

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 10 (1954)
Heft: 2

Artikel: Zur Frage der Entmythologisierung : Antwort an Karl Jaspers
Autor: Bultmann, Rudolf
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877464>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 22.05.2025

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

Zur Frage der Entmythologisierung.

Antwort an Karl Jaspers.

Ich hatte mich zuerst gefreut, ja es als eine Ehre empfunden, daß sich Karl Jaspers zur Frage der Entmythologisierung geäußert hat. Aber je öfter ich seine Ausführungen gelesen habe¹, desto schwerer wurde es mir, darauf zu antworten. Und zwar deshalb, weil ich immer stärker empfinde, wie wenig sie im Sinne echter Kommunikation gehalten, im Stile eines sokratisch-platonischen *διαλέγεσθαι* gefaßt sind, wie sehr es *ex cathedra* gesprochene Worte sind.

Jaspers hat mich in die Lage versetzt, auf manches überhaupt nicht antworten zu können. Denn wenn ich mich gegen den Vorwurf verteidigen wollte, daß mich «kein Hauch etwa kantischen oder platonischen Denkens berührt zu haben scheint» (78), daß ich die Philosophie als die «wissenschaftliche Philosophie im Sinne der Professorenphilosophie des 19. Jahrhunderts oder der doxographischen Auffassung der hellenistischen Zeit» verstehe (78), daß ich echte Aufklärung mit Aufklärlicht verwechsle (96 ff.), so würde ich ja eine komische Rolle spielen. Ich kann auch nichts gegen seine Skepsis, ob meine theologische Arbeit dem Pfarrer einen Dienst leiste (102, 105 f.), sagen wollen. Und daß ich auf seine Charakteristik meiner Person (105 f.) eingehe, wird ja niemand erwarten. Auf einen Nekrolog kann man nicht antworten.

Ich erspare es mir aber auch, auf Jaspers' Kritik meiner «Voraussetzungen» einzugehen, auf denen «wie auf zwei Säulen» das Gebäude meiner Thesen angeblich ruht (75 ff.). Es mag aus dem Folgenden indirekt deutlich werden, daß ich weder der Meinung bin, die moderne Wissenschaft liefere ein «Weltbild»

¹ Zuerst erschienen in der *Schweizerischen Theologischen Umschau* 1953, Nr. 3/4, S. 74—106, dann im *Merkur*. — Die Seitenzahlen der Zitate nach der Schweiz. Theol. Umschau.

in dem Sinne, wie Jaspers diesen Terminus versteht, noch daß ich mich auf eine philosophische Doktrin berufe. Was die letztere Frage betrifft, so darf ich dankbar hinweisen einmal auf die Ausführungen von *Kurt Reidemeister*², der gezeigt hat, daß es sich bei der Entmythologisierung um ein hermeneutisches Problem handelt, das aus einer konkreten Situation erwächst, die nicht in einer besonderen Weise zu philosophieren begründet ist, und daß in dieser konkreten hermeneutischen Situation das Begriffspaar existentiell - existential seinen verbindlichen Sinn bekommt. Sodann auf die Schrift *Friedrich Gogartens* «Entmythologisierung und Kirche». ³ Hier ist deutlich gemacht, daß es nicht Abhängigkeit von einer philosophischen Lehre Heideggers bedeutet, wenn man von seiner Existenz-Analyse lernt, weil in dieser das gleiche Problem angegriffen ist, das der Theologie aufgegeben ist und das sie — etwa seit Ernst Troeltsch — bewegt, nämlich das für die Theologie durch das geschichtliche Verständnis der Bibel akut gewordene Problem der Geschichte. Im Bestreben, den Bezug des menschlichen Seins auf die Geschichte und damit das geschichtliche Verstehen zu klären, und damit aus dem traditionellen «Subjekt-Objekt-Schema» herauszukommen, kann die Theologie von Heidegger lernen. «Selbstverständlich muß es nicht Heidegger sein, bei dem man lernt. Meint man es anderwärts besser lernen zu können, dann ist es gut. Nur: gelernt werden muß es.»

Wenn es schon allgemein gilt: «Wer sich kritisch auf die Begriffe besinnt, die er gebraucht, ganz gleich, ob das theologische oder physikalische sind, kommt damit in die Nähe der Philosophie und bedient sich ihrer Arbeit» (Gogarten), so liegt es heute nicht an willkürlicher Wahl oder an individuellem Belieben, wenn theologische Arbeit von der modernen philosophischen Arbeit lernt, sondern es ist in der geschichtlichen Situation begründet, in der hier wie dort die Einsicht in die Fragwürdigkeit des bis heute die Wissenschaft beherrschenden Denkens aufgebrochen ist.

Würde eine echte Diskussion der Frage der Entmythologisierung nicht davon ausgehen müssen, *das Problem zu fixieren*, um das es sich bei dieser Frage handelt? Sieht Jaspers die

² Erschienen in der *Sammlung* VIII, 1953, S. 528—534.

