

Epitheta zur Entmythologisierung

Autor(en): **Buske, Thomas**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **25 (1969)**

Heft 3

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878689>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Epitheta zur Entmythologisierung

Erst nachdem die Wissenssoziologie mit Bewußtseins- und Ideologienkritik in den Vordergrund des wissenschaftlichen Interesses getreten war, offenbarte sich, daß im Bereich der von Dilthey als *Geisteswissenschaften* bezeichneten Disziplinen die Qualität denkerischer Ergebnisse von dem Einsatz eines *methodologischen* Verständnisses abhängig wäre oder sogar indirekt vorweggenommen werden konnte.

1.

Alle Erkenntnistheorie, die mit *Abstracta*, wie in der Formelsprache der Mathematik, zu arbeiten versuchte, mußte es sich jedenfalls gefallen lassen, daß sie *nur noch bedingt* in ihrem methodischen Gesamtverständnis auf die *historisch-philologischen* Bereiche übertragbar war, wenn diese wiederum nicht auf die Richtigkeit – in Analogie zu allgemein experimentellen und mathematischen Vorgängen – einer gesellschaftlichen Prozessualität verweisen wollten und somit von der Evidenz festgefügtter Begriffe ausgingen, die aber umgekehrt selber auf die Situationsgebundenheit ihres Zustandegekommenseins so nicht mehr erfragt wurden. Sie wurden nach der logisch-didaktischen Demonstrierbarkeit von *Abstracta* auf einen sich so erst erweisenden historisch-soziologischen Funktionsablauf übertragen und stellten damit eine schon vorgegebene, operativ handhabbare Begrifflichkeit dar, in der der empirische Vorgang einer möglichen Wirklichkeitserfassung schon pragmatisch vorgewertet war. Die Erkenntnistheorie begnügte sich in solcher Übertragung mit der vordergründigen Einsichtigkeit gewisser logischer Grundgesetze, ohne aber wiederum deren protologischen, metaphysischen, mythischen oder wie sonst auch immer zu formulierenden Grund erkenntniskritisch geläutert zu haben. Auch ihr Ursprung wäre mit dem geschichtlich-gesellschaftlichen Standort ihrer Aussage zunächst zu überprüfen gewesen und sollte nicht von vornherein mit der Wirklichkeit des Geistes an sich kontaminiert werden. So bliebe nämlich auch für die sogenannten Geisteswissenschaften die Forderung bestehen, daß sie nicht in *solcher* Begrifflichkeit einen Denkvollzug beginnen dürften, die selber nicht in jedem Augenblick neu erkenntniskritisch geprüft worden wäre, und sich

dann dennoch in diesem oder jenem Wort oder eben Begriff als so evident erweisen ließe, daß damit ihre Schlüssigkeit jenseits der Positivität eines experimentell-abstrakten Arbeitsvorganges läge. Die erkenntniskritische Anwendung jener als Geist gegebenen Wirklichkeit wäre somit einfach in der Person des Menschen hinzunehmen¹.

Auch die Logik Hegels hatte von diesem so konkretisierten Geist noch nichts oder historisch richtiger nichts mehr gewußt und war wieder mit der Idee einer intellektuellen Bewußtseinssphäre in der Allgemeinheit eines «Weltgeistes» mit dem Vorstellungsinhalt der ionischen Naturphilosophen zusammengefallen, deren Bewegungselemente schon auch nur noch Chiffren jenes urgründigen immer erneuten Anlasses eines prozessualen Daseins waren, hinter dem eine weit umfassendere Wirklichkeit des Seins stünde. Thales' Urgrund als Wasser, Anaximenes' Luft, Heraklits Feuer waren genauso nur noch Bilder für jene Begrifflichkeit, die Anaximandros mit «arche» und «apeiron» als erkenntnistheoretische Deutung für den Seinsgrund zu gewinnen versuchte.

Daß sich aber hingegen die Wahrheit des Geistes nur in der personalen Wirklichkeit überhaupt dartun würde, wurde erst ausdrücklich in der *Via moderna* ausgesprochen. Doch diese wird in der Regel, durch nichts gerechtfertigt, in der Diktion philosophischer Lehrbücher als Fortführung des über zweihundert Jahre älteren *Nominalismus* angesehen². Aber erst unter Wilhelm von Occam wurde jene Unterscheidung erkenntnistheoretischer Aufgabenstellung betont, die eine Rückübersetzung aus den Abstracta auf jeden nur beliebigen Denkprozeß überhaupt verbot: jene Unterscheidung nämlich, daß zwar jede *Cognitio abstracta* zugleich auch *Cognitio communis* sei, daß aber jede Erkenntnis außerhalb dieser signifikatorischen «Vernünftigkeit» festgelegter Terminologie als *Cognitio intuitiva* oder eben als «reines» Denken im Akt des Erkennens selbst immer *Cognitio non communis* sein müßte³. Wenn so Wilhelm von Occam auch den Kreis der durch bloße Vernunftwahrheiten erweisbaren theologischen Sätze ganz ausschloß, hatte er im Grunde nichts anderes vollzogen, als jene rückläufige Anwendung der Abstraktionsverfahren auf den Bereich geschichtlicher und

¹ Man vgl. hier die wissenssoziologische Position Max Schelers.

² Vgl. z. B. F. Überweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, 2, 11. Aufl. von B. Geyer (1928), S. 571f.

³ E. Hochstetter, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelm von Occams* (1927).

damit singular analogieloser Phänomene, an denen der Mensch unmittelbar und nicht erst durch eine konstruierte Versuchsanordnung beteiligt war, gänzlich auszuschließen. Er durfte mithin nicht weniger versucht haben, als das Denken im Erkenntnis-kritischen selbst zurückzugewinnen, was aber jedes nominalistische Verfahren ausschloß, insofern es die Methodologie einer *Cognitio abstracta* auch für jedes weitere geschichtlich gebundene Denken übernahm. Die aus einer bestimmten philosophiegeschichtlichen Konstellation erwachsene Möglichkeit einer *Cognitio abstracta* wurde in ihrer Reflektierung auf die geschichtliche Wirklichkeit des Menschen perspektivisch verkürzt, ohne daß aus solcher Systemkategorialität des Erkennens dann selber noch irgendeine andere als konforme Argumentationsweise erwachsen konnte, und für eine selbstbewußte und verantwortliche Persönlichkeit schließlich in solcher Vernünftigkeit kaum mehr Platz bleiben durfte.

