

Ziel geführt hat, ist nun die Gesegnete. Sie ist die Mutter der Glaubenden geworden, durch die alle Geschlechter der Erde Segen erlangen. In diesen Segen stellen wir uns hinein, wenn wir sie preisen. Wir treten in ihn ein, wenn wir mit ihr Glaubende werden und Gott groß machen, daß er unter uns wohne als Gott mit uns: Jesus Christus, der wahre und einzige Erlöser der Welt.

Die Fundamente der Theologie Rudolf Bultmanns (II)

Von Michael Waldstein

IV. ZUSAMMENFASSUNG: BEFREIUNG VON DER HÖLLE

Als Vorbereitung für einige kritische Überlegungen möchte ich versuchen, den Kern von Bultmanns Bestrebungen zusammenzufassen. Auf einer Ebene seines Denkens stellt sich Bultmann auf die Stufe eines radikalen aufgeklärten Rationalismus. Für das moderne aufgeklärte Bewußtsein sind die Mythen des Neuen Testaments unannehmbar. Ist der christliche Glaube damit unwiederbringlich verloren? Die Entmythologisierung löst dieses Dilemma mit großartiger Einfachheit. Sie überläßt der rationalistischen Wissenschaft das Feld in der Sphäre der Objektivität und setzt dieses Gebiet einfach in Klammern, indem sie es in eine Lutherische Dialektik einbezieht. Die Wissenschaft ist unwiderleglich, aber das letzte Wort behält immer noch der Glaube.

Auf einer tieferen Ebene jedoch nimmt Bultmann die Position eines radikalen Widerspruchs zur Aufklärung ein. Er bemüht sich, das eigentlich menschliche Leben vor der Zerstörung durch die Wissenschaft und ihre Gewalt zu bewahren. Ich wiederhole noch einmal seine Erklärung der Hölle: »... 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 zur Hölle.«⁵⁹

Nur wer diese Aussage unter Berücksichtigung von Bultmanns dialektischer Wahrheitslehre liest, erkennt ihre ganze Bedeutung. Es geht Bultmann nicht um eine bloße Kulturkritik der Aufklärung mit lediglich kulturellen Heilmitteln wie zum Beispiel Umweltbewußtsein oder die Rückkehr zu einem einfacheren Leben in Einklang mit der Natur. Er hält die von Wissenschaft und Macht geschaffene Lage für unausweichlich. Die Hölle ist von vornherein in das menschliche Leben eingebaut, denn das menschliche Leben gleitet immer wieder in die uneigentliche Wahrheit ab. Die Aufklärung stellt lediglich eine besonders deutliche Ausgestaltung dieser ontologischen Lage dar.

Aber selbst im Widerspruch zur Aufklärung übernimmt Bultmann von der Aufklärung einen bestimmten Gedankengang. Hier liegt die Lösung zu dem Rätsel, von dem

zu Anfang dieses Artikels gesprochen wurde. In seinem Widerstand gegen die Aufklärung übernimmt er erstens eine extreme Form des Gedankenguts der Aufklärung, und zweitens baut er diesen Gedanken als negativen Pol in eine dialektische Erkenntnislehre ein. Er übernimmt Bacons Gleichsetzung von Wissenschaft und Macht; er übernimmt Descartes' Reduzierung der Natur auf eine mathematische Maschine ohne Finalität; er übernimmt schließlich auch Kants Übertragung einer Machtstruktur in die Natur des »objektivierenden« Wissens. Das menschliche Leben auf der Suche nach Sinn kann eine solche Welt nur als völlig fremd und bedrohlich erleben: »... eine Veränderung in der Auffassung der Natur, nämlich von der kosmischen Umgebung des Menschen, liegt der metaphysischen Situation zugrunde, die den modernen Existentialismus und seine nihilistischen Folgen hat entstehen lassen. ... das Wesen des Existentialismus ist ein gewisser Dualismus, eine Entfremdung zwischen Mensch und Welt, mit dem Verlust der Idee von einem verwandten Kosmos – kurz, ein anthropologischer Akosmismus ...«⁶⁰