³ Stuttgart, Vorwerk-Verlag 1953.

ses Problem? Für ihn ist es ausgemacht, daß ich den Glauben retten will, soweit er sich angesichts unausweichlicher wissenschaftlicher Erkenntnisse retten läßt (96, 102), daß ich «dem Glaubenslosen durch einen rationalen Gewaltakt so etwas wie das gute Gewissen eines Nochglaubenwollens und -könnens» verschaffen will (94). Das ist nun ganz gewiß nicht meine Absicht. Die Entmythologisierung hat nicht den Sinn, durch kritische Abstriche an der Tradition, bzw. an den biblischen Sätzen, den Glauben für den modernen Menschen akzeptabel zu machen, sondern diesem klarzumachen, was christlicher Glaube ist, und ihn damit vor die Frage der Entscheidung zu stellen, einer Entscheidung, die gerade dadurch provoziert wird, daß der Anstoß, das *σκάνδαλον* der Glaubensfrage — nun nicht speziell dem *modernen* Menschen, sondern dem Menschen überhaupt (von dem der moderne Mensch nur eine Spezies ist) deutlich gemacht wird. Daher geht mein Versuch der Entmythologisierung allerdings davon aus, die Anstöße hinwegzuräumen, die für den modernen Menschen daraus erwachsen, daß er in einem durch die Wissenschaft bestimmten Weltbild lebt.

Solches Verfahren hat sein Ziel nicht darin, dem modernen Menschen beruhigend zu sagen: «Dies und jenes brauchst du nicht mehr zu glauben.» Das sagt es freilich auch und kann dadurch in der Tat von einem Gewissensdruck befreien; aber nicht deshalb, weil gezeigt wird, daß das *Quantum* des zu Glaubenden geringer sei, als der moderne Mensch geglaubt hatte, sondern weil gezeigt wird, daß glauben etwas qualitativ anderes sei als das Akzeptieren eines größeren oder geringeren *Quantums* von Sätzen. Indem die Entmythologisierung klären will, was der Sinn des Glaubens ist, führt sie vor die Entscheidungsfrage, nicht jedoch zu einem «denkenden Aneignen der existentiellen Sätze der Bibel durch existentielle Auslegung» (79), nicht als eine «neue Methode wahrer Glaubensaneignung» mittels existentialer Interpretation (102).

Dieses — die Sichtbarmachung dessen, was christlicher Glaube ist, die Sichtbarmachung der Entscheidungsfrage — scheint mir das Einzige, aber auch das Entscheidende zu sein, was der Theologe zu tun hat angesichts der «heute gewaltigen wirklichen Gefahren, gegen die der Angst erwachsenen, in ratlosem Irregehen ergriffenen trügerischen Hoffnungen und Er-

wartungen, gegen die Ausflüchte, die analog in Medizin, Politik, Theologie und überall ruinös sind» (94). Er hat die Frage deutlich zu machen, die Gott dem Menschen stellt und die für den «natürlichen» Menschen der Anstoß ist, weil sie die Preisgabe aller selbstgesuchten Sicherheit fordert.

Daß sich Jaspers diesen Anstoß nicht klargemacht hat, zeigt sich einerseits darin, daß für ihn der Anstoß offenbar im Absolutheitsanspruch der im Christentum geglaubten Offenbarung besteht (wovon noch zu reden sein wird), andererseits darin, daß er den biblischen Glauben zu dem «Bewußtsein des von Gott geschaffenen eingeborenen Adels des Menschen» verharmlost und dieses «Bewußtsein der gottgeschenkten nobilitas ingenita» gar noch mit dem biblischen (übrigens paulinischen) «der Christus in mir» gleichsetzt (103), daß er für die paulinische Lehre von der Rechtfertigung ohne des Gesetzes Werk allein durch den Glauben kein Verständnis hat (103), und daß er im Johannes-Evangelium den «ersten christlichen mythisch gegründeten Antisemitismus» findet (86).

Das eigentliche Problem ist also das hermeneutische, d. h. das Problem der Interpretation der Bibel und der kirchlichen Verkündigung in *der* Weise, daß diese als ein den Menschen anredendes Wort verstanden werden können. Das Problem der Hermeneutik scheint mir aber von Jaspers trotz der langen Ausführungen über das Verstehen (86—90) nicht wirklich erfaßt worden zu sein. Daß er die Verantwortung, einen biblischen Text zu interpretieren, nicht am eigenen Leibe erfahren hat, ist ihm natürlich nicht vorzuwerfen. Aber dürfte man nicht erwarten, daß er sich diese Aufgabe und ihre Verantwortung klarzumachen versuchte?

Er ist so gut wie ich davon überzeugt, daß ein Leichnam nicht wieder lebendig werden und aus dem Grabe steigen kann (83), daß es keine Dämonen und keine magisch-kausale Wirkung gibt (84). Wie nun, wenn ich als Pfarrer in Predigt und Unterricht Texte erklären soll, die von der körperlichen Auferstehung Jesu, von Dämonen oder von magisch-kausaler Wirkung reden? Oder wenn ich als wissenschaftlicher Theologe den Pfarrer durch meine Interpretation zu seiner Aufgabe anleiten soll? Wie würde Jaspers z. B. Röm. 5, 12—21 oder 6, 1—11 interpretieren, wenn er vor die konkrete Aufgabe gestellt würde?