Es erstaunt deshalb auch nicht, daß der Nominalismus in der weiteren Geschichte nur immer dort rezipiert wurde, wo auf sehr gewaltsame Weise eines gesellschaftlichen «Konzeptionalismus» die geistige Einheit einer «christlichen» Geschichte geleugnet werden sollte. Immer lag dem Anspruch universaler Erneuerung ein schon begrifflich vorgeformter intellektueller «Offenbarungspositivismus», eben eine «Richtigkeit» des schon Gedachten zugrunde, die religiös oder rational ihre Berechtigung aus einem «*Lumen naturale*» schöpfen sollte, insofern nämlich die *Universalia* eine Wirklichkeit beanspruchten, die hinter der Wirklichkeit des Denkens läge, mithin aber auch über die Realität der Denkobjekte der von Menschen geschichtlich und gesellschaftlich vorgefundenen Welt hinausreichten. Wenn deshalb der Roscelin-Schüler Abälard z. B. sagen konnte: *res de re non praedicatur*, stand hinter solcher Aussage ja eben nur noch die wie *Abstracta* zu wertende operative Gültigkeit der *Universalia*. Galt dem «Realismus» hingegen die Gesamtheit von Menschen als Einheit schlechthin, nahm der «Nominalismus» überdies diese Einheit als real zu handhabende Argumentationsweise ihres Namens so, als habe man es mit der Stringenz einer Logistik von abstrakten Zeichen und Zahlen zu tun. Erst aus jenem von den *Abstracta* abgeleiteten «Realismus», der *Universalia* in gleicher denkerischer Wertigkeit wie *Abstracta* behandelte, konnte es zur Auflösung jedes Persönlichkeitsbegriffs oder speziell prototypisch bei Roscelin zum Unverständnis gegenüber der Trinität

Gottes kommen, die durch die unpersönliche Begriffskombination eines Tritheismus ersetzt werden sollte, jedenfalls so, wie seine Gegner es ihm wohl nicht zu unrecht vorwarfen.

Auch wenn bisher noch nicht ausdrücklich untersucht worden ist, inwieweit nun gerade auch im Hussitentum und Calvinismus jene wissenschaftstheoretischen Elemente des Nominalismus enthalten waren, dürfte es doch verlohnen, daran zu erinnern, daß hier in jedem Fall ein Determinismus der Person des Einzelmenschen vorlag, der immer zugleich aus der Gesetzmäßigkeit des *allgemeinen* Erkennens eine angeblich abschließende Einsichtigkeit beinhalten sollte. War darum zunächst einmal Gott als unpersönliche Idee ausgesprochen worden, war es nur um so leichter, mit derselben unanfechtbaren Beweisführung auch ein anderes sinnlich leichter vorstellbareres Nomen an diese Stelle zu setzen: aus Gott wurde Materie. Das veranlaßte Bischof Berkeley in seiner Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis von 1710 zu der treffenden Äußerung: «Ich bestreite ja nicht die Existenz irgendeines Dinges, das wir durch Sinneswahrnehmung oder durch Reflexion auf unser Inneres zu erkennen vermögen. Daß die Dinge, die ich mit meinen Augen sehe und mit meinen Händen betaste, existieren, wirklich existieren, bezweifle ich nicht im mindesten. Das einzige, dessen Existenz wir in Abrede stellen, ist das, was die ‚Philosophen‘ Materie oder körperliche Substanz nennen. Und indem dies geschieht, verlieren die übrigen Menschen nichts, die, wie ich wohl sagen darf, diese Materie nicht vermissen werden. Allerdings werden die Atheisten die anscheinende Stütze verlieren, welche ein leeres Wort ihrer unfrommen Absicht gewährte.»⁴

Nachdrücklicher als in der *lutherischen* Rechtfertigungslehre konnte aber nun nicht mehr die christlich-theologische Grundlage der existentiellen Analogielosigkeit des Einzelnen im Glauben ausgesprochen werden. Erst sie verbot vielleicht erkenntnistheoretisch endgültig, auch die gesellschaftliche Welt des einzelnen nachträglich mit jenen Maßstäben zu beurteilen, wie sie die Methodologie einer *Cognitio abstracta* entwickelte, aber letztlich nur zu der unabänderlichen Vernünftigkeit eines nominalistischen Verständnisses kommen ließ.

Umgekehrt fiele aber gerade in solcher Rückverwandlung einer postulierten Allgemeingültigkeit denkerischer Gesetzmäßigkeiten auch für die Welt des nur im individuellen Entscheidungsvollzug relevanten menschlichen Daseins am Ende auch die *Cognitio abstracta* einer nominalistisch-,metaphysischen‘ Beschränkung anheim. Erst in der erkenntnistheoretisch nach-

⁴ G. Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (1710), § 35.

drücklichsten Behauptung des *sola fide*, als einer durch keine Stellvertretung dem Einzelnen abnehmbaren Aufgabe und einer die Analogielosigkeit menschlichen Seins nicht vermittelbaren Wirklichkeit, konnte sie als mathematisch-technische und von daher weiterentwickelt experimentell-empirische (Natur-)Wissenschaft zur vollen Entfaltung kommen, wie es das Barockzeitalter als Blüte mathematischer Künste, die so nur um so betonter zum Inbegriff ‚philosophischen‘ Denkens erhoben wurden, in der Nachfolge der Reformationsepoche dokumentierte. Aber genau das war nur möglich geworden, nachdem jede wissenschaftstheoretische Erörterung sich von vornherein dessen bewußt war, daß die Allgemeinheit abstrakter Denkvorgänge auch streng einzuhalten wäre und nicht mit dem Denken selbst identifiziert werden durfte, sondern dieses seinen Ausgangspunkt in der kreatürlichen Unableitbarkeit der denkenden und darin zu einem Selbstbewußtsein – gleich welcher Intensität – gelangenden Einzelpersonen schon längst gefunden hatte.

Jedes philosophische Bemühen konnte deshalb nur darin bestehen, den durch die Theologie freigesetzten erkenntniskritischen Raum, wie es Descartes oder Kant am nachhaltigsten taten, erkenntnistheoretisch zu bestimmen. Und mehr noch: von Erkenntniskritik konnte nun nur noch immer in jenem Zusammenhang gesprochen werden, der *außerhalb* aller *Cognitio abstracta* eben mit der menschlichen Existenz selber gegeben war, da jede *Cognitio abstracta* sich ja nötigenfalls schon selbst im experimentellen Vollzug korrigierte. Erkenntniskritik durfte mithin nicht durch einen gegenständlichen Logismus, der sich in einem sozialen und historischen Bereich geschichtsbewußt oder nicht dann in Gleichheit zu den wissenschaftstheoretischen Ansätzen des Nominalismus erfüllte, in «Existentialien» aufgelöst werden. – Diese Form der Erkenntniskritik – und es dürfte dann die einzige sein, die jedem auch nur weiterreichenderen Läuterungsprozeß standhalten würde – war allerdings erst dadurch möglich, daß das analogielose Sein der Geschichte für den Einzelnen sich nicht in einem Chaos der Meinungen und Widersprüche der Vielen erschöpfte, sobald nämlich «rein» und «an sich» aus dem nur theologisch vorgegebenen erkenntniskritischen Vollzug eine nicht mehr antizipierbare auch soziologisch größere Einheit entdeckt war.

Existenz- oder *Persönlichkeitsphilosophie* haben diese Problematik zu tradieren versucht⁵. Doch die letzte erkenntniskritische Umschreibung dürfte wohl erst mit der Explikation lutherischer Ekklesiologie erfolgen können und damit zeigen, in welchem unverzichtbarem Maße alle Wissenschaft in ihrer erkenntniskritischen Durchdringung auf das Votum christlicher Theologie angewiesen blieb. Nicht weniger würde das natürlich auch für das theologische Denken selber gelten.

⁵ Hier wären vor allem E. G. Geijer und S. Kierkegaard zu nennen; dazu Th. Buske, *Societas christiana: Arch. f. Gesch. d. Phil.* 3 (1968), S. 262f.

