

DIE LOGIK DER ENTMYTHOLOGISIERUNG

Rudolf Bultmanns existentielle Interpretation
als rationale Grundlegung mythischen Redens

VON JÖRG DIERKEN

I

Die Theologie Rudolf Bultmanns¹ als ein Dokument der *Begründung* mythischer Rede zu lesen dürfte gegenwärtig eher Befremden als Zustimmung auslösen. Verbindet doch das theologische und philosophische Vorverständnis mit dem Namen Bultmann die Erinnerung an ein dezidiert mythenkritisches Programm: eben Entmythologisierung – und nicht Remythologisierung. Daran hat auch Bultmanns oft wiederholte Beteuerung, daß der positive Sinn der Entmythologisierung erst mit der Formel von der 'existentialen Interpretation' getroffen werde, wenig geändert. Vielmehr führte der durch Bultmanns Vortrag ›Neues Testament und Mythologie‹ ausgelöste Grundsatzstreit bei breiten Teilen des irritierten theologischen² – und auch philosophischen³ – Bewußtseins zu dem Urteil, daß hier *Destruktion* vorwalte und nicht *Konstruktion*. Dies lassen jedenfalls die Anti-Kritiken erkennen, die in der Entmythologisierung nicht nur die Zerstörung der tradierten religiösen Vorstellungsformen erblickten, sondern auch die der christlich zentralen Inhalte schlechthin. So entstand in der durch Bultmanns Vortrag ausgelösten, fast 30 Jahre die theologische Welt in Atem haltenden Debatte etwa die Meinung, daß jedes ernsthafte Reden vom christlichen Gott immer schon 'mythologisch' sei.⁴ Ferner wurde gegen Bultmann eingewandt, daß es die objektive Faktizität des historischen Heilsereignisses sicherzustellen gelte, auch wenn dies schwerlich anders denn mythisch-objektivierend möglich sein sollte.⁵ Und die Entmythologisierungsthese provozierte gar die Gegenforderung nach einer Verstärkung der Mythologie, da nur die symbolische Sprache der Mythologie imstande sei, das christliche Gottesbild „festzustellen“.⁶

Freilich waren die genannten Stimmen weniger an der Mythologie als solcher interessiert; es ging ihnen – wie vielen anderen – vielmehr darum, die orthodoxe Position der Positivität des Heilsgeschehens gegen eine als grundstürzend empfundene Kritik zu immunisieren. Diesem Interesse diente auch die Remythologisierungsforderung, die die zuletzt angeführte Stimme er-

hoben hat.⁷ Von dieser orthodoxen Kritik an der Theologie Bultmanns hob sich nicht nur die Position einer liberalen Radikalisierung des Entmythologisierungsprogramms ab, die mit der Objektivität des Mythos auch den transsubjektiven Ursprung des 'Kerygmas' zugunsten eines heilvollen 'Zu-sich-selbst-Kommens' des Menschen eliminieren wollte.⁸ Sondern von jener Orthodoxie unterscheidet sich auch die Stoßrichtung eines gegenwärtigen Vorschlages, der der entweltlichenden und deshalb „tonlose[n] Eindimensionalität der Entmythologisierung“ eine „Remythologisierung“ entgegenzusetzen möchte, damit die „extreme Dissoziation des Ästhetischen und des Religiösen“ überwunden werden kann.⁹ Er zielt jenseits des spezifisch hermeneutischen Verfahrens, dem Bultmann den Namen der Entmythologisierung gegeben hat, auf eine symbolische Beerbung mythischer Potentiale ab, um die Differenz von Geist und Natur zu überführen in eine ebenso sinnenfällige wie imaginierbare Lebenstotalität. Reagiert dieses Remythologisierungsdenken in einer – weil ästhetisch-zweckfrei – unprogrammatischen Weise auf die moderne 'Entzauberung der Welt', so finden sich doch auch dezidiert strategische Bemühungen, die Mythen als Gegenmittel einzusetzen gegen die mit der modernen Weltentzauberung und Lebensrationalisierung einhergehenden Gefahren, unter denen der durch die entmythologisierte Vernunft generierte „Monomythos der alleinseligmachenden Revolutionsgeschichte“ besonders hervorsticht.¹⁰ Ihm gilt es in einem „Plädoyer für aufgeklärte Polymythie“ entgegenzutreten¹¹: Sein Alleingeltungsanspruch soll durch eine Pluralität konkurrierender Mythen neutralisiert werden. Mythen, definiert als menschlicherseits notwendige „Geschichten“, sollen dasjenige „Minimum an Chaos“ installieren, ohne das die moderne Individualitätskultur – die zugleich eine der Konkurrenz ist – nicht bestehen kann.¹² In dieser Optik wird schließlich die Frage nach dem Wahrheitsgehalt der Mythen dispensiert zugunsten der Ausrichtung auf ihre modernitätskonservative Funktion: Als austauschbare Äquivalente sollen sie an der Börse des Geistes dafür sorgen, daß nichts etwas an ihm selbst ist und deshalb transindividuelle Geltungsansprüche erheben kann.

So unterschiedlich die genannten Stimmen auch sind: gemeinsam ist ihnen das Interesse an einer Remythologisierung, welche der modernen Entgötterung der Welt mit einer Entzauberung der allgewaltigen Rationalität begegnen kann. Überspitzt gesagt vereint die Skepsis gegenüber dieser Rationalität die verschiedenartigen Meta-Kritiken der Entmythologisierung. Denn Entmythologisierung steht gerade für eine solche Rationalität, von der die einen behaupten, sie verhindere den Glauben an objektive Heilstatsachen, während die anderen sie als Begründung der Heilsgeschichte autonomer Subjektivität ansehen. Daher nimmt es nicht wunder, daß sowohl die Bemühungen um eine – tendenziell vormoderne – Wiederaufrichtung der Autorität von Heilstatsachen als auch das Bestreben um eine

– tendenziell postmoderne – Schadensbegrenzung revolutionärer Heilsgeschichte sich einer funktionalen Indienstnahme von Mythen bedienen. Diese sollen das Gegengewicht bilden zu einer antimythischen Rationalität, die für die – freilich verschiedenartig beurteilten – Schäden der Modernität verantwortlich sei. Deshalb geht es in vielen Varianten der Entmythologisierungskritik nicht primär um die Mythen als solche, sondern um ihre Bedeutung für die Diagnose und Therapie der aufklärungsgeschädigten Gegenwartskultur.

Angesichts der Plausibilität, die den Remythologisierungsstrategien indirekt mit der gesteigerten Aufmerksamkeit für die Kosten der modernen Rationalisierung zuwächst, gerät eine Rückbesinnung auf Bultmann unter Legitimationsdruck; dies gilt zumal dann, wenn sein Entmythologisierungsgedanken gar als rationale Grundlegung mythischen Redens gedeutet werden soll. Eine produktive Erinnerung an Bultmann muß daher zum einen den Nachweis erbringen, daß die Entmythologisierung keineswegs eine einsinnige Huldigung an diejenige Rationalität ist, deren Folgelasten die politische Strategie der Remythologisierung geboten erscheinen lassen. Und der Versuch, die genannte Denkfigur nicht nur als die Bewegung 'vom Mythos zum Logos' zu deuten, sondern ebenso in umgekehrtem Richtungssinn, steht zum anderen in der Pflicht, mit Hilfe der existentialen Interpretation eine Struktur des Logos zu erhellen, die ihrerseits eine mythische Explikation erfordert und ermöglicht – ohne sie freilich hiermit selbst schon realisiert zu haben.

Das erste der beiden Erfordernisse kann dadurch eingelöst werden, daß die Entmythologisierung in dem Kontext betrachtet wird, in dem sie ursprünglich entstanden ist: nämlich der Hermeneutik. Denn sie ist zunächst keine Theorie über den Mythos, sondern eine *hermeneutische Methode*, die die Abständigkeit zwischen der urchristlichen Verkündigung und der modernen Bewußtseinslage konstruktiv überwinden möchte.¹³ Entmythologisierung ist „ein hermeneutisches Verfahren, das mythologische Aussagen bzw. Texte nach ihrem Wirklichkeitsgehalt befragt“ (GuV IV, 128); erforderlich wird sie, weil im Neuen Testament die Botschaft in einem mythischen 'Weltbild' erscheint, das gegenwärtig nicht mehr glaubhaft ist. „Man kann nicht“ – so die berühmte Formulierung Bultmanns – „elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben“ (NTuM, 16). Gewiß spricht aus dieser Formulierung keine Sensibilität für die Ambivalenz der durch elektrisches Licht und Radioapparat symbolisierten Moderne.¹⁴ Auch läßt sich schwerlich bestreiten, daß Bultmanns kausalistisch geprägtes Verständnis des modernen 'Weltbildes' der Komplexität moderner Naturwissenschaften nicht entspricht¹⁵ – zumal bereits der von Bultmann mit dem Stichwort

‘Weltbild’ bezeichnete Sachverhalt aus dem Schema eines genetisierenden Erklärens herausfällt: das kausalistische Weltbild müßte das mit ihm entstandene Genetisieren selbst genetisch erklären, und sei es auch dadurch, daß es als Resultat der neuzeitlichen Autonomisierung des Subjekts verstanden wird.¹⁶ Gleichwohl basiert Bultmanns kritisches Bemühen um den Mythos nicht bloß auf einer unkritischen Sicht der Moderne. Für ein kritisches Verhältnis zur Moderne spricht nicht nur die antipositivistische Ausrichtung seiner historiographischen Methodologie (vgl. GuV II, 211 ff.; GuV III, 109 ff.), sondern vor allem sein Interesse an der *Wahrheit* des Mythos trotz der von ihm gesehenen Relativierung des Wahrheitsbegriffes durch die moderne Wissenschaft (vgl. GuV II, 281). Es geht Bultmann gerade nicht darum, die Mythen des Neuen Testaments mit der „Naturwissenschaft [zu] eliminier[en]“, sondern darum, sie in einer angemessenen geschichtswissenschaftlichen Optik kritisch zu „interpretieren“ (GuV IV, 133; vgl. NTuM, 25).

Das zweite Erfordernis, das den doppelten Richtungssinn in der Bewegung zwischen Mythos und Logos betrifft, kann dadurch eingelöst werden, daß Bultmanns Methodologie in ihrer inneren Beziehung zu dem interpretationsbedürftigen ‘mythischen’ Sachverhalt betrachtet wird. Die der Entmythologisierung zugrundeliegende These lautet: „Das mythologische Denken objektiviert ... das Jenseits zum Diesseits“ (GuV IV, 134). Und diese Objektivation ist deshalb kritikbedürftig, weil der Mythos von der „eigentlichen Wirklichkeit des Menschen“ reden will (ebd.). Daß der Mythos aber ‘uneigentlich’ vom ‘Eigentlichen’ redet, läßt sich nur dann erweisen, wenn ein spezifischer Logos der ‘Eigentlichkeit’ gezeigt werden kann. Doch eben dies ist nicht unmittelbar möglich, da die ‘Eigentlichkeit’ nicht in der Logik des Logos verfaßt ist. ‘Eigentlichkeit’ ist bestimmt als der *Eigenvollzug* menschlicher Existenz, und diesem gegenüber vollzieht sich der Logos in der Weise *bestimmender Objektivation* – wie insbesondere an seinem modernen Ort, der Wissenschaft, sichtbar wird.¹⁷ Gegenüber dieser Objektivationslogik nicht nur des Mythos, sondern auch der rationalen Wissenschaft kann nur eine solche Struktur auf die ‘Eigentlichkeit’ verweisen, die innerhalb ihrer selbst ein Moment der Negation enthält. Dies ist nach Bultmann der „LOGOS TOU STAUROU“ (I Kor 1, 17 f.; GuV I, 207 u. ö.), das Wort vom Kreuz, das die menschliche Existenz sich selbst ‘preisgeben’ heißt. Auf dieses ‘Logos’ zielt die Entmythologisierung ab, und dieses ‘Wort’ ist auch der Inbegriff von Bultmanns Verständnis des ‘Logos’.¹⁸ Allerdings impliziert die Entmythologisierung eine Veränderung der Bestimmtheit des Logos, die ihn der allgemeinen Logik des Logos enthebt. Daher kann dieser Logos auch nicht durch eine spezifische Differenz gegenüber dem *genus proximum* ‘Logos’ bestimmt werden. Denn dieser Logos ist keine bestimmende Objektivierung, sondern seine Bestimmtheit

