

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 8 (1952)
Heft: 2

Artikel: Theologie und Philosophie
Autor: Buri, Fritz
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877508>

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: 05.01.2026

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

den und gnostisierenden Lehre der alten und mittelalterlichen Kirche, die Spannung bestehen. Der Mensch bleibt im eigen-tümlichen Unterwegs zwischen irdisch-animalischer und himmlisch-angelischer Natur. Wie könnte ihm die Lage und Bewegtheit leid sein, in der Gott uns geliebt, die der Sohn Gottes selber mit uns geteilt hat, um uns eben in ihr der göttlichen Herrlichkeit teilhaftig zu machen?

So sieht die Bibel Alten und Neuen Testaments den Menschen auch in seinem natürlichen Freiheitsakt vor Gott: von Ihm abhängig, verfügbar und bereit für seine Gnade. Sofern die anthropologische Erkenntnis dieses «vor Gott sein» nachvollzieht, ist sie selber ein Akt des Lobpreises der Gnade.

Wir müssen hier abbrechen. Das Werk der Befreiung freilich, von dem wir sprechen, bricht nicht ab. Es geschieht, wo immer die Botschaft der Bibel ergeht, weiter. Es wird weitergehen bis zur Stunde der endgültigen Offenbarung der «Freiheit der Kinder Gottes». Wie geschieht es heute? Unser Denken ist in einem Maße weltlich geworden, von dem sich die Antike nicht träumen ließ. Welche Gestalt hat die Befreiung heute, wo sie sich an einem konsequent weltlich gerichteten Denken bewährt? Die Antwort auf diese Frage ist allein da zu finden, von wo uns auch die Frage gestellt ist: vor dem Worte Gottes, wie es uns die Bibel bezeugt. Denn das Wort Gottes ist, wie Luther sagt, «der Schatz, der alle Dinge heilig macht».

Strengelbach/Aargau.

Eduard Buess.

Theologie und Philosophie.

Antrittsvorlesung an der Universität Basel am 8. Februar 1952.

Gegen einen der bedeutendsten Theologen der Gegenwart, den Marburger Neutestamentler *Rudolf Bultmann*, wird heute der Vorwurf erhoben, daß er sich zu sehr auf das Denken unserer Zeit einlasse und deshalb in Gefahr stehe, die Theologie in Philosophie aufzulösen. Bultmann selber weist diesen Vorwurf aufs entschiedenste zurück. Bei seinem Eintreten auf das moderne Denken gehe es ihm nicht um die Auflösung der Theologie in Philosophie, sondern vielmehr darum, einen Weg

zu finden, auf dem man heute überhaupt noch in ehrlicher und ernstzunehmender Weise Theologe sein könne.

Nun weiß ich mich einerseits Bultmann in mancher Beziehung sehr nahe, und gelegentlich wird mir denn auch das nämliche vorgeworfen wie ihm. Anderseits aber erscheint mir seine Position in einem entscheidenden Punkt selber als unhaltbar, und ich sehe mich gezwungen, über ihn hinauszugehen. Daher halte ich es für angezeigt, Ihnen bei dieser Gelegenheit über diese Sachlage an Hand von Bultmanns heute so umstrittener These von der Notwendigkeit einer Entmythologisierung der Theologie Rechenschaft abzulegen.

Ich möchte zu diesem Zwecke so vorgehen, daß ich zuerst kurz darüber referiere, wie Bultmann in den Verdacht einer Auflösung der Theologie in Philosophie gerät und wie er sich dagegen zur Wehr setzt. Hernach wollen wir seinen Standpunkt einer kritischen Prüfung unterziehen. Daraus werden sich uns zum Schluß einige Folgerungen ergeben für das Verhältnis von Theologie und Philosophie, wie es uns heute möglich erscheint.

I.

Den Vorwurf einer Auflösung der Theologie zieht sich Bultmann zunächst einmal dadurch zu, daß er feststellt, unser heutiges Weltbild und Selbstverständnis sei von demjenigen des Neuen Testaments so verschieden, daß es für uns unmöglich geworden sei, die neutestamentliche Botschaft einfach weiterhin in den Vorstellungs- und Denkformen ihrer Zeit zu verkündigen, als ob nichts geschehen wäre. Wir leben in einem durch die moderne Naturwissenschaft und Technik bestimmten Weltbild. Darin haben Himmel und Hölle, Wunder als Außerkraftsetzung natürlicher Regelmäßigkeiten, Geister- und Dämonenglaube keinen Platz — letzterer auch deshalb nicht, weil der moderne Mensch sich selber ganz anders versteht, als es im Neuen Testament der Fall ist. Wir verstehen uns — ob naturalistisch oder idealistisch — als einheitliche Wesen und nicht so eigentümlich geteilt, daß fremde Mächte in unser inneres Leben eingreifen könnten, wie das Neue Testament voraussetzt. Wir haben auch ein anderes Geschichtsbild als das Neue Testament. Die Erwartung des unmittelbar bevorstehenden Endes der Welt, welche hinter den zentralen Aussagen

des Neuen Testaments steht — so erklärt Bultmann —, sei «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».

Gerade eine solche Feststellung zeigt, daß Bultmanns Berücksichtigung des Welt-, Selbst- und Geschichtsverständnisses des heutigen Menschen von größter Tragweite ist für die Auffassung von der Heilsbotschaft des Neuen Testaments. Es fällt ihm zwar nicht ein, unser heutiges Weltbild und Selbstverständnis zu verabsolutieren, und er rechnet auch damit, daß in einem früheren für uns in seiner objektiven Gestalt ungültig gewordenen Welt- und Geschichtsbild bedeutungsvolle Einsichten enthalten sein können; aber das könne und dürfe uns nicht hindern, zunächst mit dem zu unserem Schicksal gehörigen Weltbild und Selbstverständnis unserer Zeit als einer Gegebenheit voll und ganz Ernst zu machen. Vor allem sei der Theologe und Prediger sich selber und der Gemeinde in diesem Punkte «absolute Klarheit und Sauberkeit» schuldig.

