Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 31 (1975)
Heft: 1

Artikel: Mythos, Ironie und der Standpunkt des Glaubens : zur Phänomenologie biblischer Religion

Autor: Müller, Hans-Peter

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878659

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Theologische Zeitschrift

Jahrgang 31 Heft 1 Januar/Februar 1975

Mythos, Ironie und der Standpunkt des Glaubens

Zur Phänomenologie biblischer Religion

Es kennzeichnet die Bedeutung und Funktion des Mythischen vielleicht nicht nur für unsere Epoche, wenn Thomas Mann in einem Brief an Karl Kerényi über den Begriff des "Bundes", zugleich aber auch über die Absicht seines Josephromans den folgenden Satz schreibt: "Die Idee hat einen stark humoristischen Einschlag, wie die ganze Theologie des 'Joseph', und mit dem Humoristischen steht es eigentümlich: ganz unernst ist es zwar nicht, will aber auch nicht streng beim Worte genommen sein, sondern ist eine Art von Wahrheitsspass, der sich wohl hören lassen kann, aber mit wirklicher Wissenschaft nicht konkurriert[1]." Hat Mann mit der Berufung des Nicht-ganz-Unernsten, das doch nicht streng beim Worte genommen werden will, am Ende eine Eigenart des Mythischen überhaupt getroffen[2]? Freilich fasst der Dichter einer sublimen Ironie die fortschreitende Desintegration mythischer Verwurzelung ins Auge, wenn er später über seinen Helden mitzuteilen weiss, dass er "zwar auch noch teilhat am Kollektiv-Mythischen, aber auf eine witzig-vergeistigte und verspielte, zweckhaft-bewusste Art"; dabei verwandle sich das Ich in einem Akt der Selbstbefreiung sehr bald zu einem künstlerischen, dessen zwielichtige Hintergründigkeit als "reizvoll, heikel und gefährdet" beschrieben wird[3]. Aber liegt dem Wesen des Mythos das Ironische wirklich ursprünglich so fern, wie wegen dessen Erscheinen beim Schwinden des Mythischen so gern vorausgesetzt wird? Kann umgekehrt der Wiedergewinn des Mythischen in einer nachkritischen Naivität, die die ursprüngliche Ambivalenz seines Ernstes zur Bedingung hätte, auch für die Interpretation der biblisch-christlichen Tradition wirksam werden? Es müsste sich dazu freilich zeigen lassen, inwieweit diese Tradition selbst noch an Sprach- und Denkstrukturen des Mythischen teilhat. Vor allem aber: in welchen Kategorien könnten danach der Mythos und seine In-Frage-Stellung samt der Interpretation biblisch-christlicher Tradition gedacht und ausgesprochen werden?

[1] Thomas Mann, Altes und Neues, = Stockholmer Gesamtausgabe, 14 (1961), S. 720; der Brief ist auf den 7.10.1936 datiert.

[2] Die "angeborene und durchaus unentbehrliche Neigung des Geistes, sich eine gedachte Welt von lebenden Wesen zu schaffen", hat bereits J. Huizinga ein *Spiel* des Geistes zu nennen erwogen: Homo ludens. Versuch einer Bestimmung des Spielelementes der Kultur ([3] 1940), S. 219; vgl. S. 42, 208.

[3] So in einem Vortrag, den Mann am 17.11.1942 in der Library of Congress in Washington gehalten hat, unter der Überschrift "Joseph und seine Brüder" in Neue Studien (Stockholm 1948), S. 173–174.

1.

Wie also verhalten sich *Mythos und Ironie* zueinander?

Unter der Voraussetzung eines elementaren Erlebens andringender Macht wird das Mythische dadurch realisiert, dass die Macht in Göttern Gestalt annimmt und dazu einen Namen, einen Willen und ein Schicksal unterlegt bekommt, wie sie gemeinsam auch das menschliche Person-Sein bestimmen[4]. Darüber wird die Gottheit zum urbildlichen und regenerativen Integrationspunkt zwischen einer Wirklichkeit, an deren amorpher Machthaftigkeit der Mensch nicht länger das ihm Entsprechende fand, und diesem selbst, der in der Gottheit die Wirklichkeit anthropomorph bei sich aufnimmt.

Allerdings unterliegt diese Mittlerschaft einer Reihe von Antinomien und Aporien. Gestalt und Wille widerstreiten einander: die Gestalt etwa strebt, je vollendeter sie ist, nach der Ruhe des Seins, aus der der Wille herausdrängt. Versetzt aber die dynamische Antinomie von Gestalt und Wille schon die Welt des Menschen in geschichtliche Bewegung, so gilt das noch mehr von der Welt der mythischen Göttergeschichte[5]. Die Bewegung als Ausgleich der Antinomie wird dann in beiden Bereichen noch einmal durch das Einwirken des Schicksals herausgefordert, freilich auch durch dessen Definitivität zurückgehalten. Das schafft dem göttlichen wie dem menschlichen Dasein seine herrscherliche wie leidenshafte Lebendigkeit, zugleich aber auch ein Stück Selbstaufhebung, das schon den primitiven Menschen in einer Ambivalenz von Geborgenheit und Daseinsangst zurücklässt.

Darüber hinaus erweist sich auch die Integration von Wirklichkeit und Mensch durch die Gottheit als durchaus zwielichtig. Wird der Mensch von einer Wirklichkeit, in der ihn die Götter, uneindeutig genug, beheimaten, nicht zugleich gefangen gehalten? Schafft die mythische Zeit bestenfalls eine Regeneration des göttlichen Urbilds, so werden Handeln und Leiden des Menschen auf ein Gleichmass reduziert, dem ein Mass existentialer Heimatlosigkeit in der Welt allemal vorzuziehen wäre. Darum erzeugt die Präsenz des Heiligen neben Liebe und Hingezogen-Sein immer auch eine spezifische Abneigung: der mythische Gott wird nicht nur verehrt und gefürchtet, sondern auch gemieden und sogar von Herzen gehasst[6]. Harmloserenfalls ist der mythisch "Gläubige" immer auch ungläubig, und seine observante Haltung schlägt plötzlich in die scherzhafte, ja spöttisch-distanzierte um[7].

[4] Zum Mythosbegriff vgl. im einzelnen H.-P. Müller, Mythos – Tradition – Revolution. Phänomenologische Untersuchungen zum Alten Testament (1973), S. 9ff., auch in einem Aufsatz in Zs. Theol. Ki. 69 (1972), 259–289, S. 260–263.

[5] Die Definition des Mythos als "Göttergeschichte" ist von H. Gunkel wiederholt gebraucht worden, etwa in Genesis ([6] 1964), S. XIV.

[6] Zu den Phänomenen der Gottesmeidung und der Gottesfeindschaft vgl. G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion ([2] 1956), S. 527ff., 586ff.