Wenn er vom Heilsgeschehen, das in der Tat im Neuen Testament in der Form des Mythos (etwa Phil. 2, 6—11) erzählt wird, sagt, daß dieser Mythos «als solcher vom Ernst existentieller Wirklichkeit zu prüfen» sei «auf die Kraft, die von seiner Sprache ausgeht, und die Wahrheit, die ihm in der Wirklichkeit des Lebens entspringt» (101), so kann ich auf eine so vage Aussage nur mit der Frage erwidern: «Wie macht man das?»

Sein Zauberwort, mit dem das hermeneutische Problem niedergeschlagen wird, ist die «*Chiffer*» (gelegentlich auch: «Symbol»). Die mythologischen Aussagen der Texte sind «Chiffen», die mythologische Sprache ist «Chiffersprache». «Chiffer» wofür? Für die «Transzendenz», für den transzendenten Gott. Der Mythos «ist die Sprache jener Wirklichkeit, die selber nicht empirische Realität ist, der Wirklichkeit, mit der wir existentiell leben» (83).⁴

Mit der Definition des Mythos als Chiffer der Transzendenz ist die Aufgabe der Interpretation erst angedeutet, aber keineswegs schon erledigt. Es mag aller Mythologie (wenn wir von rein ätiologischen Mythen absehen) gemeinsam sein, daß sie von einer Wirklichkeit redet, die jenseits der empirischen Realität liegt und vom Bezüge des Menschen zu ihr redet. Aber ist jene Wirklichkeit und damit das Sein des Menschen in aller Mythologie in der gleichen Weise verstanden? Etwa in der indischen, der griechischen und in der biblischen Mythologie?

⁴ Wenn ich einmal absehe von der Frage, ob von dieser Wirklichkeit *nur* in mythologischer Sprache geredet werden kann, wie Jaspers behauptet, so möchte ich fragen, ob seine Auffassung vom Mythos, sofern er diesen als Chiffersprache definiert, von der meinen so verschieden ist. Wenn ich gelegentlich formuliert habe, daß sich im Mythos das Wissen des Menschen um Grund und Grenze seines Seins ausspricht, ist das so verschieden von dem, was Jaspers meint? Einig bin ich mit ihm ja jedenfalls darin, daß der Mythos mißverstanden ist, wenn die Wirklichkeit, von der er redet, als «empirische Realität», wenn seine Sprache als diejenige «garantierter und garantierender Leibhaftigkeit» aufgefaßt wird (83). Freilich meine ich, daß solches Mißverständnis nicht ein sekundäres Abgleiten ist, sondern daß es vielmehr für den ursprünglichen Mythos charakteristisch ist, daß in ihm die «empirische Realität» und jene «Wirklichkeit, mit der wir existentiell leben», noch ungeschieden sind. Mythisches Denken ist ebenso objektivierend wie wissenschaftliches, wenn es z. B. die Transzendenz Gottes als räumliche Entfernung oder die unheimliche Macht des Bösen als in einer Person (dem Satan) verkörpert vorstellt. Eben daher die Aufgabe der Entmythologisierung.

Den Reichtum und die Verschiedenheit der «Chiffren» kann Jaspers natürlich nicht übersehen. Aber ist diese Verschiedenheit gleichgültig gegenüber der Tatsache, daß alle Mythen nur Chiffren der Transzendenz sind? Wenn Jaspers sagt, daß das Wahre «in Sprüngen der Geschichte des Geistes» (97) offenbar wird, so scheint es, daß für ihn die Verschiedenheit der Mythen eine rein zufällige, durch historische Konkretion bedingte ist.

Oder mißverstehe ich ihn? Er redet ja auch davon, daß Mythos gegen Mythos steht (85), und daß es gilt, «innerhalb dieses (des mythischen) Denkens zu ringen um das für wahr Geglaubte» (84 f., vgl. 101). Da Jaspers dafür keine Beispiele gibt, sondern nur ganz allgemein davon redet, daß «die Bibel ein für uns bevorzugter Ort dieses Ringens» sei, «ein anderer die griechischen Epen und Tragödien, ein anderer die heiligen Bücher Asiens» (85), so kann ich mir keine Vorstellung davon machen, in welcher Weise dieser «geistige Kampf» geführt werden soll. Gilt es nicht, die verschiedenen Mythologien hinsichtlich des in ihnen sich aussprechenden Existenzverständnisses zu interpretieren? Gibt es Verschiedenheit des Verständnisses von Existenz nur in der Philosophie (z. B. zwischen Jaspers und Heidegger), nicht auch in der Mythologie?