Bultmanns Aussagen lassen denn zunächst an Deutlichkeit auch nichts zu wünschen übrig. Vom wissenschaftlichen Weltbild und vom einheitlichen Selbstverständnis des modernen Menschen aus ist für ihn das ganze neutestamentliche Heilsgeschehen — von der Menschwerdung des Gottessohnes und seinen Wundertaten, über sein angeblich die Schuld der Menschheit tilgendes Sterben, seine Auferstehung, Höllen- und Himmelfahrt, bis zu seiner endzeitlichen Wiederkunft — eine «nichtnachvollziehbare», «unglaubwürdige», «erledigte» Mythologie. Wenn man für die neutestamentliche Verkündigung noch Glauben fordern wolle, dann sei sie von diesen mythologischen Zügen restlos zu reinigen.

Von seinem Begriff des Mythus aus versteht nun aber Bultmann die von ihm geforderte Entmythologisierung der Theologie nicht nur in dieser negativen Weise. Nach ihm gehört dazu ebenso ein neues positives Verständnis des Mythus als Ausdruck eines bestimmten Selbstverständnisses. Seinem Wesen nach wolle nämlich der Mythus gar nicht ein objektiv gültiges Welt- und Geschichtsbild wiedergeben, sondern es komme darin zum Ausdruck, wie der Mensch sich selber ver-

stehe angesichts der Mächte, die ihm als Grund und Grenze seiner Welt und seines eigenen Handelns und Erleidens erfahrbar werden. Bultmann versteht also den Mythus als Ausdruck religiösen Erlebens — und zwar nun auch in dem Sinne, daß in diesem zum Ausdruck komme, wie der Mensch in der Abhängigkeit von jenen jenseits des Bekannten und Verfügbaren waltenden Mächten frei werden könne von den bekannten Mächten seiner Welt, also Erlösung erfahre. Indem nun aber der Mythus von jenen unweltlichen, göttlichen Mächten weltlich, menschlich rede, das Nichtzuobjektivierende objektiviere, das Unfaßliche faßbar, das Unverfügbare verfügbar mache, verdecke und hemme er den eigentlichen Charakter seiner Aussagen. Deshalb enthalte der Mythus schon seinem Wesen nach in sich die Tendenz zur Entmythologisierung seiner Aussagen und Vorstellungen — und das heißt nun in diesem Falle: er enthalte die Forderung einer Interpretation derselben auf das in ihnen zum Ausdruck kommende Selbstverständnis hin. Das ist es, was Bultmann mit dem aus der Philosophie Martin Heideggers stammenden Begriff der «existentialen Interpretation» bezeichnet.

Diese existentielle Interpretation will nun Bultmann auch auf die uns von unserem Welt- und Selbstverständnis aus als unhaltbare Mythologie erscheinende Verkündigung des Neuen Testaments anwenden. Auf diese Weise glaubt er dem, was für uns sonst «erledigt» wäre, nicht nur für unsere Zeit wieder Bedeutung geben, sondern es so überhaupt erst in seiner ursprünglichen Intention verstehen zu können. Wenn er auch sagt, daß diese Arbeit nicht von einem Einzelnen getan werden könne, sondern die Aufgabe einer ganzen Generation darstelle, so muß man doch anerkennen, daß Bultmann als Exeget des Neuen Testaments und als historischer und systematischer Darsteller der neutestamentlichen Theologie schon ein schönes Stück dieser Arbeit geleistet hat und daß seine Existentialisierung der Theologie nicht ohne Einfluß auf unsere Gegenwart geblieben ist. Als Beispiele wollen wir aus der Fülle der von ihm eröffneten Aspekte nur zwei Grundzüge seines existentialen Verständnisses der neutestamentlichen Botschaft herausgreifen.

Was ist damit gemeint, wenn das Neue Testament diese Welt

als den Bereich gottwidriger Dämonenherrschaft, als der Sünde und der Vergänglichkeit verfallen betrachtet? In dieser Zwei-Aeonen- und Sündenfall-Mythologie, wie sie besonders bei Paulus vorliegt, sieht Bultmann einen Ausdruck für die Tatsache, daß der Mensch da, wo er nur im Endlichen, Sichtbaren und scheinbar Verfügbaren, d. h. in der «Welt» lebt, dieser Welt und ihrer Vergänglichkeit verfällt — und zwar ganz gleich, ob er sich in Leichtsinn und Begierde ihren lockenden Möglichkeiten hingibt oder ob er bestimmte ethische Forderungen zu erfüllen trachtet. In beiden Fällen, ob er nach dem «Fleisch» lebt oder sich der «Werke des Gesetzes» röhmt, gelangt er statt zur Freiheit gerade in die Abhängigkeit von den Mächten dieser Welt, gewinnt er statt das Leben den Tod. Dieses Verfallen ist eine Folge der eigenen Entscheidung für das Endliche und Verfügbare. Es ist die Sünde, die den Tod in sich trägt. Sie wirkt sich aus in der Sorge, die sich vergeblich im Endlichen zu sichern sucht und beim Zusammenstoß mit den Interessen anderer lieblos wird, Neid, Zorn, Eifersucht und Streit erzeugt. Aus dem heimlichen Wissen um die Nichtigkeit und Verfehltheit dieses Lebens aber steigt die Angst auf und beginnt ihren Terror auszuüben.

