

Zum Problem der Entmythologisierung

Von Rudolf Bultmann

Unter *Entmythologisierung* verstehe ich ein *hermeneutisches Verfahren*, das mythologische Aussagen bzw. Texte nach ihrem Wirklichkeitsgehalt befragt.

Vorausgesetzt ist dabei, daß der Mythos zwar von einer Wirklichkeit redet, aber in einer nicht adäquaten Weise.

Vorausgesetzt ist ebenso ein bestimmtes Verständnis von Wirklichkeit.

Nun kann *Wirklichkeit* in einem doppelten Sinne verstanden werden. Gemeinhin versteht man unter Wirklichkeit die *im objektivierenden Sehen vorgestellte Wirklichkeit der Welt*, innerhalb deren sich der Mensch vorfindet, in der er sich orientiert, indem er sich ihr gegenüberstellt, mit deren Zusammenhang er rechnet und den er berechnet, um sie zu beherrschen und dadurch sein Leben zu sichern. Diese Weise, die Wirklichkeit zu sehen, ist in der Naturwissenschaft und in der durch sie ermöglichten Technik ausgebildet.

Diese Weise, die Wirklichkeit zu sehen, ist *als solche entmythologisierend*, indem sie das Wirken übernatürlicher Mächte, von denen der Mythos erzählt, ausschaltet, — sei es das Wirken von Mächten, die das Naturgeschehen in Gang bringen und halten, sei es das Wirken von Mächten, die das Naturgeschehen unterbrechen. Die konsequente Naturwissenschaft hat die „Hypothese Gott“ nicht nötig (Laplace); die das Naturgeschehen leitenden Kräfte sind diesem immanent. Ebenso eliminiert sie den Gedanken des Wunders als eines den Kausalzusammenhang des Weltgeschehens unterbrechenden Mirakels.

Wie alle Phänomene der ihn umgebenden Welt kann der Mensch auch sich selbst, sofern er in der Welt vorkommt, dem objektivierenden Sehen unterwerfen. Er stellt sich dann sich selbst gegenüber, macht sich selbst zum Objekt. Damit reduziert er seine eigentliche, spezifische Wirklichkeit auf die Weltwirklichkeit. So in einer „erklärenden“ Psychologie (im Unterschied von einer „verstehenden“ Psychologie, vgl. Dilthey) und in einer Soziologie.

Diese Schweise kann auch in der *Geschichtswissenschaft* zur Herrschaft kommen, und das ist auch der Fall in einem positivistischen Historismus. Hier tritt der Historiker als beobachtendes Subjekt der Geschichte als dem Objekt gegenüber und stellt sich so als Spektator außerhalb des in der Zeit verlaufenden historischen Prozesses.

Heute hat sich die Erkenntnis mehr und mehr durchgesetzt, daß es ein solches Gegenüber nicht gibt, weil *das Wahrnehmen des geschichtlichen Prozesses selbst ein geschichtlicher Vorgang* ist. Der Abstand eines neutralen Sehens vom gesehenen Objekt ist unmöglich. Das scheinbar objektive Bild geschichtlicher Vorgänge ist immer von der Individualität des Sehenden geprägt, die selbst geschichtlich ist und nie ein außerhalb der geschichtlichen Zeit stehender Spektator sein kann.

Ich sehe nun hier davon ab, daß auch in der modernen Naturwissenschaft ein analoges Verständnis des Subjekt-Objekt-Verhältnisses Platz gegriffen hat in der Erkenntnis, daß das Beobachtete schon durch den Beobachter mitgestaltet oder irgendwie modifiziert wird. Wie weit die Analogie zwischen moderner Geschichts- und Naturwissenschaft reicht, bedürfte besonderer Untersuchung. Worauf es hier ankommt, ist, daß im modernen Geschichts-Verständnis *die Wirklichkeit* in anderer Weise verstanden ist als in der Weise des objektivierenden Sehens,

nämlich als die Wirklichkeit des geschichtlich existierenden Menschen.

