

Für und gegen die Entmythologisierung der neutestamentlichen Botschaft

Von Bernhard Brinkmann S. J.

Es würde weit über den Rahmen dieses Beitrages hinausgehen, einen vollständigen Überblick über das neueste Schrifttum zur Frage der Entmythologisierung der neutestamentlichen Botschaft geben zu wollen¹. Es sollen vielmehr nur einige Stimmen zu dieser Frage aus neuester Zeit eingehender gewürdigt werden, die klärend und richtungweisend sein können, um dann abschließend eine zusammenfassende Kritik vom katholischen Standpunkt aus zu geben. Dabei wird eine allgemeine Kenntnis der Auffassung Bultmanns und der Existenzphilosophie Heideggers, ohne die seine Auffassung nicht zu verstehen ist, beim Leser vorausgesetzt.

Die Vertreter der Entmythologisierung der neutestamentlichen Botschaft sahen sich vor allem durch die Stellungnahme der protestantischen „kirchlichen Theologen“ zu einer genaueren Darlegung und Rechtfertigung ihrer Auffassung veranlaßt. Die Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) hatte auf ihrer Tagung im April 1952 offiziell eine Sammlung von Aufsätzen benutzt, die E. Kinder unter dem Titel „Ein Wort lutherischer Theologie zur Entmythologisierung. Beiträge zur Auseinandersetzung mit dem theologischen Programm R. Bultmanns“ herausgegeben hatte, und die an der Synode beteiligten Kirchenleitungen hatten sie zur Belehrung an ihre Pfarrämter weitergegeben. Das veranlaßte Fr. Gogarten in seiner erstmalig 1953 erschienenen Schrift „Entmythologisierung und Kirche“² gegen diese kirchlichen Theologen im Sinne Bultmanns Stellung zu nehmen.

¹ W. Bartsch hat in der Reihe „Kerygma und Mythos“, die innerhalb der Sammlung „Theologische Forschung“ erscheint, in dankenswerter Weise einen großen Teil des einschlägigen Schrifttums leicht zugänglich gemacht. Bisher sind drei Bände erschienen. Der 1. Band mit dem grundlegenden Beitrag von R. Bultmann, Neues Testament und Mythologie, ist inzwischen mit einem Nachtrag des Herausgebers in 3. Aufl. erschienen. Der Nachtrag „Der gegenwärtige Stand der Entmythologisierungsdebatte“ ist auch als Beiheft zu „Kerygma und Mythos“ I—II getrennt zu beziehen, Hamburg-Volksdorf 1954, Reich. Zum 3. Bande „Das Gespräch mit der Philosophie“ vgl. Schol 30 (1955) 450 f. Der 4. Band soll Beiträge aus den englischen und amerikanischen Kirchen, der reformierten Kirche der Schweiz und der lutherischen Kirche Dänemarks vereinigen, während im 5. Bande die katholischen Stimmen mit Beiträgen von K. Adam, A. Fechter (J. B. Michael), H. Fries, A. Kolping, J. Hamer, R. Schnackenburg, D. de Fraine und P. Franssen zur Geltung kommen sollen.

² Entmythologisierung und Kirche. 2. Aufl. kl. 8° (115 S.) Stuttgart 1954, Vorwerk. 5.70 DM.

1. Für die Entmythologisierung der neutestamentlichen Botschaft

Gogarten geht in seiner genannten Schrift von der Ursache des Streites um die Entmythologisierung aus. Er stellt fest, daß beide Teile „die göttliche Wirklichkeit der in der Bibel bezeugten und vom christlichen Glauben geglaubten Offenbarung“ verteidigen wollen (20), und zwar „die *glaubensmäßige* Erfassung eben dieser Wirklichkeit“ (21). Dabei gehe es aber um ein grundverschiedenes Verständnis der *Geschichte*, die es als Problem in dem Sinne, in dem hier davon die Rede sei, erst seit dem christlichen Glauben und in seiner Folge gebe (22). Er geht dann ein auf das *geschichtliche* Verständnis der Bibel, das nach ihm in den letzten 200 Jahren zu einer Selbstverständlichkeit geworden ist. Dadurch sei es aber unmöglich geworden, die Bibel noch als das „objektive“ Fundament des Glaubens anzusehen (23). Doch der Glaube gründe nicht auf die Autorität der Bibel, sondern allein auf das Wort, die Zusage Gottes, die von ihr bezeugt werde, wie schon Luther dargetan habe. Darum sei durch das heutige *geschichtliche* Verständnis der Bibel nichts an dem eigentlichen Verhältnis des Glaubens zu ihr anders geworden. Das geschichtliche Verstehen der Bibel ergreift aber nach G. auch das in ihr überlieferte „Heilsgeschehen“, dessen Kern das Leben und das Sterben und die Auferstehung Jesu Christi ist. Darum sehe sich die Theologie vor die dringlichste Frage nach dem Verhältnis von *Glaube* und *Geschichte* gestellt (24—27). Wenn die moderne Geschichtswissenschaft es vornehmlich mit der Geschichte zu tun hat, insofern sie Vergangenheit ist, also der Geschichte betrachtend gegenübersteht, ist davon nach ihm ein jüngerer Verständnis der Geschichte zu unterscheiden, bei dem „ein solches objektivierendes Verständnis nicht möglich ist“, denn dieses Verstehen ist selber Geschichte (36). Hier liegt die Unterscheidung Bultmanns zwischen dem Historischen als dem objektiven Tatbestand in Vergangenheit und Gegenwart und dem Geschichtlichen als der personalen Entscheidung und dem existentiellen Ereignis zugrunde, das nach Bultmann nicht an die objektive Tatsächlichkeit des Historischen gebunden ist.

Im neuzeitlichen geschichtlichen Denken lassen sich nach Gogarten drei Richtungen unterscheiden. Entweder sucht man unter Verwendung metaphysischer Gedankengänge den Glauben selbst zu verstehen und sein Geschichtliches in eine übergeschichtliche Wahrheit zu übersetzen, so daß vom Glauben nicht mehr viel übrigbleibt (41 f.), oder man behauptet die geschichtlichen Ereignisse im NT, vor allem die in der Geburt, dem irdischen Wandel und der Verkündigung, Kreuzigung und Auferstehung sich ereignende Geschichte Jesu, in ihrem „objektiven“ Geschehensein, ihrer „realen Faktizität“, weil man glaubt, daß nur so dem Glauben seine „transsubjektive“ Wirklichkeit erhalten bleibt, oder man ist der Überzeugung, daß die eigentliche Geschichte und die Geschichtlichkeit der Ereignisse, die im NT bezeugt werden, nicht in ihrem „objektiven“, historisch feststellbaren Geschehensein zu

suchen sind, sondern in dem „Kerygma“ der bezeugenden Verkündigung der in dieser Geschichte sich ereignenden gnädigen Zuwendung Gottes zu den Menschen und ihrer Welt (44 f.). Die zweite Ansicht werde von der „kirchlichen“ Theologie, d. h. den lutherischen Kirchenleitungen und den ihnen nahestehenden Theologen, vertreten. Sie gebe aber keine befriedigende Antwort auf die Frage, wie das Heilsgeschehen sowohl „objektive Tatsächlichkeit“ und damit „historische Fixierbarkeit“ haben und andererseits doch „vom menschlichen Denken nicht begriffen werden“ könne, sondern nur dem Glauben zugänglich sei (49). Diese Schwierigkeit werde von der dritten Richtung, der „Theologie der Entmythologisierung“, dadurch vermieden, daß sie mit der Existenzphilosophie das Denken im Subjekt-Objekt-Schema ablehne (78) und die „Bedeutung“ bzw. „Bedeutsamkeit“ der Heilsgeschichte als dem „sich Ent-bergen“ Gottes in dem sehe, „was Gott mir durch die Geschichte Jesu sagen will“ (79; vgl. 95).

Gogarten macht den Vertretern der kirchlichen Theologie zum Vorwurf, daß sie die Theologie Bultmanns nicht verstanden haben (84). Natürlich leugne Bultmann nicht die „historische Gestalt Jesu und seine Geschichte“ einschließlich seines Kreuzes, aber die „Bedeutung“ seiner Geschichte ergibt sich nach ihm und Gogarten aus dem, was Gott mir im Kerygma durch sie sagen will (95). Darum habe ich gar nicht nach dem objektiven Tatbestand oder der geschichtlichen Faktizität zu fragen, die zudem auf das, was sich mit Hilfe der geschichtlichen Methode rein geschichtlich feststellen läßt, beschränkt ist und darum Wunder, vor allem die leibliche Auferstehung Jesu, die Menschwerdung und dgl., ausschließt, die nur mythologische Einkleidungen des Handelns Gottes im Heilsgeschehen sind. Nach Bultmann sei das Heilsgeschehen nicht ein mirakelhaftes, supernaturales Geschehen, sondern ein geschichtliches Geschehen in Raum und Zeit (90). Doch betone er, daß er „nicht von der Historie zur Geschichte als dem meinen Begegnungen offenstehenden Gebiet weltgeschichtlicher Vorgänge“ flüchte, sondern er wende sich „von allen geschichtlichen Begegnungen (auch der mit dem Christos kata sarka) ab und der einzigen Begegnung mit dem verkündigten Christus zu, der mir im Kerygma begegnet, das mich in meiner geschichtlichen Situation trifft“ (91). Wenn die Wirklichkeit der Offenbarung im neutestamentlichen und reformatorischen Sinne verstanden werden soll, ist sie nach Gogarten als die *worthafte* Wirklichkeit, als die Wirklichkeit, heißt das, die die von Gottes Wort ist, und keine andere zu verstehen. Das sei der Sinn der existentialen Interpretation Bultmanns, das der Sinn seiner Rede von der „Bedeutsamkeit“ (111).

