandes, das für die mechanische Kontrolle am besten geeignet ist, nicht erfaßt werden können.

Bei Kant geht die Macht noch weiter; sie bestimmt nämlich nicht nur wie bei Descartes das äußere Inventar der Natur, sondern auch die innere Struktur des Wissens. Nach Kant *schaffen* wir die Gegenstände unserer Erkenntnis. Sinneseindrücke werden hervorgebracht durch ein »Ding an sich«, das zwar außerhalb des Verstandes existiert, von dem wir aber gleichwohl nichts wissen können, als daß es existiert und eine formlose Masse von Sinneseindrücken hervorbringt. Der Verstand formt und ordnet diese formlose Masse alsbald aufgrund von Kategorien, die ihm vorgegeben sind. Das Ergebnis dieser ordnenden Tätigkeit ist das, was wir die äußere Welt der Natur nennen. So wie die technologische Macht der Natur eine äußere Ordnung aufzwingt, so legt auch der Verstand, wenn er die Welt der Natur konstruiert, den formlosen Sinneseindrücken eine äußere Ordnung auf.

Kants Beschreibung des Wissens als Machtstruktur ist außerordentlich wichtig für Bultmann. Wenn er von Wissenschaft und Verstand spricht, spricht er – mit gewissen wichtigen Einschränkungen – von diesem Kantischen Macht-Verstand.

2. Die Neu-Kantianer und Heidegger

In Marburg kam Bultmann in Kontakt mit einer Gruppe von neukantianischen Professoren, die bleibenden Einfluß auf ihn haben sollten, nämlich Wilhelm Herrmann, Hermann Cohen und Paul Natorp. ¹⁷ Herrmann, der für Bultmann vielleicht am

13 Ebd., S. 15.

14 Ebd., S. 16.

15 Ebd., S. 39.

16 R. Descartes, *Abhandlung über die Methode*. Philosophische Werke, übers. und hrsg. von A. Buchenau, Bd. 1. Leipzig 1919, S. 51.

17 Vgl. R. Johnson, *The Origins of Demythologizing*, S. 38-86.

wichtigsten war, schreibt: »Die Wissenschaft hat in der Welt von jeher eine Ordnung gesucht. In Kant hat die Wissenschaft die Einsicht erreicht, daß sie selbst diese Ordnung schafft. ... Ob es in der Welt gesetzmäßig zugehe, kommt daher für die Wissenschaft nach Kant nicht mehr in Frage. Denn nur mit allen anderen zu einer Einheit verbundene oder gesetzlich bestimmte Dinge sind nachweisbar wirklich. Sie bilden die von der Wissenschaft vorgestellte Welt. Die Gesetzmäßigkeit des Wirklichen ist nicht ein Ergebnis wissenschaftlicher Forschung, sondern ihre Voraussetzung. Daran haben wir das ewig Feste, wodurch es allein nachweisbar wirkliche Dinge gibt.«¹⁸

Die Marburger Neukantianer folgten Kants grundlegender Prämisse, nämlich der Reduzierung der Wirklichkeit auf eine Konstruktion des Verstandes. Sie machten jedoch zwei bedeutsame Schritte über Kant hinaus. Der erste Schritt war, Kants »Ding an sich« zu eliminieren, dieses Überbleibsel der alten, dem »Realismus« verhafteten Metaphysik. Hermann Cohen schreibt: »Aber das Denken hat doch seinen Anfang in etwas *außerhalb* seiner selbst. Hier liegt die Schwäche in der Grundlegung Kants. ... *Wir fangen mit dem Denken an.* Das Denken darf keinen Ursprung haben außerhalb seiner selbst.«¹⁹

In diesem ersten Schritt gingen die Marburger Neukantianer über Kants Rationalismus hinaus. Jetzt ist die ganze Welt entsprechend den rationalen Mustern des Denkens aufgebaut, es gibt die geheimnisvollen äußeren Kräfte, die unsere Ideen entstehen lassen, nicht mehr. Wissen heißt Objekte konstruieren, objektivieren, gemäß einem Gesetzesprinzip, und das bevorzugte Denkmuster ist die Mathematik.²⁰

In scharfem Kontrast zu diesem Rationalismus findet man bei der Marburger Neukantianischen Schule gleichzeitig ein tiefempfundenes religiöses Denken mit dem Bemühen, das Element des Spontanen und Nichtrationalen in das Leben des einzelnen zurückzuholen. So schreibt Paul Natorp: »Die Ansprüche der Individualität bleiben unbefriedigt in der Beziehung zu den abstrakten und unpersönlichen Gesetzen des Verstandes; schließlich sind wir Individuen, fühlende Menschen, nicht nur rationale Geschöpfe, die dem Wissen und dem Willen unterworfen sind. Wir sind ebenso Erben Goethes wie Kants.«²¹

Es gibt also einen klaren, scharfen Dualismus im Marburger Neukantianismus: Auf der einen Seite steht die Welt des Verstandes, beherrscht vom Modell der Mathematik und der Naturwissenschaften, auf der anderen Seite steht die Sphäre des einzelnen, die Welt leidenschaftlicher und nebulöser Empfindungen sowie religiöser Einsichten und Erfahrungen.²² Dieser Dualismus ist von größter Wichtigkeit für Bultmann. Er ist die

18 W. Herrmann, *Unsere Kantfeier*, in: ders., *Gesammelte Aufsätze*. Tübingen 1923, S. 26-32, hier S. 26.

19 H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*. Nachdruck der zweiten, verbesserten Auflage von 1914, Hildesheim/New York 1977.

20 Vgl. R. Johnson, *The Origins of Demythologizing*, S. 49-50. Das Konzept der »Objektivierung« steht im Zentrum des Bultmannschen Denkens. Es steht am Ausgang der Entmythologisierungsbestrebungen als eines Bestrebens zu ent-objektivieren.

21 P. Natorp, *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität*. Leipzig 1894, S. 59. Dieser Text wurde aus dem Englischen rückübersetzt.