Menschliches Sein ist von dem im objektivierenden Sehen wahrgenommenen Sein der Natur grundsätzlich unterschieden. Wir pflegen heute das spezifisch menschliche Sein als *Existenz* zu bezeichnen. Dabei ist „Existenz“ nicht als bloßes Vorhandensein gemeint in dem Sinne, wie Pflanzen und Tiere auch „existieren“, sondern als die spezifisch menschliche Seinsweise.

Der Mensch ist nicht wie ein Naturwesen dem kausalen Zusammenhang des Naturgeschehens eingeordnet, sondern er hat sein Selbst zu übernehmen, ist für sich selbst verantwortlich. Das bedeutet: das menschliche Leben ist Geschichte; es führt durch Entscheidungen jeweils in eine Zukunft, in der der Mensch sich selbst wählt. Die Entscheidungen fallen danach, wie sich ein Mensch selbst versteht, worin er die Erfüllung seines Lebens sieht.

Die Geschichte ist das Feld der menschlichen Entscheidungen. Sie wird verständlich, wenn sie als solches gesehen wird, d. h. wenn gesehen wird, daß in ihr die Möglichkeiten menschlichen Selbstverständnisses wirksam gewesen sind, — Möglichkeiten, die auch Möglichkeiten des gegenwärtigen Selbstverständnisses sind, und die nur in eins mit diesen überhaupt wahrgenommen werden können. Ich nenne eine solche Interpretation der Geschichte *existentielle Interpretation*, da sie, bewegt von der Existenzfrage des Interpreten, nach dem in der Geschichte jeweils wirksamen Existenzverständnis fragt.

Da faktisch alle Menschen aus einer Vergangenheit kommen, in der Möglichkeiten des Selbstverständnisses schon leitend sind, angeboten oder in Frage gestellt werden, ist die Entscheidung immer auch eine *Entscheidung gegenüber der Vergangenheit*, ja, letztlich gegenüber der je eigenen Vergangenheit des Menschen und seiner Zukunft.

Nun braucht die Entscheidung nicht bewußt gefällt zu werden und ist in den meisten Fällen unbewußt. Ja, sie kann als Unentschiedenheit erscheinen, was faktisch die unbewußte Entscheidung für die Vergangenheit ist, das Verfallensein des Menschen an seine Vergangenheit. Das bedeutet aber: der Mensch kann eigentlich oder uneigentlich existieren. Eben dieses, *die Möglichkeit, eigentlich oder uneigentlich zu sein*, gehört zur Geschichtlichkeit und d. h. zur menschlichen Wirklichkeit.

Ist das eigentlich menschliche Sein die Existenz, in der der Mensch sich selbst zu übernehmen hat, für sich verantwortlich ist, so gehört zur eigentlichen Existenz *die Offenheit für die Zukunft, die jeweils Ereignis werdende Freiheit*. Die Wirklichkeit des geschichtlichen Menschen ist daher nie eine abgeschlossene wie die des Tieres, das immer ganz das ist, was es ist. Die Wirklichkeit des Menschen ist seine Geschichte, d. h. sie steht ständig vor ihm, so daß man sagen kann: *Zukünftigsein* ist die Wirklichkeit, in der der Mensch steht.

In der Geschichte der Menschheit wird das daran deutlich, daß der geschichtliche Sinn eines Ereignisses immer erst von seiner Zukunft her verständlich wird. Die Zukunft gehört wesenhaft zum Ereignis. Erst vom Ende der Geschichte aus ist daher der Sinn geschichtlichen Geschehens endgültig zu verstehen. Da aber ein solcher Rückblick vom Ende aus für menschliches Auge nicht möglich ist, ist auch eine Philosophie, die den Sinn der Geschichte zu verstehen trachtet, nicht möglich. Vom Sinn der Geschichte läßt sich nur reden als vom Sinn des Augenblicks, der als Augenblick der Entscheidung sinnvoll ist.