[7] Dass "Gläubigkeit" und "Ungläubigkeit" schon in der magisch-mythischen Welt der Primitiven nebeneinander vorkommen, hat T. Andrae, Die letzten Dinge (1940), S. 176ff., 207ff., mit vielen Beobachtungen belegen können. Beispiele für humoristisch-ironische Züge im orientalischen und griechischen Mythos hat der Verfasser in Mythos (A. 4), S. 36ff., gegeben. Nach W. Wundt, Märchen, Sage und Legende als Entwickelungsformen des Mythus: Arch. Rel. wiss. 11 (1907), 200–222, S. 222, gibt es "keine mythische Form . . . , in der die Neigung zu burlesken Varianten so lebendig ist wie die Legende". "Je fester das Überlieferte geglaubt wird, um so leichter reizt es dazu, den Kontrast der Gefühle in dem Wechsel von Scherz und Ernst zu entladen."

Oft spricht schon der Mythos selbst mit dem hintersinnigen Bewusstsein, dass seine Sprache nicht zureicht. Das gilt sowohl im Blick auf seinen göttlichen Gegenstand, insofern dieser sich, wie wir sehen werden, das eine oder andere Mal seiner mythischen Fesseln entledigt und den Mythos auf ein hyperbolisches Symbol reduziert. Aber es gilt ebenso im Blick auf den Sprecher, der von der Selbstbefreiung seines Gottes in gleicher Weise Freiheit profitiert. So durchwaltet den Mythos eine innere Unstimmigkeit: er lässt sich wie etwas Halluzinatorisch-Übertriebenes einerseits immer nur für einen enthusiastischen Augenblick durchhalten und scheitert doch andrerseits am Transzendenzbezug einer Gottes- und Ich-Erfahrung, die ihn noch überbietet. Das mythische Gottesbewusstsein hat Gottesvergessenheit bei sich, weil es zugleich dem Wesen Gottes und des Menschen widerspricht. Es scheint, als liessen sich beide in einer Wirklichkeit, deren Dasein und Zeit ihnen in gleicher Weise entgegenstehen, nicht anders als unter Spannungen nieder[8].

Nichtsdestoweniger kennt der im Mythos befangene Mensch einen Bewusstseinszustand, in dem er die Antinomien und Aporien des Mythischen, das Zwielicht seiner Integrationsleistung nicht wahrnimmt. Wir nennen diesen Bewusstseinszustand den naiven, genauer: den einer "ersten", vorkritischen Naivität, die das Janusantlitz des Mythischen noch verkennt. Es mag sein, dass der Mythos allermeist naiv aufgenommen wird; wenn die Zeit der Naivität vorbei ist, wird diese in der Regel willentlich aufrechterhalten, als fühlte der Mensch sich wohler "in einem Dunkel . . . , wo gewisse Dinge geschehen können, die zu geschehen haben"[9]. Das heisst aber nicht, dass der Mythos für den Nicht-mehr-Naiven wesenlos wäre.

Die scherzhafte, ja spöttisch-distanzierte Haltung, die der mythisch Gläubige bei aller Observanz zuzeiten einnimmt, erscheint demgegenüber als eine solche der Ironie. Ist eines von deren Grundelementen die Verstellung, so kann diese schon bei dem rituell-kultischen Mimen, der mythisches Geschehen als Rolle spielt, bewusst werden: er kann die Möglichkeit nicht übersehen, aus seiner Rolle willentlich oder unwillkürlich herauszutreten. Wer die Verstellung durchschaut, mag die Skepsis zwar eine Weile aus sozialer Disziplin hintanhalten. Der elementarste Zweifel wird sich aber immer schon daran entzünden, dass die mythischen Gestalten gegenständlich nicht greifbar sind[10]. Schliesslich wird die Gebrochenheit mythischer Sprache auch dadurch sichtbar, dass sie ihre Wahrheit – etwa durch Akzentuierung des Wunderhaften ihrer Handlungen – so gern übertreibt[11]. Sie oszilliert nun zwischen einer Konsequenz, die aus Masslosigkeit blind ist, und einer zwinkernden Schalkhaftigkeit, die den eigenen Irrtum freiwillig entlarvt. Am Ende freilich liegt die Ironie ebenso beim Sprecher wie beim Hörer, der das Oszillieren

[8] Vgl. die Bemerkungen über eine mögliche Unwirksamkeit "performativer" Sprache bei W. Trillhaas, Religionsphilosophie (1972), S. 240ff.

[9] So Thomas Mann über den erblindenden Isaak in Joseph und seine Brüder, 1, = Stockholmer Gesamtausgabe, 5 (1966), S. 199.

[10] Vgl. Andrae (A. 7), S. 215ff.

[11] Ein verhaltener Vorwurf gegen Gott in Form ironisch übersteigerten Lobs liegt vielleicht in Ps. 22,4 vor: Die unberührte Heiligkeit Jahwes, "der über den Lobgesängen Israels thront", steht in einem sinnraubenden Gegensatz zur Not des Betenden. – Wie eine kühne Interpretation solcher Ironie klingt eine Stelle in Scholem Alechems Roman Tewje der Milchmann: "Aber es macht nichts, Gott ist doch der Vater. Er regiert uns, das heisst, er sitzt oben, und wir quälen uns unten." Die Verstellung demaskiert sich gleichsam in dem Satz: "Lesen wir doch in den Psalmen: 'Verlass dich auf den Herrn', – dann wird er es schon so einrichten, dass du tief in der Erde liegst, aus Lehm Beugel bäckst und dazu noch sagst: Auch dieses ist zum Besten! ": Fischer-Bücherei, 615 (1964), S. 19, 113.

wahrnimmt: isoliert dieser die Verstellung von ihrer integralen Absicht, so geschieht durch ihn noch einmal eine ironische Übertreibung. Die Ironie der Entmyth(olog)isierung etwa ist von dieser Art: ihre bleibende Aufgabe besteht darin, die vorkritische, selbstverständliche Naivität des Mythischen durch Übertreibung seines antinomisch-aporetischen Charakters in die nachkritische zu überführen. Eben darum ist sie auch durch einen nachkritischen Wiedergewinn des Mythischen nicht überholbar: sie bewahrt diesen vor der Selbstverwechselung mit kritikfeindlicher Repristination. Im Sinne einer Religionskritik grundsätzlicher Art würde sich solche Ironie freilich nur dann verwerten lassen, wenn man nachweisen könnte, dass der Mythos durch seine Verstellung den Menschen irreführt. Gerade das aber tut er letzthin nicht! Vielmehr enthüllt er ihm – wie der Ironiker Sokrates[12] – unter Umständen und in Kategorien, die die Wahrheit verbergen, seine unverstellbare Situation, die Wahrheit nämlich, dass sein Dasein sich unter anderem Dasein nicht beheimaten lässt. So ist die Selbstironie des Mythischen die Kehrseite anthropologischer Skepsis, die sich durch das Spiel der Verstellung vor der Verzweiflung schützt.