Jonas weist darauf hin, daß sich Gnosis und Existentialismus in dieser Hinsicht verblüffend ähnlich sind. Wie der Existentialismus sieht auch die Gnosis das menschliche Ich im höllischen Gefängnis der »objektiven«, sichtbaren Welt gefangen. Aber die Entfremdung, die der Existentialismus fühlt, ist womöglich noch extremer. »Man darf einen grundsätzlichen Unterschied zwischen gnostischem und existentialistischem Dualismus nicht übersehen: In der Gnosis ist der Mensch in eine feindliche, gegensätzliche, antigöttliche und daher antimenschliche Natur geworfen, der moderne Mensch aber in eine gleichgültige. Erst dieser letztere Fall stellt das absolute Vakuum, den wirklich bodenlosen Abgrund, dar. In der gnostischen Auffassung ist auch das Feindselige, das Dämonische noch anthropomorph, vertraut sogar in seiner Fremdheit, und der Gegensatz selbst gibt der Existenz eine Richtung ... Aber nicht einmal diese gegensätzliche Beschaffenheit ist der gleichgültigen Natur der modernen Wissenschaft belassen, und dieser Natur kann man keine Richtungsweisung abgewinnen. Das macht den modernen Nihilismus unendlich viel extremer und verzweifelter, als es der gnostische Nihilismus je sein konnte, trotz all seines panischen Schreckens vor der Welt.«⁶¹

Erst wenn man versteht, daß nach Bultmann diese Entfremdung eine unausweichliche ontologische Gegebenheit ist, versteht man auch die ganze Bedeutung seiner Theologie vom Wort Gottes. Das Wort Gottes erlöst uns, indem es uns völlig aus dieser Welt herausruft. Auch die gnostische Theologie befürwortete eine völlige Abkehr von dieser bösen Welt in die Sphäre des Lichtes. Die Ähnlichkeit ist jedoch nur teilweise. Im Gegensatz zum Traum der Gnosis von der Flucht in eine »objektive« Lichtsphäre sagt Bultmann, daß wir weiter in dieser Welt leben müssen, uns für ihre Ziele engagieren, ja sogar ihre »Wahrheitsatmosphäre« genießen, gleichzeitig aber frei von ihr sein müssen.

»Und solcher Glaube ist ... die radikale Hingabe an Gott, die alles von Gott, nichts von sich erwartet, die damit gegebene *Gelöstheit von allem weltlich Verfügbaren*, also die Haltung der Entweltlichung, der *Freiheit*. Die *Entweltlichung* ist grundsätzlich

60 H. Jonas, *Gnosticism, Existentialism and Nihilism*, S. 325.

61 Ebd., S. 338-339.

keine Askese, sondern eine Distanz zur Welt, für die alle Beteiligung am Weltlichen in der Haltung des ›als ob‹ vollzogen wird (1 Kor 7,29-31).«⁶²

V. KRITISCHE ÜBERLEGUNGEN

1. Die Notwendigkeit einer Theologie der Schöpfung

An diesem zentralen Punkt von Bultmanns Intentionen, an der Stelle, wo es um die »Befreiung von der Hölle« geht, kann eine fruchtbare Kritik seines Werkes einsetzen. Einer der wichtigsten kritischen Einwände gegen seine Weltsicht ist, daß ihr eine Theologie der Schöpfung fehlt. Ihr fehlt das Ja zur Welt, die als Schöpfung Gottes eigentlich grundsätzlich gut ist. In seinem Aufsatz *Der Sinn des christlichen Schöpfungsglaubens* (1936) verweist Bultmann diesen Glauben ausschließlich in die Sphäre der eigentlichen Wahrheit und schließt die Sphäre der Objektivität davon aus. In unserer eigentlichen Existenz sind wir von Gott determiniert, aber die Welt der Natur ist nicht objektiv von Gott verursacht. »Diese Art von Schöpfungsglauben ist keine Theorie über irgendwelche vergangenen Ereignisse, wie sie in mythologischen Erzählungen oder kosmologischer Spekulation und naturwissenschaftlicher Forschung geschildert werden könnten; es ist vielmehr der Glaube an Gottes Plan in der Gegenwart für den Menschen.«⁶³

Die der Bultmannschen Sicht zugrundeliegende Ontologie erlaubt keine andere Auffassung. Er muß den objektiven Inhalt des Schöpfungsglaubens leugnen, weil die objektive Welt das Ergebnis einer uneigentlichen Weise der menschlichen Erkenntnis ist. Nicht nur wird sie nicht von Gott verursacht, sie entsteht sogar als abgeschlossene Objektivierung aus der menschlichen Sünde.⁶⁴

62 R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, S. 35. »Die da eine moderne Weltanschauung haben, sollen leben, als hätten sie keine«, in: R. Bultmann, *Jesus Christus und die Mythologie. Das Neue Testament im Licht der Bibelkritik*. Hamburg 1964, S. 101.

