

II.C.13. „Die Hermeneutik Rudolf Bultmanns“

Der deutsche Text wurde veröffentlicht in:

Evangelische Theologie 33/5 (1973), S. 457-467. Die Übersetzung wurde wieder abgedruckt in: *Theologisches Jahrbuch 1975*, Leipzig, St. Benno Verlag, 1975, S. 536-553.

Eine andere Übersetzung ist unter dem Titel „Vorwort zur französischen Ausgabe von Rudolf Bultmanns *Jesus* (1926) und *Jesus Christus und die Mythologie* (1951)“ in: id., *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München, Kösel, 1973.

Es handelt sich um die deutsche Übersetzung von:

„Préface“ (II.A.231.), in: Rudolf Bultmann, *Jésus. Mythologie et démythologisation*, Paris, Seuil, 1968, S. 9-28. Ricœur hat den Text in *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (I.A.10.), Paris, Seuil, 1969, S. 373-392, unter dem Titel „Préface à Bultmann“ übernommen.

Die deutsche Übersetzung stammt von Ursula und Ernst Udo Küppers.

Im Verlag „Seuil“, einem ursprünglich links-katholischen Verlagshaus, das enge Beziehungen zur Zeitschrift *Esprit* und zum Personalismus von Emmanuel Mounier unterhielt, veröffentlichte Paul Ricœur in der Reihe „L'ordre philosophique“, die er mitgegründet und mit François Wahl leitete, auch Werke von protestantischen Theologen, insbesondere vom Marburger Neutestamentler Rudolf Bultmann (1884-1976), den er spätestens im Januar 1961 in Rom kennengelernt hatte (s. Notiz zu II.C.6.). So erschien 1968 unter dem Titel *Jésus. Mythologie et démythologisation* ein Band, der die französische Übersetzung eines frühen Werkes von Bultmann, seines Buchs zu Jesus aus dem Jahr 1926 (Rudolf Bultmann, *Jesus*, Berlin, Deutsche Bibliothek, 1926; Tübingen, Mohr, 1988), mit der Übersetzung der späten amerikanischen Vorlesungen *Jesus Christus and Mythology* (New York 1958; deutsche Fassung unter dem Titel „Jesus Christus und die Mythologie“, in: R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, Bd IV., S. 141-189) zusammenfasste. Spätestens im Januar 1961 lernte Paul Ricœur Bultmann im Rahmen des ersten Castelli-Kolloquiums auch persönlich kennen (siehe dazu auch die Notiz zu II.C.6.). Für diesen Band schrieb Ricœur ein Vorwort, was ihm Gelegenheit gab, einerseits dem frankophonen Publikum die hermeneutische Absicht von Bultmanns Programm der Entmythologisierung näherzubringen, und andererseits seine systematisch-hermeneutische Kritik an Bultmann auch im Hinblick auf Heidegger zu formulieren. Dieser Text wurde auf Französisch stark rezipiert.

Wenn man der französischen Öffentlichkeit heute zwei so bedeutende Werke Rudolf Bultmanns wie den „Jesus“ von 1926 und die Vorträge über „Jesus Christus und die Mythologie“ von 1958 vorstellen will, muß ein so deutlich für sich selbst sprechender Text nicht noch einmal dargelegt werden. Wahrscheinlich ist es viel wichtiger, hauptsächlich den Leser dazu einzuladen, den Fragehorizont zu eröffnen, in dem sich die Bultmann bewegende Frage unterbringen läßt: die im Christentum liegende hermeneutische Frage. Darüber hinaus kann es notwendig sein, einige falsche Vorstellungen, die sich zwischen das Werk und den Leser schieben, auszuschalten; sie betreffen hauptsächlich den Mythos und die Entmythologisierung und erschweren das Lesen Bultmanns beträchtlich. Schließlich kann eine Gegenüberstellung dieser Überlegungen mit anderen Strömungen zeitgenössischer Hermeneutik zur Klärung beitragen, das Werk Bultmanns beleuchten und dem Leser helfen, sich über sein Vorhaben Rechenschaft abzulegen. Eine Einführung hat wohl dann ihre Pflicht erfüllt, wenn sie dem Leser ein besseres Befragen, Lesen und Bedenken dieses Buches gestattet.

I. Die hermeneutische Frage

Im Christentum hat es schon immer ein hermeneutisches Problem gegeben, und dennoch scheint für uns heute die hermeneutische Frage neu zu sein. Was bedeutet diese Situation, und warum scheint sie durch dieses anfängliche Paradox gekennzeichnet zu sein?

Im Christentum hat es schon immer ein hermeneutisches Problem gegeben, weil es aus einer Proklamation, einer ursprünglichen Predigt, herrührt, nach der sich uns das Reich Gottes in Jesus Christus

* Vorwort zur französischen Übersetzung von R. Bultmann, „Jesus“ (1926) und „Jesus Christus und die Mythologie“ (engl. 1958, dt. 1964). Aus dem Französischen übersetzt von Ursula und Ernst Udo Küppers, Dudweiler/Saar. — Die Veröffentlichung erfolgt im Einvernehmen mit dem Kösel-Verlag, München, der diesen Essay in eigener Übersetzung innerhalb des Aufsatzbandes von P. Ricoeur, Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I, 1973, publiziert.

endgültig genaht hat. Folglich muß diese ursprüngliche Verkündigung, dieses Wort, das durch Aufgezeichnetes und Schriften zu uns kommt, ständig zum lebendigen Wort werden, damit das ursprüngliche Wort, das von dem grundlegenden und stiftenden Geschehen Zeugnis gibt, aktuell bleibt. Wenn, wie Dilthey sagt, die Hermeneutik im allgemeinen die Interpretation der durch Schrifttum festgehaltenen Lebensformen ist, so liegt die dem Christentum eigene Hermeneutik in dem einzigartigen Zusammenhang zwischen der Heiligen Schrift und dem „Kerygma“ (der Proklamation), auf das sie verweist, begründet.

In dieser Verbindung der Schrift mit dem Wort und des Wortes mit dem Ereignis und seinem Sinn liegt der Kern des hermeneutischen Problems. Aber diese Verbindung selbst wird nur in denjenigen Interpretationen sichtbar, welche die Geschichte des hermeneutischen Problems, man kann sogar sagen die Geschichte des Christentums selbst, darlegen, und zwar in dem Maße, als dieses bereit ist, die Schrift regelmäßig zu lesen, und fähig wird, dieses Schrifttum zum lebendigen Wort werden zu lassen. Bestimmte Züge dessen, was als hermeneutische Situation des Christentums bezeichnet werden kann, sind erst in unseren Tagen bemerkt worden; eben diese machen aus dem hermeneutischen Problem ein modernes Problem.

Wir wollen versuchen, diese Situation mehr systematisch als historisch zu entfalten. Man kann hier drei Momente unterscheiden, die, obgleich implizit gleichzeitig, nacheinander erhellt worden sind.

1. Das hermeneutische Problem erwuchs *anfangs* aus einer Frage, die die ersten Generationen der Christenheit beschäftigte und einschließlich bis zur Reformation das Feld behauptet hat; es ist die Frage nach der Beziehung zwischen den beiden Testamenten oder dem Alten und Neuen Bund. Hier liegt das eigentliche Problem der Allegorie begründet, im christlichen Sinn dieses Wortes. Das christliche Geschehen steht tatsächlich in einer hermeneutischen Beziehung zum gesamten jüdischen Schrifttum, und zwar so, daß es dieses interpretiert. Bevor also dieses Geschehen selbst interpretiert werden kann — und hier liegt unser hermeneutisches Problem —, ist es Interpret des früheren Schrifttums.

