

RUDOLF BULTMANN

NEUES TESTAMENT UND MYTHOLOGIE

Das Problem der Entmythologisierung
der neutestamentlichen Verkündigung

I

DIE ENTMYTHOLOGISIERUNG DER
NEUTESTAMENTLICHEN VERKÜNDIGUNG
ALS AUFGABE

A. Das Problem

1. Das mythische Weltbild und das mythische Heilsgeschehen im Neuen Testament

Das Weltbild des Neuen Testaments ist ein mythisches. Die Welt gilt als in drei Stockwerke gegliedert. In der Mitte befindet sich die Erde, über ihr der Himmel, unter ihr die Unterwelt. Der Himmel ist die Wohnung Gottes und der himmlischen Gestalten, der Engel; die Unterwelt ist die Hölle, der Ort der Qual. Aber auch die Erde ist nicht nur die Stätte des natürlich-alltäglichen Geschehens, der Vorsorge und Arbeit, die mit Ordnung und Regel rechnet; sondern sie ist auch der Schauplatz des Wirkens übernatürlicher Mächte, Gottes und seiner Engel, des Satans und seiner Dämonen. In das natürliche Geschehen und in das Denken, Wollen und Handeln des Menschen greifen die übernatürlichen Mächte ein; Wunder sind nichts Seltenes. Der Mensch ist seiner selbst nicht mächtig; Dämonen können ihn besitzen; der Satan kann ihm böse Gedanken eingeben; aber auch Gott kann sein Denken und Wollen lenken, kann ihn himmlische Gesichte schauen lassen, ihn sein befehlendes oder tröstendes Wort hören lassen, kann ihm die übernatürliche Kraft seines Geistes schenken. Die Geschichte läuft nicht ihren stetigen, gesetzmäßigen Gang, sondern erhält ihre Bewegung und Richtung durch die übernatürlichen Mächte. Dieser Äon steht unter der Macht des Satans, der Sünde und des Todes (die eben als „Mächte“ gelten); er eilt seinem Ende zu, und zwar seinem baldigen Ende, das sich in einer kosmischen Katastrophe vollziehen wird; es stehen nahe bevor die „Wehen“ der Endzeit, das Kommen des himmlischen Richters, die Auferstehung der Toten, das Gericht zum Heil oder zum Verderben.

Dem mythischen Weltbild entspricht die Darstellung des Heilsgeschehens, das den eigentlichen Inhalt der neutestamentlichen Verkündigung bildet. In mythologischer Sprache redet die Verkündigung: Jetzt ist die Endzeit gekommen; „als die Zeit erfüllt war“, sandte Gott seinen Sohn. Dieser, ein präexistentes Gotteswesen, erscheint auf Erden als ein Mensch¹; sein Tod am Kreuz, den er wie ein Sünder erlei-

¹ Gal. 4, 4; Phil. 2, 6ff.; 2. Kor. 8, 9; Joh. 1, 14 usw.

det¹, schafft Sühne für die Sünden der Menschen². Seine Auferstehung ist der Beginn der kosmischen Katastrophe, durch die der Tod, der durch Adam in die Welt gebracht wurde, zunichte gemacht wird³; die dämonischen Weltmächte haben ihre Macht verloren⁴. Der Auferstandene ist zum Himmel erhöht worden zur Rechten Gottes⁵; er ist zum „Herrn“ und „König“ gemacht worden⁶. Er wird wiederkommen auf den Wolken des Himmels, um das Heilswerk zu vollenden; dann wird die Totenaufstehung und das Gericht stattfinden⁷; dann werden Sünde, Tod und alles Leid vernichtet sein⁸. Und zwar wird das in Bälde geschehen; Paulus meint dieses Ereignis selbst noch zu erleben⁹.

Wer zur Gemeinde Christi gehört, ist durch Taufe und Herrenmahl mit dem Herrn verbunden und ist, wenn er sich nicht unwürdig verhält, seiner Auferstehung zum Heil sicher¹⁰. Die Glaubenden haben schon das „Angeld“, nämlich den Geist¹¹, der in ihnen wirkt und ihre Gotteskindschaft bezeugt¹² und ihre Auferstehung garantiert¹³.

2. Die Unmöglichkeit der Repristinierung des mythischen Weltbildes

Das alles ist mythologische Rede, und die einzelnen Motive lassen sich leicht auf die zeitgeschichtliche Mythologie der jüdischen Apokalyptik und des gnostischen Erlösungsmythos zurückführen. Sofern es nun mythologische Rede ist, ist es *für den Menschen von heute ungläubhaft*, weil für ihn das mythische Weltbild vergangen ist. Die heutige christliche Verkündigung steht also vor der Frage, ob sie, wenn sie vom Menschen Glauben fordert, ihm zumutet, das vergangene mythische Weltbild anzuerkennen. Wenn das unmöglich ist, so entsteht für sie die Frage, ob die Verkündigung des Neuen Testaments eine Wahrheit hat, die vom mythischen Weltbild unabhängig ist; und es wäre dann die Aufgabe der Theologie, die christliche Verkündigung zu entmythologisieren.

Kann die christliche Verkündigung dem Menschen heute zumuten, *das mythische Weltbild als wahr anzuerkennen*? Das ist 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

¹ 2. Kor. 5, 21; Rm. 8, 3.

² Rm. 3, 23—26; 4, 25; 8, 3; 2. Kor. 5, 14. 19; Joh. 1, 29; 1. Joh. 2, 2 usw.

³ 1. Kor. 15, 21f.; Rm. 5, 12ff.

⁴ 1. Kor. 2, 6; Kl. 2, 15; Apok. 12, 7ff. usw.

⁵ Act. 1, 6ff.; 2, 33; Rm. 8, 34 usw.

⁶ Phil. 2, 9—11; 1. Kor. 15, 25.

⁷ 1. Kor. 15, 23f. 50ff. usw.

⁸ Apok. 21, 4 usw.

⁹ 1. Thess. 4, 15ff.; 1. Kor. 15, 51f., vgl. Mark. 9, 1.

¹⁰ Rm. 5, 12ff.; 1. Kor. 15, 21ff. 44bff.

¹¹ *Ἀπαρχή*: Rm. 8, 23; *ἀρραβών*: 2. Kor. 1, 22; 5, 5.

¹² Rm. 8, 15; Gal. 4, 6.

¹³ Rm. 8, 11.

Entschluß aneignen, sondern es ist dem Menschen mit seiner geschichtlichen Situation je schon gegeben. Natürlich ist es nicht unveränderlich, und auch der Einzelne kann an seiner Umgestaltung arbeiten. Aber er kann es doch nur so, daß er auf Grund irgend welcher Tatsachen, die sich ihm als wirklich aufdrängen, der Unmöglichkeit des hergebrachten Weltbildes inne wird und auf Grund jener Tatsachen das Weltbild modifiziert oder ein neues entwirft. So kann sich das Weltbild ändern etwa infolge der kopernikanischen Entdeckung oder infolge der Atomtheorie; oder auch indem die Romantik entdeckt, daß das menschliche Subjekt komplizierter und reicher ist, als daß es durch die Weltanschauung der Aufklärung und des Idealismus verstanden werden könnte; oder dadurch, daß die Bedeutung von Geschichte und Volkstum neu zum Bewußtsein kommt.

Es ist nun durchaus möglich, daß in einem vergangenen mythischen Weltbild Wahrheiten wieder neu entdeckt werden, die in einer Zeit der Aufklärung verloren gegangen waren, und die Theologie hat allen Anlaß, diese Frage auch in Bezug auf das Weltbild des Neuen Testaments zu stellen. Aber es ist unmöglich, ein vergangenes Weltbild durch einfachen Entschluß zu reprimieren, und vor allem ist es unmöglich, das *mythische* Weltbild zu reprimieren, nachdem unser aller Denken unwiderruflich durch die Wissenschaft geformt worden ist. Ein blindes Akzeptieren der neutestamentlichen Mythologie wäre Willkür; und solche Forderung als Glaubensforderung erheben, würde bedeuten, den Glauben zum Werk erniedrigen, wie Wilhelm Herrmann — man sollte meinen, ein für allemal — deutlich gemacht hat. Die Erfüllung der Forderung wäre ein abgezwungenes *sacrificium intellectus*, und wer es brächte, wäre eigentümlich gespalten und unwahrhaftig. Denn er würde für seinen Glauben, seine Religion, ein Weltbild bejahen, das er sonst in seinem Leben verneint. Mit dem modernen Denken, wie es uns durch unsere Geschichte überkommen ist, ist die *Kritik am neutestamentlichen Weltbild gegeben*.

Welterfahrung und Weltbemächtigung sind in Wissenschaft und Technik so weit entwickelt, daß kein Mensch im Ernst am neutestamentlichen Weltbild festhalten kann und festhält. Welchen Sinn hat es, heute zu bekennen: „niedergefahren zur Hölle“ oder „aufgefahren gen Himmel“, wenn der Bekennende das diesen Formulierungen zugrunde liegende mythische Weltbild von den drei Stockwerken nicht teilt? Ehrlich bekannt werden können solche Sätze nur, wenn es möglich ist, ihre Wahrheit von der mythologischen Vorstellung, in die sie gefaßt ist, zu entkleiden, — falls es eine solche Wahrheit gibt. Denn das eben ist theologisch zu fragen. Kein erwachsener Mensch stellt sich Gott als ein oben im Himmel vorhandenes Wesen vor; ja, den „Himmel“ im alten Sinne gibt es für uns gar nicht mehr. Und ebensowenig gibt es die Hölle, die mythische Unterwelt unterhalb des Bodens, auf dem unsere Füße stehen. Erledigt sind damit die Geschichten von der Himmel- und Höllenfahrt Christi; erledigt ist die Erwartung des mit den Wolken des Himmels kommenden „Menschensohnes“ und des Enttraftwerdens der Gläubigen in die Luft, ihm entgegen (1. Thess. 4, 15 ff.).

Erledigt ist durch die Kenntnis der Kräfte und Gesetze der Natur *der Geister- und Dämonenglaube*. Die Gestirne gelten uns als Weltkörper, deren Bewegung eine

Zeitdeutung

kosmische Gesetzlichkeit regiert; sie sind für uns keine dämonischen Wesen, die den Menschen in ihren Dienst versklaven. Haben sie Einfluß auf das menschliche Leben, so vollzieht sich dieser nach verständlicher Ordnung und ist nicht die Folge ihrer Bosheit. Krankheiten und ihre Heilungen haben ihre natürlichen Ursachen und beruhen nicht auf dem Wirken von Dämonen bzw. auf deren Bannung¹. *Die Wunder des Neuen Testaments* sind damit als Wunder erledigt, und wer ihre Historizität durch Rekurs auf Nervenstörungen, auf hypnotische Einflüsse, auf Suggestion und dergl. retten will, der bestätigt das nur. Und sofern wir im körperlichen und seelischen Geschehen mit rätselhaften, uns noch unbekanntem Kräften rechnen, bemühen wir uns, sie wissenschaftlich greifbar zu machen. Auch der Okkultismus gibt sich als Wissenschaft.

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 glauben². Und wer meint, es für seine Person tun zu können, muß sich klar machen, daß er, wenn er das für die Haltung christlichen Glaubens erklärt, damit die christliche Verkündigung in der Gegenwart unverständlich und unmöglich macht.

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. Wer überzeugt ist, daß die uns bekannte Welt in der Zeit endigen wird, der stellt sich ihr Ende doch als das Ergebnis der natürlichen Entwicklung vor, als ein Ende in Naturkatastrophen, und nicht als das mythische Geschehen, von dem das Neue Testament redet; und wenn er etwa dieses nach naturwissenschaftlichen Theorien interpretiert wie der Kandidat im Pfarrhaus zu Nöddebo, so übt er eben damit, ohne zu wissen, Kritik am Neuen Testament.

Es handelt sich aber gar nicht nur um die Kritik, die vom naturwissenschaftlichen Weltbild ausgeht, sondern ebensowohl, ja im Grunde noch vielmehr um die Kritik, die *aus dem Selbstverständnis des modernen Menschen* erwächst.

Der moderne Mensch hat merkwürdigerweise die doppelte Möglichkeit, sich ganz als Natur zu verstehen oder als Geist, indem er sich in seinem eigentlichen Selbst von

¹ Gewiß kann man sagen, daß es heute Menschen gibt, deren Vertrauen in das überkommene wissenschaftliche Weltbild erschüttert ist, und auch solche, deren Primitivität sie für eine Zeit mythologischen Denkens qualifiziert. Gewiß gibt es allerhand Aberglauben. Aber der zum Aberglauben herabgesunkene Geister- und Wunderglaube ist etwas völlig anderes, als was er als Glaube einst war. Es kommt gar nicht darauf an, von welchen Einfällen und Spekulationen hier und dort labile Existenzen bewegt werden, auch nicht darauf, wieweit unter der Herrschaft von Schlagworten eine antiwissenschaftliche Stimmung verbreitet ist, sondern darauf, in welchem Weltbild die Menschen faktisch leben. Dieses ist aber durch die Wissenschaft bestimmt; und es beherrscht die Menschen vermöge der Schule, der Presse, des Radio, des Kino und überhaupt der Technik.

² Man denke an die Beobachtungen von Paul Schütz, wie im Orient infolge der modernen hygienischen und medizinischen Einrichtungen die mythische Religion abstirbt.

Ein höchst frequentes Merkmal

der Natur unterscheidet. In jedem Falle versteht er sich *als ein einheitliches Wesen*, das sich selbst sein Empfinden, sein Denken und Wollen zuschreibt¹. Er versteht sich nicht so eigentümlich geteilt wie das Neue Testament den Menschen sieht, so daß fremde Mächte in sein inneres Leben eingreifen könnten. Er schreibt sich die innere Einheit seiner Zustände und Handlungen zu und nennt einen Menschen, der diese Einheit durch den Eingriff dämonischer oder göttlicher Mächte gespalten wähnt, schizophran.

Mag er sich in höchstem Maße als abhängiges Naturwesen auffassen, wie es Biologie oder Psychoanalyse behaupten, so betrachtet er diese Abhängigkeit doch nicht als ein Ausgeliefertsein an fremde Mächte, von denen er sich selbst unterscheidet, sondern eben als sein eigentliches Wesen, das er verstehend auch wieder in die Herrschaft nimmt, so daß er sein Leben rational organisieren kann. Versteht er sich als Geist, so weiß er zwar um seine ständige Bedingtheit durch seine naturhafte Leiblichkeit, unterscheidet sich in seinem Selbst aber von ihr und weiß sich selbständig verantwortlich für seine Herrschaft über die Natur.