63 R. Bultmann, *Der Sinn des christlichen Schöpfungsglaubens im Rahmen der Schöpfungsmythen und der Wissenschaft*, in: *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft* 51 (1936), S. 1-20. Hier rückübersetzt aus dem Englischen.

64 H. Jonas hat völlig recht, wenn er die wissenschaftlichen Aspekte von Bultmanns Auffassung eines in sich geschlossenen Kosmos in Frage stellt: ». . . die Frage ist erlaubt, ob Bultmann, als er das moderne Axiom der Immanenz übernahm, der modernen Naturwissenschaft das Feld nicht mehr überlassen hat als notwendig. So scheint es mir, wenn er schreibt: ›Die moderne Naturwissenschaft jedenfalls glaubt nicht, daß der Lauf der Natur durch übernatürliche Kräfte durchbrochen werden kann‹, und damit will er sagen, daß sie glaubt, dies könne nicht vorkommen. Aber zu einem solchen ›kann‹ oder ›kann nicht‹ äußert sich die Wissenschaft nicht. . . . Bultmann hat natürlich recht, daß *subjektiv* gerade dieser Glaube, daß nämlich die von der Wissenschaft inspirierte Idee von einem Naturgesetz, das keine Ausnahme zuläßt, der vorherrschende Glaube des ›modernen Menschen‹ ist, den Theologen eingeschlossen (den Wissenschaftler vielleicht weniger seit kurzem) . . . Bultmann teilte mit Kant einen übertriebenen Glauben an die Enge und Starrheit der innerweltlichen Kausalität.« H. Jonas, *Is Faith still possible today? Memories of Rudolf Bultmann and Reflections on Philosophical Aspects of his Work*, in: *Harvard Theological Review* 75 (1982), S. 1-23, hier S. 9f., 14.

2. Die Notwendigkeit, objektiv von Gott zu reden

Eng verwandt mit dem Thema der Schöpfung ist das Thema von der »objektiven« Existenz Gottes. Wenn die Welt in ihrer Objektivität Gottes Geschöpf ist, dann muß ihre objektive Wahrheit in irgendeiner Weise eine positive Spiegelung Gottes sein, und man muß von Gott objektiv reden.

Auch Bultmann kann »objektive« Aussagen über Gott nicht vermeiden. Wenn er behauptet, daß Gott der Anspruch des Augenblicks ist, dann formuliert er eine allgemeine Definition, eine, die jeden Augenblick gültig ist; wenn das aber die Natur Gottes allgemein und zu jeder Zeit ist, dann ist Gott anscheinend nicht nur der einmalige Anspruch des Augenblicks.

Bultmann ist sich dieses Dilemmas bewußt. Er versucht, es zu vermeiden, indem er sagt, daß die Theologie, wenn sie von Gott spricht, notwendigerweise objektivieren muß; notwendigerweise muß sie Gott herunterziehen in die Welt der Sünde, während Gott *in Wirklichkeit* doch der Anspruch des Augenblicks ist, jenseits aller theologischen Rede. Am Ende seines Vortrages *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?* schreibt er: »Auch dies Reden ist ein Reden über Gott und als solches, wenn es Gott gibt, Sünde, und wenn es keinen Gott gibt, sinnlos. Ob es sinnvoll und ob es gerechtfertigt ist, steht bei keinem von uns.«⁶⁵

Bultmann klemmt Gott also bis zum völligen Verschwinden zwischen Sünde und Bedeutungslosigkeit ein in seinem Versuch, die Theologie von jeder Art objektiver Wahrheit reinzuhalten. Heinrich Schlier, ein Schüler Bultmanns, der später Katholik wurde, stellt richtig die nihilistischen Bezüge dieses Versuches fest: »... das aus der Schrift vielleicht sich ereignende Geisteswort, das nie Gestalt, nie Konkretion annimmt und nie auswendig wird, sondern nur aufgefangen im jeweiligen »existentiellen« Glauben, der aber gar nicht »existiert«, sondern sich sofort wieder verflüchtigt. Unsicher bleibt hier alles bis auf die Sicherheit der Unsicherheit des sich offenbaren den Gottes ...«⁶⁶