Kurz: ich sehe nicht, daß Jaspers das hermeneutische Problem erfaßt und sich darum bemüht hat. Denn daß die Aneignung der mythischen Glaubenssprache «durch unwillkürliche Verwandlung in gegenwärtig bezwingenden Sinn innerhalb des Mythischen selber» zu geschehen habe (92 f.), läßt ja gerade die Frage offen, was denn solche Verwandlung eigentlich sei, oder was in ihr geschehe; ebenso was «das in der Verwandlung Gleichbleibende der mythischen Wahrheit» sei (93).

Jaspers entzieht sich dem hermeneutischen Problem aber auch dadurch, daß er die Aufgabe einer sachgemäßen Auslegung der Bibel dem Wissenschaftler abspricht und dem Seelsorger zuweist. Dieser «wagt die Sprache der Transzendenz als Sprache Gottes zu hören und zu sprechen in der gemeinschaftlichen Lebenswirklichkeit selber» (93). Darf ich die Frage stellen, ob der Seelsorger, um die Sprache der Bibel als die Sprache der Transzendenz und damit als die Sprache Gottes zu hören, nicht auch die Sprache des Hebräischen und des Griechischen verstehen muß? Oder ob er, wenn er sie nicht versteht, sich nicht

auf die Wissenschaftler verlassen muß, die sie verstehen? Und besteht die Uebersetzung ins Deutsche der Gegenwart nur in der Uebertragung fremder Vokabeln in deutsche? Oder bedarf es dafür nicht eines weitergehenden Verständnisses der Sprache, ihrer Begrifflichkeit, des sie leitenden Denkens? So daß Uebersetzung immer zugleich Auslegung ist?

Muß nun die vom Wissenschaftler gelieferte Uebersetzung nicht (soweit das erreichbar ist) «*richtig*» sein? Kann der Exeget, der (um in den Begriffen von Jaspers zu reden) das (ursprünglich) Verstandene verstehen will, das ursprünglich Verstandene mit seinen «Wertungen» von gut und böse, wahr und falsch, schön und häßlich (87) vergegenwärtigen, ehe er den Text «richtig» verstanden hat? «Die Aneignung des biblischen Glaubens wird nicht durch Forschung vollzogen» (92). Gewiß nicht! Aber wann hätte ich das je behauptet? «Verstehen des Glaubens (d. h. doch wohl: glaubendes Verstehen) . . . geschieht nicht als Methode einer Forschung» (90). Gewiß nicht! aber glaubend-verstehende Aneignung des biblischen Wortes ist doch nur möglich, wenn das biblische Wort jeweils in die der Gegenwart verständliche Sprache übersetzt ist. Und ist solche Uebersetzung ohne methodische Forschung möglich?

Nun ist freilich solche methodische Forschung (die also ursprünglich Verstandenes verstehen will) nicht möglich, wenn die Möglichkeit ursprünglichen Verstehens nicht im Forscher vorhanden ist, d. h. wenn er nicht ein ursprünglich verstehendes, ein existentielles Verhältnis zu der Sache hat, um die es in dem zu interpretierenden Texte geht.⁵ Er kann also, wenn er aufzeigen will, was in dem Text als gut und böse, wahr und falsch usw. gilt, das nur tun, wenn für ihn selbst gut- und böse-sein, wahr- und falsch-sein usw. existentielle Möglichkeiten sind. Das hindert aber gar nicht, daß er bei der Interpretation seine «Wertungen» suspendiert, d. h. in der Frage hält. Die sachliche Interpretation des «Richtigen» führt *indirekt* den Hörer oder Leser in die Situation der Entscheidung. Die Interpretation selber kann nur das «Richtige» sehen und zeigen wollen. Sie deckt in solcher Interpretation Möglichkeiten von Existenzverständnis auf und richtet dadurch indirekt einen Appell an den Hörer oder

⁵ Ich darf hier wohl auf meinen Aufsatz «Zum Problem der Hermeneutik» (Glauben und Verstehen II, 1953, S. 211—235) verweisen.

Leser, nimmt ihm aber die Entscheidung nicht ab. Natürlich kann sie nicht verhindern, daß der Hörer oder Leser das Gesagte mißversteht, wenn er den Appell nicht vernimmt.

Was von jeder Interpretation gilt, das gilt ebenso von der Interpretation der Bibel. Auch sie vermag nur das «Richtige» zu sehen und zu zeigen, und sie vermag es nur dann, wenn der Interpret ein Verhältnis zu der Sache hat, um die es hier geht. Das bedeutet aber nicht das Unmögliche, daß der Interpret seinen Glauben voraussetzt, wohl aber, daß er von der Frage seiner Existenz bewegt ist, auf welche Frage der Glaube eine mögliche, aber nicht durch die Interpretation andemonstrierbare Antwort ist.

