

# MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

2. Jahrgang

Oktober 1951

Nummer 4

## Von der Formgeschichte zur Entmythologisierung des Neuen Testamentes Zur Theologie Rudolf Bultmanns

Von Rudolf Schnackenburg, Dillingen

Die folgenden Ausführungen möchten weitere Kreise der katholischen Theologen zu einem Problem hinführen, das in der heutigen protestantischen Theologie stark in den Vordergrund getreten, darüber hinaus aber geeignet ist, ein Licht auf die Glaubenskrise des modernen Menschen überhaupt zu werfen. Dieses Problem ist aus der engeren neutestamentlichen Forschung aufgestiegen und hat seine aktuelle Bedeutung namentlich durch das Werk Rudolf Bultmanns und dessen Widerhall in Theologie, Kirche und Welt gewonnen. Daß dieses Fragen nach dem Sinn der urchristlichen Botschaft vom Evangelienverständnis ausgeht, ist kein Zufall. Die ganze „moderne“ Theologie hat den Hauptstoß von der rationalen Bibelkritik seit Reimarus bekommen, und wenn diese auch ein Kind der Aufklärung war, so mußte diese Auseinandersetzung zwischen Glauben und Wissen, zwischen mittelalterlich gebundenem und neuzeitlich naturwissenschaftlichem Denken doch weiterwirken, selbst wenn sich das aufklärerische Weltbild durch die fortschreitende wissenschaftliche Erkenntnis wandelte. Ein Zurück zum „naiven“ Weltbild früherer Epochen gab es nicht mehr. R. Bultmann ist nur ein Exponent neuzeitlicher Geisteshaltung, sein Anliegen ein ernsthaftes und dringendes, sein subjektives Streben nach Versöhnung der christlichen Botschaft mit dem modernen Geiste ein lauterer und edles. Er will einen Weg aus einer Not weisen, in die der heutige Theologe und Christ gerade durch die Erkenntnisse der theologischen Wissenschaft geraten ist. Wir haben zu prüfen, ob dieser Weg ein echter Ausweg oder ein Irrweg ist; wir haben das ehrliche Fragen zu hören und zu antworten.

## I. Der exegetische Ausgangspunkt Bultmanns: Die formgeschichtliche Betrachtung der Evangelien

Nach der historischen, religionsgeschichtlichen, textkritischen und quellenanalytischen Arbeit des 19. und beginnenden 20. Jh. trat die neutestamentliche Forschung mit der sog. formgeschichtlichen Methode in ein weiteres, entwicklungsbedingtes Stadium. Mit rein textvergleichenden und quellenkritischen Untersuchungen waren die Probleme unserer kanonischen Evangelienchriften nicht zu lösen. Man versuchte daher, sich noch vor den literarischen Werdeprozeß dieser Glaubensdokumente zurückzutasten und auch die Zeit der mündlichen Überlieferung des Evangelienstoffes aufzuhellen. Man erkannte immer deutlicher, daß in diesen drei bis vier Jahrzehnten vor der endgültigen schriftlichen Fixierung der evangelischen Tradition der entscheidende Formungsprozeß vor sich gegangen war. Selbst den verlorenen vorkanonischen Zusammenstellungen von Reden und Taten Jesu (vgl. Lk 1,1) lag sicher schon durch die missionarische und katechetische Verkündigung und durch die Bedürfnisse des Kultus vorgeformter Stoff zugrunde. In diesen ganzen, zunächst unliterarisch verlaufenden, dann über anfängliche schriftliche Sammlungen bis zu unseren kanonischen Evangelien führenden Prozeß der Formung des urchristlichen Kerygma möglichst viel Licht zu bringen, war das Bestreben jener Forschungsrichtung, die nach dem Buch von M. Dibelius den Namen „Formgeschichte“ bekommen hat. Die von ihr angewendeten Methoden, wie der Vergleich anderer „von unten her“ gewachsener „Kleinliteratur“, das Studium der literarischen Bildungsgesetze von „Volksbüchern“, die Beobachtung der Einzelerzählung und ihrer Formung, der Weitergabe von Spruchgut usw. brauchen uns hier nicht zu beschäftigen. Die Exegese der Evangelien verdankt dieser formgeschichtlichen Methode manche wertvolle Erkenntnis. In unserem Zusammenhang kommt es auf die Ergebnisse und die Folgerungen an, zu denen die Forscher gelangt sind.

Bultmann hat in seinem großen Werk „Die Geschichte der synoptischen Tradition“ (1921, 2<sup>1931</sup>) das Werkzeug des Formgeschichtlers meisterhaft gehandhabt, aber auch Folgerungen gezogen, die weit über die sicheren Ergebnisse der Untersuchung hinausgehen. Aus dem Formungsprozeß, den die Einzelstücke der evangelischen Tradition in der urchristlichen Gemeinde wahrscheinlich durchlaufen haben, schließt er, daß sehr vieles in dem weitschichtigen Material der Evangelien auch in der Gemeinde entstanden sei. Diese Behauptung erstreckt sich bei ihm nicht etwa bloß auf Stoffanordnung, Rahmenwerk, Wortlaut der Aussprüche Jesu u. ä., sondern auch auf grundlegende theologische Anschauungen. So meint er mit Wrede, das sog. „Messiasgeheimnis“ Jesu im Mk-Ev. sei dadurch entstanden, daß man die Tatsache verschleiern wollte, „daß der Glaube an Jesu Messianität erst seit dem Glauben an seine Auferstehung datiert“ (S. 371). Dementsprechend bezeichnet er als die Absicht des Verfassers „die Vereinigung des hellenistischen Kerygma von Christus, dessen wesentlicher Inhalt der Christusmythos ist, wie wir ihn aus Paulus kennen (bes. Phil 2, 6 ff; Röm 3,24), mit der Tradition über die Geschichte Jesu“

