

Hartlich Ch. — Sachs W., *Der Ursprung des Mythosbegriffs in der modernen Bibelwissenschaft*, Tübingen (Mohr) 1952. VIII + 191 S. Kart. 9,80 DM.

Luess, E., *Die Geschichte des mythischen Erkennens*, München (Kaiser) 1953. 228 S. Brosch. 10 DM, Ganzleinen 12,50 DM.

Historische Untersuchungen haben oft das Gute, der Gegenwart ihre Überheblichkeit zu nehmen, auch in der Theologie! Die heute so leichenschäftlich umkämpfte Frage der „Entmythologisierung“ streckt ihre Wurzeln schon ziemlich tief in den Boden der Geschichte. Auch wer nicht ganz kenntnislos ist, wird erstaunt sein, daß es schon vor D. F. Strauß eine ausgeprägte „mythologische Schule“ gab; doch er kann nach der methodisch sauberen und reich belegten Untersuchung von H. und S., der die Prämie für eine Preisaufgabe der „Studien-gemeinschaft der Evang. Akademien in Deutschland“ über dieses Thema (1950) zuerkannt wurde, nicht daran zweifeln. Die von dem klassischen Philologen Ch. G. Heyne (1729—1812) entwickelte Auffassung vom Mythos und seine Grundsätze zur Interpretation desselben wurden durch seinen Schüler J. J. Eichhorn (1752 bis 1827) auf biblische Stoffe, näherhin die „Urgeschichte“, übertragen und von Eichhorns Schüler und Zeitgenossen J. Ph. Gabler (1753 bis 1826) weiter entwickelt. Wie so häufig, entdeckt man, daß die „Alten“ eine respektable Geistesarbeit leisteten. Schon Heyne hat die Mythen gegenüber den Fabeln und Märchen

abgeklärt und die Mythologie als älteste Geschichte und Philosophie verstanden, die sich in Form von „Sagen“ niederschlug. Man unterschied in dieser mythischen Schule, der sich bald andere Exegeten anschlossen, historische, poetische und philosophische Mythen; G. L. Bauer (1755—1806), den die beiden Bearbeiter der Vergessenheit entreißen und vor Verwechslung schützen (S. 70, A. 1), hat diese Interpretationsweise durch eine beachtliche hermeneutische Theorie gekrönt und auch auf das NT angewendet. H. u. S. weisen nach, daß Herder nur eine Randstellung zur mythischen Bewegung einnahm (47ff.), de Wette (1780—1849) aber über die Erkenntnisse der mythischen Schule hinausführte (91—121). Die Untersuchung endet bei D. F. Strauß, bei dem viele Theologen bisher die mythologische Erklärung des NT begannen. Wertvoll ist der Nachweis, daß Strauß bei diesem exegetischen Verfahren von spezifischen Voraussetzungen der Hegelschen Philosophie unabhängig war.

Das Werk stellt somit eine wesentliche Bereicherung der theologiegeschichtlichen Forschung dar und erregt in der historischen Darstellung zugleich durch die sachlichen Probleme selbst. Wenn zum Schluß der universale Mythosbegriff der Theologie als Frage vorgelegt wird, so stoßen wir freilich auf die Grenze der Untersuchung. Gewisse Feststellungen mögen berechtigt sein, wie die, daß man nicht mit einem von vornherein eingeschränkten Mythosbegriff an die Bibel herangehen dürfe (154ff.); aber H.-S. scheinen doch einen so einseitig logischen, von rein rationaler Naturerkenntnis bestimmten Mythosbegriff zu postulieren (163), daß sie schwerlich dem religiösen Gehalt der Bibel gerecht werden können.

Da ist das zweite oben angezeigte Buch eine glückliche systematische Ergänzung zu nennen. Der Titel, den der Dozent an der Universität Basel für seine gedankentiefe Arbeit wählte, darf nicht täuschen: Es ist der bisher wohl stärkste Versuch, dem naturwissenschaftlichen und theologischen (Theologie als echte Glaubenswissenschaft verstanden), dem mythischen und biblisch-offenbarungsgeschichtlichen Denken den je eigenen Bereich zuzuweisen. Der Mythos wird sowohl der mündig gewordenen Wissenschaft als auch dem Offenbarungsglauben als Problem vorgestellt. Auch die Wissenschaft muß widerstrebend auf ihre mythische Herkunft und Grenze blicken; für den biblischen Glauben aber ist der Mythos ein eigentümlicher Gegenspieler und Mitspieler, ein Rivale und Diener (11). In einem Exkurs (20—26) stellt B. zwei Theologen gegenüber, die je von einem gegensätzlichen Standpunkt

4) A. Debrunner, in: *Theologische Zeitschrift* 8 (1952) 61f.