Die Verkenntung der Situation des Interpretieren durch Jaspers scheint mir mit seiner Bestreitung der Möglichkeit einer existentialen Analyse überhaupt zusammenzuhängen. Warum eine solche nicht möglich sein soll, vermag ich nicht einzusehen. Gewiß unterscheidet sich das, was Jaspers «Existenzerhellung» zu nennen pflegt, von Heideggers phänomenologischer Analyse des Daseins dadurch, daß sich die «Existenzerhellung» nur im Existieren und nicht lösbar von «existentieller Kommunikation» vollzieht. Aber Jaspers kann doch gar nicht umhin, das, was er «Existenzerhellung» nennt, so zu explizieren, daß es allgemein verständlich wird, d. h. er muß es zur Lehre objektivieren. Und wenn Jaspers sagen könnte, daß sich die Objektivierung im echten (existentiellen) Verstehen selbst aufhebt, so gilt Entsprechendes für Heideggers Analyse. Seine phänomenologische Analyse des Daseins als eines in sich verschlossenen und zu sich entschlossenen Daseins im Sein zum Tode nimmt auch demjenigen, den sie als «Lehre» überzeugt, nicht das Wagnis der Existenz ab. Vielmehr zeigt sie, daß Existenz nur je von mir übernommen werden kann, und macht die von Jaspers geforderte Verantwortung deutlich, die Verantwortung «zum Selbstsein, Echtsein und Eigentlichsein, zur Einsenkung in die Geschichtlichkeit der eigenen zu übernehmenden Herkunft des So-Seins, zum Ernst der Frage in der trostlosen Situation» (78).

Ob man einen Satz von Jaspers wie den: «Es gibt nichts anderes als Verstehen . . . Verstehen ist die Weise der Gegenwart des Seins, das wir sind» (87) als einen Satz existentialer Analyse bezeichnen will oder nicht, scheint mir ein Wortstreit zu

sein. Oder die Rede von der «Verantwortung des auf sich selbst zurückgeworfenen Menschen, der nur durch die Freiheit und auf keinem anderen Wege erfährt, wie er sich in ihr, aber nicht durch sie von der Transzendenz geschenkt wird» (95)! Oder die Erwägung, «daß jeder Mensch in seiner Freiheit die Möglichkeit hat, sich von der Transzendenz geschenkt und geführt zu erfahren» (100)! Wenn sich der Leser solcher Sätze diese aneignet, weil er in ihnen Klarheit über sein Sein zu finden meint, übernimmt er dann eine Lehre der «wissenschaftlichen Philosophie im Sinne der Professorenphilosophie des 19. Jahrhunderts» (78)? Vor solchem Mißverständnis kann auch Jaspers sich nicht retten. Aber im Mißverständnis oder im Mißbrauch der existentialen Analyse liegt doch gewiß kein Beweis für ihre Unmöglichkeit.

Dem hermeneutischen Problem kommt Jaspers m. E. am nächsten in seinen Reflexionen über *das Subjekt-Objekt-Verhältnis*. Aber käme es ihm auf ein διαλέγεσθαι im Sinne gemeinsamen Wahrheitsuchens in gegenseitiger kritischer Befragung an, so hätte er doch nicht übersehen können, daß eben jene Frage nach dem Subjekt-Objekt-Verhältnis auch meine hermeneutischen Bemühungen bewegt, daß ich mich nämlich bemühe, ein echtes Verstehen vergangenen Existenzverständnisses aus der Sicht des objektivierenden Denkens herauszunehmen. Daher fühle ich mich von seinem Urteil nicht getroffen, daß ich in der Objektivität des Gesagten und der Subjektivität des Sprechenden beides nicht in eins zusammenhalte (91).

Ich könnte nun freilich nicht sagen, daß dieses «Zusammenhalten» das Werk des «Umgreifenden» sei. Vielmehr meine ich, daß es sich einfach darin ereignet, daß das Subjekt in echter Begegnung das Objekt als Anrede vernehme. Hinter diese zurückzugehen in der Reflexion auf das «Umgreifende», scheint mir nicht nur eine überflüssige Spekulation zu sein, sondern auch den Ernst der Anrede, der Begegnung, zu verfehlen. Die Begriffe der Begegnung und der Anrede spielen bei Jaspers keine Rolle. Das aber scheint mir nichts Geringeres zu besagen, als daß die Geschichtlichkeit des menschlichen Seins von ihm nicht voll erfaßt ist. Soweit ich aus seinen Ausführungen entnehmen kann, versteht er unter der Geschichtlichkeit nur die Tatsache, daß der Mensch je an einer Stelle des historischen Zeitablaufs steht, daß

er unter zufälligen historischen Bedingungen lebt und unter dem Einfluß historischer Tradition steht.

