ZUR FRAGE DER ENTMYTHOLOGISIERUNG

Seitdem die Debatte pro und contra Bultmanns Theologie in Fluß gekommen ist, wurde viel über deren Voraussetzungen und Ansatzpunkt diskutiert. Wenn ich recht sehe, geht es bei dieser Debatte in den meisten Fällen — jedenfalls auf seiten der Gegner — um Bultmanns philosophischen Ansatzpunkt. Wenn gelegentlich von „Bultmann als Neutestamentler" und „Bultmann als Dogmatiker" gesprochen wird, so ist an dieser Unterscheidung höchst bedeutsam, daß man ihn als Neutestamentler weithin akzeptiert und manche gefährliche Verzeichnung der NT-Theologie zu ertragen gewillt ist, während man Bultmann als Dogmatiker (mit seinen eigentümlichen philosophischen Voraussetzungen) als den überaus gefährlichen Gegner auf der einen, als den genialen Meister auf der anderen Seite ansieht.

Das ist mehr als erstaunlich. Darin scheint mir auch der Grund dafür zu liegen, daß die Debatte verhältnismäßig unfruchtbar geblieben ist. Vielfach wurde das Gespräch mit Bultmann ohne ein rechtes Prinzip, ohne eine sichere Eigenposition geführt. So wurden häufig aus dem System Bultmanns lediglich Einzelerscheinungen herausgegriffen und angefochten, ohne seiner komplexen Theologie eine eigene Gesamtschau entgegenzustellen. Die eigene Unsicherheit, Ungewißheit und Prinzipienlosigkeit vieler seiner Gegner konnte zu nichts anderem als zu äußerst lahmen Argumenten und darum zum gegenseitigen Aneinandervorbeireden führen.

Sehr verwunderlich ist es, daß den neutestamentlich-wissenschaftlichen Voraussetzungen der Bultmannschen Theologie so wenig Aufmerksamkeit geschenkt worden ist. Auch die theologiegeschichtlichen Voraussetzungen Bultmanns wurden m. E. nicht klar genug erkannt bzw. genannt. Immer wieder taucht die sehr allgemeine Herleitung Bultmanns vom Liberalismus oder vom rationalismus vulgaris auf — glatte Fehlurteile, eben weil sie nur allgemeine Urteile sind. Wieso ist Bultmann liberal? Weil er das wissenschaftliche Erbe des 19. Jahrhunderts aufgreift und verwertet? Warum distanziert er sich selbst dann so energisch vom Liberalismus?

Gewiß besteht von vornherein ein starker Zusammenhang der Theologie Bultmanns mit dem Liberalismus und dessen geschichtlichen Vorläufern. Es darf aber auch nicht vergessen werden, daß manche Linien von ihm hin zur „dialektischen Theologie" führen, so daß er auch dahingehend mißverstanden werden könnte, als ob er „im Gewande historischer Arbeit dialektische Theologie" treibe. In Bultmanns Persönlichkeit kreuzen sich so viele Linien, daß es ausgeschlossen ist, ihn bequem hier oder dort „einzureihen". In seiner Theologie begegnet uns etwas grundsätzlich Neues:

1. seine existenzphilosophischen Voraussetzungen,
2. die Art seiner Bemühungen um Entmythologisierung des Neuen Testaments im Blick auf die heutige Gemeinde,
3. sein von Luther und von der dialektischen Theologie befruchteter Glaubensbegriff.

Was sein Verhältnis zur Existenzphilosophie betrifft, hat die Tübinger Denkschrift in sehr behutsamen Formulierungen ausgeführt, und auch anderwärts wurde

dazu des öfteren Stellung genommen. Ich kann in Bultmanns Verhältnis zur Existenzphilosophie weder etwas so sehr Gefährliches noch den Schlüssel zu seiner Theologie finden und möchte diesen Punkt übergehen.

Ganz wesentlich aber scheinen mir Bultmanns *neutestamentlich-wissenschaftliche Voraussetzungen* zu sein. Ihrer kritischen Beleuchtung soll hier auch der meiste Raum gegeben werden.

Auch dem Glaubensbegriff Bultmanns scheint mir bisher nicht genügend Beachtung geschenkt worden zu sein. Seine grundreformatorische Haltung ist darin unverkennbar.

I.