22 Vgl. R. Johnson, *The Origins of Demythologizing*, S. 65-66.

Grundlage für seine dialektische Sicht. Bereits in einem frühen Aufsatz, in dem er der Kultur als der Welt des Verstandes die Religion gegenüberstellt, ist diese Grundlage erkennbar. »Kultur ist die methodische Entfaltung der menschlichen Vernunft in ihren drei Gebieten, dem theoretischen, dem praktischen und dem ästhetischen. Für sie ist also wesentlich die Aktivität des menschlichen Geistes; er ist es, der die drei Welten der Kultur: die Wissenschaft, Recht und Sittlichkeit und die Kunst, baut. ... Die Religion ist nicht in objektiven Gestaltungen vorhanden wie die Kultur, sondern im Verwirklichtwerden, d. h. in dem, was mit dem Individuum geschieht. Sein Werden, sein Leben ist ihr Sinn.«²³

Dieser Text wurde 1920 geschrieben, drei Jahre bevor Bultmann Heidegger kennenlernte. Er enthält bereits die wesentlichen Punkte seines Entmythologisierungsprogramms. Jedoch erhielt Bultmann erst von Heidegger die vom Existentialismus erarbeiteten denkerischen Voraussetzungen, die es ihm ermöglichten, dieses Programm endgültig zu formulieren:²⁴ »Vor allem scheint Martin Heideggers existentielle Analyse des Daseins nur eine profane philosophische Darstellung der neutestamentlichen Anschauung vom menschlichen Dasein zu sein: der Mensch, geschichtlich existierend in der Sorge um sich selbst auf dem Grunde der Angst, jeweils im Augenblick der Entscheidung zwischen der Vergangenheit und der Zukunft, ob er sich verlieren will an die Welt des Vorhandenen, des ›man‹, oder ob er seine Eigentlichkeit gewinnen will in der Preisgabe aller Sicherungen und in der rückhaltlosen Freigabe für die Zukunft.«²⁵

3. Eigentliche Wahrheit

Nach der Auffassung des Existentialismus, die Bultmann von Heidegger übernommen hat, bedeutet Menschsein im eigentlichen Sinne gerade nicht, ein Objekt der natürlichen Welt zu sein. Es bedeutet vielmehr, eine historische Möglichkeit zu sein, die sich fortwährend durch Entscheidung verwirklicht. Dieses Prinzip formuliert Bultmann ganz radikal: »... da wir nur in ihr (der freien Tat) und nirgends sonst im eigentlichen Sinne existieren, da sie nichts anderes als unsere Existenz selbst ist...«²⁶

23 Vgl. R. Bultmann, *Religion und Kultur*, in: *Anfänge der dialektischen Theologie* 2, hrsg. von J. Moltmann. München 1963, S. 11-29, hier S. 17 und 19.

24 In einem Brief aus dem Jahre 1923, der kurz nach Heideggers Ankunft in Marburg geschrieben wurde, sagt Bultmann: »Das Seminar, (in dem ich) ... die Stellung des Gerechtfertigten in der Welt nach Paulus (behandle), ist diesmal besonders lehrreich, weil unser neuer Philosoph Heidegger, ein Schüler Husserls, daran teilnimmt. Er kommt aus dem Katholizismus, ist aber ganz Protestant, was er neulich in der Debatte nach einem Vortrag Hermlinks über Luther und das Mittelalter bewies. ... Es war mir interessant, daß Heidegger auch sonst mit der modernen Theologie vertraut und besonders ein Verehrer Herrmanns ist – auch Gogarten und Barth kennt ...« A. Bultmann-Lemke, Der unveröffentlichte Nachlaß von Rudolf Bultmann, S. 202. Das Verhältnis von Bultmann und Heidegger ist sehr komplex, in der Herkunft waren sie sich ähnlich, und sie beeinflussten sich gegenseitig. Hans Jonas, Schüler beider schon in ihren Anfängen, war bei dieser Interaktion von großer Bedeutung. Vgl. R. Johnson, *The Origins of Demythologizing*, S. 169-256, sowie H. Jonas, *A Philosopher remembers Bultmann*, in: *Bultmann, Retrospect and Prospect*, S. 13-16.

25 R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, S. 41.

26 R. Bultmann, *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?*, in: *Glauben und Verstehen* 1. Tübingen 1964, S. 35.

Bultmanns Erkenntnislehre basiert auf diesem existentiellen Prinzip; er sieht echtes Wissen und Wahrheit ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Entscheidung. Die folgenden Texte geben eine gute Zusammenfassung: »Die ursprüngliche Absicht des Wissens ist offenbar durch konkrete Anlässe geleitet, durch ein Wozu, um deswillen man wissen will, durch die Sorge, die das Leben bewegt.«²⁷ »Der ursprüngliche Sinn der Frage: Was ist Wahrheit? als nach dem Anspruch des Augenblicks ist aber die Frage: Was soll ich tun? von der Voraussetzung aus, daß es je jetzt um mich geht, daß ich durch mein Tun zu etwas werde. Die ganze Wahrheit, meine Wahrheit, steht in der Frage. Ich will mich verstehen.«²⁸ Die Gedanken dieser Texte können in vier aufeinanderfolgende Stufen gegliedert werden:

- a) Die eigentliche Wahrheit ist vom existentiellen Selbstverständnis nicht zu trennen. Sie ist ein Anspruch, in dessen Licht ich mich selbst im konkreten Augenblick verstehe und meine Existenz in der Entscheidung verwirkliche. *Alles*, was kein solcher Anspruch ist, ist nicht eigentlich und wirklich wahr.
- b) Da die eigentliche Wahrheit ein Aspekt meines existentiellen Selbstverständnisses ist, stehe ich ihr nicht wie einem Objekt gegenüber, wenn ich ihr begegne. Ich denke nicht *über* etwas nach, sondern ich stehe *unter* einem Anspruch. Die eigentliche Wahrheit geht damit der Subjekt-Objekt-Unterscheidung voraus. Sie ist nicht-objektiv (und auch nicht-subjektiv).
- c) Da die Wahrheit untrennbar mit meinem Selbstverständnis verbunden ist, ist *die* Wahrheit durch und durch konkret. Sie ist das, was *mich* beansprucht. Und *alles*, was außerhalb dieses völlig konkreten Anspruchs steht, ist nicht eigentlich die Wahrheit.
- d) Die Wahrheit ist daher eindeutig zeitlich und *historisch*. Sie ist kein allgemein Gültiges, sondern der Anspruch des Augenblicks, der nur in diesem Augenblick gültig ist.