Dieser Verfallenheit gegenüber steht das neue Sein des Gläubigen in der ebendarin anbrechenden Heilszeit. Was meint das Neue Testament damit? Bultmann interpretiert diese Möglichkeit als «Entweltlichung», als ein inneres Freiwerden von der vergänglichen Welt, und zwar sowohl im moralischen wie im übermoralischen Sinne: d. h. daß der Mensch sowohl seine Begierden kreuzige, als auch, daß er sich nichts auf diese Leistung einbilde, sondern in allem: «Haben, als hätte man nicht.» Der Glaube lebt aus dem Unverfügbaren und erfährt darin Gottes Gnade als die Möglichkeit eines neuen Lebens. In der Preisgabe aller Sicherungen wird man frei für die Zukunft, für Gott. Die Sünde als das Sichklammern an das Vergängliche ist vergeben. Glaube ist die Möglichkeit eines neuen Lebens. Und indem der Mensch von der aus jener Verkrampftheit erwachsenden Angst frei wird, wird er auch fähig zur Liebe. Mit Johannes kann Bultmann sagen: «Wer glaubt, hat schon das Leben, der ist vom Tod zum Leben hinübergeschritten.» Die entscheidende Wende hat sich schon ereignet und ist nicht

mehr ein mythologisches Ereignis der Zukunft. Ohne daß sich in der Welt äußerlich etwas geändert hätte, ist durch das neue Selbstverständnis des Glaubens die Gegenwart zur Heilszeit geworden. Der Glaube ist in Wahrheit «der Sieg über die Welt».

So versucht Bultmann in positiver Weise die Entmythologisierung des Neuen Testaments als existentielle Interpretation seiner Mythologie durchzuführen. Das mythische Weltbild und Heilsgeschehen bereiten hier keinen Anstoß mehr, indem sie nicht in ihrer Gegenständlichkeit aufrechterhalten und abgelehnt, sondern ausschließlich auf das in ihnen zum Ausdruck kommende Selbstverständnis hin befragt werden. Wie beide Beispiele zeigen, glaubt Bultmann sich für diese Methode aber nicht bloß auf irgendein modernes Mythusverständnis stützen zu können, sondern durch das Neue Testament selber dazu legitimiert zu sein, indem nach ihm schon Paulus und noch konsequenter Johannes diese Existentialisierung durchgeführt hätten.

Freilich sieht er sich selber genötigt, zu fragen, ob er bei solcher Auslegung nicht doch etwas Wesentliches an der neutestamentlichen Botschaft unterschlage — nämlich deren zentrale Aussage, daß Gott in Christus, in dessen Kreuz und Auferstehung ein für alle Mal die Welt erlöst habe — und ob er durch die Eliminierung dieses uns als Mythologie anmutenden Christusgeschehens und auf dem Wege seiner Ersetzung durch die mythologisch unanständige Wende im menschlichen Selbstverständnis die Theologie nicht doch in Philosophie auflöse.

Diese Frage wird für Bultmann um so dringlicher, als wir uns heute einer Philosophie gegenüber sehen, die nicht nur in formaler Hinsicht die gleiche Verstehenstheorie vertritt, wie wir sie jetzt bei Bultmann kennengelernt haben, sondern auch inhaltlich — in dem, was sie als Selbstverständnis eigentlicher Existenz verkündet — zu überraschend ähnlichen Einsichten gelangt wie Bultmann in seiner entmythologisierten Theologie. Es handelt sich um die heute unter dem etwas fragwürdigen Sammelbegriff «Existenzphilosophie» gehende, für unsere Zeit typische Ausprägung des Philosophierens und insbesondere um die Existentialphilosophie Martin Heideggers. Ohne Zweifel hat Bultmann sein Mythusverständnis nicht nur

bei Paulus und Johannes gelernt, sondern ebenso sehr und wohl ursprünglicher in der Gemeinschaft mit Heidegger und unter dem Einfluß dieser ganzen existenzphilosophischen Zeitströmung. Die Unterscheidung von gegenständlicher Wissenschaftlichkeit und nichtzuvergegenständlichendem Selbstverständnis und das Verständnis der Mythologie als Ausdrucksform des letzteren sind jedenfalls typisch existenzphilosophisch. Ebenso die inhaltliche Unterscheidung des Verfallenkönnens an die Welt des Gegenständlichen in Sorge und Angst und des Eigentlichwerdens in der Preisgabe aller Sicherungen im Wagnis mit dem Nichts, das sich darin als die transzendenten Tiefe des Seins erweist. Es scheint sich in der Tat so zu verhalten, wie Bultmann zugibt, daß «Heideggers existential Analyse des Daseins nur eine profane philosophische Darstellung der neutestamentlichen Anschauung vom menschlichen Dasein» ist, «daß die Philosophie von sich aus schon sieht, was das Neue Testament sagt».

Wie soll da noch von einem Unterschied zwischen Theologie und Philosophie die Rede sein können? Ist Bultmann mit seiner Entmythologisierung der Theologie nicht doch unter die Philosophen gegangen? Angesichts dieser Möglichkeit, die ihn gelegentlich selber zu erschrecken scheint, besinnt er sich nun aber auf jenes bis jetzt außer acht gelassene Moment der «Heilstät Gottes in Christus», um zu erklären, daß eben an diesem Punkte der bleibende Unterschied zwischen Theologie und Philosophie liege. Wohl handle es sich auch in der Theologie um menschliches Selbstverständnis wie in der Philosophie und nicht um Mythologie. Wohl seien auch der Glaube und die Liebe nicht etwas «Mysteriös-Supranaturales», sondern die Haltung und das Verhalten «echter Menschlichkeit». Aber während die Philosophie meine, ohne das «in Christus vollzogene Heilgeschehen» zu dieser Eigentlichkeit zu gelangen, wisse das Neue Testament und mit ihm die Theologie, daß ohne jene «freimachende Tat Gottes» die Situation des Menschen nur eine verzweifelte sein könne — ein Sachverhalt, über den sich die Philosophie in «frevler Eigenmächtigkeit» hinwegzutäuschen versuche.

Wenn wir bis dahin dem Gedankengang von Bultmanns Theologie rein referierend und weithin auch mit stillem Ein-

verständnis gefolgt sind, so müssen wir nun bei der Betrachtung des weiteren Ausbaus seiner Position zu einer andern Darstellungsart übergehen. Durch das In-Anschlag-Bringen des «Christusgeschehens» wird nämlich seine Stellungnahme so problematisch, daß wir sie nur noch in Form einer immanenten Kritik wiedergeben können. Wir kommen damit zum zweiten Punkt unseres Programms, zur kritischen Prüfung der Bultmannschen Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie.