Entmythologisierung will im Grunde nichts anderes besagen als: das Evangelium, die Anrede Gottes, klar und verständlich herausstellen. Insofern ist kein Geringerer als Luther der Kronzeuge der Bultmannschen Forderung. Die Bibel hatte für Luther nur Autorität, soweit sie „Christum treibet". Auch Bultmann will nichts anderes, als durch die mythologischen Umrankungen des Textes zur zentralen Christuswahrheit durchzudringen. Wie Luther liegt ihm alles daran, das „sola fide" und „sola gratia" den Menschen recht eindringlich zu verkündigen. — Nun wäre es aber ein höchst willkürliches Verfahren, wenn wir Bultmann um jeden Preis mit Luthers Autorität decken wollten. Zwar bleibt im Prinzip auch bei ihm, „was Christum treibet", aber — wie sah der Christus Luthers aus, und wer ist der Jesus Bultmanns? 400 bedeutungsschwere Jahre liegen zwischen den beiden. Seit 400 Jahren hat sich mit der Weltanschauung auch das Christusbild wesentlich gewandelt. Wir können es durch kein noch so geschicktes Zauberkunststückchen fertigbringen, Luther und Bultmann auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, obschon es auch ernstzunehmende Versuche dieser Art gibt, z. B. Gogartens Abhandlung über die Theologie Luthers in „Die Verkündigung Jesu Christi", Heidelberg 1948. Wir müssen den Mut haben — und den können wir von den „Alten", z. B. von Harnack, lernen — einzugestehen, daß wir über Luther hinausgehen müssen. „Die Nachbeter des Reformators sind wohl nicht die wirklichen Lutheraner. Viel eher sind diejenigen echte Jünger Luthers, die, von ihm im Entscheidenden angestoßen, über ihn hinauszugehen wagen" (P. Dr. Dr. Horst Schülke, Freies Christentum, Nr. 2/1954). Bei Luther sind Gefäß und Inhalt des Evangeliums noch kaum unterschieden. Heute ist es überhaupt keine Frage mehr, daß eine Unterscheidung zwischen dem Wesen und der Gestalt des Glaubens nötig ist.

Die Arbeit, die Bultmann „Entmythologisieren" nennt, muß am Neuen Testament getan werden. Der Jesus des Neuen Testaments ist durch die „Gemeindetheologie" der Urchristenheit hindurchgegangen. Die Evangelien bieten nicht ohne weiteres das historische Jesusbild, sondern in ihnen ist geschichtliche Erinnerung und Bekenntnis zum Kyrios Christos zu einem neuen Ganzen verwoben. Die Aufgabe des Exegeten ist es, hinter diesen Jesus, wie die Urchristenheit ihn sieht, zum Jesus der Geschichte zurückzukehren. So erbittert gerade diese Parole heute von

allen möglichen Seiten angefochten wird, so laut muß sie doch ausgesprochen werden. Wofern nämlich der Schritt hinter den Glauben der Urgemeinde zurück zum historischen Jesus nicht getan wird, „ist nicht mehr Christus selbst der Grund der Kirche, sondern die urchristliche Theologie" (Paul Althaus, Die christliche Wahrheit, 2. Band, Gütersloh 1948, S. 196). Wir müssen das Neue Testament kritisch betrachten. Aus dem Zeugnis vom Kyrios muß — soweit das irgend möglich ist — der Bericht über den historischen Jesus von Nazareth herausgelöst werden. (Hier ist zuallererst an die legendäre „Vorgeschichte" von Matthäus und Lukas sowie an die Ostergeschichte zu denken.) Die Parole „zurück zum historischen Jesus" soll nicht heißen, daß wir ein „Leben Jesu" im Sinne der bekannten liberalen Vorbilder zu erarbeiten hätten. Deren Zeit ist wohl endgültig vorüber. Es gibt aber noch eine ganze Reihe von schwierigen Einzelproblemen des Lebens Jesu, deren Erhellung zu den vordringlichsten Aufgaben der gegenwärtigen Theologie zählt. Die praktische Verkündigung erfordert vom Theologen ein gewisses, und sei es auch nur ein skizzenhaftes, Jesusbild, zu dem er wohl gelangen kann und meines Erachtens auch gelangen muß. Eine christliche Predigt unter Ausklammerung des historischen Jesus ist doch einfach nicht möglich. Auch die Evangelisten können den Kyrios Christos nicht bezeugen, ohne von dem Jesus der Geschichte zu erzählen. Daß also das geforderte Jesusbild mit den mancherlei Jesusbildern des 19. Jahrhunderts nichts zu tun hat, braucht nicht besonders begründet zu werden. Ich darf auf meinen Aufsatz „Die Christologie in der Gegenwart" in „Freies Christentum", Juni 1954, verweisen, wo ich die Grundzüge einer neuen, ihrem „Gegenstand" wirklich entsprechenden, Christologie skizziert habe. Es handelt sich keinesfalls darum, ein Leben Jesu zu konstruieren (wogegen jeder Einspruch berechtigt wäre), sondern vielmehr in seinen Grundzügen zu konstatieren — und wo die Quellen versagen, nicht, wie die „Jesustheologen", zu spekulieren oder gar zu phantasieren, sondern einfach einzugestehen, daß es Lücken und unlösbare Fragen gibt —, deren Vorhandensein jedoch den Glauben nicht anzufechten, geschweige denn zu erschüttern vermag.