Wir müssen versuchen, die Situation gut zu verstehen: am Anfang gibt es noch keine zwei Testamente, zwei Schriften, sondern eine Schrift und ein Ereignis; und gerade dieses Ereignis läßt die jüdische Heilsordnung als veraltet, als antiquierten Buchstaben erscheinen. Aber es gibt ein hermeneutisches Problem; denn diese Neuheit kann nicht so ohne weiteres an die Stelle des alten Buchstabens gesetzt werden, weil ihr Verhältnis ihm zweideutig ist: sie setzt ihn außer Kraft und sie vollendet ihn; sie verwandelt den Buchstaben in Geist wie Wasser in Wein. Das christliche Faktum versteht sich selbst so, daß es eine Wandlung des Sinnes innerhalb der alten Schrift bewirkt. Die erste christliche Hermeneutik ist diese Wandlung selbst; sie ist voll-

ständig enthalten in der Beziehung zwischen dem Buchstaben, der Geschichte (diese Worte decken sich) des Alten Bundes und dem geistlichen Sinn, den das Evangelium nachträglich enthüllt. Diese Beziehung kann in allegorischen Begriffen zum Ausdruck kommen und der stoischen, vor allem der philonischen Allegorese ähneln oder auch die beinahe platonische Sprache vom Kampf zwischen Leib und Geist, Schatten und wahrer Wirklichkeit annehmen; aber es geht hier grundsätzlich um etwas anderes: es geht um den typologischen Gehalt von Ereignissen, Dingen, Personen und Institutionen der alten Heilsordnung im Vergleich mit denen der neuen Heilsordnung. Paulus ist der Schöpfer dieser christlichen Allegorie. Jeder kennt die Interpretation der Geschichte von Hagar und Sara, der zwei Frauen Abrahams, und ihrer Nachkommen. Der *Galaterbrief* sagt dazu: „Diese Dinge sind allegorisch gesprochen.“ Das Wort Allegorie ähnelt hier nur in wörtlicher Hinsicht der Allegorie der Grammatiker, über die uns Cicero mitteilt, „daß sie etwas sagt, damit anderes herausgehört wird“. Während also die heidnische Allegorie dazu diente, die Mythen mit der Philosophie auszusöhnen und sie folglich auf ihre eigentliche Bedeutung zu beschränken, ist die paulinische Allegorie — und die von ihr abhängigen Allegorien Tertullians und des Origenes — vom Mysterium Christi nicht zu trennen; Stoizismus und Platonismus bringen nur eine Sprache hervor, aber sie stellt eine kompromittierende und irreführende überfrachtete Sprache dar.

Es gibt also im Bereich der Christenheit Hermeneutik, weil das Kerygma ein neues Lesen der alten Schrift in sich schließt. Es ist erstaunlich, daß die Orthodoxie sich mit aller Gewalt gegen die Strömungen — von Marcion bis zur Gnosis —, die dem Evangelium seine hermeneutische Verbindung zum Alten Testament streitig machen wollten, zur Wehr gesetzt hat. Warum? Wäre es nicht viel einfacher gewesen, das Ereignis in seiner Einmaligkeit zu proklamieren und es auf diese Weise den Doppeldeutigkeiten der Interpretation des Alten Testaments zu entziehen? Warum hat die christliche Verkündigung durch das neue Lesen des Alten Testaments den Weg der Hermeneutik gewählt? Sie tat es vor allem, um das Ereignis selbst deutlicher aufzuzeigen, und zwar nicht als einen widersinnigen Einbruch, sondern als Erfüllung eines früheren, unbestimmt gebliebenen Sinnes. Das Ereignis selbst nimmt irdische Dichte an, indem es sich in den bedeutungsvollen Zusammenhang von „Verheißung“ und „Erfüllung“ einreihet. Indem das Ereignis so eine Verbindung zur Geschichte herstellt, geht es gleichzeitig eine verständliche Verbindung ein; zwischen den Testaments entsteht ein Kontrast, der mittels Überlieferung gleichzeitig zum Einklang wird. Diese bedeutungsvolle Beziehung bezeugt, daß das Kerygma über diesen Umweg der nochmaligen Interpretation einer alten Schrift in ein einsichtiges Gefüge tritt. Das Geschehen ereignet sich: indem es Zeit beansprucht, empfängt es gleichzeitig Sinn. Indem es sich selbst mittelbar durch den Übergang vom Alten zum Neuen versteht, bietet es sich zu einem Verständnis der Zusammen-

hänge dar: Jesus Christus selbst, Exegese und Exeget der Heiligen Schrift, offenbart sich als Wort Gottes, indem er das Verständnis der Schrift öffnet.

So sieht die ursprüngliche Hermeneutik des Christentums aus: sie deckt sich mit dem geistlichen Verständnis des Alten Testaments. Der geistliche Sinn ist also das Neue Testament selbst; aber über diesen Weg der Aufschlüsselung des Alten Testaments ist „der Glaube kein Schrei“, keine spontane Äußerung, sondern ein Verstehen.

2. Die *zweite* Wurzel des hermeneutischen Problems ist auch paulinischer Art, obwohl sie erst viel später zur Entfaltung kam; in mancher Hinsicht kann man sogar sagen, daß sie erst mit den modernen Interpreten, genauer gesagt mit Bultmann, ihre wahre Gestalt annahm. Es geht um den Gedanken, daß die Interpretation der Bibel und die des Lebens einander korrespondieren und diese beiden sich, wenn man so sagen kann, wechselseitig korrigieren. Paulus ist auch der Schöpfer dieser zweiten Art der christlichen Hermeneutik, denn er fordert den Hörer des Wortes auf, die Wandlung seiner Existenz im Lichte der Passion und der Auferstehung Christi deutlich abzulesen; deshalb sind der Tod des alten Menschen und die Geburt der neuen Kreatur im Zeichen des Kreuzes und des österlichen Sieges zu sehen; aber ihre hermeneutische Beziehung hat doppelte Bedeutung; Tod und Auferstehung werden, eben über den Umweg dieser Exegese der menschlichen Existenz, neu interpretiert. Der „hermeneutische Zirkel“ besteht bereits, und zwar zwischen dem sich wechselseitig verständlich machenden christlichen und existentiellen Sinn.

Dank des außerordentlichen Werkes des Père de Lubac über den „vierfachen Schriftsinn“ der Heiligen Schrift — den historischen, allegorischen, moralischen und anagogischen Sinn — ist der Umfang dieser wechselseitigen Auslegung von Schrift und Existenz bekannt; außerdem die einfache Neu-Interpretation des Alten Bundes und die typologische Korrelation zwischen den zwei Testamenten hinsichtlich, dessen, was die mittelalterliche Hermeneutik verfolgt hat, nämlich die Koinzidenz zwischen dem Verständnis des Glaubens in der *lectio divina* und dem Verständnis der Wirklichkeit schlechthin, der göttlichen und menschlichen, historischen und physischen. Die Aufgabe der Hermeneutik besteht nun darin, das Begreifen des Textes im Sinne der Lehre, der Praxis und der Mysterienmeditation voranzutreiben; folglich muß sie das Sinnverständnis einer Gesamtinterpretation der Existenz und der Wirklichkeit in der christlichen Lebensordnung gleichstellen. Kurz, die so verstandene Hermeneutik erstreckt sich auf die gesamte Ökonomie der christlichen Existenz. Die Heilige Schrift erscheint hier als unerschöpfliches Gut, das über alle Dinge zu denken aufgibt und eine Gesamtinterpretation der Welt in sich birgt. Es ist eine Hermeneutik, weil der Buchstabe zugrunde liegt und die Exegese ihr Werkzeug ist und weil die anderen Bedeutungen zu dem ersten (Buchstabensinn) sich so verhalten wie das Unsichtbare zum

Sichtbaren. So bezieht also das Verständnis der Heiligen Schrift alle die Werkzeuge ein, mit denen die Kultur, die Literatur und Rhetorik, die Philosophie und Mystik arbeiten. Die Heilige Schrift zu interpretieren heißt zugleich, ihre Bedeutung als heilige Bedeutung zu erweitern und die übrige profane Kultur in dieses Verständnis einzureihen; nur so ist die Heilige Schrift kein begrenztes Kulturobjekt mehr: Erläuterung des Textes und Erforschung der Mysterien fallen zusammen. Und so sieht die Absicht der Hermeneutik in ihrer zweiten Bedeutung aus: die Gesamtbedeutung des Mysteriums mit einer differenzierten Wissenschaft der Bedeutung zusammenfallen zu lassen; den *multiplex intellectus* dem *intellectus de mysterio Christi* anzugleichen.