3. Die positive Rolle des theoretischen Wissens

a) Die Unentrinnbarkeit der objektiven Wahrheit: Bultmanns erfolgloser Versuch, die Theologie von objektiver Wahrheit rein zu halten, deutet auf einen Widerspruch in der Grundlage seiner existentialen Erkenntnislehre. Er beharrt darauf, daß die eigentliche Wahrheit konkret (nur für mich gültig) und völlig zeitlich (gültig nur im gegenwärtigen Augenblick, in dem ich jetzt stehe) sei. Aber wenn er den Anspruch erhebt, daß diese Lehre wahr ist, dann beansprucht er auch, eine Wahrheit gefunden zu haben, die weder konkret (denn sie gilt für *alle* Menschen) noch zeitlich temporal (sie gilt für alle Zeiten) ist. Er kann diese Wahrheit aber schwer disqualifizieren, indem er sagt: »Die allgemeine Lehre vom Wissen ist zugegebenermaßen weit vom Augenblick entfernt; sie ist eine Objektivierung, in der der Kontakt mit dem Augenblick verlorengegangen ist.« Denn er erhebt ja den Anspruch, die Wahrheit ergriffen zu

65 R. Bultmann, *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?*, in: *Glauben und Verstehen* I. Tübingen 1964, S. 37.

66 H. Schlier, *Kurze Rechenschaft*, in: *Bekenntnis zur Katholischen Kirche*, hrsg. von K. Hardt. Würzburg 1956, S. 187.

haben (d. h. also den Anspruch des Augenblicks), *wie sie ist*, und das heißt, daß der Kontakt in Wirklichkeit *nicht* verloren ist.

Es gibt noch einen weiteren Widerspruch, der mit dem eben dargestellten eng zusammenhängt. Bultmann sagt, daß die *eigentliche Wahrheit* untrennbar mit dem Selbstverständnis verbunden sei. Wenn er das sagt, erhebt er jedoch nicht den Anspruch, *sich selbst* zu verstehen, sondern er versucht, die wahre Situation der Erkenntnis zu verstehen, wie sie bei allen Menschen erscheint. Er möchte wissen, wie diese Situation in sich, in *Wahrheit*, ist. Und daher ist sein Interesse vorwiegend theoretisch oder betrachtend. Durch sein Vorgehen widerlegt er also seine existentielle Theorie und zeigt, daß das Verlangen nach Wissen um seiner selbst willen das erste und *eigentliche* Verlangen im Verhältnis zur *Wahrheit* ist. Er zeigt, daß die Frage der *Wahrheit* nicht zunächst die Frage nach existentiell *Selbstverständnis* ist, sondern eine Frage der *Betrachtung (theōria)* dessen, was ist.

Mit einer gewissen Gewalttätigkeit versucht Bultmann, die »objektive« *Wahrheit* in eine schlechthin *negative* Position zu drängen, der existentiellen *Wahrheit* dialektisch entgegengesetzt. Aber verwundet und durch die *Vordertür* hinausgeworfen, wie sie ist, kommt die objektive *Wahrheit* durch die *Hintertüre* wieder herein, und zwar immer noch *intakt*. So bleibt Bultmanns dialektische Erkenntnislehre ein erfolgloser Versuch. Durch ihr Versagen bestätigt sie gerade das, was sie zu leugnen versucht: den *positiven Stellenwert* der objektiven *Wahrheit*.

b) *Betrachtung*: Daß Bultmann den *Wiedereintritt* der objektiven *Wahrheit* nicht wahrnimmt, ist nicht zufällig, sondern tief in seiner *Ontologie* begründet. Er versteht *Gott* als völlig *zukunftsorientiert*. Gewiß, *Gott* ist nur in der *Gegenwart*, weil er der *Anspruch des Augenblicks* ist. Aber er erschöpft sich dabei, mich aus meiner *sündigen Vergangenheit* in meine offene *Zukunft* zu rufen. Die *Gegenwart* als solche ist ein leerer Punkt des Umschlagens von der *Vergangenheit* in die *Zukunft*. In der *Gegenwart* als der *Gegenwart Gottes* kann ich keine *Ruhe* finden.