Ein Zurückgreifen auf den historischen Jesus hinter dem evangelischen „Zeugnis" in diesem Sinne ist etwas völlig anderes als eine mit Hilfe der Psychologie und Phantasie erreichte Konstruktion eines Leben Jesu im Sinne des alten Liberalismus. Letzterer verkannte vollkommen den Charakter des evangelischen Schrifttums, welches Martin Kähler eine „Urkunde für den Vollzug der kirchengründenden Predigt" nannte[1]. Diese an sich richtige Erkenntnis führte Kähler und seine „formgeschichtlichen" Nachfolger jedoch in ein dem Liberalismus entgegengesetztes Extrem. Die Formgeschichte als Methode zur Unterscheidung verschiedener Textgestalten nach sprachlich-literarischen Gesichtspunkten bedeutet allerdings einen Fortschritt gegenüber den durch ihren reinen Historismus völlig festgefahrenen „Jesustheologen". Gewisse Ergebnisse der literarkritischen Schule muß man heute

[1] Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus, Neudruck, Leipzig 1928, neu herausgegeben von E. Wolf bei Kaiser, München 1953, S. 22.

einfach anerkennen. Die Hinwendung zur Formgeschichte bedeutet aber zugleich völlige Resignation gegenüber der historisch-kritischen Arbeit. Wollte man auf der Seite der Jesustheologen die Evangelien wesentlich als „Urkunden für eine wissenschaftlich hergestellte Biographie Jesu" verstehen, so wurde von den Formgeschichtlern nur der „kerygmatische Charakter" des neutestamentlichen Schrifttums derartig überbetont, daß es zu der äußerst gefährlichen Konsequenz kam: „Es darf also nicht gefragt werden, ob das und das möglich oder wirklich gewesen ist, sondern wie, seit wann, zu welchem Zweck und in welchem Sinne es überliefert ist[2]." Das grenzt nahe an die Flucht vor der Frage nach der historischen Wirklichkeit des Lebens Jesu. Ein Fehlurteil — dessen Zustandekommen geistesgeschichtlich sehr verständlich und angesichts der damaligen Situation auch entschuldbar ist — wurde zum wissenschaftlichen Prinzip erhoben: „Historisch feststellbar ist lediglich die Verkündigung der ersten Gemeinde[3]." Hans-Werner Bartsch deutet sehr richtig an, daß Bultmann mit Kähler und der formgeschichtlichen Schule in Verbindung gebracht werden müsse[4]. Das brauchte m. E. nicht so schüchtern angedeutet zu werden, denn Bultmann gehört ganz offensichtlich in diese Bewegung hinein.

Darum muß hier auch ein kritisches Wort zu Bultmanns wissenschaftlichem Verfahren gesagt werden. Man hat viel auf die „Gefährlichkeit von Bultmanns Ansatz" hingewiesen[5]. Man hat Gefahren an allen Ecken und Enden gesehen und namhaft gemacht, doch scheint mir eine Gefahr — und die allein halte ich für wirklich ernst — nicht beachtet worden zu sein: Die Gefahr, die in dem *Wredeschen Ansatz* Bultmanns begründet ist. Bultmann ist ganz offensichtlich ein Schüler Wredes, ein Verfechter der Markushypothese. Er setzt der von Wrede schon in sehr fragwürdiger Weise gehandhabten „formgeschichtlichen Methode" die Krone auf. (Eigentlich müßte man von einer „tendenzkritischen Methode" sprechen. Die Tendenzkritik war ja Bruno Bauers Schlüssel zum Verständnis des Evangeliums. Er war der erste Vertreter der Theorie vom „Messiasgeheimnis" bei Markus, und Wrede folgte ihm darin, nur daß er es der literarischen Tendenz nicht eines Evangelisten, sondern mehrerer Überarbeiter zuschrieb. Von Bauer führt eine deutliche Linie über Wrede, Kähler, Dibelius hin zu Bultmann.) Formgeschichte im Wrede-Bultmannschen Sinne unterscheidet sich m. E. — man verzeihe mir das harte Wort — schwerlich von Willkür. Das ganze Evangelium muß sich einem extra evangelium gewonnenen Dogma unterjochen lassen. Ich halte diese Methode für völlig antiquiert und kann darin Bultmann, bei aller Achtung und Ehrerbietung, nicht folgen.