Deshalb erscheint mir auch Jaspers' *Begriff von Transzendenz* als fragwürdig. Zunächst hat Transzendenz offenbar den negativen Sinn des Ungegenständlichen; die Einsicht, daß Existenz nicht zur Welt des Gegenständlichen gehört, führt dann dazu, das Ungegenständliche zu hypostasieren zum «Umgreifenden alles Umgreifenden», ja zu Gott, so daß nun in der Tat in der für Jaspers unentbehrlichen mythologischen Sprache geredet werden kann; z. B. daß der Mensch die Möglichkeit hat, sich von der Transzendenz geschenkt und geführt zu erfahren (100), oder daß die Liberalität nicht irgend etwas für unmöglich erklärt, was Gott als absolute Transzendenz bewirken könnte (100). Fühlt man sich beim «Umgreifenden alles Umgreifenden» an das «Universum» Schleiermachers erinnert, den Jaspers gelegentlich mit einer boshaften Bemerkung bedenkt (92), so erinnern andere Aussagen an Kant. Nach Jaspers ist der «unmittelbare Bezug zur Gottheit in der eigenen verantwortlichen Freiheit der Vernunft in jedem Menschen möglich» (99). «In der unmittelbaren Beziehung der eigenen Freiheit zur Gottheit» weiß sich «das Bewußtsein in Gottes Hand» (103). Was ist dann schließlich diese «Transzendenz» anderes, als was früher einmal «Geist» genannt wurde? Geist, der freilich der «Leibhaftigkeit» gegenüber transzendent ist, der aber der menschlichen Vernunft immanent ist! Ist solche «Transzendenz» die Transzendenz Gottes? Wenn nach Jaspers «das Geheimnis des Offenbarwerdens des Wahren in Sprüngen der Geschichte des Geistes» offenbar wird (97), so scheint die «Transzendenz» auch der Geschichte immanent zu sein.

Sein Begriff der Transzendenz führt nun Jaspers zu seiner Deutung des *Offenbarungsglaubens*. «Daß Gott sich lokalisiert an Ort und Zeit, einmalig oder in einer Folge von Akten, sich hier und nur hier offenbart habe, ist ein Glaube, der in der Welt Gott zu einem Objektiven befestigt» (97). Sehr richtig! Auch richtig, daß in den christlichen Kirchen der Offenbarungsglaube oft so verstanden wurde und wird. Aber sieht Jaspers nicht, daß gegen solchen Offenbarungsglauben auch immer wieder der Kampf geführt wurde? Weiß er nicht, daß ich gerade gegen die Fixierung Gottes zu einem Objektiven, gegen das Mißverständ-

nis der Offenbarung als Offenbarkeit kämpfe? Sieht er nicht, daß es das Ziel meiner «Entmythologisierung» ist, die mythologische Eschatologie des Neuen Testaments so zu interpretieren, daß das Offenbarungsgeschehen als «eschatologisches» Geschehen in echtem Sinne deutlich wird? Er mag meine Auffassung für falsch halten, aber kann ein echtes διαλέγεσθαι statthaben, wenn die Intention des Gegners ignoriert wird?

Nun, ich habe den Eindruck, daß Jaspers ein wirkliches διαλέγεσθαι mit mir nicht für möglich hält, und zwar wegen dessen, was er als meine Orthodoxie bezeichnet, bzw. deshalb, weil ich als christlicher Theologe den *Absolutheitsanspruch* der im Christentum geglaubten Offenbarung behaupte. Ist es Jaspers klar, daß, wo immer Offenbarungsglaube redet, er die Absolutheit der geglaubten Offenbarung behauptet, behaupten muß, weil er sich selbst als die Antwort auf das: «Ich bin der Herr dein Gott. Du sollst keine anderen Götter haben neben mir!» versteht. Es steht jedem frei, solchen Offenbarungsglauben für absurd zu halten. Aber wenn er das tut, so sollte er nicht von Offenbarung reden. Denn es ist jedenfalls auch absurd, durch einen Blick über die Geschichte der Religion oder des Geistes hier oder dort Offenbarung finden zu wollen. Als Historiker kann ich nur hier oder dort Offenbarungsglauben feststellen, niemals aber Offenbarung. Denn Offenbarung ist Offenbarung nur in actu und pro me; sie wird nur in der persönlichen Entscheidung als solche verstanden und anerkannt.

Dann ist es auch absurd, die Frage zu stellen: «Woran ist Offenbarung erkennbar: Welches Kriterium der Wahrheit wird für die direkte Offenbarung Gottes angegeben?» (98) — sofern solche Frage voraussetzt, daß man sich zuerst der Wahrheit des Anspruchs der Offenbarung vergewissern könnte, ehe man sie als solche anerkennt. Gerade das ist ausgeschlossen, wo von Offenbarung in echtem Sinne die Rede ist, und die Niederschlagung der Frage nach Kriterien gehört zu dem Anstoß, den die Offenbarung wesentlich bietet. Als ob sich Gott vor dem Menschen rechtfertigen müßte! Als ob nicht jeder (auch der in der Forderung von Kriterien verborgene) Geltungsanspruch vor Gott verstummen müßte! Als ob nicht die Geltung des Menschen das Geschenk an den vor ihm zunichte gewordenen Menschen wäre! Das ist doch der Sinn der — nach Jaspers mythologi-

schen — Lehre von der Rechtfertigung allein aus Gnade ohne des Gesetzes Werke. Denn die «Werke» sind hier gemeint als das Verhalten des Menschen, der durch eigene Kraft seine Geltung vor Gott gewinnen, seinen Anspruch vor Gott, sein «Rühmen», begründen will, und die «Gerechtigkeit» ist nichts anderes als die Geltung des Menschen vor Gott.