Bei diesem „vierfachen Sinn“ spielte im Mittelalter der „moralische Sinn“, der die Anwendung der allegorischen Bedeutung auf uns und unsere Sitten kennzeichnet, eine Rolle. Der „moralische Sinn“ bestätigt, daß die Hermeneutik weit mehr als nur eine Exegese im engen Wortsinn ist; sie ist die wahre Entschlüsselung des Lebens im Spiegel des Textes. Während also die Allegorie die Neuheit des Evangeliums in dem Gewand des alten Buchstaben sichtbar machen soll, vergeht diese Neuheit, wenn sie nicht tägliche Neuheit ist, wenn sie nicht *hic et nunc* neu ist. Der moralische Sinn soll also nicht etwa moralische Lehren aus der Heiligen Schrift ziehen, die Geschichte moralisieren, sondern die Verbindung zwischen dem christlichen Ereignis und dem inneren Menschen festigen. Es geht darum, die geistliche Bedeutung im Innern einzupflanzen, sie zu aktualisieren, wie der heilige Bernhard sagt, zu zeigen, daß sie sich *hodie usque ad nos*, „heute bis zu uns“ erstreckt. Deshalb hat der moralische Sinn seinen wahren Platz hinter der Allegorie. Diese Verbindung zwischen dem allegorischen Sinn und unserer Existenz findet in dem Bild des Spiegels einen guten Ausdruck. Es handelt sich also um die Entschlüsselung unserer Existenz in der Übereinstimmung mit Christus. Wir können noch von Interpretation sprechen, weil sich einerseits das in dem Buch enthaltene Mysterium in unserer Erfahrung deutlich ausdrückt und hier seine Aktualität verwirklicht, andererseits weil wir uns selbst im Spiegel des Wortes verstehen. Der Zusammenhang zwischen Text und Spiegel — *liber et speculum* — ist ein grundlegendes hermeneutisches Problem.

So sieht die zweite Seite der christlichen Hermeneutik aus.

3. Die *dritte* Wurzel des hermeneutischen Problems im Christentum ist erst von den modernen Auslegern voll erkannt und verstanden worden, nachdem man bei der Erforschung der Bibel kritische, von den historischen und philologischen weltlichen Wissenschaften entlehnte Methoden angewandt hatte. Genau hier treffen wir wieder auf unsere Ausgangsfrage: warum ist das hermeneutische Problem alt und doch neu? In Wirklichkeit beruht diese dritte Wurzel unseres Problems genau auf dem, was man die hermeneutische Situation des

Christentums selbst bezeichnen kann, dh. sie beruht auf der ursprünglichen Verfassung des christlichen Kerygmas. Wir müssen auf den Zeugniskarakter des Evangeliums zurückgreifen. Das Kerygma ist anfänglich keine Textinterpretation, sondern ein Hinweis auf eine Person; so ist also nicht die Bibel das Wort Gottes, sondern Jesus Christus. Es gibt jedoch ein Problem, das immer wieder auftaucht: dieses Kerygma wird durch ein Zeugnis, Berichte und wenig später durch Texte, die das erste Glaubensbekenntnis der Gemeinde enthalten und eine Art erster Interpretation sind, ausgedrückt. Wir selbst sind nicht mehr diese Zeugen, die gesehen haben, wir sind die Zuhörer, die die Zeugen anhören: *fides ex auditu*. Deshalb können wir einen Text, der ja schon selbst eine Interpretation ist, nur hörend und interpretierend glauben: kurz, wir stehen in einer hermeneutischen Verbindung — nicht nur mit dem Alten Testament, sondern gerade auch mit dem Neuen Testament.

Diese hermeneutische Situation ist genauso ursprünglich wie die anderen beiden; denn das Evangelium zeigt sich seit der zweiten Generation als eine Schrift, als ein neuer Buchstabe, ein neues Schrifttum, das sich dem alten angliedert; das geschieht in Form einer Sammlung von Schriften, die eines Tages wiederum gesammelt und zu einem Kanon, dem „Kanon der Heiligen Schrift“, zusammengefaßt werden. Dies ist die Quelle unseres modernen hermeneutischen Problems: das Kerygma ist auch ein Testament; gewiß, es ist neu, wie wir unter Punkt 1 gesagt haben, aber es ist ein Testament, dh. eine neue Schrift. Also muß das Neue Testament auch interpretiert werden. Es ist nicht nur Interpret des Alten Testamentes, des Lebens und der Wirklichkeit schlechthin, sondern ist selbst ein zu interpretierender Text.

Diese dritte Wurzel des hermeneutischen Problems, die mit der hermeneutischen Situation selbst zusammenfällt, wurde von den beiden anderen Funktionen der Hermeneutik in der Christenheit gewissermaßen überdeckt; in dem Maße, wie das Neue Testament als Schlüssel zum Alten Testament galt, war es auch absoluter Maßstab; und es bleibt der absolute Maßstab, solange sein buchstäblicher Sinn als unumstößlicher Sitz für alle weiteren allegorischen, moralischen und anagogischen Bedeutungen gilt. Hier jedoch bietet sich der buchstäbliche Sinn selbst als zu verstehender Text, zu interpretierender Buchstabe an.

Bleiben wir ein wenig bei dieser Entdeckung. Auf den ersten Blick scheint sie ein Ergebnis unserer modernen Zeit zu sein, ich will damit sagen, sie ist etwas, das erst spät entdeckt werden konnte. Das ist aus Gründen richtig, die noch dargelegt werden. Aber eben diese Gründe verweisen uns auf eine ursprüngliche Struktur, die trotz der späten Entdeckung von Anfang an nicht weniger gegenwärtig war. Diese Entdeckung ist ein Ergebnis unserer modernen Zeit: sie erklärt das Aufeinanderprallen von kritischen, philologischen und historischen Wissenschaften und den heiligen Texten. Seitdem die gesamte

Bibel wie die Ilias oder die Vorsokratiker behandelt wird, entheiligt man den Buchstaben und nimmt ihn als Menschenwort; genau an dieser Stelle taucht das Problem der Beziehung „Menschenwort-Gotteswort“ auf, nicht nur zwischen dem Neuen Testament und der übrigen Bibel, auch nicht nur zwischen dem Neuen Testament und der übrigen Kultur, sondern innerhalb des Neuen Testamentes selbst. Für den Glaubenden birgt das Neue Testament selbst die zu klärende Verbindung zwischen dem, was als Wort Gottes verstanden und empfangen werden kann, und dem, was als menschliches Wort gehört wird.

Dies sind die Früchte des wissenschaftlichen Geistes, gewissermaßen eine moderne Errungenschaft; aber Überlegungen führen uns dazu, in der ersten hermeneutischen Situation des Evangeliums den ursprünglichen Grund für diese späte Entdeckung zu finden. Wir haben gesagt, daß diese Situation darin besteht, daß das Evangelium selbst zum Text, zum Buchstaben geworden ist; als Text drückt es zu dem von ihm proklamierten Geschehen einen Unterschied und einen Abstand aus, selbst wenn diese gering sind; dieser mit der Zeit ständig wachsende Abstand ist es, der den ersten Zeugen vom ganzen Gefolge derer trennt, die den Zeugen hören; unsere „Modernität“ bedeutet hier lediglich, daß der Abstand zwischen meinem kulturgeschichtlichen Standort und dem Ursprungsort des ersten Zeugnisses heute beträchtlich ist; diesen Abstand gibt es, wohlgemerkt, nicht nur im Raum, es gibt ihn vor allem in der Zeit; also ist dieser Abstand schon von Anfang an gegeben: es ist der allererste Abstand vom Hörer zum Zeugen des Ereignisses.

Seitdem deckt der gewissermaßen zufällige Abstand eines Menschen des 20. Jahrhunderts, der in einer anderen Kultur, in einer wissenschaftlichen und historischen Kultur, lebt, — deckt dieser gewonnene Abstand den ursprünglichen Abstand auf, der, solange er kurz war, verborgen blieb; aber er war schon im ursprünglichen Glauben vorhanden. Dieser Abstand ist lediglich deutlicher zutage getreten, besonders seit den Arbeiten der formgeschichtlichen Schule; diese Schule hat uns gezeigt, daß die gesammelten Zeugnisse im Neuen Testament nicht nur individuelle, sozusagen freie Zeugnisse sind, sondern Zeugnisse, die ihren Ort haben in einer bekennenden Gemeinschaft, ihrem Gottesdienst, ihrer Verkündigung und im Ausdruck ihres Glaubens. In der Erklärung der Heiligen Schrift liegt gleichzeitig die Erklärung der Zeugnisse der apostolischen Gemeinschaft; durch das Bekenntnis ihres Glaubens stehen wir mit dem Gegenstand ihres Glaubens in Verbindung. Indem ich also ihr Zeugnis verstehe, empfangen ich gleichermaßen das, was in ihrem Zeugnis Anrede ist, Kerygma, „frohe Botschaft“.