Diese Entleerung der *Gegenwart* rührt von Bultmanns *negativer* Einschätzung des »objektiven« *Seins* her. Objektives *Sein* ist das rein »*Faktische*«, das lediglich und gleichgültig *Vorhandene*; es ist die *Natur* als Produkt des objektivierenden Denkens, reduziert auf reine *Dinglichkeit*. »Diese existentialistische Abwertung der Auffassung der *Natur* spiegelt offensichtlich ihre geistige Beraubung durch die *Naturwissenschaften* wider, und sie hat etwas mit der *gnostischen Verachtung* der *Natur* gemeinsam. Keine *Philosophie* hat sich weniger um die *Natur* gekümmert als der *Existentialismus*, der ihr keine *Würde* mehr übrigläßt . . . Zu betrachten, was ist, die *Natur*, wie sie in sich ist, das *Sein* betrachten, das nannten die *Alten* *Schau, theōria*. Hier aber gilt, wenn für die *Betrachtung* lediglich ein *belangloses Vorhandenes* übrigbleibt, dann verliert sie den *bevorzugten Stand*, den sie einmal hatte – ebenso wie das *Ruhen* in der *Gegenwart*, zu dem sie den *Betrachter* durch die *Anwesenheit* ihrer *Gegenstände* anregte. Die *theōria* hatte diese *Würde*, weil . . . sie ewige *Objekte* in der Form von *Dingen* anschaute, eine *Transzendenz* des unveränderlichen *Seins* schien durch die *Transparenz* des *Werdens* hindurch . . . Es ist also die *Ewigkeit* und nicht die *Zeit*, die eine *Gegenwart* garantiert und ihr *Selbständigkeit* im *Fluß* der *Zeit* gibt; und es ist der *Verlust* der *Ewigkeit*, aus dem sich der *Verlust* einer *echten Gegenwart* ergibt.«⁶⁷

Jonas nennt zwei Gründe für die negative Einschätzung der objektiven Wahrheit und der Schau im Existentialismus: die geistige Beraubung der Natur und die Leugnung eines ewigen schöpferischen Urgrunds des Seins. Damit kommen wir wieder zu der grundlegenden Kritik, daß in Bultmanns Denken eine Theologie der Schöpfung fehlt.

4. Ist die Entmythologisierung ein hermeneutisches Verfahren?

Als Kritik von Bultmanns dialektischer Erkenntnistheorie stellen die obigen Argumente die Grundlagen der Entmythologisierung in Frage. Wenn die objektive Wahrheit keine dem existentiellen Selbstverständnis dialektisch gegenübergestellte Verfälschung ist, dann kann auch nicht vorausgesetzt werden, daß alle objektiven oder mythischen Aussagen über das Göttliche fehlerhafte Versuche sind, ein existentielles Selbstverständnis auszudrücken.

Selbst wenn die dialektische Erkenntnislehre richtig wäre, gäbe es immer noch Probleme mit der Rechtmäßigkeit der Entmythologisierung. Bultmann betrachtet die Entmythologisierung als ein *interpretierendes* oder *hermeneutisches* Verfahren. »Unter *Entmythologisierung* verstehe ich ein *hermeneutisches Verfahren*, das mythologische Aussagen bzw. Texte nach ihrem Wirklichkeitsgehalt befragt. Vorausgesetzt ist dabei, daß der Mythos zwar von einer Wirklichkeit redet, aber in einer nicht adäquaten Weise.«⁶⁸