(372 f). Nach solcher Auslegung ist das geschichtliche Jesusbild also durch die Gemeinde übertüncht und zu etwas ganz anderem gemacht worden: einem dogmatischen Christusbild. In allen Worten, die man von Jesus berichtet, rede derjenige, „den Glaube und Kultus als den Messias oder Herrn kennen“ (373). Schon in diesem fundamentalen Werk läßt also Bultmann seine Grundüberzeugung erkennen, daß das Christusbekenntnis der urchristlichen Gemeinde mit einem Christusmythus verwoben ist, von dem Jesus noch nichts gewußt hat und nichts wissen wollte. Er behauptet, daß bei Mk „das mythische Element stärker hervortritt als bei Mt und Lk . . . Das einzige wesentliche Moment des Christusmythus, das Mk noch nicht aufgenommen hat, ist die Präexistenz Jesu. Dieser dogmatische Gedanke ließ sich offenbar nicht so leicht mit einer Darstellung des Lebens Jesu verbinden; erst Joh hat es in seiner Weise vermocht“ (374). Man sieht, daß hier die formgeschichtliche Methode — ihre Handhabung muß keineswegs dazu führen — zu einem Ergebnis gelangt, das die radikale Bibelkritik ein beträchtliches Stück vorwärtstreibt. Dabei bekommt der Leser den Eindruck, daß diese Kritik nicht wie in der Aufklärung aus einer vorgefaßten weltanschaulichen Überzeugung (Unmöglichkeit des Wunders und alles „Übernatürlichen“), sondern aus der sachgemäßen Betrachtung des Werdens und Wachsens der evangelischen Tradition im Schoße der gläubigen Gemeinde erwächst. Bultmann macht aber schon in diesem großen Frühwerk eine Voraussetzung, die auch der „kultgeschichtlichen“ Schule (Bousset, Bertram u. a.) eigen ist: Die hellenistische Gemeinde habe Vorstellungen, die ihr von anderswo zuflossen (Kyriuskult, der sterbende und auferstehende Gottheiland), auf Jesus übertragen. Nur beurteilt Bultmann die bestimmenden Faktoren anders. Als Exeget erhebt er gegen die „mystische“ Deutung der paulinischen Theologie (Bousset) Einspruch. Als Religionshistoriker wird ihm der starke Einfluß einer anderen Geistesströmung zur Gewißheit: des Gnostizismus. Die Evangelien-Forschung und die religionsgeschichtliche Arbeit führten ihn dabei konsequent vom Mk-Ev. zum Joh-Ev. Eine wirkliche Weiterentwicklung des von Mk geschaffenen Evangeliumtypus stellen ihm nicht die beiden anderen synoptischen Evangelien, sondern erst das Joh-Ev. dar, „wo freilich der Mythos die geschichtliche Tradition vollends vergewaltigt hat“ (397).

## II. Die religionsgeschichtliche Forschung Bultmanns: Der angebliche gnostische Einfluß auf das Urchristentum

In die Zeit des ersten Weltkrieges und danach fällt die Neuerschließung bedeutsamer religionsgeschichtlicher Quellen zum Mandäismus und Manichäismus. Bultmann erkennt sehr bald in ihnen, wohl von Reitzenstein angeregt, wichtiges Material, um dem religionsgeschichtlich so schwierigen johanneischen Schriftenkreis beizukommen<sup>1)</sup>. Reitzenstein hatte in seinem „iranischen Erlösungsmysterium“ (1921) einen seiner Meinung nach alten gnostischen Mythos vom „erlösten Erlöser“ herauszustellen versucht: Der Erlöser steige aus dem himmlischen Lichtreich in diese dunkle Welt der Materie herab, um erlöst wieder emporzusteigen, und er sei zugleich

<sup>1)</sup> Vgl. seinen Aufsatz „Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannes-Evangeliums“, ZNW 24 (1925) 100/46.

Führer wie Prototyp der zu erlösenden Seele, letzthin mit ihr identisch. Dieser Mythos kehre im Mandäismus und in vielen christlich-gnostischen Texten wieder. Schon Reitzenstein sprach seine Überzeugung aus, daß von hier aus zu erklären sei, „wie der Menschensohnglaube der ersten christlichen Gemeinde die Notwendigkeit des Todes Jesu erfassen und in seiner Auferstehung die Gewißheit gewinnen konnte, daß er die Seinen mit sich führen müsse“<sup>2)</sup>. Bultmann studierte die gnostische Begriffswelt gründlich und fand die starke Beeinflussung des jungen Christentums durch sie, namentlich den sog. gnostischen Erlösungsmythos, bestätigt. Ein jahrzehntelanges Studium brachte als reife Frucht seinen Kommentar zum Joh-Ev. hervor (1941, Neuauflage 1950), der neben quellenkritischen Bemühungen (die hier nicht zu behandeln sind) vor allem auf dieser religionsgeschichtlichen Einsicht beruht: Terminologie und Anschauungsweise sind durch und durch gnostisch beeinflusst, freilich nicht einfach im Sinne einer Herübernahme gnostischer Ideen, aber doch einer beständigen Rücksichtnahme auf sie und ihrer Verchristlichung. „Gnosis und Christentum haben sich mannigfach beeinflusst — von den Ursprüngen des Christentums an“. Dieses Zitat aus einem der letzten Werke Bultmanns („Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen“, Zürich 1949, 181) zeigt, daß er dieser seiner wissenschaftlichen Überzeugung entgegen gewichtigen Einwänden treu geblieben ist. Auch in seiner noch nicht vollendeten „Theologie des Neuen Testaments“ (Tübingen 1948 ff) hat er einen längeren Abschnitt (S. 162/82) den „gnostischen Motiven“ gewidmet. Während sich seine eigenen Spezialstudien auf die johanneische Theologie erstrecken, hat eine Reihe seiner Schüler die paulinischen (bzw. deutero-paulinischen) Briefe daraufhin untersucht, ferner die Briefe des Ignatius von Antiochien und spätere christlich-gnostische Schriften<sup>3)</sup>. Eine gewisse systematische Zusammenfassung der so gewonnenen Ansicht von einer breiten, schon vorchristlichen, aus dem Osten in den hellenistischen Kulturkreis einbrechenden „gnostischen“ Geistesströmung stellt das Werk von H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist I, Göttingen 1934, dar, zu dem Bultmann das Vorwort schrieb.

Es ist nötig, hier kurz innezuhalten und darauf aufmerksam zu machen, daß Bultmann und seine Schule damit einen kühnen Vorstoß in noch wenig erforschtes Gebiet unternommen und eine These aufgestellt haben, die in der Wissenschaft noch heftig umkämpft wird. Näherhin lassen sich drei Problemkreise unterscheiden: Die Existenz eines vorchristlichen Gnostizismus, das Verhältnis einzelner neutestamentlicher Schriften, insbesondere des Joh-Ev., zum Gnostizismus und die Beeinflussung des jungen Christentums durch den „gnostischen Erlösungsmythos“.

Der Ursprung des Gnostizismus ist auch heute noch eine dunkle und umstrittene Frage. Die Entwicklung der Forschung wird eingehend dargestellt in einem Artikel von L. Cerfaux bis ca. 1934<sup>4)</sup>. Zugleich ist dieser

<sup>2)</sup> Das iranische Erlösungsmysterium, Bonn 1921, 84.

<sup>3)</sup> H. Schlier, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen 1929; Derselbe, Christus und die Kirche im Epheserbrief 1930; E. Käsemann, Leib und Leib Christi 1933; Ders., Das wandernde Gottesvolk (Hebr.) 1939; G. Bornkamm, Mythos und Legende in den apokryphen Thomasakten, 1933; H. W. Bartsch, Gnostisches Gut und Gemeindetradition bei Ignatius v. Ant., Gütersloh 1940.