Ich hoffe, mit dieser Überlegung gezeigt zu haben, daß die Hermeneutik für uns heute eine Bedeutung hat, die sie für die griechischen oder lateinischen Väter, für das Mittelalter oder selbst für die Reformatoren nicht hatte, und daß es eine „moderne“ Bedeutung der Hermeneu-

tik gibt, die der reiche Gehalt des Wortes Hermeneutik selbst andeutet. Diese moderne Bedeutung der Hermeneutik ist lediglich die Entdeckung, die Darstellung der hermeneutischen Situation, die es seit dem Ursprung des Evangeliums gibt und die nur nicht sichtbar war; es ist keineswegs paradox, die Auffassung zu vertreten, daß die zwei von uns beschriebenen früheren Arten der Hermeneutik dazu beigetragen haben, das zu verdecken, woraus die hermeneutische Situation im Christentum entstand. Sinn und Aufgabe unserer Zeit ist es, mit Hilfe des Abstandes, der heute unsere Kultur von der antiken Kultur trennt, das seit Beginn bestehende Einmalige und Einzigartige der hermeneutischen Situation zu klären.

II. *Die Entmythologisierung*

1. Ich habe den Eindruck, daß die hermeneutische Frage in ihrer dritten Gestalt das Prinzip enthält, das von Bultmann Entmythologisierung oder Entmythisierung genannt wird. Wenn man jedoch die hermeneutische Frage gut verstanden hat, wäre es ratsam, zwei Bultmann vertraute Probleme nicht voneinander zu trennen, vor allem nicht jedes von ihnen für sich zu behandeln, denn das eine ist gewissermaßen das Gegenteil vom anderen. In der ersten Frage geht es um die Entmythologisierung, in der zweiten Frage um den sogenannten hermeneutischen Zirkel.

a) Auf den ersten Blick ist die Entmythologisierung ein rein negatives Unternehmen: sie soll von der mythischen Verkleidung Kenntnis nehmen, die die Proklamation enthält, daß „sich das Reich Gottes in Jesus Christus endgültig genahet hat“; wir werden also darauf aufmerksam gemacht, daß dieses „Kommen“ sich in der mythologischen Vorstellung vom Universum ausdrückt, mit einem Oben und einem Unten, einem Himmel und einer Erde, mit himmlischen Wesen, die von dort oben nach hier unten kommen und von hier unten nach dort oben zurückkehren. Wenn man diese mythische Verkleidung entfernt, so entdeckt man schlicht und einfach den Abstand, der unsere Kultur und ihren Begriffsapparat von der Kultur, in der die frohe Botschaft zum Ausdruck gekommen ist, trennt. So gesehen greift die Entmythologisierung in den Buchstaben selbst ein. Sie wendet die Hermeneutik neu an, und diese ist nicht länger das Aufbauen, die Erstellung eines geistlichen Sinnes über dem buchstäblichen Sinn, sondern sie setzt unterhalb des buchstäblichen Sinnes selbst an und zerstört, dh. sie baut den Buchstaben selbst ab. Dieses Unternehmen hängt mit der Entmystifizierung, von der ich später noch sprechen werde, zusammen. Auch sie ist ein modernes Unterfangen, denn sie gehört zu einem post-kritischen Zeitalter des Glaubens.

Im Gegensatz zur Entmystifizierung strebt die Entmythologisierung ein gründlicheres Verstehen des Textes an, dh. sie versucht, die Intention des nicht von sich selbst, sondern von dem Ereignis sprechenden Textes herauszufinden. So gesehen ist die Entmythologisierung

nicht das Gegenteil der kerygmatischen Interpretation, sondern ihre allererste Anwendung. Sie kennzeichnet die Rückkehr zur ursprünglichen Situation, nämlich, daß das Evangelium nicht eine neue zu kommentierende Schrift ist, sondern daß diese verblaßt eben vor etwas anderem, weil sie nämlich von einem spricht, der das wahre Wort Gottes ist. Seit dieser Zeit ist die Entmythologisierung lediglich die Kehrseite der Erfassung des Kerygmas. Sie ist, wenn man so will, der Wille, den falschen Anstoß zu beseitigen, der dadurch entsteht, daß einem modernen Menschen das mythologische Weltbild absurd erscheinen muß, und den wahren Anstoß deutlich zu machen, die Torheit Gottes in Jesus Christus, der für alle Menschen zu allen Zeiten ein Anstoß ist.

b) Hier verweist die Frage der Entmythologisierung auf die andere Frage, den von mir sogenannten hermeneutischen Zirkel. Dieser hermeneutische Zirkel kann in einer ersten Form so aussehen: um zu verstehen, muß man glauben, um zu glauben, muß man verstehen. Diese Formel ist noch zu psychologisch; denn hinter dem Glauben steht der Anspruch des Glaubensgegenstandes auf den Glauben; hinter dem Verstehen steht der Anspruch der Exegese und ihrer Methode auf das unbefangene Lesen des Textes; so daß der wahre hermeneutische Zirkel nicht psychologischer, sondern methodologischer Art ist; es ist der vom Gegenstand konstituierte Zirkel, der den Glauben bestimmt, und die Methode, die das Verständnis bestimmt. Der Zirkel besteht, weil der Exeget nicht sein Meister ist; das, was er verstehen will, ist das, was der Text sagt; die Aufgabe zu verstehen, wird also durch das bestimmt, wovon der Text selbst handelt. Die christliche Hermeneutik wird also von der im Text behandelten Ankündigung bewegt; verstehen heißt, sich dem Willen des Gegenstandes und dem, was er ausdrücken will, unterzuordnen. Hier wendet sich Bultmann gegen Dilthey, für den das Verstehen des Textes das Einfangen eines Lebensausdruckes bedeutet, so daß der Exeget den Verfasser des Textes besser verstehen können muß als sich selbst. Nein, sagt Bultmann: nicht das Leben des Verfassers bestimmt das Verstehen, sondern der im Text zum Ausdruck kommende Sinngehalt. Hier stimmt Bultmann völlig mit Karl Barth überein, wenn dieser in seinem Kommentar zum *Römerbrief* sagt, daß das Verstehen dem Verfügen des Glaubensgegenstandes unterworfen ist. Aber der Unterschied zwischen Bultmann und Barth ist der, daß der erstere genau verstanden hat, daß dieser Vorrang des Gegenstandes, dieser Vorrang des Sinnes über das Erfassen, einzig im Erfassen, in der exegetischen Arbeit zum Ausdruck kommt. Man muß sich also in den hermeneutischen Zirkel hineinversetzen. Diesen Gegenstand finde ich tatsächlich nirgendwo anders als im Erfassen des Textes. Der Glaube an denjenigen, von dem im Text die Rede ist, muß im Text und im Glaubensbekenntnis der ursprünglichen Kirche, das im Text seinen Ausdruck findet, Klärung erlangen. Deshalb besteht ein Zirkel: um den Text zu

verstehen, muß ich dem mir vom Text Verkündeten glauben; aber das vom Text Verkündete wird einzig und allein im Text gegeben; deshalb muß man den Text verstehen, um zu glauben.

Diese beiden Erklärungen — die Erklärung der Entmythologisierung und die des hermeneutischen Zirkels — sind untrennbar. Indem man den Buchstaben zerlegt und die mythologischen Verkleidungen entfernt, entdeckt man den Anspruch als erste Bedeutung des Textes. Die positive Funktion der Entmythologisierung besteht in der Trennung des Kerygmas vom Mythos. Aber das Kerygma gewinnt für die Entmythologisierung erst im Prozeß der Interpretation seine wahre Gestalt. Deshalb kann es in keinem objektiven Begriff, der es dem Prozeß der Interpretation entzöge, festgelegt werden.