Die Schrift trägt zweifellos dazu bei, das Anliegen der Entmythologisierung-Theologie und die Auffassung Bultmanns verständlich zu machen, die im Grunde genommen nur Ernst macht mit der protestantischen Auffassung vom Glauben und darum von protestantischer Seite her schwerlich widerlegt werden kann. Die Vertreter der Entmythologisierung-Theologie distanzieren sich von einer rein subjek-

tivistischen Auffassung der Offenbarung und bekennen sich zu einer göttlichen Wirklichkeit der in der Bibel bezeugten Offenbarung, aber sie beschränken diese Wirklichkeit auf das Handeln Gottes in dem durch das Kerygma gewirkten Glauben bzw. auf das so gewirkte christliche Selbstverständnis, das sie analog zu dem Selbstverständnis in der Existenzphilosophie Heideggers auffassen. Sie können darum kein objektiv und allgemein gültiges Kriterium angeben, an dem die Wirklichkeit dieses göttlichen Handelns als solches sicher zu erkennen wäre. Dazu kommt, daß nach ihnen von einer Glaubenshinterlage (*depositum fidei*) im Sinne der Gesamtheit der von Gott geoffenbarten Wahrheiten keine Rede sein kann. Damit zerstören sie aber tatsächlich das tragende Fundament des christlichen Glaubens, den sie doch gerade retten wollen³.

Im selben Sinne wie Gogarten stellt sich auch W. Bartsch zur Frage der Entmythologisierung der neutestamentlichen Botschaft, wie schon aus seinem Beitrag „Die neutestamentliche Theologie in der Entscheidung“ im 2. Bande von „Kerygma und Mythos“⁴ bekannt war. In dem kritischen Bericht zum gegenwärtigen Stand der Entmythologisierungsdebatte⁵ findet er Gelegenheit, seinen Standpunkt gegenüber den Gegnern der Entmythologisierung noch klarer herauszustellen. Auch er geht, wie Gogarten, aus von der Stellungnahme der verschiedenen Kirchenleitungen. Er sieht sehr richtig, daß die Bedeutung, die von dorthin der Frage beigelegt wird, nicht von der Frage nach der Berechtigung des hermeneutischen Prinzips Bultmanns und seiner Auffassung des Verhältnisses von Kerygma und Geschichte zu trennen ist (9)⁶.

Er weist darauf hin, daß Bultmann von der Bekennenden Kirche herkommt (13) und daß er sein Grundanliegen darin sieht, dem heutigen Hörer die Botschaft des Neuen Testaments verständlich zu machen, dem mit Rücksicht auf das moderne Weltbild die christliche

³ Die vorliegende 2. Aufl. unterscheidet sich von der 1. Aufl. nur durch ein ausführliches Vorwort (7—18), in dem der Verfasser sich mit zwei Gegenäußerungen E. Kinders zu seiner Schrift auseinandersetzt und sie als Mißverständnis bezeichnet.

⁴ Kerygma und Mythos, Bd. 2, Hamburg-Volksdorf 1952, 29—35.

⁵ Der gegenwärtige Stand der Entmythologisierungsdebatte. Beiheft zu „Kerygma und Mythos“ I—II, gr. 8^o (80 S.) Hamburg-Volksdorf 1954, Reich. 4.80 DM.

⁶ Einleitend zitiert er die Kundgebung der Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), die am Totensonntag 1953 in den angeschlossenen Gliedkirchen offiziell als Kanzelverkündigung verlesen wurde. Darin heißt es: „Einige Lehrer der theologischen Wissenschaft, die neue Wege gesucht haben, um unserer Gegenwart den Kern der biblischen Botschaft verständlich zu machen, sind in Gefahr, bei ihrem Bemühen um eine ‚Entmythologisierung des Neuen Testaments‘, wie sie das nennen, den Inhalt der Verkündigung zu vermindern oder gar zu verlieren. Sie sehen, daß die Aussagen des Neuen Testaments das äußere Gewand der damaligen Denkweise tragen. Aber wir müssen sie fragen, ob sie darüber nicht die Tatsache verleugnen, die die Schrift bezeugt“ (11).

Botschaft unglaubwürdig bleiben müsse, solange sie weiter der mythologischen Redeweise sich bediene (19). Er gibt zu, daß derjenige, der in der Nachfolge Bultmanns seine Aufgabe der Verkündigung versteht, allerdings nicht in diesem Sinne von „Tatsachen“ reden kann, die „Inhalt der Verkündigung“ sind, ja daß er nicht einmal sagen kann, unser Glaube, „gegründet auf die Tatsache, daß er (Christus) lebt“, rufe zur Verkündigung. Er werde vielmehr bekennen müssen, daß er keine Tatsachen kenne, die dem Erkennen zugänglich sind, dem Glauben vorausgehen, auf die sich sein Glaube gründet, oder, um mit den Worten Bultmanns zu reden: „Der Mensch, der an Gott als seinen Gott glauben will, muß wissen, daß er nichts in der Hand hat, woraufhin er glauben könnte, daß er gleichsam in die Luft gestellt ist und keinen Ausweis für die Wahrheit des ihn anregenden Wortes verlangen kann.“ (19)⁷ Das heißt aber nichts anderes als im Geiste des Protestantismus die natürliche Erkennbarkeit der Tatsache der in Christus vollendeten Offenbarung leugnen und sich auch in diesem Sinne zu dem protestantischen Grundsatz des „sola fide“ bekennen. Daran ändert auch nichts, wenn Bartsch bemerkt, daß der Gegensatz „Kerygma: Bezeugung von Tatsachen“ weder ausschließlich noch notwendig sei, und wenn er betont: „Solange wir uns darüber einig sind, daß es die erste und einzige Intention der neutestamentlichen Botschaft ist, zu verkündigen, und zwar das Wort Gottes zu verkündigen, so lange besteht völlige Freiheit, die einzelnen Perikopen als geschichtliche Berichte oder als Mythen zu behandeln, von deren Unwert für die Geschichte man überzeugt ist“ (20). Der Verfasser hätte im Sinne Bultmanns hinzufügen müssen: sofern es sich nicht um übernatürliche Tatsachen, wie Menschwerdung, Jungfrauengeburt, Auferstehung, Wunder usw., handelt, denn in alledem sieht Bultmann nur mythologische Ausdrucksweisen.

Dies vorausgesetzt, ist nach Bartsch die erste Frage, ob das hermeneutische Problem, wie Bultmann es in der gegenwärtigen Situation sieht, tatsächlich besteht. Es ist nach ihm zu unterscheiden zwischen den Voraussetzungen, von denen Bultmann ausgeht, den Kennzeichen der Situation, vor die der Prediger gestellt ist, und damit der Definition des „Mythos“ und andererseits der Durchführung der hermeneutischen Aufgabe (26). Das Anliegen Bultmanns wird nach Bartsch auch von vielen seiner Gegner, wie E. Kinder, W. Künneth, H. Loof, A. Oepke, F. K. Schumann, anerkannt, aber bezüglich der Durchführung der Aufgabe machen die genannten Autoren ihre Vorbehalte. So sagt z. B. E. Kinder: „Die existentielle Interpretation der neutestamentlichen Botschaft ist eine ständig neu gestellte Aufgabe der Theologie, aber sie

⁷ Bultmann, Zum Problem der Entmythologisierung (Kerygma und Mythos II, 179—208). Hamburg-Volksdorf 1952, 207.

ist nur dann sachgemäß und verheißungsvoll, wenn sie auf Grund der im Neuen Testament bezeugten, von der Kirche bekannten und im Glauben ergriffenen Tatsächlichkeiten, nicht aber auf deren Kosten getan wird“ (27). Dazu bemerkt Bartsch, der Begriff „Tatsächlichkeiten“ sei in diesem Zusammenhang schon irreführend. Kinder meine mit seinem Reden von Tatsächlichkeiten nicht ein Ergreifen im Glauben, sondern ein Erkennen, das dem Glauben vorausgehe, ihn begründe. Aber nach Bartsch können solche Tatsachen bzw. Tatsächlichkeiten gar nicht existential interpretiert werden, sondern das ist nur bei *Aussagen* möglich, unabhängig von der Tatsächlichkeit dessen, was in diesen Aussagen berichtet wird (27). Das heißt in der Sprache Bultmanns, daß z. B. nicht die Tatsache des Kreuzestodes Christi existential interpretiert werden kann, sondern nur die Aussage oder das Kerygma von seiner Bedeutsamkeit für uns, die ihren Ausdruck findet in der mythologischen Redeweise von der Auferstehung Christi, der gar keine objektive Tatsächlichkeit entspricht. Tatsächlich für uns von Bedeutung ist nur der Anruf Gottes in diesem Kerygma, durch den der Mensch in die Glaubensentscheidung gerufen wird und den er mit dem Glauben im Sinne des Fiduzialglaubens beantwortet.