Die Wendung »in einer nicht adäquaten Weise« führt zu folgender Schwierigkeit: Das Wort Gottes als etwas zu predigen, das zur nichtobjektiven Sphäre des existentiellen Anspruchs gehört, setzt viel Klarheit und großes Unterscheidungsvermögen voraus; diese wurden jedoch erst nach der Entwicklung von Bultmanns dialektischer Erkenntnistheorie möglich. Die frühen Christen hatten dieses Unterscheidungsvermögen nicht, daher konnte es nicht ausbleiben, daß sie das Wort Gottes andauernd mit etwas Objektivem verwechselten. Bultmann trägt dieser Verwechslung Rechnung, wenn er bemerkt, daß die falsche Objektivität der neutestamentlichen Mythen eliminiert werden muß. »Die Entmythologisierung will die eigentliche Intention des Mythos zur Geltung bringen, nämlich die Intention, von der Existenz des Menschen in ihrer Begründung und Begrenzung durch eine jenseitige, unweltliche Macht zu reden, eine Macht, die dem objektivierenden Denken nicht sichtbar wird. Negativ ist die Entmythologisierung daher Kritik am Weltbild des Mythos, sofern dieses die eigentliche Intention des Mythos verbirgt. Positiv ist die Entmythologisierung existentielle Interpretation, indem sie die Intention des Mythos deutlich machen will, eben seine Absicht, von der Existenz des Menschen zu reden.«⁶⁹

Das Problem liegt in dem negativen Aspekt, nämlich der Ent-Objektivierung. Wenn die frühchristlichen Texte im Schlamm der Objektivierung stecken, dann erweist Bultmann ihnen zuviel Ehre, wenn er sie so versteht, als ob sie *eigentlich* das nicht-objektive Wort Gottes verkündeten. Da vertieft er sich in übertriebene Apologetik und nicht in kritische Exegese. Auf wunderbare Weise verwandelt er Schlamm in klares Wasser. Mit anderen Worten, das Entmythologisieren ist kein *hermeneutisches*

68 R. Bultmann, *Zum Problem der Entmythologisierung*, in: *Glauben und Verstehen* 4, S. 128.

69 R. Bultmann, *Zum Problem der Entmythologisierung*, in: *Kerygma und Mythos* 2, S. 179-208, hier S. 184.

Verfahren, sondern ein Ausdruck der *Nichtübereinstimmung* mit dem Text. Insofern es ent-objektiviert, vertauscht es die Theologie des Textes mit einer entgegengesetzten Theologie.

Bultmann erklärt mit Emphase: »Die Schrift ist *die* Autorität, die einzige Autorität für die Theologie.«⁷⁰ Aber in Wirklichkeit entscheidet eine dialektische Erkenntnistheorie, was Wort Gottes sein kann und was nicht.

5. Entmythologisiert Johannes?

Diese Kritik kann noch weiter geführt werden. Woher wissen wir, daß es die eigentliche Absicht des Mythos ist, ein existenziales Selbstverständnis auszudrücken? Bultmann kann hier nicht einfach auf seine dialektische Erkenntnislehre verweisen, denn das hieße, die Antwort mit sich selbst zu beweisen. Seine einzige Rettung ist das historische Argument, daß das Neue Testament selbst entmythologisiert. Daher möchte ich noch einmal kurz auf sein Argument zur grundlegenden Idee von Johannes zurückkommen.

Colpe und Schenke haben gezeigt, daß der gnostische Erlösermythos in der von Bultmann postulierten Form wahrscheinlich eine nachchristliche manichäische Entwicklung ist.⁷¹ Damit verliert jedoch Bultmanns Rekonstruktion von den religionsgeschichtlichen Bezügen nicht all ihren Wert.⁷² Im Rahmen der Debatte über die Entmythologisierung zeigen die Ergebnisse von Colpe und Schenke jedoch, daß man Johannes nicht so interpretieren kann, als ob er kritische Löcher in den gnostischen Erlösermythos schneiden würde.

Es gibt jedoch ein entscheidendes Argument: Angenommen, Bultmann hätte völlig recht mit seiner Rekonstruktion, so würde dies sein Hauptanliegen, nämlich daß Johannes die Offenbarung entobjektiviert, keineswegs beweisen. Johannes kann auch einige mythische Elemente verwendet haben, um zu zeigen, daß Jesus, objektiv gesprochen, der menschgewordene Sohn Gottes war. Diese naheliegende Möglichkeit zieht Bultmann überhaupt nicht in Betracht. Er liest seine Theologie viel zu schnell in die historischen Daten hinein.

VI. SCHLUSS

Das Rätsel, mit dem ich diesen Artikel begann, war, daß Bultmann sowohl ein tiefgläubiger Christ als auch ein radikaler rationalistischer Kritiker des Neuen

70 R. Bultmann, *Theologische Enzyklopädie*, S. 169.

71 C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule*. Göttingen 1964; H. M. Schenke, *Der Gott »Mensch« in der Gnosis*. Göttingen 1962.