ist nur als das Ereignis der die Selbstpreisgabe provozierenden 'Anrede'. Seine Bestimmtheit ist nichts anderes als das Ereignis seines Vollzugs. Eben darum koinzidiert er auch mit der Eigentlichkeit menschlichen Existenzvollzugs: ist diese doch ihrerseits nichts anderes als das Ereignis der Selbstpreisgabe, begründet in dem existential einsichtigen Tatbestand, daß menschliche Existenz nur dann sie selbst *sein* kann, wenn sie *nicht* im Sinne „objektiver Feststellbarkeit“ (GuVI, 35) *gewußt* und mithin 'verfehlt' wird. Für die existentielle Begründung und Explikation dieses Tatbestandes muß Bultmann jedoch wiederum auf eine Objektivation zurückgreifen: nämlich die *Selbstvergegenständlichung* der menschlichen Existenz. Allein mit ihrer Hilfe ist es möglich, den Vollzug des *Selbstseins selbst*, also nicht nur negativ als Folge der Entmythologisierung, zu erfassen. Die Vergegenständlichung des Selbst, vollzogen im Akt des Selbstbewußtseins, konstituiert die Explikationsfolie für die 'Eigentlichkeit' des Existenzvollzugs. Ob ihres Objektivationsmoments hat sie in formalisiertem Sinne wiederum einen quasi mythischen Charakter. Sie markiert mithin auf dem Boden des Existenzvollzuges eine Differenz zu dessen reiner Aktualität. Deshalb ist auch in der existentialen Thematisierung der Eigentlichkeit durch die Struktur des Selbstbewußtseins ein Moment der Negation enthalten: Es entspricht umgekehrt dem Negationsmoment in der Figur der Entmythologisierung.

Nach dieser kleinen Hinführung (I) soll im folgenden zunächst die Bewegung der Entmythologisierung entfaltet werden, die der exponierten Logik 'vom Mythos zum Logos' folgt (II; III). Sodann gilt es, die existentielle Interpretation als die umgekehrte Bewegung ins Auge zu fassen, welche den Logos der 'Eigentlichkeit' nur darstellen kann mit Hilfe tendenziell mythischer Objektivationen (IV; V). In dieser in sich gegenläufigen Doppelbewegung wird implizit auch eine Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie vorgenommen. Sie basiert auf der Differenz einer positiven und einer negativen Entfaltung von Eigentlichkeit, welche abschließend anhand des kategorialen Zentrums des Bultmannschen Denkens in den Blick genommen werden soll: nämlich der Figur der paradoxen Identität (VI).

II

Sucht man eine Definition dessen, was Bultmann unter 'Mythos' oder auch 'Mythologie'¹⁹ versteht, so stößt man auf vielfältige Variationen der bereits erwähnten Formel: „Der Mythos objektiviert das Jenseitige zum Diesseitigen“ (GuVIV 146).²⁰ Eben dies sieht Bultmann darin gegeben, daß der Mythos der transzendenten Sphäre eine immanent-verfügbare Gegenständigkeit zuerkennt. Wenn er etwa göttliche Gestalten oder Mächte in den natürlichen oder psychologischen Lauf des weltlichen Geschehens eingreifen

läßt, so redet er vom Ewigen in den Kategorien limitierter Zeit, vom Unendlichen in den Kategorien begrenzten Raums, vom Heiligen in den Kategorien profaner Weltlichkeit. Diese Gestalten und Mächte handeln zwar wie weltliche Kräfte und Menschen, aber sie übertreffen diese zugleich im Grad ihrer Willkür und Stärke. Folglich ist es die Absicht des Mythos, dem Menschen seine fundamentale Abhängigkeit vor Augen zu stellen. Der Mythos offenbart, daß der Mensch nicht nur innerhalb seiner Welt in einer Abhängigkeit existiert – mithin dem Dauerkonflikt von Natur und Kultur ausgesetzt ist –, sondern darüber hinaus kennzeichnet er geradezu das Wesen des Menschen, von gewissen „jenseits des Bekannten waltenden Mächten abhängig“ zu sein (NTuM, 23). Denn diese Mächte bedeuten den „Grund und [die] Grenze“ des menschlichen Daseins (NTuM, 23; vgl. KuM II, 183). Im Mythos werden sie jedoch in einer unangemessenen Weise verobjektiviert und ins Diesseits gesetzt, so daß der Mensch zugleich über sie verfügen zu können hofft. Dies zeigt sich an der alten Nachbarschaft von Mythos und Kultus: Im Kultus greift der Mensch auf die mythischen Objektivationen zurück, damit er sich durch entsprechende Verrichtungen jene Mächte geneigt stimme, um sich selbst zu erhalten.

Für Bultmanns Verständnis des Mythos ist der Sachverhalt der Objektivation fundamentaler als die bloße Differenz von Form und Inhalt. Nicht weil im Mythos vom Jenseitigen in der Form des Diesseitigen geredet wird, ist er entmythologisierungsbedürftig, sondern weil er den seiner *Natur* nach nicht objektivierbaren Sachverhalt eines Grundes und einer Grenze des menschlichen Daseins verobjektiviert und mithin der Erkenntnis- und Handlungskompetenz des begründeten und begrenzten Menschen zu unterstellen sucht. Daß das Stichwort der 'Objektivierung' im Zentrum von Bultmanns Mythosverständnis steht, geht vor allem aus Bultmanns Interpretation von ätiologischen Mythen als naiven und primitiven Gestalten der Wissenschaft hervor (vgl. KuM II, 182f.; GuV IV, 134). Sie dienen dazu, die Herkunft von unerklärbaren Dingen, Handlungsweisen oder auch Charaktereigenschaften durch den Rekurs auf Götter oder Mächte zu erklären. Diese Erklärungsabsicht teilen die ätiologischen Mythen mit der Wissenschaft; sie können daher als ihre Vorform angesehen werden. Eine Wesensverwandtschaft waltet zwischen beiden nun nicht allein in der gemeinsamen Zielrichtung, sondern mehr noch darin, daß sie ihre Erklärungsabsicht jeweils durch Objektivierungen realisieren. So pflegt der ätiologische Mythos „ein objektivierendes Denken wie das der Wissenschaft“ (KuM II, 183); sichtbar wird es insbesondere an der Kausalitätsorientierung von Mythos wie Wissenschaft. Freilich behauptet Bultmann mit dem Hinweis auf die Strukturanalogie keineswegs, daß Mythos und Wissenschaft identisch wären. Eine mythisch-mirakulöse Sichtweise der fraglichen Phänomene ist durchaus von einer neuzeitlichen Sicht der Welt als eines universalen Ursache-Wirkungs-Zusam-

menhangs unterschieden. Auch enthält die moderne Wissenschaft in ihren Objektivationen faktisch ein Entmythologisierungspotential: Im „Konflikt zwischen dem objektivierenden Denken des Mythos und dem objektivierenden Denken der Wissenschaft bleibt das letztere selbstverständlich der Sieger“ (KuM II, 184). Daß aber gleichwohl Mythos und Wissenschaft angesichts des in ihnen geltenden Objektivationsprinzips zusammengehören, zeigt der von Bultmann herausgestellte Gegensatz, den die existentielle Interpretation gegenüber beiden bildet. Die Demarkationslinie, die Bultmanns Entmythologisierung zieht, verläuft nämlich nicht zwischen Mythos und Wissenschaft, sondern zwischen Mythos *und* Wissenschaft auf der einen und der existentialen Explikation wahrer Gehalte auf der anderen Seite. Ist es doch keineswegs Sinn der Entmythologisierung, das von ihr interpretierte „objektivierende Denken des Mythos ... der Begrifflichkeit des objektivierenden Denkens der Wissenschaft zu überliefern“ (KuM II, 187). Vielmehr zielt die Entmythologisierung darauf, die Gehalte mythologischen Denkens in einer solchen Weise zur Sprache zu bringen, die „frei von jedem Weltbild ist, wie es das objektivierende Denken entwirft, sei es das des Mythos, sei es das der Wissenschaft“ (ebd.).²¹

Das deutlichste Indiz dafür, daß Bultmanns Mythosverständnis vornehmlich um den mit dem Stichwort ‘Objektivierung’ bezeichneten Sachverhalt kreist und nicht hauptsächlich durch den Gegensatz zur modernen Wissenschaft bestimmt ist, bildet Bultmanns Abgrenzung seines Entmythologisierungsprogramms gegenüber der neuzeitlichen, religionswissenschaftlich argumentierenden Theologie. Bultmann ist zwar der Auffassung, daß sein Mythosverständnis auf den Ergebnissen der religionsgeschichtlichen Forschung fußt, aber er lehnt gleichzeitig deren systematisch-theologischen Begriffsapparat ab. Denn dieser bezweckt, so Bultmann, die Erhebung „ewige[r], zeitlose[r] Wahrheiten“, während es der im Neuen Testament begnenden Mythologie um ein geschichtliches „Ereignis“ zu tun ist (NTuM, 26). Hat Bultmann eine Kontinuität zur religionsgeschichtlichen Schule darin gesehen, daß er mit ihr solche Vorstellungen mythologisch nennt, die das „Jenseitige als Diesseitiges“ erscheinen lassen (NTuM, 22, Anm. 20), so erblickt er eine Diskontinuität darin, daß er anders als seine theologischen Vorgänger die Entmythologisierung nicht durch eine Trennung von „Schale und Kern“ realisieren will (NTuM, 26).²² Denn diese Trennung basiert gerade auf der von Bultmann bestrittenen Möglichkeit einer Abstraktion ‘ewiger Wahrheiten’ von ihrer geschichtlichen Erscheinung. Diese Möglichkeit hatte die religionsgeschichtliche Denktradition durch die Kombination zweier Annahmen zu begründen gesucht: Zum einen wurde dem Verständnis der Menschheitsgeschichte ein Entwicklungsmodell zugrunde gelegt, demzufolge die Menschheit in ihrer frühen, der ‘Kindheit’ vergleichbaren Phase für die sie überwältigende Naturerfahrung notwendigerweise

mythische oder symbolische Vorstellungen ausprägen.²³ Und zum anderen wurden hinter den mythischen Ausdrucksformen historische Tatsachen sowie zeitlos gültige, übersinnliche Wahrheiten vermutet, welche es durch kritische Interpretation aus der unangemessenen Form herauszulösen gelte.²⁴ Legitimiert durch jene geschichtstheoretische Annahme, konnte der adäquate Umgang mit den Mythen also darin gesehen werden, diese Tatsachen sowie 'ewigen Wahrheiten' zu erheben, um sie sodann an ihren historischen Ort zu verweisen oder auf ihren unmythischen Begriff zu bringen. Vor allem gegen letzteres richtet sich Bultmanns Protest. Denn es ist nur von relativem Gewicht, ob dieser Begriff – je nach dem Stand der theologischen Systematik oder der historischen Einsicht – sittlich- oder mystisch-religiöse Gehalte umfaßt²⁵: in jedem Falle verfehlt er als *Begriff* das in den Mythen Gemeinte, nämlich das von Bultmann so genannte 'Kerygma', die Verkündigungs*botschaft* von dem *Ereignis* der Fleischwerdung des Logos, das den *Vollzug* einer eschatologischen '*Entweltlichung*' des Menschen provozieren will. Dabei ist es von geringerer Bedeutung, ob jener Begriff das religiöse Leben expliziert oder ob er eine praktische Norm durchzusetzen sucht. In beiden Fällen schiebt sich eine zeitlose, 'allgemeine Wahrheit' vor den Ereignis- und Botschaftscharakter des Neuen Testaments. Enthält Bultmanns Mythenverständnis zwar eine gewisse Affinität zu der geschichtstheoretischen Annahme einer mythenprägenden Frühphase der Menschheit, wenn es den Mythos als eine naive Vorform der Wissenschaft ansieht, so unterscheidet es sich jedoch grundlegend von der Annahme eines zwar historisch erhobenen, aber selbst invarianten religiösen Gehalts, der in einem sittlich gefärbten oder auch mystisch getönten Religionsbegriff wissenschaftlich identifizierbar ist.