Gerh. Gloege⁸ gehört nur insofern hierher, als er nach Bartsch der Problemstellung Bultmanns zustimmt. Er meint, wie Bartsch ausführt, nur die von Luthers Hermeneutik herkommende Theologie sei in der Lage, das Spezifikum des Bultmannschen Anliegens ganz zu verstehen, da sein Grundmotiv in Luthers Unterscheidung von Gesetz und Evangelium verwurzelt sei (30). Doch leide bei Bultmann die Durchführung an methodologischen Unklarheiten, da er weder scharf genug scheide zwischen dem hermeneutischen, dem homiletischen und dem apologetischen Problem, noch zwischen der Fragestellung des Exegeten, des Christen und des modernen Menschen (30). Auch das Fehlen einer Unterscheidung zwischen Mythos und Mythologie sei ein Mangel, so daß die Entmythologisierung als Entmythisierung, d. h. als ein Herausreißen aus der mythischen Wirklichkeit, verstanden werden könne. Die existentielle Interpretation sei deshalb nicht ausreichend, weil sie nicht nach dem Handeln und Sein Gottes fragen kann, soweit es nicht mich betrifft, wie es etwa für Aussagen gilt, die Gott in seinem innertrinitarischen Bei-sich-Sein betreffen (31). Die Entmythologisierung im Sinne Bultmanns ist nach ihm gar nicht durchzuführen, da nicht nur in der Tatsache des Kerygma (dessen Inhalt nur entmythologisiert werde) ein mythologischer Rest bleibt, sondern auch in dem Faktum des Kanon und der Kirche (32). So bleibe die Notwendigkeit der mythologischen Redeweise bestehen (33).

Zum hermeneutischen Problem gehört auch die Frage nach dem *Vorverständnis*, das u. a. K. Barth und sein Schüler H. Traub⁹ nach

⁸ Mythologie und Luthertum. Das Problem der Entmythologisierung im Lichte der lutherischen Theologie (Luthertum, Heft 5). Berlin 1952, Luth. Verlagshaus.

⁹ Anmerkungen und Fragen zur neutestamentlichen Hermeneutik und zum Problem der Entmythologisierung, Neukirchen 1952. Denselben Standpunkt vertritt Traub in seinem Vortrag „*Botschaft und Geschichte. Beitrag zur Frage des Zeugen und der Zeugen*“ (Theologische Studien 41). 8^o (32 S.) Zollikon-Zürich 1954,

Bartsch völlig ablehnen, während Bultmann daran festhalte. Bartsch betont, sicher sei richtig, daß erst der Glaube die Schrift verstehe, dennoch müsse ihm ein Verstehen vorausgehen, das die Schrift als an mich ergehende Mitteilung begreifen lasse (40), und dadurch unterscheide sich auch Bultmann von K. Barth und seiner Schule, die Verstehen immer nur als ein gläubiges Verstehen begreifen (39).

In diesem Zusammenhang kommt Bartsch auch auf einige katholische Theologen zu sprechen, die zur Entmythologisierung Stellung genommen haben, wie J. Hammer¹⁰, K. Thieme¹¹, H. Fries¹², K. Adam¹³, J. R. Geiselmann¹⁴, A. Kolping¹⁵, R. Schnackenburg¹⁶. Das starke Interesse der katholischen Theologie an der Diskussion¹⁷ ist nach ihm darin zu sehen, daß sie hier den Punkt wiederfindet, an dem sich der Weg der reformatorischen Theologie von der katholischen

Evang. Verlag. 2.50 DM. Hier nimmt der Verfasser Stellung zu der Frage, ob man mit Recht Lukas in seinem Evangelium und in der Apostelgeschichte als „frühkatholisch“ Paulus mit seiner Verkündigung Christi als des Endes des Gesetzes und des Endes der Geschichte im Sinne Bultmanns gegenüberstellen kann. Er kommt dabei zu dem Ergebnis, daß der eigentliche Paulus „sich wahrscheinlich von Lukas kaum, aber von unserer entgeschichtlichten ‚reinen‘ Theologie durch einen Abgrund“ unterscheiden würde (28). Doch komme es gar nicht auf das Verhältnis der einzelnen Zeugen zueinander an, sondern nur auf den einzigen Zeugen Christus (31), dessen Zeugnis man nur messen, aber nicht sicherstellen könne, wie es der „Frühkatholizismus“ beabsichtige, wenn er überhaupt existiert habe (32).

¹⁰ Zur Entmythologisierung Bultmanns. Kritische Bemerkungen (Catholica 9 [1952/53] 138—146); ders., Une orientation de la pensée protestante: R. Bultmann (La Revue Nouvelle 1953, 639 ff.).

¹¹ Entmythologisierung. Die Lehre Bultmanns in katholischer Sicht (Frankfurter Hefte 8 [1953] 112—120).

¹² Zur Theologie der Entmythologisierung (Hochland 44 [1951/52] 354—360).

¹³ Das Problem der Entmythologisierung und die Auferstehung des Christus (ThQschr 132 [1952] 385—410).

¹⁴ Jesus, der Christus. Die Urform des apostolischen Kerygma als Norm unserer Verkündigung und Theologie von Jesus Christus, Stuttgart 1951, Kathol. Bibelwerk (vgl. Schol 29 [1954] 73—79); ders., Der Glaube an Jesus Christus, Mythos oder Geschichte? (ThQschr 129 [1949] 256—277 418—439).

¹⁵ Sola fide. Aus der Diskussion um Bultmanns Forderung nach Entmythologisierung des Evangeliums. Berichte und Kritik (ThRev 49 [1953] Sp. 121—134).

¹⁶ Von der Formgeschichte zur Entmythologisierung des Neuen Testaments. Zur Theologie R. Bultmanns (MünchThZ 2 [1951] 345—360); ders., Der Abstand der christologischen Aussagen des Neuen Testaments vom chaldonischen Bekenntnis nach der Deutung R. Bultmanns (Das Konzil von Chalkedon, hrg. von A. Grillmeier S. J. und H. Bacht S. J., Bd. 3. Würzburg 1954, Echter, 675—693).

¹⁷ Es hätten hier außer den genannten Arbeiten noch erwähnt werden können: O. Simmel S. J., Mythos und Evangelium (StimmZeit 150 [1951/52] 33—46); — A. Fechter, Entmythologisierung. Methode und Manie. Zum Dilemma der evangelischen Theologie (Wort und Wahrheit 8 [1953] 898—908); — F. Mußner, Bultmanns Programm einer „Entmythologisierung“ des Neuen Testaments (TrierThZ 62 [1953] 1—18); — Fr. Hofmann, Theologie der Entmythologisierung, Ausweg oder Irrweg? (ThGl 43 [1953] 321—347); — H. Fries, Das Anliegen Bultmanns im Lichte der katholischen Theologie (Catholica 10 [1954/55] 1—14); — R. Marlé S. J., La théologie du Nouveau Testament de R. Bultmann (RechScRel 42 [1954] 434—468); — P. Franssen S. J., Entmythologisierung (Bijdragen 11 [1950] 284—287); — J. de Fraine S. J., Evangelische boodschap en modern denken (Streven 6 [1953 II] 203—216).

Kirche trennte (43). Damit dürfte das Richtige getroffen sein. Bartsch betont, daß nach katholischer Auffassung das Kerygma auf bestimmte Tatsachen und ihrer Zuordnung zu alttestamentlichen Verheißungen gründet, während die Vertreter der Entmythologisierung die Berichte von solchem Geschehen selbst als Kerygma verstehen (43). Das gelte vor allem von der Auferstehung Christi (42). Nach K. Adam setze die Glaubenserkenntnis, d. h. das Erkennen des Übernatürlichen, immer voraus, daß das Übernatürliche an dem geschichtlich Vorgegebenen haften und deutlich verspürbar sei (42), natürlich in dem Sinne, daß die „praeambula fidei“ als dem Glauben vorgegeben natürlicherweise erkennbar sind.

Im folgenden kommt Bartsch auf die beiden Gutachten der Theologischen Fakultät Tübingen für den württembergischen Landeskirchentag und der Theologischen Schule Bethel im Auftrag der westfälischen Kirchenleitung zu sprechen. In dem ersteren werde keine definitive Stellung genommen, sondern die Fakultät sehe auch in der Entmythologisierung eine echte Auslegung der Schrift im Sinne der „nuda vox Dei“ Luthers (43 f.). Das Gutachten der Theologischen Schule Bethel enthält dagegen nach Bartsch eine geschlosseneren Stellungnahme. Während es in der Tatsache, daß es keinen Weg zum Glauben gibt, der an dem verkündigten Wort vorbeiführt, mit Bultmann übereinstimme, setze die eigentliche Diskussion erst danach ein, bei dem Geschichtsbild, das Bultmann von der Entstehung der Urgemeinde entwerfe, und bei dem Verhältnis von Geschichte und Kerygma (44). Bartsch führt dann einige Stimmen aus dem englischen Sprachgebiet an, die zeigen, daß man dort weder für die Lösung noch für den philosophischen Hintergrund der Auffassung Bultmanns Verständnis aufbringt, obgleich man auch dort das Problem der neutestamentlichen Verkündigung empfindet (46 f.).