Freilich kann das Mythische auch existentialer (und sozialer) Verschleierung dienen oder, im Status nachkritischer Naivität, eine standpunktlose Subjektivität verdecken. Auch seine faschistisch-terroristische Gefahr beginnt dort, wo, um eine Differenzierung von Leo Frobenius aufzunehmen, das Mythische nicht mehr als "Ausdruck" von "Ergriffenheit", sondern im Dienste endlicher Zwecke zur "Anwendung" kommt[13]. Die "zweckhaft-bewusste Art", in der der Joseph Thomas Manns am Mythischen teilhat, steht insofern gerade im Gegensatz zu der vom Dichter vermerkten witzigen Vergeistigung und Verspieltheit, zu der auch virulenter Mythos wohl fähig ist. Die Weisen entfremdender "Anwendung" des Mythischen dagegen sind äusserst mannigfaltig: sie reichen vom primitiv-magischen Versuch selbstbezogener Machtmanipulation durch Zauber, Ritual und selbst die höchsten Formen des Kultus bis hin zu den universalen Ideologien, die Dasein und Recht des Kosmos zu garantieren suchen; sie umfassen die Verwechselung des Mythos mit primitiver Wissenschaft ebenso wie das schier unausrottbare Missverständnis, "dass die moralische Welt das Universum der Religion sei"[14]. Durch alle aufgezählten Missbräuche des Mythos waltet eine Analogie zur gesetzlichen Entfremdung des Evangeliums. Wo man isolierte Teilbeziehungen reflektiert, ohne das Mythische im Ganzen und in seiner Fraglichkeit im Auge zu behalten, wo man seine Rechtfertigung dementsprechend in einem aufweisbaren Gewinn sucht, mag dieser auch noch so elementar oder – noch so sublim sein, wird die oft beklagte Depravierung des Mythischen zum Herrschaftsinstrument jedenfalls nicht lange auf sich warten lassen.

Umgekehrt leistet der Mythos, wenn er durch das Medium der Ironie gleichsam in einen Schwebezustand versetzt wird, einen notwendigen Beitrag für die Freisetzung der menschlichen Vernunft. Dabei stellen die Elemente mythischer Verwirklichung wie Gestalt, Name, Wille und Schicksal der diffusen Macht, an der sie sich geltend machen, von vornherein rationale Motive gegenüber, und zwar sowohl insofern die mythische Gestaltung rationalen Beweggründen entstammt, als auch indem sie rationale Momente

[12] Zur Ironie des Sokrates jetzt G. Picht in Festschrift G. von Rad (1971), S. 383–401.

[13] L. Frobenius etwa in Paideuma. Umrisse einer Kultur- und Seelenlehre (1921); vgl. A. E. Jensen, Mythos und Kult bei Naturvölkern (1951), S. 5f. u.ö.

[14] Mit diesem Missverständnis von Religion setzt sich F. Schleiermacher in seiner zweiten "Rede" auseinander: Sämmtliche Werke, I, 1 (1843), S. 243.

für anderweitige geistige Bewältigungen freilegt[15]. Aber erst die Interdependenz mythischen Gottesbewusstseins und der entsprechenden Gottesvergessenheit erlaubt es der Vernunft, neben die ständige Regeneration jenes göttlichen Urbilds im Mythos die Verwirklichung des Humanums und seiner Welt nach einem eigenen, selbstgewählten Bilde zu setzen. So bedingen einander eine heimatliche Befangenheit von der unverfügbar-göttlichen Wirklichkeit, wie sie der Mythos schafft, und eine wagemutige Freiheit zur Objektivation und Veränderung der Wirklichkeit, wie sie seine Desintegration ermöglicht. Die Vernunft kann einerseits nicht ins Bodenlose stürzen; denn der Mythos präfiguriert eine Universalordnung, die im einzelnen nur wiederholt zu werden braucht. Die tiefe Fraglichkeit einer solchen universalen Vorgabe aber hindert andrerseits einen unvernünftigen Kleinmut daran, den jeweils vorfindlichen Bestand des Wirklichen endgültig auf einen mythischen Prototyp festschreiben zu lassen.

2.

In welcher Weise nun hat die *biblisch-christliche Tradition* an Sprach- und Denkstrukturen des Mythischen Anteil? Wie kann ein Wiedergewinn des Mythischen in nachkritischer Naivität für deren Interpretation wirksam werden?

Das Kommen des transzendenten Gottes in die immanente Wirklichkeit und sein Eingreifen in deren Geschichte, wie es beides in der Bibel als Offenbarung bezeugt wird, sprengt einen Riss durch jenes mythische Universum, das den Menschen beheimatet und zugleich gefangen hält sowie seine Zeit auf ein Gleichmass der Wiederholungen reduziert. Es sei freilich sogleich ausdrücklich angemerkt, dass die Paradoxie einer mit ihrer welthaften Ankunft nicht kommensurablen Herkunft nicht nur an der biblischen Offenbarung, sondern auch im paganen Bereich erfahren wird: auch der Götze entledigt sich zuzeiten seiner mythischen Fesseln, was die ironische Selbstaufhebung der mythischen Religion in dieser selbst bedingt. Ihren vollendeten Ausdruck aber findet diese Paradoxie in der Inkarnationslehre samt ihren Folgeproblemen.

Ist der Mensch vom Kommen und Eingreifen Gottes in die Geschichte enthusiastisch betroffen, so führt das seine an Zeit und Raum orientierte, gegenständliche Sprache notwendig an eine Grenze. Begeisterte Antworten auf die immanente Präsenz des Transzendenten wie Ri. 5,4f.31; Ps. 18,8.16; 114,3–6 u.ä.[16] sind, gegenständlich genommen, nichts als inkommunikable Undenkbarkeiten.

Andrerseits aber folgt auf solche Betroffenheit doch alsbald eine distanziert-vergegenständlichende Betrachtung der auf diese Weise von Gott angegangenen Geschichte; Enthusiasmus kann nun einmal nicht Dauer haben. Dabei geschieht sowohl eine Übertragung der mythischen Funktion an das betreffende geschichtliche Datum als auch eine Mythisierung des geschichtlichen Gotteshandelns. – Die Übertragung der mythischen Funktion an das geschichtliche Datum besteht darin, dass statt eines mythischen Urzeitgeschehens nun dieses zum Prototyp erhoben wird, der alle folgenden wesentlichen Fakta vorbildet und in sich beschliesst, ja eigentlich überhaupt erst ermöglicht. Ein solches

[15] Müller (A. 4), S. 83ff.