»Ist *Dasein* aber *zeitlich geschichtlich*, dem es je im Jetzt um sich selbst geht, das . . . je eine Möglichkeit seiner selbst ergreift, – ist das Sein des Daseins also *Seinkönnen*, indem jedes Jetzt wesenhaft neu ist und eben jetzt seinen Sinn erhält, eben durch seine Entscheidung, also nicht aus einem zeitlosen Sinn der Welt –, dann hat die Frage nach der Wahrheit nur Sinn als die Frage nach der *einen Wahrheit des Augenblicks*, meines Augenblicks.«²⁹

4. Uneigentliche Wahrheit als Objektivierung

Bultmann ist der Auffassung, daß andere Seinsweisen der Wahrheit, wie eine »objektive« und »allgemeingültige« Wahrheit, durch eine gewisse Korrumpierung von der eigentlichen Wahrheit abgeleitet sind. Wenn man den oben aufgezählten Punkten folgt, kann man diese Ableitung folgendermaßen darstellen:

- a) In der Natur des Wissens liegt eine Tendenz, von der eigentlichen Wahrheit abzugehen, denn das Wissen kann die Begegnung des Augenblicks »bewahren«,

27 R. Bultmann, *Theologische Enzyklopädie*, S. 35f.

28 Ebd., S. 49.

29 Ebd., S. 50. Heideggers Ausdrucksweise wird in diesem Text spürbar.

indem es sich erinnert. In dieser »Aufbewahrung« des Augenblicks wird die Wahrheit nicht mehr als Herausforderung meiner Existenz erfahren. Sie ist kein Aspekt meines Selbstverständnisses mehr. Mein Standpunkt ist jetzt *außerhalb* des Anspruchs. »Die Möglichkeit aber, sich vom Leben zu entfernen, hat das Wissen von vorneherein deshalb, weil es das begegnende Seiende in die Sphäre des Gegenständlichen erhebt und damit bewahrt und es also noch ›weiß‹, wenn die aktuelle Beziehung zum Seienden nicht mehr da ist.«³⁰

b) Die Ablösung vom Anspruch gibt erst den Weg frei für die Subjekt-Objekt-Unterscheidung. Ich stehe nicht mehr *im* Anspruch, sondern ich denke *über* etwas nach. Also stehe ich einem Objekt gegenüber. Uneigentliche Wahrheit ist daher dasselbe wie *Objektivierung*.

c) Objektivierung ihrerseits ist erst die Basis für allgemeingültige Wahrheit, eine Wahrheit, die nicht mehr nur auf mich bezogen ist, sondern auf eine Reihe von Dingen.

d) Objektivierung ist auch die Basis für »zeitlose« Wahrheiten, Wahrheiten, die nicht nur jetzt, sondern immer gültig sind.

5. Die Natur als Produkt des uneigentlichen Wissens

Wenn das Wissen von der existentiellen Situation des Augenblicks losgelöst ist, wird sein Objekt zunehmend das große kausale System der Welt der Natur, das in universellen Gesetzen erkannt wird. Dieses System schickt sich dann an, unsere eigentliche historische Existenz zu verschlingen.

Es ist wichtig, sich völlig darüber im klaren zu sein, daß nach Bultmann die Welt der Wissenschaft eine künstliche, vom Menschen geschaffene Welt ist. Es gibt keine wirkliche »natürliche Welt«, die durch die Naturwissenschaften »entdeckt« werden könnte. Die Natur, so wie sie von der Wissenschaft gesehen wird, ist eher ein Produkt der Wissenschaft. Sie ist das Ergebnis einer Betrachtungsweise, durch die wir von unserem eigentlichen Leben abgeschnitten sind, denn dieses liegt nur im Augenblick der Entscheidung und des Selbstverstehens. Die Welt der Wissenschaft ist lediglich eine erstarrte Objektivierung der einen einzigen Wahrheit, die wirklich Wahrheit ist, nämlich der des Augenblicks. Wenn der Verstand die Wahrheit des Augenblicks zum Stillstehen zwingt, wenn er damit diese Wahrheit in die Objektivität erhebt, dann entsteht die Welt der Wissenschaft. »In meiner geschichtlichen Wirklichkeit begegnet mir die Natur aber auch gar nicht als eine objektive, gesetzmäßige Wirklichkeit, sondern als die Fülle der Möglichkeiten für mein Handeln und Erleiden, für meine Entscheidungen. Erst wenn ich von meiner Existenz absehe, sehe ich die Natur objektiv, und sofern ich mich dann in ein Verhältnis zu ihr setze, sehe ich mich selbst als Naturding unter anderen, als ein Objekt unter anderen, mit ihnen in gesetzmäßiger Wechselwirkung stehend.«³¹

Diese Dialektik von eigentlicher und uneigentlicher Wahrheit führt uns zurück zum Dualismus der Neukantianer, dem Fundament von Bultmanns Denken. Die Neukantianer sahen jedoch, als Konsequenz ihres positiven Verständnisses der Aufklärung, in

30 Ebd., S. 44.

31 Ebd., S. 107.

der »objektivierten« Realität etwas Positives neben dem nicht-objektiven Leben des Selbst (vgl. Natorps Aussage weiter oben: »Wir sind ebenso Erben Goethes wie Kants«). Bultmann jedoch sieht die »objektivierte« Wirklichkeit eindeutig negativ als eine Trennung von der eigentlichen Existenz.³²

III. EINE THEOLOGIE DES WORTES GOTTES

1. Gleichzeitig gerecht und Sünder

a) Wissenschaft und Sünde: Obwohl die Wissenschaft eine Korruption ist, ist sie nicht das Ergebnis einer falschen Wahl.³³ Als Menschen des zwanzigsten Jahrhunderts leben wir unvermeidlich in einer wissenschaftlichen Welt.