William Wrede geht aus von der Markushypothese, vertritt also den literarkritischen Standpunkt. Für ihn steht es fest, daß das Markusevangelium den

[2] Dibelius, Theologische Rundschau 1929, S. 210 f.
[3] Hans-Werner Bartsch, Der gegenwärtige Stand der Entmythologisierungsdebatte, Hamburg 1954, S. 61.
[4] S. 54.
[5] Tübinger Denkschrift, S. 20.

historischen Sachverhalt durch dogmatische Tendenzen wesentlich verändert wiedergibt. Das geht zu einem guten Teil auf das Konto des Verfassers, noch mehr aber auf das Konto der „Tradition". Der Grundsatz Wredes lautet: Jesu Leben war ein unmessianisches. Dies sei der genaue historische Sachverhalt. (Es dürfte jedoch schwerfallen, dies aus dem Text wirklich überzeugend zu belegen.) Der Tradition sei aber alles daran gelegen gewesen, Jesu Leben als ein messianisches zu schildern, weil sie selbst es so verstanden haben. Weil aber die eine und die andere Auffassung sich literarisch nicht glatt vereinigen ließen, habe der Verfasser des Markusevangeliums die Theorie vom „Messiasgeheimnis" aufgestellt und zur Darstellung gebracht — eine äußerst gewagte Hypothese, die mit erstaunlicher Sicherheit vorgetragen wird. „Als Gesamtdarstellung bietet das Evangelium keine historische Anschauung mehr vom Leben Jesu. Nur blasse Reste eines solchen sind in eine übergeschichtliche Glaubensauffassung übergegangen. Das Markusevangelium gehört in diesem Sinne in die Dogmengeschichte" (Wrede). Es ist also Konstruktion, dogmatisch motiviert. Angenommene literarische Tendenzen und dogmatische Motive befähigen Wrede, den historischen Sachverhalt besser zu sehen, als dies der vorliegende Text ermöglichte. Jesu „Messianität" und Zusammenhang mit der spätjüdischen Apokalyptik wird strikte geleugnet — letzten Endes auf Grund eines verhängnisvollen modernen Vorurteils[6].

Ganz anders die konsequente Eschatologie. Für sie steht es fest, daß Jesu Leben ein „messianisches" war bzw. daß es aufs innigste mit der spätjüdischen Eschatologie zusammenhing. Ebenso fest steht es für Schweitzer, daß *Jesus* aus seiner „Messianität" ein Geheimnis machte, und zwar gerade infolge seiner von der apokalyptischen Dogmatik bestimmten Anschauung. Zu diesem Ergebnis kommt die eschatologische Schule nicht etwa durch literarkritische Experimente und psychologische Spekulationen, sondern allein durch den Text, der im wesentlichen unverändert stehenbleibt und der nicht nur das Markusevangelium umfaßt, sondern auch wichtige Abschnitte aus Matthäus, deren Unmittelbarkeit sofort in die Augen sticht[7].

Diese beiden Ansichten stehen einander diametral gegenüber. Die eschatologische Schule, die angesichts der Irrwege der historisch-kritischen Theologie nicht in die Resignation getrieben wurde, sondern die heilsame Krisis mit jugendlicher Kraft überwand, und die literarkritische Schule, welche in ein der historischen Kritik entgegengesetztes Extrem verfiel und die „Psychologisierung des Berichteten" durch „Psychologisierung des Berichterstatters" ersetzte — ein nicht minder gewalttätiges Verfahren. Es geht um die Entscheidung: Eschatologisch oder uneschatologisch. In diese beiden Hauptrichtungen zerfällt seither die theologische Wissenschaft.

Die Entscheidung für „eschatologisch" oder „uneschatologisch" hat sehr wichtige Konsequenzen. Entweder hielt sich Jesus für den künftigen Messias oder nicht, entweder ist uns Jesus eine fremdartige Gestalt, oder er wird modern interpretiert,

---

[6] W. Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Göttingen 1901.

[7] A. Schweitzer, Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis, Tübingen-Leipzig 1901.

entweder man nimmt die Texte wie sie sind oder man muß alles Eschatologische als spätere Einfügung aus dem Evangelium ausscheiden und behält nur noch einen ganz zerfetzten Text übrig, mit dessen Hilfe man keinen rechten Sinn in Jesu Verkündigung und Wirken hineinzubringen vermag. Die Tilgung alles Eschatologischen nötigt übrigens zur Antwort auf die sehr schwierige Frage, wieso denn die Eschatologie von den Evangelisten ins Evangelium eingefügt worden sein soll, wenn doch Jesus selbst gänzlich uneschatologisch dachte und handelte!

Die Wredesche Hypothese hat die Geschichte gegen sich (denn diese wird doch *nur* vom Neuen Testament vergegenwärtigt!) und ist geistesgeschichtlich seit 50 Jahren überholt. Sie ist die letzte glänzende Konstruktion des alten Liberalismus, und als solche paßt sie nicht mehr in unsere Zeit hinein. Die „eschatologische Schule" hat den unveränderten Text für sich und entspricht ganz den Ergebnissen der Geschichtswissenschaft, insbesondere der Religionsgeschichte. Seit 1901 ist jedes Unternehmen, das vom Standpunkt Wredes ausgeht, von vornherein zum Scheitern verurteilt.