Mit dem hermeneutischen Problem hängt die Frage nach dem Verhältnis von Kerygma und Geschichte eng zusammen, über die Bartsch im letzten Teil seiner Schrift handelt. Er geht dabei aus von dem Begriff „Kerygma“, den nach ihm wohl M. Kähler¹⁸ als erster gebraucht hat. Dieser hat ihn a. a. O. näher umschrieben, wenn er sagt: „Als Kerygma, als Ausrichtung des göttlichen Auftrages an seine Herolde und Abgesandte, gewinnt das uralte Schriftwort seine Bedeutung in der Kirche“ (53). Unsere Doppelsammlung (des AT und NT) sei nach Kähler Urkunde für den Vollzug der kirchengründenden Predigt. Der Versuch, hinter diese Predigt zurückzugehen, stoße nicht mehr auf Berichte, welche den Wert von Urkunden haben, sondern lediglich auf Erinnerungen, welche immer zugleich die Art von Bekenntnissen an sich tragen (53). Während Kähler das Verhältnis von Kerygma und Geschichte darin sehe, daß das Kerygma die Bedeutung des Geschehens für jede Gegenwart zur Darstellung bringe, spreche Bultmann von der Bedeutsamkeit, d. h. dem Erdenleben, insofern es in kosmische Dimensionen emporgehoben werde (54). Auch nach Kähler sei das Kerygma nicht von der Geschichte, die von ihm bezeugt werde, abhängig, sondern es befasse sich mit dem „übergeschichtlichen Heiland“; insofern dieser Heiland im Kerygma wirksam gegenwärtig und damit *geschichtlich*,

¹⁸ Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus, neu herausgegeben von E. Wolf, München 1953, Kaiser.

im Gegensatz zu bloß *historisch*, sei, könne man von dem biblischen als dem geschichtlichen Christus sprechen; denn rein geschichtlich begriffen, sei das wahrhaft Geschichtliche an einer bedeutenden Gestalt die persönliche Wirkung, die der Nachwelt auch spürbar von ihr zurückbleibe (55). Nach Kähler habe das Kerygma eine *direkte* Beziehung zur Geschichte, d. h. dem gepredigten Christus, nicht aber zur Historie, d. h. zu dem Geschehen, das mittels der historischen Wissenschaft hinter den Evangelien erst zu erheben wäre (56). Aber eine *indirekte* Beziehung zur Historie gebe er zu. Im Gegensatz zu Bultmann rede er von „der einen großen Hauptsache, die Gott aller menschlichen Irrbarkeit entnommen hat“, und nenne als solche „die große Grundtatsache der Auferstehung Christi“, durch die der „Glaube und die Verkündigung der Jünger“ bewirkt wurden (56)¹⁹.

Trotzdem, meint Bartsch, werte Kähler den Bericht der Evangelien ebensowenig als geschichtliche Urkunden wie Bultmann (57 f.), der in seinem Jesusbuch²⁰ nicht die Lehre eines „historischen Jesus“, sondern die des von der Gemeinde verkündigten bieten wolle. Diese Verkündigung ziele auf die Verkündigung der Vergebung, die Jesus in seinem Worte anbiete. Die Person Jesu werde nur dann recht verstanden, wenn man ihn als Träger des Wortes verstehe. Eine Beglaubigung für die Wahrheit dieses Wortes außerhalb seiner selbst gebe es nicht. Die Verkündigung des Wortes der Vergebung durch Jesus selbst, die Aufnahme dieser Verkündigung durch die erste Gemeinde, das sei der geschichtliche Angelpunkt des Kerygmas. Doch habe Bultmann vorher gesagt, daß die kirchliche Tradition die Beziehung der Vergebung auf ein Ereignis mit Recht festgehalten habe, und rede in diesem Sinne von den „Heilstaten“. Damit sei zugleich die Verwurzelung des Kerygmas in einem Ereignis festgehalten, das nun doch etwas anderes sei als das Wort Jesu selbst (59 f.). Doch bleibe nach Bultmann das Erkennen von Spuren der Epiphanie Gottes für den historischen Forscher unmöglich (62).

Bartsch betont, daß Bultmann damit vor allem in krassem Gegensatz zu der katholischen Auffassung steht, nach der es der apostolischen Verkündigung in jedem Betracht um das geschichtliche Faktum Jesu geht (Geiselmann) und die es für historisch erweisbar hält, daß dieser Jesus der Christus ist, so daß das Kerygma nur einen historisch erweisbaren Tatbestand wiedergibt (62 f.). Diese Behauptung ist insofern nicht zutreffend, als nach katholischer Auffassung der Inhalt des Kerygmas nicht auf einen

¹⁹ Wenn Bartsch glaubt, gegen H. Fries das katholische „Bibellexikon“, hrsg. von H. Haag, ausspielen zu können (41), das nach ihm mit Bultmann die Auferstehung Christi als historische Tatsache ablehnt, hat er die Stelle vollständig mißverstanden. Dort heißt es zwar: „Die Auferstehung ist ... eine wirkliche Tatsache, aber als Glaubensgeheimnis nicht eine Tatsache, die mit den Methoden der historischen Wissenschaft mit Sicherheit bewiesen werden kann.“ Aber es wird dann gleich hinzugefügt: „Historisch beweisbar ist nur der Glaube der Jünger an die Auferstehung; daß aber dieser Glaube begründet war, kann auf Grund historischer und psychologischer Erwägungen bewiesen werden.“ Nach diesem Lexikon ist also die Auferstehung Christi eine „wirkliche Tatsache“ und ist als historische Tatsache durchaus historisch beweisbar, wenn auch nur indirekt über den historisch begründeten Glauben der Jünger. Es mag hier dahingestellt bleiben, ob die Tatsache der Auferstehung Christi wirklich nur auf diesem Wege historisch bewiesen werden kann (vgl. Schol 28 [1953] 608 f.).

²⁰ Jesus 1926; neu gedruckt in „Die Unsterblichen“ I, Berlin 1929.

historisch erweisbaren Tatbestand beschränkt ist. Aber Bartsch sieht ganz recht, daß sich hier die Wege von Katholiken und Protestanten trennen und daß jede Diskussion unfruchtbar bleiben muß, weil es sich um ein grundverschiedenes Glaubensverständnis handelt (63). Nach katholischer Auffassung hängt die Ausweisbarkeit der Kirche an der Ausweisbarkeit des Kerygmas, während Luther, auf den Bultmann sich beruft, die Ausweisbarkeit der Kirche und infolgedessen auch des Kerygmas ablehnt (63).

Bartsch bemerkt mit Recht, daß die lutherische Theologie, wie sie in dem eingangs erwähnten „Wort lutherischer Theologie zur Entmythologisierung“ sich äußert und gegen Bultmann die „objektive Tatsächlichkeit“ des Heilsgeschehens betont, von ihrem Standpunkt aus kein durchschlagendes Argument vorbringen kann, da ja auch nach ihnen die Feststellung dieser objektiven Realität mit den Mitteln historischer Forschung nicht möglich ist (65 f.). Andererseits unterscheidet auch Bultmann das Christentum gerade dadurch von den Mysterienreligionen, daß er es zurückführt auf Jesus von Nazareth, so daß die Entstehung des neuen christlichen Selbstverständnisses für die Urchristenheit in der unmittelbaren und darum völlig übersehbaren Vergangenheit liegt. Hier liege auch nach Bultmann eine positive Beziehung des Kerygmas zur Geschichte. Allerdings ist es nach ihm nicht historisch aufweisbar, daß Jesus der Christus ist (66 f.).

Bartsch meint schließlich, man müsse es aufgeben, nach einem geschichtlichen Erweis des Kerygmas zu fragen, wie es die katholische Theologie, der Pietismus und letzten Endes auch K. Barth tue, und sich damit zufrieden geben, daß uns geschichtlich faßbar allein das Kerygma in seiner Verkündigung begegne und daß seine Bindung an die Geschichte eben in dieser seiner ersten Verkündigung bestehe, nicht aber in einem Geschehnis, das wir hinter ihm zu erschließen hätten (73). Damit ist aber von vornherein auf eine befriedigende Antwort auf die Frage nach der Wahrheit der christlichen Offenbarung verzichtet.

2. Gegen die Entmythologisierung der neutestamentlichen Botschaft

In der bisher besprochenen Literatur wurden neben der Anerkennung des Bultmannschen Anliegens doch auch schon verschiedene Vorbehalte angemeldet. Man vgl. z. B. die obenerwähnten Arbeiten von G. Gloege (Anm. 8) und M. Kähler (Anm. 18). In neuester Zeit führen G. Gloege und H. Ott das Unzulängliche der Lösung Bultmanns u. a. zurück auf seine ungebührende Einengung des Geschichtsbegriffs.

Aus der richtigen Erkenntnis heraus, daß Bultmanns Auffassung von der Entmythologisierung vor allem bedingt ist durch sein Verständnis der Offenbarung als *Geschichte*, d. h. als personalen oder existentiellen Akts im Unterschied zur *Historie*, d. h. der durch die Tradition überlieferten Gegebenheiten der Vergangenheit, untersucht G. Gloege in

seinem Vortrag „Offenbarung und Überlieferung“²¹ das richtige Verhältnis von beiden. Nachdem er die klassischen Grundkategorien im Neukatholizismus und Altprotestantismus dargelegt und sie an den Aussagen des Alten und Neuen Testaments kritisch gemessen hat, kommt er zu dem Ergebnis, daß sowohl Offenbarung wie Überlieferung zwiefach bestimmt sind, und zwar in ihrem Entscheidungscharakter und in ihrem historischen Charakter. Während Bultmann nur das erstere gelten läßt, betont Gloege, daß beide Gesichtspunkte zusammengehören. Als Paradosis stellt die Überlieferung nach ihm den Menschen an den Ort, wo die Senkrechte des Gerichts und der Gnade, des Zornes und der Gerechtigkeit Gottes ihn heute und hier trifft (39). So ist die Paradosis mit der Predigt identisch. Das ist es, was Bultmann allein berücksichtigt. Aber Gott hat die Überlieferung an die historische Tradition gebunden. Die Offenbarung läßt ihre Macht darin wirksam werden, daß sie ihre Paradosis in der historischen Tradition Knechtsgestalt annehmen läßt (40). Die Senkrechte der Offenbarung läßt sich in der Tradition auf die Waagerechte unseres sich chronologisch erstreckenden Daseins fallen. Die Kirche entsteht durch die überlieferte Offenbarung und nicht durch historische Tradition an sich. Aber die historischen Bekenntnisse haben einen kirchenordnenden und kirchenerhaltenden Charakter, so daß durch ihren Verlust das Dasein der Kirche gefährdet wird (41).