<sup>4)</sup> in Dict. de la Bible, Suppl. III, 659/701; vgl. auch H. Ch. Puech, Où en est le problème du Gnosticisme? in Rev. de l'Univ. de Bruxelles, 1934.

katholische Forscher ein markanter Vertreter der Auffassung, daß der Gnostizismus nur eine häretische Bewegung im Anschluß an das Christentum sei. „Die gnostische Bewegung erklärt sich als Funktion der Geschichte des Christentums: Sie entsteht aus seinem Zusammentreffen mit philosophischen, mystischen und religiösen Ideen, die im 2. Jahrh. verbreitet sind“<sup>5)</sup>. Cerfaux hat manche Parteigänger aus verschiedenen Lagern<sup>6)</sup>. Die gegenteilige Auffassung kommt sehr klar schon in dem Buch eines Italiens, A. Omodeo, *La mistica Giovannea*, Bari 1930, zum Ausdruck: „In der Gnosis dürfen wir nicht eine häretische Degeneration des Christentums erblicken, vielmehr . . . ganz und gar eine religiöse Form und Bewegung heidnischen Ursprungs, die in das Christentum einbricht, die aber älter ist als das Christentum und vom Christentum in ihrem Ursprung unabhängig . . . Eher als eine konkrete Religion ist die Gnosis eine Art zu denken und die Religion zu konzipieren. Sie ist eine Kategorie, von der sich ungezählte untereinander ähnliche und widerstreitende Systeme zur selben Zeit herleiten“ (p. 8 s). Das ist genau die Auffassung Bultmanns, Jonas' und mancher anderer Forscher. Der älteren, konservativen Richtung ist zuzugeben, daß die alte Kirche (insbes. die Häresiologen) den Begriff „Gnosis, Gnostiker“ nur auf christliche Häretiker bzw. auf die orthodoxe „Gnosis“ der alexandrinischen Schule angewendet hat<sup>7)</sup>. Aber es bleibt sehr zu fragen, ob nicht sachlich doch eine im einzelnen stark differenzierte, in der Grundhaltung aber einheitliche geistige Strömung vor dem Christentum und unabhängig von ihm vorhanden war, die diese Bezeichnung verdient. Ein so besonnener und anerkannter Forscher wie M. P. Nilsson urteilt darüber jüngst, wie folgt: „Sichere Stütze für diese Ansicht (daß es eine heidnische Gnosis gegeben hat) ist die Hermetik; ein heidnischer Gnostizismus als Vorstufe des christlichen ist erst durch Rückschlüsse zu gewinnen“<sup>8)</sup>.

Ebenso umstritten ist der von der Bultmannschule behauptete Einfluß gnostischer Gedankengänge auf viele neutestamentliche Autoren. Für Paulus kommt die eindringende Löwener Dissertation von J. Dupont<sup>9)</sup> zu ganz anderen Resultaten. Es scheint aber, daß die johanneische Theologie hier eine Sonderstellung einnimmt. Mit zu dem Überzeugendsten, was Bultmann zu seiner These vorzuführen weiß, gehört die saubere Begriffsanalyse der johanneischen „Wahrheit“ und des joh. „Erkennens“<sup>10)</sup>. Hier distinguert und urteilt er sehr behutsam. „So gewiß der johanneische Erkenntnisbegriff dem at.lichen verwandt ist, so tritt doch die Eigenart des johanneischen Denkens erst ganz hervor, wenn man sieht, daß

5) a. a. O. 665.

6) E. De F a y e, *Gnostiques et Gnosticisme*, Paris 1925; F. C. B u r k i t t, *Church and Gnosis*, Cambridge 1932; E. P e r c y, a. a. O. (Anm. 13) 287 ff; vgl. auch S. P é t r e m e n t, *Le Dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, Paris 1947, 216 s; 287 ss.

7) Vgl. R. P. C a s e y, *The study of Gnosticism*, in: *JThSt* 36 (1935) 45/60; F. T o r m, *Das Wort gnostikos*, in: *ZNW* 35 (1936) 70/5.

8) *Geschichte der griechischen Religion II*, München 1950, 587; A. E h r h a r d, *Urkirche und Frühkatholizismus*, Bonn 1935, 167 urteilt, daß die Existenz des vorchristlichen Gnostizismus „durch die religionsgeschichtlichen Forschungen seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts mit Sicherheit nachgewiesen wurde“.

9) J. D u p o n t, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Epîtres de S. Paul* (Diss. Lov. II, 40), Louvain 1949. — Manche Ergebnisse würde Bultmann freilich nicht anfechten; doch hält er damit noch nicht die Frage nach dem Einfluß der hellenistischen Gnosis auf Paulus für erledigt, vgl. *ZNW* 29 (1930) 189.

10) *Untersuchungen zum Johannes-Evangelium*, *ZNW* 27 (1926) 113/63; 29 (1930) 169/92; ferner die Art. *alétheia* und *ginóskein* in *ThWb I*, 239/51; 688/719.

ginoskein gerade nicht das at.liche ‚jada‘, sondern in paradoxer Umprägung das hellenistisch-gnostische ginoskein aufnimmt“<sup>11)</sup>). Diesem Urteil werden auch gemäßigte Forscher leichter zustimmen als der Meinung von Cerfaux, daß der johanneische Sprachgebrauch nur eine christliche Anwendung des spätjüdischen sei bzw. ein Echo von Mt 11,27 darstelle<sup>12)</sup>). Der ernsthafteste und umfänglichste Versuch, Bultmann zu widerlegen, wurde von E. Percy unternommen<sup>13)</sup>; aber ihm hat nicht nur Bultmann selbst sogleich scharf geantwortet<sup>14)</sup>, sondern auch wohlwollende Kritiker haben ihm nur in geringem Umfang zugestimmt<sup>15)</sup>). Das Kernproblem, die johanneische Terminologie und insbesondere der eigentümliche „Dualismus“<sup>16)</sup>, ist immer noch ein unentwirrter Knäuel; mit einem einfachen „nego“ gegenüber Bultmann läßt sich dieser Knoten kaum durchschlagen. Dagegen erfährt eine seiner Thesen, noch dazu die führende, immer stärkere Kritik: die Bildung des dogmatischen Christusglaubens nach dem „gnostischen Erlösungsmythus“. Zwar urteilt E. Käsemann: „An die These aber, daß der gnostische Mythos vom ‚erlösten Erlöser‘ . . . die nt.liche Christologie und Soteriologie beeinflusst hat, wird man sich gewöhnen müssen“<sup>17)</sup>). Aber so weit ist es in der Forschung noch nicht, im Gegenteil! Die Kritik Percys in diesem Punkt ist das einzige, worin ihm Behm recht gibt: „Davon, daß das Christusbild des Joh-Ev. als Hintergrund die mandäischen Erlösertexte erfordere, kann nicht die Rede sein, und: die Lehre vom ‚erlösten Erlöser‘ (bei Mani und in den apokryphen Johannesakten) ist maßgeblich von der christlichen Heilsbotschaft bestimmt“<sup>18)</sup>). Fragt man die Iranisten, so erhält man die Antwort, daß eine solche Erlösergestalt in der alten iranischen Religion nicht existierte. „Der mazdäische Erlöser ist weder ein messianischer König noch ein heiliger Prophet noch auch eine doketisch sich wandelnde Größe (un avatar docétique); er ist in den Gathas ein König oder ein Beschützer und Patron, ein Führer, viel näher einem Kalifen als einem Mahdi“<sup>19)</sup>). Die gnostischen Anschauungen sind erst im nachchristlichen Manichäismus anzutreffen<sup>20)</sup>). Lassen sich der vorchristliche Ursprung und der bestimmende Einfluß des „gnostischen Erlösungsmythus“ nicht aufrechterhalten, so bricht einer der tragenden Pfeiler des Bultmannschen Gebäudes weg. Aber man darf sich nicht darüber hinwegtäuschen, daß Bultmann wahrscheinlich selbst dann seine Grundauffassungen über die Mythologisierung des urchristlichen Kerygma und seine Forderung auf Entmythologisierung nicht aufgeben

11) ThWb I, 712, 22 ff.

