

---

DIE FRAGE DER  
ENTMYTHOLOGISIERUNG

---

Vo

KARL JASPERS  
RUDOLF BULTMANN

DIE FRAGE  
DER  
ENTMYTHOLOGISIERUNG



R. PIPER & CO VERLAG  
MÜNCHEN

I. Bultmanns Forderung der Entmythologisierung gründet sich auf zwei Voraussetzungen: erstens auf seine Auffassung von moderner Wissenschaft, modernem Welt- und Menschenbild – diese bringt ihn zu seinen Verneinungen so vieler christlicher Glaubensgegenstände. Zweitens auf seine Auffassung von Philosophie – diese ermöglicht ihm die Aneignung der nach seiner Meinung noch wahren Glaubensgehalte durch existenziale Interpretation, deren Begrifflichkeit in einer wissenschaftlichen Philosophie bereitliegen soll. Diese beiden Voraussetzungen sind wie zwei Säulen, auf denen das Gebäude seiner Thesen ruht. Beide Säulen scheinen mir nicht tragfähig.

1. Bultmann spricht von einem modernen Weltbild, dessen in sich geschlossene Kausalität keine Unterbrechung durch Wunder dulde, von dem modernen Menschenbild, das die Einheit des Menschen aufrechterhalte gegen vermeintliche Einbrüche durch Götter und Dämonen von außen. Dann spricht er auch grundsätzlich von der Denkungsart der Wissenschaft, die prüft und begründet. Was kann damit gemeint sein?

Entweder meint Bultmann eine heute durchschnittliche, unüberwindbare Auffassungsweise, die dem modernen Menschen eigentümlich ist. Das aber kann nicht stimmen. Denn die Auferstehung etwa war den Zeitgenossen damals so unglaubwürdig wie den Menschen heute. Die Übertreibung des Unterschiedes des Geistes der Zeitalter verführt dazu, das Gleichbleibende, zum Menschen als solchem Gehörende zu übersehen, so den jederzeit lebendigen natürlichen Realismus und Materialismus. Gleichbleibend ist auch die Bereitschaft zum Glauben des Absurden. Auch diese ist heute nicht geringer als damals, nur hat dieser Glaube gegenwärtig zum Teil andere Inhalte, so etwa die Erwartung des Eintritts des endgültigen Glücks aller in der klassenlosen Gesellschaft durch Vollendung der Gewaltlosigkeit, die sie magisch herbeiführt – analog der Erwartung früherer Missionare, daß das Reich Gottes zugleich mit dem Weltende eintrete in dem Augenblick, da das Evangelium faktisch allen Menschen verkündet ist (gemäß einer biblischen Verheißung). Der absurde Glaube in neuerer Zeit von der Astrologie bis zur Theosophie, vom Nationalsozialismus bis zum Bolschewismus zeigt eine nicht geringere

Macht des Aberglaubens als zu allen Zeiten. Dies Gleichbleibende der menschlichen Natur und die dabei mitwirkende Rationalität ist universell und hat mit moderner Wissenschaft nichts zu tun, wenn sie heute auch gelegentlich deren in Herkunft und Sinn nicht verstandene Ergebnisse benutzt.

Oder Bultmann meint in der Tat die eigentümlich moderne Wissenschaft, die etwas Neues in der Geschichte ist, das, beginnend seit dem Ende des Mittelalters, in sachlicher Entfaltung seit dem 18. Jahrhundert wirklich geworden ist. Diese Wissenschaft aber ist erstaunlicherweise heute ebenso von jedermann angerufen wie von wenigen gekannt, ja den meisten, sogar vielen Gelehrten, anscheinend auch Bultmann, der als historischer Spezialist in ihr mitarbeitet, in ihren Grundsätzen unbekannt. Sie hat etwa als ein entscheidendes Kennzeichen, daß sie auf ein Weltbild verzichtet, weil sie erkennt, daß dies unmöglich ist. Zum erstenmal in der Geschichte hat sie uns von Weltbildern befreit, während alle Zeitalter, auch das unsere in seiner Durchschnittlichkeit, in Weltbildern lebten. Sie macht ernst mit den Prinzipien, zwingend, allgemeingültig und methodisch zu wissen, weiß darum jederzeit ihre Grenzen, begreift die Partikularität all ihrer Erkenntnisse, weiß, daß sie nirgends das Sein erkennt, sondern Gegenstände in der Welt, die sie methodisch bestimmt, kennt ihre jeweiligen Bedingungen, weiß, daß sie keine Führung des Lebens bringen kann. Sie erreicht das neue, großartige Wissen, das in griechischer Mathematik, Medizin, Geographie, Astronomie, Mechanik, politischer Einsicht nur in Ansätzen vorgebildet, aber nicht im ganzen und grundsätzlich als Geistesverfassung der Wissenschaftlichkeit und nicht in der gewaltigen Breite der Entfaltung durch Zusammenarbeit unablässig fortschreitend gewonnen wurde. Die sie bewährende Folge ist zum erstenmal, daß, was so eingesehen wird, von allen Menschen auf der Erde, die es auffassen, wiederum als zwingend begriffen und in Besitz genommen wird. Das ist mit keiner Rationalität früheren Charakters, mit keiner Philosophie jemals so gelungen wie mit der Schärfe der methodischen Begrenzung und der Entschiedenheit der Spezialisierungen. Aber diese Wissenschaft hat in bezug auf Glaubensfragen keine auflösenden Konsequenzen, die nicht schon die frühere universale Rationalität gehabt hätte. Nicht als moderne

Wissenschaft hat sie diese Konsequenzen, sondern nur dann, wenn sie als Wissenschaft nicht mehr grundsätzlich begriffen wird, was auch heute noch durchweg, sogar bei manchen spezialistischen Forschern, der Fall zu sein scheint. Denn diese Wissenschaft ist der Menge bisher zugänglich geworden nur in vermeintlich endgültigen Ergebnissen in bezug auf das Ganze der Dinge, diesen Verabsolutierungen und Verkehrungen, diesen vermeintlich wissenschaftlichen Weltbildern, die vielmehr den modernen Wissenschaftsaberglauben, nicht Einsicht in das Erkannte, in Sinn, Gehalt und Grenzen der Wissenschaft bedeuten.

Bultmann spricht von dieser Wissenschaft, einzelne traditionelle Wendungen aufgreifend, in ziemlich summarischer Weise: Er stellt etwa einfach als Gegenbegriffe mythisches und wissenschaftliches Denken auf, erklärt das wissenschaftliche Denken als präformiert im Arbeitsdenken – in beiden Fällen trifft er eine Teilwahrheit. Durchaus verfehlt er dagegen den Sinn der modernen Wissenschaft, wenn er behauptet: das eigentlich wissenschaftliche Denken entstehe in Griechenland durch die Frage nach der Arche, nach dem einheitgebenden Ursprung der Vielfältigkeit der Welt. Denn gerade diese Frage bleibt immer eine philosophische, durch Wissenschaft methodisch überhaupt nicht zu stellende und nicht zu beantwortende. Wissenschaftlich ist nur die Systematik unter jeweiligen hypothetischen Voraussetzungen und unter Führung einheitgebender Ideen, die wissenschaftlich nie das Ganze des Seins treffen können und deren Fragen nur dann wissenschaftlich sind, wenn sie Ansatzpunkte für echte methodische Untersuchungen zu ihrer Beantwortung geben. Durchaus falsch ist Bultmanns Satz: „Der Einheit der Welt im wissenschaftlichen Denken entspricht die Einheit des wissenschaftlichen Denkens selbst.“ Das Gegenteil ist wahr.

2. Durch eine vermeintliche Wissenschaft, die vielmehr die durchschnittliche Aufklärung aller Zeiten ist, sieht Bultmann eine Fülle biblischer Glaubensgegenstände zerstört. Aber er will den Glauben nicht zerstören, sondern retten. Diese Rettung erfolgt durch das, was Bultmann die existentielle Interpretation nennt. Hierfür braucht er die Philosophie, die er wissenschaftliche Philosophie nennt. Diese Philosophie vollziehe das natürliche Selbst-

deln vollzogen werden kann. Die Verantwortung für das Wort begnügt sich mit wissenschaftlich rationaler Verantwortung, statt für Gehalt und Wirkung einzustehen. Man gestattet sich, als philosophisches »Bewußtsein überhaupt« zu reden, wo man nur als man selbst im Ernst reden darf. Man täuscht ein Wissen vor, wo alles auf jenen Grund ankommt, der nie gewußt wird und den wir seit Kierkegaard Existenz nennen. Es wird in begrifflichen Bestimmungen fixiert, was nur im transzendierenden Denken in Schritten geschehen kann, die Sinn nur haben in dem Maße, als sie in einem inneren Handeln Widerhall finden und Wirklichkeit in der Lebenspraxis des so Denkenden werden oder waren.

Weiter liegt in der Objektivierung zu gewußten Existentialien und zu wissenschaftlicher Philosophie die Folge eines neuen Dogmatismus, weniger der Begriffsgestalt als der Haltung: Eine moderne Weise der Verzweiflung findet ein Selbstverständnis ohne Transzendenz. Entschlossenheit als solche, ohne Gehalt, wird sich genug. Eine vermeintliche Erkenntnis davon, was wir sind oder sein wollen oder sein können oder vermeintlich nicht anders sein können, erzeugt eine neue Intoleranz der Denkungsart, nämlich Wahrheit überhaupt zu beanspruchen für das, was nur das eigene Dasein ist, das sich als das moderne, der Zeit gemäße, fühlt. Von daher kommt eine Neigung mancher revoltierender, ihre Bodenlosigkeit im Nichts verabsolutierender Menschen, nicht etwa aus einem wissenschaftlichen Fortschritt einer wissenschaftlichen Philosophie.

Das letztere meint Bultmann, während er der vorher charakterisierten Neigung fernsteht. Daher wird bei ihm das Philosophieren in Heideggers Buche »Sein und Zeit« in dem einen Sinn einer wissenschaftlich allgemeingültigen Erkenntnis vom Menschsein isoliert. Dieser Sinn mag dem Buche selber schon eigen sein, aber beiläufig und nicht eindeutig. Losgelöst und indifferent gemacht, wird dieses Denken zu einem Werkzeug denkenden Aneignens der existentiellen Sätze der Bibel durch existentielle Auslegung. Es ist ein täuschendes Werkzeug. Es macht jedenfalls, so aufgefaßt, blind für Philosophie. Was es für die Bibel leistet, sehe ich mit Zweifeln. Woher kommt es, daß das, was bei Heidegger Ton hat, bei Bultmann so tonlos wird? Mir scheint, von Bultmanns Wissenschaftsvorurteil in bezug auf die Möglichkeit

der Philosophie, seinem Wissenschaftsaberglauben in der Philosophie.

Existenziale Analyse gibt es nicht, weder als wissenschaftliche Erkenntnis noch als ernsthafte Aneignung. Sie ist, wenn sie philosophisch ist, niemals wissenschaftlich neutral, nie allgemeingültig, sondern sogleich existentiell: Sprache aus dem Ernst für den Ernst, aus der Ergriffenheit für den Ergreifbaren, mit der Verantwortung nicht für wissenschaftliche Richtigkeit, die hier nicht zu suchen und nicht zu finden ist, sondern für die Wahrheit dessen, was ich darin will und vollziehe und bin und auf das ich andere zur Antwort anrufe. Die philosophische Sprache hat die Verantwortung für das, wohin ihre Gedanken zielen, was durch sie im inneren Handeln aus mir wird und welche Folgen im äußeren Handeln und in konkreten Entscheidungen und im alltäglichen Leben daraus entspringen. Diesem Ernst entziehe ich mich durch jene Unterscheidung von existential und existentiell für den Bereich solchen Sprechens. Sie ist keine kritisch klärende, sondern eine ins Unverbindliche verführende Unterscheidung. Sie lähmt, statt zu erwecken. Sie bringt ins endlose Weiterreden ohne Fortschritt. Sie gibt dem so Gesagten einen hohlen Ton.

II. Wenn ich gewagt habe, Bultmanns Position als wissenschaftsfremd und philosophiefremd zu kennzeichnen, habe ich dann nicht mindestens übertrieben? Hat nicht die Philosophie noch eine andere, bei meinen Erörterungen vergessene Aufgabe, nämlich die Erhellung und kritische Begrenzung all unserer Wissens- und Glaubensweisen? In der Tat hat gerade hier Bultmann durch seine Auffassung von Mythen, vom Wissen und Glauben den Raum sichern wollen, in dem der Glaube möglich ist. Diese philosophische Aufgabe betrifft nicht den Gehalt, sondern die Denkform. Die Entmythologisierung soll durch Aufweis einer geschichtlich überholten, heute falschen Denkform den Glauben von dieser Form befreien. Es handelt sich um jenes Feld philosophischer Arbeit, das durch Plato zuerst angebaut, seit Kant transzendental genannt wurde und heute mannigfach, so auch unter dem Titel einer Erhellung der Weisen des Umgreifenden, betrieben wird. Die hier vollzogene Besinnung hat, im Unterschied zu der eigentlichen, die Gehalte zeigenden philosophischen

Spekulation, einen Charakter, der der wissenschaftlichen Erkenntnis durch die Art des Anspruchs auf Allgemeingültigkeit verwandter ist, aber diese doch nicht erreicht.

Wiederum beschränke ich mich auf einige Thesen:

1. Alles, was für uns wirklich ist und was wir wirklich sind, ist in unmittelbarer Erfahrung gegenwärtig. Diese Erfahrung aber ist unmittelbar und geradezu auf keine Weise in ihren hohen Augenblicken oder ihrer Verarmung, in ihrer Konzentration eines Lebens oder ihrer Zerstreuung, sie ist überhaupt nicht als Zustand zu fassen. Sie bleibt die Stätte aller Verwirklichung, ohne daß diese Stätte selber als ein Ganzes und als Gegenstand erkennbar wäre. Aber wir stellen bei allem, was behauptet wird, die Frage, ob und wie sein Gehalt für uns wirklich ist, eine Frage, die nicht rational, sondern durch diese Wirklichkeit selber an dieser Stätte beantwortet wird. Ohne solche Antwort bleibt leeres Gerede.

Diese Stätte ist der Ort, wo ein Bewußtsein auf Gegenstände gerichtet ist, die es sich gegenüber stellt und meint. Alle Helligkeit, alles Denken und Sprechen ist in dieser Spaltung dessen, der denkt, und des Gegenstandes, den er denkend meint, von Subjekt und Objekt. Diese Spaltung ist der lichte Kamm der Welle, der getragen wird von einem tiefen Grunde, oder ist die Flamme, die in der Spaltung des Bewußtseins genährt wird durch den Zustrom aus dem unerschöpflichen Umgreifenden. Bleibt die Nahrung aus, verschwindet der Grund, ist bloß noch die Spaltung eines die Gegenstände meinenden Bewußtseins da, so ist es wie ein Rascheln abgefallener, vertrockneter Blättermassen, die die Sprachhülsen eines Gewesenen durcheinanderwirbeln und in äußerlichen Ordnungen jeweils einen Schein von Bestand auf-treten lassen in der Endlosigkeit des beliebigen Anderswerdens.

Das Bewußtsein und seinen Grund in dem ganzen Umfang der Möglichkeiten zu erfassen, versucht die Philosophie etwa in der Aufstellung der Erkenntnisstufen von der Sinnlichkeit bis hinaus zum übersinnlichen Anschauen der Gottheit (Antike und Mittelalter) oder etwa in der Erörterung der Vermögen des menschlichen Gemüts, nämlich des Denkens als Gegenstandserfassens, des Wollens als Verwirklichens, des Fühlens als Inneseins seines

Zustandes (Kant) oder etwa in der Erhellung der Weisen des Umgreifenden, in denen die Spaltung von Subjekt und Objekt stattfindet, von ihm gleicherweise auf der subjektiven und objektiven Seite erfüllt; so als Dasein in seiner Umwelt, als Bewußtsein überhaupt mit seiner Gegenstandswelt, als Geist mit seiner Gestaltenwelt, als Existenz mit ihrer Transzendenz. Wenn auf jedem dieser Wege die Stätte der Gegenwärtigkeit in ihrem ganzen Umfang durchschritten wird, dann wird das in die Weisen des Umgreifenden Unterschiedene in seiner Einheit hell, nämlich im Ineinanderspiel und Widerspiel der Weisen des Umgreifenden, ihrer Untrennbarkeit voneinander, ihrem Sichtreffen im Bewußtsein überhaupt, und wird als Ganzes wiederum benannt als Mensch, als Vernunft oder, wenn das, was an dieser Stätte gegenwärtig sein kann, benannt wird, als das Sein, als Gott, als das Umgreifende alles Umgreifenden.

Eines ist allen diesen philosophischen Untersuchungen gemeinsam: Sie versuchen etwas wissenschaftlich Unmögliches in ihrer doch der Wissenschaft sich annähernden Form. Sie sprechen von etwas, das Grund aller Gegenständlichkeit, selber aber nicht Gegenstand ist. Sie heißen darum seit Kant transzendental. Sie transzendieren nicht gleichsam nach vorn, über alle Gegenstände hinaus zu einem Dahinterliegenden, sondern gleichsam zurück, über alles gegenständliche Bewußtsein hinaus in den Grund der Möglichkeit des so mannigfachen Gegenstandseins. Daher das Unangemessene aller Sätze, die doch in solchen Untersuchungen ihren Sinn haben.

Wir können nicht anders denken als in der Weise, daß uns etwas zum Gegenstand wird. Bewußtsein haben, heißt in jener Helle leben, die durch die Spaltung von Ich und Gegenstand ermöglicht wird. Es heißt aber auch, in diesem Gefängnis leben der Spaltung des Ichs von einem gegenständlich Gewußten. Wir möchten es durchbrechen, indem wir uns dieser Spaltung in der Reflexion bewußt werden. Dann sehen wir, daß es immer schon durchbrochen ist, wo Menschen im Ernst leben. Die Gegenständlichkeit ist eine Weise, in der das Umgreifende hell wird, das im bloßen Gegenstand verloren ist. Die Ungegenständlichkeit des Umgreifenden wird gegenwärtig in der Weise der Vergegenständlichung der jeweils eigentümlichen Weise des Umgreifenden:

Mythus ist geschichtlich in der Gestalt seines Denkens wie in seinem Inhalt. Er ist nicht Einkleidung eines Allgemeinen, das dann besser direkt, als Allgemeines, in Gedanken gefaßt würde. Er erklärt durch geschichtliche Herkunft im Unterschied von Erklärung durch eine in allgemeinen Gesetzen begriffene Notwendigkeit.

2. Der Mythus behandelt heilige Geschichten und Anschauungen, Göttergeschichten im Unterschied von bloßen Daseinsanschaulichkeiten.

3. Der Mythus ist Bedeutungsträger, aber von Bedeutungen, die nur in dieser seiner Gestalt ihre Sprache haben. In mythischen Gestalten sprechen Symbole, deren Wesen es ist, nicht übersetzbar zu sein in eine andere Sprache. Sie sind nur in diesem Mythischen selber überhaupt zugänglich, sind unersetzlich, unüberholbar. Ihre Deutung ist rational nicht möglich, vielmehr geschieht ihre Deutung durch neue Mythen, durch ihre Verwandlung. Mythen interpretieren einander.