Unter dieses Urteil fällt auch die Methode Bultmanns. Er scheint in der Gegenwart plötzlich *beide* Anschauungen zu vereinigen: *Für* die Eschatologie — *gegen* die Messianität Jesu. Das Unmögliche scheint gelungen zu sein, eine kolossale Leistung! Wie war es möglich gewesen, Wredes Anliegen zu vertreten (und sogar noch wesentlich zu übersteigern) und zugleich der Eschatologie zu huldigen? Wie konnte sich die literarkritische Methode mit dem eschatologischen Denken vertragen, wie die Markushypothese mit der eschatologischen Schau?

Bultmann gibt folgende geniale Antwort. Durch seine Verkündigung der „basileia" steht Jesus im geschichtlichen Zusammenhang der jüdischen End- und Zukunftserwartung. Trotzdem, sein Leben und Wirken war kein messianisches. Man hat Jesu Messianität erst von der Auferstehung ab datiert. Die messianischen Stellen bei den Synoptikern werden alle „entschärft" oder ausgeklammert. Sie sind laut Bultmann der Tradition, Gemeindebildung und evangelistischen Redaktion zuzuschreiben (Wrede hatte gesagt: der „primären", „sekundären" und „tertiären" Schicht!). Schließlich ergibt sich dann wirklich ein völlig unmessianischer Jesus, von dem Bultmann sagen kann: „Als Weltrichter und supranaturaler Heilbringer ist Jesus nicht aufgetreten[8]."

Die Frage, ob Jesu *Leben* ein „messianisches" oder ein „unmessianisches" gewesen sei, ist übrigens irreführend. Es handelt sich gar nicht darum, ob Jesus zu seinen Lebzeiten der Messias *war* oder nicht war — es geht vielmehr um die Frage: Hielt sich Jesus für den *messias designatus*, für den künftigen Messias — oder nicht. Ein „messianisches Leben" im Sinne von „ich bin jetzt der Messias" konnte es gar nicht geben. Der Messias konnte kein menschlich unter den Menschen lebendes Wesen sein. Die Zusammenstellung „messianisches Leben" ist ebenso eine contradictio in adjecto wie etwa die: „lebendiger Tod". Insofern hat Bultmann recht, wenn er sagt: „Daran, daß das Leben und Wirken Jesu, gemessen am traditionellen

[8] R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1948, S. 28.

Messiasgedanken, kein
Zweifel[9]." Insofern ha
man darunter den vulg
Evangelium. Versteht
gen, so gilt es auch für
nisch" hätte erscheinen
kennen: Er kam aus d
sonst einem Ort der
präsente oder perfekte
Messiasgedanken".

Die Frage: War Je
also falsch und muß
mende Menschensohn
Verbindung? Bultman
fragwürdiger Methode
gestalt gelangt, für we
existiert. Liest man M
Mühe, um festzustellen
Jesu. Wenn Markus J
ist, so nicht auf Grun
selbst sein Messiasbe
messianischen Traditi
deutenden Stellen. An
Bultmann teilt sie in
daß sie 1. vom „Me
nicht von Jesus, sond
erstehenden „Mensche
3. von „ich" bzw. „M

Daß Jesu Leben ei
worden, „so wurde d
messianischen Glaube
sohnes" gewartet, de
verkündigt habe. „Er

Hier haben wir als
er entkleidet wird.
Testaments im Blick
Fehler zu verfallen u
seinem gefährlichen
lautenden Beteuerung

[9] a. a. O. S. 27.
[10] a. a. O. S. 32.
[11] a. a. O. S. 8.

Messiasgedanken, kein messianisches war, läßt ... die synoptische Tradition keinen Zweifel[9]." Insofern hat Bultmann recht. Der traditionelle Messiasgedanke — wenn man darunter den vulgär-kirchlichen versteht — hat keinen Grund im synoptischen Evangelium. Versteht man aber unter „traditionell" die spätjüdischen Vorstellungen, so gilt es auch für sie, daß ihnen Jesu Leben und Wirken niemals als „messianisch" hätte erscheinen können. Der Messias war nämlich überhaupt nicht zu verkennen: Er kam aus den Wolken des Himmels — nicht aber aus Bethlehem oder sonst einem Ort der Welt. Es konnte sich also auch bei Jesus selbst nicht um präsente oder perfekte „Messianität" handeln, sondern nur um den „futurischen Messiasgedanken".