aus dem Problem Kerygma und Mythos nicht wirklich gerecht werden: K. Barth, der zu sehr „Theologe“, das Urphänomen Mythos nicht ernst genug nimmt, und R. Bultmann, der, zu sehr unter dem Eindruck des modernen wissenschaftlichen Weltbildes stehend, jeglichem „mythischen Denken“ den Platz in der Theologie verweigert. Bueß will vor allem einmal phänomenologisch die Eigenart des mythischen Erkennens erfassen und gegenüber dem logisch-wissenschaftlichen Erkennen abgrenzen. Er geht so voran: In einem ersten Kap. versucht er, die beiden Erkenntnisweisen grundsätzlich zu erhellen und zu vergleichen (27—85); ein langer Exkurs umreißt danach die Geschichte des Mythosverständnisses in der Neuzeit (85—105). In einem zweiten Kap. stellt er entwicklungsgeschichtlich die Epochen des mythischen Erkennens dar, nämlich die „magische Vorstufe“, die „Stufe des naiv-mythischen Denkens“, die „Stufe des gebrochen mythischen Denkens“, und dabei wieder die souveräne Religiosität (Mystik) und die souveräne Wissenschaft und Moral (107/34). Man sieht sofort, daß B. hier nicht historisch-deskriptiv, sondern eher konstruktiv und deutend verfährt. Immerhin folgt er dem Zug der geistesgeschichtlichen Entwicklung, und daher ist es sinnvoll, daß er dieses Kapitel wieder mit einem Exkurs „Zum Verständnis des Mythos in der unmittelbaren Gegenwart“ abschließt (135/42). Ein drittes Kapitel behandelt erkenntniskritisch unsere Anschauungs-, Denk- und Lebensformen im mythischen Erkennen, setzt also die phänomenologische Untersuchung des ersten Kap. mehr ins einzelne fort. Erst im vierten Kap. wagt B. den Vergleich mit der biblischen Offenbarungsreligion, und zwar ebenfalls, weil wissenschaftlich nicht anders möglich, phänomenologisch (189—226). Dabei konzentriert er den Vergleich auf einen einzigen Punkt, in dem allein die Überlegenheit des biblischen Denkens nach seiner Überzeugung zu erhärten ist, nämlich auf den Gottesbegriff. Die biblische Gotteserkenntnis steht nach B. dem Mythos gegenüber „einsam für sich, ohne doch durch diese Einsamkeit behindert zu sein, sich kritisch-positiv auf den Mythos zu beziehen“ (222), und das, obwohl B. nachdrücklich auf hochwertige Gottesvorstellungen außerhalb der Bibel aufmerksam macht (215/18); auch sie erweisen sich bei klarer phänomenologischer Betrachtung als nicht ebenbürtig. Eine kostbare Erkenntnis spricht B. am Ende aus: Die phänomenologische Erfassung der biblischen Gotteserkenntnis führt nur an die Schwelle zu einem Raum und Reich, dessen „heiliger Boden“ nur den erträgt, der die „Schuhe“ phänomenologischer Betrachtung auszuziehen bereit ist (218). Wer den Schritt zum Glauben vollzieht (und so über den wissenschaftlichen Vergleich hinausgeht), dem werden der Gott der Offenbarung und die

Welt des Mythos noch etwas ganz anderes: Gott der eine Allmächtige und in ewiger Gerechtigkeit Liebende, „die Götter der Heide aber Nichtse“ (Ps 96,5). Glaube bedeutet schon im AT Auszug aus den Reichen der Welt und erst recht im NT Einzug in eine Gemeinschaft und Sphäre, in der wir dem „Kosmos“ und seinen Mythologien und Religionen entnomme sind (224f.).

Schauen wir nach diesem Überblick auf die Grundlösung des Verf., so lautet sie: Im Mythos sind zwei Tendenzen und Motive ineinander verschlungen, eine, die auf Erkenntnis dringt und eine andere, die auf Preisgabe ans Unerkennbare, auf den von ihm geforderten Erkenntnisverzicht geht (27). Wenn ich den Verzicht verstehe, so will er der Überheblichkeit heutiger wissenschaftlicher Erkenntnis gegenüber feststellen: Mag sie die Mangelhaftigkeit des mythischen „Erkennens“ im engeren Sinn beweisen, so übersieht sie jenes andere, eigentlich religiöse Moment der mythischen Aussage, die „Preisgabe ans Unerkennbare“. Auch für unsere moderne Wissenschaft gibt es ein Gebiet, das „Heilige“ (B. zeigt sich R. Otto verpflichtet), dem gegenüber ihre Erkenntnismittel und -methoden versagen. Für den Offenbarungsglauben aber, der keine wissenschaftlichen Erkenntnisse im modernen Sinn vermitteln, sondern nur in jenes Heiligtum religiöser Erkenntnisse hineinführen will, erhebt sich die Schwierigkeit, welcher Denk- und Ausdrucksformen er sich bedienen soll. Diese Frage löst auch J. nicht; aber er hat eine wertvolle klärende Vorarbeit über Wesen und Sinn des mythischen Erkennens und über seine entwicklungsgeschichtlichen Formen geleistet, für die wir ihm dankbar sein müssen. Der katholische Theologe wird die Struktur des religiösen Erkennens etwas anders als B. sehen, aber grundsätzlich seine Eigenart gegenüber dem rein logisch-rationalen Denken der empirischen Wissenschaften mit B. verteidigen. Das Buch liest sich trotz der sprachlichen Ausdruckskraft des Verf. nicht leicht, da die z. T. bildhafte und breite phänomenologische Betrachtungsweise den Leser zwingt, das vom Verf. Gemeinte aus vielen Sätzen, selbst sich einfühlend, zu erfassen.

Rudolf Schnackenburg.

Dillingen/Donau