Wie dürftig und spracharm unser Dasein, wenn mythische Sprache nicht in ihm gilt! und wie unwahr, wenn die unumgängliche mythische Denkweise mit albernen Inhalten erfüllt wird. Die Herrlichkeit und das Wunder der mythischen Anschauung muß gereinigt, aber nicht abgeschafft werden. Entmythologisierung ist fast ein blasphemisches Wort. Es ist nicht Aufklärung, sondern Aufklärlicht, die das Wort Mythus so entwerten kann. Hört die Pracht des Sonnenaufgangs auf, eine leibhaftige, immer neue, beschwingende Wirklichkeit zu sein, eine mythische Gegenwart, auch wenn wir wissen, daß wir mit der Erde uns bewegen, also vom Aufgang keine Rede sein kann? Hört das Erscheinen der Gottheit auf dem Sinai, im Dornbusch, auf, ergreifende Wirklichkeit zu sein, auch wenn wir wissen, daß im Sinne raum-zeitlicher Realität hier menschliche Erlebnisse stattgefunden haben? Entmythologisieren, das würde bedeuten, ein Grundvermögen unserer Vernunft zum Erlöschen zu bringen. Aber in dem Entmythologisierungsdrang steckt doch eine halbe Wahrheit von der echten Aufklärung her:

a) Mit der Wahrheit des mythischen Denkens geschieht eine Verkehrung durch alle Zeiten bis heute: die Verwandlung der mythischen Chiffreschrift in materielle Realität ihres Inhalts; die

Berührung mit eigentlicher Wirklichkeit durch deren einzige Sprache gleitet ab in den Materialismus der Handgreiflichkeit und Brauchbarkeit. Daher hat alle Zeit und hat auch Bultmann wieder recht, wenn er Leibhaftigkeitsbehauptungen in bezug auf Dinge in der Welt bestreitet, die unserem ganz anderen realen Wissen zugänglich sind, das in der modernen Wissenschaft seine Entfaltung, Bestimmtheit und Klarheit in der Begrenzung erfahren hat. Ein Leichnam kann nicht wieder lebendig werden und aus dem Grabe steigen. Historische Berichte sich widersprechender Zeugen mit spärlichen Angaben können nicht eine historische Tatsache erweisen. Wegen unseres durchschnittlichen Materialismus wird die Abgleitung mythischer Chiffresprache in die Auffassung garantierter und garantierender Leibhaftigkeit immer wieder stattfinden, wie sie schon bei den ersten Christen und überall sonst in der Welt stattgefunden hat. Diese Verkehrungen kritisch aufzuheben wird eine Aufgabe für alle Zeiten bleiben. Die Erfüllung dieser Aufgabe mag Bultmann einen Augenblick Entmythologisierung nennen und trifft damit etwas Wahres: die Verdinglichung, die transparenzlose Leibhaftigkeit einer vermeintlichen Realität in ihrer Falschheit zu zeigen.

b) Die Forderung aber bleibt nur dann recht, wenn sie im Gegenzug zugleich die Verwirklichung der mythischen Sprache vollziehen lehrt. Nicht Vernichtung, sondern Wiederherstellung der mythischen Sprache ist der Sinn. Denn sie ist Sprache jener Wirklichkeit, die selber nicht empirische Realität ist, der Wirklichkeit, mit der wir existentiell leben, während unser bloßes Dasein sich ständig an die empirische Realität verlieren will, als ob diese allein schon die Wirklichkeit selber sei. Das Recht zur Entmythologisierung hat nur, wer die Wirklichkeit in der Chiffresprache des Mythischen um so entschiedener festhält.

Die eigentliche Aufgabe ist daher nicht, zu entmythologisieren, sondern das mythische Denken in der Vergewisserung der Wirklichkeit rein zu gewinnen, in dieser Denkform anzueignen die wundersamen mythischen Gehalte, die uns sittlich vertiefen, menschlich erweitern, indirekt aber uns der Hoheit des von ihnen niemals erfüllten, sie alle übersteigenden Gottesgedankens bildloser Transzendenz näherzubringen.

Um dem mythischen Denken im eigenen Leben legitime und

unersetzliche Wirkungsmacht zu geben, sind zwei kritische Gedanken notwendig.

Der erste sagt: Wenn die mythische Sprache geschichtlich ist und daher ihre Wahrheit ohne Anspruch auf Allgemeingültigkeit eines Wissens bleibt, so vermag sie gerade dadurch der Geschichtlichkeit der Existenz mitzuteilen, was für diese einen unbedingten Charakter gewinnen kann. In der Aussagbarkeit bleibt bedingt und historisch relativ, in der Objektivität bleibt schwebend, was für den darin Denkenden ein Unbedingtes gegenwärtig erhellt. Es gehört zu den Grundeinsichten philosophischer Selbstbesinnung, daß die Wahrheit, die allgemeingültig für alle ist, nur relativ auf den Standpunkt des Bewußtseins überhaupt gilt und existentiell gleichgültig ist, daß dagegen die existentielle Wahrheit, die identisch mit dem sie Denkenden wird, so daß er in ihr lebt und stirbt, gerade darum geschichtlich sein muß und in der Aussagbarkeit nicht allgemeingültig für alle werden kann. Das Recht, im Mythischen zu leben, hat nur, wer die Unbedingtheit geschichtlicher Existenz, die sich darin hell wird, nicht verwechselt mit der Allgemeingültigkeit eines Inhalts, der als Behauptung von einer Realität als gültig für alle auftritt. Auch wäre diese überlieferte Wirklichkeit verloren, wenn sie aufgelöst würde in allgemeine philosophische Ideen.

Wo aber mythische Sprache im Augenblick unbedingten Entschlusses zur Geltung gelangt, ist nicht vorauszu sehen. Sie zu lernen, in der Anschauung zu eigen zu machen, bedeutet nur Möglichkeit und Vorbereitung. Aber schon dies geschieht geschichtlich. Sich der eigenen Herkunft der Geschichtlichkeit anzuvertrauen bedeutet für uns die größere Nähe von Bibel und Antike trotz aller Neigung zu den asiatischen Gehalten.

Der zweite kritische Gedanke bringt alle mythischen Bilder in die gehörige Schwebe durch die selbe biblische Forderung: Du sollst dir kein Bild und Gleichnis machen. Alles Mythische ist eine Sprache, die verblaßt vor der Transzendenz der einen Gottheit. Wenn wir in der mythischen Sprache als Chiffresprache erblicken, hören, denken, wenn wir keine konkrete Vergewisserung ohne solche Sprache anschaulich machen können, so dürfen wir doch zugleich wissen: Es gibt keine Dämonen, es gibt keine magisch-kausale Wirkung, es gibt keine Zauberei. Darum bleibt

doch nicht weniger ein begleitendes und ergreifendes Bild: wie die drei Engel den Abraham besuchen, wie Moses die Gesetzestafeln empfängt, wie Jesaias in der Vision nicht Gott selber, aber seine nächste Erscheinung sieht, wie Gott im Donner den einen, in dem leisen Wehen den andern anspricht, wie Bileams Eselin es besser sieht als ihr Reiter, wie der Auferstandene abwehrend sagt: *noli me tangere*, wie er zum Himmel fährt, wie der Heilige Geist die Gläubigen ergreift, und so fort ins Unendliche.

Nun sind die drei Trennungen: von Leibhaftigkeit und Chiffresein, dann von mythischen Gehalten und transzendtem Gott, schließlich von unbedingter Geschichtlichkeit und bedingter Allgemeingültigkeit, nur dem philosophisch erhellten Bewußtsein eigen. Ursprünglich kann eines sein, was wir so trennen, und wird es wieder, wo es wirkendes Leben ist. Daher ist dem philosophisch Naiven Leibhaftigkeit und Charakter der Chiffreschrift nicht getrennt. Es gibt eine fromme Anschauung dieser Leibhaftigkeit, als ob sie auch empirische Realität sei. Die Frömmigkeit zeigt sich darin, daß die Konsequenzen eines materialistischen, magischen, nutzenden Mißbrauchs solcher Leibhaftigkeit wie selbstverständlich ausbleiben. Dagegen gibt es eine unfromme, materialistische Anschauung der mythischen Leibhaftigkeit als einer greifbaren Realität, der der Charakter der Chiffre verlorengelht und die damit erst Aberglaube wird.

c) Die wesentlichste und große Aufgabe aber ist für jeden, der das Feld mythischen Denkens betritt, innerhalb dieses Denkens zu ringen um das für wahr Geglaubte. Mythos steht gegen Mythos, nicht in rationaler Diskussion, nicht notwendig mit dem Ziel der Vernichtung des anderen, sondern im geistigen Kampf. Dieser Kampf wird unredlich, wenn er den gegnerischen Gehalt in der Veräußerlichung sieht und wenn er gar an ihm die mythische Denkform bekämpft, die er für die Gestalt des eigenen Glaubens verleugnet. Der Kampf ist nur offen und erhellend, wenn er aus dem Ursprung gegen den Ursprung sich richtet. Aus dem Zustand, in den der Mensch durch eine bestimmte mythische Anschauung gerät, wehrt er sich, an solchem Zustand teilzunehmen, oder bejaht sich in ihm. Er erblickt die Folgen für das Tun und Sichverhalten. Aber er kann nicht, was er für sich verwirft, für alle verneinen. Er wird für den andern gelten lassen, was er selbst

nicht annimmt. Es handelt sich um existentielle Wahrheit, die nur im mythischen Denken geistig wirksam wird, ohne Mythik aber außerhalb unseres Horizontes bliebe.

So erwächst die Kraft aus dem Bibellesen nicht dem gleichmäßig folgenden Gehorsam gegen die Texte, sondern durch die Teilnahme an den Gehalten, die der Lesende abstößt oder aneignet. Er gerät mit den mythischen Inhalten in Zustände, die er dadurch als Möglichkeiten erfährt, er sieht die Gehalte in den Bildern, die ihm gegeneinander treten, sich in Stufen der Wesentlichkeit ordnen und die alle über sich hinaus weisen ins Bildlose. Nicht rationale Erkenntnis, sondern existentielle Erhellung im Raum der sich widersprechenden, der polaren, der sich ergänzenden und der sich ausschließenden Möglichkeiten der Bibel setzt sich um in Antrieb und Abwehr. Die Bibel ist ein für uns bevorzugter Ort dieses Ringens, ein anderer die griechischen Epen und Tragödien, ein anderer die heiligen Bücher Asiens.

Nicht Übersetzung, nicht Umdeutung, nicht Interpretation durch ein begrifflich Allgemeines – dies alles, seit dem Altertum geübt, mag auch beiläufig einen beschränkten Sinn eigentümlicher Aneignung haben –, sondern Eintreten und Verweilen in der mythisch anschaulichen Gegenwärtigkeit lehrt den Vollzug der klärenden Kämpfe, in denen kein Besiegter vernichtet wird, sondern als abgewiesene Möglichkeit gekannt bleibt.

Bei Bultmann nun meine ich ein Ergebnis solchen Ringens um die Wahrheit biblischer Gehalte gegen andere biblische Gehalte wahrzunehmen, dem ich nicht folge. Hier liegt der entscheidende Punkt des Für oder Wider. Bultmann, der als Forscher für alle Teile der Bibel interessiert ist und für das Neue Testament überall durch bedeutende Forschungen die historische Erkenntnis vermehrt hat, scheint als Theologe ganz anders, nämlich in seiner Wertschätzung klar und bestimmt. Gegenüber dem Alten Testament ist er fast gleichgültig. Das Studium der Synoptiker zeigt ihm, daß wir von Jesus historisch wenig wissen und daß unheimlich viele Inhalte dieser Bücher Allgemeingut der noch nicht christlichen Umwelt waren. Dagegen findet sich die höchste Schätzung bei ihm für Paulus und das Johannesevangelium. Die Offenbarung liegt für ihn nicht in einem historisch kennbaren Jesus, sondern in einem aus den späteren Texten hörbaren und in

diesen selber gemeinten Heilsgeschehen, das die Jünger und Apostel konzipiert haben. Dabei liegt das Gewicht auf dem mythischen Gedanken von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, diesem für unser Philosophieren fremdesten Gedanken. Bultmann neigt als gläubiger Leser des Neuen Testaments zu der in diesen Büchern ausgesprochenen Theologie, dagegen weniger oder gar nicht zur Lebenswirklichkeit des Neuen Testaments. Der spiritualisierte Christus des Johannesevangeliums, wie ein Märchenzauber auf Goldgrund, etwas in seiner Weise vielleicht Schönes und Fesselndes, scheint uns an Gehalt außerordentlich viel geringer als die Wirklichkeit Jesu bei den Synoptikern. Darauf kommt es Bultmann nicht an. Er ist wenig berührt von der Absurdität des gnostischen Mythos im Johannesevangelium, den er als solchen doch erstmalig klar erkennt, aber als Überwindung des Mythos versteht. Er ist trotz seiner eingehenden Interpretation kaum berührt von der Tatsache des ersten christlichen, mythisch gegründeten Antisemitismus in diesem Evangelium, der weder bei Paulus noch bei den Synoptikern da ist und selber ein Zeichen ist für die Glaubensweise des Verfassers dieses Evangeliums der Liebe. Die Auswahl, Betonung, Wertschätzung, Rangordnung und Verwerfung der besonderen in der Bibel vorkommenden Gehalte läßt sich nur klären durch den Kampf innerhalb der mythischen Anschauungsweise selber, die wir heute wie jederzeit zu vollziehen vermögen und faktisch vollziehen.

3. Bultmann hat sein Denken unter den Titel »Glauben und Verstehen« gebracht. Verstehen ist Thema fast aller seiner Erörterungen: Exegese des Neuen Testaments ist sein Arbeitsgebiet, »existentiale« Interpretation die Form der verstehenden Aneignung. Der Glaube wird vorausgesetzt und selber erst in seinem Wesen herausgebracht durch das Verstehen, nämlich als Glaube an das Heilsgeschehen, nicht als Glaube an die leibliche Auferstehung. Er begründet sein Glaubensverstehen mit den Texten – durch Überordnung des Sinns der Johanneischen und Paulinischen Schriften über die synoptischen –, und er versteht die Texte durch seinen Glauben. Das ist der unausweichliche hermeneutische Zirkel in allem Verstehen, aber hier in einer besonderen Gestalt vermöge des absoluten Glaubensanspruchs. Den Begriff »Verstehen« nun gebraucht Bultmann in der Selbstverständlich-

keit eines Sinns, bei dem mir Entscheidendes vergessen scheint.

Unmittelbare Wirklichkeit enthält in eins, was wir in der Reflexion kritisch scheiden und was im erfüllten Leben wieder als ein untrennbares Ganzes da ist: sinnhaftes Angesprochenwerden und sinnfremdes Geschehen, persönliches Wirken und Fordern und Helfen des Du und unpersönlicher Widerstand, Unterworfenwerden und Materialwerden oder Übermächtigwerden der Dinge, dunkle Mächte und klare Ursachen, Wahrnehmbares und Zugrundeliegend-Gedachtes, Stimmungen und kalte Notwendigkeit. Was in solchen kritischen Scheidungen der unmittelbaren Wirklichkeit liegt, erörtern wir näher in bezug auf den Sinn von »Verstehen«.

a) Im Erfassen der Wirklichkeit unterscheidet man: Erklären und Verstehen. Was von außen als das schlechthin Andere gesehen wird, das heißt Natur und wird erklärt als ein Geschehen unter Gesetzen. Was von innen als das Andere, aber Verwandte wahrgenommen wird, heißt Seele oder Geist oder Person, und dieses wird verstanden als Sinnzusammenhang. Faktisch, soweit empirische Forschung möglich ist, ist Gegenstand des Erklärens die Natur, der Kosmos, die Materie, das bewußtlose Leben, ist Gegenstand des Verstehens der Mensch und die Inhalte seiner geistigen Geschichte.

b) In einem weiteren und allumfassenden Sinn nennen wir Verstehen jede Weise, in der wir denkend Wirklichkeit gegenwärtig haben. Jede Weise des Auffassens, ob der Natur oder des Menschen, der Mächte, der Götter, Gottes, heißt Verstehen. Es gibt nichts anderes als Verstehen. Naturverständnis, Selbstverständnis, Gottesverständnis und so fort, alles ist Verstehen. Verstehen ist die Weise der Gegenwart des Seins, das wir sind. Dieses ist die Wirklichkeit und Wirkungsmacht dieses Verstehens selber.

Davon verschieden ist nur eines: daß wir das irgendwo von irgendwem Verstandene nachträglich noch einmal verstehen können, ohne selber wirklich darin und dabei zu sein. Wir können Cäsar verstehen, ohne Cäsar zu sein (Simmel), wir können Kunstwerke verstehen, ohne sie selbst hervorzubringen, wir können wissenschaftliche Erkenntnisse verstehen ohne eigenes Erkennen. In diesem Sinne verstehen wir nicht nur, sondern verstehen das Verstandene (Böckh: Erkennen des Erkannten). Dies Verstehen

des Verstandenen vollzieht in großem Stile die Philologie und die durch sie mögliche Geistesgeschichte, die Mythengeschichte, Religionsgeschichte, Kunstgeschichte, Sprachgeschichte, Literaturgeschichte, Staats- und Rechtsgeschichte, Philosophiegeschichte.

Was wir in den Wissenschaften als Verstehen dem Erklären gegenüberstellen, ist also dieses Verstehen des Verstandenen, nicht das ursprüngliche Verstehen. Das ursprüngliche Verstehen ist die Wirklichkeit des Verstehens selber, ist im Besitze seiner selbst und des Verstandenen; das Verstehen des Verstandenen ist im Blick auf jene Wirklichkeit ihr selbst in der Blässe der eigenen Wirklichkeit fern. Das ursprüngliche Verstehen entscheidet gut und böse, wahr und falsch, schön und häßlich; das Verstehen des Verstandenen steht dem in einem Abstand der eigenen Unverbindlichkeit gegenüber und unterscheidet nur richtig und unrichtig im Treffen oder Nichttreffen des einst in der Wirklichkeit gemeinten Sinns. Das ursprüngliche Verstehen vollzieht in jedem Augenblick Wertungen; das Verstehen des Verstandenen suspendiert die eigenen Wertungen, je richtiger es wird (Max Weber).

c) Diese anscheinend klare Unterscheidung ist aber in der Tat nicht eine reine Scheidung zweier Gebiete, sondern Ausdruck einer Spannung, in der der Wille zur maximalen Helligkeit im Verstehen des Verstandenen methodisch vorübergehend jene Suspension der Wertungen versucht, obgleich das wertende Dabeisein faktisch die Quelle aller Einsicht im Verstehen bleibt.

Die Schwierigkeit machen wir deutlich an dem geisteswissenschaftlichen Verstehen als empirischer Wissenschaft. Geisteswissenschaft ist erstens gebunden an Dokumente, Zeugnisse, Werke, Sprachen in Raum und Zeit, an das sinnlich jetzt Gegenwärtige, das aus der Vergangenheit oder aus der Ferne mir vor Augen ist, sie ist zweitens gebunden an mein Verstehenkönnen. So wie sinnliche Wahrnehmung in der Naturwissenschaft das Vermögen der Sinnesorgane voraussetzt, so das Verstehen in der Geisteswissenschaft darüber hinaus das Vermögen verstehender Anschauung. Hier wird nun der eben so einfach behauptete Tatbestand, wir könnten Cäsar verstehen, ohne Cäsar zu sein, vielmehr zur Frage: Wie ist das möglich? Wie verhält sich das Verstehen des Verstandenen als wirklichkeitsloses Verstehen zu dem ursprünglichen wirklichen Verstehen? Wie verhält sich Verstehen

des Verstandenen zu einer Aneignung des Verstandenen in eigener Wirklichkeit? Daß für beide Weisen des Verstehens, des ursprünglichen und des verstehenden Verstehens, dasselbe Wort gebraucht wird, ist ein Hinweis, daß ein Zusammenhang beider besteht.

Wiederum haben wir zwei Wege zu trennen als grundsätzlich auf verschiedene Ziele gerichtet.

Die scheinbar klare Scheidung zwischen Verstehen und Verstehen des Verstandenen wird aufgehoben in dem ursprünglichen Verstehen selber, das aus dem schon Verstandenen sich entzündet. Es ist das Wesen des Geistes, sich im Rückbezug auf sich selbst hervorzubringen. Er nährt sich aus dem Verstandenen in seinem ursprünglichen Verstehen, er selber ist Geschichte, ist Geist durch Überlieferung. Er fängt nie an, wenn er ursprünglich ist. Er hat stets schon Voraussetzungen des Verstandenen (Hegel). Dieses ursprüngliche Verstehen auf dem Grunde des Verstehens des Verstandenen verwandelt, eignet an, aber kennt nicht den Maßstab, richtig zu verstehen, was vor ihm im Verstehen gemeint war. Oder er gibt sich den Anspruch, den Autor besser zu verstehen, als er sich selbst verstand (der Satz stammt von Kant, der es aber von den Lesern seiner Werke erwartet).

Dagegen steht der andere Wille, der nur verstehen will, was verstanden wurde, nur wissen will und richtig treffen will, was faktisch gemeint war im Gedachten, Geglauten, dichterisch und künstlerisch Geschaffenen. Er läßt sich nicht abbringen von dem Ziel richtiger Erkenntnis vorgefundenen Geistes durch die für den Historiker gefährliche, für den Theologen oder Philosophen sinnvolle Wendung: Man solle verstehend herausheben, was an sich in der Sache lag. Er will vielmehr empirisch möglichst zwingend zeigen und rein herausheben, was faktisch gemeint war.

Nun gibt es im ursprünglich Verstandenen wahr und falsch, gut und böse, schön und häßlich. Soweit der Spätergekommene im eigenen ursprünglichen Verstehen es besser weiß, kann er um so klarer das einst wirklich Gemeinte überblicken und dann das Irren als empirischen Befund gewesener geistiger Wirklichkeit zeigen. Dies gilt jedoch eindeutig und klar nur von wissenschaftlicher Erkenntnis. Überall sonst geschieht kein Überblicken, das sich in besserem Wissen und besserem Rechte dünken dürfte. Viel-

mehr liegt das Unersetzliche des ursprünglichen Verstehens, das aus der Vergangenheit zu uns spricht, darin, daß es unerschöpflich ist. Wo das nicht der Fall ist, hat es kein eigentliches Interesse, sowenig wie erledigte wissenschaftliche Irrtümer. Das hinzukommende Verstehen des Verstandenen steht daher, wo es unüberbietbar Ursprüngliches vorfindet, wohl im Ringen mit dem Vergangenen, aber ohne absolut gültigen Maßstab. Dieses Ringenkönnen wird nur suspendiert (das heißt aber keineswegs ausgelöscht), wenn die historische Wirklichkeit als solche empirisch verstanden werden soll.