II.

Bedeutet diese Berufung Bultmanns auf das Heilsgeschehen in Christus gegenüber der Philosophie nicht einen Rückfall in die von ihm als für den heutigen Menschen unglaubwürdig beurteilte Mythologie? Die Verkündigung eines «vollzogenen Heilsgeschehens» als des Ermöglichungsgrundes meiner Erlösung ist doch etwas ganz anderes als Interpretation eines Mythus auf das in ihm zum Ausdruck kommende Selbstverständnis hin. Ereignet sich hier auch bei einem Theologen wie Bultmann, was *Karl Jaspers* zu jener bekannten Klage veranlaßt hat: «Zu den Schmerzen meines um Wahrheit bemühten Lebens gehört, daß in der Diskussion mit Theologen es an entscheidenden Punkten aufhört, sie verstummen, sprechen einen unverständlichen Satz, reden von etwas anderem, behaupten etwas bedingungslos, reden freundlich und gut zu, ohne wirklich vergegenwärtigt zu haben, was man vorher gesagt hat — und haben wohl am Ende kein eigentliches Interesse. Denn einerseits fühlen sie sich in ihrer Wahrheit gewiß, erschreckend gewiß, anderseits scheint es sich für sie nicht zu lohnen um uns ihnen verstockt scheinende Menschen.»

Nein! so schlimm ist es nun bei Bultmann doch nicht. Gerade er ist nicht der Meinung, daß es genüge, einfach «die Botschaft auszurichten», und daß man das Uebrige getrost Gottes Gnade und Zorn überlassen dürfe. Auch an diesem entscheidenden Punkte, wo er vom Christusgeschehen redet, bricht er das Gespräch mit dem modernen Menschen, und — als moderner Mensch, der er ist — das Gespräch mit den neutestamentlichen Zeugen nicht ab. Wohl möchte er mit dem Neuen Testamente von einem Heilsereignis in Christus sprechen — und das ist es, was ihn bis jetzt vor einer völligen Verketzerung durch

die Heilsgeschichtstheologen bewahrt hat — aber er steht nicht an, auch gegenüber Kreuz und Auferstehung an seiner Entmythologisierungsthese festzuhalten und sie darauf anzuwenden. Nach wie vor sieht er in der Vorstellung des stellvertretenden Sühnetodes des sündlosen Gottessohnes eine für uns nicht nachvollziehbare Mythologie, die innerhalb des Neuen Testaments nicht einmal besagt, was sie besagen soll. Viel deutlicher werde der Sinn des Kreuzes in der anderen, ebenfalls mythologischen Vorstellung, daß es das Gericht und den Sieg über die Mächte dieser Welt darstelle. Dieser Mythus aber sei nichts anderes als ein Ausdruck für die «im konkreten Lebensvollzug der Glaubenden», d. h. in jener Preisgabe aller Sicherungen und dem Sichöffnen für Gottes Liebe mögliche Heilserfahrung, wie wir sie in einem früheren Zusammenhang entwickelt haben. Desgleichen will Bultmann auch nichts von dem leeren Grab als einem «beglaubigenden Mirakel» wissen, sondern sieht im sog. «Osterereignis» nur den mythologischen Ausdruck des neuen erlösenden Selbstverständnisses, das den Jüngern aus dem Verständnis des Kreuzes erwuchs. Dieses Selbstverständnis könne auch uns zuteil werden, sofern wir von dem dort entspringenden Wort der Verkündigung getroffen werden.

Es ist nur zu begreiflich, daß angesichts einer solchen Interpretation der «Heilstatsache» die mythengläubige Theologie Bultmann Auflösung der Theologie in Philosophie zum Vorwurf machen muß. Bis auf den letzten noch festgehaltenen Rest eines «Redens von einem Tun Gottes» wird hier tatsächlich die neutestamentliche Mythologie völlig in Selbstverständnis aufgelöst. Damit aber wird nicht nur der Selbstwiderspruch offenbar, in welchen Bultmann dadurch gerät, daß er sich der Philosophie gegenüber auf eine Heilstatsache meint berufen zu können, die er dann selber doch wieder existentialphilosophisch auflöst, sondern es wird hier auch deutlich, daß er sich ganz einfach einer Verkennung der Möglichkeit dessen schuldig macht, was z. B. Karl Jaspers heute als «philosophischen Glauben» bezeichnet.

Zwar bemerkt Bultmann einmal, daß auch einer seiner philosophischen Schüler, Wilhelm Kamlah, «die ‚mythische‘ Rede von Gottes Tun auch für philosophisch gerechtfertigt» halte;

aber wenn dieser das Tun Gottes offenbar darin sehen möchte, daß das Seiende uns seinen Sinn von sich aus entgegentrage, so hat Bultmann natürlich leichtes Spiel, angesichts der Sinnzweideutigkeit des Seins hier von «Eigenmächtigkeit» zu sprechen. Und ebenso wird das von dem Begriff des entschlossenen Sich-entwerfens auf seine eigenste Möglichkeit des früheren Heidegger gelten, aber auch noch von dessen in seinen neueren Veröffentlichungen dokumentierten Seinsgläubigkeit. Daß aber dem von der Heilstätte in Christus absehenden Philosophen die Möglichkeit, «seine Existenz überhaupt als Geschenk zu verstehen», um jenes Absehens von dem Christusgeschehen willen radikal «verschlossen» sein soll, und daß er nichts von Gnade wissen könne — eine solche Behauptung dürfte angesichts der Rolle, welche die Begriffe Transzendenzbezogenheit und Gottheit, Unverfügbarkeit des Sichgeschenktbekommens und Gnade heute z. B. in der Philosophie Karl Jaspers' spielen, kaum aufrechterhalten werden können.