2.

Eine dieser unkritischen nominalistischen Abirrungen in der neueren Theologiegeschichte stellte aber nun das sogenannte *Entmythologisierungsprogramm* dar.

Bultmanns erkenntnistheoretische Methodologie wurde insofern bisher kaum erkannt, als fast ausnahmslos die gesamte (von Bartsch in «Kerygma und Mythos» zusammengetragene) Literatur sich vom Einsatz der Bultmannschen Beweisführung leiten ließ. Unbewußt und wider Willen war sie der Systematik des Entmythologisierungsprogramms im Ganzen ausgeliefert, selbst dann, wenn dieser Weg der Verkündigung als «unangemessen» empfunden wurde und seine theologische Unzulässigkeit dargelegt werden sollte.

Selbst die am weitesten gehende Kritik Thielickes begnügte sich mit einer Andeutung der hier vorliegenden erkenntnistheoretischen Probleme, ohne sich selbst gegenüber einem wissenschaftstheoretischen Vorwurf zu sichern, selber nicht erkenntniskritisch zu argumentieren. Allerdings war tendentiell schon alles Grundsätzliche zur Unhaltbarkeit gegenüber der «Entmythologisierung» gesagt, sobald es hieß, daß «überall da, wo ein bibelfremdes Prinzip, das der jeweiligen Zeitströmung entnommen ist, zur Interpretation der *Bibel* verwandt wird, sich dieser Vorstoß gegen ihre *facultas se ipsum interpretandi* durch die Selbstständigkeitstendenz jenes Prinzips rächte»: Man brauchte nur an den Kantianismus oder Idealismus in der Theologie zu denken⁶. – Doch nur indirekt war damit ausgesprochen, inwiefern sich «a doubt on Heidegger's application of the phenomenological method to personal being» ergab; für Cairns stand dieser denkerische Hintergrund unmißverständlich fest: «The reason for this doubt is the conviction that no generally agreed ontology of personal being is possible, since the different interpretations offered are always dependent on various conflicting sets of presuppositions.»⁷

Dagegen wurde fast ausnahmslos in Deutschland auch von den Kritikern mit einer Definitionsanalyse des an sich aus der religionsgeschichtlichen Überlieferung ziemlich unumstrittenen Bultmannschen Mythosbegriff begonnen, ohne daß man mit einer so größeren Variationsbreite des Mythosbegriffs selber über eine nicht gänzlich bewußt begründete Ablehnung hinausgelangt wäre. Die Frage: inwieweit neutestamentliche Aussagen schon mythologisch

⁶ H. Thielicke, *Die Frage der Entmythologisierung des Neuen Testaments: Kerygma und Mythos*, I (1960²), S. 168.

⁷ D. Cairns, *A Gospel without Myth?* (1960), S. 43.

wären, übernahm nämlich eine schon prädisponierte erkenntnistheoretische Darlegung des Entmythologisierungsprogramms, nämlich schlechthin das Axiom, daß das Weltbild des Neuen Testaments mythisch wäre⁸. Das bedeutete aber wiederum nichts anderes, als daß die geschichtliche Wirklichkeit, mit ihren nur in der größeren, nicht mehr historisch gegenständlich antizipierbaren Einheit sich ergebenden Erkenntnisweisen als einer singulären individuell analogelosen *Cognitio intuitiva*, einem nominalen Gesamtverständnis ausgeliefert wurde. Ein so geprägtes, nur noch schematisch historisches und philologisches Vorgehen ließ Geschichte zu einer ein für allemal gültigen Ganzheit von Geschichtlichkeit werden, die sich nicht mehr auf die nachträgliche Aussagbarkeit geschichtlicher Ereignisse beschränkte, sondern sie auch in aller künftigen Vereinzelung schon mitumfaßte und damit von der Person in der Unmittelbarkeit des Glaubens nicht mehr gesprochen werden konnte. Aus der noch so sehr allgemein gehaltenen Idealität «religiös sittlicher» Grundgedanken, wie sie Bultmann der «liberalen» Theologie Harnacks meinte vorwerfen zu müssen, wurde in differenzierterer Anlehnung an ein psychoanalytisches Verfahren – nicht aus der Weckung des Unbewußten, sondern aus der Applizierbarkeit einer intellektuellen Konstruktion existentialen Daseins – die Raymondus Lullus zugeschriebene Kunst der glaubensüberzeugenden Predigt. Das Neue Testament wurde von Bultmann zu einer nominalen Aussageeinheit deklariert und damit seiner eigentlich individuellen, je einzelnen Besonderheit entkleidet. Die vom Neuen Testament dann schließlich behauptete Geschichtlichkeit mußte mithin etwas anderes sein als der Spielraum von Personen, von denen das neutestamentliche Schrifttum handelte, oder die davon berichteten, es aufschrieben, tradierten usw. Nur so konnte die durch nichts gerechtfertigte Erwartung an das Neue Testament herangetragen werden, daß es in seiner Darstellungsweise «gedanklich ausgeglichen»⁹ sein müßte. Anderenfalls müßte das Bultmannsche Unterfangen einer «Entmythologisierung» beginnen.

Diese heimliche Prämisse konnte nur aus der erkenntnistheoretischen Argumentationsweise einer *Cognitio abstracta* abgeleitet sein. Die Geschicht-

⁸ R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung: Kerygma und Mythos* (A. 6), S. 15.

⁹ Bultmann (A. 8), S. 23.

lichkeit des neutestamentlichen Schrifttums mußte zu einer kerygmatischen Einheit verdichtet werden, die über die Eliminierung des Mythischen im ursprünglichen und strengen Sinn des Wortes hinausging. So wären «zeitgeschichtlich beschränkte Gedanken einfach als unwesentlich» ausgeschieden «und für das Wesentliche die großen religiösen und sittlichen Grundgedanken erklärt» worden. «Man unterschied Schale und Kern», wobei aber nun der Kern der «älteren liberalen» Theologie nach Bultmann in der Predigt vom «Reich Jesu» als eines «Überweltlichen» und etwas «die ganze Sphäre des Menschen Durchdringendes» gesehen wurde. «Das Reich Gottes kommt, indem es zu dem Einzelnen kommt, Einzug in die Seele hält und sie ergreift.»¹⁰

Anstatt nun die «Reduzierung des Kerygmas» auf solche «Grundgedanken», mit denen aber «in Wahrheit das Kerygma als Kerygma eliminiert» wäre, aufzufüllen und aus der historisch-geschichtlichen Vielfalt des neutestamentlichen Schrifttums – soweit es hier sicher notwendig erschien – zu ergänzen, wurde ein ganzbiblisches Theologoumenon herauskristallisiert, das schließlich viel zu allgemein war, um noch irgendwie eine geschichtliche Bedeutsamkeit und damit in eins eine personhaft existentielle, wohl aber intellektuelle Beziehung enthalten zu können. Deshalb blieb für Bultmann nur die «Botschaft vom entscheidenden Handeln Gottes in Christo» übrig¹¹, die es nun nur noch existential zu interpretieren galt, nachdem der eigentliche Entmythologierungsprozeß ein gesamt-biblisches-neutestamentliches Nomen als beabsichtigtes Ergebnis zum Inhalt erheben sollte. Wir hätten damit sogar eine Zweiphasenhaftigkeit vor uns, die im Nacheinander sehr wohl vereinbar wäre: 1. «Entmythologisierung» als Ausgangspunkt für den mit «Universalialia» aufzuschichtenden Begriffsapparat eines Kerygmas, deren Vorgang aber nur durch die «Interpretation des Mythos» oder eben nur durch den Aufbau eines Begriffssymbolismus vollzogen werden konnte, der 2. durch die Zerlegung in Existentialia anwendungsfähig werden sollte und so von jedem mit einem Mindestmaß an intellektueller oder rationaler Anstrengung angeeignet werden könnte. Aus dem sola fide der Reformation war somit aber nur das Für-wahr-Halten einer Heilslehre geworden, eben die «Anrede Gottes» in Gestalt der entmythologisierten Predigt.