Nun werden alle Entscheidungen in konkreten Situationen gefällt, und auch entscheidungsloses Verhalten — also uneigentliches menschliches Sein — ereignet sich immer in konkreten Situationen. Wenn die Geschichtswissenschaft die in menschlichen Entscheidungen zutage trenden Möglichkeiten des Selbstverständnisses deutlich machen will, so hat sie also auch

die konkreten Situationen der vergangenen Geschichte darzustellen. Diese aber erschließen sich nur dem objektivierenden Blick in die Vergangenheit. So wenig dieser den geschichtlichen Sinn einer Tat, eines Ereignisses erfaßt, so sehr kann und muß er doch die einfachen Fakten der Taten und Ereignisse zu erkennen suchen und in *diesem Sinne* feststellen, „wie es gewesen ist“. Und so wenig der Zusammenhang menschlichen Handelns durch kausale Notwendigkeit determiniert ist, so sehr ist er doch ein durch die Folge von Ursache und Wirkung geknüpfter. Denn kein Ereignis, kein Willensakt, keine Entscheidung ist ohne Ursache. Geraade die freie Entscheidung erfolgt aus Gründen, wenn sie nicht blinde Willkür sein soll. Es ist daher möglich, den Gang der Geschichte jeweils rückblickend als einen geschlossenen Kausalzusammenhang zu verstehen, und so muß ihn die objektivierende Geschichtsbetrachtung sehen.

Es fragt sich nun, ob die existentielle Interpretation der Geschichte und die objektivierende Darstellung der Geschichte in Widerspruch zu einander stehen, bzw. ob die Wirklichkeit, die dort gesehen ist, mit der hier gesehenen in Widerspruch steht, so daß von zwei Wirklichkeitsbereichen, ja sogar von einer doppelten Wahrheit geredet werden müßte. Das wäre offenbar eine falsche Folgerung; denn faktisch gibt es nur *eine Wirklichkeit* und nur *eine Wahrheit* der Aussage über das gleiche Phänomen.

Die *eine* Wirklichkeit aber kann unter doppeltem Aspekt gesehen werden, entsprechend der doppelten Möglichkeit des Menschen, eigentlich oder uneigentlich zu existieren. In der uneigentlichen Existenz versteht sich der Mensch aus der verfügbaren Welt, in der eigentlichen Existenz versteht er sich aus der unverfügbareren Zukunft. Dem entsprechend kann er die Geschichte der Vergangenheit sowohl objektivierend betrachten, wie auch als Anrede, sofern aus ihr die Möglichkeiten menschlichen Selbstverständnisses vernehmbar werden und zur verantwortlichen Wahl herausfordern.

Man wird das Verhältnis der beiden Weisen des Selbstverständnisses als ein *dialektisches* bezeichnen müssen, insofern es das eine ohne das andere faktisch nicht gibt. Denn der Mensch, dessen eigentliches Leben sich in Entscheidungen vollzieht, ist auch ein leibliches Wesen. Verantwortliche Entscheidungen gibt es nur in konkreten Situationen, in denen auch das leibliche Leben auf dem Spiele steht. Die Entscheidung, in der der Mensch sich selbst, seine eigentliche Existenz, wählt, ist immer zugleich die Entscheidung für eine Möglichkeit des leiblichen Lebens. Die Verantwortung für sich selbst ist immer zugleich die Verantwortung für die Welt und ihre Geschichte. Um seiner Verantwortung willen bedarf der Mensch des objektivierenden Blicks in die Welt, in die er gestellt ist, als in seine verfügbare „Arbeitswelt“. Darauf auch immer wieder die Versuchung oder Verführung, die „Arbeitswelt“ als die eigentliche Wirklichkeit anzusehen und die Eigentlichkeit des Existierens zu verfehlten und durch Verfügen über das Verfügbare das Leben zu sichern.

Es ist also vollends klar, daß die existentielle Interpretation der Geschichte der objektivierenden Betrachtung der historischen Vergangenheit bedarf. So wenig diese den geschichtlichen Sinn einer Tat, eines Ereignisses erfassen kann, so wenig kann jene eine (möglichst zuverlässige) Feststellung von Tatsachen entbehren. Nietzsches gegen den Positivismus gerichteter Satz, daß es keine Tatsachen gebe, sondern nur Interpretationen, ist mißverständlich. Er ist richtig, wenn man „Tatsache“ in dem Vollsinne einer geschichtlichen Tatsache versteht, also einschließlich ihres Sinnes und ihrer Bedeutung im Zusammenhang des geschichtlichen Geschehens. Eine Tatsache in diesem Sinn liegt immer nur vor als „Interpretation“, als das Bild, das von dem mit seiner Person beteiligten Historiker gezeichnet ist. Aber eine Interpretation ist offenbar kein Phantasie-Gebilde, sondern durch sie wird etwas interpretiert, und dieses zu Interpretierende sind doch die „Tatsachen“, die dem objektivierenden Blick des Historikers (in welcher Annäherung immer) zugänglich sind.