Bultmann kann nur deshalb dem philosophischen Selbstverständnis die Möglichkeit absprechen, aus der Verfallenheit heraus und zur Eigentlichkeit zu gelangen, und er kann ihm nur deshalb den Vorwurf der Eigenmächtigkeit machen, weil er — seinen eigenen Voraussetzungen entgegen — das Verfallensein selber noch mythologisch statt existential versteht. Wenn es sich im Verfallensein des Menschen um einen objektiv feststellbaren Zustand im Sinne des Sündenfallmythus handelte, dann könnte allerdings die Einsicht in seine Gefallenheit keine Heilung, sondern nur noch größere Verzweiflung bedeuten. Dann müßte das Heil, wie es im Mythus der Fall ist, als Eingriff von außen her, etwa durch das Auftreten eines Erlösers, erfolgen. Handelt es sich aber, wie es doch gerade Bultmanns Meinung ist, im Mythus um einen Ausdruck von Selbstverständnis, dann kann doch in der Heilstätte Gottes nichts anderes als jener Wandel im Selbstverständnis gesehen werden, wie Bultmann ihn als Entweltlichung mit den Kategorien heutiger Existenzphilosophie beschreibt. Dann aber ist entweder Bultmanns entmythologisiertes Heilsverständnis in gleicher Weise wie das philosophische Selbstverständnis «Eigenmächtigkeit» — oder aber, die Philosophie kann ebenso wie Bultmann um das Eigentlichwerden der Existenz als unverfügbare Gnade wissen.

Natürlich kann Philosophie sich so mißverstehen, daß sie sich der Einsicht in den Geschenkcharakter der Existenz selbstherrlich verschließt. Sie wird diese Eigenmächtigkeit aber auch damit büßen, daß sie sich in sinnlosen Trotz hineinsteigert oder daß sie in müder Resignation versandet. Könnte aber nicht auch gerade die Art und Weise, wie Bultmann sich der Philosophie gegenüber auf die Exklusivität des Heilsereignisses in Christus beruft, «Eigenmächtigkeit» sein — und könnte in den Schwierigkeiten, die ihm daraus von seiten der Theologie wie der Philosophie her erwachsen, nicht eine Folge dieser «Sünde wider den Geist» gesehen werden?

Dieses Verhängnis der Bultmannschen Position hängt aber nun noch mit einer Eigentümlichkeit der neutestamentlichen Verkündigung zusammen, an der Bultmann nicht schuld ist oder über der er sich nur insofern verfehlt, als er ihrer nicht in hinlänglicher Weise Rechnung trägt. Davon ist jetzt noch ein kritisches Wort zu sagen.

Wie wir gehört haben, begründet Bultmann seine Entmythologisierung auch dadurch, daß der Mythus schon seinem Wesen nach auf Entmythologisierung bzw. existential Interpretation tendiere, weil er, seiner eigentlichen Absicht entgegen, vom Ungegenständlichen gegenständlich rede. Dieses Verständnis des Mythos will Bultmann auch schon im Neuen Testament, insbesondere bei Paulus und Johannes, vertreten sehen und glaubt so, seine Theologie als neutestamentlich legitimieren zu können.

Indes, diese Auffassung des Mythus ist sowohl im allgemeinen als auch speziell in ihrer Anwendung auf das Neue Testament höchst fragwürdig. Ohne Zweifel können wir heutige Menschen, die wir, wie Bultmann richtig darlegt, nicht mehr im mythischen Zeitalter leben, sondern ein ganz anderes Weltbild und Selbstverständnis haben, den Mythus nicht mehr in seinen gegenständlichen Aussagen als wahr anerkennen. Und wenn einmal in diesem Sinne der mythische Charakter des Neuen Testaments erkannt ist, dann werden wir es — wenn es uns überhaupt noch etwas zu sagen haben soll — nur noch existential entmythologisierend verstehen können.

Aber eine andere Frage ist nun, ob dies auch für den mythengläubigen Menschen gelte, d. h. für die Zeit, in welcher

das Weltbild noch nicht durch das wissenschaftliche Denken, das Selbstverständnis noch nicht durch das Bewußtsein der Einheit der Persönlichkeit bestimmt ist. Für den mythengläubigen Menschen stellt der Mythus nicht wie für uns einen möglichen Ausdruck von Selbstverständnis dar, sondern er rechnet mit dessen Aussagen noch als gegenständlicher Wirklichkeit. Seinem mythischen Denken entspricht sein magisches Handeln. Weil er noch nicht durch die moderne Wissenschaft und Technik bestimmt ist, kennt er den Begriff des Mythus und der Magie in unserem Sinne überhaupt noch nicht, und deshalb hat er auch weder eine Möglichkeit noch ein Bedürfnis, zu entmythologisieren und zu entdämonisieren. Er lebt in seinem Weltbild und Selbstverständnis, wie wir in dem unsrigen leben.

Und das gilt nun ohne Zweifel auch vom Neuen Testament. Bultmann gibt davon am Eingang seines Aufsatzes über «*Neues Testament und Mythologie*», den wir unseren bisherigen Ausführungen hauptsächlich zugrunde gelegt haben, weil von ihm die ganze heutige Diskussion um Bultmann vor allem ausgegangen ist, ein ganz ausgezeichnetes Bild. Was er hier als das endzeitliche Heilsdrama, als dessen Szenerie, einzelne Gestalten und Akte schildert, das bildet in der Tat die Grundlage aller neutestamentlichen Aussagen. Der mythologisch gegenständliche Charakter des Neuen Testaments zeigt sich insbesondere darin, daß es diese ganze eschatologische Vorstellungswelt, deren einzelne Bestandteile bereits in der spätjüdischen Apokalyptik und hellenistischen Gnosis vorliegen, zur Naherwartung des Endes, zur eschatologischen Gegenwartssituation aktualisiert. Für Jesus und die Urchristenheit ist die Erwartung des nahen Endes keineswegs bloß ein Ausdruck ihres Selbstverständnisses, sondern im Gegenteil: weil sie das Ende dieser Welt als unmittelbar bevorstehend erwarten, deshalb können diese Menschen sich so verstehen, wie sie sich verstehen, und handeln sie so, wie sie nach den Berichten des Neuen Testaments handeln.