In beiden Fällen ist ihm schlechterdings *fremd und unverständlich, was das Neue Testament vom „Geist“ (πνεῦμα) und von den Sakramenten sagt*. Der rein biologisch sich verstehende Mensch sieht nicht ein, daß überhaupt in das geschlossene Gefüge der natürlichen Kräfte ein übernatürliches Etwas, das πνεῦμα, eindringen und in ihm wirksam sein könne. Der Idealist versteht nicht, wie ein als Naturkraft wirkendes πνεῦμα seine geistige Haltung berühren und beeinflussen könne. Er weiß sich für sich selbst verantwortlich und versteht nicht, wie ihm in der Wassertaufe ein geheimnisvolles Etwas mitgeteilt werden könnte, das dann das Subjekt seiner Wollungen und Handlungen wäre. Er versteht nicht, daß eine Mahlzeit ihm geistige Kraft vermitteln soll, und daß unwürdiger Genuß des Herrenmahles leibliche Krankheit und Tod zur Folge haben soll (1. Kor. 11, 30); es sei denn, daß er zur Suggestion als Erklärung seine Zuflucht nimmt. Er versteht nicht, wie sich jemand für Tote taufen lassen kann (1. Kor. 15, 29).

Von der speziellen Ausprägung moderner Weltanschauung in den Formen des Idealismus und Naturalismus braucht nicht besonders geredet zu werden. Denn nur die Kritik am Neuen Testament kann theologisch relevant sein, die mit *Notwendigkeit* aus der Situation des modernen Menschen erwächst. Notwendig aber ist in der heutigen Situation z. B. die biologische Weltanschauung nicht; ihre Wahl ist *innerhalb* dieser Situation eine Frage der Entscheidung. Und relevant ist für die Theologie nur die Frage, worin die Entscheidung für eine konsequent biologische Weltanschauung begründet sein kann, was die gemeinsame Basis ist, von der aus die Entscheidungsfrage sich erheben kann. Das aber ist einmal das durch die Naturwissenschaft geformte Weltbild und sodann das Selbstverständnis des Menschen, wonach er sich als geschlossene innere Einheit versteht, die dem Zugriff supranaturaler Mächte nicht offen steht.

¹ Vgl. Gerh. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*. Frankfurt, V. Klostermann. 1939, S. 11f.

Für beide, den Naturalisten und den Idealisten, gilt auch, daß *sie den Tod nicht als Strafe für die Sünde verstehen können*; er ist für sie ein einfacher und notwendiger Naturvorgang. Bedeutet er für jenen überhaupt kein Problem, so erwächst für diesen allerdings das Problem des Todes gerade daraus, daß er ein Naturvorgang ist. Denn als solcher wächst er nicht aus meinem eigentlichen geistigen Selbst, sondern er zerstört dieses. Und das ist die Problematik, daß der Mensch, der ein geistiges Selbst ist im Unterschied von Pflanze und Tier, doch auch der Natur verhaftet ist; daß er gezeugt wird, heranwächst und stirbt wie ein Tier. Er kann aber diese Tatsache nicht als die Strafe seiner Sünde verstehen; denn er ist ja schon vorher, ehe er schuldig ward, dem Tode verfallen. Und daß er infolge der Schuld seines Ahnherrn dazu verdammt sei, dem Todesschicksal eines Naturwesens verhaftet zu sein, kann er nicht verstehen, da er Schuld nur als verantwortliche Tat kennt und deshalb die Erbsünde als eine mit Naturkraft fortwirkende Krankheit für ihn ein untersittlicher und unmöglicher Begriff ist.

Eben deshalb kann er auch *die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung durch den Tod Christi* nicht verstehen. Wie kann meine Schuld durch den Tod eines Schuldlosen (wenn man von einem solchen überhaupt reden darf) gesühnt werden? Welche primitiven Begriffe von Schuld und Gerechtigkeit liegen solcher Vorstellung zugrunde? Welch primitiver Gottesbegriff? Soll die Anschauung vom sündentilgenden Tode Christi aus der Opfervorstellung verstanden werden: *welch primitive Mythologie, daß ein Mensch gewordenes Gotteswesen durch sein Blut die Sünden der Menschen sühnt!* Oder aus der Rechtsanschauung, so daß also in dem Rechtshandel zwischen Gott und Mensch durch den Tod Christi den Forderungen Gottes Genugtuung geleistet wäre: dann könnte die Sünde ja nur juristisch als äußerliche Gebotsübertretung verstanden sein, und die ethischen Maßstäbe wären ausgeschaltet! Und zudem: war Christus, der den Tod litt, Gottes Sohn, das präexistente Gotteswesen, was bedeutet dann für ihn die Übernahme des Sterbens? Wer weiß, daß er nach drei Tagen auferstehen wird, für den will offenbar das Sterben nicht viel besagen!

Ebensowenig kann der moderne Mensch *Jesu Auferstehung* als ein Ereignis verstehen, kraft dessen eine Lebensmacht entbunden ist, die sich der Mensch nun durch die Sakramente zueignen kann. Für den biologisch Denkenden ist solche Rede überhaupt sinnlos, weil für ihn das Todesproblem nicht besteht. Für den Idealisten ist es zwar sinnvoll, von einem Leben zu reden, das dem Tode nicht unterworfen ist; aber daß die Möglichkeit solchen Lebens dadurch beschafft sei, daß ein Gestorbener wieder zum physischen Leben erweckt wurde, ist ihm unvorstellbar. Gottes Handeln erscheint, wenn er durch ein solches Mittel das Leben für die Menschen beschafft, in einer unverständlichen Weise verflochten mit einem Naturgeschehen. Er könnte Gottes Handeln nur in einem Geschehen sehen, das in die Wirklichkeit seines eigenen eigentlichen Lebens eingreift, ihn selbst umgestaltet. Aber ein solches miraculöses Naturereignis wie die Lebendigmachung eines Toten — ganz abgesehen von seiner Unglaubwürdigkeit überhaupt — kann er nicht als ein ihn betreffendes Handeln Gottes verstehen.

Heil, Erfolge des Lebens, Beseitigung

Und wenn sich der gnostische Gedankengang anbietet, daß der gestorbene und auferstandene Christus eben nicht einfach ein Mensch war, sondern ein Gottmensch, und daß sein Sterben und Auferstehen überhaupt kein auf ihn als individuelle Person isoliertes Faktum, sondern ein kosmisches Geschehen war, in das wir alle hineingezogen sind¹, so kann sich der moderne Mensch überhaupt nur mit Mühe in diese Denkweise zurückversetzen, sie aber jedenfalls nicht für sich nachvollziehen, weil in ihr das Selbst des Menschen als Natur, das Heilsgeschehen als Naturprozeß vorgestellt ist. Damit ist zugleich gesagt: Die Vorstellung von einem als Himmelswesen präexistierenden Christus und ebenso die korrelative Vorstellung von der eigenen Versetzung in eine himmlische Lichtwelt, in der das Selbst himmlische Gewänder, einen pneumatischen Leib, erhalten soll, ist für ihn nichtssagend, — nicht nur rational unvorstellbar. Denn er versteht nicht, daß in einem solchen Zustand sein Heil bestehen soll, in dem er zur Erfüllung seines Lebens, seiner Eigentlichkeit käme.



B. Die Aufgabe

1. Nicht Auswahl und Abstriche

Folgt nun aus solcher kritischen Destruktion der neutestamentlichen Mythologie, daß die Verkündigung des Neuen Testaments überhaupt kritisch beseitigt ist?

Jedenfalls kann man sie nicht dadurch retten, daß man das Mythologische durch Auswahl oder Abstriche reduziert. Man kann z. B. nicht auf die Vorstellung von der gesundheitsschädlichen Wirkung des unwürdig genossenen Herrenmahls oder auf die Taufe für die Toten verzichten, im übrigen aber den Gedanken festhalten, daß eine leibliche Speise eine pneumatische Wirkung hat. Denn *eine* Vorstellungsweise umschließt *alle* Aussagen des Neuen Testaments über Taufe und Herrenmahl, und eben diese Vorstellungsweise können wir nicht nachvollziehen.

Man kann wohl darauf hinweisen, daß innerhalb des Neuen Testaments nicht alle mythologischen Aussagen gleich betont sind und mit gleicher Regelmäßigkeit von allen Schriften vertreten werden. Die Legenden von der Jungfrauengeburt und von der Himmelfahrt Jesu begegnen nur vereinzelt; Paulus und Johannes kennen sie nicht. Aber wenn man sie als späteren Zuwachs ansieht, so ändert das nichts daran, daß das Heilsgeschehen seinen mythischen Charakter behält. Und wo wäre die Grenze bei solchem Verfahren des Abstreichens? Man kann das mythische Weltbild nur als ganzes annehmen oder verwerfen.

Hier schuldet der Theologe und Prediger sich und der Gemeinde und denen, die er für die Gemeinde gewinnen will, absolute Klarheit und Sauberkeit. Die Predigt darf die Hörer nicht darüber im Unklaren lassen, was sie nun eigentlich für wahr zu halten haben und was nicht. Vor allem darf sie den Hörer auch nicht darüber im Unklaren lassen, was der Prediger selbst heimlich eliminiert, und auch er selbst darf darüber nicht im Unklaren sein. In Karl Barths „Auferstehung der Toten“ wird die kosmische Eschatologie als „Schlußgeschichte“ zugunsten einer nicht mythologisch

¹ Rm. 5, 12ff.; 1. Kor. 15, 21ff. 44b.

gemeinten „Endgeschichte“ eliminiert. Daß das eine Kritik an Paulus und am Neuen Testament überhaupt ist, darüber kann sich Barth nur deshalb täuschen, weil er durch gewaltsame Interpretation alles Mythologische aus 1. Kor. fortschafft; das aber ist ein unmögliches Verfahren.

Soll also die Verkündigung des Neuen Testaments ihre Gültigkeit behalten, so gibt es gar keinen anderen Weg, als sie zu entmythologisieren. Das Beschreiten dieses Weges kann freilich nicht auf Grund eines Postulates unternommen werden, als müsse die neutestamentliche Verkündigung unter allen Umständen gegenwartsfähig gemacht werden. Vielmehr ist einfach zu fragen, ob sie wirklich nichts als Mythologie ist, oder ob gerade der Versuch, sie in ihrer eigentlichen Absicht zu verstehen, zur Eliminierung des Mythos führt. Diese Fragestellung aber wird von zwei Seiten her dringlich gemacht: sowohl durch die Erkenntnis vom Wesen des Mythos überhaupt, wie durch das Neue Testament selbst.

*2. Die Aufgabe der Entmythologisierung als gestellt
durch das Wesen des Mythos*

Der eigentliche Sinn des Mythos ist nicht der, ein objektives Weltbild zu geben; vielmehr spricht sich in ihm aus, wie sich der Mensch selbst in seiner Welt versteht; der Mythos will nicht kosmologisch, sondern anthropologisch — besser: existential interpretiert werden¹. Der Mythos redet von der Macht oder von den Mächten, die der Mensch als Grund und Grenze seiner Welt und seines eigenen Handelns und Erleidens zu erfahren meint. Er redet von diesen Mächten freilich so, daß er sie vorstellungsmäßig in den Kreis der bekannten Welt, ihrer Dinge und Kräfte, und in den Kreis des menschlichen Lebens, seiner Affekte, Motive und Möglichkeiten, einbezieht. Etwa wenn er von einem Weltei, einem Weltenbaum redet, um Grund und Ursprung der Welt anschaulich zu machen; oder wenn er von Götterkämpfen redet, aus denen die Zustände und Ordnungen der bekannten Welt hervorgegangen sind. Er redet vom Unweltlichen weltlich, von den Göttern menschlich².

Im Mythos findet der Glaube Ausdruck, daß die bekannte und verfügbare Welt, in der der Mensch lebt, Grund und Ziel nicht in sich selber hat, daß vielmehr ihr Grund und ihre Grenze außerhalb des Bekannten und Verfügbaren liegen, und daß dieses Bekannte und Verfügbare ständig von den unheimlichen Mächten, die ihm Grund und Grenze sind, durchwaltet und bedroht ist. Und in eins damit gibt der Mythos dem Wissen Ausdruck, daß der Mensch nicht Herr seiner selbst ist, daß er nicht nur innerhalb der bekannten Welt abhängig ist, sondern daß er vor allem von

¹ Vgl. Gerh. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft*, bes. S. 17f. 56f.

² Vom Mythos ist also hier in dem Sinne die Rede, wie die religionsgeschichtliche Forschung ihn versteht. Mythologisch ist die Vorstellungsweise, in der das Unweltliche, Göttliche als Weltliches, Menschliches, das Jenseitige als Diesseitiges erscheint, in der z. B. Gottes Jenseitigkeit als räumliche Ferne gedacht wird; eine Vorstellungsweise, der zufolge der Kultus als ein Handeln verstanden wird, in dem durch materielle Mittel nichtmaterielle Kräfte vermittelt werden. Es ist vom „Mythos“ also nicht in jenem modernen Sinne die Rede, wonach er nichts weiter bedeutet als Ideologie.

doppelt Abhängigkeit innerhalb der Welt
in Transzendenz

jenen jenseits des Bekannten waltenden Mächten abhängig ist, und daß er in dieser Abhängigkeit gerade von den bekannten Mächten frei werden kann.

Im Mythos selbst ist also das Motiv zur Kritik seiner selbst, d. h. seiner objektivierenden Vorstellungen enthalten, insofern seine eigentliche Absicht, von einer jenseitigen Macht zu reden, welcher Welt und Mensch unterworfen sind, durch den objektivierenden Charakter seiner Aussagen gehemmt und verdeckt wird.

2521 // Deshalb ist auch die Mythologie des Neuen Testaments nicht auf ihren objektivierenden Vorstellungsgehalt hin zu befragen, sondern auf das in diesen Vorstellungen sich aussprechende Existenzverständnis hin. Um die Frage nach dessen Wahrheit handelt es sich, und seine Wahrheit bejaht der Glaube, der nicht auf die Vorstellungswelt des Neuen Testaments verpflichtet werden darf. //

3. Die Aufgabe der Entmythologisierung als gestellt durch das Neue Testament selbst

Das Neue Testament fordert schon dadurch zur Kritik auf, daß innerhalb seiner Vorstellungswelt einzelne Vorstellungen gedanklich unausgeglichen, ja einander widersprechend nebeneinander stehen. So stehen nebeneinander die Auffassung des Todes Christi als eines Opfers und als eines kosmischen Ereignisses, die Deutung seiner Person als des Messias und als des zweiten Adam. Es stehen sich widersprechend nebeneinander die Vorstellung von der Kenosis des Präexistenten (Phil. 2, 6 ff.) und der Bericht von seinen Wundern, durch die er sich als der Messias erweist; ebenso widerspricht die Vorstellung von der Jungfrauengeburt dem Gedanken seiner Präexistenz. Es widersprechen sich der Schöpfungsglaube und die Vorstellung von den Weltarchonten (1. Kor. 2, 6 ff.) und dem „Gott dieses Äon“ (2. Kor. 4, 4) oder den „Weltelementen“ (*στοιχεῖα τοῦ κόσμου* Gal. 4, 3); ebenso die Anschauung, daß das Gesetz von Gott gegeben ist, und daß es von den Engeln stammt (Gal. 3, 19 f.).