Darf das als gültig angenommen werden, so kann auch das *Problem der Entmythologisierung im Hinblick auf die Geschichtswissenschaft* einer Lösung entgegengeführt werden. Ist die Geschichtswissenschaft wie die Naturwissenschaft als solche entmythologisierend? Ja und Nein!

Die Geschichtswissenschaft entmythologisiert als solche, insofern oder insoweit sie im objektivierenden Sehen den historischen Prozeß als einen geschlossenen Wirkungszusammenhang versteht. Der Historiker kann gar nicht anders verfahren, wenn er eine gesicherte Erkenntnis irgend einer Tatsache gewinnen will, wenn er z. B. prüfen will, ob jeweils eine überlieferte Geschichte wirklich ein gültiges Zeugnis für eine Tatsache der Vergangenheit ist. Er kann also nicht anerkennen, daß der Zusammenhang des Geschehens durch das Eingreifen überirdischer Mächte zerrissen wird; er kann kein Wunder anerkennen als ein Ereignis, dessen Ursache nicht innerhalb der Geschichte liegt. Die historische Wissenschaft kann nicht wie die biblischen Schriften von einem in den Gang der Geschichte eingreifenden Handeln Gottes reden. Sie kann als historisches Phänomen nur den Glauben an Gottes Handeln wahrnehmen, aber nicht Gott selbst. Ob diesem Glauben eine Wirklichkeit entspricht, kann sie nicht wissen, da eine Wirklichkeit, die jenseits der dem objektivierenden Blick sichtbaren Wirklichkeit liegt, für sie nicht sichtbar ist. Für sie muß jede Rede als Mythologie gelten, die beansprucht, vom Handeln jenseitiger Mächte zu reden als von einem Handeln, das in der dem objektivierenden Blick vorliegenden Welt beobachtbar, konstatierbar ist und etwa auch als Argument für den Beweis irgendwelcher Wahrheiten dienen kann. Als mythologisch gilt ihr aber ebenso jede Rede von jenseitigen Sphären, die an die sichtbare Welt räumlich angestückt sind, wie der Himmel und die Hölle.

Nun besteht aber ein grundsätzlicher Unterschied von der Naturwissenschaft hinsichtlich der Stellung zum Mythos: die Naturwissenschaft eliminiert ihn, die Geschichtswissenschaft hat ihn zu interpretieren. Sie hat die Frage nach dem Sinn des mythologischen Redens, das ja ein historisches Phänomen ist, zu stellen.

Die Frage, welches *der Sinn der mythologischen Rede* überhaupt ist, dürfte einfach zu beantworten sein. Der Mythos will von einer Wirklichkeit reden, die jenseits der objektivierbaren, der beobacht- und beherrschbaren Wirklichkeit liegt, und zwar von einer Wirklichkeit, die für den Menschen von entscheidender Bedeutung ist; die für ihn Heil oder Unheil, Gnade oder Zorn bedeutet, die Respekt und Gehorsam fordert.

Ich kann hier von den ätiologischen Mythen absehen, die auffällige Naturgebilde oder Naturerscheinungen erklären wollen. Sie sind in unserem Zusammenhang nur insofern von Bedeutung, als sie das mythologische Denken als ein solches erkennen lassen, das aus Staunen, aus Schrecken, aus Fragen erwächst und mit dem Zusammenhang von Ursache und Wirkung rechnet. Es kann als ein primitives wissenschaftliches Denken bezeichnet werden, wie denn manche Forscher das mythologische Denken auf ein primitives Denken überhaupt reduzieren wollen.