Dieses eschatologisch bedingte Denken und Handeln des Neuen Testaments nimmt in Bultmanns Darstellung einen sehr geringen Raum ein. Aber alle historische Skepsis, die er besonders gegenüber der Darstellung des Lebens Jesu in den

Evangelien walten läßt, und alle Kunst existentialer Interpretation lassen ihn doch nicht ganz um diesen Tatbestand der Quellen herumkommen. So stellt er denn, wie schon erwähnt, fest, daß sich das Neue Testament in seiner Erwartung des nahen Endes getäuscht habe, aber auch, daß Paulus 1. Kor. 15, 3—8 die Auferstehung Jesu «fatalerweise» durch Aufzählung von Augenzeugen als historisches Ereignis sicherstellen wolle. Warum Bultmann diese Argumentation des Apostels als «fatal» erscheinen muß, das ergibt sich aus der vorgängig zugegebenen Täuschung des Neuen Testaments in bezug auf den Anbruch der Endereignisse. Die Auferstehung ist, wie Paulus im gleichen Kapitel schildert, ein Akt des eschatologischen Heilsdramas, und wenn dieses, wie Bultmann anerkennt, infolge des Ausbleibens der Wiederkunft Christi als Ganzes nicht in Gang gekommen ist, dann ist es natürlich «fatal», ein Teilstück dieses nichterfolgten Geschehens historisch feststellen zu wollen.

Hier wäre nun der Name eines andern Theologen unserer Zeit zu erwähnen, der in diesem Faktum der ausgebliebenen Wiederkunft Christi nicht nur den äußeren Anlaß zur Entstehung der christlichen Theologie gesehen hat — denn wenn das Ende eingetreten wäre, wie es das Neue Testament erwartete, dann könnten heute höchstens noch die Auserwählten in der Gemeinschaft der Engel *theologia gloriae* treiben —, sondern der in dem hier entspringenden Problem der Heilsbedeutung des Todes Jesu auch das innerste Motiv der im Laufe der unvorhergesehenen Geschichte sich immer weiter entwickelnden christlichen Theologie erkannt hat. Lange bevor Bultmann mit seiner Entmythologisierung aufgetreten ist, hat *Albert Schweitzer* dieses Formgesetz der inneren Entwicklung des Christentums als das Gesetz der notwendigen Enteschatalogisierung erfaßt, d. h. der immer weiteren Umdeutung der Botschaft des Neuen Testaments im Sinne des uneschatalogischen Geschichtsverlaufes. Von hier aus gesehen, erscheint Bultmanns Ersetzung des mythischen Heilsgeschehens des Neuen Testaments durch das Ergehen des Wortes von jenem Geschehen in der heutigen Verkündigung als ein letzter Rest von längst unhaltbar gewordener endzeitlicher Mythologie.

Bei aller Unklarheit des Verhältnisses seiner Position zu denjenigen des Neuen Testaments hat Bultmanns Versuch — im Unterschied zu den Versuchen anderer zeitgenössischer Theologen — doch wenigstens den Vorteil, daß von ihm aus ein Gespräch mit der Philosophie möglich ist und daß der heutige Mensch bei ihm einen Zugang zum Neuen Testament finden kann. Gespräch und Mitgehen werden erst dort unmöglich, wo er mit der Behauptung einer exklusiven einmaligen Heilstatsache die Theologie gegen die Philosophie abgrenzen will. Dieser Abbruch aber röhrt davon her, daß Bultmann seine modernisierende Mythusauffassung in historisch unhaltbarer Weise ins Neue Testament hineininterpretiert, um dann sein uns heute durchaus einleuchtendes entmythologisierendes Verständnis der Mythologie des Neuen Testaments von dessen mythischem Denken und Handeln her wieder zu mythologisieren, weil er der im Ausbleiben des Endes begründeten Problematik der neutestamentlichen mythologischen Eschatologie nicht genügend Rechnung trägt. Dadurch wird sein existentiales Verständnis der Heilstatsache des Neuen Testaments zu einem Zwitterding, das weder eine mythengläubige Heils geschichtstheologie befriedigen, noch vor dem Selbstverständnis heutigen Philosophierens bestehen kann.

Aus dieser Kritik an Bultmann haben wir nun zum Schluß noch einige Konsequenzen zu ziehen in bezug auf die Möglichkeit heutiger Theologie in ihrem Verhältnis zur Philosophie.

III.

Zunächst dürfte deutlich geworden sein, daß heute keine Möglichkeit mehr besteht, daß sich die Theologie gegenüber der Philosophie rechtmäßigerweise auf ein sog. Heilsfaktum in der Geschichte berufen kann. Auf eine solche Berufung laufen in der Tat alle Bestrebungen der Theologie hinaus, wenn sie sich von Philosophie unterscheiden will. Aber das ist es auch, was sie für den philosophisch Denkenden zur Mythologie macht, die er so nicht nachvollziehen kann, sondern als etwas Fremdes ablehnen muß. Dabei handelt es sich bei diesen «philosophisch Denkenden» nicht um einige sog. philosophische Köpfe oder auf ein besonderes Denksystem Eingeschworene, sondern im Gegenteil einfach um den heutigen Menschen, der

den Mut hat, sich diese Konsequenzen des Weltbildes und des Selbstverständnisses, in dem und aus dem heraus er faktisch lebt, für die überlieferten religiösen Vorstellungen einzugehen, ohne sich dabei Illusionen über deren Relativität und Veränderbarkeit zu machen.