Dieses reine, von sich selbst absehende Verstehen des Verstandenen ist also nicht ein Vorgang passiven Abbildens. Es fordert die Möglichkeit eigenen ursprünglichen Verstehens, dessen Aktivität nur suspendiert ist. Daher ist das Verstehenkönnen in den Geisteswissenschaften individuell begrenzt, nicht gleichermaßen bei jedem vorauszusetzen wie die biologische Gegenwart der Sinnesorgane bei allen Gesunden. Die Begrenzung des Verstehenkönnens beschränkt die zwingende Mittelbarkeit der Geisteswissenschaften, bringt in sie den Zug scheinbarer Nichtallgemeingültigkeit und läßt den großen geisteswissenschaftlichen Leistungen in viel höherem Maße als den naturwissenschaftlichen den persönlichen Charakter.

Verstehenkönnen des Verstandenen ist schon ein mögliches Seinkönnen, ist selber durch diese Möglichkeit in Bewegung, ist in den eigentümlichen Zug des Beteiligtseins gebracht; so die politische Einsicht des an der Tat Verhinderten, die Kunsteinsicht dessen, der wohl ergreifen, aber nicht schaffen kann, der wohl das Vermögen der Anschauung, aber nicht der Schöpfung ästhetischer Ideen hat, die Religionseinsicht dessen, der einen Glauben vielleicht sehnsüchtig begehrt oder aus Selbstbehauptung der Vernunft verwehrt, aber selber nicht verwirklicht.

Die Spannung zwischen ursprünglichem Verstehen und Verstehen des Verstandenen hat wesentliche Folgen. Zwischen dem, der im Verstehen selbst ursprünglich wirklich ist, und dem, der nur versteht, was schon verstanden wurde, bleibt ein Sprung. Der zusehende Verstehende kann vielleicht weiter gelangen, mehr einsehen als irgendeiner von denen, die es selber tun und sind. Aber die Weite der Einsicht hat er um den Preis der Blutlosigkeit

und dazu noch um den Preis einer grundsätzlichen Beschränkung: Überall müssen wesentliche Momente seiner Einsicht entgehen gerade dadurch, daß er nicht selber ist, was er einsieht. Und leicht führt uns die Ergriffenheit im Verstehen des Verstandenen zu der Verwechslung, solches Verstehen schon für eigene Wirklichkeit zu halten. Bei Gewöhnung an solches Verhalten geraten wir in die Selbsttäuschung, die eigene Existenz durch den Schein des verstehenden Erlebens von Möglichkeiten zu ersetzen, die Unverbindlichkeit einer ästhetischen Lebenshaltung für eigene Wirklichkeit zu halten.

d) In jedem ursprünglichen Verstehen wird das Unverständliche berührt. Der kritischen Klarheit zeigt es sich in zwei entgegengesetzten Gestalten: das Unverständliche, das als das Dunkle schlechthin nur Gegenstand des Erklärens als Naturgeschehen ist, und das Unverständliche, das in jeder Existenz wirklich, aber, obzwar unerhellte, ins Unendliche verstehend erhellbar ist.

Dem entsprechen jene zwei Methoden: die des von außen, naturwissenschaftlich, vorgehenden Erklärens der Herkunft des Wirklichen aus dem absoluten, unerhellbaren Dunkel des schlechthin Andern – und die des Verstehens, die das sachlich Sinnhafte entfaltet und dadurch in die einmalige Geschichtlichkeit eindringt.

Beide Wege führen ins Unendliche: das Erklären zur Erkenntnis der Gesetze des Geschehens, das sein Inneres nicht enthüllt und das für diesen Erkenntnisaspekt auch kein Inneres hat – das Verstehen zur Erkenntnis der Sinnzusammenhänge, die stets auf ein Tieferes weisen. Dort wird im Verfahren des Erkennens immer entschiedener das Dunkel ein absolutes, die Zufälligkeit des So-seins, hier das Hellwerdenkönnen eines grundsätzlich ganz und gar zur Offenbarkeit Drängenden deutlich.

Beide Wege führen auf etwas, das, obgleich methodisch für unser Erkennen radikal getrennt, im transzendierenden Denken einer Metaphysik vielleicht koinzidiert. Darauf weist, daß die Existenz des Menschen in ihrem tiefsten Bewußtwerden zu vereinigen scheint das, was als naturgegeben in seinem Aspekt allgemein erforschbar ist, und das, was geschichtlich in seiner Unersetzlichkeit ins Unendliche verstehbar ist. Denn das, als was Existenz sich selbst übernimmt, ist die Zweideutigkeit des Unverständ-

lichen selber, das sich dem tiefsten Verstehen als Dunkel und als Erhellbarkeit zeigt.

Der Sinn alles großen Verstehens birgt in sich die Berührung des Unverständlichen nach beiden Seiten. In dem Maße dieser Berührung wird das Verstehen des Verstandenen selber ursprüngliches Verstehen, tritt es ein in die Wirklichkeit, weil es Moment der eigenen geschichtlichen Verwirklichung wird.

e) Beurteilen wir mit den hier entwickelten Unterscheidungen Bultmanns Erörterungen des Verstehens, so scheint mir: Weil Bultmann die Differenz vom ursprünglichen Verstehen und Verstehen des Verstandenen wohl weiß, aber nicht bewußt hält, erlischt in seinen Schriften die große Spannung zwischen beiden. Zwischen empirischer, philologischer Exegese und theologischer Glaubensaneignung geht es hin und her. Die beiden großen Ziele der historischen Forschung und des ursprünglich verstehenden glaubenden Dabeiseins erbauen in ihrem Gegensatz kein durch das Ringen mitreißendes Werk, sondern kollabieren eher spannungslos in einer Unklarheit, um beiden Zielen auf einer geringeren Ebene nebeneinander zu dienen. Das wird fühlbar, wenn wir den Umgang mit dem Unverständlichen noch einmal bedenken.

Ist Verstehen noch im Schlagen an das Unverständliche? noch in der Erhellung der Grenze? Nur nach der einen Seite war uns die Grenze grundsätzlich; hier wird sie nur immer dunkler, unüberwindlicher, je entschiedener das Erkennen ist; noch am Geiste ist das Merkmal seines Naturseins die Unbeweglichkeit des Nichthörens, die Starre in der Unzugänglichkeit für Gründe, der Abbruch des Verstehens selber, die Selbstbehauptung eines Unverständlichen, das sich noch im scheinbar Verständlichen als in seinem Vordergrund verbirgt. Nach der anderen Seite liegt die Tiefe der unendlich fortschreitenden Verstehbarkeit frei, das Sichoffenbaren wollen der vernünftigen Existenz.

Dem Willen zum Verstehen (das sich nicht mit dem Erkennen von außen begnügt) zeigt im Schlagen an das Unverständliche entweder dieses selber sich in mythischen Gestalten und spekulativen Begriffen; dann ist es, als ob es sich zeigen wollte, aber es verbirgt sich doch in der großartigen und vieldeutigen Sprache. Oder das Unverständliche öffnet sich der unendlichen Kommunikation der Existenz zwischen Menschen.

Glaube sieht das Unverständliche beider Seiten in eins durch sein ursprüngliches Verstehen im Mythos und dann im Begriff, ohne es wirklich zu verstehen. Es schlägt an das Unverständliche, es vergegenwärtigend in dieser Weise des Verstehens. Dieser Glaube teilt sich mit, in eins sich selbst und dem andern. Glaube, der sich mitteilt, macht Anspruch auf Verstandenwerden. Mitteilbarkeit ist Verstehbarkeit.

Wenn Bultmann Glauben mit dem Verstehen verbindet, trifft er daher auf den entscheidenden Punkt. Die Frage ist nur, wie solches Verstehen im Schlagen an das Unverständliche sich vollzieht. »Existenziale« Interpretation als wissenschaftliche Einsicht scheint unmöglich: Sie vollzieht eine falsche Vergegenständlichung. Trotz bewußter Abwehr der Vergegenständlichung kann diese nicht aufhören, wird jedoch im Selbstmißverständnis un bemerkt, darum ein falsches Wissen und in den Mitteilungsweisen falsches Glauben. Dagegen gilt: Verstehen des Glaubens ist, wenn es Gewicht hat, in der Mitteilung »existenzielle« Interpretation. Solches Verstehen geschieht nicht als Methode einer Forschung. Es ist ein Sprechen aus der Quelle. Es gelingt nicht in Indifferenz wissenschaftlicher Erkenntnis, die es hier nicht gibt, sondern nur mit der Verantwortung des Soverstehens. Es ist ein Umkreisen, Umschreiben, Erörtern, Verwandeln. Dies Sprechen aus dem Glauben ist selber Glauben, bereitet vor den existentiellen Augenblick, erinnert den ewigen Grund, und zwar in der Sprache der mythischen Bilder – und in philosophischen Sprachen spekulativer Begriffe.

Wir alle leben in Bildern, auch wenn wir in philosophischer Spekulation sie überschreiten. Man kann sie den unumgänglichen Mythos nennen, mag er armselig oder tief sein, mag er zum Wahn werden, der die Langeweile übertäubt, den Drang zum Ungeheuren einen zerstörerischen Augenblick lang befriedigt, oder mag er die Gestalt der wunderbarsten Verschwendung in Scheitern und Opfer werden. Der Mythos ist, philosophisch gesprochen, die apriorische Vernunftform transzendierender Vergegenwärtigung. Er ist, psychologisch gesprochen, die Erlebnisweise des Wirklichen. Aber weder apriorische Vernunftform noch psychologische Erlebnisform sind an sich schon Wahrheit. Sie können erfüllt sein mit hysterischem Spiel von Zauberern, Hexenmei-

Es kann sein, daß Theologen sprechen im Ausweichen ihrer Ungläubigkeit vor dem existentiellen Anspruch durch Reden über ihn, durch Kenntnisse eines gedachten Glaubens und durch Operationen zur Sicherung der Kirche aus der Tendenz zur Selbsterhaltung jeder von Menschen hervorgebrachten Institution. Oder das theologische Sprechen kann etwas ganz anderes sein: die kunstvolle Ausarbeitung einer weitgehend ungläubig gewordenen und doch noch begehrten Religion zu einer Gestalt »für die Gebildeten unter ihren Verächtern«, Schleier machend vor dem Ernst aus dem guten Willen einer Gesellschaft und dem noch fortbestehenden, aus der Herkunft anvertrauten und nicht ganz preisgegebenen Glauben.

Wo stehen Bultmanns Gedanken? Wiederum müssen wir zunächst den Horizont erblicken, innerhalb dessen eine Antwort möglich ist. Wir tun es auf dreifache Weise. Der Ort, an dem entschieden wird, ist die Praxis des Seelsorgers in seiner Gemeinde. Der sachliche Kampf geht zwischen Liberalität und Orthodoxie. Die drohende oder beschwingende Frage ist die nach dem Einswerden von Theologie und Philosophie.

1. Die Aneignung des biblischen Glaubens wird nicht durch Forschung vollzogen, sondern durch Glaubenspraxis. Die Glaubenssprache wird nicht angeeignet durch Übersetzung aus dem Mythologischen in ein vermeintlich Unmythologisches, sondern durch unwillkürliche Verwandlung in gegenwärtig bezwingenden Sinn innerhalb des Mythischen selber.

Diese Aufgabe sieht bei Bultmann so aus, als ob sie durch Kritik und Ausscheidung wissenschaftlich unhaltbarer Falschheiten gelöst würde, als ob das Negative einer vermeintlichen Säuberung schon zur Wiedergeburt führe, als ob mythische Sprache als solche abzuwerfen sei. Weil Bultmann den Gehalt mythischer Sprache als unübersetzbare Wahrheit erkennt, wirkt sein Denken nicht beschwingend, vielmehr so arm, mir scheint fast erstickend. Das in der Verwandlung Gleichbleibende der mythischen Wahrheit ist nicht losgelöst von geschichtlichen Kleidern, ohne diese geradezu zu haben. Niemand kann durch Exegese, noch weniger durch »existentiale« Interpretation »wissen«, was für den Glauben in der Bibel steht.

Theorien der Philosophen und Theologen, sondern durch die Ursprünglichkeit der Aneignung aus der Betroffenheit im eigenen Glauben.

Was das bedeutet, wird vielleicht klarer durch Aufzeigen dessen, was für die einzelnen den Pfarrerberuf unmöglich machen kann. Er ist unmöglich für den, der enttäuscht oder enttäuschbar ist durch die Eigenschaften der Mehrheit der Gemeinde, zu der doch alle gehören, durch die Verständnislosigkeit, die Unredlichkeit. Er ist unmöglich für den, dem sich der Glaube in absolute Innerlichkeit verwandelt, der alle Realität in der Zeit, die Leibhaftigkeit des Heiligen verliert, weil das ihm ein bloß Äußerliches und daher zu Verwerfendes wird. Der Beruf ist unmöglich bei einer radikal negierenden Ansicht vom Totalunheil. Die Welt ist am Ende, ist verloren, es bleibt nur kontemplative Verzweiflung. Menschen wie Sebastian Franck oder Kierkegaard, für die alle diese Unmöglichkeiten bestanden, versuchten vergeblich, Pfarrer zu sein oder zu werden.

Vielleicht ist eine gewisse Analogie zwischen den Berufen des Pfarrers und des Arztes. In beiden hat der praktische Beruf den Vorrang vor dem Wissen, das nur ein Hilfsmittel ist. Die Zukunft des Arztseins entscheidet sich nicht an den medizinischen Forschungsstätten, die Zukunft des biblischen Glaubens nicht in der akademischen Theologie.

Nicht die Raffinements der Gedankenbauten vermögen zu verwirklichen. Kierkegaards Konstruktion des christlichen Glaubens als Glaube an das Absurde ist von einer bewunderungswürdigen Konsequenz und einem verführenden Reichtum. Wäre sie wahr, so würde damit, wie mir scheint, die biblische Religion am Ende sein. Ohne die harmlosere Leistung Bultmanns damit vergleichen zu wollen, darf vielleicht doch die Analogie bemerkt werden in der radikalen Säuberung zugunsten eines Heilsgeschehens, einer anderen Absurdität, die aber die Klarheit und die Konsequenzen Kierkegaards vermeidet. Beide leisten etwas für die rationalistisch verbildete Welt, um – ohne das zu wollen – dem Glaubenslosen durch einen rationalen Gewaltakt so etwas wie das gute Gewissen eines Nochglaubenwollens und -könnens zu geben.

Heute wird der Ort, an dem sich Arztsein und biblische Religion entscheiden, wenig beachtet, dagegen der Lärm an den Orten

nis, sondern als Lebenswirklichkeit in der Sichtbarkeit eines Menschen durch Gemeinschaft im Glauben mit anderen Sprache findet, und zwar am Leitfaden und in den Gehäusen der Überlieferung als des geschichtlich gemeinsamen Grundes einer ehrfürchtig ergriffenen, aber auch wandelbaren Autorität.

Dasselbe anders gesagt: Die Liberalität läßt den Glauben leben in der Objektivität zugleich mit der Subjektivität, in der Untrennbarkeit beider. Sie ist gekennzeichnet durch die Weise, wie ihr die Objektivität gilt. Sie überwindet Leibhaftigkeit und Wissen, ohne sie preiszugeben, in der Sprache schwebenden Charakters. Sie läßt den Glauben Kraft gewinnen, nicht durch Bekenntnis in Aussagen, sondern durch die Praxis des Lebens. Sie gibt jeden Aberglauben, d. h. die Verabsolutierung des Objekts, preis und bewahrt im Wissen das Nichtwissen, hört im Nichtwissen die Sprache der Symbole des Transzendenten, in den Glaubensleibhaftigkeiten die Wirklichkeit, die nicht diese Leibhaftigkeit ist, sondern durch sie spricht, ohne Sicherheiten in der Welt zu geben.

Dieser Glaube im Raum der Liberalität lebt kraft seiner selbst, unmittelbar von der Transzendenz, ohne Garantie eines von außen Wahrnehmbaren oder Überlieferten, aber von diesem erweckt und erfüllt als das, was alles so Überlieferte wiederum zu prüfen vermag; dieser Glaube ist nicht durch Stützen gehalten, auch nicht durch die Stütze eines objektiven Heilsgeschehens als absoluten, die Bedingung des Glaubens selbst erst verleihenden Ereignisses.

Die Schwere der Liberalität liegt in der Verantwortung des auf sich selbst zurückgeworfenen Menschen, der nur durch die Freiheit und auf keinem anderen Wege erfährt, wie er sich in ihr, aber nicht durch sie von der Transzendenz geschenkt wird.

b) Es war schon die Rede von den Grenzen des Verstehens. Wir schlagen überall an das Unverständliche, an diesen Stein, der da ist, an diese stumme Natur, die nicht antwortet, wenn sie als Material sich bezwingen läßt, als Widerstand unüberwindlich, als Übermacht vernichtend ist, dann an diesen Menschen, diesen unbeweglichen, der redet, aber nicht antwortet, dann jeder an sich selbst, an das in mir Unbegreifliche, das gegen allen meinen Willen immer wieder da ist und sich gibt, als sei es das, was ich bin.

Unser Verstehen ist die Bewegung im Raum zwischen dem Un-

alle, ist Menschentat und Menschenwort, die die Forderung erheben, als Gottes Wort und Gottes Tat geglaubt und anerkannt zu werden. Wer dagegen die Verborgenheit Gottes unangetastet läßt, vermag seinerseits in rationaler Form die Verborgenheit mythisch zu deuten, wie Kant es tat. Kant meint, in der Bewahrung der Verborgenheit die ewige Weisheit zu erkennen. Denn wenn Gott irgendwo in seiner Majestät selber vor Augen stände, in Wirklichkeit oder Wort, so würden wir Marionetten, die nur am Gängelbände gehen. Gott aber hat gewollt, daß wir durch Freiheit den Weg zu ihm finden. Dieser Weg führt zu ihm dadurch, daß unsere selbstverantwortliche Vernunft in der Welt seine zweideutigen Winke vernimmt, um durch die Wirklichkeit unseres sittlichen Lebens zu ihm zu gelangen.

Die Liberalität will für sich die Bewegung in der Zeit nicht aufheben lassen durch die fixierte Endgültigkeit eines Offenbarungsinhalts. Sie will sich offenhalten für das Hören der Sprache der Gottheit in aller Wirklichkeit. Sie hört aus der Verborgenheit Gottes den Anspruch an uns, der in der Verborgenheit als solcher liegt. Sie verwehrt daher den absoluten Gehorsam gegenüber dem Wort einer heiligen Schrift, der Autorität kirchlichen Amtes, weil sie die höhere Instanz unmittelbaren Bezuges zur Gottheit in der eigenen verantwortlichen Freiheit der Vernunft in jedem Menschen für möglich hält. Vor dieser Instanz kann das in Ehrfurcht vor der Überlieferung Hingenommene doch jederzeit von neuem geprüft und verwandelt werden.

Wenn Mythos gegen Mythos spricht, so darf man sagen: die Liberalität widersteht der Behauptung der direkten Offenbarung nicht aus einem Willen zu leerer Freiheit, sondern aus dem Gottesgedanken selber, der in ihr Wirklichkeit ist durch den Bezug auf die verborgene, alles führende Transzendenz.

Drittens: Der Vorwurf des Offenbarungsglaubens gegen die Liberalität, in dieser werde das objektive Handeln Gottes nicht anerkannt, vielmehr mache das Subjekt des Menschen sich zur letzten Instanz, ist irreführend.