Dieses primitiv-wissenschaftliche, und damit auch objektivierende Denken ist in der Tat aller Mythologie eigen. Aber nun besteht ein grundsätzlicher Unterschied. Es fragt sich nämlich, ob oder wieweit die Intention des Mythos die ist, nur erklärend von der Welt zu reden, der der Mensch beobachtend und berechnend gegenübersteht, oder ob er von der Wirklichkeit des Menschen selbst reden will, also von seiner Existenz. In unserem Zusammenhang handelt es sich um den Mythos, soweit in ihm ein bestimmtes Verständnis der menschlichen Existenz zum Ausdruck kommt.

Welches Existenz-Verständnis? Nun, dieses, daß sich der Mensch in einer Welt vorfindet, die voll ist von Rätseln und Geheimnissen, und daß er ein Schicksal erfährt, das ebenso rätselhaft

und geheimnisvoll ist. Er wird zu der Erfahrung gedrängt, daß er nicht Herr über sein Leben ist, und er wird dessen inne, daß die Welt und das menschliche Leben ihren Grund und ihre Grenze in einer Macht (oder in Mächten) haben, die jenseits dessen liegt, was er berechnen, über das er verfügen kann, in einer transzendenten Macht.

Das mythologische Denken objektiviert jedoch in naiver Weise das Jenseits zum Diesseits, indem es, entgegen seiner eigentlichen Intention, das Transzendentale als das im Raum Entfernte und seine Macht als quantitativ gegenüber dem menschlichen Können gesteigerte vorstellt. Die Entmythologisierung will demgegenüber die eigentliche Intention des Mythos zur Geltung bringen, nämlich die Intention, von der eigentlichen Wirklichkeit des Menschen zu reden.

Gibt es nun eine *Grenze der Entmythologisierung*? Es wird oft gesagt, daß die Religion und auch der christliche Glaube die mythologische Rede nicht entbehren können. Warum nicht? Sie liefert gewiß der religiösen Dichtung, der kultischen und liturgischen Sprache Bilder und Symbole, und die fromme Andacht mag in ihnen einen Sinngehalt ahnend, empfindend wahrnehmen. Das Entscheidende ist jedoch, daß solche Bilder und Symbole wirklich einen Sinngehalt bergen, und die philosophische und theologische Reflexion hat doch die Aufgabe, diesen Sinngehalt deutlich zu machen. Dieser kann dann aber doch nicht wiederum in mythologischer Sprache ausgedrückt werden; denn sonst müßte ja deren Sinn wiederum gedeutet werden — und so in infinitum.

Die Behauptung, daß der Mythos unentbehrlich ist, bedeutet doch, daß es Mythen gibt, die sich nicht existential interpretieren lassen. Und das heißt, daß es — wenigstens in gewissen Fällen — notwendig ist, vom Transzendenten, von der Gottheit, objektivierend zu reden, da das mythologische Reden nun einmal objektivierendes Reden ist.

Kann das gelten? Es spitzt sich wohl alles auf die Frage zu: ist *die Rede von Gottes Handeln* notwendig mythologische Rede, oder kann und muß sie auch existential interpretiert werden?

Da Gott kein objektiv feststellbares Weltphänomen ist, läßt sich von seinem Handeln nur so reden, daß zugleich von unserer Existenz geredet wird, die durch Gottes Handeln betroffen ist. Man mag solche Redeweise vom Handeln Gottes „analogisch“ nennen. Es wird durch sie zum Ausdruck gebracht, daß das Betroffensein durch Gott schlechterdings seinen Ursprung in Gott selbst hat, und daß dabei der Mensch lediglich der Leidende, der Empfangende ist.

Aber ebenso ist festzuhalten, daß vom Betroffensein durch Gottes Handeln nur als von einem existentiellen Ereignis geredet werden kann, das objektiv nicht feststellbar, nicht ausweisbar ist.

Nun ereignet sich jedes existentielle Betroffensein je in einer konkreten Situation, und so liegt es nahe, oder ist für den Betroffenen sozusagen selbstverständlich, diese Situation auch auf das Handeln Gottes zurückzuführen, — was durchaus legitim ist, wenn nur der Ursprung in Gottes Willen nicht mit einer dem objektivierenden Blick zugänglichen Kausalität verwechselt wird. Hier hat die Rede von einem *Wunder* — nicht von einem Mirakel! — ihr Recht.