[16] Weitere Beispiele, auch aus Mesopotamien und Ägypten, hat der Verfasser in Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie (1969), S. 15ff., und in Mythos (A. 4), S. 48ff., zusammengetragen.

mythisches Paradigma ist innerhalb des Alten Testaments der Auszug aus Ägypten oder der Jahwekrieg oder die Erwählung Davids[17]. – Umgekehrt entspricht die Mythisierung des geschichtlichen Gotteshandelns doch nur der in ihm beschlossenen innerweltlichen Ankunft Gottes selbst. Denn wie kann von dieser anders gesprochen werden, als indem man ihr gegenständliche Gestalt gibt und sie damit zugleich einem raum-zeitlichen Schicksal unterwirft? Die Geschichtserzählung muss nach den welthaften Wirkungen des göttlichen Handelns fragen und schliesslich auch die innerweltliche Präsenz des Transzendenten an anschaulichen Wundern ausweisen. Die Mythisierung des Gotteshandelns wird dabei zur Mythisierung eben jener Geschichte, in der sich das Gotteshandeln abspielt. Deren literarische Medien sind Sage und Legende, wobei die Tendenz zur Definition und veristischen Verdinglichung des Überweltlichen, wie etwa manche Mosewunder zeigen, gerade bei der letzteren besonders gross ist. So wird, was seinem Wesen nach alle Dimensionen sprengt, auf mythische Weise wiederum in eine raum-zeitlich begrenzte Form gebannt und damit zugleich eine Macht unter anderen; in dem Masse, wie die heilsgeschichtliche Fundierung der jeweiligen Gegenwart durch den fortschreitenden Zeitablauf schwindet, verfallen die Wirkungen göttlichen Handelns wie dieses selbst dem Vergehen. Die transzendente Herkunft Gottes hat sich schliesslich an seine immanente Ankunft verloren. Die äusserste Steigerung seiner Selbstpreisgabe an das raum-zeitliche Dasein erkennt der christliche Glaube am Sterben Christi, in der sich die Ankunft Gottes vollendet und – aufhebt.

So führt die Mythisierung des geschichtlichen Gotteshandelns und die der Geschichte selbst zu der Notwendigkeit einer neuen Vergeschichtlichung der göttlichen Gegenwart: die Betroffenheit wiederholt sich gleichsam als Erwartung eines neuen göttlichen Handelns; die transzendente Herkunft müsste sich in einer immanenten Ankunft von endgültiger, unwiderruflicher Evidenz realisieren und so auf die heilsgeschichtliche Vereinnahme antworten, die alles frühere Kommen und Eingreifen Gottes in Raum und Zeit verlöschen liess[18]. Das christliche Kerygma von der Auferstehung Jesu Christi vollends antizipiert die erwartete neue Vergeschichtlichung göttlicher Gegenwart vom Eschaton in den Geschichtsablauf.

Treibt damit auch die Mythisierung der Geschichte in eine aporetische Fraglichkeit, so wiederholen sich in dieser doch nur die Antinomien und Zwielichtigkeiten, in denen sich der Mythos bereits als solcher befand. Aber auch die Infragestellung des Mythischen durch das Handeln Gottes bzw. der Heilsgeschichte durch das Eschaton konvergiert mit der Krisis, in die beide sich selbst bringen. Die Frage ist, von welchem Standpunkt aus solche Konvergenz sichtbar wird. Vom Standpunkt der Betroffenheit und der Erwartung offenbar ebensowenig wie von dem der Betrachtung! Betroffenheit und Erwartung vermögen die Fraglichkeit ihrer Bezugspunkte ebensowenig zu erkennen, wie die Betrachtung sie aus dem Spiel bringen kann. So bleibt nur das Tertium einer unanschaulichen Metaebene, und zwar als der Standpunkt einer äussersten ironischen Distanzierung. Der Glaube darf sich weder auf Betroffenheit und Erwartung noch auf Betrachtung versteifen wollen; er muss vielmehr mittels eines dritten Schrittes einen

[17] Die prototypische Kraft dieser Paradigmen wird man mit W. Zimmerli, Alttestamentliche Traditionsgeschichte und Theologie: Festschrift von Rad (A. 12), 632–647, S. 639, darin begründet sehen, "dass in all die von der Tradition berichteten Geschehnisse hinein der Name Jahwes ausgerufen wird". Dann wäre der von vornherein geschichtsbezogene Jahwename das eigentliche Motiv einer Historisierung des Mythischen, wie sie etwa von S. Mowinckel, M. Noth u.a. beschrieben wurde.

[18] Dazu im einzelnen Müller (A. 16), Ursprünge, S. 69ff.

Metastandpunkt einnehmen, um so das Geschäft einer ständigen Vermittlung zwischen den Standpunkten treiben zu können. Geht es aber um Vermittlung, so darf sich der Glaube freilich nicht aus Betroffenheit, Betrachtung und Erwartung einfach zurückziehen; das unterscheidet seine Ironie vorletztlich von der Skepsis, die als "reine" Haltung des Metastandpunkts etwas Aussermenschliches, Übermenschliches und darin Unmenschliches repräsentiert.

Fragt man, *was* den Glauben zu seiner Ironie ermächtigt, so ist man wieder auf die transzendente Herkunft Gottes verwiesen, ohne diese Instanz weiter hinterfragen zu können: sie begründet den Glauben als fides qua creditur und erhebt ihn als solchen insofern zur Notwendigkeit, als jeder Mensch der Herkunft des in der Welt ankommenden Gottes potentiell ausgesetzt bleibt. Da die Ankunft Gottes in der Zeit geschieht, ist der Metastandpunkt des Glaubens in die Zeitdialektik des Seins einbezogen. Dies gilt insbesondere, weil wir als Christen das Zeitereignis der Auferstehung Christi für den eigentlichen Ermächtigungsgrund ansehen, den Metastandpunkt des Glaubens einzunehmen.

Fragt man, *wozu* den Glauben seine Ironie ermächtigt, so kann es sich zunächst nur um eine Kritik jener Antinomien und Zwielichtigkeiten handeln, in denen sich der Mythos wie die Heilsgeschichte befinden, letztlich aber um eine Kritik der aporetischen Struktur des menschlichen Daseins selbst, die auch Betroffenheit und Erwartung in ihrem Bezug auf das Handeln Gottes nolens volens zur Geltung bringen.

In der Sprache einer philosophischen Religion wird der Glaube die Phänomene in ihren eigenen Widerspruch verfolgen; im Glauben des Menschen führen die Phänomene gleichsam einen Dialog, in dem sich ihr innerer Widerspruch polarisiert. Indem aber der Glaube den Widerspruch der Dinge sich aussprechen lässt, reduziert er ihre Proportionen auf das ihnen Zukommende und ehrt darin die sie aufhebende Transzendenz.