Die Frage: War Jesu Leben ein „messianisches" oder ein „unmessianisches" ist also falsch und muß folgendermaßen gestellt werden: Glaubte Jesus, der kommende Menschensohn zu sein, oder brachte er seine Person mit jenem gar nicht in Verbindung? Bultmann entscheidet sich für das letztere. Er tut es auf Grund sehr fragwürdiger Methoden, mittels derer er zu einer dünnen, uneschatologischen Textgestalt gelangt, für welche die Frage nach Jesu Messiasbewußtsein überhaupt nicht existiert. Liest man Markus ohne Bultmanns Abstriche, so bedarf es keiner großen Mühe, um festzustellen, daß Markus geradezu durchdrungen ist von der Messianität Jesu. Wenn Markus Jesu Messianität daneben offensichtlich zu verschleiern bemüht ist, so nicht auf Grund tendenziöser Überlegungen, sondern nur, weil auch *Jesus selbst* sein Messiasbewußtsein verheimlicht hat! Bultmann kommt zu seiner unmessianischen Tradition durch Streichung oder Umdeutung aller messianisch zu deutenden Stellen. Am durchsichtigsten wird dies bei den „Menschensohn"-Worten. Bultmann teilt sie in drei Gruppen ein und lehnt sie alle ab mit der Begründung, daß sie 1. vom „Menschensohn" in der 3. Person sprechen — also offensichtlich nicht von Jesus, sondern von einem anderen reden; 2. vom leidenden und auferstehenden „Menschensohn" sprechen — offenbar also vaticinia ex eventu sind, 3. von „ich" bzw. „Mensch" (aram.) reden, folglich völlig unmessianische Rede sind.

Daß Jesu Leben ein völlig unmessianisches war, sei bald nicht mehr verstanden worden, „so wurde der evangelische Bericht von seinem Wirken in das Licht des messianischen Glaubens gestellt[10]." Jesus habe auf die Erscheinung des „Menschensohnes" gewartet, dessen Vorbote er gewesen sei und dessen baldige Ankunft er verkündigt habe. „Er in seiner Person bedeutet die Forderung der Entscheidung[11]."

Hier haben wir also einen „modernen" Jesus in altertümlichem Gewande, dessen er entkleidet wird. Bultmanns Bemühen um „Entmythologisierung" des Neuen Testaments im Blick auf die heutige Gemeinde verleitet ihn dazu, in einen alten Fehler zu verfallen und bereits den historischen Jesus zu entmythologisieren. Von seinem gefährlichen Wredeschen Ansatzpunkt her läßt er sich trotz aller anderslautenden Beteuerungen dazu verleiten, nicht nur als Exeget den Text zu inter-

[9] a. a. O. S. 27.
[10] a. a. O. S. 32.
[11] a. a. O. S. 8.

pretieren, sondern wesentliche Stücke davon zu *eliminieren*. Darum bedeutet auch sein Jesus keinen Fortschritt gegenüber dem Jesus Wredes. Er bleibt ein durch formgeschichtliche Experimente konstruierter Jesus ähnlich dem Wredes. Die formgeschichtliche Methode hat ja doch kein anderes Prinzip als die Wredesche Hypothese von der Verhüllungstheorie bei Markus, d h., letztlich herrscht das Prinzip der Willkür. Schweitzer spricht in seiner „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung"[12] von der „Prinzipienlosigkeit" der Formgeschichtler und beurteilt sie im übrigen so: „Sie werden, weil sie nicht anders können, der Eschatologie weitgehende Zugeständnisse machen, aber dennoch dabei verbleiben, daß Jesus irgendwie auch uneschatologisch gedacht habe. Sie lassen sich von dem Bestreben leiten, der Geschichte einigermaßen gerecht zu werden und dem Glauben möglichst wenig Anstoß zu geben. Mit der Aufstellung neuer Forschungsmethoden wird dieses alte Verfahren verschleiert und gerechtfertigt[13]." Wenn allgemein bedauert wird, daß Schweitzer leider nicht persönlich zur Frage Bultmann Stellung genommen habe, so ist dies ein Irrtum. In dem genannten Zitat *haben* wir die Stellung Schweitzers zur Frage Bultmann. Er könnte gar nicht anders urteilen. Daß er nicht ausführlicher Stellung nimmt, dürfte seinen Grund in den Sympathien haben, die er für Bultmann als den einzigen mannhaften Vertreter der freier gerichteten Theologie im wissenschaftlichen Leben Deutschlands hegt.

Die literarkritische Methode dient Bultmanns Intentionen besser als die historisch-kritische, welche am historisch Echten ihre Grenze findet, während erstere die Möglichkeit hat, die Texte in einer Weise formgeschichtlich zu analysieren, die weit über das dem Historiker Erlaubte hinausgeht. Die historisch-kritische Schule mußte mit dem Eschatologischen in den Evangelien rechnen. Harnack, ihr Größter, tat es, indem er das Eschatologische an Jesus als zeitbedingte Schale zurückstellte, um nur dem „Kern", der überzeitlichen Wahrheit in Jesu Verkündigung, Beachtung zu schenken. Dies ist aber gerade das Verfahren, welches wir heute ablehnen. Bultmann, der sich im übrigen wesentlich vom alten Liberalismus unterscheidet, unterläuft an diesem entscheidenden Punkte der folgenschwere Fehler, dem modernen Menschen einen „ansprechenden", weil uneschatologischen, Jesus zu präsentieren.