Obwohl wir nicht vermeiden können, in dieser Welt zu leben, *sündigen* wir, indem wir es tun. Wir begehen sogar *die* Hauptsünde, die Sünde der Selbstbehauptung, die Sünde, daß wir dem Anspruch des Augenblicks ausweichen, um eine letzte Sicherheit in etwas »Objektivem« und »Dauerndem« oder gar »Ewigem« zu finden: »... daß die Sünde und mit ihr der Tod auf das Fleisch (*sarx*) zurückgeht (Röm 8, 13; Gal 6, 8 usw.). Was aber heißt Fleisch? Es ist nicht die Körperlichkeit und Sinnlichkeit, sondern es ist die Sphäre des Sichtbaren, des Vorhandenen, Verfügbaren, Meßbaren, und als die Sphäre des Sichtbaren auch die des Vergänglichen. Zur Macht wird diese Sphäre für den Menschen, der sie zur Grundlage seines Lebens macht, der ›nach ihr‹ lebt, d. h., der sich verführen läßt, aus dem Sichtbaren, Verfügbaren zu leben statt aus dem Unsichtbaren, Unverfügbaren – einerlei, ob er sich in Leichtsinne und Begierde den lockenden Möglichkeiten eines solchen Lebens hingibt oder ob er sein Leben überlegt und berechnend auf Grund seiner Leistungen, der ›Werke des Gesetzes‹, führt.«³⁴

So verbindet Bultmann also Wissenschaft und Sünde: Die uneigentliche Art des Denkens, die die Wissenschaft auszeichnet und die die Welt der Natur, die Welt des Fleisches, begründet, ist Ausdruck der Selbstbehauptung der menschlichen Macht. In der natürlichen Welt zu leben bedeutet also, in der Sünde zu leben; es ist der Versuch, das Leben zu gewinnen durch »Werke des Gesetzes«.³⁵

b) Bultmann und Luther: Es ist instruktiv, Bultmann und Luther an dieser Stelle zu vergleichen. Für Luther ist die zentrale Frage: »Wie kann ich einen gnädigen Gott finden?« In seiner Antwort weist er alles zurück, was in unserer Macht liegt. Er kämpft gegen den Katholizismus an, der einen Mechanismus entwickelt hat, um die Erlösung durch »Gesetzeswerke« zu erreichen. Für Bultmann ist die zentrale Frage: »Wie kann ich meine eigentliche historische Existenz gewinnen?« Auch er verwirft in seiner Antwort alles, was in unserer Macht liegt. Er seinerseits kämpft gegen den Machtverstand der Aufklärung an, der einen Mechanismus entwickelt hat, um das Leben in der Wissenschaft abzusichern.

32 Vgl. R. Johnson, *The Origins of Demythologizing*, S. 251.

33 Vgl. R. Bultmann, *Wahrheit und Gewissheit*, in: *Theologische Enzyklopädie*, S. 183-205, hier S. 197-198.

34 R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, S. 33.

35 Vgl. R. Johnson, *The Origins of Demythologizing*, S. 194.

Luther geht es um moralische Schuld, während es Bultmann um den Verlust der eigentlichen historischen Existenz geht. Die beiden stimmen jedoch überein in der Ablehnung menschlicher Werke und in der scharfen Dialektik, nach der Sünde und wahres Leben ineinander verschlungen sind: *simul justus et peccator*, zugleich gerecht und sündig. Nach Luther bleiben wir Sünder, selbst wenn uns die Gerechtigkeit Christi zuteil wird; nach Bultmann leben wir auch dann noch in der wissenschaftlichen Welt der Natur, wenn wir durch Gott in die eigentliche Entscheidung gerufen worden sind.³⁶

2. Gott als der Anspruch des Augenblicks

a) Gott und der Anspruch: Sobald man diese Dialektik zwischen Sünde und eigentlicher Existenz begriffen hat, erkennt man den Ort Gottes bei Bultmann. Die Dialektik hat zwei scharf unterschiedene Seiten: Eine Seite ist das Reich der nicht-objektivierten existentiellen Herausforderung, die andere Seite ist die Welt der objektivierten Wahrheit, die Welt der Flucht vor der Herausforderung, die Welt der substantiellen Sünde. Es ist klar, daß Gott auf der ersten Seite seinen Platz hat, auf der Seite der existentiellen Herausforderung. »Denn was ist die Frage nach Gott anders als die Frage: Was ist Wahrheit? Gerade wenn die Frage nach der Wahrheit als die nach dem Augenblick gestellt ist, kann sie dann etwas anderes sein als nach Gott, der, wenn er überhaupt gedacht ist, als die das Jetzt beherrschende Macht, als der in das Jetzt laut werdende Anspruch gemeint ist?«³⁷