2. Wir sind jetzt in der Lage, den Irrtümern und Mißverständnissen, zu denen die Entmythologisierung im Bultmannschen Sinne Anlaß gegeben hat, entgegenzutreten. Meiner Meinung nach rühren sie alle von der Tatsache her, daß unbeachtet geblieben ist, daß die Entmythologisierung auf mehreren strategisch verschiedenen Ebenen operiert. Ich schlage vor, diese Ebenen der Entmythologisierung bei Bultmann und die aufeinanderfolgenden Definitionen des Mythos, die diesen Ebenen korrespondieren, folgendermaßen zu unterscheiden.

a) Auf der ersten Ebene, die mehr äußerlich und oberflächlich ist — und deshalb so selbstverständlich —, sorgt der moderne Mensch für die Entmythologisierung; er entmythologisiert die kosmologische Form der ursprünglichen Verkündigung; die Vorstellung von einer zwischen Himmel, Erde und Hölle aufgeteilten Welt, die von übernatürlichen, von dort oben nach hier unten steigenden Kräften bestimmt ist, wird schlicht und einfach ausgeschaltet, sie wird von der modernen Wissenschaft und Technik und der Vorstellung des modernen Menschen von seiner ethischen und politischen Verantwortung gleichsam ausgelöscht. Alles, was von dieser Weltsicht in der Grundvorstellung vom Heilsgeschehen abhängt, ist nunmehr hinfällig; und auf dieser Ebene hat Bultmann recht, wenn er sagt, daß die Entmythologisierung ohne Vorbehalte und Einschränkung durchgeführt werden muß; denn sie kann nichts übriglassen. Die Definition des Mythos, die ihr korrespondiert, ist die einer für den modernen Menschen ungläubhaft gewordenen vor-wissenschaftlichen Erklärung der kosmologischen und eschatologischen Ordnung. Auf Grund dessen ist der Mythos ein zusätzlicher Anstoß, der zum wahren Anstoß, dem „Ärgernis des Kreuzes“, hinzukommt.

Aber der Mythos ist etwas anderes als eine Erklärung der Welt, der Geschichte und der Bestimmung; er drückt mit dem Begriff Welt, nämlich andere Welt oder zweite Welt, das Verständnis aus, das der Mensch von sich selbst gewinnt hinsichtlich des Grundes und der Grenze seiner Existenz. Entmythologisieren bedeutet also, den Mythos zu interpretieren, dh. die objektiven Vorstellungen des Mythos zu-

rückzuführen auf das Selbstverständnis, das sich in ihm zeigt und verbirgt. Immer noch sind wir es, die entmythologisieren, jedoch gemäß der Intention des Mythos, der auf eine andere Sache aus ist, als die er bezeichnet. Der Mythos kann nicht länger als eine Verneinung der Wissenschaft definiert werden; er besteht darin, daß man das Jenseitige in das Diesseitige, in die bekannte und erfahrbare Wirklichkeit übersetzt; er bringt in einer objektiven Sprache den Sinn zum Ausdruck, den der Mensch seiner Herkunft im Blick auf das, was sich an der Grenze und am Ursprung seiner Welt abspielt, abgewinnt. Mit dieser Definition widersetzt sich Bultmann Feuerbach ganz und gar; der Mythos ist nicht die Projektion des menschlichen Vermögens in ein fiktives Jenseits, sondern vielmehr ein „In-Beschlag-Nehmen“, das der Mensch mit Hilfe der Objektivierung und „Verdiesseitigung“ auf seinen Ursprung und sein Ende ausübt. Wenn also der Mythos im Sinne der Vorstellung eine Projektion ist, so deshalb, weil er zunächst die Reduktion des Jenseits auf das Diesseits ist; diese imaginäre Projektion ist nur ein Mittel und ein Schritt, das Jenseitige im Diesseitigen weltlich vorstellbar zu machen.

b) Auf der zweiten Ebene ist die Entmythologisierung schon nicht mehr nur Werk des modernen Geistes. Die Wiederherstellung der Intention des Mythos erfordert, im Gegensatz zu seiner objektivierenden Bewegung, einen Rückgriff auf die existenziale Interpretation, wie sie Heidegger in *Sein und Zeit* vornimmt; diese existenziale Interpretation, die weit davon entfernt ist, eine Forderung des wissenschaftlichen Geistes zum Ausdruck zu bringen, geht an gegen die — philosophische und in sich nicht wissenschaftliche — Behauptung, daß sich der Sinn der Wirklichkeit in der Wissenschaft und in der Technik erschöpft. Die Philosophie Heideggers gibt uns nur das philosophische Rüstzeug für eine Kritik am Mythos, deren Schwerpunkt im Objektivierungsprozeß liegt.

Aber diese zweite Ebene ist nicht die letzte; sie ist auch nicht die wichtigste für eine Hermeneutik des Christentums. Die existenziale Interpretation wird berechtigterweise auf alle Mythen angewandt; Hans Jonas wandte sie zum erstenmal an und zwar nicht auf die Evangelien, sondern die Gnosis in dem 1934 veröffentlichten Werk *Gnosis und spätantiker Geist*, zu dem Rudolf Bultmann ein bedeutendes Vorwort schrieb. Auf der ersten Ebene hatte der Mythos nichts spezifisch Christliches; das gilt auch noch für die zweite Ebene. Alle Arbeit Bultmanns geschieht nun unter dem Postulat, daß das Kerygma selbst entmythologisiert werden will. Seither kommt es nicht mehr auf den modernen, von der Wissenschaft erzogenen Menschen an, auch nicht auf den Philosophen und seine existenziale, auf die gesamten Mythen angewandte Interpretation; es ist der kerygmatische Kern der ursprünglichen Verkündigung, der den Prozeß der Entmythologisierung nicht nur fordert, sondern ihn anregt und in Bewegung bringt. Schon im Alten Testament nehmen die Schöpfungs-

berichte eine gründliche Entmythologisierung der geheiligten Kosmologie der Babylonier vor; die Verkündigung des „Namens Jahwe“ übt eine noch tiefer greifende Wirkung auf alle Vorstellungen des Göttlichen, nämlich auf alle Baale und ihre Bilder aus. Das Neue Testament nimmt trotz eines erneuten Rückgriffes auf die mythologischen Vorstellungen, hauptsächlich auf die der jüdischen Eschatologie und die der Mysterienkulte, die Reduktion der ihm als Vehikel dienenden Bilder in Angriff; die Beschreibung des nicht im Glauben stehenden Menschen bringt eine Interpretation ins Spiel, deren bei der kosmologischen Mythologie entlehene Begriffe wie „Welt“, „Fleisch“, „Sünde“ schon anthropologisch genannt werden können. Paulus ist es, der hier die Entmythologisierung vorantreibt. Was die eschatologische Vorstellung im eigentlichen Sinne betrifft, so geht Johannes im Sinne der Entmythologisierung am weitesten; die Zukunft hat in Jesus Christus schon begonnen; das neue Zeitalter hat seine Wurzel im Jetzt, das von Christus bestimmt ist; nunmehr geht die Entmythologisierung von der Eigenart der christlichen Hoffnung selbst aus und von der Bezugnahme der *Zukunft Gottes* auf die Gegenwart.

c) Diese in der Entmythologisierung und auch im Mythos vorhandene Hierarchie der Ebenen scheint mir der Schlüssel zu einem richtigen Lesen Bultmanns zu sein. Wenn man diese verschiedenen Ebenen nicht unterscheidet, so könnte man Bultmann nach und nach Inkonsistenz mit sich selbst und Vergewaltigung der Texte vorwerfen: einerseits wird man ihm vorwerfen, ein Letztes, das Kerygma, retten zu wollen, nachdem er gesagt hat, die Entmythologisierung müsse ohne Vorbehalte und Abstriche bis zu ihrem Ende durchgeführt werden; andererseits wird man ihm vorwerfen, die Texte unangemessenen Bedenken auszusetzen, bald denen des modernen Menschen, dem Erben der Wissenschaft, bald denen der von Heidegger entlehnten Existentialphilosophie. Aber Bultmann spricht einmal als Wissenschaftler, dann als Existentialphilosoph und wiederum als Hörer des Wortes. Wenn er sich in diesem letzten Kreis bewegt, so predigt er. Ja, er predigt, er verkündigt das Evangelium. Gerade als Schüler von Paulus und Luther setzt er die Rechtfertigung durch den Glauben dem Heil durch die Werke entgegen; durch die Werke rechtfertigt und verherrlicht sich der Mensch, dh. er verfügt souverän über die Bedeutung seiner Existenz; im Glauben gibt er den Anspruch, über sich selbst zu verfügen, auf. Als Prediger definiert Bultmann den Mythos als ein Werk, auf Grund dessen der Mensch über Gott verfügt, anstatt von ihm seine Rechtfertigung zu empfangen. Hier wendet sich der Prediger gegen den Mythologen, den Wissenschaftler, ja selbst gegen den Philosophen. Wenn dieser behauptet, in seiner Beschreibung der authentischen Existenz etwas anderes als eine formale und bloße Definition zu finden — eine Möglichkeit, deren Wirklichkeit das Neue Testament verkündet —, so fällt auch der Philosoph der Verdamm-

mung anheim. Auch wenn er erklärt zu wissen, wie die eigentliche Existenz die wirkliche Existenz wird, so behauptet auch er, über sich selbst zu verfügen. Hier verläuft die Grenze der existentialen Interpretation und gewöhnlich auch die des Rückgriffes auf die Philosophie. Diese Grenze ist ganz eindeutig: sie fällt mit dem Übergang von der zweiten zur dritten Interpretation des Mythos zusammen, dh. mit der Interpretation, die vom Kerygma selbst, genauer gesagt vom theologischen Kern der Rechtfertigung durch den Glauben gemäß paulinischer und lutherischer Tradition ausgeht.