Vor allem aber ist die Kritik dadurch herausgefordert, daß ein eigentümlicher Widerspruch das Neue Testament als ganzes durchzieht: einerseits kosmische Determiniertheit des Menschen, andererseits der Ruf zur Entscheidung; einerseits gilt die Sünde als Verhängnis, andererseits ist sie Schuld; neben dem paulinischen Indikativ steht der Imperativ usw. Kurz: einerseits ist der Mensch als kosmisches Wesen verstanden, andererseits als ein selbständiges Ich, das in der Entscheidung sich gewinnen oder verlieren kann. Daher denn auch die Tatsache, daß manche Worte des Neuen Testaments den Menschen von heute ohne weiteres direkt anreden, während andere ihm unverständlich und verschlossen sind. Dazu kommt endlich, daß sich die Entmythologisierung innerhalb des Neuen Testaments hier und dort selber schon vollzieht; aber davon wird alsbald noch zu reden sein.

4. Frühere Versuche der Entmythologisierung

Es fragt sich also, wie die Entmythologisierung zu vollziehen ist. An ihr arbeitet die Theologie nicht erst seit heute. Vielmehr hätte alles bisher Gesagte auch vor 30 oder 40 Jahren schon ähnlich gesagt sein können; und es ist eigentlich ein testimonium paupertatis für unsere theologische Situation, daß es heute wieder gesagt

// kosmisch
v.
Embodiment

werden muß. Daß dies der Fall ist, liegt offenbar daran, daß die Entmythologisierung in der kritischen Theologie des 19. Jahrhunderts in nicht sachgemäßer Weise vollzogen worden ist; in der Weise nämlich, daß mit der Ausscheidung der Mythologie auch das Kerygma selbst ausgeschieden wurde. Und es ist eben die Frage, ob das sachgemäß ist. Wenn nun in den letzten 20 Jahren zurückgerufen wurde von der Kritik zur einfachen Übernahme des neutestamentlichen Kerygmas, so gerieten Theologie und Kirche in Gefahr, unkritisch die Mythologie des Neuen Testaments zu reprimieren und damit das Kerygma für die Gegenwart unverständlich zu machen. Die kritische Arbeit früherer Generationen darf nicht einfach weggewischt werden, sondern sie muß positiv aufgenommen werden. Geschieht das nicht, so werden früher oder später — wenn Kirche und Theologie überhaupt weiterbestehen — die alten Kämpfe zwischen Orthodoxie und Liberalismus noch einmal gekämpft werden müssen. Kann man schematisch sagen, daß in der Epoche der kritischen Forschung die Mythologie des Neuen Testaments einfach kritisch *eliminiert* wurde, so wäre — ebenso schematisch gesagt — die heutige Aufgabe die, die Mythologie des Neuen Testaments kritisch zu *interpretieren*. Es soll damit freilich nicht behauptet werden, daß es nicht auch kritisch zu eliminierende Mythologeme geben könne; nur müßte dann das Kriterium nicht aus der modernen Weltanschauung, sondern aus dem Existenzverständnis des Neuen Testaments selber erhoben werden¹.

Für diese Aufgabe orientieren wir uns an den *früheren Versuchen*. Dabei braucht nur kurz gehandelt zu werden von dem Versuch, der sich durch die ganze Kirchengeschichte hindurchzieht, die Mythologie des Neuen Testaments in der Weise *allegorisch zu interpretieren*, daß die mythischen Ereignisse zu Seelenvorgängen spiritualisiert werden. Das ist freilich die bequemste Weise, der kritischen Frage auszuweichen, indem man alles im wörtlichen Verstande bestehen läßt, sich nur für die eigene Person davon dispensiert, es als verbindlich gelten zu lassen, und sich in das Gebiet des Seelischen salviert.

Für die Epoche der älteren „liberalen“ Theologie ist es charakteristisch, daß sie die mythologischen Vorstellungen als zeitgeschichtlich beschränkte Gedanken einfach als unwesentlich eliminiert und für das Wesentliche die großen religiösen und sittlichen Grundgedanken erklärt. Man unterschied Schale und Kern. Was ist der Kern der Predigt Jesu vom Reiche Gottes und seinem Kommen nach Harnack? „Erstlich, daß dieses Reich etwas Überweltliches ist, eine Gabe von Oben, nicht ein Produkt des natürlichen Lebens; zweitens, daß es ein religiöses Gut ist — der innere Zusammenschluß mit dem lebendigen Gott; drittens, daß es das Wichtigste, ja das Entscheidende ist, was der Mensch erleben kann, daß es die ganze Sphäre seines Daseins durchdringt und beherrscht, weil die Sünde vergeben und das Elend gebrochen ist.“ Alles Mythische ist hier eliminiert: „Das Reich Gottes kommt, indem es zu den *einzelnen* kommt, Einzug in ihre Seele hält, und sie es ergreifen“².

¹ Zur kritischen Interpretation des Mythos vgl. die wichtigen Ausführungen über die hermeneutische Struktur des Dogmas bei Hans Jonas, Augustin und das paulinische Freiheitsproblem 1930, S. 66—76.

² Das Wesen des Christentums, Ausg. 1905, S. 40 und 36.

Kerygma vs. Fundament
vs. Symbol

Das Kerygma wird hier auf bestimmte religiöse und sittliche Grundgedanken reduziert, auf eine religiös motivierte idealistische Ethik. Aber damit ist in Wahrheit *das Kerygma als Kerygma eliminiert*, d. h. als Botschaft vom entscheidenden Handeln Gottes in Christus. Die großen religiösen und sittlichen Gedanken sind ewige, zeitlose Wahrheiten, die wohl erst innerhalb der Geschichte dem Menschen zum Bewußtsein kommen und sich in konkreten geschichtlichen Vorgängen klären. Aber ihre Erkenntnis und Anerkennung ist nicht gebunden an die Kenntnis oder Anerkennung der Epoche oder der historischen Person, durch die sie zuerst ins Bewußtsein gerufen wurden; wir können ihr Recht, ihren Anspruch jederzeit im eigenen Bewußtsein erfassen. Die Besinnung auf die Geschichte kann dafür pädagogische, aber nicht entscheidende Bedeutung haben.

Das Neue Testament aber redet von einem *Ereignis*, durch welches Gott das Heil der Menschen beschafft hat; es verkündigt Jesus nicht primär als den Lehrer, der zwar entscheidend Wichtiges gesagt hat, und den wir deshalb dauernd ehrfürchtig verehren, dessen Person aber grundsätzlich gleichgültig wird für den, der seine Lehre erfaßt hat; sondern es verkündigt eben seine Person als das entscheidende Heilsereignis. Es redet von dieser Person mythologisch, aber darf deshalb die Verkündigung seiner Person als bloße Mythologie beseitigt werden? Das ist die Frage!

In der religionsgeschichtlichen Schule, die die Mythologie des Neuen Testaments erst im vollen Umfange erkannte, sieht man das Wesentliche des Neuen Testaments nicht in seinen religiösen und sittlichen Gedanken, sondern in seiner Religion, in seiner Frömmigkeit, der gegenüber alle Dogmatik, also auch alle objektivierenden mythologischen Vorstellungen nebensächlich, gleichgültig sind. Das Wesentliche ist das religiöse Leben, dessen Höhepunkt eine Mystik ist, die sich mit Christus, in dem Gott symbolhaft Gestalt genommen hat, eins weiß.

Tatsächlich hat diese Auffassung etwas Wesentliches richtig gesehen, nämlich daß der christliche Glaube kein religiöser Idealismus ist, daß christliches Leben sich nicht in der Ausgestaltung der Persönlichkeit und nicht in der Gestaltung menschlicher Gemeinschaft und in irgendeiner Art von Weltgestaltung vollzieht, sondern in der Abwendung von der Welt, in der *Entweltlichung*. Solche Entweltlichung wird hier freilich nicht wie im Neuen Testament eschatologisch verstanden, sondern *von einem mystischen Religionsbegriff aus*: Religion ist die Sehnsucht des Menschen über die Welt hinaus, ist Entdeckung einer Sphäre über der Welt, in der nur die Seele, vom Weltlichen sich lösend, weilen kann. In der Religion ist der Mensch mit Gott allein, durchströmt von den Kräften einer höheren, wahren Welt. Und die Religion stellt sich nicht in Lebens- und Weltgestaltung dar, sondern im zwecklosen Handeln des Kultus. Eben solches religiöses Leben ist im Neuen Testament anschaulich, nicht nur vorbildlich, sondern ansteckend, entzündend, kräftigend. So ist das Neue Testament für immer Kraftquelle für das eigene religiöse Leben, und Christus ist das unvergängliche Kultsymbol der christlichen Gemeinde¹. Eben die Gemeinde wird hier

¹) Vgl. z. B. E. Troeltsch, Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1911.

rein als Kultusgemeinde verstanden. Und ist es schon etwas Großes, daß die Gemeinde in ihrer religiösen Bedeutung überhaupt wieder entdeckt worden ist — in der idealistischen Interpretation konnte sie ja keine Rolle spielen —, so ist doch die Frage, ob damit der Sinn der neutestamentlichen Ekklesia schon voll entdeckt ist; denn diese ist ein heilgeschichtliches, eschatologisches Phänomen.

Auch durch solche Interpretation ist *der neutestamentlichen Verkündigung ihr Kerygma-Charakter genommen*. Auch hier ist nicht von einem entscheidenden Handeln Gottes in Christus die Rede, das als Heilsereignis verkündigt wird. Es ist also die entscheidende Frage, ob eben dieses Heilsereignis, das im Neuen Testament als mythisches Geschehen dargestellt wird, — ob die Person Jesu, die im Neuen Testament als mythische Person aufgefaßt wird, nichts als Mythologie sind. Kann es eine entmythologisierende Interpretation geben, die die Wahrheit des Kerygmas als Kerygmas für den nicht mythologisch denkenden Menschen aufdeckt?

5. Die Forderung einer existentialen Interpretation der mythologischen Begrifflichkeit

Die theologische Arbeit solcher Interpretation kann hier nur in den Grundzügen und an einigen Beispielen dargestellt werden. Es darf auch nicht der Eindruck entstehen, als ob solche Arbeit mit Leichtigkeit und, wenn man sozusagen das Rezept hat, im Handumdrehen getan werden könne. Sie ist vielmehr eine schwere und umfassende Aufgabe, die überhaupt nicht einem Einzelnen obliegen kann, sondern von einer theologischen Generation eine Fülle von Zeit und Kraft fordert.

Die Mythologie, in deren Begrifflichkeit das Neue Testament redet, ist im wesentlichen die der *jüdischen Apokalyptik* und des *gnostischen Erlösungsmythos*. Beide stimmen überein in der dualistischen Grundanschauung, nach der die gegenwärtige Welt und die in ihr lebenden Menschen von dämonischen, teuflischen Mächten beherrscht und der Erlösung bedürftig sind, — einer Erlösung, die sich der Mensch nicht selbst beschaffen kann, die ihm nur durch göttlichen Eingriff geschenkt werden kann; und beide reden von solcher erlösenden Tat Gottes; jene, die jüdische Apokalyptik, redet von der bevorstehenden Weltenwende, die diesem alten Aon ein Ende macht und den neuen heraufführt, dadurch daß Gott seinen Messias sendet; diese, die Gnosis, indem sie von der Erlösung spricht, die der aus der Lichtwelt herabgesandte Gottessohn bringt, der als Mensch verkleidet in diese Welt kam, der durch sein Schicksal und seine Lehre die Seinen befreit und den Weg in die himmlische Heimat bahnt.

Auch diese Mythologien haben ihren Sinn nicht in ihren objektivierenden Vorstellungen, sondern müssen auf das in ihnen liegende Existenzverständnis hin, d. h. existential, interpretiert werden, wie das Hans Jonas für die Gnosis vorbildlich getan hat¹.

Nun ist es die Aufgabe, auch *die dualistische Mythologie des Neuen Testaments existential zu interpretieren*. Wenn also im Neuen Testament von dämonischen

¹ Gnosis und spätantiker Geist. I. Die mythologische Gnosis 1934.

Existenzverständnis gottbezogen

Mächten die Rede ist, die die Welt beherrschen, und denen der Mensch verfallen ist, — zeigt sich in solchem Reden eine Auffassung menschlicher Existenz, die auch für den unmythologisch denkenden Menschen von heute eine Möglichkeit des Selbstverständnisses bietet? Selbstverständlich heißt das nicht, daß ihm hier eine Anthropologie nach Art einer wissenschaftlichen Anthropologie vorgetragen würde, über deren Richtigkeit mit Gründen disputiert, deren Allgemeingültigkeit durch Tatsachen bewiesen werden könnte. Wissenschaftlichen Anthropologien liegt immer schon ein bestimmtes Existenzverständnis zugrunde, und dieses ist — ob bewußt oder unbewußt — Sache der Entscheidung. Und darum also handelt es sich, ob dem Menschen im Neuen Testament ein Verständnis seiner selbst entgegengebracht wird, das eine echte Entscheidungsfrage für ihn bedeutet.

II

DER VOLLZUG DER ENTMYTHOLOGISIERUNG
IN GRUNDZÜGEN

A. Das christliche Seinsverständnis

1. Das menschliche Sein außerhalb des Glaubens

Wolke

Was bedeutet im Neuen Testament „Welt“? „Diese Welt“ (ὁ κόσμος οὗτος)? „Dieser Aon“ (οὗτος ὁ αἰών)? Wohl kann im Neuen Testament ganz wie in der Gnosis von „dieser Welt“, von ihren Fürsten oder von ihrem Fürst oder Gott geredet werden. Aber ein Unterschied ist unverkennbar. Der Mensch gilt hier wie dort als der Welt und ihren Mächten verfallen, aber unter diesen Mächten spielt im Neuen Testament eine keine Rolle: die *Materie*, der materielle und deshalb sinnliche Leib des Menschen. Nirgends die Klage, daß der Mensch, daß seine Seele, sein Selbst, in einen materiellen Leib gebannt ist; nirgends die Klage über die Macht der Sinnlichkeit über den Geist. Nie deshalb auch ein Zweifel an des Menschen Verantwortlichkeit und Schuld. Gott gilt immer als der Schöpfer der Welt und damit der leiblichen Existenz des Menschen; er gilt als der Richter, vor dem der Mensch verantwortlich ist. Die Rolle des Satans als des Herrn dieser Welt muß deshalb eigentümlich eingeschränkt sein; bzw., wenn er der Herr, der Gott, dieser Welt ist, so muß „diese Welt“ in einem eigentümlichen, dialektischen Verhältnis zur Welt als der Schöpfung Gottes stehen.

ein
Klage

„Diese Welt“ ist die Welt der Vergänglichkeit und des Todes. Als Gottes Schöpfung ist sie das offenbar nicht; denn erst infolge des Falles Adams ist der Tod in die Welt gekommen (Rm. 5, 12). Vergänglichkeit und Tod werden also nicht auf die Materie, sondern auf die Sünde zurückgeführt. Nicht ein tragisches Verhängnis hat — wie in der Gnosis — die reine himmlische Seele in den Leib gebannt, sondern der Tod ist der Sünde Sold (Rm. 6, 23; vgl. 1. Kor. 15, 56). Freilich schreibt Paulus dem Fall des Stammvaters der Menschen, Adam, eine ähnliche Wirkung zu, wie die Gnosis es tut. Aber offenbar will er doch die Einzelnen wieder verantwortlich

machen, wenn er — unausgeglichen mit der Adam-Theorie — sagt, daß zu allen Menschen seit Adam der Tod kam, „weil sie alle sündigten“ (Rm. 5, 12). Ist durch Adam also nur die Möglichkeit, nicht die Notwendigkeit des Todes in die Welt gekommen? Aber wie dem auch sei, ebenfalls unausgeglichen mit der Adam-Theorie steht die stets sich wiederholende Aussage, daß die Sünde und mit ihr der Tod auf das „Fleisch“ (σάρξ) zurückgeht (Rm. 8, 13; Gal. 6, 8 usw.). Was aber heißt „Fleisch“? Es ist nicht die Körperlichkeit und Sinnlichkeit, sondern es ist die Sphäre des Sichtbaren, des Vorhandenen, Verfügbaren, Meßbaren und als die Sphäre des Sichtbaren auch die des Vergänglichen. Zur Macht wird diese Sphäre für den Menschen, der sie zur Grundlage seines Lebens macht, der „nach ihr“ lebt, d. h. der sich verführen läßt, aus dem Sichtbaren, Verfügbaren zu leben statt aus dem Unsichtbaren, Unverfügbaren, — einerlei, ob er sich in Leichtsinn und Begierde den lockenden Möglichkeiten eines solchen Lebens hingibt, oder ob er sein Leben überlegt und berechnend auf Grund seiner Leistungen, der „Werke des Gesetzes“, führt. Denn „Fleisch“ umfaßt nicht nur die materiellen Dinge, sondern auch alles Schaffen und Leisten, dem es um den Gewinn von etwas Aufweisbarem geht, wie z. B. die Erfüllung des Gesetzes (Gal. 3, 3); zum „Fleisch“ gehört jede zuständige Qualität, jeder Vorzug, den ein Mensch innerhalb des Sichtbaren, Verfügbaren haben kann (Phil. 3, 4 ff.).