Richtet sich Bultmanns Kritik an den älteren Entmythologisierungsversuchen nicht auf deren begrifflich explizierbare Resultate, sondern auf deren Vorgehensweise überhaupt, so erhebt sich die Frage, wie denn nun die von Bultmann selbst propagierte Entmythologisierung durchgeführt werden soll. Diese Frage kann allein durch eine Klärung des *kategorialen Status* der aus dem Neuen Testament erhebbaren Lehre und des mit ihr verbundenen *Botschaftscharakters* beantwortet werden, um dessentwillen Bultmann seine Entmythologisierungshermeneutik ausbildet. Denn Bultmann unterzieht nicht die religionsgeschichtlich gewonnenen *Begriffe* der urchristlichen Frömmigkeit oder Sittlichkeit einer Neubestimmung. Vielmehr überbietet er als Historiker seine Vorgänger an kritischer Radikalität und Skepsis bezüglich eines authentischen Bildes neutestamentlicher Religion, um den so gewonnenen Freiraum als Theologe mit einer kerygmatheologischen Fassung der Lehre im Sinne von *Anrede* auszufüllen.²⁶ Ihre Vergegenwärtigung ist die positive Absicht der Entmythologisierung. Zur Anrede werden geschichtliche Phänomene wie die neutestamentliche Lehre dann, wenn „aus

ihr die Möglichkeiten menschlichen Selbstverständnisses vernehmbar werden und zur verantwortlichen Wahl herausfordern“ (GuV IV, 131). Allerdings ist es hierzu vonnöten, daß sich der die Geschichte interpretierende Mensch den Phänomenen unterstellt: Ein theoretisch-distanziertes ‘Sehen’ ist ihnen nicht angemessen. Das angemessene Verhältnis zu den geschichtlichen Phänomenen ist vielmehr ein ‘hörendes’ Verstehen, das die Priorität des Phänomens in der Erschließung von menschlichen Daseinsmöglichkeiten manifest werden läßt. In diesem Sinne redet ‘mich’ auch die neutestamentliche Lehre – teils unmittelbar-direkt, teils durch Tatsachen-Mitteilung indirekt – an und „lehrt mich so, mich selbst neu [zu] verstehen“ (GuV I, 160). Warum die neutestamentliche Lehre hierzu fähig ist, läßt sich jedoch nicht vorgängig begründen, sondern allein in dem Ereignis des Angeredet-Seins und des Gewinns eines neuen Selbstverständnisses verstehen. Wie die Lehre in einem theologisch qualifizierten Sinn immer „Verkündigung, Anrede“ und mithin ‘Kerygma’ ist (GuV I, 260), so ist umgekehrt „das Kerygma, die Anrede, ... also Lehre, sofern es ein bestimmtes Verstehen impliziert“ (GuV I, 180).²⁷ Aus dieser rückläufigen Wechselbestimmung einer prioritären ‘Lehre’ bzw. ‘Anrede’ und einer sekundären Prägung des menschlichen Selbstverständnisses erhellt, daß beide Faktoren Momente eines identischen Zusammenhangs sind, welcher allein durch den *Vollzug* der aufeinander bezogenen Momente konstituiert ist. Was – mythologisch gesprochen – Gott mir durch das neutestamentliche Kerygma sagen will, läßt sich erst dann erfassen, wenn mein Selbstverständnis dadurch neu bestimmt wird. Und daß es Gott ist, der mich durch das Kerygma anspricht, wird darin offenbar, daß der Grund gerade meines Selbstverständnisses mir erschlossen wird; unbegründet durch mich, kann nur der grundlose Grund meiner selbst mich so bestimmen, daß ich mein Selbstverständnis hierdurch grundlegend bestimmt weiß und neu wähle.²⁸ Bestimmendes und Bestimmtes schlagen mithin im Vollzug der rückläufig-wechselseitigen Relation von Anrede und Verstehen ineinander um. Abstrahiert von dem Vollzug dieser Relation fallen beide Momente jedoch in den Status entmythologisierungspflichtiger Objektivationen zurück: Die Anrede wird zu einem Religionsbegriff verdinglicht, und das Selbstverstehen wird in einer anthropologischen Beschreibung eines vorausgesetzten Ich fixiert. Kommt hingegen die Lehre durch Entmythologisierung als Anrede zu stehen und wird hiermit in eine Relation zum Selbstverstehen gestellt, so zeigt sich der positive Sinn von Bultmanns Hermeneutik: Sie intendiert, die – mythologischen – Objektivationen in der immanenten Bestimmungszirkularität eines reinen Vollzugsaktualismus zu verflüssigen. Dieser Aktualismus heißt in Bultmanns Terminologie ‘Geschichtlichkeit’ (vgl. NTuM, 40ff.; GuV I, 117ff.). Geschichtlichkeit ist ebenso der Charakter des ‘Ereignisses’, von dem das Neue Testament in kerygmatischer Gestalt redet, wie auch das Kennzeichen des verstehenden Menschen, dessen

Sein die 'Entscheidungs-Tat' ist, in der er „sich selbst als seine Möglichkeit wählt“ (GuVI, 118). Anrede und Verstehen sind nicht als gegebene Sachverhalte bestimmt, sondern sie *sind* immer nur, insofern sie *vollzogen* werden. Darum ist Geschichtlichkeit weder gegenständlich-mythologisch explizierbar noch historisch-wissenschaftlich diagnostizierbar. In extremer Opposition zu einem geschichtlich invarianten *Begriff* von Religion stehend, ist Geschichtlichkeit aber paradoxerweise selbst transhistorisch, da sie den reinen *Vollzug* als das *Wesen* oder die Bestimmtheit der Religion ausweist.²⁹

III

Mit der Ausrichtung der Entmythologisierung auf den reinen Vollzug, die Geschichtlichkeit, tritt indessen das Problem auf, wie denn der spezifische Charakter dieser Aktualität erfaßt werden kann. Das Wesen des Vollzugs ist freilich nichts anderes als dieser selbst; *was* er ist, ist, *daß* er ist. Und mit der rückläufigen Wechselbestimmung von Anrede und Verstehen – oder auch: von Wort Gottes und Glaube – ist der Vollzug des Sich-aufeinander-Beziehens beider Faktoren selbst bestimmt, da Bestimmendes und Bestimmtes ineinanderfallen. Gleichwohl stellt sich das Problem, daß die spezifische Bestimmtheit des Vollzugs gegenüber seiner bloßen Aktualität entfaltet werden muß. Denn ließe sich seine spezifische Bestimmtheit nicht explizieren, würde dieser Vollzug nur als ein unvermitteltes, abstraktes Sistieren der mythischen, historischen oder wissenschaftlichen Objektivationenfolge erscheinen. Er wäre solcherart die irrationale Dezsion eines zwar Vergegenständlichungen hervorbringenden, aber darin rationalen Zusammenhanges. In diesem Falle wäre der Mythos der Exponent des Logos, während die Entmythologisierung hiergegen die reine Negation jeglicher Logik aufbieten würde. An ihr selbst betrachtet, wäre überdies die durch die existentielle Interpretation realisierte 'Geschichtlichkeit' unbegründet, da sie die möglichen Relate eines Begründungsverhältnisses in die reine Wechselrelation von Bestimmendem und Bestimmtem zurücknimmt. Werden Grund und Folge, Anrede und Verstehen oder Gotteswort und Menschenglaube in ein reines Wechselverhältnis gestellt, so neutralisieren sie gegenseitig das Vermögen des Bestimmens ihres Oppositums: Die Bestimmtheit des Grundes ist infolge der Folge; was Anrede ist, ist erst durch Verstehen verstehbar; das Gotteswort wird Wort Gottes im Menschenglauben. Geht auf diese Weise die antimythische Begründung der Geschichtlichkeit an ihrer immanenten Grundlosigkeit selbst zugrunde, so wäre der existential interpretierte Vollzug an ihm selbst dasselbe, was eine bloß dezisionistische Entmythologisierung gegenüber ihrem mythischen Oppositum bedeutete: nämlich eine abstrakte und irrationale Unmittelbarkeit.

Eine solche Unmittelbarkeit ist nun keineswegs das Ziel der Bultmannschen Hermeneutik. Denn Bultmann begreift Geschichtlichkeit als eine in sich strukturierte, existentielle Kategorie: Sie beinhaltet, daß das menschliche Dasein „allein im Vollzug des Existierens besteht“, indem es seine Geschichte als individuelles Bestimmtsein durch seine Vergangenheit im Akte der „Entscheidung“ sich zu eigen macht und als seine Zukunft übernimmt (GuVIV, 170).³⁰ Der rein formale Charakter dieser Kategorie verwehrt zunächst eine inhaltliche Qualifizierung des Daseins: Sie ermöglicht nur die Unterscheidung zwischen einem ‘Bei-sich-Sein’ und einem ‘Bei-anderem-Sein’, zwischen der Freiheit des Menschen, „er selbst zu sein“ (GuV IV, 152), und der Unfreiheit, „nie zu seinem eigentlichen Selbst“ zu kommen (GuVII, 278). Wie Freiheit und Unfreiheit, Selbstsein und Nicht-Selbstsein finden ‘Eigentlichkeit’ und ‘Uneigentlichkeit’ in der existentialen Kategorie der Geschichtlichkeit ihr Maß. Umgekehrt erlauben es allein die genannten Opposita, das Dasein in seiner Geschichtlichkeit von bloßem „Vorhandensein“ zu unterscheiden (GuVIV, 105).

Gleichwohl sind die genannten Opposita nur notwendige, aber noch keine hinreichenden Merkmale von Geschichtlichkeit. Denn in diesen existentialen Konstellationen läßt sich nicht die in der Entmythologisierung gewonnene Einsicht explizieren, daß Geschichtlichkeit allererst durch die Anrede konstituiert wird. Damit sich das ‘hörende’ Verstehen als Relat zum kerygmatischen ‘Wort’ ereignen kann, ist das Geschehen der Anrede unabdingbar. Wie bereits angedeutet, kann die Anrede zum einen eine direkte oder unmittelbare sein; Bitte, Dank, Aufforderung etwa sind hier zu nennen. Sie kann zum anderen auch eine indirekte oder mittelbare sein, nämlich dann, wenn sie eine sachhaltige Mitteilung beinhaltet. Beide Charaktere der Anrede werden von Bultmann gegeneinander bestimmt und so dann durcheinander vermittelt: Schwerlich ereignet sich eine direkte Anrede, ohne daß von *etwas* geredet wird – und kaum werden in indirekter Anrede Mitteilungen gemacht, ohne daß zum Mitgeteilten selbst das *Mitteilen* hinzugehört. Eben dies ist bei solchen Mitteilungen der Fall, die auf ‘hörendes’ Verstehen abzielen. Hierzu zählt insbesondere die Mitteilung eines solchen Faktums, das „nicht aus einem grundsätzlich gegebenen Weltverständnis zu begreifen ist“ (GuVI, 158), weil es den Sinn hat, ein eschatologisches ‘Heilsfaktum’ zu sein. Diesen Sinn hat es freilich nur insofern, als es von Gott – nach Bultmanns berühmter Definition: der „Alles bestimmende[n] Wirklichkeit“ (GuVI, 26) – konstituiert ist, und Gott für seine Verstehbarkeit seitens des Menschen entsteht. Dieses Faktum ist für Bultmann das Handeln Gottes in Jesus Christus, das allein durch die hiermit autorisierte Predigt mitgeteilt wird und hierin präsent ist. Denn die Mitteilung kann ebensowenig vom mitgeteilten Faktum getrennt werden wie das Faktum von der Mitteilung. Wenngleich Bultmanns Denken voraussetzt,

daß Heilsfaktum und Mitteilung aus ihnen selbst heraus in Geltung stehen, richtet er seine Aufmerksamkeit weniger auf die Begründung dieses theologischen Sachverhaltes als vielmehr auf dessen Aneignung durch den verstehenden Menschen. Bultmann ist bestrebt, den ob seiner objektiven Selbstgültigkeit tendenziell mythischen Gehalt existential in die aktuelle Subjektivität zu transformieren. Daher werden Faktum und Mitteilung in der Perspektive thematisch, in der sie imstande sind, „mir eine neue Möglichkeit meines Daseins zu erschließen“ (GuV I, 158), deren vorzüglichste mit meiner existentiellen 'Bestimmtheit durch Gott' zusammenfällt. In die Geschichtlichkeit menschlichen Daseins wird solcherart göttliche Bestimmtheit eingeschrieben. Wie von Gott – analog zur Relation von Anrede und Verstehen – nur dann angemessen geredet werden kann, wenn man „von sich selbst rede[t]“ (GuV I, 28), so ist das existentielle Reden 'von sich selber' nur dann Gott adäquat, wenn es aus der „eigene[n] Existenz als [einer] durch Gott bestimmte[n]“ (GuVI, 89) heraus geschieht. Eben diese Existenz ist der Glaube, der freilich immer nur „als Glaube an“ – also „an Gott in der Offenbarung“ – möglich ist (GuVI, 89).³¹ Doch umgekehrt ist der Glaube auch „die einzige Zugangsart zu diesem Gegenstand“ (ebd.). Der Glaube ist das durch die Anrede konstituierte Sich-Verstehen des Menschen *als* sein Bestimmtein durch Gott.