72 H. Koestler schreibt z. B.: »Weitere Untersuchungen der Dokumente von Nag Hammadi werden höchstwahrscheinlich Bultmanns Hypothese von der Existenz einer vorchristlichen jüdischen Gnosis bestätigen. So wird also seine am meisten umstrittene Hypothese über den religionsgeschichtlichen Hintergrund des Neuen Testaments bestätigt werden«, vgl. *Early Christianity from the Perspective of the History of Religions: Bultmann's Contribution*, in: Bultmann, *Retrospect and Prospect*, S. 59-74, hier S. 72.

Testaments ist. Dieser scheinbare Gegensatz begründet jedoch gerade die systematische Einheit seines Werkes, das sein Fundament in seiner dialektischen Erkenntnistheorie hat. Indem er die Aufklärung dämonisierte und sie zu seinem unerbittlichsten Feind machte, glaubte er paradoxerweise, er könne behaglich mit ihr leben. »Ich habe mich in meinem kritischen Radikalismus noch nie unbehaglich gefühlt, sondern ganz behaglich. Ich habe aber vielfach den Eindruck, daß meine konservativen Kollegen im Neuen Testament sich recht unbehaglich fühlen; denn ich sehe sie immer bei Rettungsarbeiten begriffen. Ich lasse es ruhig brennen; denn ich sehe, daß das, was da verbrennt, alle die Phantasiebilder der Leben-Jesu-Theologie sind und daß es der ›christos kata sarka‹ (im Original griechisch geschrieben, Anm. d. Übers. Deutsch: ›der Christus nach dem Fleisch‹) selbst ist. Aber der ›christos kata sarka‹ geht uns nichts an.«⁷³

Aber wenn selbst das Fleisch in seiner Objektivität Gottes Geschöpf ist und wenn das Wort Gottes Fleisch geworden ist, dann ist Bultmanns Behaglichkeit zu einfach. Der schwierigere Weg muß eingeschlagen werden. Um Bultmanns Vermächtnis konstruktiv zu sichten, müssen wir daher die Aufklärung zugleich positiver und kritischer bewerten, indem wir sowohl Bultmanns Dämonisierung als auch seine unkritische Übernahme ihrer Gedanken vermeiden. Wir brauchen eine erneuerte Philosophie und Theologie der Natur, die die Natur als Gottes Schöpfung sieht und als das Gefäß, in dem Gott sich ausdrückt. Hier liegt der überaus wertvolle Beitrag von H. Jonas zur Diskussion über Bultmann: »... der tief religiöse Bultmann ... beharrte sein ganzes Leben lang auf dem Neuen Testament als *der* Offenbarung, aber es gelang ihm nicht, ihm in der Theorie Raum zu schaffen, weil er unter dem Zwang stand, der ›wissenschaftlichen Weltanschauung‹ mehr Platz einzuräumen, als die Wissenschaft selbst verlangt. Hier möchte ich ihm mit den Mitteln der Philosophie zu Hilfe kommen. ... Mehr als einmal sah ich ihn vor meinem geistigen Auge skeptisch seine Augenbrauen hochziehen, voller Zweifel seinen Kopf schütteln, und fast höre ich ihn jetzt sagen: Aber, mein Freund, spekulieren Sie hier nicht? Sprechen Sie nicht von Gott in der objektiven Weise ... Ja, möchte ich antworten, sei es so, und würde zu erklären versuchen, daß man an irgendeinem Punkt selbst hier um des Gedankens und des Glaubens willen es wagen muß, objektiv zu werden ...«⁷⁴

73 R. Bultmann, *Zur Frage der Christologie*, in: Bultmann, *Glauben und Verstehen* 1. Tübingen 1964, S. 101.

74 H. Jonas, *Is Faith still possible today?*, S. 21-22. Es gibt eine bemerkenswerte Übereinstimmung zwischen H. Jonas und H. U. von Balthasar bei einigen dieser Themen. Wie Jonas versucht auch v. Balthasar mit Hilfe einer erneuerten Philosophie und Theologie der Natur eine neue Theologie der Offenbarung zu entwickeln. Vgl. H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. 3 Bde. Einsiedeln 1961-1967.