Auch die Skepsis ironisiert er, wie es, wohl eher unwillkürlich als planvoll, G. E. Lessing in "Nathan der Weise" tat, als er die Ringparabel durch deren Kontext – sozusagen in abermaliger Skepsis – ins Spielerische hinüberführte[19]. Der Dichter nämlich lässt die Frage nach der wahren Religion an einen Juden stellen, der, fern aller Gelegenheit zu grämlich-vernünftelndem Illuminatenernst, schlicht vor der Notwendigkeit steht, sich mit Witz und Würde bei seinem Sultan herauszureden. Denn der ebenso mächtige wie verschwenderische Saladin hat den reichen Händler als seinen Gläubiger in Aussicht genommen, und nun darf dieser ihm keinen Vorwand in die Hand geben, sich am Ende zu rauben, was ihm freiwillig nicht gewährt wird. Sittah, die Schwester des Sultan, hat sich die verfängliche Frage ausgedacht und dazu ihrem Bruder das Vergnügen versprochen,

[19] Zwar schrieb Lessing – im Blick auf die Vorlage zur Ringparabel bei G. Boccaccio in Decamerone I, 3 – am 11.8.1778 an seinen Bruder Karl: "Ich glaube, eine sehr interessante Episode dazu erfunden zu haben, dass sich alles sehr gut soll lesen lassen, und ich gewiss den Theologen einen ärgeren Possen damit spielen will, als noch mit zehn Fragmenten." Daraufhin vermuteten Karl Lessing und Moses Mendelssohn (Brief Karls vom 25.8.), es solle eine Komödie im Stil der Polemik Voltaires werden. Dagegen Lessing am 20.10.: "Es wird nichts weniger, als ein satirisches Stück, um den Kampfplatz mit Hohngelächter zu verlassen. Es wird ein so rührendes Stück, als ich nur immer gemacht habe, und Herr Moses (Mendelssohn) hat ganz recht geurteilt, dass sich Spott und Lachen zu dem Tone nicht schicken würde, den ich in meinem letzten Blatte (scil. gegen Goeze) angestimmt . . .": G. E. Lessing, Sämmtliche Werke, 29, Briefwechsel 3 (1825), S. 337, 344. Aber zuletzt wird doch Thomas Mann in seiner "Rede über Lessing" das Richtige treffen, wenn er schreibt: "Dass dieser grosse Dialektiker kein satirischer Nihilist wurde, 'um den Kampfplatz mit Hohngelächter zu verlassen', dass er gütig war, das ist es, was sein Volk und die Völker ihm am höchsten anrechnen sollten. Er spielte wohl mit dem, worüber er tief und lange nachgedacht, aber er spielte nicht um des Spieles willen": Adel des Geistes, = Stockholmer Gesamtausgabe, 13 (1967), S. 25.

Zu hören, wie ein solcher Mann sich ausredt;
Mit welcher dreisten Stärk' entweder er
Die Stricke kurz zerreisset; oder auch
Mit welcher schlauen Vorsicht er die Netze
Vorbey sich windet . . . (III,4).

Saladin willigt in das Komplott mit einer Art Resignation vor der Pfiffigkeit und Gewandtheit des Weibes. Die Ironie des Spiels kommt in der Szene dadurch zum Ausdruck, dass Saladin seine Frage, wie zu erwarten, mit einiger Verstellung vorträgt und gleichzeitig seine Schwester – zu Unrecht – als Lauscherin hinter der Tür vermutet (III, 5 Ende–7). – Nathan freilich durchschaut seine Situation genau:

. . . Gewiss, gewiss: er stürzte mit
Der Thüre so ins Haus! Man pocht doch, hört
Doch erst, wenn man als Freund sich naht. – Ich muss
Behutsam gehn! – Und wie? wie das? – So ganz
Stockjude seyn zu wollen, geht schon nicht. –
Und ganz und gar nicht Jude, geht noch minder.
Denn, wenn kein Jude, dürft' er mich nur fragen,
Warum kein Muselmann? . . . (III, 6).

Immerhin verlautet auf diese Weise eine "notwendige Vernunftwahrheit", wenn es sich denn um eine solche gehandelt haben sollte, nicht nur aus zufälligem und einigermassen unedlem geschichtlichem Anlass; das in der Parabel explizierte skeptische Wissen um das Nicht-Wissen der drei Weltreligionen erwächst dazu noch aus der Theaterlogik[20] einer Identifikationskomödie mit ihren Kabalen und Verdächtigungen. Am Ende dient die Parabel den ökonomischen Interessen ihres bedrängten Erzählers genauso gut wie den literarischen des Dichters, der Saladin, den Templer und Nathans Mündel, die einander unbekannten Verwandten, nun einmal zusammenführen muss. Die Lösung der auf der entscheidenden Szene (III, 6) liegenden Spannung bringt dementsprechend ein Echappieren geradezu ins Rhetorisch-Unverbindliche:

. . . Das war's! Das kann
Mich retten! – Nicht die Kinder bloss speist man
Mit Mährchen ab. – Er kommt. Er komme nur! (daselbst).

Das Märchen ist – die Ringparabel, ein philosophischer Mythos, der am Ende mehr vexiert als erklärt: niemand weiss, ob der rechte Ring, um den der unentschlossene Vater sich so raffinierte Mühe gemacht hat, nicht am Ende gerade dadurch verloren gegangen ist. Das ist nicht der Anspruch auf einen neuen Wahrheitsbesitz, auf den man etwas Plausibel-Verlässliches aufbauen könnte, sondern ein – leicht schmerzlicher – "Wahrheitsspass", mit einem Worte: es ist ironisch und vielleicht gerade darum in so völliger Harmonie mit dem humanen Geist des Stücks, auch wenn von keiner kerygmatischen Motivation der Ironie im Sinne unseres Begriffs die Rede sein kann[21].

[20] Eine Anmerkung zur Theaterlogik legt Lessing selbst seinem Patriarchen in den Mund, als ihm der Tempelherr den Fall der überkonfessionellen Erziehung Dajas zur Beurteilung vorlegt:

Ich will den Herrn damit auf das Theater
verwiesen haben, wo dergleichen pro
et contra sich mit vielem Beyfall könnte
behandeln lassen (IV, 2).

[21] Zitate des "Nathan" aus Lessing, Sämmtliche Werke, 10, Theater 4 (1823). – Nichts als eine geschickte Ausrede, mit der sich ein reicher, aber geiziger Jude vor dem finanziell bedrängten Saladin aus der Schlinge zieht, ist die Erzählung auch in Decamerone I, 3. Saladin hat es darauf angelegt, "ihm unter einem scheinbaren Vorwand Gewalt anzutun"; der Jude "sah daher ein, dass er keine von den drei Lehren mehr als die andere loben dürfe". Nach ihren einleitenden Sätzen beweist die Geschichte darum lediglich, wie "der Verstand den Weisen grossen Gefahren entzieht und ihm vollkommene und sichere Ruhe verschafft" (Übersetzung nach W. Röder). Eine ältere, kürzere Fassung aus dem "Novellino", ed. G. Favati (1970), Nr. 73, S. 295f., in der die Absicht des Sultans ganz die nämliche ist, verschleiert durch die Rahmenerzählung, dass auch das Christentum mit in der Konkurrenz steht;

Allerdings kann sich die Ironie des Glaubens nicht mit der extravertierten Kritik einer philosophischen Religion begnügen. Zwar fühlt sich der Glaube umgekehrt auch nicht zur Kritik der seine Ironie erst ermächtigenden *Offenbarung* befugt, wenigstens soweit diese in der transzendenten Herkunft des sich offenbarenden Gottes ihren Grund hat; andernfalls würde er sich aus Betroffenheit, Betrachtung und Erwartung – statt auf einen vermittelnden Metastandpunkt – nun doch vorschnell in die Skepsis zurückziehen. Wohl aber weiss er sich zur Kritik an der Offenbarungs*religion* ermächtigt, d.h. an Inhalt und Form der Glaubensaussage, deren credere ein Modus der Betrachtung ist. Da sich die immanente Ankunft Gottes selbst der Vergänglichkeit preisgibt, unterliegt die biblische Offenbarungsreligion nicht zuletzt auch dem Gespräch mit Bekennern anderer Religionen, und zwar um so mehr, als die sprengende Paradoxie der Ankunft Gottes auch in ausserbiblischen Religionen als Aufhebung mythischer Sprach- und Denkstrukturen, ja als Ende des religiös Vorstellbaren überhaupt erfahren wird. Wackelt der Götze dort wie hier, so wird das Gespräch, da es seit Sokrates das bevorzugte Medium der Ironie ist, alle Glaubensaussagen auf ihr von mannigfaltiger Entstellung bestimmtes Verhältnis zur fides qua creditur befragen.