Konzentriert sich nach Bultmann nun einerseits die existentielle Bestimmtheit der Geschichtlichkeit in der Figur des Selbstseins und beinhaltet andererseits die existentielle³² Realisierung der Geschichtlichkeit das im Glauben verstandene Bestimmtein durch Gott, so erhebt sich die Frage, wie die beiden gegeneinander bestimmten Bestimmtheiten zusammenstimmen können. Diese Frage ist der Prüfstein für die Tragfähigkeit von Bultmanns Entmythologisierungslogik. Denn sie muß imstande sein, eine mit der mythischen Objektivation untergegangene Folie für die Explikation der Bestimmung von Geschichtlichkeit 'am Orte' von deren Vollzug wiederzugewinnen. Anderenfalls würde sie nämlich den Mythos nicht interpretieren, sondern lediglich eliminieren.

Mit seiner kerygmatheologischen Deutung des 'Wortes' vom Kreuz (I Kor 1, 18) stellt Bultmann eine Beantwortung jener Frage in Aussicht. Überdies versammelt der 'LOGOS TOU STAUROU' auch die zentralen Motive der neutestamentlichen Überlieferung. Und schließlich ist seine Logik geeignet, das eigentümliche Verhältnis von Mitteilung und Mitgeteiltem zu erhellen. Denn der Gehalt der Mitteilung ist eine *Tatsache*: Der Sachgehalt der Anrede ist eine „Tat Gottes“, nämlich die Heilstat, daß Gott seinen Sohn sandte, 'als die Zeit erfüllt war' (Gal 4, 4), welcher „gestorben und auferstanden ist, um unserer Übertretungen willen' bzw. 'um unserer Gerechtmachung willen“ (Röm 4, 25; GuV I, 176).³³ Diese Heilstat deckt jedoch keineswegs göttliche Mysterien auf; eine Belehrung über die 'Natur' Gottes

sowie seine 'ORGE' und seine mit dem Leben und Sterben des Sohnes manifeste 'CHARIS' findet nicht statt. Allerdings kann Bultmann es nicht vermeiden, zur Explikation der Heilstat auf theologische Mythologeme zurückzugreifen – sosehr die Heilstat eine reine Tatsache sein soll. So zieht Bultmann etwa die paulinische Satisfaktionsterminologie heran, obwohl nach Bultmann „das Kerygma des Paulus“ – und dies „gilt mit entsprechenden Modifikationen für die ganze urchristliche Verkündigung“ – „ein Faktum“ verkündigt (GuVI, 176). In diesem Faktum ist nun die Verkündigung selbst grundgelegt: „Die Mitteilung [ist] keine bloße zufällige und nebensächliche Vermittlung, sondern gehört, als die durch das Heilsfaktum autorisierte Predigt, selbst zum Heilsfaktum“ – wie „umgekehrt ... auch das Heilsfaktum nicht ohne die Predigt [ist], was es ist“ (GuVI, 180).

Die Bestimmtheit des Faktums – also: *was es ist* – muß sich mithin aus seiner inneren Relation zur Mitteilung rekonstruieren lassen, wie denn auch der Charakter der Mitteilung nur mit Bezug auf das Faktum erfaßt werden kann. Gleichwohl bilden Faktum und Mitteilung kein einfaches Relativitätsverhältnis. Denn erstens wird die Relation des Faktums zur Mitteilung durch einen Gegensatz bestimmt. Hiernach ist das Faktum gerade keine Mitteilung; es *unterbricht* vielmehr einen vorausgesetzten Mitteilungszusammenhang, wie er etwa objektiv als Belehrung und subjektiv als Selbstinszenierung erscheint. Das Faktum *ist* demgegenüber „die nackte Tatsache des Kreuzes Jesu“, und das „Daß, das Hier und Jetzt, die Faktizität der Person [sc. Jesu Christi konstituiert] die Offenbarung“ (GuVI, 207; 208). Als eine solche Tatsache sistiert das Kreuz eine einfache Kontinuität der Mitteilung. Und eben dies ist seine Bestimmtheit: Seine bloße *Tatsächlichkeit* „bedeutet an den Menschen die Frage, ob er sich in seiner Sicherheit ... preisgeben will“ (GuVI, 207. Herv. v. mir, JD). Mit dieser Bedeutung der Tatsächlichkeit wird die gegensätzliche Bestimmtheit von Faktum und Mitteilung allerdings auch sofort durch eine umgekehrte ergänzt: Über den Gegensatz von Faktum und Mitteilung vermittelt, ist die Relation zweitens durch eine innere Kontinuität ausgezeichnet. Denn nur hierdurch kann das Faktum selbst eine Bedeutung '*haben*'; nur hierdurch kann die Mitteilung als zum Faktum selbst *gehörig* gekennzeichnet werden. Überdies läßt sich vermöge der gegensatzvermittelten Relation innerer Kontinuität auch die Bestimmtheit der Mitteilung erheben. Sie ist nämlich keine bloße Mitteilung, sondern angesichts des '*Daß*-Charakters' des Mitgeteilten eine '*Frage an den Menschen*' – genauer die Frage an *mich*, ob ich mich selbst '*mitkreuzigen*' lassen und mir solcherart „durch dies historische Faktum ein neues Verständnis [... meiner] selbst erschließen lassen will“ (GuVI, 207). Wurde durch die Faktizität der einfachen – theologisch: zum alten Äon gehörige – Zusammenhang der Mitteilung sistiert, so erhält der gegensatzvermittelte – theologisch: eschatologische – Mitteilungszusammenhang selbst das Gepräge von Gegensätzen oder

Negationen. Die Form der *Frage*, der Inhalt der *Selbsthingabe* und die Anrede-Pragmatik *gegenüber* mir sind solche Negationen, die derjenigen Struktur entsprechen, deren Vollzug das reine 'Daß' in seiner bedeutungsisstierenden Bedeutung ist. So ist für das paulinische Kerygma „sein Daß [entscheidend], sein Hier und Jetzt, in dem jenes Hier und Jetzt [sc. Jesu Christi] in der Anrede vergegenwärtigt wird“ (GuVI, 208). Und Johannes stellt – wenn auch mit anderen Mitteln als Paulus – ebenfalls nur „das Daß der Offenbarung dar, ohne ihr Was zu veranschaulichen“ – um sie hierdurch „als de[n] Anstoß, als das Gericht über die ‚Welt‘, als die Negierung der menschlichen Selbstbehauptung“ erscheinen zu lassen (ThdNT, 419; 421).

Ist nun mit der Logik des 'LOGOS TOU STAUROU' eine Folie für die Bestimmtheit von Geschichtlichkeit gewonnen, so ist freilich noch die Frage offen, wie die existentielle Figur des 'Selbstseins' zusammenstimmen kann mit der in jener Logik enthaltenen existentiellen des 'Sich-neu-Verstehens', die gar in ein 'Sich-selbst-Preisgeben' einmünden soll. Die Richtung, in die Bultmanns Antwort auf diese Frage zielt, läßt sich leicht angeben. Bultmann behauptet nämlich, daß der Mensch sein Selbstsein nur *in* der Selbstpreisgabe finden und realisieren kann (vgl. GuVI, 34; GuVII, 278ff.). Denn anderenfalls bleibt der Mensch *an sich selbst gebunden*, wobei mit der Bindung an sich selbst widersprüchlicherweise eine *Selbstabständigkeit* einhergeht. Phänomenal gesehen, ist das Selbst, an das der Mensch gebunden ist, seine Vergangenheit. Strukturell ist es jedoch die Objektivierung seiner selbst, die Bultmann theologisch als des Menschen *Sünde* auslegt. Es ist die von der Tat handlung des Ich getrennte Vergegenständlichung desselben, das 'Werk', das das Ich aus sich heraussetzt, damit es sich in ihm abschätzen und selbstsicher machen kann. „Beim Werk bleibe ich der, der ich bin.“ Denn: „Ich trete neben es.“ Aber: „In der Tat werde ich überhaupt erst, . . . ich lebe in ihr und stehe nicht neben ihr“ (GuVII, 156). Inbegriff der *Selbstabständigkeit* des Sich-selbst-Sicherns durch das Werk ist der Selbstruhm als Geltungsdrang gegenüber *anderem*. Und dieser Selbstruhm wird mit dem 'LOGOS TOU STAUROU' 'mitgekreuzigt', „damit sich kein Fleisch von Gott rühme“ (I Kor 1, 29). Gegenüber dem Selbstruhm, der auf dem Werk basiert und von der Intention des 'Sich-selbst-Sicherns' lebt, ist der in der Selbstpreisgabe wirkliche Glaube an den 'LOGOS TOU STAUROU' durch Gott bestimmter „Gehorsam“, denn der Mensch „soll sich verlieren, um sich so erst wirklich zu finden“ (GuVII, 155). Der Glaube ist als reine Hingabe dem Werk entgegengesetzt: „Der Glaube ist Tat und nur im Vollzuge seiner selbst sicher“ (GuVI, 113; TE, 157). Ist dies die zentrale Botschaft des 'LOGOS TOU STAUROU', auf dessen Freilegung die Entmythologisierung abzielt, so muß indessen eine der Entmythologisierung in ihrem Richtungssinn entgegengesetzte Figur bemüht werden, um den Gehalt dieser aktualistischen Botschaft dem in der Selbstthematisierung begriffenen, 'natürlichen' Men-

schen verständlich zu machen. Denn hierzu ist die in der Analyse des 'Daß' gewonnene Struktur der gegensatzvermittelten inneren Kontinuität von Faktum und Bedeutung nicht imstande: Sie kann die in Objektivation einmündende Selbstthematisierung nur unterbrechen und somit den Akt der Selbstpreisgabe provozieren – sie kann aber nicht seine Begründung entfalten.