12) a. a. O. 696.

13) E. Percy, Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie, Lund 1939.

14) OrLZ 23 (1940) 150 ff.

15) J. Jeremias in ThBl 19 (1940) 273 ff.; J. Behm in ThLZ 73 (1948) 25 f.

16) Vgl. S. Pétremont, a.a.O. 149 ss; die positive Erklärung der Verfasserin, daß die Ungunst der Zeiten den Hauptfaktor für den weltfeindlichen Dualismus abgebe (157 ss), ist wenig überzeugend. Der Versuch Percys (a.a.O., bes. 67 ff), ihn aus spätjüdischem Ursprung zu erklären, dürfte aber ebenso mißlingen sein.

17) In der Rez. von Bultmanns Joh-Kommentar, „Verkündigung und Forschung“, Theol. Jahresbericht 1942/6, München 1947, 190 f.

18) a. a. O. 26.

19) P. de Menasce in einem Aufsatz „Les Mystères et la Religion de l'Iran“, Eranos-Jahrbuch XI (1944), Zürich 1945, 182.

20) De Menasce ebd. 181 s: „Die Gegenüberstellung von Manichäismus und Mazdäismus ist genau in dem Maße interessant, als sie uns einen lebendigen Eindruck vermittelt von der Art, mit der eine Gnosis die Themen der Religionen, bei denen sie schmarotzt (parasite), umformt und verkrümmt“. Zum Manichäismus vgl. H. Ch. Puech, Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine, Paris 149, näherhin p. 69 ss mit weiterführenden Anm. und Literatur.

würde. So wichtig ihm als Religionshistoriker die konkrete Verankerung seiner Thesen im damaligen Kulturraum ist, selbst bei einem Irrtum des Geschichtsforschers würden die Erkenntnisse des Exegeten Bultmann noch nicht zusammenstürzen. Sie sind von dem Systematiker Bultmann schon längst in ein gewisses System gebracht worden.

### **III. Die systematische Folgerung Bultmanns: Die angebliche mythologische Einkleidung des urchristlichen Kerygma**

Das Fazit der exegetischen und religionsgeschichtlichen Arbeiten Bultmanns, die systematische Zusammenfassung seiner Erkenntnisse kann man nicht erst in seinen späten Veröffentlichungen, sondern schon ziemlich zeitig studieren. Im Mittelpunkt steht dabei seine Deutung des urchristlichen Kerygma im Vergleich mit der Botschaft Jesu. Wenn es zunächst scheinen mag, daß Bultmann dabei zu einem völlig negativen Urteil kommt, nämlich zu der Auffassung, daß der Christusglaube der Gemeinde etwas ganz anderes sei als das, was Jesus verkündete, so bewegt ihn doch von Anfang an auch ein starkes positives Anliegen, nämlich, die Christusbotschaft dem heutigen Menschen neu zu erschließen, gleichsam für unsere Zeit zu transponieren unter Aufgabe jener, wie er meint, für uns nicht mehr tragbaren Einkleidung, die das Urchristentum aus seinem Weltverständnis heraus geschaffen hat. Trotz der zeitbedingten Anschauungsweise habe auch die Urkirche das eigentliche Anliegen Jesu und seine überzeitliche Bedeutung erfaßt und in den Schriften des Neuen Testaments für uns zugänglich gemacht. Was die urchristlichen Theologen für ihre Zeit geleistet hätten, nämlich die Botschaft Jesu ihren Zeitgenossen nach ihrer Denkweise zu künden, das müßten wir für unsere Generation tun. Ehe wir uns diesem Programm des modernen Denkers und Theologen Bultmann zuwenden, müssen wir aber der rücksichtslosen systematischen Entkleidung des urchristlichen Kerygma von aller Mythologie folgen, wie Bultmann sie im Namen der Wissenschaft — ob zu Recht oder zu Unrecht, bleibe dahingestellt — vornimmt.

#### **1. Die Christologie der Urkirche**

Grundlegend für Bultmann ist der Wandel in der Auffassung der Persönlichkeit Jesu, wie er sich seiner Meinung nach in der Urkirche vollzieht. Am bündigsten und klarsten hat er sich darüber in einem Aufsatz ausgesprochen „Die Christologie des Neuen Testaments“, den er in dem Sammelband „Glauben und Verstehen“ (Tübingen 1933) veröffentlichte. Dort schreibt er: „Die Forschung konstatierte nun eine Entwicklung der Christologie im Urchristentum, deren Spuren im Neuen Testament deutlich vorliegen, eine Entwicklung, deren Ergebnis dieses ist, daß aus dem Menschen Jesus, der sich als den von Gott erwählten König der Endzeit wußte oder doch dafür gehalten wurde, ein himmlisches göttliches Wesen wurde, dem man Präexistenz zuschrieb, das als kosmische Potenz schon bei der Welterschöpfung beteiligt war, das Mensch wurde, starb und auferstand, gen Himmel fuhr und dort als göttliches Wesen neben Gott thront, von der Gemeinde als Gottheit verehrt wird, Gebete erhört, wunderbare

Kräfte spendet und wiederkommen wird, um Gericht zu halten und die widergöttlichen kosmischen Mächte, Tod und Teufel, zu besiegen. Eine Entwicklung, die dadurch so schnell zustande gekommen ist, daß längst im Judentum und Heidentum vorhandene mythologische Gedanken über ein Gottwesen, das der Erlöser der Menschen ist, auf Jesus übertragen wurden“ (S. 246). Über die Konsequenz dieser Auffassung ist sich niemand klarer als Bultmann selbst: „Nach diesem Verständnis enthält also die Christologie des Neuen Testaments nichts spezifisch Christliches, sondern sie zeigt nur den Prozeß, in dem alte Mythologie auf eine konkrete menschliche Gestalt übertragen wurde, um ihre individuellen Züge so gut wie ganz zu überdecken“ (247). Bultmann setzt sich dann mit J. Weiß und W. Bousset auseinander, die trotz dieser Erkenntnisse den Christusglauben zu retten versuchen, der eine im Sinn einer Nachfolge der religiösen Gestalt Jesu, der andere im Sinn einer Belebung jener mystischen Erlösungsfrömmigkeit, wie sie die Urkirche in ihrem Kyrioskult pflegte. Beides lehnt er als unvereinbar mit paulinischer und johanneischer Theologie ab; aber an den oben entwickelten Voraussetzungen dieser Forscher hält auch er fest. Man sieht, in diesem Punkte ist Bultmann nicht der erste Revolutionär, sondern nur ein neuer mit etwas anderer Begründung (gnostischer Erlösungsmythus). Das eigentlich Neue ist erst seine positive Antwort.