Dieses Ausspielen der Objektivität gegen das Subjekt, ebenso wie das entgegengesetzte Ausspielen der Subjektivität gegen die Objektivität, beruht auf dem Verkennen der Grundstruktur all unseres Daseins, Bewußtseins, Existierens in Subjekt-Objekt-

faßt wird – oder: Vernunft in der Bewegung der Vernunft, der sich zeigt, was für Vernunft sich vernünftig bewährt. Es ist der Zirkel von Subjekt und Objekt, die – aber in mehrfachen Gestalten – sich gegenseitig bedingen, begründen, tragen. Zirkel ist die unumgängliche Grundform unserer Selbstvergewisserung im ganzen. Der Aufweis des Zirkels bedeutet nicht schon die kritische Vernichtung des Gedankens. Vielmehr steht Zirkel gegen Zirkel nicht durch logische Argumentation, sondern durch Vergewisserung der Tiefe oder Platitude, der Angemessenheit oder Unangemessenheit des je besonderen Zirkels, der Folgen des Denkens und Lebens in einem bestimmten Zirkel. Aus diesen Zirkeln kommen wir nicht heraus, mögen wir auch jeden einzelnen Zirkel überwinden. Er ist rein logisch in den einzelnen Fällen immer derselbe, nicht besser oder schlechter, ist zum Beispiel auch im materialistischen Zirkel: Die Welt ist ein Produkt unseres Gehirns, das Gehirn ist Produkt der Welt, die durch das Gehirn sich selber in dieser Erscheinung wahrnimmt. Der Zirkel der Vernunft und der Zirkel des Offenbarungsglaubens, Liberalität und Orthodoxie, beide sind Zirkel, beide liegen im Kampfe miteinander, nicht weil einer dem andern den Zirkel vorwerfen dürfte, sondern aus dem Gehalt und den Folgen des jeweiligen Zirkels heraus.

Viertens: Die Liberalität vermag im geschichtlichen Grunde ihrer jeweiligen Herkunft zu leben, wie wir Abendländer im biblischen Grunde, aber sie gibt preis die Ausschließlichkeit eines in Sätzen zu bekennenden Wahren. Sie anerkennt, daß der Weg zu Gott auch ohne Christus möglich ist, daß Asiaten ihn auch ohne Bibel zu finden vermögen.

Aber sie begreift die Bedeutung der Geschichtlichkeit und die Unumgänglichkeit der geschichtlichen Herkunft und deren Sprache für den Glauben. Für sie kommt alles darauf an, daß die Kraft des Glaubens nicht geschwächt wird, wenn der Geschichtlichkeit die absolute Geltung ihrer Objektivationen für alle Menschen genommen ist, das heißt, wenn die objektive Garantie in der Welt aufhört. Die philosophische Besinnung (als Transzendentalphilosophie Kants und ihrer Folgen bis heute), die dem liberalen Glauben eine Notwendigkeit ist, kann hilfreich sein, zwar nicht dadurch, daß sie als solche schon Glaubensgehalte zu geben ver-

heit und die in der konkreten Situation glaubwürdige Erhellung seiner Transzendenz.

Sechstens: Anspruch der Orthodoxie und Reaktion der Liberalität waren wegen der Bedeutung des Inhalts, der Entscheidung über unser ewiges Heil, von außerordentlicher Leidenschaft, von der noch heute ein leises Nachklingen spürbar ist.

Mit Staunen hören wir jene nun bald zwei Jahrtausende währenden Verdikte der Orthodoxie über unseren ewigen Tod, unsere Selbstvergötterung, unseren Hochmut, unsere Anmaßung, daß wir den Menschen, uns selbst zum Richter über Gott werden lassen. Mit Staunen hören wir die merkwürdige, kritiklose, keine Kritik duldende, den dies nicht Glaubenden zu ewiger Verdammnis verurteilende, dem Glauben die ewige Seligkeit verheißende Forderung.

Leben wir ohne Gott? Ist unser Vertrauen, daß Gott uns zu Hilfe kommt auf eine uns unbegreifliche und unvoraussehbare und unberechenbare Weise, sofern wir in gutem Willen uns bemühen, daß er in Schrecken der Vernichtung und des Todes mit uns sein kann, ein Wahn? Bultmann sagt, daß der Gottesgedanke ohne Christus als Wahn zu bezeichnen sei »vom christlichen Glauben aus«.

Dürfen wir nicht denken: Selbst wenn die Orthodoxie recht hätte, würde Gott uns nicht verwerfen, weil wir uns redlichen Willens bemühen, wenn auch ständig versagend und uns täuschend? War Gott nicht mit Hiob gegen die orthodoxen Theologen?

Wer in menschlicher Vernunft lebt, darf sich im Kampf mit anderen nicht auf Gott berufen, sondern nur auf Gründe in der Welt. Denn Gott ist Gott so gut des Gegners wie mein Gott. Wie aber, wenn Orthodoxie, wenn der Fanatismus der Konfessionen uns abspricht, Gott zu dienen, im Gehorsam gegen Gott leben zu wollen, wenn unser Gottesbewußtsein von ihnen für Wahn erklärt wird? Gegen Intoleranz bleibt nur Intoleranz. Da es sich hier aber heute nicht mehr um Daseinskampf handelt, da die Ketzervernichtigungen im Namen der Offenbarung heute nicht mehr geschehen (wir sollen nie vergessen, daß sie in der Natur der Sache liegen), sondern heute im Namen anderer Instanzen als Gott vor sich gehen, so darf man schweigen wegen der Uner-

aufgefaßt werden kann) bietet sich als Ergänzung die Rettung durch den Glauben an das Heilsgeschehen. Der hoffnungslosen Sündhaftigkeit, die durch die Gnade erst eigentlich erkannt wird, bietet sich diese Gnade an durch ein Ereignis, das mich retten soll, wenn ich daran glaube.

Aber keineswegs ist jene Daseinsanalyse verzweifelten Bewußtseins die Wahrheit des Menschseins überhaupt, sondern eine Weise, in der sich einzelne, viele, niemals alle Menschen wiedererkennen. Keineswegs ist die radikale Sündhaftigkeit die Wirklichkeit des Menschen schlechthin, die nur aufgehoben wird durch ein Geschehen, das an einem anderen Ort in Raum und Zeit durch Gott stattgefunden haben soll.

Dagegen steht im biblischen Glauben selber ein ganz anderes Bewußtsein: das Bewußtsein des von Gott geschaffenen eingeborenen Adels des Menschen, seiner *nobilitas ingenita*, wie es im pelagianischen Denken hieß. Dieser, ständig in Gefahr, ist demütig in dem Bewußtsein, sich nicht selbst geschaffen zu haben, in seinem ihm aufgegebenen Bemühen darauf angewiesen zu sein, sich selbst geschenkt zu werden, um sich nicht auszubleiben. Dieses Bewußtsein weiß sich in Gottes Hand, aber nur in der unmittelbaren Beziehung der eigenen Freiheit zur Gottheit, nicht durch eine Hilfe, die in diesem Ursprung von allem, was ich sein kann, von außen hinzukäme. Dieses Bewußtsein lebt in dem Vertrauen, durch das ganz der eigenen Verantwortung anheimgestellte Bemühen den Willen des verborgenen Gottes zu erfüllen, und in dem Vertrauen auf unbegreifliche, unvorausehbare, nicht in irgendeine Rechnung aufzunehmende Weise seine Hilfe zu erhalten. Dieses Bewußtsein der gottgeschenkten *nobilitas ingenita* heißt im biblischen Denken »der Christus in mir«. Dieser Adel ist kein Besitz. Ich habe ihn nicht, indem ich ein für allemal so bin. Er ist nur, indem er ständig errungen wird. Er kann verloren werden. Diese Auffassung vom Menschen und seiner Freiheit und seiner Aufgabe ist die der Liberalität.

3. In der Liberalität scheint die natürliche Entwicklung – als Vorwurf ausgesprochen, mit Sorge gesehen, mit Befriedigung angenommen –, daß Theologie und Philosophie sich treffen, vielleicht am Ende wieder eines werden könnten, wie sie es bei Plato,

den Stoikern, Origenes, Augustin, Cusanus waren. Sollte das geschehen, so muß man unterscheiden: Theologie und Philosophie mögen eins werden können, nicht aber Religion und Philosophie. In der Religion fließt die von der Philosophie nicht erreichbare und nicht begründbare Wirklichkeitsquelle durch die Gemeinschaft in bezug auf heilige Orte, Handlungen, Gegenstände, Bücher, durch Kultus und Gebet, durch das Amt des Priesters, kurz durch die Leibhaftigkeit der Chiffren. Hier hört die Philosophie auf und blickt auf ein Anderes.

Die Philosophie und jeder ihrer Lehrer ist ohne Bezug auf diese Heiligkeit. Eine Philosophie, die diesen Abgrund überspringen wollte, würde als Philosophie nicht zu einer bestimmten Religion kommen, sondern zu allen Religionen in ihrer Gesamtheit (so wie Proklos sich Hierophant der ganzen Welt nannte), und das ist religiös widersinnig. Es wäre Aufhebung der Geschichtlichkeit der Religion, ihres Ernstes in der Geschichtlichkeit. Was man philosophische Religion genannt hat, wäre Religion ohne alle Merkmale einer lebendigen Religion, wäre ein Rest nach Abzug von Kultus, Gebet, Gemeinde, Heiliger Schrift. Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung, mit der Absicht auf eine philosophische Religion, endet zwar in Christus und scheint dadurch sogar verengt, aber dem Sinne nach doch durch Aufhebung des Christusgedankens in Schellings positive Philosophie der Geschichtlichkeit des Wirklichen im ganzen.

Wenn die Alternative zum kirchlichen Glauben aufgestellt wird, soll die Philosophie nicht zu sich überreden wollen. Eher sollte sie vor sich warnen.

Wenn die Theologie zur Philosophie wird dergestalt, daß als Quelle das Einzige und Eigentümliche der Religion nicht mehr fühlbar ist, dann kann der Philosophierende wohl erschrecken. Es ist, als ob plötzlich der Gegner nicht mehr da sei, den er als in der Welt unerläßlich kennt, im Kampf mit dem er die eigenen Impulse geklärt und neu entzündet hat. Er fragt sich, in welcher Gestalt der alte Gegner doch wieder, noch verschleiert, da ist. Es ist, als ob er diesen Gegner, den er nie vernichten, sondern nur zum offensten Reden bringen wollte, nicht entbehren könne.

Dann hat er die Sorge wegen der Ohnmacht des Philosophierens für die Mehrzahl der Menschen. Die der Philosophie iden-

tisch gewordene Theologie könnte in die gleiche Ohnmacht verstrickt werden. Was der Philosoph darf, sich an Einzelne wenden, das ist der Theologie versagt, die sich in der Kirche an alle wenden soll. Es ist die Frage, ob für die Mehrzahl von uns Menschen nicht das unumgänglich ist, worin Philosophie versagen muß: die Religion als Kult, Gemeinschaft, die Leibhaftigkeit und Autorität greifbarer Gegenwart. Es ist die Sorge, daß das, was Philosophie nicht zu leisten vermag, und wofür sie auf das andere blicken durfte, wohin sie jeden weisen konnte, der bei ihr kein Genügen fand, nun überhaupt nicht mehr geschieht.

Weiter ist es eine Sorge der Philosophie selber um den Gehalt der biblischen Religion. Es könnte sein, daß statt der Verwandlung in der Neugestaltung der für uns unersetzlichen biblischen Impulse vielmehr eine Verwässerung eintrete, die die Vorstufe ihres Verschwindens würde.

Dann steht am Ende dem Philosophierenden vor Augen, daß Menschen, ratlos geworden durch bloßen Verstand, ohne die Philosophie zu erreichen, in die schreckliche Daseinsform transzendenzloser Tyrannis geraten, in der sie wieder einfach gehorchen, aber als Abendländer ohne biblischen Glauben und daher für unseren Blick ohne Gehalt ihrer Existenz.

Gegen die Bedrohung des Einswerdens von Philosophie und Religion dadurch, daß Philosophie und Theologie eins würden, läßt sich aber sagen: Das mögliche Einswerden mit der Philosophie bedeutet Einmütigkeit im kritischen Bewußtsein der Erhellung und Scheidung aller Möglichkeiten des Umgreifenden, nicht aber das Einswerden in der Praxis der geschichtlichen Religion. Diese Praxis bleibt die eigene Gabe und die eigene Berufung des Seelsorgers, seine Wirkung in Erfüllung des Kultus, der Predigt, der mythischen Sprache.

IV. Wer, ob als Theologe oder Philosoph, mit Ansprüchen auftritt, die in der Tat über die Wissenschaft hinausgehen, auch wenn sie sich fälschlich wissenschaftliche Form geben, muß es sich gefallen lassen, persönlich erblickt zu werden. Denn hier sind Sache und Person eins. Beide erleuchten sich für den Beobachter gegenseitig in dem Umgreifenden, aus dem gesprochen wird.

Bultmann hat die Diskussion über die Entmythologisierung in

der Entmythologisierung um ein hermeneutisches Problem handelt, das aus einer konkreten Situation erwächst, die nicht in einer besonderen Weise zu philosophieren begründet ist, und daß in dieser konkreten hermeneutischen Situation das Begriffspaar existentiell, existential seinen verbindlichen Sinn bekommt. So dann auf die Schrift *Friedrich Gogartens »Entmythologisierung und Kirche«*<sup>1</sup>. Hier ist deutlich gemacht, daß es nicht Abhängigkeit von einer philosophischen Lehre Heideggers bedeutet, wenn man von seiner Existenz-Analyse lernt, weil in dieser das gleiche Problem angegriffen ist, das der Theologie aufgegeben ist und das sie – etwa seit Ernst Troeltsch – bewegt, nämlich das für die Theologie durch das geschichtliche Verständnis der Bibel akut gewordene Problem der Geschichte. Im Bestreben, den Bezug des menschlichen Seins auf die Geschichte und damit das geschichtliche Verstehen zu klären, und damit aus dem traditionellen »Subjekt-Objekt-Schema« herauszukommen, kann die Theologie von Heidegger lernen. »Selbstverständlich muß es nicht Heidegger sein, bei dem man lernt. Meint man es anderwärts besser lernen zu können, dann ist es gut. Nur: gelernt werden muß es.«

Wenn es schon allgemein gilt: »Wer sich kritisch auf die Begriffe besinnt, die er gebraucht, ganz gleich, ob das theologische oder physikalische sind, kommt damit in die Nähe der Philosophie und bedient sich ihrer Arbeit« (Gogarten), so liegt es heute nicht an willkürlicher Wahl oder an individuellem Belieben, wenn theologische Arbeit von der modernen philosophischen Arbeit lernt, sondern es ist in der geschichtlichen Situation begründet, in der hier wie dort die Einsicht in die Fragwürdigkeit des bis heute die Wissenschaft beherrschenden Denkens aufgebrochen ist.

Würde eine echte Diskussion der Frage der Entmythologisierung nicht davon ausgehen müssen, *das Problem zu fixieren*, um das es sich bei dieser Frage handelt? Sieht Jaspers dieses Problem? Für ihn ist es ausgemacht, daß ich den Glauben retten will, soweit er sich angesichts unausweichlicher wissenschaftlicher Erkenntnisse retten läßt (39–48); daß ich »dem Glaubenslosen durch einen rationalen Gewaltakt so etwas wie das gute Gewissen eines Nochglaubenwollens und -könnens« verschaffen will (36).

<sup>1</sup> Stuttgart, Vorwerk-Verlag 1953.

Daß sich Jaspers diesen Anstoß nicht klar gemacht hat, zeigt sich einerseits darin, daß für ihn der Anstoß offenbar im Absolutheitsanspruch der im Christentum geglaubten Offenbarung besteht (wovon noch zu reden sein wird), andererseits darin, daß er den biblischen Glauben zu dem »Bewußtsein des von Gott geschaffenen eingeborenen Adels des Menschen« verharmlost und dieses »Bewußtsein der gottgeschenkten nobilitas ingenita« gar noch mit dem biblischen (übrigens paulinischen) »der Christus in mir« gleichsetzt (50), daß er für die paulinische Lehre von der Rechtfertigung ohne des Gesetzes Werk allein durch den Glauben kein Verständnis hat (49), und daß er im Johannes-Evangelium den »ersten christlichen mythisch gegründeten Antisemitismus« findet (24).

*Das eigentliche Problem ist also das hermeneutische, d. h. das Problem der Interpretation der Bibel und der kirchlichen Verkündigung in der Weise, daß diese als ein den Menschen anredendes Wort verstanden werden können. Das Problem der Hermeneutik scheint mir aber von Jaspers trotz der langen Ausführung über das Verstehen (24–30) nicht wirklich erfaßt worden zu sein. Daß er die Verantwortung, einen biblischen Text zu interpretieren, nicht am eigenen Leibe erfahren hat, ist ihm natürlich nicht vorzuwerfen. Aber dürfte man nicht erwarten, daß er sich diese Aufgabe und ihre Verantwortung klar zu machen versuchte?*

Er ist so gut wie ich davon überzeugt, daß ein Leichnam nicht wieder lebendig werden und aus dem Grabe steigen kann (20), daß es keine Dämonen und keine magisch-kausale Wirkung gibt (21). Wie nun, wenn ich als Pfarrer in Predigt und Unterricht Texte erklären soll, die von der körperlichen Auferstehung Jesu, von Dämonen oder von magisch-kausaler Wirkung reden? Oder wenn ich als wissenschaftlicher Theologe den Pfarrer durch meine Interpretation zu seiner Aufgabe anleiten soll? Wie würde Jaspers z. B. Röm. 5, 12–21 oder 6, 1–11 interpretieren, wenn er vor die konkrete Aufgabe gestellt würde? Wenn er vom Heilsgeschehen, das in der Tat im Neuen Testament in der Form des Mythos (etwa Phil. 2, 6–11) erzählt wird, sagt, daß dieser Mythos »als solcher vom Ernst existentieller Wirklichkeit zu prüfen« sei »auf die Kraft, die von seiner Sprache ausgeht, und die

Wahrheit, die ihm in der Wirklichkeit des Lebens entspringt« (47), so kann ich auf eine so vage Aussage nur mit der Frage erwidern: »Wie macht man das?«

Sein Zauberwort, mit dem das hermeneutische Problem niedergeschlagen wird, ist die »Chiffre« (gelegentlich auch: »Symbol«). Die mythologischen Aussagen der Texte sind »Chiffren«, die mythologische Sprache ist »Chiffrensprache«. »Chiffre« wofür? Für die »Transzendenz«, für den transzendenten Gott. Der Mythos »ist die Sprache jener Wirklichkeit, die selber nicht empirische Realität ist, der Wirklichkeit, mit der wir existentiell leben« (20)<sup>1</sup>.

Mit der Definition des Mythos als Chiffre der Transzendenz ist die Aufgabe der Interpretation erst angedeutet, aber keineswegs schon erledigt. Es mag aller Mythologie (wenn wir von rein äthiologischen Mythen absehen) gemeinsam sein, daß sie von einer Wirklichkeit redet, die jenseits der empirischen Realität liegt und vom Bezuge des Menschen zu ihr redet. Aber ist jene Wirklichkeit und damit das Sein des Menschen in aller Mythologie in der gleichen Weise verstanden? Etwa in der indischen, der griechischen und in der biblischen Mythologie? Den Reichtum und die Verschiedenheit der »Chiffren« kann Jaspers natürlich nicht übersehen. Aber ist diese Verschiedenheit gleichgültig gegenüber der Tatsache, daß alle Mythen nur Chiffren der Transzendenz sind?

<sup>1</sup> Wenn ich einmal absehe von der Frage, ob von dieser Wirklichkeit *nur* in mythologischer Sprache geredet werden kann, wie Jaspers behauptet, so möchte ich fragen, ob seine Auffassung vom Mythos, sofern er diesen als Chiffrensprache definiert, von der meinen so verschieden ist. Wenn ich gelegentlich formuliert habe, daß sich im Mythos das Wissen des Menschen um Grund und Grenze seines Seins ausspricht, ist das so verschieden von dem, was Jaspers meint? Einig bin ich mit ihm ja jedenfalls darin, daß der Mythos mißverstanden ist, wenn die Wirklichkeit, von der er redet, als »empirische Realität«, wenn seine Sprache als diejenige »garantierter und garantierender Leibhaftigkeit« aufgefaßt wird (83). Freilich meine ich, daß solches Mißverständnis nicht ein sekundäres Abgleiten ist, sondern daß es vielmehr für den ursprünglichen Mythos charakteristisch ist, daß in ihm die »empirische Realität« und jene »Wirklichkeit, mit der wir existentiell leben« noch ungeschieden sind. Mythisches Denken ist ebenso objektivierend wie wissenschaftliches, wenn es z. B. die Transzendenz Gottes als räumliche Entfernung, oder die unheimliche Macht des Bösen als in einer Person (dem Satan) verkörpert vorstellt. Eben daher die Aufgabe der Entmythologisierung.

die Rede von der »Verantwortung des auf sich selbst zurückgeworfenen Menschen, der nur durch die Freiheit und auf keinem anderen Wege erfährt, wie er sich in ihr, aber nicht durch sie von der Transzendenz geschenkt wird« (38). Oder die Erwägung, »daß jeder Mensch in seiner Freiheit die Möglichkeit hat, sich von der Transzendenz geschenkt und geführt zu erfahren« (45)! Wenn sich der Leser solcher Sätze diese aneignet, weil er in ihnen Klarheit über sein Sein zu finden meint, übernimmt er dann eine Lehre der »wissenschaftlichen Philosophie im Sinne der Professorenphilosophie des 19. Jahrhunderts« (13)? Vor solchem Mißverständnis kann auch Jaspers sich nicht retten. Aber im Mißverständnis oder im Mißbrauch der existentialen Analyse liegt doch gewiß kein Beweis für ihre Unmöglichkeit.