IV

Will die Theologie ihrer „Aufgabe“ nachkommen, „dieses Wort vom Kreuz verständlich zu machen“ (GuV III, 192), so muß sie die Bedingungen ausarbeiten, unter denen ein solches Verstehen möglich ist. Denn dadurch, daß die in jenem Wort thematische Faktizität und die hiermit gesetzte – negative – Bedeutung herausgestellt wird, ist das Verstehen noch nicht gewährleistet: Aus der bloßen Tatsächlichkeit des Kreuzes läßt sich nämlich nicht ableiten, daß es sich hierbei um ein „Heilsfaktum“ (GuV I, 177) handelt. Daher muß um der Verstehbarkeit dieses Sachverhaltes willen ein intersubjektiv kommunizierbarer Interpretationsrahmen aufgestellt werden, der die Bedeutung des Heilsfaktums als *Negation* allen verobjektivierenden 'Be-Deutens' des Selbst zu explizieren erlaubt. Mit dem Kreuz Christi ist die „Zweideutigkeit“ verbunden, daß es – wie alle historischen Sachverhalte – als ein „vorfindliches Weltfaktum“ betrachtet werden kann (ebd.), aus dem keineswegs erkennbar ist, daß seine *Bedeutung* jene *Negation von Bedeutung* ist. Würde es bloß als ein vorfindliches Weltfaktum angesehen, so würde dies das Verstehen seiner spezifischen Bedeutung strikt verhindern. Um es aber in seiner Bedeutung als Heilsfaktum zu erfassen, ist ein Begriff davon erforderlich, *was* überhaupt der Sachverhalt 'Heilsfaktum' besagt. Um diesen Sachverhalt zu begreifen, ist allerdings eine kategorial andere Struktur vonnöten, als sie der gegensatzvermittelten Relation von Faktum und Bedeutung inhäriert: Gegenüber der in der Aktualität des reinen 'Daß' gegebenen Relation zielt das Bemühen um dessen Verstehensbedingungen auf die Explikation seines 'Was', um mit der Bestimmtheit dieses Sachverhaltes auch die mit seiner Faktizität gesetzte Bedeutung als eines 'Heilsfaktums' *verstehen* zu können. Mit dieser Veränderung der kategorialen Struktur ist überdies ein Perspektivenwechsel verbunden: Die mit dem 'LOGOSTOU STAUROU' einhergehende Binnenperspektive auf die durch das Faktum gesetzte Negation von Bedeutung wird nun durch eine ihr umgekehrt entsprechende Außenperspektive ergänzt. In dieser kommt es, da die die Binnenperspektive kennzeichnende Relation umgekehrt wird, folglich auch zu einer Neubegründung des objektivierenden Denkens und Redens. Freilich enthält auch das solcherart neubegründete Denken und Reden ein Widerlager gegen denjenigen Objektivismus, den Bultmann unter Hinweis auf seinen 'uneigentlich' entfalteten 'eigentlichen' Inhalt kri-

tisch entmythologisiert hat. Denn die Neubegründung eines – cum grano salis: mythischen – Denkens und Redens erfolgt dadurch, daß nun ein ‘uneigentlicher’ Inhalt entfaltet wird, der vermöge seines Charakters *indirekt* den ‘eentlichen’ Sachverhalt kenntlich werden läßt. ‘Was’ das Heilsfaktum ist, wird mithin nicht an ihm selbst, sondern *sub contrario* an einer in ihm selbst zugrundegehenden Negativfolie erkennbar. Ihre Wahrnehmung erfolgt in jener Außenperspektive auf die Binnenstruktur des Heilsfaktums. Da diese als die des ‘LOGOS TOU STAUROU’ durch eine Logik der Offenbarung geprägt ist, kennzeichnet die Außenperspektive eine gleichsam ‘natürliche’ Logik des menschlichen Verstehens. In traditioneller theologischer Terminologie gesprochen, folgt hieraus: Zur Explikation von Offenbarung ist eine natürliche Theologie unumgänglich. Einen Zugang zur natürlichen Theologie Bultmanns eröffnet seine geschichtswissenschaftlich-hermeneutische Kategorie des ‘Vorverständnisses’ und deren subjektivitätstheoretisch-theologische Näherbestimmung.

Wenngleich Bultmanns Hermeneutik auf die Freilegung transhistorischer ‘Geschichtlichkeit’ abzielt, kann sie einer spezifisch geschichtswissenschaftlichen Methodologie nicht entraten. Auch eine „existentiale Interpretation der Geschichte“ bedarf „der objektivierenden Betrachtung der historischen Vergangenheit“ (GuV IV, 132), da diese anderenfalls zu einer bloßen Projektionsfläche für die Selbstdeutung gegenwärtiger Existenz degradiert werden würde. Historische Tatsachen müssen wahrgenommen, geschichtliche Zusammenhänge müssen wissenschaftlich aufgehehlt werden. Deshalb gilt für den objektivierenden Blick des Historikers, daß er nicht durch eine Brille dogmatischer Voraussetzungen, gleich welcher Art, getrübt werden darf. Die Interpretation historischer Ereignisse und zumal diejenige geschichtlicher Dokumente und Texte muß mithin *voraussetzungslos* sein. Solche Voraussetzungslosigkeit läßt sich nicht durch ein Dekret herbeiführen. Denn sie beruht darauf, daß das in jede geschichtliche Interpretation einfließende ‘Vorverständnis’ *ins Bewußtsein* erhoben wird (vgl. GuV II, 228; GuV III, 142ff.). Die geschichtswissenschaftliche Forderung der Voraussetzungslosigkeit kann mithin nur dadurch eingelöst werden, daß das interpretierende Subjekt sich Rechenschaft ablegt über das seine Hermeneutik mitbestimmende Vorverständnis. Über die Basisannahmen des modernen historischen Bewußtseins hinaus gehört nach Bultmann diejenige „Fragestellung“ oder diejenige „Perspektive“ (GuV III, 146) zum Vorverständnis, die für das Verstehensinteresse eines Historikers leitend ist. Ohne eine bestimmte Perspektive oder Fragestellung, also ohne ein Bewußtsein von dem „Woraufhin der Interpretation“ (GuV II, 216), ist eine adäquate Auslegung namentlich von biblisch-mythischen und philosophischen Texten nicht möglich, da sie ihrerseits nicht ohne inneres Ziel sind. Dieses ‘Woraufhin’ wurzelt nach Bultmann in dem „Lebensverhältnis des Interpreteten zu der Sache . . . , die im Text – direkt oder indirekt – zu Worte kommt“ (GuV II,

217). Vorausgesetzt für eine Interpretation geschichtlicher Texte ist mithin das Lebensverhältnis des Auslegers zu der im Auszulegenden thematischen Sache; voraussetzungslos wird das Verstehen demnach nur dann, wenn diese Voraussetzung und mit ihr die 'Sache' ins Bewußtsein gehoben werden. Das den Lebenszusammenhang des Auslegers mit der Sache umschließende Vorverständnis muß also in das Verstehen selbst mit eingehen. In diesem Sinne ist für Bultmanns Hermeneutik „die ‚subjektivste‘ Interpretation ... die ‚objektivste‘“ (GuV II, 230). Freilich ist auch die subjektivste Interpretation nur insofern objektiv, als sie „dem Gegenstand, wenn er in eine bestimmte Fragestellung gerückt ist, angemessen [ist]“ (GuV II, 229). Liegt die Objektivität der Interpretation in ihrer Subjektivität begründet, und basiert ihre 'Subjektivität' auf einer mit der Fragestellung ermöglichten Gegenstandsadäquanz, so muß folglich in der Subjektivität der Frage die Objektivität des Gegenstandes selbst aufscheinen. Eine reine Zirkularität der beiden Faktoren Subjektivität und Objektivität kann von Bultmann nur dadurch vermieden werden, daß sich die Objektivität in der Subjektivität auffinden läßt. Eben dies ist hinsichtlich der biblisch-mythischen Texte in der Frage der Fall, die nach Bultmann die menschliche Subjektivität prägt: nämlich die „Frage nach Gott“ (GuV III, 149). In ihr kommt der Gegenstand dieser Texte, ihre 'Sache', adäquat zur Sprache. Denn „in der Frage nach ihm“ kann „der Mensch sehr wohl wissen ... ,wer Gott ist“ (GuV II, 232). Die im Vorverständnis enthaltene Gottesfrage eröffnet ein adäquates *Wissen* um Gott. In ihr kommt überdies zu Bewußtsein, *was* sein in dem Heilsfaktum kulminierendes 'Handeln' ist, von dem die Texte reden. Doch auch die mit der menschlichen Subjektivität verbundene Gottesfrage ist nicht unmittelbar aus ihr heraus verständlich. Denn nach Bultmanns Hermeneutik fußt diese mit der menschlichen Subjektivität verbundene Frage auf der Frage nach der Subjektivität selbst. Das in der Frage ermöglichte Wissen um Gott wird allererst verständlich in dem Wissen um das Selbst des Fragenden.

Setzt die Möglichkeit des Fragens ein Wissen voraus,³⁴ und ist „das Wissen um Gott ... zunächst ein Wissen des Menschen um sich selbst“ (GuV II, 86), so gilt es zu explizieren, *was* denn der Mensch von *sich* wissen kann, um hierauf sein Wissen um Gott zu gründen. Dieses Wissen, das in der Frage des Menschen nach sich selbst entdeckt wird, kulminiert in dem Wissen um seine „Fragwürdigkeit“ (GuV I, 298). Bultmann läßt wenigstens drei Stufen der Begründung dieses Sachverhaltes erkennen. Erstens erfährt der Mensch aufgrund seiner Doppelbürgerschaft im Reich der Natur und in dem der Kultur seine Naturabhängigkeit, wenn er kraft seiner Vernunft nach sich selbst fragt. Diese durch Kultur- und Vernunftanstrengungen nicht auflösbare Abhängigkeit tritt insbesondere durch das Unterworfensein unter die Struktur der Zeit zutage: Die Zeit macht den Menschen zu einem endlichen Wesen, obwohl sie in dieser Potenz nur in der Selbstwahrnehmung des Menschen zutage tritt, in der der

Mensch als um sich wissender sich zugleich in eine unendliche Selbstverantwortung gestellt sieht (vgl. RuK, 24ff.; GuV II, 82ff. u.ö.). Zweitens steht der Mensch unter dem Widerspruch von Sollen und Wollen. Wie die Stimme des Gewissens zeigt, ist mit dem menschlichen Leben die Differenz des imperativischen 'Du sollst' und des indikativischen 'Ich will' verbunden, welche den Menschen in seinem „eigenen Inneren ... selbst zwiespältig“ zu sein verurteilt (GuV II, 89). Gerade indem der Mensch im Gewissen sich selber erfaßt, erlebt er sein Selbst als ein in sich gebrochenes. Drittens offenbart sich im Zuge der Selbstthematization, daß der Mensch überhaupt nicht imstande ist, sein Selbst als solches zu begreifen. Denn unter der Bedingung zeitlichen Existierens kommt das sein existierende Selbst erfassende Subjekt gleichsam immer schon zu spät und springt aus seiner eigenen Existenz heraus. Zudem hat jeder Selbstbezug das Selbst immer schon gespalten, denn das sich auf sich beziehende Ich setzt in dem Akt des Bezugs ein von sich unterschiedenes Ich als Objekt desselben voraus. Das im Akt des Selbstbezugs vorausgesetzte Ich, „das ich als das Gegebene nehme, ist ein Phantom ohne existentielle Wirklichkeit“ (GuVI, 29). Von diesem phantomhaften Ich ist das Ich, das sich selbst begreifen will, gleichwohl abhängig. Gerade das Ich, das sich selbst begreifen will, gerät somit in eine Abhängigkeit von sich selbst, und das als ein Gegebenes hingenommene Selbst ist in seiner Objektqualität für das sich selbst erfassen wollende Ich ein Phantom.