## 2. Das mythische Weltbild des Neuen Testaments

Schließt sich Bultmann in der Deutung des Christusglaubens als Schöpfung der Urkirche anderen Forschern an, so geht er darin über sie hinaus, daß er die Bedenken gegen die Anschauungsweise der Urkirche bis ins Prinzipielle steigert. Diese Bedenken hat er in dem die große Diskussion auslösenden Aufsatz „Neues Testament und Mythologie“ (1941) formuliert<sup>21</sup>). Er geht von dem „mythischen Weltbild“ aus, das die Welt in drei Stockwerke gliedert und die Erde als Schauplatz des Wirkens überirdischer und unterirdischer Mächte ansieht. Diese an sich (besonders dem Alttestamentler) bekannte Schwierigkeit des antiken Weltbildes erhebt Bultmann aber zu einer Schwierigkeit der christlichen Glaubensverkündung. Dieses „mythische“ Weltbild zu repristinieren, sei sinnlos und unmöglich. „Sinnlos; denn das mythische Weltbild ist als solches gar nichts spezifisch Christliches, sondern es ist einfach das Weltbild einer vergangenen Zeit, das noch nicht durch wissenschaftliches Denken geformt ist. Unmöglich; denn ein Weltbild kann man sich nicht durch einen Entschluß aneignen, sondern es ist dem Menschen mit seiner geschichtlichen Situation je schon gegeben“ (17). Nicht nur die räumliche Vorstellung, die jeder heutige Theologe praktisch preisgegeben hat, hält Bultmann für erledigt, sondern auch die wirkenden Mächte in dieser „mythischen“ Welt. „Erledigt ist durch die Kenntnis der Kräfte und Gesetze der Natur der Geister- und Dämonenglaube . . . Die Wunder des Neuen Testaments sind damit als Wunder erledigt“ (18).

Besonders schwerwiegend aber ist, daß Bultmann selbst den Ablauf der Welt- und Menschheitsgeschichte, wie ihn die Bibel lehrt, als mythologische Denkweise beurteilt. Denn damit rührt er an die spezifisch biblisch-offen-

<sup>21</sup>) Wieder abgedruckt in „Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch“, Hamburg 1948, 15/53 (hiernach werden die Seitenzahlen zit.).



barungsgemäße Auffassung alles irdischen Geschehens als Heilsgeschichte. Schon zeitig hat sich Bultmann, angeregt besonders durch seine johan-  
nesischen Studien, mit dem Problem der Eschatologie beschäftigt<sup>22</sup>). In „Neues  
Testament und Mythologie“ erklärt er radikal: „Die mythische Eschatologie  
ist im Grunde durch die einfache Tatsache erledigt, daß Christi Parusie  
nicht, wie das Neue Testament erwartet, alsbald stattgefunden hat, sondern  
daß die Weltgeschichte weiterlief und — wie jeder Zurechnungsfähige  
überzeugt ist — weiterlaufen wird“ (18f). Hier hat wohl schon der Con-  
fessor eines eigenen Glaubensbekenntnisses den wissenschaftlichen Pro-  
fessor überwältigt; aber wir danken ihm wenigstens das eine, den ganzen  
Umfang des angeblichen „mythischen Weltbildes“ deutlich zu überblicken:  
Alle Artikel des christlichen Glaubensbekenntnisses sind nach Bultmann  
„mythologisiert“.

#### IV. Bultmanns Forderung der Entmythologisierung

Nach dieser „Erledigung“ der biblischen Aussagen ist man gespannt, wie  
denn Bultmann seine Forderung der Entmythologisierung positiv meint.  
Dies darzustellen, ist erheblich schwieriger, da sich Bultmann dabei z. T.  
einer modernen philosophischen Sprache bedient, die schon zu manchen  
Mißverständnissen geführt hat.

Bultmann lehnt es ab — nach dem bisher Gesagten verständlich —, das  
Mythologische durch Auswahl oder Abstriche zu reduzieren. Er fordert  
vielmehr eine „existenziale Interpretation der mythologischen Begrifflich-  
keit“. Es geht ihm um ein neues Existenzverständnis. Dieses glaubt er als  
das Wesentliche der Botschaft Jesu und des Christentums zu erkennen  
und fordert er, auch dem unmythologisch denkenden Menschen von heute  
als „eine Möglichkeit des Selbstverständnisses“ zu künden. Das Besondere  
seiner These ist dabei, daß sich die Entmythologisierung schon innerhalb  
des Neuen Testaments zu vollziehen beginne. Davon können wir aus-  
gehen, um dann noch weiter nach seinem philosophischen und theologi-  
schen Anliegen zu fragen.

##### 1. Angebliche Ansätze im Neuen Testament selbst

Schon in der paulinischen Theologie findet Bultmann, so stark sie ihm  
auch mit jüdischen Opferanschauungen, apokalyptischen Erwartungen  
usw., also „mythologischen“ Vorstellungen belastet ist, einen echten Zu-  
gang für sein Verständnis, nämlich in dem, was für Paulus „Glauben an  
Christus“ heißt. Dieses bestimmt er schon in dem Aufsatz „Die Christo-  
logie des Neuen Testaments“ (1933), wie folgt: „Es ist . . . Nachfolge als  
Übernahme seines Kreuzes, freilich nicht im Sinne einer Imitatio, sondern  
als das Ergreifen der durch sein Kreuz beschafften Vergebung und Lebens-  
möglichkeit“ (S. 259). Schärfer formuliert er dann in „Neues Testament  
und Mythologie“: „An das Kreuz Christi glauben heißt nicht, auf einen  
mythischen Vorgang blicken, der sich außerhalb unser und unserer Welt  
vollzogen hat, auf ein objektiv anschauliches Ereignis, das Gott als uns

<sup>22</sup>) Vgl. „Die Eschatologie des Johannesevangeliums“, *Zw. d. Zeiten* 6. (1928) 4/22; wieder abgedr.  
in „Glauben und Verstehen“ 134/52.

zugute geschehen anrechnet; sondern an das Kreuz glauben heißt, das Kreuz Christi als das eigene übernehmen, heißt, sich mit Christus kreuzigen lassen“ (S. 46). In diesem Sinne nennt er das Christusergebnis ein „eschatologisches“, damit leider diesen bisher für die alttestamentlich-spätjüdische Zukunftserwartung allgemein verwendeten Begriff umprägend, und das entsprechende Existenzverständnis ebenfalls ein „eschatologisches“. Dieses „eschatologische Ereignis“ erläutert er selbst so: „Es ist nicht ein Ereignis der Vergangenheit, auf das man zurückblickt, sondern es ist das eschatologische Ereignis in der Zeit und jenseits der Zeit, sofern es, in seiner Bedeutsamkeit verstanden und d. h. für den Glauben, stets Gegenwart ist“ (ebd.). Jede Zukunftserwartung ist ja für Bultmann „Mythologie“.

Es sei hier nicht untersucht, ob er damit das paulinische „Glauben an Christus“ richtig interpretiert. Von diesem seinem Paulusverständnis aus begreift man aber besser, was ihm das Johannesevangelium nach seiner Interpretation bedeutet. Denn hier, so meint er, sei die Entmythologisierung beträchtlich weitergeführt, die alte „dramatische“ Eschatologie überwunden (Texte wie Joh 5,28 f streicht er als unecht), die Verkündigung Jesu auf die Botschaft konzentriert, daß sein „Gesendetsein die für die Welt entscheidende Tatsache ist, die Krisis zum Gericht und zum Heil“<sup>23)</sup>.