Dem hermeneutischen Problem kommt Jaspers m. E. am nächsten in seinen Reflexionen über *das Subjekt-Objekt-Verhältnis*. Aber käme es ihm auf ein *διαλέγεσθαι* im Sinne gemeinsamen Wahrheitsuchens in gegenseitiger kritischer Befragung an, so hätte er doch nicht übersehen können, daß eben jene Frage nach dem Subjekt-Objekt-Verhältnis auch meine hermeneutischen Bemühungen bewegt, daß ich mich nämlich bemühe, ein echtes Verstehen vergangenen Existenzverständnisses aus der Sicht des objektivierenden Denkens herauszunehmen. Daher fühle ich mich von seinem Urteil nicht getroffen, daß ich in der Objektivität des Gesagten und der Subjektivität des Sprechenden beides nicht in eins zusammenhalte (32).

Ich könnte nun freilich nicht sagen, daß dieses »Zusammenhalten« das Werk des »Umgreifenden« sei. Vielmehr meine ich, daß es sich einfach darin ereignet, daß Subjekt in echter Begegnung das Objekt als Anrede vernehme. Hinter diese zurückzugehen in der Reflexion auf das »Umgreifende« scheint mir nicht nur eine überflüssige Spekulation zu sein, sondern auch den Ernst der Anrede, der Begegnung, zu verfehlen. Die Begriffe der Begegnung und der Anrede spielen bei Jaspers keine Rolle. Das aber scheint mir nichts Geringeres zu besagen, als daß die Geschichtlichkeit des menschlichen Seins von ihm nicht voll erfaßt ist. Soweit ich aus seinen Ausführungen entnehmen kann, versteht er unter der Geschichtlichkeit nur die Tatsache, daß der Mensch je an einer Stelle des historischen Zeitablaufs steht, daß

er unter zufälligen historischen Bedingungen lebt und unter dem Einfluß historischer Tradition steht.

Deshalb erscheint mir auch Jaspers' *Begriff von Transzendenz* als fragwürdig. Zunächst hat Transzendenz offenbar den negativen Sinn des Ungegenständlichen; die Einsicht, daß Existenz nicht zur Welt des Gegenständlichen gehört, führt dann dazu, das Ungegenständliche zu hypostasieren zum »Umgreifenden alles Umgreifenden«, ja zu Gott, so daß nun in der Tat in der für Jaspers unentbehrlichen mythologischen Sprache geredet werden kann; z. B. daß der Mensch die Möglichkeit hat, sich von der Transzendenz geschenkt und geführt zu erfahren (45), oder daß die Liberalität nicht irgend etwas für unmöglich erklärt, was Gott als absolute Transzendenz bewirken könnte (46). Fühlt man sich beim »Umgreifenden alles Umgreifenden« an das »Universum« Schleiermachers erinnert, den Jaspers gelegentlich mit einer boshaften Bemerkung bedenkt (32), so erinnern andere Aussagen an Kant. Nach Jaspers ist der »unmittelbare Bezug zur Gottheit in der eigenen verantwortlichen Freiheit der Vernunft in jedem Menschen möglich« (46). »In der unmittelbaren Beziehung der eigenen Freiheit zur Gottheit« weiß sich »das Bewußtsein in Gottes Hand« (50). Was ist dann schließlich diese »Transzendenz« anderes, als was früher einmal »Geist« genannt wurde? Geist, der freilich der »Leibhaftigkeit« gegenüber transzendent ist, der aber der menschlichen Vernunft immanent ist! Ist solche »Transzendenz« die Transzendenz Gottes? Wenn nach Jaspers »das Geheimnis des Offenbarwerdens des Wahren in Sprüngen der Geschichte des Geistes« offenbar wird (41), so scheint die »Transzendenz« auch der Geschichte immanent zu sein.

Sein Begriff der Transzendenz führt nun Jaspers zu seiner Deutung des *Offenbarungsglaubens*. »Daß Gott sich lokalisiert an Ort und Zeit, einmalig oder in einer Folge von Akten, sich hier und nur hier offenbart habe, ist ein Glaube, der in der Welt Gott zu einem Objektiven befestigt« (41). Sehr richtig! Auch richtig, daß in den christlichen Kirchen der Offenbarungsglaube oft so verstanden wurde und wird. Aber sieht Jaspers nicht, daß gegen solchen Offenbarungsglauben auch immer wieder der Kampf geführt wurde? Weiß er nicht, daß ich gerade gegen die Fixierung

Gottes zu einem Objektiven, gegen das Mißverständnis der Offenbarung als Offenbarkeit kämpfe? Sieht er nicht, daß es das Ziel meiner »Entmythologisierung« ist, die mythologische Eschatologie des Neuen Testaments so zu interpretieren, daß das Offenbarungsgeschehen als »eschatologisches« Geschehen in echtem Sinne deutlich wird? Er mag meine Auffassung für falsch halten, aber kann ein echtes *διαλέγεσθαι* statthaben, wenn die Intention des Gegners ignoriert wird?

Nun, ich habe den Eindruck, daß Jaspers ein wirkliches *διαλέγεσθαι* mit mir nicht für möglich hält, und zwar wegen dessen, was er als meine Orthodoxie bezeichnet, bzw. deshalb, weil ich als christlicher Theologe den *Absolutheitsanspruch* der im Christentum geglaubten Offenbarung behauptete. Ist es Jaspers klar, daß, wo immer Offenbarungsglaube redet, er die Absolutheit der geglaubten Offenbarung behauptet, behaupten muß, weil er sich selbst als die Antwort auf das: »Ich bin der Herr dein Gott. Du sollst keine anderen Götter haben neben mir!« versteht. Es steht jedem frei, solchen Offenbarungsglauben für absurd zu halten. Aber wenn er das tut, so sollte er nicht von Offenbarung reden. Denn es ist jedenfalls auch absurd, durch einen Blick über die Geschichte der Religion oder des Geistes hier oder dort Offenbarung finden zu wollen. Als Historiker kann ich nur hier oder dort Offenbarungsglauben feststellen, niemals aber Offenbarung. Denn Offenbarung ist Offenbarung nur *in actu* und *pro me*; sie wird nur in der persönlichen Entscheidung als solche verstanden und anerkannt.

Dann ist es auch absurd, die Frage zu stellen: »Woran ist Offenbarung erkennbar? Welches Kriterium der Wahrheit wird für die direkte Offenbarung Gottes angegeben?« (42) – sofern solche Frage voraussetzt, daß man sich zuerst der Wahrheit des Anspruchs der Offenbarung vergewissern könnte, ehe man sie als solche anerkennt. Gerade das ist ausgeschlossen, wo von Offenbarung in echtem Sinne die Rede ist, und die Niederschlagung der Frage nach Kriterien gehört zu dem Anstoß, den die Offenbarung wesenhaft bietet. Als ob sich Gott vor dem Menschen rechtfertigen müßte! Als ob nicht jeder (auch der in der Forderung von Kriterien verborgene) Geltungsanspruch vor Gott verstummen müßte! Als ob nicht die Geltung des Menschen das Geschenk an

den vor ihm zunichte gewordenen Menschen wäre! Das ist doch der Sinn der – nach Jaspers mythologischen – Lehre von der Rechtfertigung allein aus Gnade ohne des Gesetzes Werke. Denn die »Werke« sind hier gemeint als das Verhalten des Menschen, der durch eigene Kraft seine Geltung vor Gott gewinnen, seinen Anspruch vor Gott, sein »Rühmen«, begründen will, und die »Gerechtigkeit« ist nichts anderes als die Geltung des Menschen vor Gott.

Ist dieses – die Lehre von der Rechtfertigung allein aus Gnade ohne des Gesetzes Werke – der »Offenbarungsinhalt«, so muß freilich der christliche Glaube die »fixierte Endgültigkeit« dieses »Offenbarungsinhalts« (43) behaupten. Er würde sonst gar nicht im Ernst von Offenbarung reden. Es ist aber klar – und mich dünkt, Jaspers hätte das sehen sollen –, daß dieser »Offenbarungsinhalt« nie im Sinne einer Orthodoxie als eine Lehre angeeignet werden kann, ohne sofort seine Wahrheit zu verlieren. Geschieht das, so hat Jaspers' »Liberalität« völlig recht, wenn sie »für sich die Bewegung in der Zeit nicht aufheben lassen will durch die fixierte Endgültigkeit eines Offenbarungsinhalts« (43). Aber Wahrheit ist jener »Offenbarungsinhalt« ja nur jeweils als Ereignis.

Meint Jaspers etwa, ich sei mir nicht klar darüber, daß »was immer als Offenbarung gesagt und getan ist«, – daß es »gesagt und getan ist in weltlicher Gestalt, weltlicher Sprache, menschlichem Tun und menschlichem Auffassen« (42)? Nun, eben dieses wird ja (in mythologischer Sprache!) in der christlichen Lehre von der Inkarnation ausdrücklich behauptet. Es kommt nur darauf an, daß die Inkarnation nicht als ein vor etwa 1950 Jahren passiertes Mirakel verstanden wird, sondern als »eschatologisches« Geschehen, das, in der historischen Person Jesu anhebend, stets im verkündigten Wort verkündigender Menschen gegenwärtig ist »als von Menschen vollzogenes Tun, Sprechen, Erfahren« (42).

Freilich: wenn das »Heilsgeschehen« ein objektivierbares Ereignis in einer fernen Vergangenheit wäre, und wenn es in *diesem* Sinne ein »objektives Heilsgeschehen« wäre, so hätte die »Liberalität« ganz recht, es nicht »als absolutes Ereignis und Bedingung des Heils für alle Menschen« anzuerkennen (47). Aber im christlichen Verstande wird »die Kraft des Glaubens« nicht nur

nicht »geschwächt«, »wenn der Geschichtlichkeit die absolute Geltung ihrer Objektivierungen für alle Menschen genommen ist, d. h. wenn die objektive Garantie in der Welt aufhört« (46), sondern im Gegenteil: erst dann gewinnt der Glaube Sinn und Kraft; denn erst dann ist er echte Entscheidung.

Wenn Offenbarung wirklich als Gottes Offenbarung verstanden wird, so ist sie keine Mitteilung von Lehren, auch nicht von ethischen oder geschichtsphilosophischen Wahrheiten, sondern die unmittelbare Anrede Gottes je an mich, je mich an den mir vor Gott zukommenden Platz weisend, d. h. mich in meine Menschlichkeit rufend, die ohne Gott nichtig ist und nur in der Erkenntnis ihrer Nichtigkeit für Gott offen ist. Es kann daher für die Wahrheit der Offenbarung nur ein einziges »Kriterium« geben, nämlich dieses, daß das mit dem Anspruch, Offenbarung zu sein, bezeugende Wort den Menschen in die Entscheidung stellt, – in *die* Entscheidung nämlich, wie er sich selbst verstehen will: aus eigener Kraft, Vernunft und Tat sein Leben, seine Eigentlichkeit gewinnend, oder aus der Gnade Gottes. Der Glaube, der den Anspruch der Offenbarung anerkennt, ist kein blinder Glaube, der auf äußere Autorität hin etwas *Unverständliches* akzeptiert. Denn der Mensch kann verstehen, was das Wort der Offenbarung sagt, da es ihm die beiden Möglichkeiten seines Selbstverständnisses anbietet.

Aber ebenso ist auch zu sagen: der Glaube akzeptiert auf Autorität hin *Unglaubliches!* Denn die Möglichkeit aus der Gnade Gottes zu leben, kann ihrem Wesen nach nur eine je mir geschenkte, keine allgemein zur Verfügung stehende, nur zu ergreifende sein, sonst würde gerade das, was der Sinn der Offenbarung ist, die Begnadigung des vor Gott zunichte gewordenen Menschen, aufgehoben. Der Mensch lebt nicht von der *Idee* der Gnade Gottes, sondern von der *je ihm zugesprochenen* Gnade.

Die Offenbarung kann also nur jeweils *Ereignis* sein, wann und wo das Wort der richtenden und schenkenden Gnade jeweils einem Menschen zugesprochen wird. Daß es ein solches Zusprechen gibt, in dem Gott nicht als Gottesidee – mag sie so richtig sein, wie sie will – erscheint, sondern als *mein* Gott, der hier und jetzt zu *mir* spricht, und zwar durch den *Mund* von Menschen, das ist der »entmythologisierte« Sinn des  $\acute{o}$   $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$   $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{o}\varsigma$   $\acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$ , der

Entschiedenheit fühlbar ist, spricht Transzendenz auf die un-mittelbare Weise, der gegenüber alle andere Sprache vorder-gründlich und indirekt bleibt. Nur dies Wissen um den Grund in der Transzendenz kann frei machen in der Welt.

Aber die Differenz zwischen uns bleibt groß. Zunächst: Sie sagen, daß ich den biblischen Glauben zu dem Bewußtsein des von Gott geschaffenen eingeborenen Adels des Menschen ver-harmlose und diesen gar noch mit dem biblischen »Christus in mir« gleichsetze. Meine Harmlosigkeit liegt nach Ihrer Meinung, so vermute ich, in der Auffassung des Bösen.

In der Tat: Daß im Sichgeschenktwerden nicht eine Vergebung der Sünde stattfindet, sondern die Erweckung des als Gottes Ebenbild Geschaffenen, des Adels im Menschen, und daß im Sichgeschenktwerden die auf ihren Wegen undurchschaubare und nicht zu erwartende und nicht zu begreifende Hilfe beim Herausarbeiten aus dem ständig bleibenden Bösen stattfinde – das sind die mythischen Sprechweisen für die Wahrheit, die im Spiel solcher Vorstellungen uns veranlaßt, in der Zeit um das Besserwerden zu ringen in wiederholten und neuen Entschei-dungen.

Verharmlosung würde ich nur dort sehen, wo das Böse in seiner ganzen, in der Welt überwältigenden, mich in meinem Inneren nie endgültig freilassenden Gewalt weggeredet wird.

Nicht nur Verharmlosung, sondern eine gefährliche Ablenkung von Gottes Willen (mythisch gesprochen) sehe ich im Gnadenge-danken. In der Rechtfertigung durch den Glauben, sofern ich von außen her hier überhaupt etwas verstehe, wird der so Glaubende sich nicht in seiner Freiheit der nobilitas ingenita ge-schenkt, sondern erfährt die Gnade in der Vergebung der Sünde. Hier folge ich nicht. Ich halte mich an jene wunderbaren Erfah-rungen: in der Freiheit vermögen wir die Kraft zum Guten zu gewinnen; dabei ergreift und trägt uns das Bewußtsein, unsere Freiheit nicht uns selber zu verdanken; der Verstrickung und der Verkehrung habe ich mich nie mit Sicherheit, nie endgültig, nie ganz entwunden. Diese Erfahrungen aber sind keineswegs derart, daß sie in Rechtskategorien und in moralischen Katego-rien von Schuld, Verdienst, Strafe, Gnade angemessen ausge-sprochen werden. Durch das Alte Testament geht diese Auf-

fassung, sie setzt sich fort im christlichen Gnadengedanken. Was einst mehr in rationalem Nachrechnen bestand, wird ein totales, irrationales Erlöstsein. Das mythische Sprechen von Gott als Richter, der verwirft und vergibt, hat wie alles Mythische gelegentlich einen Sinn und eine Wahrheit. Aber es ist ein Kampf innerhalb des Mythischen mit mythischen Vorstellungen, wenn gegen die Rechtfertigung durch den Glauben, gegen die Gnadenvorstellung gedacht wird, mit Vorstellungen des transzendenten Seins als einer gegensatzlosen Ineinsfassung des Getrennten, eines Wesens, das in unendlicher Weisheit auch das Böse noch einschließt, – und wenn dann in den Vorstellungen des Origenes die ewigen Höllenstrafen verschwinden, wenn er mit einer an Asien erinnernden momentanen Tiefe alles Vordergründliche überschreitet. In diesem Vordergründlichen, in Situationen eines an die Leibhaftigkeiten gefesselten Denkens, mag die Vorstellung der ewigen Hölle wieder ihren beschränkten Sinn haben. Aber allen diesen Vorstellungen gegenüber gilt für mich als Menschen: wirkliche Verzeihung kenne ich nur seitens eines Menschen, dem ich Unrecht getan habe; an sich untilgbare Schuld kann ich nur übernehmen durch den Versuch im guten Handeln.

Wer übersinnliche Gnade in der Vergebung der Sünde erfährt, mag auch in diesem Mythos Wahrheit sagen. Der Gnadengedanke könnte dann eine leise Überzeugungskraft haben, wenn die an diese Rechtfertigung Glaubenden solche Menschen wären, die offenbar als sittlich verlässliche, heilig lebende, durch ihre Seele strahlende und beglückende Menschen vor den anderen den Vorrang hätten. Was gleichsam physiognomisch der Umwelt sichtbar wird, darf als ein Teil der Folgen einer bestimmten mythischen Denkweise, in unserem Falle etwa der lutherischen Neuformung paulinischer Gedankenlehren beobachtet werden (dafür lehrreich das Material in Janssens Geschichte des deutschen Volkes, zwar katholisch parteilich, aber ein Beispiel, wie man vom Gegner belehrt werden kann).

Dies zu unserer Differenz wegen des eingeborenen Adels. Die andere Differenz bezüglich des »Anstoßes« betrifft die Objektivität und den daraus entspringenden Absolutheitsanspruch.

2) Sie vermuten, daß ich den Anstoß im christlichen Glauben, den Ihre Entmythologisierung zur Geltung bringen will, nicht verstanden habe. Der Anstoß (skandalon) scheint einen zweifachen Sinn in Ihren Sätzen zu haben: einmal den Sinn des Anstoßes daran, daß ich als Mensch mich in meiner Nichtigkeit wissen soll, oder daran, daß ich selbst nur sein kann, wenn ich mir geschenkt werde (davon war eben die Rede), und zweitens den Sinn des Anstoßes daran, daß ich in der Geschichte nur hier, anhebend in Palästina vor bald zweitausend Jahren, durch Gottes Wort angedet werde, und zwar durch das Wort, das den absoluten Anspruch macht. Es ist zwar wirklich nur als Ereignis im Glaubenden, hat aber Objektivität in der Verkündigung.

Sie sagen, daß ich Ihre Intention ignoriere, die Sie bei Ihrer Entmythologisierung im Sinn haben, nämlich die Ausschaltung der objektiven Fixierung. Ich würde mit Ihnen, meinen Sie, übereinstimmen, wenn ich das begriffen hätte. Dagegen frage ich, wie diese Aufhebung der Objektivierung bei Ihnen geschieht.

Sie kämpfen gegen die Offenbarung als Offenbarkeit, gegen die Fixierung eines Offenbarungsinhalts im Dogma zugunsten des Offenbarungsgeschehens als Ereignis. Dieses ist gegenwärtig im verkündigten Wort verkündigender Menschen, als eschatologisches Geschehen, das, in der historischen Person Jesu anhebend, bis heute fort dauert. Es darf »nicht als ein vor etwa 1950 Jahren passiertes Mirakel« verstanden werden.

Ich gestehe, daß ich solche Sätze in Ihrem Sinn bisher nicht verstehen kann. Zunächst denkt die überwältigende Masse christlicher Dogmatik, wie mir scheint, nicht so (das wäre nur ein historisches, kein sachliches Gegenargument). Vor allem aber bleibt in Ihrem Denken, wie mir scheint, doch gerade dieses Eine als durchaus Objektives, daß nämlich der Anruf Gottes zur Entscheidung, die Begegnung doch auf dem Wege über jenes Mirakel vor etwa 1950 Jahren geschieht. Die Offenbarung, die Sie nur jeweils als Ereignis gelten lassen, als das Zusprechen Gottes »als meines Gottes, der hier und jetzt zu mir spricht durch den Mund von Menschen«, ist gebunden an eine Tradition und an deren »Gestalt und Geschichte«, die »die Legitimation des Zusprechens« gibt. Das heißt doch: dieser Zuspruch Gottes ist gebunden an das Wort des Neuen Testaments, also an eine durchaus fixierte Objektivität.

Das ist offenbar etwas ganz anderes als alles, was mir im Philosophieren, was mir als Menschen durch unmittelbaren, nicht vermittelten Bezug zur Gottheit in meiner Vernunft und Freiheit zugänglich ist. Es muß von außen in der Welt zu mir gelangen. Ich muß es durch die bestimmte Objektivität als Gottes Wort hören.