Wenn also Bultmann meint, weiterhin mit nicht-mythologischen Begriffen vom Christusgeschehen und von den Taten Gottes sprechen zu können, so tut er das deshalb, weil er sich als glaubender Mensch in die Abhängigkeit einer über ihn verfügenden Tat begibt. Diese Glaubensentscheidung ist also der Mittelpunkt, bei dem die früheren Definitionen des Mythos und der Entmythologisierung wieder aufgenommen werden können. Folglich entsteht ein Kreislauf zwischen allen Formen der Entmythologisierung: der Entmythologisierung als eines wissenschaftlichen Werkes, der Entmythologisierung als eines philosophischen Werkes und der Entmythologisierung, die vom Glauben ausgeht. Nacheinander ist es der moderne Mensch, dann der Existentialphilosoph, schließlich der Glaubende, die das Spiel betreiben. Das gesamte exegetische und theologische Werk Rudolf Bultmanns setzt diesen großen Kreis in Bewegung, in dem die exegetische Wissenschaft, die existentielle Interpretation und die Verkündigung in paulinisch-lutherischem Stil einander abwechseln.

III. Die Aufgabe der Interpretation

1. Bultmann muß noch besser durchdacht werden. Manchmal mit ihm, manchmal gegen ihn. Bei Bultmann noch nicht ausreichend durchdacht ist der eigentlich nicht-mythologische Kern der biblischen und theologischen Aussagen und folglich auch, im Gegensatz dazu, die mythologischen Aussagen selbst.

Rudolf Bultmann bestätigt, daß die „Bedeutung“ der „mythologischen Aussagen“ selbst schon nicht mehr mythologisch ist: man kann, sagt er, mit nicht-mythologischen Begriffen von der Endlichkeit der Welt und des Menschen angesichts der transzendenten Macht Gottes sprechen; hier geht es, sagt er, um die Bedeutung des eschatologischen Mythos. Der Begriff „Tat Gottes“, „Gott als Tat“ ist bei ihm nicht mythologisch; und selbst der Begriff „Wort Gottes“ auch jener „Ruf des Wortes Gottes“ nicht: das Wort Gottes, sagt er, ruft den Menschen und reißt ihn aus seiner Selbstvergötzung; es ruft den Menschen zu seinem wahren Ich. Also ist das Handeln Gottes, genauer gesagt: sein Handeln für uns im Ereignis des Rufes und der Entscheidung, das nicht-mythologische Moment, die nicht-mythologische Bedeutung der Mythologie.

Aber *denken* wir diese Bedeutung denn überhaupt?

a) Man könnte zuerst versucht sein, in der Sprache der Philosophie Kants zu sagen, daß das Transzendente, das ganz andere, das ist, was wir in erster Linie „denken“, aber was wir uns mit objektiven und welthaften Begriffen „vorstellen“. Die zweite Definition des Mythos sieht ungefähr so aus: die „Verdiesseitigung“ des Jenseitigen vollzieht sich in einer Objektivierung dessen, was Grund und Grenze bleiben muß. Im Allgemeinen sieht das so aus, daß sich Bultmann in dem, was er Feuerbach entgegensetzt — und ich bestehe nachdrücklich auf dem grundsätzlichen Charakter der Opposition —, Kant nähert; der „Mythos“ nimmt bei dem ersteren denselben Platz ein wie die „transzendente Illusion“ beim zweiten; diese Interpretation wird durch den ständigen Gebrauch des Wortes *Vorstellung* — „repräsentation“ — bestätigt, um den „Bildern der Welt“, mit denen wir den transzendentalen Gedanken illusorischerweise füllen, einen Namen zu geben. Sagt Bultmann nicht auch, daß die Unbegreifbarkeit Gottes nicht in dem Bereich des theoretischen Denkens liegt, sondern dem der persönlichen Existenz, dh. unseres heißgeliebten und widerspenstigen Willens?

b) Aber diese Interpretation der nicht-mythologischen Momente im Sinne eines Grenzgedankens wird von den weitaus wichtigeren Aspekten des Bultmannschen Werkes widerlegt; es sieht so aus, als ob die Begriffe „Tat Gottes“, „Wort Gottes“, „Zukunft Gottes“ Ausdrücke reinen Glaubens seien und ihre Bedeutung einzig und allein vom Aufgeben unseres Willens abhinge, wenn er also darauf verzichtet, über sich selbst zu verfügen; nur in diesem Ereignis erfahre ich die Bedeutung der „Tat Gottes“, dh. gleichzeitig *Gebot* und *Geschenk*, Imperativ und Indikativ (wenn ihr im Geist *lebt*, so *wandelt* auch im Geist). Für Bultmann wie für seinen Lehrer Wilhelm Herrmann sind der Gegenstand und der Grund des Glaubens ein und dasselbe: das, was ich glaube, ist das, wodurch ich glaube, ist der, der mir zu glauben aufgibt. Letzten Endes wird der nicht-mythologische Kern konstituiert durch den Sachverhalt der Rechtfertigung des Glaubens, der gleichsam wie das Evangelium im Evangelium erscheint. Hier hält sich Rudolf Bultmann streng an Luther, Kierkegaard und Barth. Aber im gleichen Moment wird die Frage nach dem Sinn folgender Ausdrücke ausgeschaltet: das ganz andere, das Transzendente, das Jenseitige; und der Ausdrücke: Tat, Wort, Ereignis. Es ist sogar auffallend, daß Bultmann hinsichtlich dieser Sprache des Glaubens kaum Ansprüche stellt, während er sich doch der Sprache des Mythos gegenüber so mißtrauisch gezeigt hat. Sobald die Sprache aufhört zu „objektivieren“, sobald sie den welthaften und verdiesseitigenden „Vorstellungen“ entgleitet, scheint jede Nachfrage nach der Bedeutung dieses *Daß* — dieses Ereignisses der Begegnung —, das dem *Was* folgt — den allgemeinen Begriffen und objektivierenden Vorstellungen —, überflüssig zu sein. Wenn sich dies so verhält, dann deshalb, weil es bei Bultmann keine Überlegungen über die Sprache

im allgemeinen, sondern nur über die „Objektivierung“ gibt. Deshalb scheint sich Bultmann kaum Gedanken darüber zu machen, daß eine andere Sprache die des Mythos ablöst und deshalb eine neue Art der Interpretation notwendig macht; er gibt zB. unumwunden zu, daß die Sprache des Glaubens den Mythos als Symbol oder Bild wieder aufgreifen kann; er gibt auch zu, daß die Sprache des Glaubens nicht nur auf Symbole oder Bilder, sondern auch auf Analogien zurückgreifen kann; das ist bei allen „personalistischen“ Ausdrücken der „Begegnung“ der Fall; daß Gott mich fragt als eine Person, mir begegnet als ein Freund, mir befiehlt als ein Vater; dieses, sagt er, sind weder Symbole noch Bilder, sondern ein Weg, sich analogisch auszudrücken. Die protestantische Theologie meinte, sich auf die „personalistische“ Ich-Du-Verbindung verlassen und auf dieser Grundlage einen theozentrischen Personalismus entwickeln zu können, der den Schwierigkeiten der natürlichen Theologie des Katholizismus entgehen würde, die als eine Hypostase der Kosmologie betrachtet wurde. Aber kann man in dieser Übertragung des menschlichen auf das göttliche Du eine kritische Überlegung über den Gebrauch der Analogie vermeiden? Welche Verbindung besteht zwischen der Analogie und dem symbolischen Gebrauch des Mythos und dem Grenzbegriff des ganz anderen? Bultmann scheint zu glauben, daß eine nicht mehr „objektivierende“ Sprache einfältig sei. Aber worin ist sie noch Sprache, und was bedeutet sie?