Am nachdrücklichsten hat Regin Prenter in Aarhus hier Vorbehalte formuliert und sich nicht gescheut, einen geschichtsphilosophischen Gesamt-

¹⁰ A. Harnack, *Wesen des Christentums* (1900), S. 40 u. S. 36.

¹¹ Bultmann (A. 8), S. 25.

rahmen der hier mitschwingenden erkenntnistheoretischen Elemente mit-
auszusprechen. Er konnte sicherer als andere fragen: «Welches ist also zu-
sammengefaßt das Ergebnis der Entmythologisierung? Es ist einfach dies,
daß das Bild Gottes von einem Begriff oder einem Gefühl ersetzt ist. Die Ent-
mythologisierung ist in diesem Sinne (darum auch) kein neuer Gedanke, und
die Geschichte christlichen Denkens verzeichnet (in dieser Richtung) zwei
sehr wichtige Tendenzen, die weittragende Folgen gehabt haben.» Sobald
nämlich die Mythologie verschwand, trat die Metaphysik an ihre Stelle; und
die Tendenz der scholastischen Theologie mit all ihren Konsequenzen wäre
ein Beispiel der Entmythologisierung. Die Theologie Luthers wäre im Gegen-
satz dazu eine ungeheure Remythologisierung. Von daher war auch seine
Vorliebe für die ungeschliffenen Bilder der frühen Christenheit und seine
Verachtung aller Künste der Metaphysik zu verstehen. Die Mythologie be-
wahrte in der Tat das Bild Gottes als das eines lebendigen und handelnden
Wesens. Wir fänden in der nachreformatorischen Theologie dann auch das
Beispiel einer ganz anders gearteten Entmythologisierung wieder, die un-
vorhergesehene Folgen hatte, nämlich diesmal, daß nach dem Verschwinden
der Mythologie das Gefühl an ihre Stelle trat. «In einer ausgezeichneten
Studie mit dem Titel ‚Kristen Mythologie?‘ von Einar Molland und Axel L.
Johnson, die uns über die Probleme Mythos und Mythologie mehr lehrt als
Bultmann, wird gezeigt, wie die nachreformatorischen Choräle dauernd das
Bemühen verraten, die Mythologie zugunsten der Psychologie abzuschaffen¹².
Die Himmelfahrt und die Auferstehung werden darin zu Ereignissen, die
in der Seele vor sich gehen.»¹³ Nun griff diese Tendenz selber auf die «keryg-
matische» Aussage in dem Entmythologisierungsprogramm über, und man
könnte so nicht zu Unrecht bei nicht ganz genauer Kenntnis der erkenntnis-
theoretischen Hintergründe geneigt sein, «gelegentlich» die Bultmannsche
Theologie als Neuauflage oder Fortsetzung von Rationalismus, Orthodoxie
oder auch von Pietismus zu empfinden.

Wenn wir uns nun gleichfalls aus der Begriffsgeschichte darin
einig wären, daß ein mythologischer Gebrauch neutestamentlicher
Autoren schon nicht mehr mit der Mythosvorstellung antiker Reli-
gionen vergleichbar wäre, könnte man so auch geistesgeschichtlich
zu jener anderen Äußerung kommen, daß der nur noch bedingte
Mythosgebrauch im Neuen Testament schon einer «Entkosmolo-
gisierung» gleichkam¹⁴. Damit wäre er zu einer existentiellen, aber
eben nicht existentialen Bildersprache geworden, die, wenn die
Cognitio abstracta keine adäquate Ausdrucksweise für die Analo-

¹² E. Molland & A. L. Johnson, *Kristen mythologie: For kirke og kultur* (1936).

¹³ R. Prenter, *Mythos und Evangelium: Kerygma und Mythos*, 2 (1952), S. 82f.

¹⁴ Prenter (A. 13), S. 81.

gielogskeit menschlicher Existenz sein konnte, eine unverzichtbare Bekundung einer nicht in Existentialien zu zerlegenden Existenz sein mußte, worauf schließlich auch jede künstlerische Leistung gründete. Gleichfalls konnte das vordergründige Bild solchen Zeugnisses nicht mehr Objekt der Wirklichkeitserfassung sein, sondern wollte nur noch die Wirklichkeit des Daß als der Überlieferung eines je persönlichen und nicht von anderen übernehmbaren Versuchs existentieller Entäußerung bezeichnen. Also fiel auch jene Frage weg, was ein sogenannter neutestamentlicher Mythos in seiner Einzelheit an existentialen Beziehungsmöglichkeiten beinhalten könnte. Vielmehr dürfte nur die *eine* dahinter verborgene, immer gleiche Wirklichkeit der hier wie dort auf sich selbst¹⁵ verwiesenen *Person* gemeint sein, die unaustauschbar ihr eigenes Leben zu führen hatte. Jedenfalls dürfte spätestens seit Kierkegaard ausgesprochen gewesen sein, daß jede und gerade die «ur»-christliche Verkündigung die Lehre zugunsten der Person auszuwechseln hatte.

Von daher war auch Jaspers Einwand zu verstehen, daß es nämlich darum ginge, die «Verwirklichung der mythischen Sprache» wieder «vollziehen zu lernen». «Nicht Vernichtung, sondern Wiederherstellung der mythischen Sprache ist der Sinn. Denn sie ist Sprache jener Wirklichkeit, die selber nicht empirische Realität ist, der Wirklichkeit mit der wir existentiell leben, während unser bloßes Dasein sich ständig an die empirische Realität verlieren will, als ob diese allein schon die Wirklichkeit selber sei... Die eigentliche Aufgabe ist daher nicht zu entmythologisieren, sondern das mythische Denken in der Vergewisserung der Wirklichkeit rein zu gewinnen...»¹⁶

Aber genau dieser Forderung konnte Bultmann nicht mehr zugänglich sein, weil er ja gar nicht, wie die Mehrzahl seiner Freunde und Feinde meinte, beim Mythos wirklich begann, sondern bei jener bestimmten erkenntnistheoretischen Maxime des Nominalismus. Dadurch wurde die Geschichtlichkeit des Neuen Testaments ohne weiteres als Ungeschichtlichkeit historisch insofern irrelevanter Ereignisse, in denen der Mensch, aber auch dieser Jesus aus Nazareth, nur noch erweitertes Objekt des Geschehens wären, verstanden. Es war insoweit natürlich dann keine Frage mehr, daß das Neue Testament das Christusgeschehen als ein mythisches

¹⁵ Vgl. das «Selbst» bei Kierkegaard.