Die 'Fragwürdigkeit' des Menschen zeigt sich also darin, daß der Mensch sich in seinem Wissen-von-sich in eine Selbstabhängigkeit verstrickt, derzufolge er unter sich 'versklavt' ist. Das Sich-Wissen des Menschen offenbart deshalb sub contrario, daß der Mensch sich nicht *wissen* kann. Denn der Versuch, ein Wissen von sich zu gewinnen, führt nur dahin, daß der Mensch in seinem Selbst die es bestimmende Struktur der Abhängigkeit erfaßt, in welcher noch der Gegenstand der Abhängigkeit den Charakter eines Phantoms hat. Eben darum *ist* der Mensch in seinem Sich-Wissen 'fragwürdig': Sein Wissen macht geradezu die 'Würde' aus, aufgrund deren er selbst die 'Frage' ist.³⁵ Und diese mit dem menschlichen Ich untrennbar verbundene Frage ist die Gottesfrage, denn die in ihr enthaltene Bestimmtheit ist – gemäß der Logik des 'Vorverständnisses' – der Gehalt seines Wissens um Gott, geht es doch um den Möglichkeitsgrund des Selbstseins des Menschen. Freilich ist es nur der Gehalt; ein verkappter Gottesbeweis, der die Negativität der Gottesfrage in die Positivität einer göttlichen Antwort ummünzt, ist durch die Einsicht in die menschliche Fragwürdigkeit nicht geführt. Gewiß kann der Mensch ebenso die Gottesfrage in einen falschen Gottesbeweis verkehren wie seine „Abhängigkeit in Freiheit umlügen“ (GuVI, 302). Dies ist dann der Fall, wenn er sein phantomhaftes und gleichsam ihm gegenüber 'jenseitiges' Ich zu einem 'diesseitigen' objektiviert und hierdurch sich selbst zu begründen und zu sichern sucht. Doch hiermit verfestigt er nur die Selbstab-

hängigkeit. Sie ist nur dadurch zu durchbrechen, daß der Mensch *sich selbst preisgeben* und *von sich frei* werden könnte. Eine solche Freiheit von sich selbst kann mit Bultmann die „Bestimmtheit des Menschen durch Gott“ (GuVI, 34 u. ö.) genannt werden. Darin, daß diese Bestimmtheit des Menschen *nicht* durch ihn selbst bestimmt ist, entspricht sie der Bestimmtheit der in der Unmöglichkeit des Sich-Wissens aufscheinenden *Gottesfrage*. Diese Bestimmtheit ist zunächst eine „bloße Negation“; sie besagt nämlich nur, daß die „tatsächliche Wirklichkeit des Menschen leer von Gott ist“ (GuVII, 93). Denn wollte sie mehr sein als eine bloße Negation, so müßte der Mensch *sich selbst* von sich frei machen können. Dies ist ihm jedoch aufgrund der im Wissen manifesten Struktur seines Selbst verwehrt. Damit er „befreit [werde . . .] von sich selbst“ (GuVII, 96) und damit seine Bestimmtheit durch Gott nicht nur eine bloße Negation sei, ist es unumgänglich, in einer gleichsam mythischen Weise Gott selbst zu thematisieren. Die rationale Analyse des im Selbstwissen des Menschen begründeten Wissens um Gott erfüllt sich deshalb in einer Grundlegung des mythischen Redens von Gottes Handeln.³⁶ Allein hierin kann die sich anderenfalls in bloßer Negation erschöpfende Bestimmtheit in eine positive überführt werden.³⁷

V

Hat die natürliche Theologie die Aufgabe, die Bedeutung des Wortes vom Kreuz deutlich zu machen, und realisiert sie diese Aufgabe, indem sie den Charakter des menschlichen Sich-Wissens als einer Gottesfrage herausstellt, so kann die diese Frage ‘beantwortende’ Offenbarungstheologie nicht die Grundstruktur der Bestimmtheit verlassen, die in der natürlichen Gottesfrage expliziert ist. In seiner Offenbarung ist Gott ebenso wenig ein schlechterdings fremdes ‘Mirakel’ wie der unter der Offenbarung stehende Mensch ein anderes Wesen als der ‘natürliche’ Mensch. Trotz dieser Kontinuität sind die natürliche Theologie, die das Verstehen des ‘LOGOS TOU STAUROU’ ermöglicht, und die Offenbarungstheologie, die quasi mythisch das auf das ‘Heilsfaktum’ abzielende Handeln Gottes entfaltet, nicht identisch: Erhellte jene die strukturelle *Notwendigkeit* eines Von-sich-befreit-Werdens des Menschen, so beinhaltet diese dessen *Wirklichkeit* als eines Bestimmtheits durch Gott. Diese Wirklichkeit kann nun nicht anders als in einer gleichsam mythischen Darstellungsweise zur Sprache gebracht werden – so sehr sie sich gerade dadurch auszeichnet, aktueller Vollzug zu sein. Sie läßt sich als solche auch nicht durch den Rekurs auf eine Negativfolie begründen: Begründet durch einen von der Wirklichkeit unterschiedenen Grund, wäre diese Wirklichkeit nicht mehr das, was sie als Grund der Befreiung des Menschen ist. Rational begründen läßt sich nur, *daß* die Wirklichkeit *ihrerseits* als Wirklich-

keit erscheinen muß. Eben darum impliziert die Entmythologisierungshermeneutik Bultmanns über den Umweg einer Analyse der Verstehensbedingungen oder des 'Was' der Faktizität eine Grundlegung mythischen Redens – die in der Aktualität dieses Redens freilich immer schon zugrunde gegangen ist.

Die sachliche Kontinuität in der Bestimmtheit des Gehalts von natürlicher und Offenbarungstheologie läßt sich leicht erweisen. Denn das Resultat der natürlichen Theologie besagt, daß der Mensch unter sich 'versklavt' ist und mithin sein Selbstsein nur in einer Befreiung von sich selbst realisieren kann. Diese Befreiung von sich selbst läßt sich jedoch nicht auf dem Wege einer Selbstbefreiung erreichen. Wohl kann der natürliche Mensch noch seine Befreiung von sich selbst als eine „Tat der Freiheit“ (TE, 91) zu erweisen suchen. Damit verfehlt er jedoch gerade dasjenige, um desentwillen die Tat der Freiheit vollzogen wird: nämlich sein Selbstsein. Daher bleibt für den Menschen nur „die Frage nach Gott“ als einem ihm gegenüber anderen, „nur das Ausschauen nach der göttlichen Gnade, in der der ... Jenseitige uns von uns selbst befreit“ (GuV II, 95). Daß er dies aber tut, läßt sich nur sub specie einer *Tat des Jenseitigen* sagen. Diese Tat des Jenseitigen und das durch sie gesetzte 'Faktum' des Heils kann der Mensch jedoch nicht begründen. Begründen kann er nur die Unbegründbarkeit dieser Tat Gottes durch ihn selbst. Er kann diese Tat nur in seiner Anerkennung gelten lassen: Sie ist als Wechsel von der Negativität der menschlichen Bestimmtheit durch die Gottesfrage zu der Positivität der Bestimmtheit durch Gott zu *glauben*. Zwar enthält der Glaube keine anderen Inhalte als diejenigen, die bereits mit der Gottesfrage manifest sind. Er beinhaltet nichts anderes, als daß das Selbstsein sich allein in der Selbstpreisgabe realisiert; der Glaube sagt, daß der Mensch „in der Frage nach sich selbst von sich selbst wegsehen [... muß], um vom Andern her für den Andern zu sein“ (TE, 91). Aber im Unterschied zum Unglauben versteht er die Selbstpreisgabe als ein in der göttlichen Gnadentat gegebenes 'Geschenk'. Solcherart *weiß* der Glaube um das passive Konstituiertsein des Menschen und vollzieht sein Befreitsein von sich selbst. Dieses Wissen um die Gegebenheit seiner selbst und der hiermit gesetzte Vollzug der Freiheit ist nur von der Positivität des anderen her erreichbar: Allein die Gnadentat Gottes gewährt die Befreiung von mir selbst, positiv von Bultmann entfaltet als ein 'Sein für den Anderen' in der Offenheit der jeweiligen Zukunft. Allerdings ist diese Gnadentat Gottes nur *für* den von mir getätigten Glauben, der – wie die Gnadentat – die Differenz von Frage und Antwort, von Selbstpreisgabe und Selbstsein übergreifen können muß. Den Hintergrund für die skizzierte Denkfigur bildet eine subjektivitätstheoretische Rezeption des lutherischen Motivs von dem natürlich-sündigen Menschen, der in seiner Selbstbezogenheit immer schon 'verkrümmt' ist und der nur durch göttliche Vergebungs-

gnade aus seiner 'incurvatio' geführt werden kann. Deren Wirklichkeit kann der Mensch nicht bewerkstelligen. Was Gnade und Vergebung sind, „kann [zwar] jedermann verstehen, wenn er will; daß aber Gott wirklich vergeben hat, ist freilich nie einzusehen, sondern nur zu glauben“ (GuVI, 92). Einsehen kann der Glaube jedoch, daß der Mensch sich *nicht* von sich selbst frei machen kann (vgl. GuVII, 96). Folgt diese Einsicht auch konsequent der im natürlichen Wissen um die Fragwürdigkeit des Menschen herausgestellten Struktur, insofern sie durch das *Sich-nicht-wissen-Können* geprägt ist, so kommt sie gleichwohl erst auf dem offenbarungstheologisch fundierten Boden des Glaubens zur Erfüllung, da das *positive Wissen* um die Unmöglichkeit der Selbstbefreiung nicht vom abhängigkeitsgeprägten Selbstverstehen des Menschen produzierbar ist. Eben darum vermag auch nur der Glaube die in sich gegenläufige Identität von natürlich-theologischer Frage und offenbarungstheologischer Antwort zu erfassen. „Erst der Glaube vermag zu sagen: die Frage ist die Antwort, und indem er das sagt, treibt er ‚natürliche Theologie‘“ (GuVI, 304).

Rekurriert nun einerseits die mythische Rede von der Tat Gottes auf die Bestimmungen, die in der rationalen Analyse der Struktur von Subjektivität zutage treten, und vollendet andererseits erst die Offenbarungstheologie die natürlich-theologische Bestimmung von Subjektivität, so muß sich *innerhalb* der Offenbarungstheologie eine Perspektive auf die natürliche rekonstruieren lassen. Anderenfalls bliebe die Offenbarungstheologie abhängig von der Außenperspektive, die mit der natürlichen Theologie auf die Tat Gottes eröffnet ist. Dann aber könnte sie nicht das beinhalten, wofür sie nach Bultmann steht: nämlich einen durch keine Einsicht produzierbaren Akt des menschlicherseits anderen. Die Rekonstruktion der natürlichen Außenperspektive durch die offenbarungstheologische Binnenperspektive ist mit Hilfe der Relation von Gesetz und Evangelium möglich. Denn diese Relation entspricht derjenigen, die in der Rede von der Gnade sachlogisch immer schon in Anspruch genommen ist: also der Relation von Sünde als der im fruchtlosen Bemühen um ein selbsteigenes Sein begriffenen Subjektivität und Gnade als ihrer Befreiung hiervon. Wie die Rede von der Gnadentat Gottes nur verstehbar ist, wenn sie auf die unerlöste Selbstabhängigkeit des Menschen bezogen wird, so kann auch „das Evangelium nur gepredigt werden ..., wenn der Mensch unter dem Gesetz steht“ (GuVI, 319). Das Evangelium, dessen konzentrierteste Fassung der 'LOGOS TOU STAUROU' ist, ist in seiner spezifischen Bestimmtheit als 'Ärgernis' und 'Torheit' (I Kor 1, 23) nur nachvollziehbar, wenn das im 'Gesetz' als dem 'Zuchtmeister auf Christus hin' (Gal 3, 24) enthaltene Vorverständnis vorausgesetzt ist (vgl. GuVI, 207; 177). Dabei ist für Bultmann das Gesetz nicht identisch mit der alttestamentlichen Thora. Es ist vielmehr „mit meiner geschichtlichen Existenz gegeben“ (GuVI, 109; vgl. TE, 153) und weist mich in

dieselbe ein. Das Gesetz hat daher keineswegs nur den Charakter der positiven Forderung. Es ist auch dem natürlichen Menschen verständlich, wie zumal das Phänomen des Gewissens zeigt. Dennoch ist das Gesetz kein bloß mit dem geschichtlichen Leben gegebener und mithin bloß 'natürlicher' Sachverhalt. Denn damit das Gesetz seine Funktion erfüllen kann, mich in meine den Sünden Zustand schließlich transzendierende Geschichte einzuweisen, muß es „in vermittelter Weise Gottes Wort“ (GuV I, 335) sein, dessen unmittelbare Weise die Positivität des Evangeliums ist. Nur wenn das Evangelium des 'LOGOSTOU STAUROU' von dem Gesetz als einem mittelbaren Gotteswort präludiert wird, ist es verständlich. Doch diesen Charakter hat das Gesetz nicht als ein bloß natürliches: Es ist als vermitteltes Wort Gottes selbst ein Erweis der Gnade (vgl. GuVI, 326). Eben darum impliziert die Offenbarungstheologie ihrerseits eine Perspektive, in der die natürlich-theologische Außenperspektive auf sie rekonstruiert werden kann.