b) Kein Sein hinter dem Anspruch: Um Bultmann zu verstehen, ist es entscheidend, der Versuchung zu einer traditionellen Interpretation zu widerstehen. Seine Auffassung von Gott *muß* vor dem Hintergrund seiner Dialektik gesehen werden. Das traditionelle Christentum schreibt Gott objektives Sein zu. Aber für Bultmann ist Gott kein objektiv existierendes Wesen, das unter anderem mich im Augenblick herausfordert. Nein! Gott ist der Anspruch des Augenblicks und sonst *nichts*. Hinter diesem Anspruch steht kein Sein, denn dieses Sein wäre Teil der Welt, etwas Objektiviertes, etwas, das kein Anspruch ist und im Gegensatz zur tiefsten Natur Gottes als absolutem Herrn steht. Gott existiert nicht »objektiv«, Gott ist nicht »allgemein« gültig. Gott ist die Herausforderung, in der ich stehe, konkret und zeitlich, gültig nur für mich in meinem Augenblick. »Gott ist also für die Wissenschaft unerkennbar. Und diese Unerkennbarkeit bedeutet nicht, daß der Gegenstand ›Gott‹ für unser Wissen zu groß, zu umfangreich, unübersehbar wäre, daß *unsere Erkenntnis nicht adäquat wäre*. Gott ist nicht ein ganzes oder teilweises X, so daß unser Nichtwissen von ihm den Charakter eines Nichtwissens von irgendwelchen verborgenen Dingen, irgendeiner Hinter- oder Überwelt hätte. Dann wäre die Gotteserkenntnis grundsätzlich als Welterkenntnis gedacht, und die Unzulänglichkeit unserer Welterkenntnis wäre mit Gotteserkenntnis verwechselt.«³⁸ »Die Erkenntnis Gottes ist die *Erkenntnis der Forderung des Augenblicks*. Sein Ruf wird als die Forderung des Augenblicks an uns laut. Gott ist unsichtbar für die hinsehende Forschung der Wissenschaft.«³⁹

36 Ebd., S. 198-200.

37 R. Bultmann, *Theologische Enzyklopädie*, S. 50.

38 Ebd., S. 51.

39 Ebd., S. 57.

3. Die Schrift allein

a) Gott in der Schrift: Daß Gott als die Forderung des Augenblicks definiert wird, heißt nicht, daß die Stimme des Augenblicks immer Gott ist. Gott ist nicht einfach die Stimme des Gewissens, sondern ein konkretes autoritatives Wort, das von außen in den Augenblick hineingesprochen wird. »Es läßt sich von Gott nur als dem *Wie unsere Existenz* reden, d. h. als dem im Augenblick je mir neu begehrenden. Aber eben mein Augenblick müßte, damit ich Gott in ihm vernehme, *bestimmt sein durch eine Tatsache*, ein Faktisches, dadurch, daß in ihm, d. h. zu ihm gesprochen, die Offenbarung begegnet, d. h. also vom Standpunkt der philosophischen Analyse aus ein zufälliges geschichtliches Faktum.«⁴⁰

Es ist möglich, das zufällige geschichtliche Faktum, das Gott ist, genauer zu bestimmen. Gott als das Wort, das im Augenblick zu mir gesprochen wird, ist die Offenbarung der Schrift: »... verweist alle ... Verkündigung auf die Schrift nicht als auf ihr (zufällig) erstes Stadium, sondern als auf das, wovon sie redet, als auf die Offenbarung. Diese erste Verkündigung *ist* ja gerade die Offenbarung ... Also ist die Schrift die Autorität, und zwar die einzige Autorität für die Theologie.«⁴¹

b) Jesus als das Wort Gottes in der Schrift: Die Definition Gottes als das historische Wort der Schrift, das in meinen Augenblick gesprochen wird, muß noch genauer umschrieben werden. Jesus Christus ist dieses Wort Gottes. »Wir kommen also *aus einer Geschichte der Liebe*, insofern in Christus die göttliche Vergebung für die Menschen Wirklichkeit geworden ist und je Wirklichkeit werden kann in der kirchlichen Verkündigung und Wirklichkeit wird im Glauben, den sie sich aneignet. ... *Gottes Offenbarung als geschichtliches Ereignis ist also Jesus Christus als das Wort Gottes*, das in dem kontingenten historischen Ereignis Jesus von Nazareth eingesetzt und in der kirchlichen Tradition lebendig ist. Das Faktum Jesus Christus kommt nicht in Betracht als außerhalb der Verkündigung sichtbares, sondern als innerhalb ihrer begehrendes, durch sie vergegenwärtigtes. Er ist das Wort.«⁴²

In diesem Text macht Bultmann zwei grundlegende Aussagen. Einerseits sagt er, daß Jesus das einzige, einmalige Wort Gottes ist. Andererseits beraubt er diese Aussage aller »objektiven« Wahrheit. Jesus ist bedeutsam für den Glauben, nicht als Person mit gewissen objektiven Charakterzügen, seien sie nun göttlich oder nicht, sondern als der gepredigte Jesus. Die überkommene Lehre, daß er objektiv göttlich sei, widerspricht dem Glauben, weil sie die Göttlichkeit fälschlicherweise in der Welt der Objektivität, der Welt der substantiellen Sünde ansiedelt. In dieser Welt hat Gott keinen Platz. Er kann sie nicht betreten. Gott ist nur der konkrete Anspruch an mich, wenn die Botschaft der Schrift, Jesus, mir gepredigt wird.

c) Zwei Bedeutungen von »historisch«: Diese Definition von Gott als Verkündigung der Schrift mit Jesus als historischem Inhalt kann noch mehr differenziert werden, wenn man zwischen »historisch« und »geschichtlich« unterscheidet. Etwas kann historisch sein als objektiviertes Ereignis der Vergangenheit, als Untersuchungsobjekt der kritischen Geschichtswissenschaft. In anderer Art kann etwas geschichtlich sein als

40 Ebd., S. 63.

41 Ebd., S. 169.

42 Ebd., S. 95.

Anruf, der mich in meinem Augenblick herausfordert. »Denn entsprechend kann er (der Mensch) die Geschichte der Vergangenheit sowohl objektivierend betrachten wie auch als Anrede, sofern aus ihr die Möglichkeiten menschlichen Selbstverständnisses vernehmbar werden und zur verantwortlichen Wahl herausfordern. Man wird das Verhältnis der beiden Weisen des Selbstverständnisses als ein ›dialektisches‹ bezeichnen müssen, insofern es das eine ohne das andere faktisch nicht gibt.«⁴³