Ist dieses — die Lehre von der Rechtfertigung allein aus Gnade ohne des Gesetzes Werke — der «Offenbarungsinhalt», so muß freilich der christliche Glaube die «fixierte Endgültigkeit» dieses «Offenbarungsinhalts» (98) behaupten. Er würde sonst gar nicht im Ernst von Offenbarung reden. Es ist aber klar — und mich dünkt, Jaspers hätte das sehen sollen —, daß dieser «Offenbarungsinhalt» nie im Sinne einer Orthodoxie als eine Lehre angeeignet werden kann, ohne sofort seine Wahrheit zu verlieren. Geschieht das, so hat Jaspers' «Liberalität» völlig recht, wenn sie «für sich die Bewegung in der Zeit nicht aufheben lassen will durch die fixierte Endgültigkeit eines Offenbarungsinhalts» (98). Aber Wahrheit ist jener «Offenbarungsinhalt» ja nur jeweils als Ereignis.

Meint Jaspers etwa, ich sei mir nicht klar darüber, daß, «was immer als Offenbarung gesagt und getan ist» — daß es «gesagt und getan ist in weltlicher Gestalt, weltlicher Sprache, menschlichem Tun und menschlichem Auffassen» (98)? Nun, eben dieses wird ja (in mythologischer Sprache!) in der christlichen Lehre von der Inkarnation ausdrücklich behauptet. Es kommt nur darauf an, daß die Inkarnation nicht als ein vor etwa 1950 Jahren passiertes Mirakel verstanden wird, sondern als «eschatologisches» Geschehen, das, in der historischen Person Jesu anhebend, stets im verkündigten Wort verkündigender Menschen gegenwärtig ist «als von Menschen vollzogenes Tun, Sprechen, Erfahren» (98).

Freilich: wenn das «Heilsgeschehen» ein objektivierbares Ereignis in einer fernen Vergangenheit wäre, und wenn es in *diesem* Sinne ein «objektives Heilsgeschehen» wäre, so hätte die «Liberalität» ganz recht, es nicht «als absolutes Ereignis und Bedingung des Heils für alle Menschen» anzuerkennen (101). Aber im christlichen Verstande wird «die Kraft des Glaubens» nicht nur nicht «geschwächt», «wenn der Geschichtlichkeit die absolute Geltung ihrer Objektivierungen für alle Menschen ge-

nommen ist, d. h. wenn die objektive Garantie in der Welt aufhört» (101), sondern im Gegenteil: erst dann gewinnt der Glaube Sinn und Kraft; denn erst dann ist er echte Entscheidung.

Wenn Offenbarung wirklich als Gottes Offenbarung verstanden wird, so ist sie keine Mitteilung von Lehren, auch nicht von ethischen oder geschichtsphilosophischen Wahrheiten, sondern die unmittelbare Anrede Gottes je an mich, je mich an den mir vor Gott zukommenden Platz weisend, d. h. mich in meine Menschlichkeit rufend, die ohne Gott nichtig ist und nur in der Erkenntnis ihrer Nichtigkeit für Gott offen ist. Es kann daher für die Wahrheit der Offenbarung nur ein einziges «Kriterium» geben, nämlich dieses, daß das mit dem Anspruch, Offenbarung zu sein, begegnende Wort den Menschen in die Entscheidung stellt — in *die* Entscheidung nämlich, wie er sich selbst verstehen will: aus eigener Kraft, Vernunft und Tat sein Leben, seine Eigentlichkeit gewinnend, oder aus der Gnade Gottes. Der Glaube, der den Anspruch der Offenbarung anerkennt, ist kein blinder Glaube, der auf äußere Autorität hin etwas *Unverständliches* akzeptiert. Denn der Mensch kann verstehen, was das Wort der Offenbarung sagt, da es ihm die beiden Möglichkeiten seines Selbstverständnisses anbietet.

Aber ebenso ist auch zu sagen: der Glaube akzeptiert auf Autorität hin *Unglaubliches!* Denn die Möglichkeit, aus der Gnade Gottes zu leben, kann ihrem Wesen nach nur eine je mir geschenkte, keine allgemein zur Verfügung stehende, nur zu ergreifende sein; sonst würde gerade das, was der Sinn der Offenbarung ist, die Begnadigung des vor Gott zu nichte gewordenen Menschen, aufgehoben. Der Mensch lebt nicht von der *Idee* der Gnade Gottes, sondern von der *je ihm zugesprochenen* Gnade.