Die Empfehlung eines Dialogs der Weltchristenheit mit nichtchristlichen Religionen und Ideologien ist auf der Konferenz des Zentralausschusses des Ökumenischen Rats der Kirchen in Addis Abeba 1971 offiziell angenommen worden. Bereits im März 1970 war es zu einer vom Ökumenischen Rat der Kirchen veranstalteten Konsultation zwischen Hindus, Buddhisten, Christen und Muslimen in Ajaltūn (Libanon) gekommen, deren Ergebnisse dann im Mai 1970 bei einem innerchristlichen Gespräch in Zürich ausgewertet wurden[22]. Ph. A. Potter hat auf der Weltmissionskonferenz in Bangkok 1972/73 die Förderung dieses Dialogs die wichtigste Entwicklung in der Arbeit der Kommission für Weltmission und Evangelisation genannt[23]. Da ohnehin, durch Gastarbeiter und ausländische Studenten, nicht zuletzt aber auf Grund des weltweiten Tourismus, die Präsenz nichtchristlicher religiöser Lebensanschauungen in unseren Gesellschaften ständig wächst und die Nivellierung der Überlieferungsinhalte den Globus umgreift, käme es für die sachgemässe Ausrichtung des biblischen Kerygmas heute in jedem Falle auf eine nicht zu zaghafte Rückkehr der Religionsgeschichte und ihrer Nachbarwissenschaften in den Arbeitshorizont der Theologie und der kirchlichen Praxis an. Wie könnte diese Rückkehr besser als durch den lebendigen Dialog mit unserer religiösen Umwelt gefördert werden? Auch auf religiösem Gebiet gilt es, drohenden europäischen Provinzialismus abzuwehren, ganz zu schweigen von der Herausforderung, in die die Religionen miteinander durch die zahlreichen Entwürfe einer theoretischen Religionskritik in der geistigen Situation unserer Zeit geraten sind.

Dass der Glaube vom Standpunkt einer ironischen Distanzierung mit dem Pathos der Vermittlung redet, kommt vielleicht schon in dem Ausgleichswillen zum Ausdruck, mit dem der hebräische Begriff "glauben" das polare Verhältnis von Subjektivität und Objektivität überschreitet. An anderer Stelle meint der Verfasser nachgewiesen zu haben, dass es sich bei hä'ämīn um eine innerlich faktitive Hiph'ilbildung handelt, bei der das innere Objekt die Daseinsverfassung ist, in die sich das Subjekt durch die bezeichnete

die skeptische Tendenz der Parabel wird dabei noch durch die Bemerkung ermässigt, dass der Vater, der die Ringe gab, den besseren sehr wohl kenne. Ein Spiel mit der Wahrheit liegt fern. – Gegenüber beiden Fassungen hebt die Lessingsche die Ironisierung des bedeutungsschweren Histörchens durch das Rahmengeschehen auf ein wesentlich höheres Niveau: hier gibt es bei Saladin wie bei Nathan einen heiteren philosophischen Ernst, der durch die Umstände noch einmal ironisch ins Spiel gebracht wird.

[22] Vgl. Ed. H. J. Margull, Dialog mit anderen Religionen (1972), S. 48f., zu Ajaltūn S. 17ff., zu Zürich S. 32ff.

[23] Vgl. Ed. Ph. A. Potter, Das Heil der Welt heute. Ende oder Beginn der Weltmission? Dokumente der Weltmissionskonferenz Bangkok 1973 (1973), S. 28.

Handlung bringt: es versetzt sich in Festigkeit[24]. Ist das "Glauben" somit zunächst eine Einwirkung des Subjekts auf sich selbst, so haftet einem Satz wie Jes. 7,9b etwas Tautologisches an: "Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht" besagt dann, dass das Handeln des Subjekts an sich selbst nicht ohne – stabilisierende – Wirkung ist. Und doch handelt es sich nicht einfach um ein innersubjektives Geschehen. Denn einerseits erfolgt der Gewinn einer gefestigten Daseinsverfassung in der Aussicht auf das Rettungshandeln Jahwes, die innerhalb von Jes. 7,3–9 das vorangehende Heilsorakel (V. 4–9a) eröffnet; andrerseits soll sich die gewonnene Festigkeit gerade an aussersubjektiver Wirklichkeit bewähren: das Glauben ist Bedingung für ein Bleiben in konkreter geschichtlicher Not. Die Aufnahme aussersubjektiver Wirklichkeit in das Subjekt – mit dem Ziel, vor anderer aussersubjektiver Wirklichkeit Bestand zu haben, – bezeichnet formal eine Interdependenz von Subjekt und Objekt, material eine gegenseitige Vermittlung göttlichen und menschlichen Handelns[25], gleichsam einen Ausgleich der Vergegenständlichungen beider, wie sie in der Vorstellung auf Grund der Subjekt-Objekt-Differenzierung zwar unvermeidlich sind, aber im Blick auf die transzendente Herkunft Gottes, der sich die fides qua creditur stellt, überschritten werden können.

3.

Schliesslich ermächtigt die Ironie den Glauben aber auch zu einem nachkritischen *Wiedergewinn des Mythischen:* sie vermittelt das unanschauliche Hic et nunc von ihrem eigenen unanschaulichen Standpunkt her mit den verdinglichenden Vorstellungen aus Mythos und Heilsgeschichte, vermittelt die fides qua creditur mit der fides quae creditur und bringt so Offenbarung und Religion – auch ausserbiblische Religion! – in ein komplementäres Verhältnis. Dabei ist, wie bereits erwähnt, das Zeitereignis der Auferstehung Christi der eigentliche Ermöglichungsgrund des Glaubens. Obwohl das Kerygma von der Auferstehung Christi diese innerhalb der Geschichte beheimatet, eröffnet es doch nicht einfach eine neue Übertragung mythischer Funktionen an ein geschichtliches Datum. Schon weil die Auferstehung Christi als das antizipierte Ende der Geschichte nicht mehr bloss ein geschichtliches Datum ist – auch nicht in dem Sinne, wie es jede immanente Ankunft des transzendenten Gottes war –, führt sie zu keiner neuen Mythisierung der Geschichte, die einfach den Aporien der Heilsgeschichte auf gleiche Weise wieder unterläge. Der von Christi Auferstehung als einem summum incredibile ermächtigte Glaube lenkt nicht zur "ersten" mythischen oder heilsgeschichtlichen Naivität zurück. Gerade die nachkritische Naivität aber vermag umgekehrt das Mythische mit seinen Aporien (ironisch) zu versöhnen, weil sie ihrerseits jenseits beider und zugleich in beiden ihr Wesen hat.