Auf diesen Entscheidungsruf Jesu beschränkt Bultmann auch das, was uns die synoptischen Evangelien zu sagen haben, schon in seinem „Jesus“-Buch<sup>24)</sup>. „Hat er sich als Messias gewußt oder nicht, das bleibt sich gleich. Es würde ja nur bedeuten, daß er den Entscheidungscharakter seines Wirkens durch eine zeitgeschichtliche jüdische Vorstellung zum Bewußtsein gebracht hat. Aber freilich impliziert sein Entscheidungsruf eine Christologie, freilich weder als metaphysische Spekulation über ein Himmlisches, noch als ein Charakterbild seiner Persönlichkeit mit einem etwaigen Messiasbewußtsein, sondern eine Christologie, welche Verkündigung, Anrede ist“<sup>25)</sup>.

Diese Ansätze der Entmythologisierung, die Bultmann in der paulinischen und besonders der johanneischen Theologie entdecken will, sind von den Exegeten, selbst von seinen Schülern, stark kritisiert worden. So meint E. Käsemann, daß die Christologie im vierten Evangelium wahrscheinlich ebensowenig wie sonst im Neuen Testament jenem von Bultmann behaupteten radikalen „Entmythologierungsprozeß“ unterzogen ist; er bezweifelt — sicher zu Recht —, ob das Joh-Ev. ohne das Hilfsmittel der seine Zeit bestimmenden Weltanschauung in der Kategorie der Offenbarung zu denken vermochte, nämlich in modern philosophischer Abstraktion<sup>26)</sup>.

## 2. Das Anliegen des modernen Philosophen

Damit rückt ein Gesichtspunkt in den Vordergrund, den man bei der neuen Interpretation Bultmanns und seinem Anliegen stark beachten muß. Er selbst läßt uns einen Blick auf seine philosophische Ausgangsstellung

<sup>23)</sup> Glauben und Verstehen 264.

<sup>24)</sup> Vgl. meine Rez. in dieser Ztschr.

<sup>25)</sup> Glauben und Verstehen 265 f.

<sup>26)</sup> a. a. O. 200.

werfen, wenn auch betont werden muß, daß er als christlicher Theologe mit seinem Verständnis des Christuseignisses mehr sagen und Tieferes künden will als die Existenzphilosophen: „Kierkegaards Interpretation des christlichen Seins konnte von Karl Jaspers in die Sphäre der Philosophie transportiert werden. Vor allem scheint Martin Heideggers existentielle Analyse des Daseins nur eine profane philosophische Darstellung der neutestamentlichen Anschauung vom menschlichen Dasein zu sein: der Mensch, geschichtlich existierend in der Sorge um sich selbst auf dem Grunde der Angst, jeweils im Augenblick der Entscheidung zwischen der Vergangenheit und der Zukunft, ob er sich verlieren will an die Welt des Vorhandenen, des ‚man‘, oder ob er seine Eigentlichkeit gewinnen will in der Preisgabe aller Sicherungen und in der rückhaltlosen Freigabe für die Zukunft! Ist nicht so auch im Neuen Testament der Mensch verstanden?“<sup>27)</sup>.

Bultmann geht also von demselben „Selbstverständnis“ des Menschen wie die Existentialphilosophie aus — darum ist ihm auch stets die Anthropologie, z. B. bei Paulus<sup>28)</sup>, so wichtig —; aber er will von der „Offenbarung“ aus (wieder bei ihm anders als in der bisherigen Theologie verstanden) eine andere Antwort geben als die Philosophen.

### 3. Das Anliegen des protestantischen Theologen

Bultmann ist und bleibt auch protestantischer Theologe. Das zeigt sich besonders in der Bedeutsamkeit, die er dem Wort der Verkündigung, und zwar ihm ausschließlich, zuschreibt. „Christus, der Gekreuzigte und Auferstandene, begegnet uns im Worte der Verkündigung, nirgends anders. Eben der Glaube an dieses Wort ist in Wahrheit der Osterglaube“<sup>29)</sup>. Dieses Wort richtet an den Menschen die Frage, „ob er sich als Mitgekreuzigten und damit auch als Mitauferstandenen verstehen will. Im Erklängen des Wortes werden Kreuz und Auferstehung Gegenwart, ereignet sich das eschatologische Jetzt“<sup>30)</sup>.

Die Entscheidung des Christen ist eine Antwort auf das Handeln Gottes, das im „Christuseignis“ offenbar wurde. In dieser Aussage rettet Bultmann den „Gnaden“-Charakter des christlichen Heils, betont er das *sola gratia* der reformatorischen Theologie. Er weiß auch die Lehre von der Sünde und Rechtfertigung zur Geltung zu bringen, aber wieder in bezeichnender Umdeutung: Die Grundhaltung des Menschen ist die „Eigenmächtigkeit“, und diese Eigenmächtigkeit ist die Sünde. Die Umkehr ist die Aufgabe dieser Eigenmächtigkeit und führt zum Glauben und zur Hingabe an die Liebe Gottes. Für den Glaubenden ist „die Vergangenheit, ist das, was er bisher gewesen ist, erledigt; er ist ein Neuer und kommt als ein Neuer in jedes Jetzt; er hat die Freiheit“<sup>31)</sup>. Das ist die neue, die „eschatologische“ Existenz, in der der Christ steht. „Das in Christus sich ereignende Geschehen ist also die Offenbarung der Liebe Gottes, die den

27) NT u. Myth. 35.

28) In seiner „Theol. d. NT“ 188 ff; vgl. dazu G. Bornkamm, Mythos und Evangelium, München 1951, 23 ff.

29) NT u. Myth. 50.

30) Ebd. 51.

31) Ebd. 42.

Menschen von sich selbst befreit zu sich selbst, indem sie ihn zu einem Leben der Hingabe im Glauben und in der Liebe befreit“<sup>32)</sup>.

Auf diesem neuen christlichen Existenzverständnis ist auch die Ethik aufgebaut, die wohl am deutlichsten in Bultmanns „Jesus“-Buch zum Ausdruck kommt. Der Mensch soll im entscheidenden Jetzt vor Gott stehen, sich dessen bewußt sein und entsprechend handeln, und zwar in radikalem Gehorsam. Aber was er zu tun habe, das muß und wird er selbst wissen; denn Gottes Gebot ist ihm „einsichtig“ — eine rein formalistische und aktualistische Ethik. Aber eine „natürliche“ Ethik soll es gleichwohl nicht sein, da sie Gottes Wesen und Handeln vor sich sieht.

So läßt sich nach dem philosophischen Vorverständnis Bultmanns eine Umprägung sämtlicher theologischer Begriffe im Sinne einer „entmythologisierten“ Theologie feststellen. Das Eigenständige der christlichen Botschaft aber hebt der Theologe Bultmann immer wieder hervor: „Das Neue Testament redet und der christliche Glaube weiß von einer Tat Gottes, welche die Hingabe, welche den Glauben, welche die Liebe, welche das eigentliche Leben des Menschen erst möglich macht“<sup>33)</sup>.