Paulus sieht, daß das Leben des Menschen vom „Sorgen“ (μεριμνάω) getragen wird (1. Kor. 7, 32 ff.). Jeder Mensch ist mit seiner Sorge auf etwas gerichtet. Der natürliche Mensch sorgt, sich das Leben zu sichern, und entsprechend seinen Möglichkeiten und Erfolgen im Sichtbaren „vertraut er auf das Fleisch“ (Phil. 3, 3 f.), und das Bewußtsein der Sicherheit findet seinen Ausdruck im „Rühmen“ (καυχᾶσθαι).

Diese Haltung des Menschen aber ist seiner tatsächlichen Situation gegenüber unangemessen, denn er *ist* nicht gesichert. Er verliert so gerade sein „Leben“, seine eigentliche Existenz, und verfällt der Sphäre, über die er zu verfügen und aus der er seine Sicherheit zu gewinnen meint. Gerade diese Haltung gibt der Welt, die für ihn Schöpfung sein könnte, den Charakter „dieser Welt“, der widergöttlichen Welt. Gerade diese Haltung läßt erst die „Mächte“, von denen er abhängig ist, erstehen, und die, weil sie nun ihm gegenüber Mächte geworden sind, als mythische Größen vorgestellt werden können¹.

Das Sichtbare, Verfügbare ist vergänglich, und deshalb ist, wer von ihm her lebt, der Vergänglichkeit, dem Tode, verfallen. Wer aus dem Verfügbaren lebt, der begibt sich in die Abhängigkeit von ihm. Das zeigt sich schon daran, daß jeder, indem er sich mittels des Verfügbaren sichern will, mit dem anderen zusammengerät, sich auch gegen ihn sichern oder sich seiner versichern muß. So entstehen einerseits Neid und Zorn, Eifersucht und Streit usw., andererseits Vertrag und Konvention, geläufige Urteile und Maßstäbe. Und aus allem erwächst eine Atmosphäre, die jeden immer schon umfängt und die sein Urteil leitet, der jeder immer wieder ihr Recht gibt, und die jeder aufs neue mitkonstituiert. Daraus erwächst auch die Knechtschaft der Angst (Rm. 8, 15), die auf den Menschen lastet. Es ist die Angst, in der jeder an sich und

¹) Man denke an Wendungen wie „der Geist der Zeit“, „der Geist der Technik“.

Entfaltung der asketischen Tendenz der paulinischen Theologie

dem Seinen festhalten will in dem geheimen Gefühl, daß ihm alles, auch sein eigenes Leben, entgleitet.

2. Das menschliche Sein im Glauben

Demgegenüber wäre ein echtes Leben des Menschen dasjenige, das aus dem Unsichtbaren, Unverfügbaren lebt, das also alle selbstgeschaffene Sicherheit preisgibt. Das eben ist das Leben „nach dem Geist“, das Leben im Glauben“.

Ein solches Leben wird Möglichkeit für den Menschen aus dem Glauben an Gottes „Gnade“, d. h. aus dem Vertrauen, daß gerade das Unsichtbare, Unbekannte, Unverfügbare dem Menschen als Liebe begegnet, ihm seine Zukunft entgegenbringt, nicht Tod, sondern Leben für ihn bedeutet.

Die Gnade Gottes ist *sündenvergebende Gnade*, d. h. sie befreit den Menschen von seiner Vergangenheit, die ihn gefangenhält. Jene Haltung des Menschen, der sich sichern will und deshalb zum Verfügbaren greift und sich an das Vergehende und immer schon Vergangene klammert, — sie ist ja die Sünde, weil sie das Sichverschließen gegen das Unsichtbare, gegen Gottes sich schenkende Zukunft ist. Dem der Gnade sich öffnenden Menschen wird seine Sünde vergeben, d. h. er wird frei von der Vergangenheit. Und eben das heißt „Glaube“: sich frei der Zukunft öffnen. Und solcher Glaube ist zugleich *Gehorsam*, weil er die Wegwendung des Menschen von sich selbst ist, die Preisgabe aller Sicherheit, der Verzicht, sich selbst seine Geltung, sein Leben zu gewinnen, der Verzicht, auf sich selbst zu vertrauen, und der Entschluß, nur auf Gott zu vertrauen, der die Toten erweckt (2. Kor. 1, 9), der das Nichtseiende ins Sein ruft (Rm. 4, 17), die radikale Hingabe an Gott, die alles von Gott, nichts von sich erwartet, die damit gegebene *Gelöstheit von allem weltlich Verfügbaren*, also die Haltung der Entweltlichung, der *Freiheit*.

Die *Entweltlichung* ist grundsätzlich keine Askese, sondern eine Distanz zur Welt, für die alle Beteiligung am Weltlichen in der Haltung des „als ob nicht“ (*ὡς μὴ*) vollzogen wird (1. Kor. 7, 29—31). Der Glaubende ist Herr über alle Dinge (1. Kor. 3, 21—23); er hat die „Vollmacht“ (*ἐξουσία*), deren sich auch der Gnostiker rühmt, aber es gilt: „Über alles habe ich Macht, aber ich soll nichts über mich mächtig werden lassen“ (1. Kor. 6, 12; vgl. 10, 23f.). Der Glaubende kann sich freuen mit den Fröhlichen und weinen mit den Weinenden (Rm. 12, 15), aber er verfällt keiner innerweltlichen Größe mehr (1. Kor. 7, 17—24). Alles Innerweltliche ist für ihn in die Indifferenz des an sich Bedeutungslosen hinabgedrückt. „Denn frei von allen, habe ich mich zum Knecht aller gemacht“ (1. Kor. 9, 19—23). „Ich verstehe es, mit Geringem auszukommen; ich verstehe es auch, im Überfluß zu leben. In alles und jedes bin ich eingeweiht: satt zu sein und Hunger zu haben, Überfluß zu haben und Mangel zu leiden“ (Phil. 4, 12). Ihm ist ja die Welt und er der Welt gekreuzigt (Gal. 6, 14). Ja, die Kraft seines neuen Lebens kommt gerade in seiner Schwachheit zur Geltung, in Leiden und Tod (2. Kor. 4, 7—11; 12, 9f.). Denn gerade wenn ihm die Nichtigkeit seiner selbst zum Bewußtsein kommt, wenn er von sich selbst her nichts ist, kann er von Gott her alles haben und sein (2. Kor. 12, 9f.; 6, 8—10).

Eschatologie =
Schicksal Existenz
= neues Geschöpf³⁰

Insich vs. Überwiegend
(„noch nicht“ / „doch schon“)

RUDOLF BULTMANN

So existieren aber heißt: *eschatologisch existieren*, ein „neues Geschöpf“ sein (2. Kor. 5, 17). Die *apokalyptische und die gnostische Eschatologie* ist insofern *entmythologisiert*, als die Heilszeit für den Glaubenden schon angebrochen, das Zukunftsleben schon Gegenwart geworden ist. Am radikalsten ist diese Konsequenz bei Johannes gezogen, der die apokalyptische Eschatologie überhaupt eliminiert. Das Weltgericht ist nicht ein bevorstehendes kosmisches Ereignis, sondern ist die Tatsache, daß Jesus in die Welt gekommen ist und zum Glauben gerufen hat (Joh. 3, 19; 9, 39; 12, 31). Wer glaubt, der hat schon das Leben, der ist vom Tode zum Leben hinübergeschritten (5, 24f. usw.). Außerlich ist für den Glaubenden nichts anders geworden, aber sein Weltverhältnis ist ein anderes: die Welt kann ihm nichts mehr anhaben; der Glaube ist der Sieg über die Welt (1. Joh. 5, 4).

Wie die mythologische Eschatologie der jüdischen Apokalyptik, so ist auch *die gnostische Eschatologie überwunden*, d. h. der Glaubende hat nicht eine neue „Natur“ (*φύσις*) erhalten, bzw. es ist nicht seine präexistente „Natur“ jetzt befreit worden, und er ist nicht der Himmelsreise seiner Seele versichert. Was er im Glauben ist, das ist nicht eine Gegebenheit, ein Zustand, dessen er sicher wäre, so daß die Konsequenz ein Libertinismus wäre; oder ein Zustand, den er ängstlich hüten müßte, so daß die Konsequenz die Askese wäre. *Das Leben im Glauben* ist überhaupt kein Zustand, so daß es eindeutig durch den Indikativ beschrieben werden könnte, sondern zum Indikativ tritt sofort der Imperativ, d. h. die Glaubensentscheidung ist nicht ein für allemal vollzogen, sondern sie ist jeweils in der konkreten Situation zu bewahren, indem sie neu vollzogen wird. Eben im echten Neuvollzug hält sie sich durch. Die Freiheit bedeutet nicht Entlassung aus der Forderung, unter der der Mensch als Mensch steht, sondern bedeutet die Freiheit zum Gehorsam (Rm. 6, 11 ff.). Das Glauben ist kein Ergriffenhaben, sondern ein Ergriffenwordensein und deshalb ein ständiges Unterwegssein zwischen dem „noch nicht“ und dem „doch schon“, ein ständiges Jagen nach dem Ziel (Phil. 3, 12—14).

In der Gnosis ist die Erlösung als ein kosmischer Prozeß verstanden; die Teilhabe der Erlösten an ihm muß sich innerweltlich realisieren; das außerweltliche Sein der Glaubenden muß zu innerweltlicher Gegebenheit gebracht werden. Das geschieht im demonstrativen Erweis der „Freiheit“ (*ἐλευθερία*), der „Vollmacht“ (*ἐξουσία*), in den pneumatischen Phänomenen, zuhächst in der Ekstase. Das Neue Testament kennt *grundsätzlich keine Phänomene, in denen das Außerweltliche zur innerweltlichen Gegebenheit gebracht würde*. Zwar kennt Paulus die Ekstase (2. Kor. 5, 13; 12, 1 ff.), aber er kämpft gerade dagegen, sie als Ausweis des „Geist“-Besitzes zu werten; und nirgends im Neuen Testament ist es auf eine Schulung des seelischen Erlebens abgelegt; nirgends erscheint die Ekstase als der erstrebenswerte Gipfelpunkt der christlichen Existenz. Nicht psychische Phänomene, sondern die Haltung des Glaubens charakterisiert das christliche Leben.

Freilich teilt Paulus die populäre Überzeugung, daß sich der „Geist“ sichtbar in Wundertaten erweist, und anormale psychische Phänomene gelten ihm als Geisteswirkungen. Aber angesichts des pneumatischen Treibens in Korinth wird er der Zweideutigkeit der pneumatischen Phänomene inne, und indem er die „Geistes-

„faktisch desphilit aus neuen Leben“

gaben“ unter den Gesichtspunkt des „zum Aufbau“ stellt (1. Kor. 14, 26), durchbricht er die Auffassung vom „Geist“ als einer naturhaft wirkenden Kraft. Wohl stellt er sich den „Geist“ als ein mysteriöses Etwas im Menschen vor, dessen Besitz die Auferweckung garantiert (Rm. 8, 11), wohl kann er vom „Geist“ als einem übernatürlichen Stoff reden (1. Kor. 15, 44 ff.). Aber es ist deutlich, daß er im Grunde den „Geist“ als die im Glauben erschlossene faktische Möglichkeit eines neuen Lebens versteht. Der „Geist“ wirkt nicht als eine Naturkraft, und er ist nicht zum Besitz des Glaubenden geworden, sondern er ist die faktische Möglichkeit des Lebens, die im Entschluß ergriffen werden muß. Daher die paradoxe Mahnung: „Leben wir im Geist, so wollen wir auch im Geist wandeln!“ (Gal. 5, 25). Das „Getriebenwerden vom Geist“ (Rm. 8, 14) ist kein Naturprozeß, sondern der Vollzug des Imperativs, nicht „nach dem Fleisch“ zu leben; denn der Imperativ steht in Einheit mit dem Indikativ. Der Mensch wird nicht aus der Entscheidung entlassen: „Ich sage: wandelt im Geist, so werdet ihr die Begier des Fleisches nicht vollbringen!“ (Gal. 5, 16). So ist der Begriff des „Geistes“ entmythologisiert.

Es kann
nicht
abgelöst
werden

Und indem als die Frucht des „Geistes“ aufgezählt werden: „Liebe, Freude, Friede, Langmut, Milde, Güte, Treue, Sanftmut, Enthaltbarkeit“ (Gal. 5, 22), wird deutlich, daß die Haltung des Glaubens durch ihre Gelöstheit von der Welt zugleich offen macht für das menschliche Miteinander. Indem der Mensch von der Angst, von dem krampfhaften Sichklammern an das Vorhandene, Verfügbare, frei ist, ist er offen für die anderen. Der Glaube wird von Paulus charakterisiert als „in der Liebe wirkend“ (Gal. 5, 6), und eben diese Haltung heißt: „neues Geschöpf“ sein (vgl. Gal. 5, 6 mit 6, 15).