Die Vermittlung des durch die transzendente Herkunft Gottes ermächtigten Glaubens (fides qua creditur) mit seinen Inhalten (fides quae creditur) nennen wir in Anknüpfung

[24] H.-P. Müller, Glauben und Bleiben. Zur Denkschrift Jesajas vi 1–viii 18: Vet. Test. Suppl. 26 (1974), S. 26–53.

[25] Vgl. dazu die Erörterungen zum dialogischen Geschehen zwischen Gott und Mensch im Werk M. Bubers und neuerdings G. Fohrer, Die Korrelation zwischen Gott und Mensch: Theologische Grundstrukturen des AT (1972), S. 154–164.

an I. Kant, J. F. Fries, R. Otto u.a. eine ästhetische[26]. Als eine solche ist sie weder ein "reines" Denken des Transzendenten noch ein blosses Konstatieren des Gegenständlichen im subjektiven oder objektiven Bereich je nach dessen Kategorien, sondern vielmehr eine Wahrnahme, die das Transzendente – jenseits des Scheitern der Betroffenheit unter der Betrachtung – gleichsam noch einmal zum Gegenständlichen hinbringt und umgekehrt. Sie ist eine Wahrnahme ihrer letzten gegenseitigen Klärung und insofern eine Alternative der Erwartung. Die ästhetische Vermittlung des Transzendenten mit dem Gegenständlichen bedeutet, so verstanden, keineswegs eine Überführung der beiden eigenen Gehalte ins Folgenlos-Unverbindliche. Gegenständliche *Wirklichkeit* im subjektiven und objektiven Bereich würde vielmehr als möglicher Ort einer Ankunft Gottes ernstgenommen, ohne dass dies zu einer ungebrochenen Apotheose welthafter Gegebenheiten herhalten müsste. Zugleich würde der *Mensch* von vordergründig sanktionierenden Wahrheiten freigemacht, insofern die ästhetische Distanzierung eine Instanz, welche in der divergenten Wirklichkeit die einheitsetzende Norm darstellt, immer wieder jenseits dieser Wirklichkeit selbst verlegte. *Gott* vollends würde aus keiner Distanz einfach sichtbar, da er auch noch für dasjenige, welches Betroffenheit und Betrachtung hinterfragt, das Geheimnis bleibt und so der Ironie ihre hintergründige Tiefe schenkt. Dass Gott sich bei aller Zuwendung selbst vorbehält, ist im übrigen die tiefste Wahrheit des von den Lutheranern polemisch sogenannten Extra Calvinisticum.

Die transzendentale Uneindeutigkeit der Wirklichkeit und die ihr entsprechende Freiheit des Menschen – beides auf dem Hintergrund des Vorbehaltes Gottes – bedingen, dass ein ästhetisches Urteil der bezeichneten Art nicht allgemein einsichtig zu machen ist. Seine Norm mag die subjektive Ergriffenheit als Grund, die objektive kathartische Wirkung als Ziel ästhetischer Rede sein; das eine wie das andere aber wird im Wechselspiel von Transzendenz und Gegenständlichkeit niemals als plausibel bzw. erstrebenswert erweisbar werden können. Hierin hat die ästhetische Rede ihr Analogon am Gebet, das nicht einmal in erster Linie auf mitmenschliche Kommunikation angelegt, aber doch eben zum Zuhören bestimmt sein kann. In seiner gelegentlich geradezu alogischen Struktur kann es sich gleichsam von der eigenen Ergriffenheit auf die Katharsis des anderen zubewegen und dabei in einem Jenseits von wahrnehmbarer Betroffenheit und verständiger Betrachtung ein arcanum wahren.

Für das ästhetisch vermittelnde Urteil wird dabei aus dem Heiligen das Schöne. Während der Betroffene im Heiligen das zugleich Erschreckende und Anziehende erfährt und der Betrachter vielleicht gerade diese Wirkung ätiologisch durchleuchtet, sucht die Vermittlung beider das Durchscheinen der Transzendenz im Gegenständlichen und dadurch die Einheit in der Vielfalt und Mannigfaltigkeit der Phänomene wahrnehmbar zu machen. In der Tat besteht, wenn man die Verschiedenheit der Apperzeptionsebenen beider im Auge behält, zwischen dem Heiligen und dem Schönen eine Analogie: am Ende vermag das Heilige den Menschen als etwas Schönes anzuziehen, und das Schöne kann ihn umgekehrt wie etwas Heiliges erschrecken.

Wird die Transparenz der Transzendenz im Gegenständlichen zum Zielpunkt einer theologischen Befragung der biblischen Literatur, so kann es freilich weder um die Transzendenz oder das Gegenständliche als solches gehen. Auf diese Weise wird die Frage nach dem gegenständlichen Faktum im kerygmatischen Traditum grundsätzlich entschärft. Form- und Traditionsgeschichte führen nicht mehr zu der rückwärts gewandten

[26] Zum vorausgesetzten Begriff des Ästhetischen R. Otto, Kantisch=Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie (1909), bes. S. 112ff.

Frage, "wie es wirklich gewesen ist"; sie suchen vielmehr vorwärts blickend zu erheben, wie der Text als dichterisches Gebilde an Fakten und Überlieferungsinhalten die transzendente Transparenz des Gegenständlichen geltend gemacht hat: nicht was am Anfang des Traditionsvorgangs als historischer Kristallisationspunkt allenfalls auffindbar sein möchte, sondern was an dessen Ende als Ergebnis des Transzendenz und Gegenständlichkeit immer wieder vermittelnden Kristallisationsgeschehens steht, ist das einer theologischen Exegese aufgegebene Interpretandum.

Das Ergebnis der form- und traditionsgeschichtlich orientierten Faktensuche hat die gegenwärtige Forschung, gerade was etwa die Kernstücke des alttestamentlichen Kerygmas anbetrifft, beinahe zum Verlust des historischen Gegenstandes, ja zu einem Desinteresse an ihm geführt. M. Noth hat mit seiner "Überlieferungsgeschichte des Pentateuch" (1948) dazu unbeabsichtigterweise die Bahn gebrochen. Was neuerdings L. Perlitt als "zureichenden Überlieferungskern" der Sinaiperikope eruiert[27], ist als Sequenz von Geschehnissen kaum noch fassbar. H. Schulte vollends bezeichnet die Auszugserzählung rundheraus als "reine Dichtung", eine "gesamtisraelitische Fiktion, wenn auch gestaltet auf Grund typischer Erfahrungen beduinischer Südstämme mit ägyptischen Grenzbeamten unter Beimengung midianitischer Kades- und Mose-Traditionen"[28]. Die neutestamentliche Forschung weiss sich bekanntlich schon länger vor ein ähnliches Dilemma gestellt.