Die *παραθήκη* der Pastoralbriefe, die es treu zu bewahren gilt, ist nach Gloege zwar nicht das „depositum fidei“ im katholischen Sinne, aber doch die historische Tradition als Inbegriff von Sätzen, die das christliche Leben bestimmen und regeln (42). Historische Überlieferung ist aber nicht nur ein ekklesiologisches, sondern auch ein pneumatisches Phänomen, nicht in dem Sinne, daß die Bibel inspiriert ist — Inspiration kommt nach Gloege auf gar keinen Fall in Betracht —, aber als konkret-pneumatische Tradition, d. h. als sachlich gesteigerte Autorität auf Grund der Schriftlichkeit dieser Tradition. Dieses schriftlich fixierte Wort wird uns durch die Tradition der Kirche überliefert, damit wir es „annehmen“ und kritisch „verstehen“ (43). Die historische Tradition stellt insofern ein hermeneutisches Problem dar, als wir das uns meinnende Wort, das sie an uns heranträgt, nicht nur anzunehmen, sondern es auch zu verstehen, d. h. mit den Mitteln der historischen Kritik zu deuten haben (44). Offenbarung und Überlieferung sind ferner eschatologisch aufeinander bezogen, insofern die Überlieferung nicht nur in der bereits abgeschlossenen Offenbarung Jesu von Nazareth begründet

²¹ Offenbarung und Überlieferung. Ein dogmatischer Entwurf (ThLitZtg 79 [1954] 213—236); abgedruckt in „Theologische Forschung“, Heft 3, gr. 8° (48 S.) Hamburg-Volksdorf 1954, Reich. 3.60 DM.

ist, sondern auch auf die künftige Offenbarung am Tage der Parusie des Menschensohnes hinweist (45).

Das Kriterium für die echte Tradition ist nach ihm der Pneuma-Kyrios selbst. Die echte Tradition macht sich durch die Beziehung auf ihren Inhalt selbst evident (46). Was es mit diesem Kriterium auf sich hat, zeigt allein schon die Tatsache, daß die Christenheit außerhalb der katholischen Kirche in zahllose Gemeinschaften aufgespalten ist. So gelingt es dem Verf. trotz aller Bemühungen nicht, gegen Bultmann neben dem Entscheidungscharakter der Offenbarung und Überlieferung auch ihren historischen Charakter zu sichern.

Einen ähnlichen Standpunkt wie Gloege in seiner soeben besprochenen Arbeit vertritt neuestens auch der Barth- und Bultmann-Schüler H. Ott²², ohne jedoch die Arbeit von Gloege zu erwähnen. Er untersucht das Verhältnis von Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Bultmanns. Nach ihm ist die Bedingung für die Möglichkeit des Entmythologisierungspostulates der charakteristische Zwiespalt im Bultmannschen Geschichtsbegriff, das Nebeneinander zweier heterogener Seinsebenen (6). Die eigentliche, primäre Geschichtserkenntnis hat das wirkliche geschichtliche Geschehen, in dem der Mensch selbst mit seinem Sein verflochten ist, zum Thema, während sich die uneigentliche sekundäre Geschichtserkenntnis nur mit dem historischen Tatsachenmaterial befaßt (10). Um Bultmann gerecht zu werden und um in ein Gespräch mit ihm zu kommen, ist nach Ott die von ihm streng eingehaltene terminologische Unterscheidung von „Geschichte“ (Ereignis, Geschehen) und „Historie“ (objektiv zu berichtende Zusammenhänge von Fakten) zu beachten. Dabei rücke der Begriff der „Historie“ in die Nachbarschaft der Natur auf den Generalnenner der Objektivität, die Bultmann für die „Geschichte“ ablehnt (12). In bezug auf die Auferstehung Christi heißt das negativ, daß sie als Ergebnis der Entmythologisierung kein historisches Faktum, kein beglaubigendes Mirakel ist, positiv, daß sie der Ausdruck der Bedeutsamkeit des Kreuzes ist, die nur in actu „geschichtlich“ nachvollzogen, d. h. verstanden werden kann (13). So wird nach ihm der Einbruch der „Übernatur“ in die Kontinuität des natürlichen Geschehens vermieden und andererseits dem Akt des Glaubens sein „geschichtlicher“ Entscheidungscharakter gewahrt (14).

Auf noetischer Ebene habe K. Barth die von Bultmann geforderte Unterscheidung des Historischen vom Geschichtlichen ohne weiteres akzeptiert und dementsprechend erklärt, es gebe Ereignisse, welche unhistorisch, d. h. der historischen Wissenschaft unerklärlich, aber nichtsdestoweniger geschichtlich wirklich seien (16). Bult-

²² Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie R. Bultmanns (Beiträge zur Historischen Theologie, Bd. 19) gr. 8° (VII u. 211 S.) Tübingen 1955, Mohr. 21.— DM.

mann gebe sich aber damit nicht zufrieden, sondern nach ihm folge auf die noetische Negation der Historizität eine entsprechende ontische (16). In bezug auf die Auferstehung Jesu werde von ihm die geschichtliche Realität bejaht, die historische aber verneint (17). Einer möglichen denkerischen durch das Zeugnis der Schrift geforderten Synthese von Bedeutsamkeit und Leiblichkeit (= Objektivität) zu einem universalen Geschichtsbegriff werde durch den Bultmannschen doppelten Geschichtsbegriff der Boden entzogen (19).

Angesichts der Grenztatsachen der Schöpfung und der Parusie, welche die Geschichte als Ganzes zur Einheit fügen, läßt sich nach Ott eine prinzipielle Trennung der „Geschichte, in der ich wirklich stehe“, von der raumzeitlichen Realität, ja überhaupt eine prinzipielle Trennung von „Geschichte“ und Natur nicht mehr aufrechterhalten (20). Die Einheit der Geschichte im umfassendsten Sinne . . . , konstituiert durch die Grenztatsachen, kann sich nach ihm als vertikale wie als horizontale Einheit in zwiefacher Hinsicht theologisch bewähren: einmal in einer positiven Beziehung der von Gott her sich ereignenden wesentlichen Geschichte, Heilsgeschichte, zur Weltgeschichte, dem raumzeitlichen zwischenmenschlichen Geschehen, in dem Sinne, daß Ereignisse der Weltgeschichte im Glauben als Taten und Gerichte Gottes erkannt werden, andererseits aber auch im besonderen in der Geschichte des auserwählten Volkes, jenem Stück Weltgeschichte, welches als solches für den Blick des Glaubens zugleich und zuerst Heilsgeschichte ist (21). Bultmann lehne auf Grund seines doppelten Geschichtsbegriffes konsequenterweise sowohl jeden positiven Zusammenhang zwischen Heilsgeschichte und Weltgeschichte als auch die spezifische heilsgeschichtliche Dignität der israelitischen Volksgeschichte ab (21). Die wesensmäßige Unzulänglichkeit des mythischen Denkens habe nach Bultmann letztlich darin ihren Grund, daß dieses den Versuch darstelle, das „primär Geschichtliche“, die Ereignishaftigkeit des Unverfügbaren, in den Kreis des „sekundär Geschichtlichen“, der objektiven Historizität, des gegenständiglich Erzählbaren zu bannen (27).

Geschichte sei nach Bultmann nicht ein Komplex von Fakten, die als solche der „Betrachtung“ offenstehen. Es gebe nach ihm im Bereich der Geschichte nur „Interpretationen“; Geschichte werde nur in der geschichtlichen Begegnung erkannt (40). Damit sei die Überwindung des Positivismus gegeben, die das erkenntnistheoretische Subjekt-Objekt-Schema voraussetze (41). Aber praktisch bleibe Bultmann doch teilweise dem positivistischen Wirklichkeitsverständnis verhaftet (43), da er mit einer realen Tatsachenwelt, einer realen „Objektivität“, rechne, wo es sich um das historisch Datierbare vergangener Geschichte handle (42). Nach Bultmann sei die Formel „Christus ist Gott“ falsch in jedem Sinne, in dem Gott als eine objektivierbare Größe verstanden werde, möge sie nun arianisch oder nizänisch, orthodox oder liberal verstanden sein. Sie sei richtig, wenn „Gott“ hier verstanden werde als das Ereignis des Handelns Gottes (49).

Ott geht dann auf das hermeneutische Problem bei Bultmann ein, das mit dem Ausdruck existentielle Interpretation bezeichnet sei. Es gelte,

die Bedingungen für die Möglichkeit des „Verstehens“ festzustellen. Dabei gebe es nach Bultmann kein Verstehen ohne ein Vorverständnis (63). Er verstehe unter diesem Vorverständnis 1) das naive vorgängige Lebensverhältnis des Menschen zur Sache, der er verstehend begegne, oder das Vorverständnis im existentiellen Sinne und 2) das begrifflich explizierte hermeneutische Instrument des wissenschaftlichen Interpretieren oder das Vorverständnis im existentialen Sinne (64). Das Verstehen vollziehe sich, indem das Vorverständnis korrigiert werde (65). Das Vorverständnis der Theologie unterscheide sich nach ihm nur dadurch von dem allgemeinen Vorverständnis, daß der theologische Interpret nach dem Sinn und der Möglichkeit menschlichen Seins als seines jeweils eigenen Seins frage (69). Da es aber die Theologie mit dem Handeln Gottes am Menschen zu tun habe, umfasse das theologische Verständnis auch die Frage des Menschen nach Gott (71), die aber zugleich seine Frage nach der Eigentlichkeit des je eigenen Seins sei (72).