Hier wird der so oft statuierte Zusammenhang Bultmanns mit dem alten Liberalismus, besonders mit Harnack, am deutlichsten. Harnack konnte Jesus nur als den Künder überzeitlicher Wahrheiten verstehen. Bultmann versteht Jesus als die große Entscheidung für den Menschen. Beide haben kein besonderes Interesse an der Person Jesu. Harnack konnte sagen: „Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein[14]." Ihm ging es um die drei Ideenkreise (deren jeder Jesu *ganze* Verkündigung enthalte): Das Reich Gottes und sein Kommen; Der Vatergott und der unendliche Wert der Menschenseele; Die bessere Gerechtigkeit und das Gebot der Liebe[15]. Bultmann geht es um

[12] 6. Aufl., S. 607, Mohr, Tübingen, 1951.
[13] a. a. O. S. XVI.
[14] Das Wesen des Christentums, 56.—60. Tausend, S. 91, Leipzig 1908.
[5] a. a. O. S 33.

die eine, alles ande
dessen, daß Christus
ausgedrückt haben.
Gestalt des Wahrhe
die große Idee der

Mit der Frage na
nach dem *Wesen de*
steht Bultmann gan
tikers Jaspers, der
das Wesentliche ist
Glauben an das H
wunderlichste, existe
seinen schrecklichen
im „sola fide"-Prinz
S. 23 bringt die klas
tum *historiae notiti*
quae *credit* non solu
culum, remissionem
iustitiam et remissio
iustificat, non est
gratis propter Chr
Übereinstimmung m
durch das reformato
rischen Tatbestand
Schüler Luthers, w
„Christus an sich",
daß religiöse Urteil
(Hier begegnen sich
Wort Gottes, weil
daher autorisiert is
vor unserem Gewis
gnädigen Gott abge

Damit ist es wol
generell nicht so se
kommt, sondern vie

[16] Wahrheit und U
logische Umschau, S.
[17] Hans-Werner
Hamburg 1954, S. 63

die eine, alles andere beherrschende Idee der *Entscheidung*. Dies ist die Ursache dessen, daß Christus in ein „merkwürdiges Dunkel" rückt, wie manche Kritiker es ausgedrückt haben. War für die alten Liberalen Jesus noch die helle, freundliche Gestalt des Wahrheitskünders, so tritt Jesus bei Bultmann fast ganz zurück hinter die große Idee der Entscheidung, welche er für die Menschen bedeutet.

II.

Mit der Frage nach den Grundlagen des christlichen Glaubens hängt die Frage nach dem *Wesen des Glaubens* aufs engste zusammen. Mit seinem Glaubensbegriff steht Bultmann ganz auf dem Boden der Reformation — zum Ärgernis seines Kritikers Jaspers, der mit einem gewissen horror dagegen formuliert, „was Bultmann das Wesentliche ist: nämlich die Rechtfertigung allein durch den Glauben, den Glauben an das Heilsgeschehen, dieses für einen Philosophierenden fremdeste, wunderlichste, existentiell kaum noch eine Sprache bedeutende, dies Lutherische mit seinen schrecklichen Konseqenzen[16]." Auch die römisch-katholischen Kritiker sehen im „sola fide"-Prinzip Luthers die Wurzel von Bultmanns Theologie[17]. C. A. XX, S. 23 bringt die klassische Formulierung, „quod hic nomen fidei *non* significat tantum *historiae notitiam,* qualis est et in impiis et in diabolo, sed significat fidem, quae *credit* non solum historiam, sed etiam *effectum* historiae, videlicet hunc articulum, remissionem peccatorum quod videlicet per Christum habemus gratiam, iustitiam et remissionem peccatorum." Und Apol. Conf. IV, S. 48: „Illa fides, quae iustificat, non est tantum notitia historiae, sed *assentiri promissioni Dei,* in qua gratis propter Christum offertur remissio peccatorum et iustificatio." Ganz in Übereinstimmung mit dieser klassischen Formulierung des evangelischen Glaubens durch das reformatorische Bekenntnis ist für Bultmann die Feststellung eines historischen Tatbestandes noch kein Glaubenssatz. Hier ist er nicht nur ein treuer Schüler Luthers, welcher stets den „Christus für uns" im Auge hatte, nie den „Christus an sich", sondern zugleich auch Albrecht Ritschls, der uns gelehrt hat, daß religiöse Urteile immer *Werturteile* sind und niemals Seinsurteile sein können. (Hier begegnen sich Ritschl und die Existenzphilosophie!) Das Evangelium ist nicht Wort Gottes, weil es historisch auf Jesus zurückgeführt werden kann und von daher autorisiert ist (oder gar, weil es im „Kanon" steht!), sondern weil es sich vor unserem Gewissen als Wort Gottes *erweist,* weil es uns den Glauben an den gnädigen Gott abgewinnt.