¹⁶ K. Jaspers, *Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung*: Bultmann und Jaspers, *Die Frage der Entmythologisierung* (1954), S. 20.

Geschehen vorstellte¹⁷ und also Historisches und Mythisches hier eigentümlich ineinander verschlungen wären¹⁸. Gerade damit wurde aber die Faktizität des Historischen als Grundlage jeder Geschichte ausgelöscht.

«Dem sich der Gnade öffnende Mensch» wurde «seine Sünde vergeben, d. h. er» wurde «frei von der Vergangenheit». Und eben dies hieße «glauben», sich frei der Zukunft öffnen¹⁹. Aber dann blieb nach Bultmann völlig offen, welches denn diese Zukunft in solcher Ungeschichtlichkeit noch sein könnte, nachdem der Mensch von der Vergangenheit befreit sein sollte und ihm damit seine Historizität genommen worden war. Vielmehr wäre deshalb auch viel direkter zu fragen, ob «der sich der Gnade öffnende Mensch» nicht eigentlicher nur von dem Überhang der Vergangenheit befreit werden sollte, so daß sein Glauben sich in dem Dennoch gegenüber den sich mechanisch anbietenden Gesetzmäßigkeiten einer Geschichte zu erweisen hätte. Also würde der Mensch nicht zum Vollstrecker einer Vergangenheit, sondern wäre unabhängig von der möglichen Hypothek einer Vergangenheit, aber nie ohne diese Vergangenheit selber, zum Handeln aufgerufen. Nur darin fände jedenfalls der Mensch auch allein seine Geschichte, die eben nur im bewußten Ergreifen und Ausgestalten eine Verheißung enthielte, die über den historischen Augenblick hinweg und über die Historizitäten hinaus reichen sollte. Das war aber die behauptete Einzigartigkeit des menschlichen Daseins, die in der Predigt immer nur den Menschen in seiner eigenen Person meinen konnte. Ein «Leben im Glauben» konnte damit kaum eine wie immer auch aktualisierte «Glaubensentscheidung» sein, solange die Geschichte zwar von einschränkenden Konsequenzen der Vergangenheit befreite, dennoch in ihrer endgültigen Bewährung nicht bestätigt war und somit jede Sicherheit individueller Entscheidung von vornherein genommen war, aber auch jede Richtigkeit einer sogenannten «Glaubensentscheidung» vor der Unvollkommenheit der Geschichte sich selbst überhob.

Jeder gegenständlich begrifflicher Beziehungspunkt wurde gerade durch jene Geschichte der Glaubenden ausgeschlossen. Und das «Leben im Glauben» dürfte kaum ein «Ergriffen-worden-Sein» genannt werden, wohl aber seinen Ursprung in der Begegnung gleicher Geschichte der Glaubenden haben; sonst wäre der Inhalt biblischer Botschaft je ein anderer gewesen und nicht der Christus, sondern ein Christusereignis, nicht Gott, sondern ein Prinzip gemeint gewesen. Bultmanns Interpretation läge aber einen solchen Schluß nicht nur von seinem erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt her nahe, sondern wurde vielmehr bestätigt: «Das historische

¹⁷ Bultmann (A. 8), S. 40.

¹⁸ Ebd., S. 41.

¹⁹ Ebd., S. 29.

Ereignis des Kreuzes wird in kosmische Dimensionen emporgehoben. Und gerade indem vom Kreuz als einem kosmischen Ereignis geredet wird, wird seine Bedeutsamkeit als eines geschichtlichen Ereignisses deutlich gemacht gemäß der eigenartigen Denkweise, in der geschichtliches Geschehen als kosmisches, geschichtliche Zusammenhänge als kosmische vorgestellt werden. Denn wenn das Kreuz das Gericht über die 'Welt' ist, durch das die Archonten dieses Äons vernichtet werden (1. Kor. 2, 6f), so ist damit gesagt, daß in ihm das Gericht über uns selbst, die den Mächten der 'Welt' verfallenen Menschen vollzogen ist.»²⁰ Oder wie Julius Schniewind die Bultmannsche Position nachzeichnete: Bultmann redete mit Nachdruck vom Ereignis des Kreuzes als einem geschichtlichen Ereignis, einem geschichtlichen Geschehen. Und nun die erkenntnis-kritisch nicht durchreflektierte Aussage einer ganzen Denkmethode unterstreichend: «Doch damit ist nicht die Einmaligkeit des Geschehens auf Golgatha gemeint. Ein geschichtliches Ereignis ist das Kreuz vielmehr 'als das eschatologische Ereignis', das hieße: es ist 'in seiner Bedeutsamkeit' verstanden und d. h. 'stets Gegenwart'.»²¹

Aber auch mit keinem Wort wäre je gefragt worden, woher die erkenntnismäßige Legitimation genommen wurde, um eine solche abschließende (eschatologische) Bedeutsamkeit für den Bereich der Geschichte in Form eines Ereignisses auszusagen, das über das reine unwiederholbare factum est des historischen Sachverhaltes hinausragen sollte. Oder wie wäre nun gar als Theologoumenon ein Urteil Gottes in solchem Geschehen antizipierbar und in solchem «eschatologischen Christusgeschehen» nur der Vordersatz reformierter Prädestinationslehre deutlich? Die Frage nämlich, ob die Rede von der Auferstehung Christi etwas anderes sei als der Ausdruck der Bedeutsamkeit des Kreuzes²², müßte im Gegensatz zu Bultmann prononciert mit einem Ja beantwortet werden: Sie ist die Rede des *Gekreuzigten*.

Es wäre darum auch weiter zu fragen, ob überhaupt in einem strengeren Sinne dann dennoch wenigstens die existentielle Interpretation durch eine existentielle ersetzt werden könnte, wie es Schumann offenbar recht unab-

²⁰ Bultmann (A. 8), S. 20.

²¹ J. Schniewind, Antwort an R. Bultmann. Thesen zum Problem der Entmythologisierung: Kerygma und Mythos (A. 6), S. 93.

²² Bultmann (A. 8), S. 44.

sichtlich versuchte²³. Schumann ist nur derselben hermeneutischen Konstruktion verfallen, nämlich der, daß die Interpretation von der eigentlichen Intention des Neuen Testaments zu erfolgen hätte: «... um derentwillen dieses eben die mythologischen Elemente aufgenommen hat. Die Intention ist aber die eines existentiellen Verständnisses der Botschaft von Christus, wie ja auch das mythologische Weltbild letztlich existentiell orientiert ist.» Gerade mit solcher nur schillernden Wahrheit wurde nicht die eigentliche wissenschaftstheoretische Problematik der Entmythologisierung tangiert, und das «Verständnis» von Wirklichkeiten personaler Begegnung war nur das andemonstrierbare Verstehen von insofern nicht «selbst» ‚entworfener‘ Existenz.