Schließlich wäre noch dem Einfluß der dialektischen Theologie auf Bultmann nachzuforschen. Seine Betonung der Andersartigkeit Gottes gegenüber der für uns vorfindlichen Welt, der Paradoxie des göttlichen Handelns, seine Forderung der „Entweltlichung“ des Christen, freilich nicht im Sinne der Askese und Weltflucht, sondern des Verzichts auf ein weltgemäßes Handeln u. ä. dürften in diese Richtung weisen. Doch sei diese Untersuchung Berufeneren überlassen. Auch ohne dies dürfte deutlich geworden sein, daß Bultmann nicht bloß ein radikaler Kritiker und Zerstörer sein will, sondern auch ein moderner Theologe, der die alte christliche Botschaft neu interpretieren und dem heutigen Menschen eine seiner Geisteshaltung entsprechende Theologie aufbauen möchte.

## V. Bultmanns Forderung im Streit der protestantischen Theologen

Aber ist das noch christliche Theologie, ist das noch — wenigstens im Kern — unverfälschte Christusbotschaft? Um diese Frage ist im letzten Jahrzehnt ein heftiger Kampf entbrannt. Es ist, besonders für einen Katholiken, kaum möglich, den ganzen Umfang dieser Kontroverse zu überblicken. Den Stand von 1948 spiegelt gut der Sammelband „Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch“ (Evang. Verl. Hamburg) wider. Seitdem ist das klärende, aber auch leidenschaftlicher werdende Gespräch weitergegangen, wie man der Schrift von G. Bornkamm — W. Klaas, Mythos und Evangelium (München 1951) entnehmen kann. Bornkamm bespricht sechs Hauptthesen, die zum Problem der Entmythologisierung beigebracht worden sind, um dann seine eigenen theologischen Erwägungen anzuschließen; Klaas schreibt über den systematischen Sinn der Exegese Bultmanns. Indem auf dieses Heft verwiesen sei, sollen hier nur ein paar Gesichtspunkte genannt werden, die für den katholischen Theologen vielleicht förderlich sind.

<sup>32)</sup> Ebd. 42.

<sup>33)</sup> Ebd. 43.

## 1. Die exegetische Diskussion

Da Bultmann selbst Fachexeget ist, findet er natürlich unter seinen engeren Kollegen viele Gesprächspartner. Schwierig wird die Auseinandersetzung deshalb, weil die Exegese Bultmanns von seinem systematischen Interesse umfassen ist (vgl. den Aufsatz von W. Klaas). Klaas versucht auch die methodischen Regeln zusammenzustellen, nach denen Bultmann die Tradition und Redaktion des Evangelienstoffes behandelt. Bei der kritischen Position, die Bultmann darnach bezieht, wird es klar, daß er vieles in unseren kanonischen Evangelien als Gemeindebildung ansehen muß, z. B., wenn er der Regel folgt: „In den mit den Anschauungen und Einstellungen der Gemeinde übereinstimmenden Textteilen ist zunächst mit einer produktiven Bildung der Gemeinde zu rechnen“<sup>34</sup>). Da trennen sich die Wege der katholischen Exegese schon bei der Ausgangsstellung. Die Zuweisung der Hauptmasse des Traditionsstoffes an die urchristliche Gemeinde gibt Bultmann die Möglichkeit, an den Anfang den Glauben zu setzen und die Frage nach der Geschichtlichkeit beiseite zu schieben. Aus dieser Not macht er aber eine Tugend und erklärt diese Frage als irrelevant. Für sein positives Anliegen, nämlich das Existenzverständnis, das „Selbstverständnis“ des heutigen Menschen, ist das begreiflich; aber der Exeget des Neuen Testamentes kann die Frage nach der Geschichtlichkeit des Erzählten, nach der „historischen Faktizität“ (Bultmann versteht „Geschichte“ anders) nicht ignorieren. Der Exeget Bornkamm, der an den Anfang seiner Erwägungen die Frage nach dem hermeneutischen Prinzip stellt, sagt Bultmann gegenüber: „Das Bestehen auf dem Existenzverständnis als hermeneutischem Prinzip jedoch nimmt ihm die Möglichkeit, das neutestamentliche Reden von der Person und Geschichte Christi als eigentliches Reden zu verstehen“<sup>35</sup>).

In der Frage, wie weit der „Christusmythus“ die Christologie des Neuen Testamentes gestaltet hat, stehen sich unter den protestantischen Exegeten ziemlich schroff zwei Parteien gegenüber. Die einen nehmen die Aussagen „eigentlich“, am ausgeprägtesten E. Stauffer in seiner bekannten „Theologie des Neuen Testamentes“; die anderen (auch Bornkamm) schließen sich der Grundauffassung Bultmanns an. Indes bedarf, wie wir sahen, die Grundvoraussetzung, der „gnostische Erlösungsmythus“, noch einer religionsgeschichtlichen Klärung. Denn wenn die Urkirche einen solchen Mythus nicht vorfand, wie kam sie dann selbst zu ihrem angeblichen „Christusmythus“? Hat sie ihren Glauben über Jesus Christus nicht doch von Jesus Christus übernommen? Diese Frage dürften viele Exegeten bejahen, selbst wenn sie, wie W. G. Kümmel<sup>36</sup>), der Auffassung sind, daß Jesus selbst schon einen Mythus (nämlich den vom „Menschensohn“) auf sich angewendet habe. Nach Bultmann ist das sicher nur eine Verschiebung des Problems; aber die Divergenz zwischen Jesus und der Gemeinde, die historisch schwer zu erklären sein dürfte, ist dann beseitigt, und die Glaubensentscheidung fällt an der Person Jesu selbst.

<sup>34</sup>) a. a. O. 36.

<sup>35</sup>) a. a. O. 19.

<sup>36</sup>) „Mythos im Neuen Testament“, in Theol. Zeitschr. (Basel) 6 (1950) 321/37, näherhin 328. — K. unterscheidet die fest in der Botschaft des NT verwurzelte mythologische Redeweise und später hinzugewachsene (als Beispiel nennt er die Hadesfahrt Jesu) und fordert nicht Entmythologisierung, sondern Mythenkritik.

Auch die eschatologischen Texte des Neuen Testamentes bedürfen noch rein exegetisch der weiteren Klärung. Viele Exegeten geben zu verstehen, daß ihnen Bultmann zu gewaltsam verfahren ist, wenn er sämtliche Texte aus dem Joh-Ev. verweist, die noch für die „alte“ (spätjüdisch-urchristliche) Eschatologie sprechen. Für Bultmann ist die „Enteschatologisierung“ eine Vorstufe oder ein Teilmoment der „Entmythologisierung“. Aber gibt es das wirklich irgendwo im Neuen Testament, den johanneischen Schriftenkreis einbeschlossen? Überhaupt muß geklärt werden, ob das heilsgeschichtliche Denken, also auch das Zulaufen der Zeitlinie auf das Ende hin, für das Neue Testament wesentlich ist oder als „mythologisch“ von der Heilsv Verkündigung abgelöst werden kann.

Die Exegeten können in der Frage der Entmythologisierung zwar nicht das letzte Wort sprechen, aber ein gewichtiges, weil das systematische Denken sich immer wieder nach den geschichtlichen Gegebenheiten und den konkreten Sachverhalten zu richten hat.