Vor dem Hintergrund dieser Unterscheidung muß man sagen, daß der historische Jesus nicht das Wort Gottes ist und es niemals war, während der geschichtliche Jesus es ist. Der verkündete Jesus oder, wie Bultmann oft sagt, der Christus der *kerygma* (Verkündigung) ist das Wort Gottes, während der Jesus der objektivierenden geschichtskritischen Studien ein Teil der wissenschaftlichen Welt der Sünde ist und damit ganz gewiß *nicht* das Wort Gottes.⁴⁴

d) Die Absolutheit des Christentums: Wenn man Bultmann unter Nichtbeachtung seiner grundlegenden Dialektik interpretiert, liegt die Vermutung nahe, daß seine Ablehnung des traditionellen christlichen Dogmas ihn dahin führen könnte, das Christentum zu relativieren. Dies ist jedoch nicht der Fall. Das Wort Gottes ist ja nur in der Schrift anwesend, und es ist von Jesus nicht zu trennen. Daher ist die christliche Theologie die einzige Theologie. »Theologie als Reden von Offenbarung und Glaube gibt es *nur als christliche Theologie*, während alle andere angebliche Theologie nur Reden vom Menschen sein kann, wenn wirklich Gott nur in seiner Offenbarung durch Christus zugänglich ist. Wie tief solches Reden die Wirklichkeit des Menschen erfassen möge; es erreicht doch die Wirklichkeit Gottes nicht.«⁴⁵

4. Entmythologisierung

a) Die liberale Eliminierung des Mythos: Die Dialektik in Bultmanns Denken erweist sich als exegetische Methode beim Projekt der Entmythologisierung. Die uneigentliche Wahrheit ist der erste Faktor bei dieser Methode. Die Mythen des Neuen Testaments (so zum Beispiel die Fleischwerdung von Gottes Sohn, sein Sühnetod und seine leibliche Auferstehung) können nicht länger aufrechterhalten werden, denn auf der Ebene des objektiven Denkens widerspricht ihnen die moderne Wissenschaft.

Entmythologisierung in diesem Sinne war schon von Bultmanns großen Gegnern, den liberalen Theologen des neunzehnten Jahrhunderts, durchgeführt worden. Die liberale Theologie scheiterte jedoch, weil sie das Herzstück der Verkündigung des

43 R. Bultmann, *Zum Problem der Entmythologisierung*, in: *Glauben und Verstehen* 4. Tübingen 1965, S. 128-138, hier S. 131f.

44 Trotzdem ist der historische Jesus notwendig als Teil der Dialektik zwischen eigentlicher und uneigentlicher Wahrheit: »Dieses lebendige Gotteswort ist nicht von Menschengestalt und Menschenklugheit erfunden; es ereignet sich in der Geschichte. Sein Ursprung ist ein geschichtliches Ereignis, durch welches das Sprechen dieses Wortes, die Predigt, autoritativ und legitim wiedergegeben wird. Dieses Ereignis ist Jesus Christus. Wir können diese Behauptung paradox nennen; denn was Gott in Jesus Christus getan hat, ist nicht geschichtliche Tatsache, die geschichtlich bewiesen werden kann. Der objektive Historiker als solcher kann nicht sehen, daß eine geschichtliche Person, Jesus von Nazareth, das ewige Wort, der Logos, ist.« *Jesus Christus und die Mythologie*, in: ebd., S. 141-190, hier S. 185.

45 R. Bultmann, *Theologische Enzyklopädie*, S. 159.

Neuen Testaments entfernte. »Für die Epoche der älteren ›liberalen‹ Theologie ist es charakteristisch, daß sie die mythologischen Vorstellungen als zeitgeschichtlich beschränkte Gedanken einfach als unwesentlich eliminiert und für das Wesentliche die großen religiösen und sittlichen Grundgedanken erklärt. . . . Das Kerygma wird hier auf bestimmte religiöse und sittliche Grundgedanken reduziert, auf eine religiös motivierte idealistische Ethik. Aber damit ist in Wahrheit *das Kerygma als Kerygma* eliminiert, d. h. als Botschaft vom entscheidenden Handeln Gottes in Christus. . . . Das Neue Testament aber redet von einem *Ereignis*, durch welches Gott das Heil der Menschen beschafft hat; es verkündigt Jesus nicht primär als den Lehrer, der zwar entscheidend Wichtiges gesagt hat und den wir deshalb dauernd ehrfürchtig verehren, dessen Person aber grundsätzlich gleichgültig wird für den, der seine Lehre erfaßt hat; sondern es verkündigt eben seine Person als das entscheidende Heilsereignis.«⁴⁶

b) Die existentielle Interpretation des Mythos: Der Rationalismus der Aufklärung ist Bultmann und der liberalen Theologie gemeinsam. Für Bultmann ist dieser Rationalismus jedoch nur eine Seite der grundlegenden Dialektik der menschlichen Erkenntnis. Das Scheitern der liberalen Theologie rührt daher, daß sie den existentialen Pol der Dialektik nicht begriffen hat. Im Gegensatz zur liberalen Theologie, die die Mythen einfach fallen läßt, plädiert Bultmann daher, es »wäre . . . die heutige Aufgabe, die Mythologie des Neuen Testaments kritisch zu *interpretieren*«, um die zentrale Verkündigung des Neuen Testaments, Gottes erlösende Tat in Jesus, zu bewahren.⁴⁷ Nach dieser Interpretation müssen die Mythen des Neuen Testaments nicht nach ihrem »objektiven« Gehalt, sondern in ihrer Funktion als Forderung an die menschliche Existenz verstanden werden.