Es blieb letztlich also doch bei der «existentialen» Interpretation, um «das wirkliche Geheimnis Gottes in seiner eigentlichen Unbegreiflichkeit deutlich und verständlich zu machen». Aber damit konnte gerade jener Unterschied nicht mehr gelten, daß «Verstehen etwas anderes als rational Erklären» wäre. «Ich kann verstehen, was Freundschaft, Treue und Liebe sind, und gerade wenn ich sie recht verstehe, weiß ich, daß die mir erwiesene Freundschaft, Liebe und Treue stets ein dankbar empfangenes Geheimnis sind und bleiben. Ich erfasse sie gar nicht durch mein rationales Denken.»²⁴ Also damit, daß sie nun in der kerygmatischen Handhabung dann doch dem «existentialen» Verständnis anheimfallen sollten, würde jenes Geheimnis nur durch eine in existentialistischen Agnostizismus verwandelte Rationalität, eben anders als nur in der Begegnung und Erfahrung, relevant. Oder noch deutlicher: Das rational historisch-philologische Arbeiten sollte – und anders wäre ja die Entmythologisierung nicht vollzogen – in eine Abhängigkeit vom Philosophischen gebracht werden, auf daß man so «ohne Angst» formulieren könnte, daß es sich hier dann schließlich «um die Frage nach der ‚richtigen‘ Philosophie» handelte²⁵. Dabei sollte die richtige Philosophie ganz einfach diejenige philosophische Arbeit sein, «die sich bemüht, das mit der menschlichen Existenz gegebene Existenzverständnis in angemessener Begrifflichkeit zu entwickeln». Aber genau dieses Unterfangen war schon längstens von einem Existenz-

²³ F. K. Schumann, Die Entmythologisierbarkeit des Christusgeschehens: Kerygma und Mythos (A. 6), S. 191.

²⁴ Bultmann, Zum Problem der Entmythologisierung: Kerygma und Mythos (A. 6), S. 190.

²⁵ Ebd., S. 192.

oder Persönlichkeitsphilosophen wie Kierkegaard verneint worden²⁶. Es konnte also eben nicht die Frage «nach dem Sinn von Existenz nicht als existentielle Frage, sondern in existentialer Analyse» gestellt werden, wenn nicht solche allgemeine Existenz die wirkliche Existenz des einzelnen Menschen liquidierte. Die «nur im Existieren» selber beantwortbare «existentielle Frage» stammte somit aus dem Vorverständnis einer Redefigur, das schließlich, als ein sich nur noch in Existentialien ausbreitendes Existieren, sich schon die Quelle des Existierens selber abgeschnitten haben dürfte.

Aber dennoch sollte das Vorverständnis uneingeschränkt als echt lutherisch weiter behauptet werden, wie in jenen Sätzen, «daß die Entmythologisierung eine Forderung des Glaubens selbst» wäre. «Denn dieser verlangt die Befreiung von der Bindung an jedes Weltbild, das das objektivierende Denken entwirft, sei es das Denken des Mythos, sei es das Denken der Wissenschaft». Bultmann konnte aus seiner erkenntnistheoretischen Lage nicht mehr darauf kommen, auch nur ein einziges Mal den objektivierenden Gehalt des existentialistischen Denkens zu erfragen. Er mußte sich deshalb darauf versteifen: «In der Tat: die radikale Entmythologisierung ist die Parallele zur paulinisch-lutherischen Lehre von der Rechtfertigung ohne des Gesetzes Werk allein durch den Glauben. Oder vielmehr: sie ist ihre konsequente Durchführung für das Gebiet des Erkennens.»²⁷ Aber damit war auch der nominalistische Zirkel endgültig geschlossen. Die «Glaubensentscheidung» bedeutete dann nur noch, sich solcher Erkenntnis zu unterwerfen oder nicht. Oder man war solchen beziehungslosen Sätzen im theologischen Denken ausgeliefert wie diesem, einmal von Heinrich Vogel im Anklang zur dialektischen Theologie formulierten: daß Gott selbst schon für die von ihm verbürgte Wahrheit eintreten würde²⁸. Der Mensch wäre aber damit nur in die Knechtschaft eines vorbiblischen Zeitalters zurückgeworfen.

Wer könnte nun schon hinter die Geschichte (des Christus Jesus) zurück? Nur die Unwissenheit.

²⁶ Vgl. oben Anm. 5.

²⁷ Bultmann (A. 24), S. 207.

²⁸ H. Vogel, *Kerygma und Mythos: Theologia viatorum* 3 (1941), S. 67; ders., *Gott in Christo* (1951), S. 151f.

3.

So bliebe es, auch Bultmanns Anliegen den Forderungen *lutherischer Theologie* – oder jeder Erkenntniskritik schlechthin, wie wir nun auch sagen könnten, wenn wir uns des in der Einleitung Dargestellten erinnerten – zur Überprüfung «kerygmatischer» Rechtmäßigkeit auszuliefern. Erst in einem denkerisch schon völlig unerheblichen Stadium wurden nämlich dem Entmythologisierungsprogramm erkenntnis«kritische» Bezüge appliziert, die so dann nur noch als nominalistische Formelsprache gebraucht werden konnten.

Bultmann hatte einfach vergessen, was Thieliicke in durch nichts mehr ergänzungsbedürftigen Sätzen theologisch oder erkenntniskritisch dem Aussagegehalt einer «kerygmatischen» Predigt der Entmythologisierung vorzuhalten hatte. Es war von Bultmann übersehen worden, daß «wenn die Reformatoren das ‚sola fide‘ als articulus stantis et cadentis ecclesiae ansahen, sie dann meinten, daß dieser Glaube der Glaube an Jesus Christus, daß er die ‚fides Jesu‘ (gen. obj.) war. Es ging ihnen keineswegs um das Prinzip einer ‚Gläubigkeit‘, also einer ‚Glaubenshaltung‘ gegenüber der ‚Werkhaltung‘, sondern es ging ihnen um den an Jesus Christus objektiv gebundenen Glauben. Gerade Luther hat immer wieder darauf hingewiesen, daß es nicht um den Glauben als einer Eigenschaft des Subjekts gehe, sondern um den extra gelagerten *Gegenstand* des Glaubens. Und in der Auslegung des 90. Ps. hat er sogar das gewagte Bild geprägt, daß das Subjekt des Glaubens ein punctum mathematicum, ein unausgedehnter mathematischer Punkt sei (WA 40 III 572, 23; ferner WA 40 II 527, 9).»²⁹ Wie sollte anders schon das Phänomen des Prophetismus in der Geschichte erklärt werden? Oder wie sollte die eben nicht vordergründige historische «Wirklichkeit» von Ostern, die sich des «Beweises» eines leeren Grabes als unzugänglich erweise und so verstanden auch als Appendix eines historischen «Ereignisses» entmythologisiert allenfalls geschichtlich kurios erscheinen mußte, überhaupt «zu Gesicht» gebracht werden? Echte religionsgeschichtliche Arbeit – und wie sollten die biblischen Disziplinen in der Theologie davon ausgenommen sein – hätte sich vor jeder Suche nach kerygmatischer Brauchbarkeit mit der exegetischen Einzelarbeit zu begnügen. Dann könnte sie im Ergebnis möglicherweise folgende Grenzen abstecken, wie sie Thieliicke angab: nämlich einerseits «zwischen denjenigen Mythen, die schlechthin unab lösbare Ausdrucksformen transzendentalen Inhalts wären (z. B. Schöpfungsbericht, Sündenfallgeschichte...), und legendären Ausschmückungen in der Religionsgeschichte» zu unterscheiden, andererseits aber auch «zwischen der bildlichen Verdeutlichung eines geschichtlichen Tatbestandes (Jungfrauengeburt als Bild der *geschichtlichen* Tatsächlichkeit der Gottessohnschaft [Schlatter])» (oder auch jene nach Jesu Tod in Auferstehung und Himmelfahrt als wirk-