Allerdings vermeidet die Bultmannsche Hermeneutik es strikt, diese Perspektive aus der unmittelbaren Gestalt des Gotteswortes im Evangelium heraus zu entfalten. Daß das Gesetz die vermittelte Weise des Wortes Gottes ist, müßte jedoch durch das Gotteswort selbst vermittelt sein. Genauer und über Bultmanns Aufstellungen hinausgehend, wäre der Gedanke durchzuführen, daß das evangelische Gotteswort *selbst* die Relation von Gesetz und - Evangelium vermitteln können muß. Hierzu wäre es erforderlich, Gott an ihm selbst zu explizieren, damit die evangelische und die gesetzliche Gestalt seines Wortes *theo-logisch* vermittelt werden können. Zwar schärft Bultmann ein, daß das Gotteswort stets auf sich selbst basiert und durch sich selbst wirkt. Auch kennt er in der durch das Gotteswort autorisierten Predigt eine Instanz, durch die es seine Wirksamkeit entwickeln kann³⁸ – wenn es denn wirken soll. Aber die Dominanz der existential-subjektivitätstheoretischen Denkform verbietet es Bultmann, eine *Selbstdarstellung* Gottes sub contrario am 'Orte' des Gesetzes als des Inbegriffs der aporetischen Struktur menschlicher Subjektivität und natürlicher Geschichtlichkeit auszusagen. Dies würde auch erfordern, die den Menschen kennzeichnende Entzweiungsstruktur in den Selbstvollzug des Gottesgedankens zu integrieren. Doch Bultmann ist mit aller Kraft bemüht, die Entzweiung auf die menschliche Subjektivität allein zurückzuschieben. Er insistiert deshalb auf der reinen Kontingenz der Offenbarung, um auch sie als ein spekulativ uneinholbares Ärgernis für den Menschen herauszustellen und um die Unmöglichkeit einer begrifflichen Demonstration ihres 'Daß' zu betonen. „Völlig zufällig, völlig kontingent, völlig als ein Ereignis tritt das Wort in unsere Welt hinein“ (GuVI, 37). Was die Kontingenz der Offenbarung für den Gottesgedanken selbst bedeutet, bleibt jedoch ungeklärt. Die gleichsam mythische Rede vom Tatwort Gottes intendiert daher nur, den Glauben als das eigent-

liche Selbstsein des Menschen auf eine für den natürlich-sündigen Menschen kontingente Wirklichkeit zu beziehen. Und dieser Glaube transzendiert das sündige Selbst in dessen Preisgabe. Deshalb ist die kontingent ergehende Offenbarung allein *funktional* für den Glauben. Nach Bultmann glaubt der Christ, daß Gott „hier und jetzt an mir handelt und zu mir spricht“, da sein Handeln und Sprechen nicht in einen allgemeinen Kontext gestellt sind (GuV IV, 174).³⁹ Dieser dem Entscheidungsaktualismus entsprechende Aktualismus des ‘Hier und Jetzt’ unterstreicht den Primat einer augenblickhaften Wirklichkeit gegenüber den anderen Modi, in denen sich das menschliche Leben selbst erfassen könnte. Und er begründet den Primat des Zufalls vor der Notwendigkeit, der seinerseits für jede äußere Begründung abgründig ist. Reine Kontingenz, das unableitbare ‘Daß’ der Gnade ist für Bultmann das zwar rational-verstehbare, aber allem Verstehen selbst vorausliegende Fundament gelingenden Selbstseins. Darum kann von jenem Daß nur mythisch, nämlich als einer im Weltzusammenhang unaufweisbaren Aktualität Gottes gesprochen werden. Nach Bultmann „muß gesagt werden, daß das Wort Gottes nur in dem Augenblick, in dem es gesprochen wird, das ist, was es ist“ (GuV IV, 184). Und was es ist, ist an der Faktizität des ‘LOGOS TOU STAUROU’ deutlich geworden: nämlich das Ereignis, in dem mir die Selbstpreisgabe gewährt wird. Daß ihre Wirklichkeit als die Möglichkeitsbedingung gelingenden menschlichen Lebens kontingent auf das anderenfalls notwendig in seiner Selbsterfassung verstrickte Leben trifft, bringt Bultmann in der Rede von einem ursprünglichen Handeln Gottes zur Sprache. Denn anders kann schwerlich von einer ebenso lebensstiftenden wie der Selbsterfassung des Lebens vorausliegenden Kontingenz positiv gesprochen werden. In dieser Rede vom Handeln Gottes manifestiert sich Gottes *Geheimnis*, menschlichem Leben sein *Selbstsein* in der *Selbstpreisgabe* zu schenken. Dieser Sachverhalt markiert die Grenze der Rationalität von Bultmanns Theologie. Doch wie das Geheimnis um seiner Manifestation willen ist, so ist das irrationale Fundament von Bultmanns Theologie zugleich eine Funktion ihrer Entmythologisierungsrationalität.

VI

Mit der skizzierten Konstellation ist das kategoriale Zentrum des Bultmannschen Denkens berührt: nämlich die Gedankenfigur der paradoxen Identität. Sie prägt Bultmanns Denken insgesamt. So ist etwa die Bedeutung des Heilsfaktums, das Be-Deuten zu sistieren, durch ein inneres Paradox bestimmt. Zudem ist die Möglichkeit des Verstehens dieser Bedeutung eines Faktums durch die Figur des Paradoxes gekennzeichnet. Ferner ist es ein paradoxer Sachverhalt, daß die Positivität menschlichen Sich-Wissens in

der Negativität der Gottesfrage kulminiert, weil jenes Sich-Wissen einen negativen Gehalt hat, der nur in dieser Frage positiv erfaßt ist. Die hierin aufscheinende paradox-relative Identität des Negativen und des Positiven wird überdies in ein rückläufiges Frage-Antwort-Verhältnis eingelagert, in dem schließlich im Lichte der Antwort die Frage die Antwort ist. Ein Paradox durchwaltet endlich auch die Relation von Logos und Mythos, wie sie durch das Verhältnis von natürlicher und Offenbarungstheologie exponiert ist. Quer zu dieser immer wiederkehrenden Figur steht einzig der absolute Primat des kontingenten 'Daß' der göttlichen Gnadentat. Sofern allerdings ihr Gehalt, also ihr 'Was', expliziert werden soll, macht sich die besagte Figur schnell wieder geltend: Zielt ihre Bestimmtheit doch auf nichts anderes, als daß der Mensch kraft seines Bezogenseins auf die Gnade sein Selbst in der Preisgabe gewinnt. Drei Hinweise mögen diese Figur noch verdeutlichen, bevor nach ihrer Angemessenheit für den Umgang mit dem Mythischen gefragt wird.

Erstens spricht Bultmann von einer „paradoxen Identität“ (GuV IV, 173; KuM II, 197), wenn er den Charakter der Rede vom Handeln Gottes beschreibt. Denn diese Rede ist keineswegs als eine symbolische oder bildliche Ausdrucksweise zu verstehen, sondern sie meint „ein Handeln in vollem realen, ‚objektiven‘ Sinne“ (KuM II, 196). Zugleich aber ist einem „wissenschaftlichen, objektiven Beobachter ... das Handeln Gottes ein Geheimnis“ (GuV IV, 173). Zur Behebung dieses Widerspruchs bemüht Bultmann die Gedankenfigur der paradoxen Identität. Identisch sind nämlich nach Bultmann Gottes Handeln und natürliche 'weltliche' Ereignisse. Das Handeln Gottes vollzieht sich nicht außerhalb, sondern *innerhalb* weltlicher Geschehenszusammenhänge. Gleichwohl bleibt es als Handeln *Gottes* dem objektivierenden Blick verborgen. Denn es ist nicht identisch mit jedem innerweltlichen Ereignis. Dieses Handeln in hohem Maße auf das Feld intersubjektiver Begegnungen beziehend, unterscheidet Bultmann das Handeln Gottes von solchen Ereignissen, die für mich in meiner existentiellen Selbstwahrnehmung gleichgültig sind. Da Bultmann das Handeln Gottes innerhalb der weltlichen Ereignisse in eine Analogie zu zwischenmenschlichen Verhältnissen stellt, kann er den Bereich naturhafter Geschehnisse ausblenden – sofern sie nicht in existentieller Hinsicht bedeutsam sind, wie der Beginn, die einschneidenden Wendepunkte und das Ende des einzelnen Lebens. Doch es ist nicht nur die Differenz von Subjektivität und Naturwelt, die für die Verborgenheit des Handelns Gottes auch inmitten weltlicher Ereignisse verantwortlich zeichnet. Vielmehr basiert der paradoxe Charakter der Identität des Handelns Gottes und der innerweltlichen Geschehnisse darauf, daß natürlichen und geschichtlich feststellbaren Zusammenhängen *zum Trotz* ein Ereignis als Handeln Gottes verstanden wird. Dieses Verstehen basiert auf dem Glauben, dem eine Logik des 'Dennoch' eingestiftet

ist: Vom Glauben „ist das Dennoch unabtrennbar“ (KuM II, 198). Dieses Dennoch macht sich insbesondere in seiner Offenheit für die Zukunft geltend, also in der Preisgabe einer kausalistischen Planungs rationalität. Weiß doch der Glaube, „daß Gott gerade da ... begegnet, ... wo für den menschlichen Blick das Nichts ist“ (KuM II, 203).

Zweitens, aufgrund eines weiteren Paradoxes ist das Nichts kein subjektives Erzeugnis. Das im 'Dennoch' sich aussprechende Paradox des Glaubens ist nach Bultmann nämlich nicht von Gnaden des Glaubens. Denn es korrespondiert nur dem Paradox, das im Johannesprolog aufs prägnanteste ausgesprochen ist: 'Das Wort ward Fleisch' (Joh 1, 14; vgl. EJ, 41 u. ö.).⁴⁰ Der Logos inkarniert sich in einer einzelnen Gestalt innerhalb der historischen Geschichte. Jesus Christus ist das ursprüngliche Tat-Wort Gottes, die ebenso kontingente wie definitive Offenbarung Gottes. Ist nun mit der Inkarnation eine Identität von Gott und Mensch, von eschatologischem Logos und historischer Kontingenz angezeigt, so ist der paradoxe Charakter dieser Identität darin zu sehen, daß sie sich der historischen Aufweisbarkeit entzieht. Für den objektivierenden Blick des Historikers ist nicht nachzuvollziehen, daß „Jesus von Nazareth ... der Logos Gottes“ ist (KuM II, 205). Darum ist, um mit Bultmanns Terminologie zu sprechen, das Verhältnis dieses historischen Ereignisses und des hierin waltenden eschatologischen Geschehens eines der paradoxen Identität. Eschatologisch ist dieses Geschehen, weil Gott in ihm der Welt und ihrer Geschichte ein Ende gesetzt hat. Historisch ist dieses Ereignis, weil es inmitten der Welt und ihrer Geschichte stattfindet. Eine Begründung des 'Dennoch' des Glaubens ist in der paradoxen Identität des historischen und eschatologischen Geschehens insofern enthalten, als es den Glauben aus der Welt und ihrer Geschichte herausnimmt: Die christliche Existenz vollzieht sich im Modus der Entweltlichung – aber innerhalb der Welt. Ihr Sein wird niemals zu einer Gegebenheit, sondern gegeben ist nur die Priorität der Gnade als einer Einweisung in das geschichtliche Sein des Glaubens. Und dieses ist *immer* ein „Sein aus der Zukunft“ (GuE, 181). Daher sind das Paradox des Glaubens und das Paradox der Fleischwerdung des Logos – paradox – identisch.