Ott weist dann darauf hin, daß es Bultmann trotz aller Bemühungen schwerfalle, das christliche Seinsverständnis der Theologie von dem philosophischen Seinsverständnis zu unterscheiden, wenn er auch betone, daß es kein christliches Seinsverständnis ohne Christus gebe (87 bis 90). Fr. Buri²³ habe zwar Bultmanns Absicht mißverstanden, wenn er gegen ihn geltend mache, daß er sich von seinem Standpunkt aus dem philosophischen Selbstverständnis gegenüber plötzlich zu Unrecht auf die Heilstat Gottes in Christus als Ermöglichungsgrund des christlichen Selbstverständnisses berufe; denn auch diese Heilstat Gottes müßte folgerichtig unter die Entmythologisierung fallen (90 ff.). Dabei übersehe Buri, daß Bultmann ein christlicher Theologe ist, der am Kerygma festhalten will (93 f.).

Bultmanns Denken ist nach Ott in seinem Ursprung phänomenologisch und nicht spekulativ (94). Darum habe auch bei ihm die Philosophie eigentlich nur eine formale, dienende Funktion (95). Die Bedeutsamkeit des Christus-Ereignisses sprengt das ihm von der vorgläubigen Philosophie gelieferte Existential (96 f.). Die Hermeneutik habe bei ihm ontologische Relevanz, sofern das Verstehen, um das es in der Hermeneutik gehe, die Seinsdimension des geschichtlich existierenden Seins sei (99). Wenn nach ihm das Verstehen oder der Glaube eine Korrektur des Vorverständnisses sei, bleibe die Frage ungelöst, wie es zu dieser Korrektur komme. Es scheine bei ihm der Glaube ein schlechthinniger „Sprung“ zu sein, der sich jeder weiteren Deskription und Erklärung schlechterdings entziehe (104 f.).

Ott faßt sein Urteil über die Hermeneutik Bultmanns zusammen: „Die Grenze der Hermeneutik Bultmanns liegt in ihrer mangelnden

²³ Entmythologisierung oder Entkerygmatisierung der Theologie (Kerygma und Mythos II, 85—101).

Geschichtsmäßigkeit. Die Grenze des in Bultmanns Theologie herrschenden Existentials liegt in seiner mangelnden Offenbarungsgemäßheit. Die mangelnde Geschichtsmäßigkeit der Hermeneutik wie die mangelnde Offenbarungsgemäßheit des Existentials sind darin begründet, daß bei Bultmann das geschichtsbezogene („hermeneutische“, „existentiale“) Denken grundsätzlich nur im Vorfeld des geschichtlichen Seins möglich ist“ (108).

Ferner betont Ott mit Recht, daß das Verständnis von Bultmanns Auffassung wesentlich von seinem Zeitbegriff abhängig ist. Die Zeit, welche ein Vorher und ein Nachher und also einen Verlauf kenne, sei nach ihm die Dimension des ungeschichtlichen Geschehens: der Naturvorgänge und der bloß historischen Faktenzusammenhänge. Dem stelle er als Dimension des echt geschichtlichen Geschehens, d. i. der existentiellen Entscheidung, eine Zeit gegenüber, der jeder Verlaufscharakter abgehe, die sich vielmehr darin erschöpfe, der Augenblick, das Jetzt der sich vollziehenden Entscheidung zu sein (116). Das eschatologische „nyn“ der Glaubensentscheidung sei das Paradigma, an dem das Wesen des geschichtlichen Augenblicks, der „Jetzt-Zeit“, abgelesen werden könne. Von hier aus zeige sich das Jetzt der Entscheidung als der Moment der Scheidung zwischen zwei alternativen Möglichkeiten (119). Das in der Entscheidung des Glaubens begegnende Eschaton verwirkliche sich innerhalb des Weltlaufs, dessen Grenze und Aufhebung es sei. Mit dieser Aussage sei zugleich das Verhältnis zwischen den beiden „Zeiten“, der geschichtlichen und der ungeschichtlichen bzw. der eschatologischen Zeit und der Welt-Zeit, umschrieben (125). Die Unterscheidung und Entgegensetzung der geschichtlichen und der ungeschichtlichen Zeit bilde eine Parallele zur Unterscheidung und Entgegensetzung der beiden Momente des doppelten Geschichtsbegriffs: des geschichtlich-existentiellen und des ungeschichtlich-objektiven Moments (127), und unterliege darum derselben Kritik wie diese (130)²⁴.

Der Raum, innerhalb dessen bei Bultmann existenziale Interpretation stattfindet, ist, wie Ott sagt, das Selbstverständnis (148), das in erster Linie ontische und keineswegs isoliert noetische Bedeutung hat, wenn auch hier das Ontische und Noetische wesenhaft verbunden sind, da es um ein geschichtliches Sein geht (149). Der christliche Glaube als existenzielle Entscheidung ist eine bestimmte Weise des Selbstverständnisses (152).

Abschließend stellt Ott fest, daß Bultmanns Forderung der Entmythologisierung als Aufgabe berechtigt sei, aber mit seiner Entmythologisierung als Doktrin, welche er als systematisch ausgebildete Lösung vorschläge, habe er manche Tür unnötig zugeschlagen (157). Er schließt

²⁴ Vgl. zu diesem ganzen Problem *J.B. Lotz S.J.*, Zur Geschichtlichkeit des Menschen (Schol 26 [1951] 321—341).

dann mit der Feststellung: „Der mit Bultmann konfrontierten Theologie stellt sich heute die Aufgabe, im Vollzug einer produktiven Kritik an Bultmann die positiven ontologischen Ansätze Bultmanns aufzunehmen und, in Überwindung ihrer bei Bultmann gegebenen Verengung, zu einer universalen theologischen Ontologie auszubauen“ (201). Wie das allerdings konkret geschehen soll, sagt der Verf. nicht. Von seinem Standpunkt aus als Schüler K. Barths dürfte es auch schwer halten, eine befriedigende Lösung zu bieten.

Bartsch hat in seiner obenerwähnten Übersicht schon wiederholt auf die Stellungnahme katholischer Theologen zur Frage der Entmythologisierung hingewiesen²⁵. Am ausführlichsten ist wohl die von ihm noch nicht erwähnte Arbeit von Fr. Malvez S. J.²⁶. Diesem war es nicht darum zu tun, die ganze Diskussion aufzurollen, die von der Forderung Bultmanns nach vollständiger Entmythologisierung des NT ausgelöst worden ist. Er wollte vielmehr nur persönlich eingehend zu dieser Forderung Stellung nehmen. In den vier ersten Kapiteln legt er an Hand des Schrifttums Bultmanns zunächst dessen Ansicht von der Notwendigkeit einer Entmythologisierung der christlichen Botschaft dar, spricht dann von dem Grundsatz einer existentialen Interpretation im allgemeinen und seiner Anwendung auf die christliche Botschaft, um schließlich auf das Heilsgeschehen einzugehen, wie Bultmann es im Lichte der existentialen Interpretation versteht. Im 5. Kap. setzt er sich dann kritisch mit der Auffassung Bultmanns auseinander.

Wir können hier von der Wiedergabe der Bultmannschen Auffassung absehen, die im wesentlichen aus seinem Schrifttum bekannt sein dürfte und in den oben besprochenen Arbeiten von Gogarten und Bartsch klarer dargelegt wird. Malvez erkennt das Anliegen Bultmanns, die christliche Botschaft den Menschen von heute nahezubringen, durchaus an. Bultmann habe versucht, eine Antwort zu geben auf die Frage, wie der Anruf Gottes im tiefsten Grunde unseres Daseins mit einem Ereignis in der christlichen Geschichte zu vereinbaren sei (115). Dabei sei es nicht eindeutig, ob er der Geschichte Christi in der Heilsordnung eine objektive oder nur eine subjektive Rolle zuerkenne (12). Der Verf. ist persönlich der Ansicht, daß er die objektive Wirklichkeit des göttlichen Geschehens nicht leugnet, sondern nur bestreitet, daß wir es objektiv feststellen können (63). Das mag zutreffen, insofern es sich um rein historisch feststellbare Tatsachen des Lebens, des Wirkens und des Sterbens Jesu handelt, aber sicher nicht bezüglich des übernatürlichen

²⁵ Im Rahmen der Sammlung „Kerygma und Mythos“ soll demnächst ein 5. Band erscheinen mit abgedruckten Arbeiten katholischer Autoren zur Frage der Entmythologisierung (vgl. Anm. 1).

²⁶ *Le message chrétien et le mythe. La théologie de R. Bultmann* (Museum Lessianum, Section théologique 51), gr. 8° (169 S.) Bruges, Bruxelles, Paris 1954, Desclée de Brouwer. 80.— belg. Fr.

Geschehens, wie der Wunder, der leiblichen Auferstehung, der Menschwerdung Christi und dgl., in denen Bultmann nur mythologische Einkleidungen sieht. Ferner betont Malvez, daß man die Forderung Bultmanns, die christliche Botschaft mit den Ergebnissen der modernen Wissenschaft in Einklang zu bringen, bejahen müsse, denn von dort sei kein Widerspruch möglich (117).