Damit ist es wohl auch genügend durchsichtig geworden, warum es Bultmann generell nicht so sehr auf die „objektive Wirklichkeit", auf die „Faktizität" ankommt, sondern vielmehr auf die „subjektive Bedeutung". Glaube ist ja nicht „Für-

---

[16] Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung, Schweizerische Theologische Umschau, S. 103, Bern 1953; jetzt: Kerygma und Mythos III, S. 42.

[17] Hans-Werner Bartsch, Der gegenwärtige Stand der Entmythologisierungsdebatte, Hamburg 1954, S. 63.

wahrhalten" (notitia historiae), sondern ein Bewußtseinsakt (assentiri promissioni Dei).

Dieser reformatorischen Grundhaltung entspricht auch Bultmanns Sicht der Auferstehung, deren Leugnung ihm verschiedentlich untergeschoben wurde. Er hat aus theologisch höchst bedeutsamen Gründen solch geringes Interesse am Bericht vom leeren Grabe. Wenn dieser wirklich jeglicher Kritik standhalten würde und als historisch hundertprozentig zuverlässig angesehen werden könnte, so würde seine Anerkennung doch nicht „Glauben" bedeuten, sondern ganz gewöhnliches „Fürwahrhalten". Damit wäre theologisch gar nichts gewonnen.

Darum legt Bultmann dem „Auferstehungsgeschehen" so wenig Gewicht bei, während er mit Nachdruck vom „Auferstehungsglauben" spricht. Das sollte man ihm aber nicht zur Last legen, wenigstens, um der Wahrhaftigkeit willen, nicht ihm *allein*. Denn namhafte Theologen, die sich vielleicht im Speziellen etwas geschützter (oder mysteriöser!) ausdrücken als Bultmann, würden bei konsequentem Verfahren zu denselben Aussagen gezwungen sein. Sodann darf nicht übersehen werden, daß Bultmanns Sicht der Auferstehung ganz stark von Paulus befruchtet und deswegen m. E. weitaus „sachentsprechender" ist als der massive Osterglaube vieler seiner Kritiker. Bultmann geht es nicht um die Auferstehung „an sich", sondern um die Bedeutsamkeit der Auferstehung für die Jünger und für die Gemeinde. Es geht ihm nicht um „objectiva", sondern um konkrete Menschen. Seine „Theologie, die vom Menschen spricht" kennt kein „objektives", neutrales Beurteilen eines historischen Phänomens.

Es besteht wohl bei Freund und Feind Bultmanns kein Zweifel darüber, daß sein Lebenswerk nicht nur für die Theologie, sondern für die gesamte abendländische Geisteswelt von sehr weittragender Bedeutung ist. Es wäre darum sehr erfreulich, wenn der Kampf um Bultmann zu einem brüderlichen Hören auf ihn werden möchte. Er hat besonders der gegenwärtigen Theologie und Kirche Wichtiges zu sagen. Er verkörpert gleichsam in seiner Person das lautere Anliegen einer großen, in ihrer Bedeutung für die Kirche nur von wenigen erkannten, Epoche theologischer Arbeit, welche — gewiß nicht zum Segen der Kirche — jahrzehntelang in Vergessenheit geraten war. Daß Bultmann übrigens nicht der „Papst" der Theologie sein will, hat er selbst zum Ausdruck gebracht, indem er darauf hinwies, daß das Problem der Entmythologisierung von ihm nicht allein gelöst werden könne, sondern daß es die Aufgabe einer ganzen Theologengeneration sein werde, mit dieser Frage fertig zu werden.

Wir werden Bultmann auch nicht alles abnehmen können, was er uns anbietet. Doch hieße es das Gebot der Stunde nicht erkennen, wenn wir unsere Ohren vor seinem Hauptanliegen verschlössen. Eine verantwortungsbewußte Entmythologisierung des Neuen Testaments muß auch unser Grundanliegen sein. Wenn wir auch die von Bultmann uns angebotene Methode nicht akzeptieren können, so darf uns das doch nicht daran hindern, mit allem Ernst und in aller Verantwortung gegenüber dem Text und der Gemeinde die evangelische Botschaft, befreit von allem, was sich darum herumgerankt hat, den Menschen unserer Zeit nahezubringen.