B. Das Heilsgeschehen

1. Christliches Seinsverständnis ohne Christus?

Was ist in diesen Ausführungen geschehen? Es ist das christliche Seinsverständnis existential, unmythologisch interpretiert worden. Wurde es wirklich im Sinne des Neuen Testaments interpretiert? Die Interpretation hat von Einem abgesehen, davon nämlich, daß nach dem Neuen Testament der „Glaube“ zugleich Glaube an Christus ist. Das Neue Testament behauptet, daß der „Glaube“ als die Haltung neuen echten Lebens nicht nur erst von einer bestimmten Zeit ab vorhanden ist — der Glaube sollte „offenbart“ werden, er ist „gekommen“ (Gal. 3, 23. 25 —, das könnte eine bloß geistesgeschichtliche Feststellung sein; sondern es behauptet, daß der „Glaube“ erst von einer bestimmten Zeit ab überhaupt Möglichkeit geworden ist, und zwar infolge eines Geschehens, des Christusgeschehens. Glaube als gehorsame Preisgabe an Gott und als innere Freiheit von der Welt ist nur möglich als Glaube an Christus.

immerwähri
"Abraham"!

Das aber ist nun die entscheidende Frage, ob diese Behauptung ein mythologischer Rest ist, der eliminiert oder durch kritische Interpretation entmythologisiert werden muß. Es ist die Frage, ob das christliche Seinsverständnis vollziehbar ist ohne Christus.

Der idealistischen und der religionsgeschichtlichen Interpretation gegenüber erhob sich die Frage: wird sie dem Neuen Testament gerecht, wenn sie das für dieses fundamentale Christusgeschehen eliminiert? Diese Frage erhebt sich auch gegenüber unserer existentialen Interpretation. Liegt es in ihrer Konsequenz, das Christusgeschehen zu eliminieren oder durch Interpretation seines anstößigen Geschehenscharakters zu entkleiden?

Es könnte so scheinen, daß es sich um einen zu eliminierenden mythologischen Rest handelt. Und diese Frage muß in allem Ernst ins Auge gefaßt werden, wenn anders der christliche Glaube seiner selbst sicher sein soll. Denn er kann seine Selbstgewißheit nur gewinnen, wenn er die Möglichkeit seiner Unmöglichkeit oder Unnötigkeit konsequent durchdenkt.

Es könnte in der Tat so scheinen, daß das christliche Seinsverständnis ohne Christus vollziehbar ist, daß im Neuen Testament nur ein Seinsverständnis erstmalig entdeckt und mehr oder weniger klar ausgesprochen ist, verhüllt im Gewande der Mythologie, das im Grunde das natürliche Seinsverständnis des Menschen ist, wie es die Philosophie zur Klarheit erhebt, dabei nicht nur seine mythologische Hülle abstreifend, sondern auch die Gestalt, die es im Neuen Testament gewonnen hat, berichtend und konsequenter ausarbeitend. Die Theologie wäre dann — was sich ja auch geistesgeschichtlich verstehen ließe — die Vorgängerin der Philosophie, aber eben durch die Philosophie überholt und jetzt nur noch eine unnötige und lästige Konkurrentin der Philosophie.

So könnte es scheinen, wenn man die moderne philosophische Arbeit ins Auge faßt. Läßt sich etwa sagen, daß im Neuen Testament das entdeckt ist, was in der Philosophie die „Geschichtlichkeit des Daseins“ heißt?

Graf Yorck von Wartenburg¹ schreibt an Wilhelm Dilthey am 15. Dezember 1892: „Die Dogmatik war der Versuch einer Ontologie des höheren, des historischen Lebens. Die christliche Dogmatik mußte dieser widerspruchsvolle Niederschlag eines intellektuellen Lebenskampfes sein, weil die christliche Religion höchste Lebendigkeit ist“². Dilthey stimmt ihm zu: „... alle Dogmen müssen auf ihren universellen Lebenswert für jede menschliche Lebendigkeit gebracht werden. Sie waren einst in einer geschichtlich begründeten Beschränkung entworfen. Werden sie von dieser befreit, dann sind sie freilich ... das Bewußtsein von der übersinnlichen und überverständigen Natur der Geschichtlichkeit schlechthin ... Hiernach sind die Dogmen erster Ordnung, welche in den Symbolen Sohn Gottes, Genugtuung, Opfer usw. enthalten sind, in ihrer Einschränkung auf die Tatsachen der christlichen Geschichte unhaltbar, in ihrem universellen Sinn bezeichnen sie den höchsten lebendigen Gehalt aller Geschichte. Aber in diesem Sinne verlieren diese Begriffe ihre starre ausschließende und so alles in besondere Faktizität wandelnde Beziehung auf die Person Jesu, welche alle anderen Beziehungen ausdrücklich ausschließt“³.

¹ Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877—1897. Halle, Niemeyer 1923.

² S. 154.

³ S. 158

Ein Beispiel solcher Interpretation gibt *Yorck* in bezug auf Christi Opfertod und die Erbsünde; sie sind ihm verständlich von der Erkenntnis des in der Geschichte bestehenden „virtuellen Zusammenhangs“ aus: „Nicht ein Anderer, sondern ein Mensch und historische Kraft ist Jesus: Das Kind gewinnt durch das Opfer der Mutter, ihm kommt es zugute. Ohne diese virtuelle Zurechnung und Kraftübertragung gibt es überhaupt keine Geschichte (Anm.: umgekehrt: *alle* Geschichte ist solche Kraftübertragung, nicht bloß das Christentum) — wie wenn der Rationalismus den Geschichtsbegriff nicht kennt. Und Sündhaftigkeit — nicht Sünde als Einzelnes — dem Religiösen ist sie auf Grund seiner Erfahrung ein unvordenkliches. Ist weniger ‚empörend und widerlich‘ (so hatte Dilthey das Erbsünde-Dogma genannt), wenn wir sehen — ein alltägliches Bild — Krankheit und Jammer sich vererben? Aus der Tiefe der Natur sind die Symbole geschöpft, weil die Religion an sich — ich meine die christliche — übernatürlich, nicht unnatürlich ist“¹.

In der auf Dilthey folgenden philosophischen Arbeit scheint das bestätigt zu werden. Kierkegaards Interpretation des christlichen Seins konnte von *Karl Jaspers* in die Sphäre der Philosophie transportiert werden. Vor allem scheint *Martin Heideggers* existenziale 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? Wenn man gelegentlich beanstandet hat, daß ich das Neue Testament mit Kategorien der Heideggerschen Existenzphilosophie interpretiere, so macht man sich — fürchte ich — blind für das faktisch bestehende Problem. Ich meine, man sollte lieber darüber erschrecken, daß die Philosophie von sich aus schon sieht, was das Neue Testament sagt.

Kürzlich ist nun diese Frage, ob nicht das christliche Seinsverständnis ohne Christus als natürliches, philosophisches möglich ist, durch das Buch von *Wilhelm Kamlah*, *Christentum und Selbstbehauptung*², aufs neue gestellt worden. Freilich wird hier ausdrücklich gegen das christliche Seinsverständnis als eschatologisches polemisiert, jedoch auf Grund eines Mißverständnisses, insofern die Entweltlichung des Glaubens undialektisch als eindeutig negatives Weltverhältnis verstanden wird, indem jenes paulinische „als ob nicht“ nicht zur Geltung gebracht wird. Aber das Seinsverständnis, das Kamlah als das philosophische entwickelt, erweist sich faktisch als ein säkularisiertes christliches Seinsverständnis. Er nennt die Haltung echter Geschichtlichkeit nicht Glauben, sondern Hingabe, — Hingabe an das All des Seienden bzw. an seinen Ursprung, an Gott. Solche Hingabe, die im Gegensatz gegen alle Eigenmächtigkeit steht, vermag den Sinn des Seienden erst zu entdecken, indem sie sich ihm vertrauend hingibt. Diese Hingabe wird beschrieben als die Gelöstheit, in

¹ S. 158. ² Frankfurt, V. Klostermann 1940.

³ Kerygma

der der sich Hingebende sich in sich selber löst damit, daß er sich von allem löst, woran er sich anklammern könnte. Kamlah sieht selbst, daß die Struktur dieser Hingabe der Struktur des Glaubens verwandt ist, wenn er sagt: „Das paradoxe Wesen des Vertrauen-Könnens ist der Theologie immer wieder aufgefallen hinsichtlich des Anfangs des Glaubens. Man hat gefragt, wie denn der Einzelne zum Glauben kommen könne, wenn der Glaube als Geschenk der Gnade Gottes durch keinerlei eigenmächtige Anstrengung zu erwerben sei, wie der Glaube also gefordert werden könne, wenn er menschlicher Bemühung doch entzogen sei. Und man hat diese Frage vielfach unbeantwortet gelassen, indem man übersah, daß es sich hier gar nicht um ein besonderes Problem des Christentums handelt, sondern um eine Grundstruktur unseres natürlichen Seins“¹.

Der christliche Glaube wäre also seinem eigentlichen Wesen nach natürliche Hingabe. „Als das wahre Verständnis des Seins macht die Philosophie die natürliche Hingabe zu ihrer ganzen Wahrheit frei“². Es bedarf also keiner Offenbarung.

Auch die Liebe, in der der Glaube wirkend ist, kann in dieser Weise philosophisch interpretiert werden. Sie ist die Hingabe an das vertraute Nahe. Ja, die Philosophie vermag hier das neutestamentliche Verständnis der Liebe zu korrigieren, insofern sie zu sehen meint, daß die christliche Liebe „die Bahn des geschichtlichen Bestandes“ zerstört und, indem sie den Vorrang des geschichtlich Nahen zugunsten einer auf alle gleichmäßig gerichteten Liebe bricht³, gar nicht den wahren „Nächsten“ zu Gesicht bekommt. Indem die Philosophie diesen als den geschichtlich Verbundenen erkennen lehrt, legt sie allein die wahre Natürlichkeit des Menschen frei⁴.

Ist es nun wirklich so, daß die Haltung des Menschen, die das Neue Testament „Glaube“ nennt, im Grunde die natürliche Haltung des Menschen ist? Die „natürliche“ — das bedeutet selbstverständlich nicht: die immer schon gegebene, selbstverständliche, sondern: die seinem eigentlichen Wesen angemessene, die freilich erst freigelegt werden muß, deren Freilegung aber keiner Offenbarung, sondern nur philosophischer Besinnung bedarf. Ist der „Glaube“ in diesem Sinne die natürliche Haltung des Menschen?

Ja und nein! Ja! denn in der Tat: der Glaube ist nicht eine mysteriöse, supranaturale Qualität, sondern er ist die Haltung echter Menschlichkeit. Und die Liebe ist auch keine mysteriöse, supranaturale Praktik, sondern das „natürliche“ Verhalten des Menschen. Das Neue Testament bestätigt gewissermaßen die Behauptung der Philosophie, daß Glaube und Liebe die „natürliche“ Haltung des Menschen ist, wenn es den Glaubenden als „neues Geschöpf“ versteht, d.h. als den, der zu der schöpfungsgemäßen eigentlich menschlichen Existenz zurückgebracht ist. Die entscheidende Frage ist nun die, ob der Mensch, so wie er faktisch ist, der „natürliche“ Mensch ist, ob seine „Natur“ ihm so frei zur Verfügung steht.

Die Frage ist nicht die, ob die Natur des Menschen ohne das Neue Testament entdeckt werden könne. Denn faktisch ist sie freilich nicht ohne das Neue Testament entdeckt worden; es würde die moderne Philosophie ja gar nicht geben ohne das

¹ Kamlah S. 321. ² S. 326. ³ S. 335. ⁴ S. 337

Walt m.
S. 337

Selbst angesichts des Todes aufrufen, weil er ihm seine Situation als die der Geworfenheit in das Nichts deutlich macht; der Mensch hat nur zu übernehmen, das zu sein, was er schon ist. Für Kamlah ist die gelöste Hingabe deshalb eine sinnvolle Forderung, weil der Mensch faktisch immer schon in einer Hingabe steht, sofern er sich in einem geschichtlichen Wir vorfindet, an dem er durch Fürsorge und Einsatz beteiligt ist.

Eben das sieht das Neue Testament auch, daß der Mensch nur der sein kann, der er schon ist. Und eben deshalb gebietet Paulus den Glaubenden, heilig zu sein, weil sie schon geheiligt sind (1. Kor. 6, 11; vgl. 5, 7); eben deshalb gebietet er, im Geist zu wandeln, weil der Glaubende schon im Geiste ist (Gal. 5, 25); eben deshalb gebietet er, die Sünde zu vernichten, weil der Glaubende schon tot ist für die Sünde (Rm. 6, 11 ff.). Oder johanneisch gesprochen: eben weil die Glaubenden nicht „von der Welt“ (*τὸν κόσμον*) sind (Joh. 17, 16), können sie die Welt besiegen; weil sie aus Gott gezeugt sind, sündigen sie nicht (1. Joh. 3, 9). Die eschatologische Existenz kann durchgeführt werden, weil „die Zeit erfüllt war“ und Gott seinen Sohn sandte, „damit er uns befreie aus dem gegenwärtigen bösen Äon“ (Gal. 4, 4; 1, 4).

Also darin stimmen Neues Testament und Philosophie überein, daß der Mensch sein eigentliches Leben nur auf Grund der Tatsache führen kann, daß er schon in ihm steht, daß es ihm schon zu eigen ist. Aber das Neue Testament spricht so eben nur zu den Glaubenden, die die befreiende Tat Gottes an sich haben vollziehen lassen; nicht zu den Menschen als solchen. Diesen bestreitet es, daß ihnen das Leben schon zu eigen ist; ihre Situation hält es für verzweifelt.

Warum? Nun, eben weil es weiß, daß der Mensch nur das sein und werden kann, was er schon ist, und weil der Mensch als solcher, der Mensch vor und außer Christus, nicht in seinem eigentlichen Sein, nicht im Leben, sondern im Tode ist.

Es handelt sich um das Verständnis der Verfallenheit des Lebens, in der sich jeder Mensch zunächst vorfindet, — eine Tatsache, die sich auch die Philosophie nicht verschleiern. Aber während diese die Verfallenheit als eine Verfassung ansieht, der sich der Mensch, wenn er seine Situation durchschaut, entziehen kann, eine Verfassung also, die sich nicht bis auf sein Selbst selber erstreckt, behauptet das Neue Testament, daß der Mensch selber ganz und gar verfallen ist.

„Wissen“

Widerspricht etwa dieser Behauptung der Verfallenheit des Selbst die — von der Philosophie ja klar bezeugte — Tatsache, daß der Mensch um seine Verfallenheit wissen kann? Denn wie sollte er um sie wissen können, wenn er ganz, wenn auch sein Selbst verfallen wäre? In Wahrheit ist es umgekehrt: er kann um seinen Verfall nur wissen, wenn er selbst verfallen ist! Nur dann, wenn er weiß, daß er der nicht ist, der er eigentlich sein soll und will. Das Wissen um seine Eigentlichkeit gehört zu seiner Existenz als solcher; er würde gar nicht als Mensch — auch in der Verfallenheit — existieren, wenn er nicht um das wüßte, wenn es ihm nicht um das ginge, was er eigentlich ist. Aber seine Eigentlichkeit ist ihm nicht wie eine Naturbeschaffenheit zu eigen, er verfügt nicht über sie. Das meint natürlich auch die Philosophie nicht, sondern sie weiß, daß die Eigentlichkeit stets im Entschluß ergriffen werden muß. Aber sie ist der Meinung, daß den Menschen das Wissen um seine

prinzipielle Möglichkeit vs. faktisch

Eigentlichkeit ihrer schon mächtig mache. Seine Eigentlichkeit ist das, was er zwar nicht ständig verwirklicht, was er aber jederzeit verwirklichen kann: du kannst, denn du sollst! Sie hält eine prinzipielle Möglichkeit schon für eine faktische. Nach der Meinung des Neuen Testaments hat der Mensch die faktische Möglichkeit verloren, ja auch sein Wissen um seine Eigentlichkeit ist dadurch verfälscht, daß es mit der Meinung, ihrer mächtig zu sein, verbunden ist.