Selbst in der von Bultmann geforderten existentialen Interpretation kann man nach Malvez ein Aktivum sehen, wofern man nur diese existentielle Interpretation nicht, wie Bultmann es will, im Sinne der Heideggerischen Existenzphilosophie und der Forderung nach vollständiger Entmythologisierung im Sinne einer Ächtung jeden göttlichen Eingreifens in die Geschichte versteht, so daß von der Botschaft nur die Elemente festzuhalten wären, die auf unser Selbstverständnis unter Ausschluß jeder objektivierenden Lehre über Gott und unsere zukünftige und ewige Bestimmung gehen (117 f.). Wenn nämlich die Botschaft den heutigen Menschen ansprechen soll, muß sie nach Malvez zeigen, daß sie einer gewissen Erwartung des Menschen entspricht, einer Erwartung, die durch eine Existentialanalyse aufgedeckt wird. Man dürfe in der Tatsache, daß die christliche Botschaft dem von Gott in den tiefsten Grund des konkreten menschlichen Daseins eingeschriebenen Verlangen nach dem Besitze Gottes in Christus und nach seiner Offenbarung im Glauben entspricht, wenn auch nicht den Hauptbeweis, so doch eine wertvolle Bekräftigung für die Wahrheit der christlichen Botschaft sehen (118 f.). Bultmann sucht nach ihm einen Mittelweg zwischen dem religiösen Immanentismus der liberalen protestantischen Theologie und der Theologie K. Barths, nach dem das Übernatürliche keinen Anknüpfungspunkt in der Natur findet. Von Barth behalte er den Sinn eines objektiven Handelns Gottes, eines einzigen entscheidenden Ereignisses, das Gott in der Geschichte verwirklicht hat, lehne aber seinen extremen Fideismus ab. Statt dessen suche er die Botschaft dem Menschen in seiner Situation, den Glauben der Vernunft nahezubringen, um so die Kirche gegen die drohende Isolierung zu schützen (120). Doch gehe seine Forderung nach vollständiger Entmythologisierung und ausschließlicher existentialer Interpretation weit über das Ziel hinaus und bedrohe auch das, was er selbst noch erhalten wollte (120). Nach ihm gebe es keine Wunder, keine Menschwerdung, kein Wirken des Heiligen Geistes.

Malvez zeigt dann im einzelnen, wie Bultmann von unhaltbaren philosophischen und theologischen Voraussetzungen ausgeht, u. a. von der geschlossenen Naturkausalität, die ein übernatürliches Eingreifen Gottes durch Wunder von vornherein ausschließen würde. Bei dieser Gelegenheit betont er mit Recht die Möglichkeit und Erkennbarkeit der Wunder, wenn auch Bultmann von seinen philosophischen Vorausset-

zungen aus die vorgebrachten Gründe nicht gelten lassen wird²⁷. Der Verf. hat sich redlich Mühe gegeben, dem Anliegen Bultmanns gerecht zu werden und seine Auffassung zu verstehen, soweit das bei manchen seiner unscharfen Formulierungen möglich ist. Er hat das Berechtigte an der Theologie Bultmanns anerkannt, aber auch gezeigt, daß sie, als Ganzes gesehen, folgerichtig die christliche Botschaft und damit das Christentum selbst unterhöhlt. Sicher wird das Werk zur Klärung der Frage beitragen. Doch wird die Diskussion so lange nicht aus der Welt geschafft werden, als man sich von vornherein allem Übernatürlichen verschließt und andererseits mit der natürlichen Erkennbarkeit der „*praeambula fidei*“ nicht Ernst macht, sondern im Glauben den einzigen Weg zur Erkenntnis Gottes und seines Handelns sieht.

Inwiefern von einer Entmythologisierung der Bibel die Rede sein kann, möchte J. Bernhart²⁸ in seinem Vortrag „Bibel und Mythos“ zeigen. Er gibt zu, daß die Bibel tatsächlich zum Teil in der Sprache des Mythos spricht, betont aber, daß der Mythos, wenn er in der Bibel steht, von selbst schon entmythologisiert ist (45). Der Mythos gehört nach ihm zu der „*vox humana*“, in der das „*Verbum divinum*“ in seiner Demut sich verlauten läßt (63). Die von Grund aus eigenständige, in ihrer Substanz unvergleichliche biblische Religion übernehme Elemente des Mythos, aber den Mythos nicht als Mythos, sondern als nur ideales Bildwerk (65). Damit ist sicher im wesentlichen das Richtige getroffen, zumal ja schon die Apologeten der ersten christlichen Jahrhunderte, wie der Verfasser betont, in den heidnischen Mythen den Ausdruck einer natürlichen Gottesoffenbarung gesehen haben und die christliche Kunst der Katakomben ihnen Motive zur bildlichen Darstellung christlicher Wahrheiten, z. B. Orpheus als Bild des Guten Hirten, entnommen hat (21 f.).

Etwas mißverständlich könnte es sein, wenn gesagt wird, die Enzyklika „*Divino afflante Spiritu*“ habe zugegeben, daß die Offenbarung vielfach in mythischem Gewande erscheine (9), und die Enzyklika „*Humani generis*“ habe gewarnt, „allzuvielen als Mythos anzusprechen“ (10); denn an keiner der beiden Stellen ist ausdrücklich von Mythen die Rede. Im Gegenteil wird an der zweiten Stelle ausdrücklich betont: „*Quae autem ex popularibus narrationibus in Sacris Litteris recepta sunt, ea cum mythologiis aliisve id genus minime aequanda sunt.*“²⁹ Es liegt natürlich nach dem oben Gesagten dem Verf. zweifellos fern, eine solche Gleichung aufzustellen, aber dann würde man auch besser nicht von Mythen in der Bibel sprechen, sondern nur von mythologischer Ausdrucksweise, zumal der Verf. sich ja an weitere Kreise wendet. Aus demselben Grunde wäre es wohl angebracht gewesen, bei den angeblichen religionsgeschichtlichen Parallelen zur Jungfrauengeburt und Empfängnis vom Heiligen Geist auf die wesentlichen Unterschiede hinzuweisen, wie K. Prümmer S. J. sie in seinem Werke „Der christliche Glaube und die altheidnische Welt“³⁰ aufgezeigt hat.

* * *

Abschließend ist zu sagen, wie auch Malvez a. a. O. im wesentlichen schon dargetan hat, daß Bultmann das Anliegen und die Schwierigkeit, die christliche Botschaft den Menschen von heute nahezubringen, richtig

²⁷ Siehe Anm. 31.

²⁸ Bibel und Mythos. Ein Vortrag, kl. 8^o (69 S.) München 1954, Kösel. 3.60 DM.

²⁹ Vgl. Ench. bibl. 2. Aufl. Nr. 618.

³⁰ Bd. 1, Leipzig 1935, 271—276.

erkannt hat. Er sieht auch, daß für viele die Hauptschwierigkeit dagegen einerseits in dem Weltbild der neuzeitlichen Wissenschaft und dem Selbstverständnis des modernen Menschen und andererseits in den neutestamentlichen Schriften selbst als Niederschlag der urchristlichen Verkündigung liegt, die im Lichte der Form-, Literar- und Religionsgeschichte eine kritische Stellungnahme erfordern. Aus allen diesen Erwägungen heraus sieht er keine Möglichkeit mehr, den Inhalt der neutestamentlichen Botschaft als objektive Tatsächlichkeit in seinem ganzen Umfang zu bejahen. Er betrachtet ihn deshalb, jedenfalls insofern er über den Rahmen rein natürlicher Tatsachen, wie das Leben und Sterben Christi, hinausgeht, als mythologische Einkleidung der Heilsbotschaft, die den Sinn hat, die Bedeutsamkeit der historischen Gestalt Jesu und seiner Geschichte — abgesehen von allem Übernatürlichen und Wunderbaren — als Heilsgestalt und Heilsgeschehen zum Ausdruck zu bringen. Richtig wäre es gewesen, die Frage zu überprüfen, ob das moderne wissenschaftliche Weltbild, insofern es sich auf exakt erwiesene Tatsachen und nicht bloß auf unbewiesene Hypothesen stützt, wirklich alles ausschließt, was über die bekannten Naturkräfte hinausgeht, so daß auch Wunder als unmittelbares göttliches Eingreifen in den Naturverlauf von vornherein ausgeschlossen wären. Das nachzuweisen hat er aber, soweit ich sehe, nirgends den Versuch gemacht. Ein solcher Versuch wäre auch notwendig zum Scheitern verurteilt; denn der Naturwissenschaftler kann auf Grund seiner Erkenntnisse nur sagen, daß nach den empirisch festgestellten Naturgesetzen unter bestimmten Bedingungen, d. h. wenn die Natur sich selbst überlassen ist, bestimmte Wirkungen eintreten bzw. nicht eintreten. Damit ist aber nicht gesagt, daß durch das unmittelbare Eingreifen eines höheren Wesens keine Bedingungen geschaffen werden können, daß die betreffende Wirkung nicht eintritt oder daß dafür eine andere eintritt. Das heißt mit anderen Worten: Die Naturwissenschaft kann die Möglichkeit von Wundern nicht ausschließen, zumal durch das Wunder das Naturgesetz nicht aufgehoben wird, das ja nur sagt, daß eine bestimmte Wirkung eintritt bzw. nicht eintritt, wenn die Naturkräfte sich selbst überlassen sind³¹. Wenn aber Wunder möglich sind, hat man nicht das Recht, die neutestamentlichen Berichte von Wundern und von wunderbarem Geschehen, wie der Jungfrauengeburt und der Menschwerdung, von vornherein als unmöglich und infolgedessen als mythologische Einkleidung anzusehen, anstatt unvoreingenommen nach ihrer objektiven Wirklichkeit zu fragen.

³¹ Darum hätte auch Malvez a. a. O. 134 die Wunder besser nicht als eine teilweise Aufhebung (*dérogation*) der Naturgesetze und als eine Ausnahme (*exception*) von ihnen, sondern als eine Ausnahme von dem natürlichen Verlauf der Dinge bezeichnet, die durch das Eingreifen höherer Kräfte bewirkt wird.