c) Wird man sagen, daß sich die Frage nicht länger stellt, daß die Frage noch unter dem Einfluß des objektivierenden Gedankens steht, der die Sicherheit des *Was* in „allgemeinen Begriffen“ sucht und zögert, sich der Unsicherheit des *Daß*, der Entscheidung des Glaubens, auszuliefern? Wir müssen jetzt allerdings auf die Frage selbst zurückkommen, die die ganze Bewegung dieser Untersuchung in Gang gebracht hat, hauptsächlich auf die Frage der Bedeutung der mythologischen Vorstellungen. Man muß allerdings sagen, daß die nicht-mythologische Bedeutung des Mythos auf keinen Fall so beschaffen ist, daß mit Hilfe des Glaubens nichts mehr zu denken, nichts mehr zu sagen sei. Das *sacrificium intellectus*, das man nicht mit dem Mythos vollziehen wollte, wird jetzt mit dem Glauben vollzogen. Außerdem kann das Kerygma nicht länger der Ursprung der Entmythologisierung sein, wenn es nichts zu denken aufgibt, wenn es kein Glaubensverständnis entwickelt; was wäre, wenn es nicht untrennbar Geschehen und Sinn wäre, also „objektiv“ in einer anderen Wortbedeutung als jene, die mit den mythologischen Vorstellungen ausgeschaltet wurde?

Diese Frage steht im Mittelpunkt der post-Bultmannschen Hermeneutik. Sowohl die von Dilthey herrührende Gegenüberstellung von Erklären und Verstehen, als auch die Gegenüberstellung vom Objektiven und Existentiellen, die aus einer ausschließlich anthropologischen Lektüre Heideggers stammt, erwiesen sich, nachdem sie im

ersten Angang des Problems recht nützlich gewesen waren, als zerstörerisch, sobald man das Problem des Glaubensverständnisses und das der ihm entsprechenden Sprache im vollen Umfang lösen wollte. Heute muß man zweifellos weniger dem *Verstehen* Bedeutung beimessen — es ist zu ausschließlich auf die existentielle Entscheidung ausgerichtet — und vielmehr das Problem der Sprache und Interpretation in ihrem vollen Umfang bedenken.

2. Diese Fragen sind nicht gegen Bultmann gerichtet, ich stelle sie vielmehr, um das bei ihm undurchdacht Gebliebene besser zu durchdenken. Hierfür gibt es zwei Gründe.

a) Zum einen findet seine Arbeit als Exeget des Neuen Testaments in seiner hermeneutischen Philosophie keine adäquate Basis. Nun ist Bultmann — er wird in Frankreich zu sehr verkannt — zuerst der Verfasser der umfangreichen und wohlfundierten *Theologie des Neuen Testaments* und des hervorragenden *Kommentars zum Johannevangelium* (diesbezüglich stellt sich die Aufgabe, die tatsächliche Exegese Bultmanns der Vorstellung gegenüberzustellen, die er sich in seinen theoretischen Schriften von ihr macht). Ich habe den Eindruck, daß seine Exegese Dilthey mehr widerspricht als seine Hermeneutik; an der entscheidenden Stelle bricht seine Exegese mit der Diltheys: die Aufgabe der auf einen bestimmten Text angewandten Interpretation besteht nicht darin, „seinen Verfasser besser zu verstehen, als er sich selbst versteht“, wie Schleiermacher einmal sagt, sondern sich der Aussage des Textes und dem, worauf er abzielt und was er sagen will, zu unterwerfen. Diese Unabhängigkeit, diese Hinlänglichkeit, diese Objektivität des Textes setzen eine Konzeption der Bedeutung voraus, die eher von Husserl als von Dilthey stammt. Selbst wenn es letztlich wahr ist, daß der Text seinen Sinn nur in der persönlichen Aneignung erreicht, also in der „geschichtlichen“ Entscheidung — und davon bin ich mit Bultmann entgegen allen modernen Philosophien des Gesprächs ohne Subjekt gänzlich überzeugt —, so ist diese Aneignung lediglich der letzte Schritt, die letzte Schwelle zu einem Verständnis, das sich zunächst in einer anderen Bedeutung angesiedelt hat. Der Augenblick der Exegese ist nicht der der existentiellen Entscheidung, sondern der des „Sinnes“, der, wie es Frege und Husserl ausgedrückt haben, ein objektives, ja „ideales“ Moment ist (ideal deshalb, weil der Sinn in der Wirklichkeit, sogar in der psychischen Wirklichkeit keinen Platz hat); man muß also zwei Stufen des Erfassens unterscheiden: die Stufe des „Sinnes“, die wir eben aufgeführt haben, und die der „Bedeutung“, sie ist der Augenblick der Aufnahme des Sinnes durch den Leser und seiner Verwirklichung in der Existenz. Der gesamte Prozeß des Verstehens erstreckt sich vom idealen Sinn bis zur existentiellen Bedeutung. Eine Interpretationstheorie, die sofort im Moment der Entscheidung ansetzt, geht zu schnell vor; sie überspringt das Moment des Sinnes, der der objektive Schritt ist in

der nicht-welthaften Erfassung des Wortes. Keine Exegese ohne „Sinngehalt“, der sich an den Text und nicht an den Verfasser des Textes hält.

Sind wir also weit von einem Widerspruch zwischen dem Objektiven und Existentiellen entfernt, einem Widerspruch, der eintritt, wenn man sich zu ausschließlich auf den Gegensatz zwischen Kerygma und Mythos festlegt, so müssen wir doch sagen, daß der Sinn des Textes mit diesen beiden Momenten eng verbunden ist: die Objektivität des Textes, verstanden als Inhalt, Wortlaut und Bestimmtheit des Sinnes, bringt die existentielle Bewegung der Aneignung in Gang. Ohne eine solche Auffassung des Sinnes, seiner Objektivität und selbst seiner Idealität, ist keinerlei Kritik am Text möglich. So muß also in einer Hermeneutik, die der Objektivität des Sinnes und der Geschichtlichkeit der persönlichen Entscheidung gleichzeitig gerecht werden will, das semantische Moment — das des objektiven Sinnes — dem existentiellen Moment — der persönlichen Entscheidung — vorausgehen. In dieser Hinsicht steht das von Bultmann gestellte Problem genau im Gegensatz zu dem der modernen strukturalistischen Theorien. Sie haben sich für die „Sprache“, Bultmann hat sich für das „Wort“ entschieden. Also bedürfen wir nun eines gedanklichen Hilfsmittels, das uns die Verbindung von Sprache und Wort und die Umwandlung des Systems in ein Ereignis vermittelt. Die Exegese benötigt mehr als jede andere sich mit „Zeichen“ befassende Wissenschaft ein solches gedankliches Hilfsmittel: wenn der objektive Sinn fehlt, sagt der Text gar nichts mehr; ohne existentielle Aneignung ist das, was er sagt, nicht länger lebendiges Wort. Die Aufgabe einer Interpretationstheorie besteht darin, diese beiden Verstehensmomente in einem einheitlichen Vorgang zu artikulieren.