Warum hat der Mensch mit seiner Verfallenheit die faktische Möglichkeit verloren, seines eigentlichen Lebens mächtig zu werden? Weil *in der Verfallenheit jede Bewegung des Menschen eine Bewegung des verfallenen Menschen ist.* Paulus macht das klar, indem er zeigt, daß und warum die Juden, die nach der „Gerechtigkeit“ trachten, diese gerade verfehlen; deshalb nämlich, weil sie durch die eigenen Werke „gerechtfertigt“ werden, weil sie einen „Ruhm“ vor Gott haben wollen. Darin zeigt sich jene menschliche Haltung, wie sie in der Verfallenheit an das „Fleisch“, der das jüdische Streben entrinnen will, überhaupt leitend ist: *die Selbstherrlichkeit, die Eigenmächtigkeit des Menschen*, sein Streben, aus sich selbst zu leben. Ist echtes Leben ein Leben in der Hingabe, so verfehlt nicht nur *der* Mensch das echte Leben, der statt aus der Hingabe, aus dem Verfügen über das Verfügbare lebt, sondern auch *der*, der die Hingabe selber als ein verfügbares Ziel versteht und nicht sieht, daß sein eigentliches Leben schlechterdings nur Geschenk für ihn sein kann.

Im „Sich-Rühmen“ des gesetzestreuen Juden, aber ebenso im Sich-Rühmen des weisheitsstolzen Gnostikers kommt zutage, daß *die Grundhaltung des Menschen die Eigenmächtigkeit ist*, die gerade auch die Hingabe, die sie selbst als das eigentliche Sein des Menschen kennt, in die Eigenmacht einbezieht und so letztlich in einem Selbstwiderspruch endet. Im Idealismus führt das zu jenem „deus in nobis“:

„Nehmt die Gottheit auf in euren Willen,
Und sie steigt von ihrem Weltenthron.“

Bei Heidegger liegt das Frevelhafte deshalb nicht so deutlich zutage, weil er die Haltung der Entschlossenheit nicht als Hingabe charakterisiert; deutlich aber ist, daß die Übernahme der Geworfenheit in der Todesentschlossenheit radikale Eigenmächtigkeit des Menschen ist. Bei Kamlah ist die Nähe zum Christentum relativ groß, wenn er sagt, daß das Gebot der Hingabe nur deshalb erfüllbar ist, weil Gott selbst sich zu verstehen gibt¹, weil das Seiende dem Menschen die vertrauende Hingabe dadurch ermöglicht, daß es ihm seinen Sinn von sich aus entgegenträgt², weil die Hingabe den Hinweis des Verstehbaren im Seienden selbst vernimmt³. Aber die Behauptung der Verstehbarkeit des Seienden scheint mir eine verzweifelte Behauptung zu sein. Ist es nicht verzweifelte Eigenmächtigkeit, wenn Kamlah sagt: „Es ist nicht möglich, an der Verstehbarkeit des Seienden überhaupt zu zweifeln?“⁴. Ist es denn ausgemacht, ob nicht eben das die sachgemäße Haltung des Menschen ohne Christus ist, an der Möglichkeit seines Seins zu zweifeln?

Jedenfalls sagt das das Neue Testament. Es kann diese Behauptung natürlich nicht beweisen, so wenig wie die Philosophie ihre Behauptung von der Versteh-

¹ Kamlah S. 341, 353. ² S. 298. ³ S. 330. ⁴ S. 358.

barkeit des Seienden beweisen kann. Es handelt sich um eine Entscheidungsfrage. Das Neue Testament redet den Menschen daraufhin an, daß er durch und durch eigenmächtig ist, und daß er deshalb wohl wissen kann, daß er faktisch kein eigentliches Leben hat, daß er aber auch sein eigentliches Leben nicht ergreifen kann, sondern in seiner Eigenmächtigkeit durch und durch verfallen ist.

Das heißt in der Sprache des Neuen Testaments, daß er ein Sünder ist. Denn *diese Eigenmächtigkeit ist die Sünde*, ist Empörung gegen Gott. Sünde ist die Eigenmächtigkeit, das „Sichrühmen“; denn „vor Gott soll sich kein Mensch rühmen; wer sich rühmt, der rühme sich des Herrn“ (1. Kor. 1, 29. 31; 2. Kor. 10, 17). Ist das nur unnötige mythologische Interpretation eines ontologischen Satzes? Ist der Schuldcharakter der Eigenmächtigkeit, d. h. aber die Verantwortlichkeit des Menschen vor Gott dem Menschen als solchem einsichtig? *Ist der Begriff der Sünde ein mythologischer Begriff oder nicht?* Die Antwort auf diese Frage hängt davon ab, ob — bzw. wie radikal — der Satz des Paulus an die christlichen Korinther: „Was aber hast du, das du nicht empfangen hättest? Und hast du es empfangen, was rühmst du dich, als hättest du es nicht empfangen?“¹ — ob dieser Satz nur vom Christen oder auch vom Menschen schlechthin verstanden werden kann. Jedenfalls ist so viel deutlich, daß Eigenmächtigkeit nur dann als schuldhaft verstanden werden kann, wenn sie als Undankbarkeit verstanden werden kann. Soll die radikale Eigenmächtigkeit, in der sich der Mensch die Möglichkeit seines eigentlichen Lebens als eines Lebens in der Hingabe verschließt, als Sünde verstanden werden, so muß es dem Menschen offenbar möglich sein, seine Existenz überhaupt als Geschenk zu verstehen. Aber diese Möglichkeit hat er sich in seiner radikalen Eigenmächtigkeit gerade verschlossen; denn in ihr faßt er seine Existenz ja als von ihm ergriffene und zu bewältigende Aufgabe auf. Wie sehr er sich diese Möglichkeit verschlossen hat, das kann auch zutage kommen in einem Pessimismus, der das Leben als eine aufgezwungene, widerwillig getragene Last ansieht, oder auch in der Rede vom „Recht“ auf das Leben, im Anspruch auf „Glück“ usw. Der Mensch ist in seiner radikalen Eigenmächtigkeit also blind gegen die Sünde, und eben darin zeigt sich seine radikale Verfallenheit. Ihm muß deshalb die Rede von der Sünde als mythologische Rede erscheinen. Aber damit ist nicht gesagt, daß sie es wirklich ist.

In dem Augenblick erscheint die Rede von der Sünde nicht mehr als mythologisch, da dem Menschen Gottes Liebe begegnet als die ihn umfangende und tragende Macht, die ihn gerade auch in seiner Eigenmächtigkeit und Verfallenheit trägt, d. h. die ihn als den gelten läßt, der er nicht ist, und das heißt: die ihn von sich selbst, so wie er ist, befreit.

Denn steht es so, daß der Mensch als ganzer der Eigenmächtigkeit verfallen ist, daß er wohl wissen kann: er hat sein eigentliches Leben nur in der Hingabe, daß er aber eben die Hingabe nicht realisieren kann, weil er in allem Bemühen er selbst, der Eigenmächtige, bleibt, so ist sein eigentliches Leben faktische Möglichkeit für ihn nur, *wenn er von sich selbst befreit wird*. Eben das aber sagt die Verkündigung

¹ 1 Kor. 4, 7.

des Neuen Testaments; eben das ist der Sinn des Christusgeschehens. Es besagt, daß da, wo der Mensch nicht handeln kann, Gott für ihn handelt, für ihn gehandelt hat.

Daß dieses der Sinn des Christusgeschehens ist, das ist ganz deutlich. Sein Sinn ist ja in paulinischer Sprache die Tilgung der Sünde, die Beschaffung der „Gerechtigkeit“ als der von Gott geschenkten, nicht durch eigene „Werke“ errungenen Gerechtigkeit. Gott hat durch Christus die Welt mit sich versöhnt und ihr ihre Vergehungen nicht angerechnet (2. Kor. 5, 19); er hat Christus für uns zur Sünde gemacht, damit wir durch ihn als Gerechte vor Gott dastehen (2. Kor. 5, 21). Für jeden, der das glaubt, ist also 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.

Es ist dabei völlig klar, daß *die Vergebung der Sünde*¹ nicht im juristischen Sinne als bloßer Straferlaß gemeint ist, so daß im übrigen die Situation des Menschen die gleiche bleiben würde; vielmehr wird durch die Vergebung die Freiheit von der Sünde geschenkt, der der Mensch bis dahin verhaftet war. Und diese Freiheit ist wiederum nicht als eine naturhafte Qualität verstanden, sondern als die Freiheit zum Gehorsam. Denn neben dem Indikativ steht der Imperativ. Und sofern alle Forderungen, unter denen der Mensch steht, in der Liebesforderung zusammengefaßt sind, heißt das, daß der durch Gottes Vergebung von sich selbst befreite Mensch zur Hingabe an die Anderen befreit ist (Rm. 13, 8—10; Gal. 5, 14).

Die eschatologische Existenz ist für den Menschen also dadurch zur Möglichkeit geworden, daß *Gott gehandelt* und der Welt als „dieser Welt“ ein Ende gemacht hat, indem er *den Menschen selbst neu machte*: „Ist einer in Christus, so ist er ein neues Geschöpf. Das Alte verging; siehe, es ward neu!“ (2. Kor. 5, 17). So Paulus. Das Gleiche sagt in seiner Sprache Johannes. Er sagt, daß die Erkenntnis der in Jesus offenbaren „Wahrheit“ Gottes den Menschen frei macht (8, 32), nämlich von der Knechtschaft der Sünde (8, 34). Aus dem Tode wird der Mensch durch Jesus zum Leben gerufen (5, 25), aus dem Dunkel der Blindheit ins Licht (9, 39). Der Glaubende ist „wiedergeboren“ (3, 3 ff.), er hat einen neuen Ursprung erhalten; er stammt nicht mehr aus der „Welt“, gehört nicht mehr zu ihr, sondern hat sie im Glauben besiegt (1. Joh. 5, 4).

Das in Christus sich ereignende Geschehen ist also die Offenbarung der Liebe Gottes, die den Menschen von sich selbst befreit zu sich selbst, indem sie ihn zu einem Leben der Hingabe im Glauben und in der Liebe befreit. Glaube als die Freiheit des Menschen von sich selbst, als die Offenheit für die Zukunft, ist nur möglich als Glaube an die Liebe Gottes. Glaube an die Liebe Gottes ist aber so lange Eigenmächtigkeit, solange Gottes Liebe ein Wunschbild, eine Idee ist, solange Gott seine Liebe nicht offenbart hat. Christlicher Glaube ist deshalb Glaube an Christus, weil er der Glaube an die offenbare Liebe Gottes ist. Nur wer schon geliebt ist, kann lieben; nur wem Vertrauen geschenkt ist, kann vertrauen; nur wer Hingabe erfahren hat, kann sich hingeben. Wir sind zur Hingabe an Gott dadurch befreit, daß

¹ Übrigens gebraucht Paulus nie die Formel *ἀφεσις τῶν ἁμαρτιῶν*, die dann in der deutero-paulinischen Literatur erscheint; Kol. 1, 14; Eph. 1, 7.

Tat für, Empörung von Glaube + Liebe

er sich für uns hingegeben hat. „Darin gründet die Liebe, nicht daß wir Gott geliebt haben, sondern daß er uns liebte und seinen Sohn sandte als Sühne für unsere Sünden“ (1. Joh. 4, 10). „Wir lieben, weil er uns zuerst geliebt hat“ (1. Joh. 4, 19).

Die unsere Hingabe begründende Hingabe Gottes findet in dem Satz ihren Ausdruck, daß Gott seinen Sohn nicht geschont, sondern ihn für uns dahingegeben hat; wie sollte er uns also nicht alles schenken! (Rm. 8, 32). Oder in dem johanneischen Satz: „Denn so liebte Gott die Welt, daß er seinen einzigen Sohn dahingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern ewiges Leben habe“ (Joh. 3, 16). Ebenso in den Aussagen, daß Jesus sich für uns hingegeben hat: „Der sich für unsere Sünden dahingab, um uns aus dem gegenwärtigen bösen Äon zu befreien“ (Gal. 1, 4). „Mit Christus bin ich gekreuzigt. Ich lebe; aber nicht als ich; es lebt vielmehr in mir Christus. Sofern ich aber jetzt im Fleische lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich liebte und sich für mich dahingab“ (Gal. 2, 19f.).

Dies also ist das Entscheidende, das das Neue Testament von der Philosophie, das den christlichen Glauben vom „natürlichen“ Seinsverständnis unterscheidet: 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.*

Es ist nun die Frage, ob damit der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung eine Grenze gesetzt ist, ob wir hier vor einem Mythos stehen bzw. vor einem Ereignis, das mythischen Charakter hat. Was das Neue Testament von der Existenz des vorgläubigen Menschen in mythologischer Sprache sagt, läßt sich entmythologisieren; ebenso, was es von der Existenz des Gläubigen sagt. Aber es bleibt die Frage, ob die Behauptung, daß der Übergang aus jener in diese Existenz, ob die Befreiung des Menschen von sich selbst zu seinem eigentlichen Leben, nur als eine Tat Gottes begreiflich sei; ob der Glaube nur als Glaube an die in Christus offenbare Liebe Gottes wirklich sein könne.

2. Das Christusgeschehen

Wer behauptet, daß jedes Reden von einem Tun Gottes mythologisches Reden sei, der muß freilich die Rede von der Tat Gottes in Christus einen Mythos nennen. Aber diese Frage sei hier zurückgestellt. Selbst Kamlah hält die „mythische Rede“ von Gottes Tun auch für philosophisch gerechtfertigt¹. Die uns beschäftigende Frage ist zunächst die, ob dasjenige Ereignis, in dem das Neue Testament Gottes Tat, die Offenbarung seiner Liebe, sieht, ein mythisches Ereignis ist, also das Christusgeschehen.

a) Das Problem der Entmythologisierung des Christusgeschehens

Es ist nun keine Frage, daß das Neue Testament das Christusgeschehen als ein *mythisches Geschehen* vorstellt. Aber das ist die Frage, ob es als mythisches Geschehen vorgestellt werden muß, oder ob das Neue Testament selbst eine entmytho-

¹ Kamlah S. 353.

Historie
+ ...
+ ...