Wenn mit der Forderung nach Entmythologisierung nur gesagt sein sollte, daß wir das Weltbild des Neuen Testaments vom Himmel oben und der Unterwelt unten und dgl. nicht einfach übernehmen können, so ist das durchaus richtig; denn die Verfasser des Neuen Testaments sind Kinder ihrer Zeit und reden über diese Dinge in den Anschauungen ihrer Zeit. Der Gottesgeist wollte durch sie die Menschen nicht, wie Leo XIII. in seiner Enzyklika „Providentissimus Deus“ unter Berufung auf Augustinus mit Recht sagt, über den inneren Aufbau der sichtbaren Dinge belehren, die für das Heil keine Bedeutung haben, sondern hat sich im Ausdruck der volkstümlichen Redensart der damaligen Zeit angepaßt, wie auch wir ja heute noch sagen: „Die Sonne geht auf“, obgleich wir wissen, daß die Erde sich um die Sonne bewegt (vgl. Denz. 1947). Wenn das Neue Testament also vom Himmel und von der Unterwelt spricht, ist damit nichts anderes gemeint als der Zustand der Seligen und der Toten bzw. der Verdammten, die man sich an einem Ort über dem Firmament bzw. unter der Erde dachte. Dieser Vorstellung hat nach den Berichten des Neuen Testaments auch Christus Rechnung getragen, insofern er beim Abschied von den Aposteln sichtbar vor ihren Augen emporschwebte, bis er ihren Blicken entschwand. Die im Neuen Testament von Augenzeugen berichtete Tatsache des Emporschwebens Christi bei der Himmelfahrt ist also nicht deshalb als unhistorisch abzutun, weil sie dem modernen Weltbild nicht Rechnung trägt, sondern die volkstümliche Vorstellung der damaligen Zeit voraussetzt; denn diese Vorstellung wird dadurch keineswegs bestätigt. Das Emporschweben des Herrn ist nur das sichtbare Zeichen, daß er sein sichtbares Dasein unter den Menschen abgeschlossen hat. Die erste Vorbedingung für das richtige Verständnis des Neuen Testaments ist, festzustellen, was die Verfasser mit ihren Worten objektiv sagen wollten. Dazu ist aber notwendig, daß man sich, wie Pius XII. mit Recht in seiner Enzyklika „Divino afflante Spiritu“ vom 30. September 1943 betont, im Geiste in die damalige Zeit und Weltanschauung zurückversetzt und feststellt, um welche literarische Art es sich jeweils handelt.

Mit Recht betont Bultmann, daß wir im Neuen Testament den Niederschlag des urchristlichen Kerygmas vor uns haben, in dem Gott uns wirklich anspricht und uns in die Glaubensentscheidung ruft; aber zu Unrecht folgert er daraus, daß dieses Kerygma nichts aussage über objektive Gegebenheiten oder Tatsächlichkeiten. Gewiß ist die äußere Gestalt des Kerygmas zum Teil nach den Regeln der gesunden Formgeschichte entstanden, aber es läßt sich nicht mit den unverbindlichen, legendären Erzählungen, z.B. der Apokryphen oder späterer unkontrollierbarer Heiligenlegenden, auf eine Stufe stellen, in denen der geschichtliche Kern durch das Rankenwerk der Legende überwuchert

ist. Das zeigt schon ein bloßer oberflächlicher Vergleich. Dazu kommt, daß die Apostel durch ein Kerygma, das inhaltlich nicht wenigstens im wesentlichen mit den historischen Gegebenheiten übereinstimmt, die Augenzeugen des Lebens Jesu nicht verbindlich zum Glauben an ihn und zu einem Leben nach diesem Glauben hätten bewegen können. Damit soll nicht gesagt sein, daß der *gesamte* Inhalt des Kerygmas als historische Gegebenheit vorgängig zum Glauben mit Sicherheit feststellbar ist. Die neutestamentlichen Schriften sind nach Ausweis der Überlieferung nicht der Niederschlag unkontrollierbaren Gemeindeglaubens, sondern der gewissenhaften apostolischen Verkündigung, wie es u. a. im Prolog des Lukasevangeliums (Lk 1, 1—4); Joh 19, 35; 21, 24 f. und 1 Joh 1, 1 f. ausdrücklich betont wird.

Schließlich wäre es auch undenkbar, daß die neutestamentlichen Schriften, die doch zu verschiedenen Zeiten, an verschiedenen Orten und für verschiedene Leser geschrieben sind, ein so einheitliches Bild des christlichen Kerygmas böten, wie es im wesentlichen doch tatsächlich der Fall ist, wenn es sich nicht um geschichtliche Tatsachen, sondern nur oder doch größtenteils um legendäre Ausgestaltungen handeln würde. Wie wäre es möglich gewesen, daß eine solche legendäre Ausgestaltung in den verschiedenen Gegenden und Zeiten doch im wesentlichen ein ganz einheitliches Bild ergeben hätte, ohne mit der vorhergehenden mündlichen Predigt in Widerspruch zu geraten? Die formgeschichtlichen Erwägungen haben gewiß für das Verständnis des Neuen Testaments eine große Bedeutung, aber man darf ihre Grenzen nicht überschauen, wie Bultmann es tut.

Für Bultmann besteht eine weitere Schwierigkeit darin, daß er von der dialektischen Theologie K. Barths herkommt, die in Weiterführung der Gedanken Luthers wegen der angeblichen völligen Verfallenheit des Menschen durch die Sünde jede Mächtigkeit zu einem dem Glauben vorausgehenden Verständnis der Offenbarungstatsache auf Grund von sicheren Kriterien ausschließt und auch die Tatsache der Offenbarung selbst nur Gegenstand des Glaubens sein läßt. Damit ist von vornherein eine objektive Rechtfertigung des Glaubens ausgeschlossen, auf die Bultmann dann folgerichtig auch verzichtet, indem er im Gegensatz zu K. Barth die Gegenständlichkeit der Offenbarung leugnet. Mit Barth teilt er auch, wie J. Ternus S. J.³² gut gezeigt hat, den Personalismus und Aktualismus der christlichen Offenbarung, insofern beide in der Offenbarung nicht (Bultmann) oder doch nicht in erster Linie (Barth) Mitteilung von objektiven

³² Chalkedon und die Entwicklung der protestantischen Theologie. Ein Durchblick von der Reformation bis zur Gegenwart (Das Konzil von Chalkedon, hrsg. von A. Grillmeier S. J. und H. Bacht S. J., Bd. 3, Würzburg 1954, 531—611; besonders 588—606).

Wahrheiten, sondern ein personales Ansprechen Gottes im Kerygma sehen, wodurch der Mensch in die Glaubensentscheidung gerufen wird. Daß er die personale Seite der Offenbarung betont, anstatt sie nur in einer Mitteilung von objektiv gegebenen Wahrheiten oder Sachverhalten zu sehen, ist berechtigt, aber dieser personale Charakter ist auch gewahrt, wenn der Gegenstand der Offenbarung bzw. des Glaubens objektiv gegebene Wahrheiten oder Sachverhalte sind, die der Mensch zunächst auf Grund der im Kerygma ihn erreichenden göttlichen Offenbarung hin für wahr hält, es sei denn, daß man unter „glauben“ im protestantischen Sinne nur die *fides fiducialis*, d. h. die vertrauensvolle, liebende Hingabe an den erbarmenden Gott, versteht. Aber das ist eine Einengung des neutestamentlichen Glaubensbegriffes. Glaube (glauben) an Gott bzw. an Christus (*πίστις* [*πιστεύειν*] *εἰς Θεόν* bzw. *εἰς Χριστόν*) besagt als personaler oder existentieller Akt zunächst ein persönliches Bekenntnis zu Gott bzw. zu Christus auf Grund der durch die Offenbarung über sie mitgeteilten Wahrheiten. Aber darüber hinaus besagt er als Auswirkung dieses Bekenntnisses die persönliche, liebende Hingabe an Gott und Christus, kurz das Jüngerverhältnis.

Mit Recht sieht Bultmann das Ziel der neutestamentlichen Botschaft in dem christlichen Selbstverständnis, aber ein solches christliches Selbstverständnis ist letztlich nicht möglich, ohne daß der Mensch sich hineingestellt weiß in eine objektiv gegebene Wirklichkeit der Heilsordnung und der Heilstatsachen. Wird von dieser objektiv gegebenen Wirklichkeit abgesehen, bleibt für das objektive Handeln Gottes im Anruf des Kerygmas kein Kriterium, und die Wahrheitsfrage kann nicht mehr gestellt werden, da dieser personale Anruf Gottes ja bei Christen verschiedener Konfessionen durch ein inhaltlich wenigstens teilweise entgegengesetztes Kerygma verwirklicht wurde. Ja wo bliebe dann das Kriterium für die Wahrheit des Christentums im Gegensatz zu anderen Religionen? Wie könnte jemand mit Recht als Verkünder der Frohbotschaft auftreten und sich als solcher ausweisen, da es für ihn ja keinen anderen Ausweis gäbe als die persönliche, von Gott durch das Kerygma gewirkte Glaubensentscheidung, die aber als solche von einem anderen nicht erkannt werden kann? Hier rächt sich die protestantische Grundeinstellung, die sowohl eine natürliche Erkennbarkeit der „*praeambula fidei*“ wie auch ein authentisches, unfehlbares, von Gott durch Christus beglaubigtes kirchliches Lehramt ablehnt. Bultmann hat, im Grunde genommen, nichts anderes getan, als diesen protestantischen Grundsatz folgerichtig durchgeführt. Er will ehrlich die neutestamentliche Botschaft den Menschen von heute nahebringen, entzieht ihr aber dabei die tragenden Grundlagen. Darin liegt die große Tragik der Theologie der Entmythologisierung und die Schwierigkeit der protestantischen Theologie überhaupt.