Bultmanns Programm einer Entmythologisierung und Existentialisierung der Theologie stellt in seinem Ansatzpunkt einen Ausdruck dieses heutigen philosophischen common sense dar. Unhaltbar wird seine Position, und zwar gerade von diesem Einsatz aus, nur in dem Augenblick, wo er, im Gegensatz dazu, nun doch wieder in mythologischer Weise von einem exklusiven Heilsereignis meint sprechen zu müssen. Von daher röhrt die ganze Kompliziertheit und Unklarheit seiner Theologie. So stellt sie denn in ihrer inneren Widersprüchlichkeit und Unhaltbarkeit gerade einen Beweis für unsere These von der Unmöglichkeit einer Begründung der Theologie auf eine einmalige und ausschließliche Heilstatsache dar.

Dieser Konsequenz könnte man heute nur dadurch zu entgehen versuchen, daß man sich auf Bultmanns Anliegen überhaupt nicht einließe, weil man darin zum vornherein Verrat der Theologie glaubte sehen zu müssen. Aber das ist ein völlig aussichtsloses Unternehmen, weil die Theologie darüber zur Mythologie und der Glaube zum Aberglauben wird. Bultmann bemerkt dazu mit Recht: «Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben. Und wer meint, es für seine Person tun zu können, muß sich klarmachen, daß er, wenn er das für die Haltung christlichen Glaubens erklärt, damit die christliche Verkündigung in der Gegenwart unverständlich und unmöglich macht.» — Sich über solche Feststellungen mit Humor hinwegsetzen wollen, könnte nur Galgenhumor sein, und damit kann man höchstens «labilen Existenzen» — wie noch einmal Bultmann sagt — Eindruck machen, aber keine ernsthafte Theologie treiben. Wo aber bei solcher Theologie trotzdem noch etwas Brauchbares herauskommt, da hängt dies wohl damit zusammen, daß das natürliche Selbstverständnis ihrer Vertreter gelegentlich doch noch besser ist als ihr theologisches System —

wenn es auch von diesem ständig gehemmt und verzerrt wird — und daß in der christlichen Ueberlieferung, vor allem von ihrem Ursprung her, sich nun einmal ein Selbstverständnis ausspricht und durch alle Hemmungen und Verzerrungen hindurch sich immer wieder geltend macht, das zu allen Zeiten auch von der Philosophie als das wahre Humanum erkannt und anerkannt worden ist. Davon bleibt uns jetzt noch ein Wort zu sagen.

Entgegen der Berufung auf ein sog. Heilsfaktum, das sich ein für allemal in der Geschichte ereignet haben soll, halten wir dafür, daß das wahre und wirkliche Heil sich je in unserem Selbstverständnis ereigne, und zwar dann und dort, wo der Mensch in seinem Selbstverständnis zu seiner Eigentlichkeit gelangt. Für die Grundstruktur solcher Eigentlichkeit als eines Freiwerdens von dem sorgenden, von der Angst terrorisierten und darum lieblosen Verfallen an die Welt zu der Erfahrung eines letzten Getragen- und Umfangenseins in Not, Sünde und Tod und damit eines Offenwerdens für neue Möglichkeiten in seinem eigenen Schicksal wie in Gemeinschaft mit den Nächsten und Fernsten, dürfte uns gerade Bultmann im Bunde mit heutiger Philosophie wieder die Augen geöffnet haben.

Hiefür ist uns mit Bultmann und zu einem Teil auch mit heutiger Existenzphilosophie die christliche Ueberlieferung bleibend wichtig. Dennoch gehen wir aber in diesem Punkte mit Jaspers über Bultmann hinaus, indem wir nicht wie letzterer doch noch in halbmythologischer Weise wiederum von einem einmaligen Heilsfaktum sprechen und nicht wie er von diesem Heilsfaktum aus inkonsequenterweise der Philosophie den Zugang zum Heil absprechen. Wir bleiben dabei, daß der Geist weht, wo er will, und daß wir Gott nicht vorschreiben können, wo und wie er sich zu unserem Heil offenbaren kann — insbesondere nicht auf Grund von Aussagen, wie es diejenigen des Neuen Testaments sind, die für uns um ihrer mythologischen Form willen nicht nur unnachvollziehbar geworden sind, sondern die sich in ihrer gegenständlichen Aktualisierung in der neutestamentlichen Endnäherwartung auch als Täuschung erwiesen haben. Wohl sehen wir, wie Bultmann, im Mythus den Niederschlag religiösen Erlebens und in der eschatologischen Mythologie des Neuen Testaments den Aus-

druck einer ganz besonderen Heilserfahrung. Derartige Zeugnisse können uns auf Möglichkeiten unseres Selbstverständnisses aufmerksam machen, die uns sonst vielleicht verschlossen blieben; aber sie können nicht nur nicht an die Stelle des eigenen Selbstverständnisses treten, sondern wir können sie in ihrem wirklichen Gehalt erst von eigenem Selbstverständnis aus verstehen. Das Verständnis des Mythus und das eigene Selbstverständnis bedingen einander gegenseitig. Wir leben aus der großen Ueberlieferung und reifen an ihr, und in der Art und Weise, wie in diesem Prozeß Totes ausgeschieden und Altes wieder neu wird, indem wir an ihm zu uns selber kommen, erweist sich der Mythus als lebendig. Er ist dann nicht mehr bloß gegenständlicher Ausdruck von einmal erfahrenem Heil, sondern Symbol heute möglicher Erlösung. Das wirkliche Heilsgeschehen besteht nicht in der Gegenständlichkeit mythologischer Aussagen, sondern in dem Selbstverständnis, das sich in solchen Mythen ausdrückt und sich im Zusammenhang mit ihrer existentialen Interpretation immer wieder neu ereignen kann.