Die Offenbarung kann also nur jeweils *Ereignis* sein, wann und wo das Wort der richtenden und schenkenden Gnade jeweils einem Menschen zugesprochen wird. Daß es ein solches Zusprechen gibt, in dem Gott nicht als Gottesidee — mag sie so richtig sein, wie sie will — erscheint, sondern als *mein* Gott, der hier und jetzt zu *mir* spricht, und zwar durch den Mund von Menschen, das ist der «entmythologisierte» Sinn des $\acute{\omicron}$ λόγος σὰρξ ἐγένετο, der kirchlichen Inkarnationslehre. Und *insofern* ist die christliche Verkündigung an eine Tradition gebunden und

blickt auf eine historische Gestalt und ihre Geschichte zurück, als sie in dieser Gestalt und ihrer Geschichte die Legitimation des Zusprechens sieht. Und *das* ist der «entmythologisierte» Sinn der Behauptung, Jesus Christus sei das eschatologische Phänomen, das die Welt zu ihrem Ende bringt, daß dieser Christus nicht ein historisches Phänomen der Vergangenheit ist, sondern als das Wort der vernichtenden und im Vernichteten lebendig machenden Gnade jeweils Gegenwart ist in der Zusage, deren Inhalt nicht eine allgemeine Wahrheit ist, sondern die Anrede Gottes je in der konkreten Situation. *Das* ist das Paradox des christlichen Glaubens, daß das eschatologische Geschehen, das der Welt ihr Ende setzt, in der Geschichte der Welt Ereignis geworden ist und in jeder Predigt, wenn sie echte Predigt ist, und in jedem christlichen Zuspruch, Ereignis wird. Und *das* ist das Paradox der Theologie, daß sie objektivierend — wie alle Wissenschaft — vom Glauben reden muß, im Wissen, daß alles Reden seinen Sinn nur findet in der Aufhebung der Objektivierung.

Der Absolutheits-Anspruch des christlichen Glaubens ist für Jaspers der Anstoß. Es könnte demnach scheinen, daß ich von der Wirkung meines Entmythologisierungs-Versuchs auf ihn ganz befriedigt sein dürfte. Denn der Sinn der Entmythologisierung ist doch, den Anstoß zur Geltung zu bringen. Indessen zweifle ich, ob mir das bei Jaspers gelungen ist; denn ich zweifle, ob der Anstoß von ihm richtig verstanden ist. Er ist es nämlich nicht, solange er verstanden wird als die Behauptung der Absolutheit der christlichen *Religion*. Als solcher ist er sinnlos. Die christliche Religion ist ein Phänomen der Weltgeschichte, so gut wie andere Religionen, und sie kann wie diese in bezug auf ihren geistigen Gehalt und auf das in ihr lebendige Verständnis menschlicher Existenz in den Blick gefaßt werden. Gewiß kann man die Religionen der Erde auch hinsichtlich ihres Gehalts und der Tiefe ihrer Einsicht in das Wesen der menschlichen Existenz ordnen. Aber selbst wenn man bei solchem Versuch der Ordnung der christlichen Religion den höchsten Rang zusprechen wollte, wenn man etwa ihren unersetzlichen Wert für die menschliche Kultur behaupten wollte, so wäre damit etwas grundsätzlich anderes gemeint als der Absolutheits-Anspruch des christlichen Glaubens. Dieser Anspruch kann nur

— aber er muß auch — vom Glaubenden jeweils erhoben werden, und zwar nicht auf Grund eines Vergleichs mit anderen Glaubensweisen, sondern nur als die Antwort auf das anredende Wort, das je mich getroffen hat. Und diese Antwort lautet: κύριε, πρὸς τίνα ἀπελευσόμεθα; ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις (Joh. 6, 68).

Marburg/Lahn.

Rudolf Bultmann.

Die Verfassung der Urgemeinde im Lichte jüdischer Dokumente.

Antrittsvorlesung an der Universität Basel am 26. Februar 1954.

Wenn hier von der Verfassung der christlichen Urgemeinde die Rede sein wird, so handelt es sich nicht um das bibeltheologische Problem des neutestamentlichen Kirchenbegriffs, sondern um das kulturgeschichtliche Problem der urchristlichen Gemeindeordnung. Natürlich läßt sich das Theoretische vom Praktischen nie wirklich trennen, aber hier soll das Hauptgewicht doch auf den praktischen Verhältnissen liegen, während die theologischen Anschauungen größtenteils außerhalb der Betrachtung bleiben. Nachdem dabei zunächst eine «Komplexität» des urchristlichen Verfassungswesens behauptet worden ist, sollen dann zur Unterstützung dieser These durch orientalisches Analogiematerial ein paar jüdische Gemeindeordnungen herangezogen werden, die in den letzten Jahren durch archäologische Funde in der Wüste Juda aktuell geworden sind.

1.

Nicht nur die Apologeten verschiedener kirchlicher Richtungen, wie etwa Episkopalisten, Presbyterianer, Kongregationalisten, sondern auch die geschichtlich arbeitenden Erforscher des Neuen Testaments und der alten Kirche sind zu sehr verschiedenen Ergebnissen gekommen, wenn es sich um die Verfassung der Urgemeinde handelt. So wollen einige hervorragende Kirchenhistoriker in dem englischen Sammelwerk «The Apostolic Ministry» (1946) nach eingehenden Untersuchungen