Allerdings sollte man nicht vergessen, dass die Bibelwissenschaft beinahe bereits am Anfang ihres Weges mit einem solchen Dilemma im Rücken angetreten ist. So hat schon der junge W. M. L. de Wette – anders als sein Lehrer J. G. Herder, der sich im künstlerischen Nacherleben eher unkritisch-selbstvergessen mit seinem Gegenstand zu identifizieren suchte[29] – aus der Diastase von Faktizität und "historischer Poesie"[30] kein Hehl gemacht; vielmehr entnahm er gerade aus ihr die Möglichkeit, den Text im Sinne der letzteren ernstzunehmen. Mit grundsätzlicher historischer Skepsis sah er sich allein an den Erzähler und sein Medium gewiesen[31]; "die Geschichte thue daher Verzicht auf diesen Theil ihres Gebiets"[32]. Freilich wird es uns ebensowenig befriedigen, wenn der Pentateuch deshalb, "als Poesie und Mythe betrachtet", nur für "eine der ersten Quellen der Cultur- und Religionsgeschichte" gehalten werden darf[33]; denn damit bliebe man bei der Betrachtung und Verdinglichung.

Ein ästhetisches Anliegen im Sinne des von uns verwendeten Begriffs bringt de Wette erst da zum Zuge, wo er, unter Anleitung des Mythosbegriffs seines philosophischen Freundes J. F. Fries, nach dem eigentümlichen Wahrheitsanspruch des in solchen poetischen Formen Ausgesprochenen fragt[34]. Nun erkennt er den Mythos als eine nicht-überholbare Ausdrucksform der "Ahn(d)ung", die die Gegenstände der Anschauung bzw. des Wissens auf die Ideen der Vernunft (besser: des Vernunftglaubens) bezieht und dabei ästhetischen Urteilen unterliegt, die sich im Gefühl verwirklichen. Eben damit aber ist ein Metastandpunkt eingenommen, wobei, unter Voraussetzung einer frühidealistischen Ontologie, die Anschauung bzw. das Wissen funktional die Stelle unserer Betrachtung, der Vernunftumgang mit der Idee aber die unserer Betroffenheit einnimmt. Ein ironischer kann der

[27] L. Perlitt, Bundestheologie im Alten Testament (1969), S. 233f.

[28] H. Schulte, Die Entstehung der Geschichtsschreibung im Alten Israel (1972), S. 206.

[29] Zur Preisgabe der historischen Kritik durch Herder vgl. K. Scholder, Herder und die Anfänge der historischen Theologie: Ev. Theol. 22 (1962), 425–440, S. 433.

[30] W. M. L. de Wette, Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament, 2 (1807), S. III.

[31] Daselbst, S. 9, 13.

[32] Daselbst, S. 397.

[33] Daselbst, S. 398.

[34] In Band 2 seiner "Beiträge" begnügte sich de Wette, was die Wahrheitsfrage anbetrifft, mit der pauschalen Auskunft für die "Verständigen, Eingeweihten", "dass wenn auch nicht das Objekt des Glaubens wahr ist, es doch der Glaube selbst ist" (S. 406–7), freilich mit einem wehmütigen Blick zurück: "Glücklich waren unsere Alten, die, noch unkundig der kritischen Künste, treu und ehrlich all das selbst glaubten, was sie lehrten! Die Geschichte verlor, aber die Religion gewann! " (S. 408). Eine ähnliche Haltung hat de Wette in bezug auf die Evangelienkritik eingenommen; vgl. R. Smend, Wilhelm Martin Leberecht de Wettes Arbeit am Alten und Neuen Testament (1958), S. 167f., ferner S. 55, 109.

Metastandpunkt wegen der identitäts-philosophischen Verknüpfung von Anschauung und Idee freilich nicht werden; in solchem Mangel an transzendentaler Radikalität liegt für uns die erkenntnistheoretische Schwäche des Entwurfs. Immerhin findet auch nach de Wette das ästhetische Urteil der Ahn(d)ung, "welches die Unterordnung des Besondern unter eine nach Begriffen unaussprechliche Regel macht" (nämlich die der "Einheit und Zweckmässigkeit der Dinge"), allein "in der freien Einheit und Zweckmässigkeit des Schönen und Erhabenen seine Befriedigung"[35]. Da die Ahn(d)ung aber weder über eine besondere Anschauung noch über andere als negative Begriffe vom Verhältnis der Gegenstände zu den Ideen verfügt, ist ihre Konzeptions- und Mitteilungsweise eine rein bildliche. Eben darum bleibt die Faktizität der erzählten Geschichte immer noch relativ gleichgültig. Selbst die Dogmen haben "bloss eine symbolische Bedeutung"[36]. "Wir werden aber der ästhetischen Umgestaltung der christlichen Symbole vorarbeiten, wenn wir sie in der Dogmatik als solche behandeln, und den ideal-ästhetischen Gehalt derselben aus den Banden der Verstandesbegriffe lösen und der ästhetischen Anschauung anheim geben[37]." Welches dabei sein ästhetisches Kriterium ist, hat de Wette einmal fast beiläufig bei der Erörterung der Versöhnungslehre bemerkt: "Fassen wir die Lehre . . . schwebend und geistig auf . . . , so erhalten wir ein schönes ästhetisch-religiöses Symbol, welches zumal von der Kunst verherrlicht, die wohlthätigste Wirkung auf das fromme Gemüth äussert und ihm die letzte und höchste Beruhigung gibt[38]."

Doch bedarf es am Schluss einer energischen Einschränkung. Auch das Schöne wird niemals unmittelbar, etwa auf Grund einer höheren Wahrnehmung, zur Larve Gottes, als gäbe es doch ein Organ, das die Alternative von Betroffenheit und Betrachtung überspielte. Die "Ahn(d)ung" steht nicht anders denn als die ausnahmsweise Möglichkeit, ja als die geschenkweise verwirklichte Unmöglichkeit zur Verfügung. Und so ist das Letzte, das über das Schöne gesagt werden muss, die Erkenntnis, dass es dem Menschen ausbleibt, es sei denn, dass er es kraft der Auferstehung Christi und aus Gnaden für sich erhoffe. Damit rückt die Ironie des Glaubens nun letztlich doch in die Nähe einer anthropologischen Skepsis, die, per usum elenchthicum legis, den Menschen im endlichen Wesen und in der Sünde befangen bleiben lässt, weil ihn das transzendente Gegenüber, das auch sein Verhältnis zu ihm selbst vermittelt, eben bei dieser Endlichkeit und Sünde behaftet. Schliesslich verhindert die Ironie also dasjenige, was in ihren guten Zeiten immer als der tiefste Sündenfall der Theologie galt: die Vergöttlichung des Menschen.

Hans-Peter Müller, Münster

35 de Wette, Biblische Dogmatik Alten und Neuen Testaments (1831), S. 17f.
36 Ders., Über Religion und Theologie (² 1821), S. 228.
37 Daselbst, S. 229.
38 Daselbst, S. 254.