²⁹ Thieliicke (A. 6), S. 159.

same Wirklichkeit bezeugten Erfahrungen) «und direkt geschichtlichen Berichten...»³⁰ Aber so dürfte auch umgekehrt grundsätzlich völlig unmöglich sein, daß wir «hinter die mythologische Gestalt des Kerygmas in dem Sinne zurück» könnten, «daß sich ein zeitlos, mythosfreier Wirklichkeitskern herauschälen ließ». Mithin müßte also «nicht nur das Mythologische als solches in Kauf» genommen werden (was ja allenfalls ginge, da sich in ihm eine bleibende Denkform ausdrückt), sondern wir hätten in gleicher Weise «auch die *Zeitgebundenheit* der biblischen Mythologie» hinzunehmen, bevor sie zu kerygmatisieren versucht würde³¹.

Es bliebe bei jener auch von Gerhard Gloege weniger aus der geistesgeschichtlichen Tradition als vielmehr intuitiv gefundenen Unterscheidung der unvereinbaren und sich gegenseitig ausschließenden Begriffe: So enthielt «Schleiermachers dogmatische Grundform» «existentielle Sätze, d. h. Sätze, die dem Gebiet der ‚inneren Erfahrung‘ entspringen, die also eigene konkrete *Betroffenheit* voraussetzen und widerspiegeln». Bultmanns Interpretation zielte dagegen auf existentielle Aussagen, was nichts anderes hieße, als auf Aussagen, in denen ein Text die Frage nach dem Verständnis menschlicher Existenz beantwortete, dieses Verstehen aber als Aussage *über* Existenz nicht aus Existenz eruiert werden sollte³².

Schließlich erwiese sich auch die theologische Unzulänglichkeit des Bultmannschen Programms unter einem weiteren dem Glaubensbegriff auf den Fuß folgenden Aspekt, nämlich wie es in einer englischsprachigen Veröffentlichung hieß: Bultmann habe die *Kirche* vergessen³³. In der Tat konnte Bultmann ja schlechtweg behaupten, daß das Neue Testament keine Phänomene kennen würde, «in denen das Außerweltliche zur innerweltlichen Gegebenheit gebracht würde.³⁴» Aber genau das würde als allererstes von der durch die Predigt auch im biblisch-neutestamentlichen Schrifttum implizierten Kirche gelten. Sie wäre eben nicht jene additive Vervielfältigung existential glaubender Menschen, deren Kerygma dann nur noch die reproduzierte Selbstdarstellung solcher gnostisch-spiritualisierten Gemeinschaft sein konnte. Kirche als

³⁰ Ebd., S. 179.

³¹ Ebd., S. 181.

³² G. Gloege, *Mythologie und Luthertum. Das Problem der Entmythologisierung im Lichte lutherischer Theologie* (1953), S. 66.

³³ B. H. Throckmorton, *The New Testament and Mythology* (1959), u. a. S. 112f.

³⁴ Bultmann (A. 8), S. 30.

Ort der Predigt war Bultmann aus der Natur seines Denkens fremd geblieben. Sie sollte die «religiöse Gemeinschaft» jener der «Glaubensentscheidung» Sich-gebeugt-Habenden sein und «ihre eigentliche Erscheinung als Kultusgemeinde» besitzen. Aber darin sollte sie wiederum die Qualität eines «eschatologischen Faktums» haben, so daß von daher der Glaube einer solchen Kultusgemeinde nur noch die Resignation vor der Welt sein konnte, indem sie sich nämlich von nun an nicht mehr auch «als ein weltliches Phänomen», sondern «als ‚jenseitiges‘» verstünde. Bultmann war hier der ersten und größten Häresie aller Kirchengeschichte verfallen, das «Heute» und «Hier» auf einen bestimmt-unbestimmten Personenkreis eben jener Kultusgemeinde zu beziehen, wo in Wahrheit aber das «eschatologische» Jetzt («Dies ist der Tag, den der Herr macht») sich auf das Predigen selbst bezöge. Für Bultmann wäre aber nun im Gegenteil «Kirche» erst recht, «als eine nicht von Menschen gemachte Veranstaltung, eine durch Taten und Worte der Gottheit berufene Gemeinde», jene antizipierte, sichtbare oder unsichtbare Gemeinschaft des am Ende der Tage erst offenbar werdenden Reiches Gottes. Hier wurde Kirche lediglich in einem a-historischen Verständnis einer *Ecclesia universalis* benutzt, wie es vor allem Hus versuchte³⁵. Daraus aber entsprang die noch viel weitreichendere Konsequenz, daß das mit soviel intellektuellen Umschweifen entmythologisierte Kerygma, in der Affizierung mit dieser in irgendwelchen Menschen doch konkretisierten Kirche, dann zu einer Mitteilung würde, in der diese Gemeinschaft «über diese Geschichte ihrer Berufung in einer Tradition berichtet»³⁶. Bultmann bestätigte das an anderer Stelle nur noch deutlicher, als er schrieb: «... so gehört deshalb auch die Kirche, in der das Wort weiter verkündigt wird, und innerhalb deren sich die Glaubenden als die ‚Heiligen‘, d. h. als die in die eschatologische Existenz Versetzten, sammeln, zum eschatologischen Geschehen.» Gemeinde (*ekklesia*) wäre eben ein eschatologischer Begriff; und wenn sie als der Leib Christi bezeichnet würde, «so wird damit ihre ‚kosmische‘ Bedeutung zum Ausdruck gebracht». Sie wäre kein historisches Phänomen im Sinne der Weltgeschichte, wohl aber ein geschichtliches Phänomen in dem

³⁵ J. Hus, *De ecclesia* (s.l.e.a.).

³⁶ Bultmann, *Kirche und Lehre im Neuen Testament: Gesammelte Aufsätze*, I (1958), S. 153f.

Sinn, daß sie sich in der Geschichte verwirklichte³⁷, ohne dennoch nun aber in ihrer Verwirklichung selber Geschichte werden zu können. Sie mußte die Gemeinschaft der in ewig gleichbleibender existentialer Gebundenheit und der nur aus der akzeptierten Einsicht solcher Unabänderlichkeiten «erlösten» Menschen sein.

Es ergab sich ein Kerygma als historisches Nichts, nachdem erst einmal auch die Predigt des gekreuzigten Christus als Aufgabe der Kirche, der *Ecclesia militans*, außerhalb jeglicher Betrachtung blieb.