Die existentielle Interpretation ist keine willkürliche Handlung, sie steht im Gegenteil mit der eigentlichen Natur des Mythos in Beziehung, sagt Bultmann. Es gibt eine gewisse Spannung zwischen der wahren Intention oder Absicht des Mythos und seinem »objektiven« Inhalt. »Der Mythos will von einer Wirklichkeit reden, die jenseits der objektivierbaren, der beobacht- und beherrschbaren Wirklichkeit liegt, und zwar von einer Wirklichkeit, die für den Menschen von entscheidender Bedeutung ist: die für ihn Heil oder Unheil, Gnade oder Zorn bedeutet, die Respekt und Gehorsam fordert.«⁴⁸ Mit anderen Worten, der Mythos hat die Absicht, ein bestimmtes, letztes existentielles Selbstverständnis auszudrücken. Er zielt auf die eigentliche Wahrheit, auf den nicht-objektivierten Anspruch des Augenblicks. Im Gegensatz zu dieser Absicht jedoch drückt er diesen Anspruch in objektiven Begriffen aus. »Das mythologische Denken objektiviert jedoch in naiver Weise das Jenseits zum Diesseits, indem es, entgegen seiner eigentlichen Intention, das Transzendente als das im Raum Entfernte und seiner Macht als quantitativ gegenüber dem menschlichen Können Gesteigerte vorstellt. Die Entmythologisierung will demgegenüber die eigentliche Intention des Mythos zur Geltung bringen, nämlich die Intention, von der eigentlichen Wirklichkeit des Menschen zu reden.«⁴⁹

46 R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, S. 25f.

47 Ebd.

48 R. Bultmann, *Zum Problem der Entmythologisierung*, in: *Glauben und Verstehen* 4, S. 133.

49 Ebd., S. 134.

Bultmann faßt also den Mythos im Rahmen seiner Dialektik zwischen eigentlicher und uneigentlicher Wahrheit als ein Phänomen, das in sich nach existentialer Interpretation verlangt. Die Mythen sind in der existentialen Interpretation sich selbst treuer als im eigenen »objektiven« Verständnis. »Im Mythos selbst ist also das Motiv zur Kritik seiner selbst, d.h. seiner objektivierenden Vorstellungen, enthalten, insofern seine eigentliche Absicht, von einer jenseitigen Macht zu reden, welcher Welt und Menschen unterworfen sind, durch den objektivierenden Charakter seiner Aussagen gehemmt und verdeckt wird.«⁵⁰

5. Ein Beispiel: Entmythologisierung bei Johannes

In dem oben zitierten Text plädiert Bultmann für die Rechtmäßigkeit der Entmythologisierung auf der Grundlage seiner Erkenntnislehre. In anderen Teilen seines Werkes versucht er, seine Auffassung zu untermauern, indem er darauf hinweist, daß das Neue Testament in gewissen Fällen selbst entmythologisiert. Ich möchte hier ein Beispiel für diese Argumentation vorstellen, das aus Bultmanns religionsgeschichtlichem Werk über Johannes stammt. Das Beispiel ist aufschlußreich, weil es zeigt, wie verschiedene Aspekte in Bultmanns Werk (philosophische Prinzipien, historische Studien, Exegese und theologische Synthese) zusammenwirken.

a) Das Rätsel Johannes: In einem frühen Aufsatz über *Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums* (1925) kommt Bultmann an den zentralen Punkt des Johannesevangeliums, indem er die religionsgeschichtlichen Bezüge des Evangelisten herausarbeitet.⁵¹ Er beginnt damit, daß er in einer Untersuchung des Evangeliumtextes als die grundlegende Idee herausstellt, daß Jesus der vom Vater gesandte Offenbarer ist. »Was ist seine (Johannes') zentrale Anschauung, seine Grundkonzeption? Zweifellos muß sie in dem immer wiederholten Satz stecken, daß Jesus der Gesandte Gottes sei (z. B. 17,3.23.25), der Offenbarung bringt durch Worte und Taten.«⁵²

Johannes interessiert sich jedoch nicht für die Offenbarung anthropologischer, kosmologischer oder theologischer Geheimnisse. Wenn man daher fragt, was Jesus offenbart, kann kein zufriedenstellender *Inhalt* gefunden werden. Selbst die Person Jesu ist nicht die Hauptsache der Offenbarung, denn Johannes gibt kein Bild seiner religiösen und moralischen Persönlichkeit. Obwohl Johannes Jesus als ein göttliches Wesen beschreibt,⁵³ kann man nicht einmal sagen, daß diese Göttlichkeit der eigentliche Gegenstand der Offenbarung sei.

»Aber all das Wunderhafte und Göttliche, das in Jesu Leben zur Erscheinung kommt, ist doch offenbar nur Mittel zum Zweck. Wohl ist Jesu Menschheit »jediglich das Transparent, um das göttliche Licht auf Erden hindurchscheinen zu lassen«

50 R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, S. 23.

51 Nachdruck in: *Exegetica*, hrsg. von E. Dinkler. Tübingen 1967, S. 55-104, hier S. 55.

52 Ebd., S. 57.

53 »Wohl ist Jesus weithin der *theos anthropos*, allwissend und wundermächtig; er ist mehr, er ist ein »göttliches Wesen, das wie ein Fremder majestätisch über die Erde dahinzieht« (W. Wrede, *Vorträge und Studien*, 1907, S. 207)«; ebd., S. 57.

(W. Wrede, ebd.) – wenn man nur sagen könnte, was eigentlich hindurchscheint! Im Grunde ist nicht eigentlich die *Menschheit* das Transparent, sondern gerade die *Göttlichkeit* des johanneischen Jesus; denn das an ihm sichtbare Göttliche, das ist es ja offenbar nicht, was eigentlich offenbart werden soll.⁵⁴

b) Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Evangelisten Johannes: Das große Rätsel dieser »Offenbarung des Offenbarers« kann nur gelöst werden, wenn man erkennt, wie Johannes den Mythos vom Erlöser übernommen hat.⁵⁵ Bultmann folgt Reitzensteins Rekonstruktion dieses Mythos: Ein göttliches Wesen, der erste Mensch, fällt zu Urbeginn aus der himmlischen Lichtwelt in die Materie. Nur ein Teil von ihm kann entfliehen; der Rest wird von der Materie überwältigt und in Lichtteilchen (menschliche Seelen) zersplittert. Diese Seelen sind so gefangen, daß sie ihren Ursprung vergessen. In der Fülle der Zeit steigt der erste Mensch wieder zur Welt der Materie hinab und offenbart sich seinen verlorenen Teilen, den menschlichen Seelen. Indem er sich so offenbart, offenbart er das eigentliche Wesen und Geschick der Seelen, und dadurch rettet er sie. Seine Selbst-Offenbarung ist das rettende Ereignis.