Soweit ich verstehen kann, steht das im Widerspruch zu Ihrer Absicht der Aufhebung objektiver Fixierung. Mir scheint, daß ich dazu gegen Sie in Anspruch nehmen darf den letzten Sinn der Forderung des allgemeinen Priestertums im protestantischen Denken: Der Mensch ist in seinem Verhältnis zur Gottheit an keinen Mittler gebunden, also auch an keinen Mittler der Verkündigung des Wortes.

Nur daraus, daß Sie eine fixierte Objektivität anerkennen, kann ich verstehen, daß Sie sagen, die Verkündigung verlange Entscheidung, nämlich in dem Sinne, daß in der Verkündigung der »Absolutheitsanspruch des christlichen Glaubens« liege. Dieser Absolutheitsanspruch, sagen Sie, »kann nur – aber... er muß auch – vom Glaubenden jeweils erhoben werden ... als Antwort auf das anredende Wort... Und diese Antwort lautet: Herr, wohin sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens (Joh. 6, 68)«.

x || Ich muß gestehen, daß ich wiederum nicht verstehe. Ich frage: Entscheidung wofür? Für Christus, für jenes vor 1950 Jahren begonnene Heilsgeschehen? Darin sehe ich keine Entscheidung. Ich bin mir bewußt, im Zusammenhang biblischen Denkens zu leben, darin geboren zu sein und zu atmen, weil ich Abendländer bin, ob Jude, Katholik oder Protestant. Ich halte mich für einen Protestanten, gehöre einer Gemeinde an und habe die glückliche protestantische Freiheit, selbst, ohne Mittler, unmittelbar zur Transzendenz, am Leitfaden der Bibel und mit Kant mich des Glaubens zu vergewissern, aus dem ich zu leben meine oder doch leben möchte. Aber nirgends sehe ich da eine Entscheidung. Entscheidung sehe ich in Handlungen des Lebens, in Entschlüssen, denen wir unbeirrbar folgen. Aber das, worin ich mich finde, das, woraus ich glaube, habe ich nie entschieden. Ich leugne alle aussagbaren objektiven Bekenntnisakte. Wenn ich Ihre Antwort wiederholt lese, meine ich, damit Ihnen nur zuzustimmen und muß doch finden, daß wir hier radikal differieren.

die Frage an uns stellt so, daß er sie nur hier stellt und wir sie nur hier hören können. Wenn ich nach dem Kriterium der Wahrheit dieser Offenbarung frage, so meinen Sie, ein solches könne nur im Vergleich mit anderen Offenbarungsansprüchen gefunden werden. Dieser Vergleich aber – zwischen Religionen – sei sinnlos, wo Gott selber spreche. »Die Niederschlagung der Frage nach Kriterien gehört zu dem Anstoß, den die Offenbarung wesentlich bietet. Als ob sich Gott vor dem Menschen rechtfertigen müßte.« Nein, antworte ich, nicht Gott hat sich zu rechtfertigen, sondern jede Erscheinung in der Welt, die mit dem Anspruch auftritt, Gottes Wort, Gottes Tat, Gottes Offenbarung zu sein. Sie selber sagen, daß alles durch Menschen geht. Anders: Nicht Gott hat sich zu rechtfertigen, sondern Paulus und alle die Folgenden bis Luther und heute. Ich verstehe nicht, wie Sie ein Menschliches für Gottes Wort in dem Sinne ansehen können, daß es keiner Prüfung mehr untersteht. Wo in der Welt ein Anspruch von Menschen im Namen Gottes erhoben wird, da ist das Skandalon. Nicht Gott ist zu prüfen, sondern ob das, was ein Mensch sagt, und wer er ist, mich als Wahrheit anspricht. Und nicht eine hochmütige Eigenwilligkeit verlangt diese Prüfung, sondern Gott selber gibt durch die mir geschenkte und durch seine Verborgenheit ständig bestätigte Freiheit seinen Willen kund (mythisch gesprochen, aber eine Wahrheit, mit der Menschen leben und sterben), nämlich den Willen, daß wir Menschen nicht dulden sollen, daß ein Mensch in Anspruch nimmt, unprüfbare Wahrheit als Gottes Offenbarung an mich zu fordern, Glaubensgehorsam zu verlangen, ohne daß wir widersprechen. Denn es sind immer Menschen.

Ganz anders spricht Gott dort, wo der Mensch im Philosophieren zur Unbedingtheit seines Entschlusses kommt. Die Ruhe solchen Entschlusses bleibt verbunden mit der Ungewißheit, ob Gottes Wille (mythisch gesprochen) getroffen sei. Das Wort »Gewissens Stimme ist Gottes Stimme« gilt nicht schlechthin, auch das Gewissen kann täuschen. Nirgends ist Gottes direkte Stimme, immer bleibt, was ich weiß und tue in der Mehrdeutigkeit. Die Ruhe bedeutet nur, daß, wenn ich mit reinem Willen nach Kräften ohne Selbstbetrug verfare, dann Gott selbst mich nicht verwirft (immer mythisch gesprochen). Niemals habe ich ein Recht,

in der Welt mich für ein Tun und Reden auf Gott zu berufen, für mich in Anspruch zu nehmen: »Gott will es«, dem Feinde aber, ja dem Teufel dieses abzusprechen. Der Gottesgedanke, aus dem ich vielleicht lebe, den Sie für einen Wahn halten, hat eine mächtige Gewalt. Der Gedanke ist zur Stelle, wo immer es ernst wird, Gott aber bleibt in Verborgenheit. Schon der Gedanke aber scheint eine wundersame Leidenschaft zu bewirken. Er löst Empörung aus gegen Gotteslästerung, die überall dort wahrzunehmen ist, wo Gott als Gott für Parteien, Völker, Kirchen und die eigenen noch so großartigen Interessen in Anspruch genommen wird beim Kampfe gegen Andere in weltlichen Zusammenhängen. Man kann die törichte Frage stellen und bezeugt wahrscheinlich damit sein eigenes, unverschuldetes totales Unverständnis, ob wohl ein frommer Christ Jesus wirklich für Gott gehalten habe, wenn sein Glaube ausdrücklich und ganz klar vor die Alternative gestellt war (trotz aller Dogmatik von Menschwerdung, Inkarnation und Trinität), und ob er das nicht stets in einem mythischen Sinne meinte. Ein philosophierender Mensch sieht – gegen die kritisch-historische Skepsis – die Wirklichkeit des Menschen Jesus und in dem Glauben Jesu die gleiche Ruhe im Entschluß, wie der philosophische Glaube sie sucht, und die gleiche Ungewißheit in bezug auf Gottes Willen, wie der philosophische Glaube sie erfährt. Er sieht in Jesus, einem Menschen, das Fragen an Gott und das Sichfügen in Gott, das Ringen um den Weg zu ihm, nämlich wie es Gott meine, während er schon bei Gott geborgen ist. Er sieht in Jesus den für immer unter sein Maß stellenden Durchbruch durch alle menschlich anspruchsvollen Verfestigungen, eine Wahrhaftigkeit und Liebe, die keine Grenzen mehr kannte, einen der großen Menschen, die für das Philosophieren seither bestimmend sind. Aber nirgends ist das direkte Wort Gottes. Dieser Jesus allerdings ist nur bei den Synoptikern unter den Überlagerungen zu sehen, garnicht im Johannesevangelium.

Zum Abschluß der Erörterung über Anstoß, Entscheidung, Objektivität und Ausschließlichkeitsanspruch möchte ich ausdrücklich sagen: Der Sinn meiner Darlegungen, dieser und der folgenden, ist nicht Eingriff in die theologische Diskussion, sondern Angabe von Aspekten, die sich von einem möglichen Philosophieren

her zeigen. Dabei aber wollte ich Motive dieses Philosophierens selbst zur Geltung bringen.

Meine Voraussetzung ist: Niemand besitzt die eine Wahrheit für alle. Niemand steht außerhalb auf einem Standpunkt, von dem her er alle Wahrheiten überblicken, vergleichen und abschätzen könnte. Jeder von uns steht vielmehr darin. Unser Leben steht auch in einem ständigen geistigen Kampf, in anscheinend unaufhebbaren Gegnerschaften. Aber wir durchschauen sie nicht, sondern machen uns Aspekte der Fronten, um so klar wie möglich zu wissen, was wir wollen.

Aus dieser Voraussetzung folgt erstens die Verwerfung des Ausschließlichkeitsanspruchs, zweitens das Begehren nach dem Gegner, der die Wahrheit zeigt, in der er lebt.

Daher begehrt der Philosophierende nicht, daß alle ihm folgen, sondern er begehrt, daß etwa der Offenbarungsglaube da sei und die anderen Momente religiösen Lebens – in Gemeinde, Kultus, Mythos, in Riten und Festen –, und er begehrt die möglichste Kraft ihrer Sprache.

Auch den Ausschließlichkeitsanspruch muß er absolut nur dort verneinen, wo er im Dasein Folgen von Zwang und Intoleranz zeigt. Dann geht der praktische Kampf gegenseitig gegen politische Gewaltansprüche, die die Vernichtung eines Gegners wünschen. Der Ausschließlichkeitsanspruch jedoch, der diese Daseinskonsequenzen nicht zieht (was auf die Dauer ihm nach historischer Erfahrung offenbar sehr schwer ist) ist eine Wirklichkeit, die der Philosophierende nicht wegwünschen kann, dorthin Fragen richtend und die abgebrochene Kommunikation zu erneuern trachtend. Denn er kennt nicht die eine Wahrheit als absolute, sondern nur die Unbedingtheit des eigenen Entschlusses in der Praxis seines in seiner Kontinuität sich bindenden Lebens. Diese zur Helle und damit Entschiedenheit zu bringen, dient der geistige Kampf in der Welt unaufhebbar verschiedener Wahrheitsursprünge, deren einer Grund sich allein dadurch zeigt, daß sie alle aufeinander Bezug haben und sich angehen. Der Ruhe im Entschluß des je einzelnen geschichtlich sich gründenden Lebens entspricht die Unruhe im objektiven Wissen, die horchen läßt auf das, was der Gegner sagt.

Nun aber wage ich mich einen Augenblick in die Erörterung

eines ganz anderen Sinns des neutestamentlichen Skandalon. Durch das Mythische selber den Mythos klärend, würde ich den Anstoß (Skandalon) am Anspruch im Glauben an die Rechtfertigung und die Erlösung von der Sünde für geringfügig halten gegenüber dem Skandalon, daß Jesu, der Gottgesandte, den schmachvollsten und schmerzreichsten Tod erlitt. Dieses Skandalon, in der Vereinigung historischer Realität des Sterbens eines Menschen (wie grauenvoll im Vergleich zu Sokrates!) mit dem Mythos des darin sich opfernden Gottes, ist ungeheuer. Dieses Skandalon scheint bei Ihrem Anstoß, den Sie bei der Entmythologisierung als unmythische Offenbarung im Auge haben, keine Rolle zu spielen. Auf dieses Skandalon aber würde ich hören können, während jenes Skandalon des Glaubensanspruchs mir nicht einmal zum Anstoß wird, sondern als fremdes merkwürdiges Moment paulinisch-lutherischer Theologie mich nicht angeht. Der Gekreuzigte aber ist Realität und Mythos zugleich. Dibelius sagte wohl »der Gehenkte«, um den durch die Umformung christlicher Gesinnung entstandenen falschen Glanz im Worte »Kreuz« rückgängig zu machen. Der furchtbarste Schmerz, die schrecklichste Ungerechtigkeit, das schuldlose Untergehen in Knechts- und Verbrechergestalt, dies Bestehen auf der Wirklichkeit des grenzenlosen Leidens hat in all unser menschliches Leidenmüssen und Leidenkönnen einen erhellenden Schein geworfen, der uns vor stoischer Apathie bewahren kann. Dieser Anstoß ist es – neben dem des Sichgeschenktwerdens und Nicht-sich-selbst-Verdankens –, der heute, soweit mein Verstehen reicht, noch echt sein kann. Wir wehren und beugen uns. Und alles wird anders in der Welt für den, dem dieser Mythos Sprache gewann. Es scheint mir, daß Sie einen unwahren Anstoß verkünden und einen wahren Anstoß nicht mit Entschiedenheit zur Geltung bringen.

3) Wenn ich sage, Sie hätten mit Ihrer Entmythologisierung das Ziel, ein Minimum des Glaubens, nämlich »die Rechtfertigung ohne des Gesetzes Werke allein durch den Glauben« aufrecht zu erhalten, so antworten Sie: es handle sich nicht um ein mehr oder weniger von Glaubenssätzen, sondern darum, was christlicher Glaube sei. Dieser aber führe vor die Entscheidungsfrage.

Ich meinte, dies sei trotz allem ein Minimum, ob quantitativ oder qualitativ, und es sei für einen philosophischen Glauben nicht anzueignen, sofern es in Bindung an ein durch Christus in Gang gebrachtes Heilsgeschehen gemeint ist. Der Hauptgrund meiner Abwehr aber war, daß bei diesem Verfahren die Fülle religiöser Wirklichkeit, die Sprache der Chiffren verloren geht. Ich plädierte für die mythischen Sprechweisen, in denen wirklichere und wirksamere Wahrheit sich ankündigt als in allem realistischen Wissen.

Man fragt, was Mythos sei, was mythisch heiße. Es ist das Sprechen in Bildern, Anschaulichkeiten, Vorstellungen, in Gestalten und Ereignissen, die übersinnliche Bedeutung haben. Dieses Übersinnliche aber ist allein in diesen Bildern selber gegenwärtig, nicht so, daß die Bilder interpretiert werden könnten durch Aufzeigen ihrer Bedeutung. Eine Übersetzung in bloße Gedanken läßt die eigentliche Bedeutung des Mythos verschwinden. Weiter haben die Chiffren der Mythen diese Bedeutungen nicht als beliebige, sondern als solche von existentiellern Gewicht, im Unterschied von empirischen Realitäten, die übereinstimmend für das Bewußtsein überhaupt bestehen. Schließlich gehen uns Mythen an nicht zuerst als Gegenstand historischer Forschung, sondern als gegenwärtige, mir selbst erlaubte und gerechtfertigte und mögliche.

Wird dem Mythos die Offenbarung gegenübergestellt, so sehe ich in dieser Unterscheidung nur eine solche innerhalb des Mythischen selber. Auch die Offenbarung spricht in einer Welt von Chiffren einer unerhörten übersinnlichen Wirklichkeit.

Für diese Welt gegenwärtig und ewig glaubwürdiger Mythik gilt nicht Ihr Satz: Mythisches Denken sei ebenso objektivierend wie wissenschaftliches, wenn es z. B. die Transzendenz Gottes als räumliche Entfernung, die unheimliche Macht des Bösen als Satan fasse. Daher, meinen Sie, sei die Aufgabe der Entmythologisierung gestellt. Ich antworte: Es ist eine völlig andere Objektivierung als die in der Wissenschaft. Denn es handelt sich nicht um empirische Realität im Sinn der Erforschbarkeit in der Welt. Im Mythos handelt es sich um Wirklichkeit, in deren Vorstellung empirische Realität und übersinnliche Wirklichkeit ursprünglich nicht bewußt getrennt werden. Wo aber übersinnliche Wirklich-

keit nur als handgreifliche empirische Realität genommen wird, da ist nicht mehr mythisches Denken, sondern »Materialismus« maßgebend, der übereinstimmend zu allen Zeiten in seinen verschiedenen Gestalten auftritt. Wird aber der Unterschied bewußt, so wird die empirische Realität als solche preisgegeben, ohne darin die Sprache der Wirklichkeit und ihre Kraft verlieren zu müssen. Das unklare Schwanken zwischen Realität und Bedeutung hört dann auf. Aber das dann hell werdende Leben mit den Chiffren des Mythos rechtfertigt sich philosophisch durch Bewußtmachung ihres Erkenntnisinns in der Schwebe.

Sie billigen nicht die mythische Vorstellung der Transzendenz Gottes durch räumliche Ferne, nicht das mythische Weltbild von oben und unten (Himmel und Hölle). Sie meinen doch nicht, daß die Leibhaftigkeit von oben und unten, Nähe und Ferne durch irgendeine wissenschaftliche Erkenntnis aufgehoben und in ein sogenanntes psychologisches Phänomen verwandelt und darin erschöpft sei? Diese Leibhaftigkeiten, in denen wir leben, haben eine außerordentliche Symbolhaftigkeit. Vor Jahrzehnten hörte ich von einem Arzte, der seine Frau, die im Sterben war, fragte: was denkst du vom Tode? Sie antwortete: Mariä Himmelfahrt. Darf man denken, sie habe gemeint, eine Seele fliege zuerst in die Luft nach oben, dann zum Kreise des Mondes und schließlich gelange sie an einen Ort, den die Astronomen einst finden? Das wäre jederzeit für einen denkenden Menschen ein Unsinn, aber die Vorstellung kann wahrer sein, weil von einem anderen Wahrheitscharakter als reale Erkenntnisse vom Sonnensystem und Weltall. Und sie ist gebunden an das Oben und Unten, an Himmel und Erde.

Da es sich nun nicht um objektive Realität der empirischen Welt handelt, muß diese ausdrücklich im mythischen Denken zusammenbrechen. Wie metaphysische Visionen des Gedankens ihre Wahrheit nur haben – und bei allen großen Metaphysikern dadurch hatten –, wenn sie logisch in Tautologie, Zirkel und Widerspruch gegenständlich scheitern, so mythische Vorstellungen, indem sie ihrer empirischen Realität entkleidet werden. Wie jene aber im Vollzug einen Augenblick sich bewegen, als ob der Gedanke etwas Objektives habe, so hier die mythischen Vorstellungen so, als ob ihr Inhalt einen Augenblick sinnliche Realität hätte.

Sie nennen Chiffre abfällig ein Zauberwort, mit dem »das hermeneutische Problem niedergeschlagen« werde. Sie fragen: Chiffre wofür? Die Antwort ist, Chiffre besage in diesem Zusammenhang, daß durch sie wirklich in mein Bewußtsein trete, was auf keine andere Weise Sprache habe. Aber »Sprache« selber sei hier nur ein Gleichnis (was ich unter Chiffren verstehe, ist ausführlich im dritten Band meiner »Philosophie« dargelegt). Diese Antwort scheint Ihnen nichtssagend. Damit sei die Aufgabe der Interpretation angedeutet, aber keineswegs erledigt. Nein, sage ich, hier ist gar keine Aufgabe der Interpretation. Interpretieren wollen wir gemeinten Sinn, so weit es geht. Aber Interpretation ist zum Laster geworden. Man muß einfach hören, auf einen Schlag, man muß sich bewegen in der Welt der Chiffren, wie in Märchenerzählungen. Interpretation ruiniert dort, wo sie nicht selber im Verstehen Aneignung und dann neues echtes Sprechen in Chiffren ist. In die Welt der Chiffren treten wir ein, wenn wir zunächst in der Unverbindlichkeit des Ergriffenwerdens die Bereitschaft gewinnen, so daß plötzlich eine Chiffre in konkreter Situation das Signum einer sonst unaussagbaren übersinnlichen Wirklichkeit wird.

Ich schrieb, in der Welt der Chiffren, also des Mythischen, finde ein ständiges Ringen statt. Sie vermissen Beispiele in meinem Vortrag. In diesem Ringen sei zu prüfen, sagte ich, durch den Ernst der existentiellen Wirklichkeit, oder im Blick auf die Wahrheit, die dem Mythos in der Wirklichkeit des Lebens entspringt. Solchen »vagen Aussagen« erwidern Sie mit der Frage: »Wie macht man das?«

Auf diese Frage antworte ich: Sie ist wie die Frage nach einem Rezept. Das, worum es sich hier handelt, ist überhaupt nicht zu machen. Es ist, als ob Sie etwa nach existenzphilosophischen Erhellungen des liebenden Kampfes in der Kommunikation, oder als ob Sie nach einem Hymnus auf die Liebe antworten wollten: wie macht man das? Wenn Sie mir diese Frage stellen, ist es gewiß nicht böse gemeint, aber es ist unter der trockenen Voraussetzung gesprochen, daß, was in der Frage der Entmythologisierung zu sagen sei, auf dem Boden eines wissenschaftlichen Seminars stattfinde, in dem man Methoden angibt und übt, durch die jedermanns Verstand gewisse Dinge begreifen und lernen kann.