In diesem Sinne sehen wir keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen Theologie und Philosophie. In beiden kann es zutiefst nur um das Selbstverständnis des Menschen gehen. Und beide werden dies in der Befragung ihrer Tradition auf das darin schon zum Ausdruck gekommene, in religiösen Mythen und philosophischen Spekulationen Gestalt gewordene Selbstverständnis hin tun, um daran in gegenseitiger Bereicherung und Kritik zu der ihrer Zeit je möglichen Vertiefung und Klärung der menschlichen Situation und der Erfüllung der darin enthaltenen Möglichkeiten eigentlichen Menschseins zu gelangen.

Faktisch liegt nun hier heute allerdings zwischen beiden Erscheinungen des abendländischen Geisteslebens ein nicht zu übersehender Unterschied. Dieser Unterschied besteht darin, daß der Theologie von ihrem Ursprung her ein Mythus und eine Historisierung dieses Mythus anvertraut ist, welcher — nicht ohne deren eigene Schuld — der Philosophie weithin fremd und unverständlich geworden ist und von dem diese sich deshalb als von einem Fremdkörper abgewandt hat: der eschatologische Christusmythus und dessen einzigartige Einfüh-

rung in die Geschichte in dem messianischen Selbstbewußtsein, aus dem heraus Jesus von Nazareth gelehrt, gelebt und gehandelt hat und in den Tod gegangen ist.

Aller unmittelbaren Transzendenzbezogenheit, religiös gesprochen: aller schöpfungsmäßigen Gotteskindschaft gegenüber, wie sie von Philosophie und Theologie immer wieder als allgemeine Wahrheit, als eine aus dem Sein im Ganzen einfach abzuleitende, vom Menschen realisierbare Möglichkeit ausgegeben worden ist, und wogegen sich Bultmann mit Recht als gegen einen besonderen Fehler früherer liberaler Theologie wehrt, hat echte christliche Theologie an Hand des eschatologischen Christusbegriffs, als Bezeichnung für ein besonderes schöpferisches Eingreifen Gottes, auf den Gnadencharakter eigentlichen Menschseins und wahrer menschlicher Gemeinschaft hinzuweisen. Die Realisierung eines solchen Selbstverständnisses und eines solchen Einanderverstehens, das Freiwerden von Schuldverhängnis und das Leben als Sühne sind nicht möglich ohne das Wagnis des Kreuzes und ohne das Wunder der Auferstehung. Aber nun hätte der Theologe davon nicht in einer dem heutigen Menschen unverständlichen und unannehbaren Weise, nicht in einer ungläubhaften sog. Rechtgläubigkeit, zu zeugen, sondern so, daß auch der angeblich ungläubige Philosoph merkt, daß auch in seinem Reden vom Scheitern und vom Sichgeschenktbekommen eigentlich die erlösende Wahrheit des Christusgeschehens gemeint ist und daß er im Grunde keinen Anlaß hätte, abseits von der Kirche zu stehen, sondern daß sie gerade seiner bedürfte. Und noch mehr als alles Reden würde das Zeugnis des «konkreten Lebensvollzuges» wirken — um nochmals einen von Bultmann gebrauchten Begriff zu verwenden.

Dazu aber könnte ihr wie nichts anderes das konkrete Bild der Persönlichkeit Jesu dienlich sein, wie die drei ersten Evangelien es uns in seinen Sprüchen und Gleichnissen vom Reiche Gottes und in seinem Tun und Leiden zur Verwirklichung dieses Reiches schildern. Dadurch würde Theologie und Philosophie von aller Abstraktheit, allem Dogmatisieren und Spekulieren, dem sie so leicht verfallen, bewahrt bleiben. Es war ohne Zweifel die große Tat der heute so scheel angesehenen liberalen Theologie, seit der Zeit der Aufklärung die-

sen historischen Jesus wieder unter dem Mantel des Christusdogmas hervorgezogen und zur Geltung gebracht zu haben. Ihr großer Fehler bestand nur darin, daß sie meinte, ihren Glauben auf diese historische Größe begründen zu können, und darüber in Historismus verfiel oder — wo sie dessen Unhaltbarkeit erkannte — sich in geschichtsfremden Spekulationen erging. Heute, wo wir uns mit Bultmann unausweichlich vor den mythologischen Charakter des Neuen Testaments gestellt sehen und die Existenzphilosophie uns die Möglichkeit einer Aneignung des Mythus als Ausdruck von Selbstverständnis zeigt, dürften wir in der Lage sein, in dem historischen Jesus jenen geschichtsmächtigen konkreten Lebensvollzug des Christusmythus zu sehen, an dessen Einzigartigkeit auch uns aufgehen kann, was *imitatio Christi* in unserer geschichtlichen Situation wahrhaftig bedeute.

Vom Christusmythus als Ausdruck des Selbstverständnisses eigentlicher Existenz her werden uns die Augen geöffnet für das, was am historischen Jesus bedeutsam ist, und an der Gestalt des historischen Jesus wird uns der Christusgedanke lebendig.

Wie wir das Licht des Christusgedankens nicht unter den Scheffel stellen dürfen, so dürfen wir nicht — wie der faule Knecht im Gleichnis sein Pfund — das Bild des historischen Jesus in den «Boden» eines Dogmas von unserem Unvermögen und Gottes alleinigem Tun vergraben. Als Christen sollen wir jenes Licht auf den Scheffel stellen, so daß es allen leuchtet, die im Hause sind — ja noch mehr, uns von ihm entzünden lassen und so mit dem anvertrauten Pfund, es sei viel oder wenig, handeln, damit es Frucht trage.

Eine christliche Theologie, der es um diese Aufgabe geht, wird darüber gar keine Zeit mehr finden zu eitem Selbstbehauptungsstreben gegenüber der Philosophie, aber von seiten einer echten Philosophie auch nicht als antiquierte Mythologie beurteilt werden müssen. Sie wird dann etwas erfahren von der Wahrheit des alten Ausspruches: *anima humana naturaliter christiana*, und mit Albert Schweitzer bekennen dürfen: «Als die tiefste Religion ist mir das Christentum zugleich die tiefste Philosophie.»

Basel.

Fritz Buri.