Drittens bestimmt die Gedankenfigur der paradoxen Identität das Verhältnis von einer mythischen und einer rationalen sowie einer uneigentlichen und einer eigentlichen Explikationsweise. Bultmann sieht konsequent, daß jeder Versuch, den Gehalt der mythischen Rede mit anderen mythischen Sprachmitteln zu entfalten, in einen progressus ad infinitum führt (vgl. GuV IV, 134f.). Denn auch deren Sinn wäre wiederum deutungspflichtig, was unter Heranziehung weiterer mythischer Sprechweisen eine ruinöse Iteration mit sich brächte. Daher muß die Deutung des Sinnes der mythischen Rede sich einer nichtmythischen Sprache bedienen. Eine solche Sprache findet Bultmann bekanntlich in der Begrifflichkeit, in der Hei-

degger seine philosophische Ontologie als Existential-Analytik vorträgt. Ihren rein formalen Charakter rühmend, erblickt Bultmann die Pointe der existentialen Analytik darin, daß sie jedwede partikulare existentielle Frage in das Existieren selbst eingeschrieben habe. Die existentialanalytische Philosophie zeige nämlich, „daß die Existenz des Menschen nur im Existieren zu ihrer Eigentlichkeit kommt, sich also nur immer jeweils im konkreten Hier und Jetzt verwirklicht“ (KuM II, 193). Unbeschadet der von seitens Heideggers aus zu stellenden Rückfrage nach der Stimmigkeit dieser Rezeption ergibt sich jedoch im Hinblick auf Bultmanns existentiell-theologische Füllung der existentialen Grundstruktur menschlichen Daseins die Frage, ob denn in sie überhaupt die Eigentlichkeit des Existierens eingezeichnet werden kann, da sie ebenso Selbstsein wie auch Selbstpreisgabe als Bestimmtheit durch Gott sein soll. Im Unterschied zu Bultmann erblickt Heideggers existentielle Analytik die Eigentlichkeit des Daseins gerade in dessen freiem Bei-sich-selbst-Sein. Diese Freiheit des Bei-sich-selbst-Seins aber gilt es nach Bultmann um der Eigentlichkeit willen *preiszugeben*. Die Eigentlichkeit des Daseins kommt paradoxerweise gerade dann in den Blick, wenn die auf die Eigentlichkeit abzielende Struktur des Bei-sich-selbst-Seins negiert ist und eine *existentielle Bestimmtheit* den *Stellenwert eines Existentials* einnimmt. Hatte Bultmann die existentielle Begrifflichkeit gewählt, um eine Negativfolie zur Interpretation der mythischen Sprache zu gewinnen, und zielte diese Interpretation auf die Eigentlichkeit des im Mythos uneigentlich Ausgesprochenen, so stellt sich nun heraus, daß die formale Existentialität des Daseins als eines Sich-selbst-Übernehmens in vollkommener Freiheit gleichsam uneigentlich ist gegenüber der Eigentlichkeit des Bestimmtheits durch Gott. Für diesen Sachverhalt kann es indessen eine eigentliche Explikationsweise nicht geben: Verlangt das Bestimmtheits durch Gott doch wiederum existential ausgesagt zu werden, nämlich als ein Selbstsein, das durch ein Von-sich-befreit-Werden konstituiert ist, oder als ein Ende der Geschichte in der Geschichte. Die paradoxe Identität des ‘Dennoch’ des Glaubens und der Inkarnation des Logos zeigen dies überdeutlich. Deshalb sind, wider Bultmanns Intention, Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit *paradox identisch*: Als jeweilige einfache Negation ihres Gegenteils beanspruchen sie einander kategorial. Das Resultat von Bultmanns Bemühungen, den Mythos unmythisch auszusagen, lautet daher: Es *gibt* keine von der Uneigentlichkeit abgehobene Eigentlichkeit. Die Differenz von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit verdankt sich vielmehr einer *begrifflichen Konstruktion*.

Will man vor diesem Hintergrund Bultmanns Umgang mit dem Mythischen würdigen, so sticht zunächst dieses aus der Logik seiner Theologie gewonnene Resultat ins Auge. In aller Kürze kann es folgendermaßen umformuliert werden: Die Logik der Entmythologisierung zeigt die Unmöglichkeit

einer eigentlichen, gleichsam rein 'logo-logischen' Explikation des von Bultmann herauspräparierten existentialen Gehalts des Mythos. Denn mythisch – freilich in jenem von Bultmann betonten 'anderen Sinn' – ist die Verfaßtheit existentialer Rationalität selbst. Nirgends wird dies so deutlich wie an der rational rekonstruierbaren Figur der paradoxen Identität. Denn sie, die auf das logische 'Zugleich' der in ihr versammelten Relate abhebt, wird von Bultmann nicht in der Form des 'Zugleich' rein aktual erfaßt. Vielmehr bemüht Bultmann zur Explikation dieses 'Zugleich' eine Vielzahl von einfachen Negationsverhältnissen, deren Bezüge wiederum in einfachen Negationsformen expliziert werden. Auf diesem Umstand basiert der bei Bultmann oftmals begegnende Dualismus etwa von Sünde und Gnade, 'Uneigentlichkeit' und 'Eigentlichkeit', Gott und Mensch – vor allem aber von einer bloß 'historischen' und einer ihr gegenüber 'eschatologischen' Geschichte. Auf dem Sachverhalt, daß das 'Zugleich' die in es eingegangenen Relate nicht als solche manifest werden läßt, fußt auch der vielgescholtene Punktualismus Bultmanns. Er schlägt sich in seiner Rede von dem Jetzt der Entscheidung ebenso nieder wie in dem Gedanken einer kontingenten Ereignishaftigkeit der Offenbarung. Indessen erhellt die Einsicht in die Verfaßtheit der paradoxen Identität, daß nicht jener Dualismus und dieser Punktualismus als solche kritikbedürftig sind. Anlaß zu kritischen Rückfragen gibt vielmehr der Tatbestand, daß Bultmann die funktionale Bezogenheit der Relate des Dualismus nicht konsequent deutlich macht, wie sich an seiner Askese bezüglich einer Rekonstruktion der göttlichen *Selbstdarstellung* sub specie des Gesetzes zeigte.

Unbeschadet dieser Desiderate lassen sich aus der Analyse von Bultmanns Denken Einsichten gewinnen, die auch in der gegenwärtigen Diskussion um den Mythos Beachtung verdienen. Hierzu gehört zunächst die Zweisinnigkeit der Bewegung vom Mythos zum Logos und umgekehrt – auch wenn freilich Bultmann selbst eher eine Einsinnigkeit dieser Bewegung zu suggerieren scheint. Darüber hinaus geht aus Bultmanns Aufstellungen hervor, daß das 'Daß', zumal wenn es für reine Kontingenz steht, allein in mythischer Form bestimmt werden und zur Sprache kommen kann. Und schließlich ist Bultmanns Denkfigur der paradoxen Identität geeignet, die Unmöglichkeit einer eigentlichen Rede vom Eigentlichen nachzuweisen. Eigentlichkeit kann es mithin gar nicht *geben* – sosehr Bultmann bemüht ist, seine Hermeneutik in ihren Dienst zu stellen. Abgelöst von der Terminologie Bultmanns folgt hieraus, daß eine bloß rationale Explikation von Verstandesrationalität zu kurz greift. Und dieser dialektische Sachverhalt ist rationaler Einsicht zugänglich. Daher trägt die *kritische* Bultmann-Lektüre dazu bei, den Geltungsbereich einer rationalen Selbstexplikation von Rationalität abzustecken – und, in eins hiermit, die gegenläufige Rationalität des religiösen Mythos zu erhellen. Eben dies zeigt die Zuordnung von natür-

licher oder philosophischer Theologie und Offenbarung. Beide genannten Resultate einer solchen Lektüre können für eine gegenwärtige Diskussion um das Mythische fruchtbar gemacht werden. Denn sie enthalten ebenso Resistenzpotentiale gegenüber einer postmodernen Remythologisierungseuphorie wie auch gegenüber einer vormodernen Verstandesgläubigkeit. Und sie gewähren eine Aussicht auf einen produktiven Diskurs zwischen Theologie und Philosophie, der weder von einem inhaltlich exklusiven Heilsbewußtsein noch von einem bloß formalen Wissen um die Alleingültigkeit leerer Funktionen gehemmt wird.

Literatur

- Barth, K.: Die Kirchliche Dogmatik, Bd. III/2, Zollikon 1948.
- : Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen, ThSt 34, Zürich 1952.
- Blumenberg, H.: Marginalien zur theologischen Logik Rudolf Bultmanns, PhR 2 (1954/55), 121–140.
- Bornkamm, G.: Die Theologie Rudolf Bultmanns in der neueren Diskussion. Zum Problem der Entmythologisierung und Hermeneutik, ThR 29 (1963), 33–141.
- Bultmann, R.: Das Evangelium des Johannes, Göttingen ¹1953.
- : Ethische und mystische Religion im Urchristentum, in: J. Moltmann (Hrsg.), Anfänge der dialektischen Theologie, Teil 2, München 1963, 29–47.
- : Geschichte und Eschatologie, Tübingen 1958.
- : Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Bde. I–IV, Tübingen ⁶1966 (Bd. I), ⁴1965 (Bd. II), ³1965 (Bd. III), ²1967 (Bd. IV).
- : Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, Nachdruck der 1941 erschienenen Fassung, hrsg. v. E. Jüngel, München 1985.
- : Religion und Kultur, in: J. Moltmann (Hrsg.), Anfänge der dialektischen Theologie, Teil 2, 11–29.
- : Theologie als Wissenschaft, ZThK 81 (1984), 447–469.
- : Theologie des Neuen Testaments, Tübingen ⁸1980.
- : Theologische Enzyklopädie, hrsg. v. E. Jüngel u. K. W. Müller, Tübingen 1984.
- : Zum Problem der Entmythologisierung, in: H.-W. Bartsch (Hrsg.), Kerygma und Mythos, Bd. II, Hamburg 1952, 179–208.
- : Zur Frage der Entmythologisierung. Antwort an Karl Jaspers, in: H.-W. Bartsch (Hrsg.), Kerygma und Mythos, Bd. III, Hamburg ²1957, 47–59.
- Buri, F.: Entmythologisierung oder Entkerygmatisierung der Theologie, in: H.-W. Bartsch (Hrsg.), Kerygma und Mythos, Bd. II, Hamburg 1952, 85–101.
- Dalferth, I. U.: Mythos, Ritual, Dogmatik. Strukturen der religiösen Text-Welt, EvTh 47 (1987), 272–291.
- Gadamer, H.-G.: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen ⁴1975.
- Hartlich, Chr., u. W. Sachs: Der Ursprung des Mythosbegriffs in der modernen Bibelwissenschaft, Tübingen 1952.

- Heidegger, M.: Die Zeit des Weltbildes, in: Ders., Holzwege, Ges. Ausg., Bd.5, hrsg. v. F.-W. Herrmann, Frankfurt a.M. 1977, 75–113.
- : Sein und Zeit, Tübingen ¹⁵1979.
- Horstmann, A.: Art.: Mythos, Mythologie, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. IV, Basel 1984, Sp. 281–318.
- Jaspers, K.: Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung, in: H.-W. Bartsch (Hrsg.), Kerygma und Mythos, Bd. III, Hamburg ²1957, 9–46.
- Jüngel, E.: Glauben und Verstehen. Zum Theologiebegriff Rudolf Bultmanns, SHAW. PH 1985/1, Heidelberg 1985.
- Kinder, E. (Hrsg.): Zur Entmythologisierung. Ein Wort lutherischer Theologie, München 1952.
- Küneth, W.: Bultmanns Philosophie oder Heilswirklichkeit?, in: E. Kinder (Hrsg.): Zur Entmythologisierung. Ein Wort lutherischer Theologie, München 1952, 61–90.
- Marquard, O.: Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie, in: Ders., Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1981, 91–116.
- Müller, K.W.: Zu Rudolf Bultmanns Alpirsbacher Vortrag über ›Theologie als Wissenschaften‹, ZThK 81 (1984), 470f.
- Ott, H.: Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns, Tübingen 1955.
- Pannenberg, W.: Christentum und Mythos, in: Ders., Grundfragen systematischer Theologie, Bd.2, Göttingen 1980, 13–65.
- : Die weltgründende Funktion des Mythos und der christliche Offenbarungsglaube, in: H. H. Schmid (Hrsg.), Mythos und Rationalität, Gütersloh 1988, 108–122.
- Prenter, R.: Mythos und Evangelium, in: H.-W. Bartsch (Hrsg.), Kerygma und Mythos, Bd. II, Hamburg 1952, 69–84.
- Schniewind, J.: Antwort an Rudolf Bultmann. Thesen zum Problem der Entmythologisierung, in: H.-W. Bartsch (Hrsg.), Kerygma und Mythos, Bd. I, Hamburg ⁴1960, 77–121.
- Thyen, H.: Rudolf Bultmann als Historiker und Theologe, in: Rudolf Bultmann 100 Jahre, Oldenburger Vorträge, hrsg. v. Kulturdezernat der Stadt Oldenburg, Oldenburg 1984, 11–33.
- Timm, H.: Remythologisierung? Der akkumulative Symbolismus im Christentum, in: K. H. Bohrer (Hrsg.), Mythos und Moderne, Frankfurt a. M. 1983, 432–456.