Johannes übernahm diesen Mythos und wandte ihn auf Jesus an. Bultmann stützt diese Behauptung, indem er ausführlich genaue Parallelen zwischen Johannes und den gnostischen Quellen angibt, vor allem mandäische Texte.⁵⁶ Zwar gibt Bultmann zu, daß diese Texte später datieren als das Johannesevangelium. Der Mythos, den sie enthalten, geht dem Evangelium jedoch voraus. Eines der wichtigsten Argumente für diesen Schluß, ja das entscheidende Argument ist dieses: Viele Elemente des gnostischen Mythos sind bei Johannes vorhanden, aber die zentrale Idee, die dem Ganzen erst seinen Sinn gibt, nämlich die Identität des Erlösers mit den Erlösten, fehlt. Die Elemente bei Johannes haben ihren natürlichen Ort in dem vollständigen Mythos, nur dort sind sie sinnvoll. Deshalb muß Johannes' Version nachträglich sein und als eine spätere Umwandlung auf dem intakten Mythos beruhen.⁵⁷

c) Johannes entmythologisiert den gnostischen Mythos: Warum wandelt Johannes den Erlöser-Mythos um? Der Grund dafür ist der »fundamentale Charakter« seines Evangeliums: Jesus ist der Offenbarer. Wie Bultmann bemerkt, braucht der gnostische Erlöser keine Lehre zu offenbaren außer sich selbst, denn sein Schicksal ist dem der Seele parallel und daher heilbringend, wenn es nur offenbart wird. Auch bei Johannes offenbart Jesus keine Lehre: Er ist einfach der Offenbarer.

Das *große Rätsel* des Evangeliums wird jedoch durch diese Ähnlichkeit noch vergrößert, denn das entscheidende Element des Mythos, die Identität von Erlöser und Erlösten, fehlt bei Johannes. Nachdem er dies festgestellt hat, schließt Bultmann seinen Artikel folgendermaßen: »Der Verfasser interessiert sich nur für das *Daß* der Offenbarung, nicht für das *Was*. Wenn als Inhalt der Offenbarung nicht mehr Mythen dem Glauben genügen und kein Dogma ausreicht, so pflegen Erkenntnisse rationaler Art oder seelische Erlebnisse an die Stelle zu treten. Von beidem ist der Verfasser gleich weit entfernt. Es bleibt aber noch eine Möglichkeit, daß nämlich der Begriff der Offenbarung radikal gefaßt wird, d. h. daß darauf verzichtet wird, ihren *Inhalt* zu

54 Ebd.

55 Ebd., S. 58-59.

56 Ebd., S. 59-97.

57 Ebd., S. 97-99.

beschreiben, sei es durch spekulative Sätze, sei es durch seelische Zuständlichkeiten, weil beides die Offenbarung in die menschliche Sphäre herabziehen würde. Von Gott läßt sich nicht sagen, wie er ist, sondern nur, daß er ist. Das Göttliche ist nichts irgendwie Gegebenes und Beschreibbares; und so redet das Johannesevangelium von Gott nun freilich nicht auf der *via negationis* des Mystikers (es fehlen alle mystischen Gottesprädikate), sondern so, wie einzig davon geredet werden kann: durch die Darstellung der Erschütterung alles Menschlichen durch die Offenbarung. ... Darstellen läßt sich die Offenbarung nur als die Vernichtung alles Menschlichen, als die Zurückweisung aller menschlichen Fragen, als die Verweigerung aller menschlichen Antworten, als die In-Frage-Stellung des Menschen.«⁵⁸

Dieser Text, der drei Jahre nach Bultmanns Begegnung mit Heidegger geschrieben ist, verwendet noch mehr die Sprache der dialektischen Theologie als die des Existentialismus. Jedoch das Programm der Entmythologisierung ist in seinen Grundzügen, die von einer dialektischen Erkenntnistheorie vorgegeben werden, bereits komplett vorhanden. Die beiden Pole der Dialektik sind deutlich konstituiert: Auf der einen Seite ist Gott, völlig jenseitig, nicht-objektiv, inhaltlos, eine Erschütterung, die uns in Frage stellt; auf der anderen Seite ist die Welt des objektiven »Inhalts«, des Mythos, des Dogmas, der rationalen Erkenntnis und der psychologischen Erfahrungen. Auf der Grundlage dieser Dialektik interpretiert Bultmann das Johannesevangelium. Durch die Verstümmelung des gnostischen Mythos deutet Johannes an, daß Gottes Offenbarung durch Jesus nur auf der ersten Seite dieser Dialektik liegt. Mit anderen Worten, er ent-objektiviert oder entmythologisiert die Offenbarung radikal.

Die Fortsetzung dieses Beitrags folgt im kommenden Novemberheft.

Zur Situation der Kirche in Österreich

Von Ignaz Zangerle †

1. Zur Dialektik der Säkularisierung

Wie es eine Dialektik der Reformation und der Aufklärung gibt, so auch eine der Säkularisierung.

Die *negative* Seite steht begrifflicherweise im Vordergrund einer solchen Betrachtung. Die Übersetzung dieses Begriffs und die Charakterisierung dieses geschichtlichen Phänomens mit »Entchristlichung« bzw. »Verweltlichung« trifft nicht voll den damit gemeinten Sachverhalt; denn die geschichtliche Gestalt eines »christlichen Abendlandes«, dessen Wiederherstellung immer wieder von einer »bewaffneten Orthodoxie« gefordert wird, war nur eine der geschichtlich möglichen Begegnungen