b) Dieses erste Motiv führt uns zum zweiten: nicht nur als Exeget, sondern auch als Theologe verlangt Bultmann ein besseres Denken der Relation zwischen Textsinn und existentieller Entscheidung. In der Tat kann nur der „ideale Sinn“ des Textes — dh. sein nicht-physischer und nicht-psychischer Sinn — als Vehikel dienen für das Kommen des Wortes zu uns oder, in der Sprache Bultmanns ausgedrückt, für „die entscheidende Tat Gottes in Jesus Christus“. Ich sage nicht, daß diese Tat Gottes, dieses Wort Gottes ihre hinlängliche Begründung in der Objektivität des Sinnes finden. Aber hier finden sie ihre notwendige Begründung. Die Tat Gottes findet ihre erste Transzendenz in der Objektivität des Sinnes, den sie für uns ankündigt. Sogar der Gedanke der Verkündigung, der Proklamation, des Kerygmas, setzt gewissermaßen eine Initiative des Sinnes, eine Ankunft des Sinnes bei uns voraus, der aus dem Wort ein Gegenüber der existentiellen Entscheidung macht; wenn der Sinn des Textes nicht bereits dem Leser die Stirn geboten hat, wie soll dann die von ihm angezeigte Tat nicht zum schlichten Symbol innerer Umkehr, des Übergangs vom alten zum neuen Menschen werden? Wir sehen uns gewiß nicht

veranlaßt zu sagen, für Bultmann selbst sei Gott lediglich ein anderer Name für die eigentliche Existenz: bei Bultmann scheint nichts einen „christlichen Atheismus“ zu rechtfertigen, in dem Christus das Symbol für eine Existenz wird, die dem Nächsten geweiht ist; die Rechtfertigung durch den Glauben geht für Bultmann wie für Luther von einem anderen als mir aus, dem, der mir schenkt, was er mir gebietet; wenn nicht, so würde die Eigentlichkeit wieder zu einem „Werk“, mit dessen Hilfe ich über meine Existenz verfügte.

Das, was mich „in Anspruch nimmt“, kommt zum Menschen und geht nicht von ihm aus. Wenn aber die Intention Bultmanns nicht anzuzweifeln ist, gibt es dann Mittel, diesen anderen Ursprung zu denken? Droht sein Unternehmen nicht zum „Fideismus“ zu führen, gerade weil ihm die Stütze für einen Sinn fehlt, der, indem er mir eine Spitze bietet, seinen anderen Ursprung angeben kann? Hier ist eine Theorie des Sinnes nach Husserl nicht ausreichend; der *Anspruch* (revendication), den Gott durch sein Wort, wenn es gedacht werden muß, an unsere Existenz richtet, setzt nicht nur voraus, daß der Sinn des Textes wie ein ideales Gegenüber zu meiner Existenz verfaßt ist, sondern daß das Wort selbst dem Sein zugehört, das sich an meine Existenz wendet. Dies ist ganz eine Meditation über das Wort, über den Anspruch des Wortes durch das Sein, die sich hier aufdrängt, also ganz eine Ontologie der Sprache, wenn der Ausdruck „Wort Gottes“ ein sinnvoller, vernünftiger Ausdruck sein soll oder, wie Bultmann sagt, wenn dieser Ausdruck eine nicht-mythologische Bedeutung haben soll. Das bleibt bei Bultmanns Werk noch zu denken. In dieser Hinsicht ist die Hilfe, die er bei Heidegger sucht, nicht ganz ausreichend; er sucht bei ihm vor allem eine philosophische Anthropologie, die ihm die „wahre Begrifflichkeit“ liefern kann, um in einem die biblische Anthropologie in Angriff zu nehmen und mit Begriffen der menschlichen Existenz die kosmologischen und mythologischen Aussagen der Bibel zu interpretieren. Ich glaube nicht, daß ein Rückgriff auf Heidegger und auf das von ihm angebotene „Vorverständnis“ grundsätzlich zu verdammen ist; was Bultmann über die Unmöglichkeit einer voraussetzungslosen Interpretation sagt, scheint mir überzeugend zu sein. Ich würde Bultmann viel eher vorwerfen, dem „Weg“ Heideggers nicht genügend gefolgt zu sein, einen kürzeren Weg genommen zu haben, um sich seiner „Existentialien“ zu bemächtigen, ohne den langen Umweg über die Frage des Seins zu machen, ohne die seine Existentialien — Befindlichkeit, Entwurf, Verfallenheit, Sorge, Sein zum Tod usw. — nichts als Abstraktionen lebendiger Erfahrung sind, ich würde sagen, des formalisierten Existentiellen. Es darf nicht länger außer acht gelassen werden, daß die existentielle Beschreibung Heideggers nicht den Menschen, sondern den Ort — „das Da-Sein“ — der Seinsfrage betrifft; diese Anschauung ist nicht in erster Linie anthropologisch, humanistisch, personalistisch. Weil sie dies nicht in erster Linie ist, gestattet allein sie es, darüber hinaus sinnvolle, vernünftige Aussagen für den Menschen und die Person und,

a fortiori, Analogien zu Gott als Person zu denken und zu schaffen. Diese Frage nach dem Sein, die mit dem Sein, das wir sind und das aus uns das „Da“ des Seins macht, verwoben ist, findet sich bei Bultmann gewissermaßen kurz-geschlossen. Zugleich wird die mit dieser Frage aufs engste verbundene Denkarbeit ausgeschaltet.

Zwei wichtige Dinge — wichtig auch für Bultmanns Vorhaben — sind mit dieser Denkarbeit, die er sich spart, verbunden.

Einmal der Nachweis, daß in einem ganz bestimmten Sinne die Metaphysik tot ist, die Metaphysik als Ort der Vergessenheit der Seinsfrage. Dieser Nachweis, der sich auch auf die Metaphysik der Ich-Du-Beziehung erstreckt, gehört heute auf organische Weise zu jeglichem „Rückgreifen auf die Grundlage der Metaphysik“ selbst. Alles, was wir weiter oben über die *Grenze* und den *Grund* — in bezug auf den Mythos selbst — gesagt haben, hängt mit diesem Rückgriff und mit der Krise der Metaphysik, die sich daran anschließt, zusammen. Der zweite Punkt der von Heidegger geleisteten Denkarbeit betrifft die Sprache und folglich auch unser Bemühen, den Begriff „Wort Gottes“ zu denken. Wenn man sich zu schnell auf die grundlegende Anthropologie Heideggers wirft und das Fragen nach dem Sein, mit dem sich diese Anthropologie verknüpft, versäumt, so versäumt man auch die gründliche Revision der Frage nach der Sprache, welche sie erlaubt. Den Theologen betrifft unmittelbar der Versuch, „die Sprache zur Sprache zu bringen“; genau gesagt: die Sprache, die wir sprechen, zu der Sprache zu bringen, die das Sagen des Seins ist, das Kommen des Seins zur Sprache.

Ich sage nicht, daß die Theologie ihren Weg über Heidegger nehmen muß. Ich sage nur, daß, wenn sie sich an Heidegger anlehnt, sie ihm auf diesem Weg und bis dorthin folgen muß. Dieser Weg ist der längste. Es ist der Weg der Geduld und nicht der Eile und Hast. Auf diesem Weg darf der Theologe nicht unter dem ständigen Druck stehen, wissen zu wollen, ob das Sein nach Heidegger der Gott der Bibel ist. Indem der Theologe diese Frage zurückstellt, riskiert er, später von neuem über die Bedeutung der „Tat Gottes“ und des „Handelns Gottes in seinem Wort“ nachdenken zu müssen. „Wort Gottes“ denken heißt: es annehmen, daß man sich auf Wege begibt, die vielleicht in einer Sackgasse enden. Bei Heidegger selbst heißt es: „Nur von der Wahrheit des Seins her läßt sich das Wesen des Heiligen denken. Nur vom Wesen des Heiligen her läßt sich das Wesen des Göttlichen denken; nur im Licht des Wesens des Göttlichen kann das, was der Name Gott bezeichnen soll, gedacht werden“ (*Brief über den Humanismus*).

All das bleibt zu denken. Es gibt keinen kürzeren Weg, um die neutrale Existentialanthropologie gemäß der Philosophie und die existentielle Entscheidung vor Gott gemäß der Bibel zu verbinden. Aber es gibt den langen Weg der Seinsfrage und der Zugehörigkeit des Sagens zum Sein. Auf diesem längeren Weg kann folgendes verstanden werden: die Idealität des Textsinnes im Geiste Husserls ist immer

noch eine „metaphysische“ Abstraktion; gegenüber den psychologischen und existentiellen Reduktionen des Textsinnes ist sie sicherlich eine notwendige Abstraktion; aber im Vergleich zu dem ursprünglichen Anspruch des Sagens durch das Sein nichtsdestoweniger eine Abstraktion.

Ja, das alles bleibt zu denken; auf keinen Fall gegen Bultmann, auch nicht an seinem Werk vorbei oder darüber hinaus, gewissermaßen jedoch darunter.