Bedeutsamkeit (1) für mich
u. hist.-faktische Aussage (innerweltl. Zusammenhang)

logisierende Interpretation an die Hand gibt. Nun ist zunächst deutlich, daß das Christusgeschehen nicht in dem Sinne ein Mythos ist wie etwa die Kultmythen griechischer oder hellenistischer Götter. Jesus Christus, als Gottes Sohn, als ein präexistentes Gottwesen eine mythische Gestalt, ist zugleich ein bestimmter historischer Mensch, Jesus von Nazareth; und das Schicksal seiner Person ist nicht nur ein mythisches Geschehen, sondern zugleich ein Menschenschicksal, das mit der Kreuzigung endet. *Historisches und Mythisches sind hier eigentümlich verschlungen*: der historische Jesus, dessen Vater und Mutter man kennt (Joh. 6, 42), soll zugleich der präexistente Gottessohn sein, und neben dem historischen Ereignis des Kreuzes steht die Auferstehung, die kein geschichtliches Ereignis ist. Gewisse *Widersprüche* zeigen an, wie das Miteinander von Mythischem und Historischem für die Vorstellung Schwierigkeiten bietet. Neben der Behauptung der Präexistenz (Paulus, Johannes) steht ja die Legende von der Jungfrauengeburt (Matthäus, Lukas). Neben dem: „Er entäußerte sich selbst, indem er Knechtsgestalt annahm, den Menschen gleich geworden und an Gestalt wie ein Mensch“ (Phil. 2, 7), stehen die Schilderungen der Evangelien, in denen sich Jesu göttliches Wesen in Wundern, Allwissenheit und Ungreifbarkeit kundgibt, steht die Charakteristik: „Jesus von Nazareth, ein Mann, ausgewiesen von Gott her euch gegenüber durch Krafttaten, Wunder und Zeichen“ (Act. 2, 22). Neben der Vorstellung von der Auferstehung als der Erhöhung vom Kreuz oder aus dem Grabe stehen die Legenden vom leeren Grab und von der Himmelfahrt.

So wird die Frage dringlich, ob die mythologische Rede nicht einfach den Sinn hat, die Bedeutsamkeit der historischen Gestalt Jesu und seiner Geschichte, nämlich ihre Bedeutung als Heilsgestalt und Heilsgeschehen zum Ausdruck zu bringen. Darin hätte sie ihren Sinn, und ihr objektivierender Vorstellungsgehalt wäre preiszugeben.

Für die Aussagen von der Präexistenz oder von der Jungfrauengeburt dürfte es klar sein, daß ihr Sinn darin besteht, die Bedeutsamkeit der Person Jesu für den Glauben auszusprechen. Was er für mich ist, erschöpft sich nicht in dem, ja kommt gar nicht in dem zutage, als was er für die historisch-feststellende Betrachtung erscheint. Er ist nicht auf seine historische Herkunft hin zu befragen, sondern seine wirkliche Bedeutung wird erst sichtbar, wenn von solcher Fragestellung abgesehen wird. Seine Geschichte, sein Kreuz, ist nicht auf die historischen Gründe hin zu befragen; die Bedeutung seiner Geschichte ergibt sich aus dem, was Gott mir durch sie sagen will. So ist seine Gestalt nicht aus dem innerweltlichen Zusammenhang in ihrer Bedeutsamkeit zu begreifen; d. h. in mythologischer Sprache: seine Herkunft ist aus der Ewigkeit, sein Ursprung ist kein menschlich-natürlicher.

Aber einzelne Motive sollen jetzt nicht weiter verfolgt werden. Schließlich konzentriert sich alles auf die Hauptfrage nach Kreuz und Auferstehung.

b) Das Kreuz

Ist das Kreuz Christi, sofern es das Heilsereignis ist, nur als mythisches Ereignis zu verstehen, oder kann es als ein geschichtliches Ereignis verstanden werden, das

Bedeutung für mich (ist es nicht nur durch den Akt selbst
u. historisch-faktische Aussage (innerweltl. Zusammenhang))

Objektivierbare weltgeschichtliche Zusammenhänge [Objektivierbare Ereignisse] des NT
 (1) Bedeutsamkeit

freilich nicht, sofern es in dem objektivierbaren weltgeschichtlichen Zusammenhang, sondern in seiner Bedeutsamkeit gesehen wird, das Heilsereignis ist?

Als *mythisches Ereignis* ist es verstanden, wenn wir den objektivierenden Vorstellungen des Neuen Testaments folgen: gekreuzigt wurde der präexistente, Mensch gewordene Gottessohn, der als solcher sündlos war. Er ist das Opfer, dessen Blut unsere Sünde sühnt; er trägt stellvertretend die Sünde der Welt, und indem er die Strafe der Sünde, den Tod, übernimmt, befreit er uns vom Tod. Diese mythologische Interpretation, in der sich Opfervorstellungen und eine juristische Satisfaktions-theorie mischen, ist für uns nicht nachvollziehbar. Aber sie besagt auch innerhalb der Anschauung des Neuen Testaments gar nicht, was sie besagen soll. Denn sie könnte ja höchstens besagen, daß den Menschen die seither begangenen — und etwa auch noch die künftig begangenen — Sünden vergeben werden in dem Sinne, daß die Strafe für sie erlassen wird. Faktisch aber soll vielmehr gesagt sein, nämlich daß der Glaubende durch das Kreuz Christi von der Sünde als der ihn beherrschenden Macht, vom Sündigen, frei geworden ist. Daher tritt z. B. neben den Satz: „Er (Gott), der uns alle unsere Verfehlungen vergab, der die uns verklagende Schuld-schrift mit ihren Sätzen, die uns im Wege stand, auslöschte; und er schaffte sie fort, indem er sie ans Kreuz heftete“ — der ergänzende Satz: „Er, der die Mächte und Gewalten entwaffnete und sie offen zum Spott machte; in ihm (in Christus) hat er über sie triumphiert“ (Kol. 2, 13—15).

kosmisch Dimension

Das historische Ereignis des Kreuzes wird in kosmische Dimensionen emporgehoben. Und gerade indem vom Kreuz als einem kosmischen Ereignis geredet wird, wird seine Bedeutsamkeit als eines geschichtlichen Ereignisses deutlich gemacht gemäß der eigenartigen Denkweise, in der geschichtliches Geschehen als kosmisches, geschichtliche Zusammenhänge als kosmische vorgestellt werden. Denn wenn das Kreuz das Gericht über die „Welt“ ist, durch das die Archonten dieses Äon vernichtet werden (1. Kor. 2, 6 ff.), so ist damit gesagt, daß in ihm das Gericht über uns selbst, die den Mächten der „Welt“ verfallenen Menschen, vollzogen ist.

Indem Gott Jesus kreuzigen ließ, hat er für uns das Kreuz errichtet: an das Kreuz Christi glauben, heißt nicht, auf einen mythischen Vorgang blicken, der sich außerhalb unser und unserer Welt vollzogen hat, auf ein objektiv anschaubares Ereignis, das Gott als uns zugute geschehen anrechnet; sondern an das Kreuz glauben, heißt, das Kreuz Christi als das eigene übernehmen, heißt, sich mit Christus kreuzigen lassen. Das Kreuz ist als Heilsgeschehen nicht ein isoliertes Ereignis, das an Christus als mythischer Person passiert ist, sondern dieses Ereignis hat in seiner Bedeutsamkeit „kosmische“ Dimension. Und seine entscheidende geschichtsumgestaltende Bedeutung wird dadurch zum Ausdruck gebracht, daß es als das eschatologische Ereignis gilt; d. h. 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.

in der Zeit jenseits der Zeit

Gegenwart ist es einmal in den Sakramenten: in der Taufe wird man in Christi Tod getauft (Rm. 6, 3), wird mit ihm gekreuzigt (Rm. 6, 6); im Herrenmahl wird

jeweils der Tod Christi proklamiert (1. Kor. 11, 26); am gekreuzigten Leib, am vergossenen Blut hat Teil, wer das Herrenmahl genießt (1. Kor. 10, 16). Sodann aber ist das Kreuz Christi Gegenwart *im konkreten Lebensvollzug der Glaubenden*: „die aber, die Christus Jesus zu eigen sind, haben das Fleisch mit seinen Leidenschaften und Begierden gekreuzigt“ (Gal. 5, 24). Und so redet Paulus vom „Kreuz unsres Herrn Jesus Christus, durch das mir die Welt gekreuzigt ist und ich der Welt“ (Gal. 6, 14); so strebt er danach, die „Teilhabe an seinen Leiden“ zu erfahren als einer, der „seinem Tode gleichgebildet ist“ (Phil. 3, 10).

*Jetzt
Zug* | Sofern nun das Kreuzigen der „Leidenschaften und Begierden“ es einschließt, auch die Scheu und Flucht vor dem Leiden zu überwinden und in der Übernahme der Leiden die Freiheit von der Welt durchzuführen, bedeutet die willige Übernahme der Leiden, in denen ja immer schon der Tod am Menschen wirkt, ein „Einhertagen des Sterbens Jesu an unserem Leibe“, ein „Dahingegebenwerden in den Tod um Jesu willen“ (2. Kor. 4, 10f.).

Christi Kreuz und Leiden sind also Gegenwart, und wie wenig sie auf das vergangene Ereignis der Kreuzigung beschränkt werden dürfen, zeigt sich, wenn ein Paulusschüler den Paulus sprechen läßt: „Jetzt freue ich mich, für euch zu leiden, und ergänze, was noch fehlt an den Leiden Christi, an meinem Fleisch für seinen Leib, die Gemeinde“ (Kol. 1, 24).

fu [Als Heilsgeschehen ist also das Kreuz Christi kein mythisches Ereignis, sondern ein geschichtliches Geschehen, das in dem historischen Ereignis der Kreuzigung Jesu von Nazareth seinen Ursprung nimmt. Dieses ist in seiner geschichtlichen Bedeutsamkeit das Gericht über die Welt, das befreiende Gericht über den Menschen. Und insofern es das ist, ist Christus „für uns“ gekreuzigt, — nicht im Sinne einer Satisfaktions- oder Opfertheorie. Gerade nicht mythologischem, sondern geschichtlichem Verständnis erschließt sich also das historische Ereignis als Heilsereignis, sofern echt geschichtliches Verständnis ein historisches Ereignis in seiner Bedeutsamkeit versteht. Die mythologische Rede will im Grunde nichts anderes als eben die Bedeutsamkeit des historischen Ereignisses zum Ausdruck bringen. Das historische Ereignis des Kreuzes hat in der ihm eigenen Bedeutsamkeit eine neue geschichtliche Situation geschaffen; die Verkündigung des Kreuzes als des Heilsereignisses fragt den Hörer, ob er sich diese Bedeutung aneignen, ob er sich mit Christus kreuzigen lassen will.]

Aber freilich: *ist dem historischen Ereignis des Kreuzes seine Bedeutung anzusehen?* ist sie sozusagen von ihm abzulesen? Daß das Kreuz Christi diese Bedeutung hat, liegt es nicht daran, daß es eben das Kreuz *Christi* ist? Dann müßte man also vorher von der Bedeutsamkeit Christi überzeugt sein, an Christus glauben, ehe man an die Heilsbedeutung des Kreuzes glauben könnte? Man müßte also etwa, um das Kreuz in seiner Bedeutung zu verstehen, es als das Kreuz des historischen Jesus verstehen? Wir müßten also auf den historischen Jesus rekurrieren?

Für die ersten Verkündiger wird das gelten. Sie erlebten das Kreuz dessen, mit dem sie in lebendiger Gegenwart verbunden waren. Aus dieser persönlichen Verbundenheit heraus, in der es für sie ein Ereignis ihres eigenen Lebens war, wurde das Kreuz ihnen zur Frage und erschloß es ihnen seinen Sinn. Für uns ist diese Ver-

! kosmisch-eschatologisch!

bundenheit nicht reproduzierbar, und nicht aus ihr kann sich uns die Bedeutung des Kreuzes erschließen; für uns ist es als Ereignis der Vergangenheit kein Ereignis des eigenen Lebens mehr; wir wissen von ihm als historischem Ereignis nur durch historischen Bericht. Aber so wird der Gekreuzigte im Neuen Testament ja auch gar nicht verkündigt, daß sich der Sinn des Kreuzes aus seinem historischen — durch historische Forschung zu reproduzierenden — Leben erschlüsse; sondern er wird verkündigt als der Gekreuzigte, der zugleich der Auferstandene ist. Kreuz und Auferstehung gehören zu einer Einheit zusammen.

c) Die Auferstehung

Die Auferstehung Christi aber — ist sie nicht ein *schlechthin mythisches Ereignis*? Ein historisches Ereignis, das in seiner Bedeutsamkeit zu verstehen wäre, ist sie ja jedenfalls nicht. Kann die Rede von der Auferstehung Christi etwas anderes sein als *der Ausdruck der Bedeutsamkeit des Kreuzes*? Besagt sie etwas anderes als eben dieses, daß der Kreuzestod Jesu nicht als ein menschliches Sterben ins Auge gefaßt werden soll, sondern als das befreiende Gericht Gottes über die Welt, das Gericht Gottes, das als solches den Tod entmächtigt? Drückt sich nicht eben diese Wahrheit in dem Satze aus, daß der Gekreuzigte nicht im Tode geblieben, sondern auferstanden sei?

In der Tat: *Kreuz und Auferstehung sind als „kosmisches“ Geschehen eine Einheit*, wie es z. B. in dem Satze zum Ausdruck kommt: „Der dahingegeben ward um unserer Verfehlungen willen und auferweckt um unserer Gerechtmachung willen“ (Rm. 4, 25). Es steht also nicht so, daß das Kreuz für sich gesehen werden könnte als der Tod und Untergang Jesu, welchem dann, den Tod rückgängig machend, die Auferstehung folgte. Der, der den Tod erleidet, ist ja schon der Gottessohn, und sein Tod selbst ist schon die Überwindung der Todesmacht. Bei Johannes findet das seinen stärksten Ausdruck, wenn er die Passion Jesu als die „Stunde“ seiner „Verherrlichung“ darstellt, wenn er das „Erhöht werden“ Jesu doppelsinnig versteht: als die Erhöhung ans Kreuz und als die Erhöhung zur Herrlichkeit.

Kreuz und Auferstehung sind eine Einheit, indem sie zusammen das eine „kosmische“ Ereignis sind, durch das die Welt gerichtet und die Möglichkeit echten Lebens beschafft worden ist. Dann *kann aber die Auferstehung nicht ein beglaubigendes Mirakel sein*, dessen feststellbare Sicherheit den Fragenden davon überzeugen könnte, daß das Kreuz wirklich die ihm zugeschriebene kosmisch-eschatologische Bedeutung hat.

Es ist nun freilich nicht zu leugnen, daß im Neuen Testament die Auferstehung Jesu vielfach als solch beglaubigendes Mirakel aufgefaßt wird. So wenn es heißt, daß Gott den Beweis für Christi Anspruch dadurch geliefert hat, daß er ihn von den Toten erweckte (Act. 17, 31). So in den Legenden vom leeren Grabe und in den Ostergeschichten, die von Demonstrationen der Leiblichkeit des Auferstandenen berichten (bes. Luk. 24, 39—43). Aber zweifellos sind das spätere Bildungen, von denen Paulus noch nichts weiß. Freilich auch Paulus selbst will einmal das Wunder

der Auferstehung durch Aufzählung der Augenzeugen als historisches Ereignis sicherstellen (1. Kor. 15, 3—8). Wie fatal diese Argumentation ist, zeigt wider Willen Karl Barth, indem er den eigentlichen Sinn der paulinischen Aussagen weginterpretiert: Paulus wolle durch die Aufzählung der Augenzeugen nicht die Auferstehung als objektives historisches Faktum glaubhaft machen, sondern wolle nur sagen, daß er in gleicher Weise wie die Urgemeinde Jesus als den Auferstandenen verkündigte; die Zeugen seien als Zeugen für das paulinische Evangelium, nicht für das Faktum der Auferstehung gemeint. Denn was für ein historisches Faktum könne es sein, dessen Wirklichkeit mit der Totenaufstehung zusammenhängt?