Wie macht man das? Diese Frage in bezug auf das Ringen im Mythischen wäre zu beantworten (aber wegen des Wortes »machen« blasphemisch) durch Hinweis auf Erscheinungen, wie die Verwandlungen des Sinns der Götter in Äschylos' Eumeniden oder im Prometheus, oder auf den Kampf des Gottesgedankens mit der Magie seit den Propheten, oder auf die Verwandlung der Erscheinung Gottes bis zum leisen Rauschen des Windes. Ein Kampf in den mythischen Vorstellungen scheint mir auch zwischen Ihnen und Ihren Gegnern in der Frage der »Rechtfertigung allein durch den Glauben«. Ihr Gegner versteht diesen Mythos, wie so viele andere, nur von fern, nicht ganz, aber, soweit er versteht, weiß er sich abgestoßen, weil er ihm nichts ihm Wesentliches erleuchtet und ihn beim Nachfolgen auf Wege führt, die er sogleich als solche spürt, die er nicht gehen soll. Es ist so, wie in einem ganz anderen Feld mythischen Denkens bei Fichte, wenn er in den Reden an die deutsche Nation seinen Mythos vom Urvolk der Deutschen und die Konsequenzen dessen entwirft. In dem Ganzen der hinreißenden Gedankenbilder mag ein Leser, zumal ein Jüngling, folgen, sich tief bewegt finden, bis er plötzlich etwas merkt, als ob der Teufel ihn verführt hätte; und zwar spürt er das an der Weise seines Pathos selber. Sie sehen, daß sich über ein Ringen im Mythischen nur reden läßt, wenn entweder ein Dichterphilosoph geradezu durch Gestalten und Worte uns erleuchtet, oder wenn ein denkender Philosoph in konkreten Zusammenhängen von solchen Erscheinungen ausführlich darlegend und vergegenwärtigend spricht. Kurz läßt sich darüber nichts sagen.

Sie fragen, was denn in den Verwandlungen des Mythischen gleichbleibend sei. Das läßt sich nur formal sagen: das Übersinnliche im Sinnlichen. Was das Eine sei, zeigt keine Vorstellung und kein Gedanke. In den Verwandlungen aber leben wir alle, mehr oder weniger. Verwandelt werden die Kleider, aber so, daß mit ihrer Verwandlung auch der Sinn, der sie trägt, eine Modifikation erfährt. Zuweilen ist ein solcher Kern des Außerordentlichen da, so in Jahwes Wort: ich bin, der ich bin. Aber alle Abwandlungen der Auffassung lassen das Ganze des Übersinnlichen im Mythischen nicht übersehbar und nicht als das eine Gleichbleibende erkennbar werden.

Nun ist aber wesentlich, daß das mythische Denken nicht etwa darum zu retten ist, weil in ihm das Absolute zum Besitz würde. Im Gegenteil, diese gesamte Sprache hat einen schwebenden Charakter derart, daß mögliche Existenz in konkreter Situation vielleicht eine mythische Chiffre als entsprechend vor Augen hat. Goethes Wort, als Naturforscher sei er Pantheist, als Dichter Polytheist, und wenn die sittliche Persönlichkeit in Frage komme, so sei auch dafür gesorgt, spricht auf das Einfachste aus, wie wir im Raum der Möglichkeiten leben können, aus dem im Augenblick erst wirklich wird, was dann durch die Sprache des Mythos sich selbst hell wird, und darin sich bestätigt.

Wegen der Schweben, darum wegen der Unwahrheit, die aller Wahrheit des Mythischen anhängt und jedesmal bei einer Verabsolutierung durchbricht, ist zum Schluß solcher Erörterungen mit der größten Entschiedenheit zu sagen: das gesamte mythische wie das spekulative Denken wird aufgehoben durch den unerbittlichen Anspruch: du sollst dir kein Bildnis noch Gleichnis machen. Da wir als endliche, sinnliche Vernunftwesen garnicht anders können als gegenständlich und an anschaulichen Leitfäden zu denken, kann das nur bedeuten: wir sollen keine Denkbare, keine mythische Gestalt, keine Vorstellung von Ereignissen und Wesenheiten absolut setzen. Immer ist es der unübersehbar reiche Vordergrund der Sprache der Transzendenz, die uns auf vielen Stufen für mannigfachen Sinn, in zahlreichen Richtungen Helligkeit bringt. Nie ist es die Transzendenz selbst. Der Ernst des Gottesgedankens verlangt erst die Schweben und dann die Aufhebung aller Sprachen, aber dadurch, daß wir sie vollziehen. Im Augenblick, der Ewigkeit ist, überwinden wir sie in das inkommunikable Bildlose. Der Seelsorger, denke ich, der in lebendigem Glauben wirkt, wird keine Stufe vergessen, alle in der Schweben halten und an den einen einzigen inkommunikablen Punkt oder die Unendlichkeit binden.

Wenn ich versuche, Ihre Darlegungen über die Rechtfertigung durch den Glauben, zumal in Ihren Büchern, mit Verzicht auf eigene Motive zu lesen, so scheint es mir, als ob ich Sie in einer fremden Sprache höre und doch auch auf Wegen finde, die ich zu gehen meine. Dann scheint es mir, daß Sie in jener Bildlosigkeit zu Hause seien und diese nur auf ganz andere Weise zur Geltung

Schaffende in einem, als er den Rubikon überschritt. Was er selbst davon aussprach, war selber auf das verstandene Ziel hin als ein Faktor des Geschehens in der Öffentlichkeit gemeint. Die Historiker aber haben die unendliche und unabschließbare Aufgabe, zu verstehen, was er verstanden hat. Während das ursprüngliche Verstehen vielmehr Ergreifen und Hervorbringen von Sinn, Verwirklichung, Dabeisein, Identität des Menschen mit dem ist, was er auffassend tut, ist das Verstehen dieses Verstandenen sekundär, unverbindlich, im Raum des Möglichen, ohne Entscheidung, Ursprung einer Welt der Sinnorientierung, unerlässlich als Bedingung der Freiheit, Klarheit, Fülle, an sich noch nicht Wirkliches.

Wenn der radikale Unterschied von ursprünglichem Verstehen und Verstehen des Verstandenen gilt, so gewinnt folgende Frage einen deutlicheren Sinn: Wo ist die Grenze des wissenschaftlich »richtigen« Verstehens des Verstandenen?

Es ist klar, daß es nicht mehr im Bereich des Tatsächlichen des einst gemeinten Sinns liegt, wenn aus der Natur der Sache des ursprünglich Verstandenen heraus diese erweitert und entwickelt wird. Man kann aus Gedanken, die tatsächlich damals nicht gezogenen Konsequenzen ableiten. Man kann unterscheiden, wie es richtig hätte gemeint werden sollen. Man kann gemeinten Gehalt als wahr und gut aneignen, oder als unwahr und schlecht verwerfen oder als fremde Möglichkeit in der Schwebelassen.

Dieser Umgang mit den verstandenen Sachen geschieht notwendig aus dem Interesse, das zur Beschäftigung mit dem Vergangenen führt. Er ist so verschieden, wie die Art dieses Interesses. Es ist aber klar, daß dieses Interesse am einst Gemeinten ständig über das damals wirklich Gemeinte hinausgeht (oder oft auch: es garnicht erreicht).

Wenn aber die Grenze des historisch Richtigen faktisch unbestimmt bleibt, so ist das Richtige, als »historisch richtig« im Unterschied von »sachlich richtig«, doch das methodisch gesuchte Ziel der Forschung. Und wenn auf diesem Wege historisch Richtiges erreicht wird, so ist ebenso klar, daß historische Richtigkeit des Verstehens nichts ausmacht über die Richtigkeit der Sache des Verstandenen.

Nun machen leider solche Darlegungen die Sache zu einfach.

Denn das Verstehen des Verstandenen richtet sich auf so außerordentlich verschiedene Dinge wie mathematische Richtigkeiten, Naturbeobachtungen, philosophische Spekulationen, mythische Visionen und so fort. Die Voraussetzungen im Verstehenden, die Methoden und Begründungen beim Verstehen, die motivierenden Interessen des Forschers sind garnicht derselben Art.

Es scheint, daß man wissenschaftlich diskutieren kann und auch Ergebnisse erzielt über die Richtigkeit eines Verstehens des Verstandenen. Darauf gründet sich die historische Wissenschaft. Ist es auch möglich, über die Grundformen des »ursprünglichen Verstehens« zu einer gemeinschaftlichen Einsicht zu kommen?

Sie zitieren meinen Satz: »Es gibt nichts anderes als Verstehen... Verstehen ist die Weise der Gegenwart des Seins, das wir sind.« So habe ich in Anpassung an das heutige Sprechen geschrieben. Dieses ursprüngliche Verstehen ist (ohne dafür dieses Wort zu brauchen) seinen Formen und Gehalten nach durch Kant (unter dem Namen der Vermögen der menschlichen Vernunft oder des Gemüts) und durch Hegel (unter dem Namen der Erscheinungen des Geistes) und durch andere vergegenwärtigt. Bisher unübertroffen scheint mir die Einfachheit der Grundlinien und die Fülle des Reichtums der Möglichkeiten erhellt zu sein bei Kant und Hegel, unter sich allerdings radikal verschieden.

5) Die Erhellung der Formen ursprünglichen Verstehens ist nun etwas völlig anderes als die Erhellung der möglichen Existenz. Es ist ein radikaler Unterschied, ob ich die Formen des Gegenständlichen, die Formen der Daseinsbezüge zur Umwelt, die unumgänglichen Formen möglicher Existenz (Kategorien der Freiheit) erhelle, oder ob ich von der Nichtigkeit des Menschen, dem Sichgeschenktwerden, dem eingeborenen Adel spreche. Um diesen Unterschied zu verstehen, bedarf es der Entwicklung des Gebiets der Philosophie, das man philosophische Logik oder Transzendentalphilosophie genannt hat. Für die Wahrhaftigkeit des Philosophierens sehe ich die Scheidung dieses uns in eine logische Gemeinschaft bringenden Denkens von dem uns in der Kommunikation zugleich trennenden existenzerhellenden Appellierens als unerlässlich an. Wenn die Grundformen in unserem Dasein, unserem Geiste, unserer möglichen Existenz, unserem

Bewußtsein überhaupt erörtert werden, so handelt es sich um jenes Gebiet der Philosophie, in dem, anders als in bezug auf Glaubensgehalte, vielleicht rationale Diskussion und Einigung möglich ist. Doch solche Einmütigkeit ist bis heute in der Tat nicht erreicht. Die Sache ist bei Einfachheit der Grundlinien sehr verwickelt: Jedenfalls: Was zwischen Ihnen und mir über den Glaubensgehalt erörtert wird, ist etwas ganz anderes, als was in der Diskussion über das Wesen des ursprünglichen Verstehens stattfindet.

Sie unterscheiden existentiell und existential. Durch existentielle Analyse wollen Sie das Existentielle erkennen.

Dagegen behaupte ich also: Es ist ein radikaler Unterschied zwischen der Erhellung der Grundformen des Seins, als das wir uns finden, und dem durch Erhellung von Möglichkeiten an mögliche Existenz appellierenden Denkens. Die Erhellung jener Grundformen geht von einer Feststellung aus, die in Sätzen wie »All unser Dasein ist verstehendes Dasein«, »Verstehen ist die Weise der Gegenwart des Seins, das wir sind«, »Alles, was uns vorkommt, steht unter den Bedingungen der transzendentalen Vermögen unseres Gemüts«, »Alles, was ist, ist Erscheinung des Geistes in besonderer Gestalt«, »Was für uns ist, ist im Bewußtsein«, »was ist, ist Denken« und so fort Formulierungen findet. Diese Formulierungen gehen alle auf dasselbe, sind aber selbst stets schon bedingt durch eine Auffassung. Aus diesem Kreise gelangen wir nicht hinaus, wir können nur versuchen, ihn zu erweitern.

Nun ist der Versuch umfassender Erhellung der Grundformen zugleich die Orientierung in dem Raum, in dem durch Existenz-erhellung das andere philosophisch gehaltvolle Denken stattfinden kann, das nicht selber diese Orientierung vermehrt, sondern durch seine Bewegung mögliche Existenz erweckt.

Was seit Kierkegaard Existenz heißt, kann nicht zum Gegenstand einer Lehre werden, wie die Weisen der Gegenwart des Seins in den Weisen, wie ich mich finde, den Grundformen nach wohl eine Lehre wird. Wenn etwa Kierkegaard Stadien »lehrt«, so handelt es sich nicht um allgemeingültige Erkenntnis, sondern um Entscheidungen ungemein gehaltvoller Art, aus denen solche Sichten auftreten, die die Entscheidung bestätigen, sich selbst er-

hellen, aber nicht eine Erkenntnis bringen, die eines jeden Menschen Bewußtsein, wenn er sie versteht, als richtig anerkennen muß. Die unerreichte Tiefe Kierkegaardscher Einsicht besteht darin, daß er in seine Darlegungen die Explosionen einbaut, die sie rückgängig machen, und daß er über indirekte Mitteilung neben einigen offenbaren Entgleisungen, die durch die Objektivität des Sprechens fast unvermeidlich entstehen, das Erleuchtendste zu sagen vermochte.

Was nicht in existentialer Analyse, sondern in transzendentaler Erhellung zu gewinnen ist, scheint mir beträchtlich. Nur auf einen Punkt, der in unserer Diskussion eine Rolle spielt, weise ich hin:

Ohne Objektivierung ist kein Bewußtsein. Bin ich wach, so wird mir Helligkeit nur dadurch, daß mir etwas gegenständlich vor dem Auge oder dem Denken ist. Zu jedem Objekt aber gehört ein Subjekt. Wenn beide sich bis zu einem gewissen Grade von einander lösen können, so immer auf Kosten der Wahrheit, sei es zugunsten einer bloßen Objektivität, zu der dann unser Subjekt gehört nur noch als der bloße Punkt, der allem Bewußtsein gemeinschaftlich ist, sei es zugunsten einer bloßen Subjektivität, zu der kein gültiges Objekt mehr gehört, die darum in das Dunkel des Eigenseins eines einzelnen sich zurückzieht und verwirrt.

Objekt und Subjekt gehören zusammen. Dies Grundphänomen unseres Daseins, unseres Bewußtseins und unserer möglichen Existenz nenne ich das Umgreifende. Zu jedem Subjekt gehört das ihm gemäße Objekt und umgekehrt. Zum Bewußtsein überhaupt, diesem »ich denke«, gehört die gültige Objektivität wissenschaftlicher Erkenntnis, durch die der gemeinschaftliche Bewußtseinspunkt des »ich denke« gehaltvoll wird; zum Dasein gehört die Umwelt, zur Freiheit der Existenz die Transzendenz. Es handelt sich darum, jedesmal die Kraft der Subjektivität gleichgewichtig zu gewinnen mit ihrer Objektivität. Daher sind die Sätze »die Subjektivität ist die Wahrheit« und »die Objektivität ist die Wahrheit« beide richtig, aber nicht gegeneinander, sondern miteinander.

Sie erkennen nun das Zusammenhalten der Objektivität des Gesagten mit der Subjektivität des Sprechenden an, durch das es verwehrt ist, eine Seite zu isolieren und gegen die andere auszu-

spielen. Wo immer gesprochen wird, ist die Frage: wer redet? und: welche Art von Objektivität ist gemeint. Die Selbstverständlichkeit der Antwort: dieses faktische Individuum, und: es gibt nur Eine Objektivität, ist falsch. Daß und wie ich beide Seiten gliedere in die Weisen des Umgreifenden des Bewußtseins überhaupt, des Daseins, des Geistes, der Existenz, übergehen Sie, aber verwerfen mein Verfahren als überflüssige Spekulation. Aus meinem Vortrag konnten Sie in der Tat keine Kenntnis meiner Bemühungen um diese Dinge gewinnen (in meinen Büchern, vor allem »Von der Wahrheit«, »Vernunft und Existenz«).

Daß Sie, was ich von Transzendenz als dem »Umgreifenden alles Umgreifenden« sage, mit Schleiermachers Universum zusammenbringen oder gar mit dem Begriff des Geistes (im Sinne der Bildungswelt), beruht auf Unkenntnis meiner philosophischen Schriften. Ich glaube nicht, daß man entschiedener an der Transzendenz festhalten kann, als es, wenigstens im Sagen, in meinen Schriften geschehen ist. Ich brauche hier nicht darauf einzugehen. Sie finden sich bei meinen Sätzen an Kant erinnert. Nichts kann mir erwünschter sein, wenn es recht gemeint ist. Auch darauf gehe ich nicht ein.

In der Frage der Objektivität der Transzendenz für mögliche Existenz liegt nun die besondere nach der Persönlichkeit der Gottheit. Das ist keine Frage transzendentalphilosophischer Erkenntnis, sondern existentieller Erfahrung, auf die hin in existenz-erhellender Bewegung, nicht in allgemeingültigen Bestimmungen gedacht werden kann. Sie werfen mir vor, daß in meinem Denken der »Ernst der Anrede, der Begegnung« verfehlt werde. Dazu, nicht dagegen kann ich nur sagen: In der Tat kenne ich ein Du, kenne ich Anrede und Begegnung nur unter Menschen. Aus Texten der Vergangenheit sprechen zu mir nur Menschen. Ich höre, in welcher Verfassung sie lebten. Die Transzendenz als ein Du zu erfahren, vermag ich niemandem zu bestreiten. Die Fiktion eines solchen Du als Chiffre der Transzendenz in Höhepunkten des Sichklarwerdens (»da wurden eins zu zwei«), als die Form des endlichen Wesens, das nur im Miteinander mit einem Du zu sich selbst kommt, ist philosophisch legitim. Wunderbar, wem es als Wirklichkeit zuteil wird. Aber ich glaube auch die Gefahr zu sehen. Wer seinen Gott hat, kann sich so leicht der

Kommunikation in der Welt entziehen. Er braucht es nicht zu tun, aber man beobachtet, daß es geschieht. Wenn Sie mein Denken in Frage stellen durch Vermissen des »Ernsts der Begegnung« mit der Gottheit, so ich Ihr Denken durch das Vermissen der Aussagen über den Ernst der Kommunikation zwischen Menschen.

6) Sie sagen: daß die Anrede Gottes, die Begegnung mit dem Du der Gottheit bei mir keine Rolle spiele, sei ein Zeichen, daß ich die Geschichtlichkeit des menschlichen Seins nicht voll erfasse. Ich erwidere: Das Wort Geschichtlichkeit wird in abweichendem Sinne gebraucht. Die Verschiedenheit der Menschen, Völker und Kulturen, der Mythen und Religionen, der Denkweisen, das Leben jedes einzelnen Menschen aus seiner Herkunft, in bestimmten Situationen und mit bestimmten Chancen, seine Bindung an diese Bedingungen, das alles läßt sich ins Unendliche erforschen und bleibt im Ganzen unübersehbar. Nennen wir es das Historische. Nun findet jeder sich selbst darin, aber nicht nur so, daß er sich in der historischen Welt und seiner Herkunft auffaßt durch Orientierung, so daß er nun von sich wissen könnte, an welchem Ort er stehe (eine fälschliche Antizipation eines totalen Wissens durch eine immer winzige, zum Teil äußerliche, zum Teil verstehende Orientierung). Vielmehr findet der einzelne Mensch sich so, daß er sich in seiner ihm gegebenen Wirklichkeit als sich selbst übernimmt, sich entscheidet, sich gründet auf Entschlüsse; damit setzt er alle Orientierungen zum Mittel herab und übergreift sie durch das Bewußtsein des Ernstes, daß zeitlich entschieden wird, was ewig ist. Diese Paradoxie im Ausdruck ist für das, was hier getan und erfahren wird, unerlässlich, damit der Ernst nicht aus der zeitlich fortschreitenden Erscheinung der Freiheit in ein Gewußtes gerate und sich damit vernichte. In meiner »Philosophie« (Band II) nannte ich »Geschichtlichkeit« nicht das historisch Besondere, nicht diese Individualität und nicht diese Kennbarkeit. Vielmehr verstand ich unter Geschichtlichkeit die Möglichkeit der Existenz, die Einheit von Zeit und Ewigkeit im Augenblick als Wirklichkeit zu vollziehen und zu erfahren. Diese Möglichkeit erfaßt sich aus der Freiheit der Existenz. Erst in dieser Geschichtlichkeit kann das sonst bloß Historische einen existentiellen Sinn gewinnen.

keine Entscheidung gestellt sieht, Trotz, Eigenwillen, Empörung gegen Gott, Abwendung von Gott und wie sonst die Titel lauten, mit denen wir belegt werden. Die, denen jene Gnade, von der sie hören ohne sie zu verstehen, nicht zuteil wird, vermögen die Worte als Chiffren zu hören, zum Teil von großer Eindringlichkeit, vermögen mit ihnen im mythischen Denken wahlweise zur Erhellung ihrer Erfahrung zu operieren.