Die unterschwelligen Voraussetzungen der nach Bultmann gegebenen Problemlage, aus der erst Entmythologisierung als Aufgabe geboren würde, beträfen auch die im kerygmatischen Vollzug angewandte *Predigtweise*. Einem nominalistischen Rationalismus ginge auch jegliches ästhetisches Vermögen ab, und so blieb hier im Blick auf das Sprachempfinden eine exegetische Akkuratess übrig, die sich soziologisch immer nur als Assimilat klassifizieren ließ und das ausgeschlagene Wagnis selbst entworfenen Existenz verdeckte. Somit wurde sie aber auch das Kennzeichen der «Unwissenheit» jener, die – wie Kierkegaard sagte – nur eigentlich im Leben «mitspielten», ohne diesem Leben je selbst etwas abgetrotzt zu haben.

Hier mag für vieles andere jenes der Gedankenführung bei Bultmann zur Erläuterung dienende Paulus-Wort stehen, das nach dem Buchstabensinn Wort für Wort nur allzu richtig wiedergegeben wurde und so bei Bultmann hieß, sobald ja nicht nur für ihn feststand, daß «im gepredigten Wort und nur in ihm der Auferstandene begegnete»: «Also, der Glaube kommt aus der Predigt, die Predigt durch das Wort Christi (Röm. 10. 17).»³⁸ Bei Luther aber stand mit einer weniger großen Genauigkeit der sprachkünstlerischen Gestaltung: «So kommt der Glaube aus der Predigt, das Predigen (sic) aber durch das Wort Gottes.» Hier wurde in einem viel weiteren Bogen ein spannungsgeladener Schwung deutlich, der nicht ohne Einfluß auf die Aussagekraft selber bleiben dürfte. Aber gerade damit wurde das an sich nur rein formale Element des Ästhetischen zu einer immanenten existentiellen Größe. Denn, wo der Wille zu solcher Kunst fehlte und auch die Sensibilität, sie zu ergründen, ohne daß daraus voreilig eine Kunstfertigkeit zu werden brauchte, dürfte jede noch so (auch exegetisch) exakte rationale Formulierung im Unverbindlichen stecken bleiben.

Ihr fehlte dann einfach die Kongruenz mit der *Person*, die sie ausspräche, mithin also auch der Mut zur historisch zeitbedingten Gebundenheit selbst eines «Ewigkeits»zeugnisses nicht gefordert

³⁷ Bultmann (A. 8), S. 48.

³⁸ Ebd., S. 47.

war. Doch darauf dürfte nicht nur alle Kunst des Predigens oder Lehrens beruhen, daß deren Inhalt immer von der Person selber ausgesprochen werden mußte, um die Person zu treffen. Mithin würde ihr noch so intellektuell bezogener Inhalt erst in solcher Konfrontation von Menschen, erstlich durch die Persönlichkeit des Redenden, zu einem verpflichtenden Auftrag – oder anderenfalls, um noch einmal an Heideggers Terminologie zu erinnern, zum «Gerede». Um wieviel mehr stünde nun ein Kerygma in Gefahr, in diesen Strudel literarisch «ungestalteter» Worte, die lediglich einer logischen Satzfolge unterworfen wären, hineinzugeraten, wenn dieses Kerygma in seinem Ausgeliefertsein an die Geschichte so schließlich doch nur die Predigt (der jeweils gegenwärtigen Kirche) über die Predigt (der Evangelien und apostolischen Briefe) jener Predigt wäre, in der es hieß: Siehe, hier ist mehr denn Jona, hier ist mehr als Salomo (Matth. 12, 41f [Luk. 11, 32.31]).

Dieser hermeneutische Zusammenhang der Grundlage jeder erkenntnis-kritischen Wissenschaftstheorie ist bisher, vielleicht mit Ausnahme einer Homiletik³⁹, im theologischen Bereich noch kaum beachtet worden. – Er tauchte so auch nur einmal als Beitrag zur Entmythologisierungsdebatte auf und stammte von einem Philosophen, Hans Georg Gadamer, der daran erinnerte, daß «von altersher das Wort Gottes das Verständnis seines Offenbarertums in der Auslegung des menschlichen Wortes gefunden» hätte. Deshalb konnte es auch – an unser nominalistisches Beispiel des Tritheismus von Roscelin anknüpfend – auf dieser nun ganz anderen und universaleren erkenntnistheoretischen Ebene über die Trinität und damit von der Persönlichkeit Gottes bei einem der wichtigsten Väter der alten Kirche in der Darstellung Gadamers heißen: «Augustin hat in zahllosen Variationen das übermenschliche Geheimnis der Trinität in dem Geschehen von Wort und Rede abgebildet, wie es unter Menschen statt hat.»⁴⁰ Was dort nämlich zwischen Menschen geschähe, offenbare sich letztgültig nur als «Wesenszusammenhang von Verstehen und Spielen», eben als jene immer originale, nicht schon im «Stil» festgelegte Kunst. «Wie ein Wort gewagt wird, wie es trifft, wie ein Wort das andere gibt, wie ein Wort das andere findet und selber Antwort ist, wie es einen Spielraum gleichsam ausfüllt, in welchem es gesagt und verstanden wird, das alles» wiese ja nur auf jene Kunst des Verstehens hin⁴¹. Diese galt nun nicht weniger auch für das Verstehen von Texten, vielmehr mußte auch das jetzt erst recht für die Predigt gesagt werden, «daß sich im Prozeß des eigenen Verstehens die Sprache erst ausbildet, in der das Ver-

³⁹ O. Haendler, *Die Predigt* (1941, 1949²).

⁴⁰ H. G. Gadamer, *Verstehen und Spielen: Kerygma und Mythos*, 6 (1963), S. 75.

⁴¹ Ebd.

ständnis nur zu eigen wird».⁴² Es war mit der lexikalisch richtigen Übersetzung noch lange nicht getan, die ohne die «Intuition» den Aussagegehalt unmerklich und doch nicht unerheblich verkürzte. Immer bedurfte es «zur Aneignung des Umsetzens des Verstehens in Ausdrücklichkeit». Von der Predigt als der wohl größten sprachlichen Kunst mußte es deshalb heißen: «Sie, und nicht der Kommentar oder die exegetische Arbeit des Theologen als solche, vollendet jeweils das Lesen und Verstehen des Textes.» Wohl-gemerkt aber nicht so, daß «die wahre Vollendung des Verstehens» dann «in der Predigt als solcher» läge, «sondern nur in der recht *gehörten* Predigt». Doch wo bliebe sie, wenn ihr auf keiner Seite auch nur eine einzige Person als Persönlichkeit entsprechen würde. Was uns nämlich «im Verstehen geschieht, erlassen wir nie ganz. Das Wort, das uns trifft, hat uns schon immer getroffen».⁴³

Aber diese schon immer gegebene erkenntniskritische Grenze des «Geistes» hatte das Entmythologisierungsprogramm vergessen. Die lutherische Theologie umschrieb diesen Tatbestand menschlicher Existenz mit dem *Terminus servum arbitrium*. Nur nachdem auch dieses vergessen war, konnte es zu der mißverstandenen Aufgabe einer Entmythologisierung kommen, oder anders: auch in der Theologie des 20. Jahrhunderts der Nominalismus restituiert werden.

Thomas Buske, Berlin

⁴² Ebd., S. 76.

⁴³ Ebd.