In der Tat! *Die Auferstehung Jesu kann nicht ein beglaubigendes Mirakel sein*, auf das hin der Fragende nun sicher an Christus glauben kann. Nicht nur deshalb, weil sie als mythisches Ereignis — die Rückkehr eines Gestorbenen in das Leben der diesseitigen Welt (darum handelt es sich ja; denn der Auferstandene wird mit den leiblichen Sinnen wahrgenommen) — unglaublich ist; nicht nur, weil die Auferstehung auch durch noch so viele Zeugen nicht als objektives Faktum festgestellt werden kann, so daß nun daraufhin ohne Bedenken geglaubt werden könnte und der Glaube seine sichere Garantie hätte. Vielmehr ist die *Auferstehung selbst Gegenstand des Glaubens*; und man kann nicht einen Glauben (den an die Heilsbedeutung des Kreuzes) durch einen anderen Glauben (den an die Auferstehung) sichern. Die Auferstehung Christi ist aber Gegenstand des Glaubens, weil sie viel mehr besagt als die Rückkehr eines Toten in das diesseitige Leben, weil sie ein *eschatologisches Ereignis ist*. Und eben deshalb kann sie nicht beglaubigendes Mirakel sein. Denn das Mirakel, ob es nun glaubhaft ist oder nicht, bezeugt ja nicht die eschatologische Tatsache der Vernichtung der Todesmacht überhaupt; es ist zudem in der Sphäre des mythischen Denkens nicht einmal etwas Unerhörtes.

Das ist nun aber deutlich, daß *die Auferstehung Christi* für das Neue Testament durchweg *die eschatologische Tatsache* ist, durch die Christus den Tod zunichte gemacht und Leben und Unvergänglichkeit ans Licht gebracht hat (2. Tim. 1, 10). Paulus greift deshalb zur Begrifflichkeit des gnostischen Mythos, um die Bedeutung der Auferstehung Christi klar zu machen: wie in Jesu Tod alle gestorben sind (2. Kor. 5, 14 f.), so sind durch seine Auferstehung auch alle vom Tode auferweckt worden, nur daß sich dieses kosmische Geschehen auf den Zeitlauf verteilt (1. Kor. 15, 21 f.). Aber wie er sagen kann: „in Christus werden alle lebendig gemacht werden“, so kann er auch, ebenso wie vom Mitsterben mit Christus, vom Mitaufstehen als einem gegenwärtigen Geschehen sprechen. Das Sakrament der Taufe bringt wie in die Gemeinschaft mit dem Tode Christi, so auch in die Gemeinschaft mit seiner Auferstehung. Wir *werden* nicht nur mit ihm in einem neuen Leben wandeln und mit seiner Auferstehung „verwachsen“ sein (Rm. 6, 4 f.), sondern wir *sind* es auch schon: „so müßt ihr urteilen, daß ihr tot seid für die Sünde, lebendig aber für Gott in Christus Jesus“ (Rm. 6, 11).

Im konkreten Lebensvollzug erweist sich, wie die Teilhabe am Kreuz Jesu, so auch die Teilhabe an seiner Auferstehung: in der kämpfenden Freiheit von der Sünde (Rm. 6, 11 ff.), im Ablegen der „Werke der Finsternis“, in welchem der

Glaube an dieses Wort ist in Wahrheit der Osterglaube

nahende Tag, der die Finsternis ablösen wird, schon vorausgenommen wird: „Als am Tage laßt uns ehrbar unseren Wandel führen!“ (Rm. 13, 12f.); „Wir gehören nicht der Nacht und der Finsternis... Als solche, die dem Tage gehören, laßt uns nüchtern sein...!“ (1. Thess. 5, 5—8). Wie Paulus die Teilhabe an den Leiden Christi verspüren möchte, so auch die „Kraft seiner Auferstehung“ (Phil. 3, 10). So trägt er an seinem Leibe das Sterben Jesu einher, „damit auch das Leben Jesu an unserem Leib offenbar werde“ (2. Kor. 4, 10f.). Und so kann er den Korinthern, die eine Probe des in ihm redenden Christus verlangen, drohen: „Er (Christus) ist nicht schwach euch gegenüber, sondern ist stark in euch. Denn er ward gekreuzigt aus Schwachheit, aber er lebt aus der Kraft Gottes. Und auch wir sind ja schwach in ihm, aber wir werden mit ihm leben aus der Kraft Gottes euch gegenüber“ (2. Kor. 13, 3f.).

Die Auferstehung ist also kein mythisches Ereignis, das die Bedeutung des Kreuzes glaubhaft machen könnte; sondern sie wird ebenso geglaubt wie die Bedeutung des Kreuzes. Ja, *der Auferstehungsglaube ist nichts anderes als der Glaube an das Kreuz als Heilsereignis*, an das Kreuz als Kreuz Christi. Man kann also nicht zuerst an Christus glauben und daraufhin an sein Kreuz; sondern an Christus glauben, heißt, an das Kreuz als das Kreuz Christi glauben. Nicht weil es das Kreuz Christi ist, ist es das Heilsereignis, sondern weil es das Heilsereignis ist, ist es das Kreuz Christi. Abgesehen davon ist es das tragische Ende eines edlen Menschen.

Dann sind wir wieder auf die Frage zurückgeworfen: wie ist es dem Kreuze anzusehen, daß es das Kreuz Christi, daß es das eschatologische Ereignis ist? Wie kommen wir dazu, an das Kreuz als das Heilsgeschehen zu glauben?

Hier scheint es mir nur *eine* Antwort zu geben: weil es als solches verkündigt wird, weil es mit der Auferstehung verkündigt wird. *Christus, der Gekreuzigte und Auferstandene, begegnet uns im Worte der Verkündigung*, nirgends anders. *Eben der Glaube an dieses Wort ist in Wahrheit der Osterglaube.*

Es wäre nämlich eine Verirrung, wollte man hier zurückfragen nach dem historischen Ursprung der Verkündigung, als ob dieser ihr Recht erweisen könnte. Das würde bedeuten: den Glauben an Gottes Wort durch historische Untersuchung begründen zu wollen. Das Wort der Verkündigung begegnet als Gottes Wort, demgegenüber wir nicht die Legitimationsfrage stellen können, sondern das uns nur fragt, ob wir es glauben wollen oder nicht. Es fragt uns aber so, daß es, indem es uns gebietet, an Tod und Auferstehung Christi als das eschatologische Geschehen zu glauben, uns die Möglichkeit des Verständnisses unser selbst eröffnet. Glaube und Unglaube sind deshalb nicht blinder, willkürlicher Entschluß, sondern verstehendes Ja oder Nein.

Der verstehende Glaube an das Wort der Verkündigung ist der echte Osterglaube; er ist der Glaube, daß das verkündigende Wort legitimes Gotteswort ist. *Das Osterereignis*, sofern es als historisches Ereignis neben dem Kreuz genannt werden kann, ist ja nichts anderes als die Entstehung des Glaubens an den Auferstandenen, in dem die Verkündigung ihren Ursprung hat. Das Osterereignis als die Auferstehung Christi ist kein historisches Ereignis; als historisches Ereignis ist nur *der*

df. Osterglaube

Osterglaube der ersten Jünger faßbar. Der Historiker kann seine Entstehung bis zu einem gewissen Grade begrifflich machen durch Reflexion auf die ehemalige persönliche Verbundenheit der Jünger mit Jesus; für ihn reduziert sich das Osterereignis auf ihre visionären Erlebnisse. Der christliche Osterglaube ist an der historischen Frage nicht interessiert; für ihn bedeutet das historische Ereignis der Entstehung des Osterglaubens wie für die ersten Jünger die Selbstbekundung des Auferstandenen, die Tat Gottes, in der sich das Heilsgeschehen des Kreuzes vollendet¹.

Der Osterglaube der ersten Jünger ist also nicht ein Faktum, auf das hin wir glauben, insofern es uns das Wagnis des Osterglaubens abnehmen könnte, sondern ihr Osterglaube gehört selbst zu dem eschatologischen Geschehen, das der Gegenstand des Glaubens ist.

Mit anderen Worten: *das im Osterereignis entsprungene Wort der Verkündigung gehört selbst zum eschatologischen Heilsgeschehen*. Mit dem die Welt richtenden und befreienden Tode Christi ist von Gott auch der „Dienst der Versöhnung“, das „Wort der Versöhnung“ eingesetzt worden (2. Kor. 5, 18 f.). Dieses Wort also ist es, das zum Kreuz „hinzukommt“ und es als Heilsgeschehen verständlich macht, indem es Glauben fordert, indem es die Frage an den Menschen richtet, ob er sich als Mitgekrenzigten und damit auch als Mitauferstandenen verstehen will. Im Erklären des Wortes werden Kreuz und Auferstehung Gegenwart, ereignet sich das eschatologische Jetzt. Die eschatologische Verheißung Jes. 49, 8 ist erfüllt: „Siehe, jetzt ist die hochwillkommene Zeit! Siehe, jetzt ist der Tag des Heils!“ (2. Kor. 6, 2). Deshalb vollzieht sich in der Predigt des Apostels das Gericht, indem er, der predigende, für die Einen ein „Duft vom Tode zum Tode“, für die Andern ein „Duft vom Leben zum Leben“ ist (2. Kor. 2, 16). So wirkt, durch ihn vermittelt, das Auferstehungsleben im Glauben (2. Kor. 4, 12). Und von der Predigt, die Christus verkündigt, gilt das Wort des johanneischen Jesus: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, der hat ewiges Leben und kommt nicht ins Gericht, sondern ist hinübergeschritten vom Tode in das Leben . . . Es kommt die Stunde, und jetzt ist sie da, da die Toten die Stimme des Gottessohnes hören werden und die, die sie hören, leben werden“ (Joh. 5, 24 f.). Im gepredigten Wort und nur in ihm begegnet der Auferstandene. „Also, der Glaube kommt aus der Predigt, die Predigt aber durch das Wort Christi“ (Rm. 10, 17).

Wie das Wort, wie der predigende Apostel, *so gehört deshalb auch die Kirche*, in der das Wort weiter verkündigt wird, und innerhalb deren sich die Glaubenden als die „Heiligen“, d. h. als die in die eschatologische Existenz Versetzten, sammeln, *zum eschatologischen Geschehen*. „Gemeinde“ (*ἐκκλησία*) ist ein eschatologischer Begriff; und wenn sie als der „Leib Christi“ bezeichnet wird, so wird damit ihre „kosmische“ Bedeutung zum Ausdruck gebracht: sie ist kein historisches Phänomen

¹ Mit diesen und den folgenden Ausführungen meine ich zugleich auf die Fragen und Bedenken zu antworten, die P. Althaus (Die Wahrheit des kirchlichen Osterglaubens, Gütersloh, Bertelsmann, 2. Aufl. 1941, S. 90 ff.) gegen mich geäußert hat. Vgl. meine Besprechung von Em. Hirsch, Die Auferstehungsgeschichten und der christliche Glaube (Tübingen, J. C. B. Mohr [Paul Siebeck] 1940) in Theol. Lit.-Ztg. 1940, Sp. 242—246.

im Sinne der Weltgeschichte, sie ist aber ein geschichtliches Phänomen in dem Sinne, daß sie sich in der Geschichte verwirklicht.

Schlus

Wir haben versucht, die Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung durchzuführen. *Blieb ein mythologischer Rest?* Wer es schon Mythologie nennt, wenn von Gottes Tun, von seinem entscheidenden eschatologischen Tun, die Rede ist, für den gewiß. Aber jedenfalls ist dann solche Mythologie nicht mehr Mythologie im alten Sinne, die mit dem Untergang des mythischen Weltbildes versunken wäre. Denn das Heilsgeschehen, von dem wir reden, ist nicht ein mirakelhaftes, supranaturales Geschehen, sondern es ist geschichtliches Geschehen in Raum und Zeit. Und indem wir es, das mythologische Gewand abstreifend, als solches darstellten, meinten wir gerade der Intention des Neuen Testaments zu folgen und *die Paradoxie der neutestamentlichen Verkündigung* zu ihrem vollen Recht zu bringen; die Paradoxie nämlich, daß Gottes eschatologischer Gesandter ein konkreter historischer Mensch ist, daß Gottes eschatologisches Handeln sich in einem Menschenschicksal vollzieht, daß es also ein Geschehen ist, das sich als eschatologisches nicht weltlich ausweisen kann. Es ist die Paradoxie, die in jenem „er entäußerte sich selbst“ (Phil. 2, 7) formuliert ist, oder in dem „er, der Reiche, ward arm“ (2. Kor. 8, 9); in dem „Gott sandte seinen Sohn in der Gestalt des Sündenfleisches“ (Rm. 8, 3); in dem „er ward offenbart im Fleisch“ (1. Tim. 3, 16); endlich klassisch in dem „das Wort ward Fleisch“ (Joh. 1, 14).

Wie der, in dem Gott gegenwärtig handelt, durch den er die Welt mit sich versöhnt hat, ein wirklicher historischer Mensch ist, so ist das Wort Gottes nicht ein mysteriöses Orakelwort, sondern nüchterne Verkündigung der Person und des Schicksals Jesu von Nazareth in ihrer heilsgeschichtlichen Bedeutsamkeit, verständlich als ein geistesgeschichtliches Phänomen, hinsichtlich ihres Ideengehaltes eine mögliche Weltanschauung; und doch macht diese Verkündigung den Anspruch, das eschatologische Wort Gottes zu sein.

Die Verkündiger, die Apostel: Menschen, in ihrer historischen Menschlichkeit verständlich! Die Kirche: ein soziologisches, historisches Phänomen; ihre Geschichte historisch, geistesgeschichtlich verständlich! Und dennoch alles eschatologische Phänomene, eschatologisches Geschehen!

Alle diese Behauptungen ein „*Ärgernis*“ (*σκάνδαλον*), das nicht im philosophischen Dialog, sondern nur im gehorsamen Glauben überwunden wird. Alles Phänomene, die der historischen, der soziologischen, der psychologischen Betrachtung unterliegen, und die doch für den Glauben eschatologische Phänomene sind. Gerade ihre Nichtausweisbarkeit sichert die christliche Verkündigung vor dem Vorwurf, Mythologie zu sein. Die Jenseitigkeit Gottes ist nicht zum Diesseits gemacht wie im Mythos, sondern die Paradoxie der Gegenwart des jenseitigen Gottes in der Geschichte wird behauptet: „*Das Wort ward Fleisch.*“