## 2. Die systematische Auseinandersetzung

Bei einem so umstürzenden, die gesamte Verkündigung betreffenden Programm, wie es Bultmanns Forderung auf Entmythologisierung darstellt, hat die systematische Theologie, wir würden sagen, die Fundamentalthologie und die Dogmatik (in ihrem Bereich auch die Moralthologie), die Hauptprüfung und Klärung vorzunehmen. Sie beginnt mit dem Begriff „Mythus“ und erfordert schon im Vorfeld viele Fragen, wie die nach dem Sinn der Zeit, der Geschichte, der Heilsgeschichte, nach dem Verhältnis von historischem Geschehen und Glauben usw. Besonders rege ist das Gespräch über den Sinn des Osterglaubens der Jünger Jesu, über das Christusereignis als Glaubensaussage und einmal erfolgtes Geschehen (Thielicke: „Ereignischarakter von Weihnachten, Karfreitag, Ostern und Pfingsten“), über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, das Christusgeschehen selbst zu „entmythologisieren“, aber auch über die Paradoxie der Verkündigung, die eben dieses „Ärgernis“ der „mythologischen“ Aussagen nicht beseitigen könne u. a.

Hier soll nicht in das Gespräch selbst eingegriffen werden. Nur möchten wir noch die dabei zutage tretenden Fronten etwas deutlicher sehen. Es gibt nicht wenige protestantische Theologen, die sich einfach an das schlichte Wort der Bibel als Gotteswort halten; sie werden von der Gegenseite „Biblizisten“ genannt. Bornkamm zitiert als charakteristisch die Worte von E. Schlink: „Wer die Bibel entmythologisieren wollte, übersähe, daß ihr Zeugnis samt und sonders entmythologisiert ist, da Gottes Wort, in der Offenbarung eingehend in die Sprache der Menschen, die Mythen der Menschen durchbrach“<sup>37)</sup>. Bornkamm rügt das Benehmen solcher Biblizisten unter einem drastischen Bilde: Der Glaubende, bzw. der zum Glauben Gerufene würde sich gleichsam in der Rolle eines Museumsbesuchers sehen müssen, der am Eingang alles ablegen muß, was sonst zur Ausrüstung seines Lebens gehört, damit den Gegenständen seiner Betrachtung kein Schaden zugefügt werde<sup>38)</sup>. Auf einer höheren

<sup>37)</sup> a. a. O. 11.

<sup>38)</sup> a. a. O. 11 f.

Ebene bewegen sich die Erwägungen W. Mundles (ehemals ao. Professor für ntl. Exegese, jetzt Pfarrer) in einem unlängst veröffentlichten Büchlein, zu dem der frühere Landesbischof D. Wurm ein sehr reifes Vorwort schrieb<sup>39</sup>). Er spricht der historisch forschenden Wissenschaft die Kompetenz ab, über die Glaubensaussagen des Neuen Testamentes ein Urteil zu fällen. Insofern er dabei die Grenzen absteckt, innerhalb deren das wissenschaftliche Forschen berechtigt ist und über die hinaus nur der Glaube das Wort ergreifen kann, mag das zutreffen; doch ist die Verwerfung der historisch-kritischen Methode überhaupt ungerechtfertigt und führt zu Unklarheiten und Widersprüchen. Das etwa ist die Antwort von P. Althaus in einer lesenswerten Rezension<sup>40</sup>).

Den Gegenpol zu diesen Verteidigern der bisherigen Verkündigung stellt das Buch eines Schweizer Systematikers, U. Neuenschwander, dar<sup>41</sup>), dem Bultmann noch nicht radikal genug ist! Dankenswert ist der Überblick, den er über die Geschichte dieser mythologischen Auffassung des Neuen Testamentes seit D. F. Strauß und über die verschiedenen Versuche, dieses Problem zu bewältigen, verschafft. Er gibt ohne weiteres zu, daß auch Jesus selbst diesem mythologischen Denken verfallen gewesen sei. Sein eigener Standpunkt kommt etwa in folgenden Worten zum Ausdruck: „Die Theologie hat das Vorstellungsmaterial der spätjüdischen Mythologie ohne Vorbehalte preiszugeben. Sie muß diese Lage offen und klar zugeben. Die Theologie hat sich positiv nur um die Erhellung der Gottesbeziehung und um den Aufbau der christlichen Existenz zu bemühen, wie sie vorliegen in der gewaltigen Erscheinung Jesu von Nazareth“<sup>42</sup>). Ferner: „Unser Verhältnis zum Neuen Testament ist auf der ganzen Linie ein gebrochen-kritisches“<sup>43</sup>). Während Bultmann noch an der Verkündigung der Auferstehung Jesu festhält, lehnt Neuenschwander diese „Abschwächung“ ab und verlangt eine kritische Weiterführung des Bultmannschen Programms<sup>44</sup>). Der Mythos in jeglicher Form sei keine dogmatische Möglichkeit mehr, sondern nur noch eine psychologische und ästhetische<sup>45</sup>).

### Schlußwort

Der katholische Theologe könnte geneigt sein, diese Auseinandersetzung im „anderen Lager“ als eine Entwicklungsphase der liberalen Bibelkritik zu betrachten und einfach den Kampf Ruf gegen den modernen Unglauben zu erheben. Das hieß aber, die Augen vor ernststen Problemen verschließen und die Glaubensnot unserer Zeit nicht verstehen wollen. Wir können uns nicht bei der Beobachtung beruhigen, die ein Pfarrer aus Prag in einem Briefe äußert: „Ich kann die Frage nicht unterdrücken, warum gleichzeitig die Katholische Kirche in den von Ihnen genannten Ländern, d. h. in Deutschland, Frankreich, bei uns und gewiß auch in England oder Amerika,

39) W. Mundle, Der Glaube an Christus und der historische Zweifel, Metzingen/Wttbg. o. J. (1950).

40) ThLZ 76 (1951) 165/8.

41) U. Neuenschwander, Protestantische Dogmatik der Gegenwart und das Problem der biblischen Mythologie, Bern 1949.

42) a. a. O. 174.

43) a. a. O. 191.

44) a. a. O. 205 f.

45) a. a. O. 218.

bedeutende Anziehungskraft ausübt, ohne durch das unverneinbare Mythologische an ihrer Lehre gehemmt zu sein? Und man kann nicht sagen, daß das nur bei dem weniger kritischen, durch die Wissenschaft und Philosophie nicht durchgegangenen Bevölkerungsteil der Fall ist!<sup>46)</sup> Wenn eine solche Auseinandersetzung schon weit in den geistigen Raum, in dem wir leben, hineingetragen ist, dann muß auch der katholische Exeget, Fundamentaltheologe, Dogmatiker diese Fragen zu klären trachten und der Seelsorger darüber Bescheid wissen. Der Gegenstand ist hoch genug; es geht um die Jesusfrage: „Für wen halten mich die Menschen?“

---

<sup>46)</sup> Pfarrer Dr. J. B. Soucek, Prag, an Pfarrer G. Harbsmeier, Reiffenhausen bei Göttingen, abgedr. in „Kerygma und Mythos“ 166.