Die Entscheidungsfrage des Christentums in Ihrem Sinne ist, wie ich nicht zum wenigsten von Ihnen gelernt habe, gegenüber dem Wirklichen von Jesu Leben und Verkünden eine theologische Zutat, die bald nach Jesu Tod erfolgte. Denn Jesus stellt nur vor die sittliche Entscheidungsfrage des Lebens im Gottesglauben, eine wirkliche Entscheidungsfrage der Praxis des Lebens, die ein philosophierender Mensch hier mit einer ungewöhnlichen Eindringlichkeit, aber nicht hier allein hört, sondern auch bei den Propheten des Alten Testaments und bei Philosophen hohen Ranges. Von Ihnen wird die Entscheidungsfrage spezifiziert auf die Entscheidung gegenüber der »Anrede« Gottes durch den Mund der Urchristen. Für eine philosophische Einsicht verwechseln Sie dabei eine Fixierung, die für eine objektive historische Erscheinung die Allgemeingültigkeit für alle beansprucht, mit der Geschichtlichkeit. Sie verwechseln zugleich die Chiffre einer übersinnlichen Wirklichkeit, wie sie etwa in der Ausgießung des Heiligen Geistes einzig und unvergeßlich spricht, mit der Realität eines historischen Geschehens. Solche philosophische Einsicht muß ihre Grenze und auch die Grenze ihres Verstehenkönnens bekennen. Aber sie weiß sich nicht weniger durch Gottes Willen (mythisch gesprochen als Ausdruck für die Gründung des eigenen Wollens und Müssens, die rational nicht gerechtfertigt werden kann) bestimmt als der Theologe. Nur kann der Philosoph nicht wie der Theologe sich auf Gott berufen oder auf einen Auftrag von ihm.

7) In der heutigen Wirklichkeit christlicher Religion scheinen als Träger der Überlieferung drei Instanzen wesentlich, während die Substanz selber in der Bevölkerung liegt. Diese drei sind die Theologen, die Kirche und die Seelsorger. Nun scheint mir als einem bloßen Beobachter die Arbeit der Theologen unerläßlich

für die Darreichung von Kenntnissen, aber sie vermögen den kommenden Seelsorgern nicht zu sagen, um Ihren Ausdruck zu gebrauchen, wie sie es machen sollen. Die Kirche ist unumgänglich für die Organisation, aber immer gefährlich und vor allem nicht verlässlich. Die Seelsorger aber erwecken und bestätigen die eigentliche Wirklichkeit des gläubigen Lebens. An ihnen liegt alles. Dazu hatte ich mir einige Bemerkungen erlaubt, die nicht Ihre Zustimmung finden, nämlich: zur Freigabe des mythischen Sprechens in seinem ganzen Umfange, – zur Bedeutung eines historisch richtigen Verstehens der Bibel für die Wirklichkeit des Glaubens, – zur Weise der Interpretation von Bibeltexten durch den Seelsorger.

Was hat das historisch richtige Verstehen mit der Wirklichkeit des Glaubens zu tun? Ich antworte: fast nichts. Kierkegaard sagte, die Erforschung des Neuen Testaments fördere keineswegs den Glauben. Es genüge der eine Satz: Gott ist als Mensch erschienen und für unsere Sünden gekreuzigt. Wenn ich recht erinnere, hat ein Theologe, Kähler, sich vor langer Zeit einmal in einer Broschüre, die ich las, nicht viel anders geäußert. Diesem Radikalismus folge ich als philosophischer Zuschauer nicht, daher sagte ich: »fast« nichts. Denn wenn Sie fragen, ob der Seelsorger hebräisch und griechisch verstehen, ob er durch die wissenschaftliche Erforschung der Bibel sich unterrichten solle, so würde ich das bejahen, aber aus anderen Gründen wie Sie. Erstens ist es erwünscht, daß die Seelsorger im Raum der abendländischen Bildung zu Hause sind, daß sie um Wissenschaft wissen, an der Universitätsidee praktisch teilhaben und nicht in der Abhängigkeit von immer verengenden kirchlichen Schulen erzogen werden. Zweitens, scheint mir, gewinnen sie die Unbefangenheit in der Äußerung ihres Glaubens auch dadurch, daß sie den Leitfaden, an dem sie als dem heiligen Buch der Gemeinde die großen Wahrheiten durch Vorbild ihres eigenen Wesens und durch Art und Ton ihres Sprechens überzeugend machen, auch historisch sachlich kennen. Ohne Bindung an historische Richtigkeit, über die sie jedoch methodisch verfügen, gewinnen sie die Freiheit zur Verwandlung der Glaubensobjektivierung zu der gegenwärtig glaubwürdigen und daher wirksamen Gestalt.

Angesichts meiner Darlegungen, mit denen ich die Mythen in

Geltung lassen möchte und doch das Lebendigwerden eines Leichnams, Dämonen und magisch-kausale Wirkungen leugne, stellen Sie Ihre Frage »wie macht man das?« in der Form: »Wie würde Jaspers z. B. Röm. 5, 12–21 oder 6, 1–11 interpretieren, wenn er vor die konkrete Aufgabe gestellt würde?« Meinen Sie, wie ich etwa als Pfarrer davon sprechen, oder wie ich als theologisch-historischer Forscher damit umgehen würde? Beides bin ich nicht, aber ich versuche mich in die Lage zu versetzen. Als Forscher würde ich, wenn ich es könnte, wie Sie in den kritisch-historischen Teilen Ihrer Werke Materialien vergleichbaren Sinns aus der Zeit und aus der Zeit vorher beizubringen suchen, um durch Vergleich den gemeinten Sinn des Verfassers möglichst deutlich zu verstehen. Ich würde wie Sie den Wortgebrauch untersuchen. Nicht würde ich auf diesem Wege eine Glaubenserkenntnis nachvollziehen, sondern nur einen sagbaren Glaubensinhalt verstehend kennen lernen. Eine existentielle Analyse, d. h. soweit ich Ihre Intention auf etwas, das mir als Forschung unmöglich scheint, verstehe, eine »Übersetzung« in einen Sinn, für den ich aus meiner philosophischen Auffassung von Mensch und Welt den Leitfaden gewinne, würde ich wissenschaftlich garnicht versuchen. Als Pfarrer aber würde ich ganz anders verfahren. Ich würde, was die Forscher zum »richtigen« Verständnis des gemeinten Sinns beigebracht haben, zwar lesen, ich würde suchen, was ich in Ihren Büchern finde. Dann aber würde ich das alles liegen lassen und nun, ohne Befangenheit in dem, was damals gemeint wurde, nach einem andern Prinzip verfahren, das ich etwa so rechtfertige: Es sind die heiligen Bücher, an deren Leitfaden die abendländische Welt sich seit ein und einhalb Jahrtausenden jederzeit ihres Glaubens vergewissert hat. Da kommt es nicht auf historisch erforschbare Richtigkeit, sondern auf den Geist des Glaubens an. Sie kennen viel besser als ich die darüber, zumal im protestantischen Bereich, erfolgten Diskussionen (über Wort und Geist). Wesentlich ist allein, so zu sprechen, daß am Text gegenwärtiger Glaubensgehalt aufgeht und in der Mitteilung zu einem gemeinsamen werden kann. Dafür ist die mythische Sprache ebenso unerläßlich wie die philosophische Spekulation, je nach Lage und je nach dem Kreise, zu dem ich spreche. Wie sich das vollzieht, ist nun, wenn es echt ist, das konkrete Tun dieses Pfarrers an

diesem Orte mit diesen Menschen. Die Bibel hat als das sogar heute noch meist gedruckte Buch, als das Buch, mit dem bald hundert Generationen unserer Vorfahren gelebt haben, auch für den, der eine spezifische Heiligkeit nicht anerkennt, den Charakter des mit Ehrfurcht zu behandelnden Werkes. Daher hat dieses Buch das Vorrecht, daß wir bei seiner Aufnahme uns so wenig wie frühere Generationen an historisch-kritische Richtigkeit zu halten haben. Ebenso darf ein philosophischer Denker mit den Mythen umgehen (philosophischen Texten gegenüber würde ich diese Methode allerdings für durchaus ungerechtfertigt halten, denn solche Texte gelten nicht für eine religiöse Gemeinde und entbehren der Heiligkeit und haben einen Sinn, der bei Aneignung, wenn sie verwandelnd erfolgt, diese Verwandlung zum Bewußtsein bringen muß der Natur der Sache selbst wegen). Ich darf, sowohl wegen des Raums wie wegen meiner unzureichenden pneumatischen Kraft darauf verzichten, Ihnen jene Stellen so auszulegen, daß ich mir Gehalte darin vergegenwärtige, ohne an Paulus zu denken. Es sind auch in den mythischen gnostischen Vorstellungen gewiß außerordentliche. Ich dämpfe meinen Impuls, um mich nicht überflüssigerweise zu blamieren. Hinzuzufügen ist noch: ich würde auch Auferstehung, Dämonen und Magie nicht weglassen, wenn ich mit diesen Mythen so umgehen könnte, daß kein Hörer auf den Gedanken käme, es handle sich um Realitäten, und wenn trotzdem dabei etwas aufleuchten könnte, was ohne solche Bilder verloren bliebe.

8.) In meinem Vortrag hatte ich gegen Sie die Thesen gerichtet, die ich noch einmal formuliere: ein modernes Weltbild gebe es nicht; was Sie die Bestimmtheit des modernen Weltbildes durch die Wissenschaft nennen, sei nichts anderes, als was es seit Jahrtausenden an materialistischem, sensualistischem, realistischem Denken gebe; mit moderner Wissenschaft habe der heute universale Wissenschaftsaberglaube kaum etwas zu tun, außer dem, daß ein sachlich kleiner Ausschnitt dieser Wissenschaft durch seine technischen Folgen derart imponiere, daß der Wissenschaftsaberglaube darin die stärkste Stütze erhalte; und hier in dem technischen Denken über garnicht technisierbare Handlungen und Verhaltensweisen führe der Wissenschaftsaber-

glaube zu einem spezifischen, dem unzerstörbaren magischen Unfug analogen, verwüstenden Tun. Sie wollen sich, wie Sie sagen, ersparen, darauf einzugehen. Meinerseits brauchte ich viel mehr Raum als hier zur Verfügung steht, um Ihre Anschauung aus Ihren Schriften zu belegen, und um das, was ich anderwärts über moderne Wissenschaft gesagt und woraus mir Ihr Irrtum aufweisbar scheint, deutlich zu machen. Aber ich halte dies für ein Thema, für das mit wissenschaftlichen Mitteln zwingende Überzeugung möglich ist.

Bei Diskussionen, wie der unsrigen, kann man den Unterschied spüren zwischen einer rationalen Diskussion über eine bestimmte Sache, d. h. einer wissenschaftlichen Diskussion und einer ganz anderen, die auf Lebensgehalte sich richtet. Nur im ersten Falle gibt es die Präzision des rationalen Gedankens, die Definition, die eindeutige Fragestellung. Im zweiten Falle kann man die Deutlichkeit einer Anschauung suchen, deren Begrifflichkeit in der Schwebelage bleibt, ist aber alle Bestimmtheit von der Art, daß, wenn man sie zu gewinnen meint, man schon einig ist. Sachfragen ermöglichen eine rationale Diskussion mit dem Ziel und dem Maßstab der Richtigkeit für den Verstand überhaupt, Glaubensgehalte ermöglichen eine Mitteilung von inneren Verfassungen, von Ansprüchen und Entschlüssen mit dem Ziel des Sichausprechens und des Erwiderns. Im ersten Fall ist das Medium die Bestimmtheit des Allgemeingültigen, im zweiten Fall eine auf direktem Wege unerkennbare Gemeinschaft aus der Vielfachheit existentieller Möglichkeiten. Im ersten Fall kann das Denken erzwingen, im zweiten Fall kann es nur hinweisen.

Wenn Wissenschaft das für jeden Verstand zwingend Erkennbare und daher faktisch sich allgemein verbreitende und Anerkannte genannt wird, dann sind weder Philosophie noch Theologie Wissenschaften. Wenn dagegen Wissenschaft jedes Denken heißt, das methodisch verfährt, einen systematischen Charakter zu gewinnen sucht und sich auf seinem Wege auch der rationalen Mittel des Verstandes bedient, dann liegt es anders. Ich halte es für sachlich wesentlich, für richtig und gut, zumal heute, den Begriff der Wissenschaft im Gegensatz zum Gebrauch der alten Zeiten in jenem klaren, bestimmten, engeren Sinn zu nehmen und die Verschleierung der Grenzen zwischen beiden Erkenntniswei-

sen überall im Keime aufzuhellen. Das gilt vor allem für den Unterschied von Sacherkenntnis und Glaubenserkenntnis.

Daß Sie bisher nicht geneigt sind, den Begriff der Wissenschaft theoretisch und praktisch in seiner Bestimmtheit und Universalität, wie er erst der modernen Welt aufgegangen ist, von den Griechen nur vereinzelt, nicht grundsätzlich erreicht wurde, sich zu eigen zu machen, zeigt sich u. a. in folgendem:

Wenn Sie sagen, in Theologie und Philosophie sei »die Einsicht in die Fragwürdigkeit des bis heute die Wissenschaft beherrschenden Denkens aufgebrochen«, so rühren Sie, denke ich, an eine sehr zweifelhafte Sache. Nichts ist gewisser und methodisch bewußter als wissenschaftliche Erkenntnis, wo sie rein auftritt. Es ist die Herrlichkeit unseres Zeitalters, daß es das gibt. Wenn manche Wissenschaftler, nicht die Wissenschaft, von einem fragwürdigen Denken beherrscht sind, so ist das ihre schlechte Philosophie, die sich fälschlich auf Wissenschaft beruft. Diese hat ihre historische (u. a. in Descartes) und sachliche Herkunft (durch naheliegende Verführungen bei der Auffassung der Bedeutung wissenschaftlicher Erkenntnis). Doch da Sie sich die Erörterung dieser Sache ersparen wollen, und ich Sie in Kürze nicht zur zwingenden Einsicht bringen kann, so beschränke ich mich zur Kennzeichnung dessen, was ich meine, auf einen vielleicht grotesken Wunsch: Ihre auch für einen Laien wie mich ausgezeichneten historischen Werke möchten gleichsam durchschnitten werden; einerseits wird das kritisch Erforschbare rein vorliegen; das dabei Herausgenommene aber würde in andere Gestalt als Glaubenserkenntnis, Glaubensverständnis, existentielle Interpretation oder wie Sie diese aneignende Erkenntnis sonst nennen, gebracht werden.

Was Philosophie sei, ist wissenschaftlich nicht zu bestimmen. Philosophie ist ein Akt der Freiheit und bestimmt sich selbst, nicht aus der Willkür einer Laune, sondern aus der Notwendigkeit eines sich in ihrem Denken aussprechenden Glaubensgehalts, eines Sehens und Wollens im Ganzen. Unter dem Namen der Philosophie tritt unter anderem auch die sogenannte wissenschaftliche Philosophie auf, mit dem Anspruch fachlicher, in der Erkenntnis fortschreitender Arbeit, die ihre Ergebnisse denen, die sie brauchen, zur Verfügung stellt. Ich leugne nicht, daß es eine

aber sich aussprechen, dann ist das Risiko der Rücksichtslosigkeit, denke ich, erlaubt. Konventionelle Höflichkeit und unpersönliche Sachlichkeit hören auf, wo einem ernst zumute ist.

Wenn Sie den Eindruck haben und ihn aussprechen, daß ich ein eigentliches Miteinanderreden zwischen uns nicht für möglich halte, und zwar wegen des ausschließlichen Wahrheitsanspruchs der geglaubten Offenbarung, so erschrecke ich. Es ist wahr, und ich will es doch nicht wahr haben. Es ist wahr in der Begründung durch den Ausschließlichkeitsanspruch, es darf nicht wahr sein, was Ihre Persönlichkeit und mich betrifft. Daß ich Ihre Entmythologisierung als Thema wählte, hatte einen zweifachen Grund. Erstens meinen geistigen Zorn gegen die Entmythologisierung, die in Verbindung steht mit jener Orthodoxie, die den Satz schreiben ließ, der Gottesgedanke ohne Christus sei ein Wahn vom christlichen, also von Ihrem Standpunkt aus. Ob Sie sich beim Schreiben eines solchen Satzes (im Studium generale, wieder abgedruckt in »Glaube und Verstehen«, Band II) klar waren, daß Sie mit der Mitte des Philosophierens, das ich unter der Führung Platos, Plotins, Spinozas und Kants versucht habe, dieses ganze Unternehmen als Wahn verwerfen? Gewiß nicht, denn Sie werden überhaupt nicht an mich gedacht haben. Aber ich war auch nicht in meiner Person, sondern in der Philosophie betroffen. Im Zorn, Sie in bezug auf das Wesen der Philosophie so ahnungslos zu finden, habe ich mich zugleich Ihrer Rückhaltlosigkeit und Eindeutigkeit gefreut. Denn aus ihr nahm und nehme ich die Berechtigung, in Frage und Urteil in ähnlicher Weise auf das Ganze zu gehen wie Sie. Wohl ist es wahr, daß mir und den großen Philosophen, zu denen ich mit Ehrfurcht aufblicke, die Gottheit nicht persönlich begegnet. Aber die Gottheit ist doch nicht als bloße Idee, sondern wirklich, allumgreifend da. Das ist ein Wahn?

Zweitens aber war der Grund dieser Themawahl meine aus der Ferne seit Jahrzehnten bestehende, nie abgerissene, wenn auch einseitige gedankliche Kommunikation zu Ihnen. Als Sie während der zwanziger Jahre einmal in Heidelberg waren, einen Vortrag hielten, den Dibelius und ich einmütig bewunderten, eine Predigt in der Peterskirche hielten, die ich hörte, erstaunt über den orthodoxen, konventionellen Inhalt, so daß ich ihn mit dem Geist Ihres Vortrags nicht zusammenbringen konnte, und als Sie

um das, was christlich oder biblisch wahr ist, vielleicht nur noch den Wert eines Beispiels, an dem menschliche Möglichkeiten studiert werden, um klarer zu werden und besser zu begreifen, was heute wirklich zur Entscheidung steht, nämlich im Kampf um die Freiheit.

Wenn einst die ungeheure Gefahr der alles vertilgenden Assyrer über dem vorderen Orient lag und in unserer Situation etwas von fern vergleichbares liegt, so bleiben uns die Propheten aus, die einen Wandel unseres Lebens, Glaubens, Hoffens und Tuns bewirken könnten. Statt dessen haben wir nur unsere biblische Überlieferung. Die Frage ist, was aus ihr wird.

Der biblische Glaube ist heute Millionen von Menschen fragwürdig. Er wird anderen Millionen immer unbekannter. Wohin es geht, weiß auch hier niemand. Vielleicht geht diese Glaubenswelt ihrem historischen Ende zu; dann würden in fünfhundert Jahren Menschenmilliarden leben, die nicht mehr von der Bibel wissen. Vielleicht aber ist oder wird der biblische Glaube noch eine Macht ersten Ranges. Es läßt sich über die Chancen nachdenken mit dem Sinn, die Wahrheit denken und tun zu wollen, die uns trägt.

In den Gestalten der Kirchen hat sich der biblische Glaube in entscheidenden Augenblicken faktisch als unzuverlässig erwiesen. Wenn biblischer Glaube die Menschen prägen wird, die die Geschichte lenken, dann in einer Verwandlung, die zunächst noch verborgen ist. Es hat keine Bedeutung, über das nachzudenken, was nur durch die Wirklichkeit glaubender Menschen hervorgebracht wird. Aber unser Nachdenken über Glauben und Philosophie hat einen Bezug darauf.

Die Lage der christlichen Konfessionen scheint heute diese: Unaufhaltsam wächst die Macht der katholischen Welt. Deren Verwandtschaft mit dem Totalitarismus läßt bei den gewaltigen Unterschieden einen Vergleich nur in dem Sinne zu, daß die freie Welt sich gegen eine Alleinherrschaft der katholischen Kirche wie in der Vergangenheit so heute wehren muß. Wäre aber die Wahl nur zwischen marxistischem und katholischem Totalitarismus, so wäre der katholische wegen seiner geistigen Gehalte, wegen seines ursprünglichen biblischen Glaubens und wegen der Explosivstoffe, die die Bibel bewahrt, unendlich vorzuziehen.



35131000034696

bedeutet Wahrheit, erinnern,  
sein belanglos, f. die des  
gute Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit  
Falschheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit  
Wahrheit.

p. 10: Wahrheit - Wahrheit; Wahrheit Wahrheit -  
"auflösende Konsequenz"

p. 20: des Charakter Wahrheit Wahrheit Wahrheit  
Wenn Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit  
eine Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit  
Kategorie Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit  
Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit  
Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit

p. 21: Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit  
Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit

p. 23: Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit  
Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit

p. 51f.: Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit  
Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit  
Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit  
Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit

p. 85: Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit  
Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit  
Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit  
Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit

ad Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit  
(p. 14) Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit  
(Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit)

p. 15: Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit  
Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit  
Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit

26: Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit  
Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit

ad Wahrheit Wahrheit - p. 36.

p. 115: Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit Wahrheit