Wie vom Wunder, so redet der Glaube auch von Gottes Handeln als von seinem *Schöpfer- und Herrscher-Walten in Natur und Geschichte*, und er muß es auch tun. Denn wenn sich der Mensch in seiner Existenz durch Gottes Allmacht ins Leben gerufen und getragen weiß, so weiß er damit auch, daß die Natur und die Geschichte, innerhalb deren sich sein Leben abspielt, von Gottes Handeln durchwaltet sind. Aber dieses Wissen kann nur als Bekenntnis ausgesprochen werden und nie als eine allgemeine Wahrheit wie eine naturwissenschaftliche oder

geschichtsphilosophische Theorie. Sonst würde Gottes Handeln zu einem welthaften Vorgang objektiviert. Der Satz von Gottes Schöpfer- und Herrschertum hat seinen legitimen Grund nur im existentiellen Selbstverständnis des Menschen.

So aber enthält der Satz eine *Paradoxie*. Denn er behauptet die paradoxe Identität des innerweltlichen Geschehens mit dem Handeln des jenseitigen Gottes. Der Glaube behauptet ja, daß er ein Handeln Gottes in einem Ereignis, bzw. in Vorgängen sieht, die zugleich für den objektivierenden Blick feststellbare Vorgänge im Zusammenhang des natürlichen und historischen Geschehens sind. Für den Glauben ist also das Handeln Gottes ein Wunder, in dem der natürliche Zusammenhang des Weltgeschehens gleichsam aufgehoben ist.

Für den *christlichen Glauben* ist nun aber das Besondere, daß er in einem bestimmten historischen Ereignis, das als solches objektiv feststellbar ist, das Handeln Gottes in einem ganz besonderen Sinne sieht, als die jedermann zum Glauben rufende Offenbarung Gottes, nämlich in der *Erscheinung Jesu Christi*. Die Paradoxie dieser Behauptung ist am schärfsten ausgedrückt in dem johanneischen Satz: „Das Wort ward Fleisch.“

Diese Paradoxie ist offenbar noch anderer Art als diejenige, die behauptet, daß Gottes Handeln allezeit und überall mit dem Weltgeschehen indirekt identisch ist. Denn der Sinn des Christus-Geschehens ist das eschatologische Geschehen, durch das Gott der Welt und ihrer Geschichte das Ende gesetzt hat. Diese Paradoxie ist also die Behauptung, daß ein historisches Ereignis zugleich das eschatologische Ereignis ist.

Die Frage ist nun: kann dieses Ereignis als ein je in der eigenen Existenz sich vollziehendes Ereignis verstanden werden? Oder bleibt es dem zum Glauben Aufgerufenen in der Weise gegenüber, wie in der welthaften Wirklichkeit das Objekt dem Subjekt gegenübersteht? Das würde heißen, daß es ein Ereignis der Vergangenheit ist, wie es von dem objektivierenden Blick des Historikers vergegenwärtigt, d. h. „erinnert“ wird. Soll es aber als ein je mich in meiner Existenz treffendes Ereignis verstanden werden, so muß es in einem anderen Sinne Gegenwart sein oder werden können.

Eben dieses liegt aber in seinem Sinn als eines eschatologischen Ereignisses. Denn als solches kann es nicht ein Ereignis der Vergangenheit sein oder werden, wenn anders historische Ereignisse nie die Bedeutung des (einmal für allemal) haben können; und dieses gehört zum Wesen des Christus-Ereignisses als eines eschatologischen Ereignisses.

Es kann also nicht, wie andere historische Ereignisse, durch „Erinnerung“ zur Gegenwärtigkeit gebracht werden. Es wird gegenwärtig *in der Verkündung* (dem Kerygma), die ihren Ursprung in ihm selbst hat, und ohne die es gar nicht ist, was es ist. Das bedeutet: die Verkündung ist selbst eschatologisches Geschehen. In ihr, als Anrede, wird jeweils das Ereignis Jesus Christus präsent, — präsent als das je mich in meiner Existenz treffende Ereignis.

Träger der Verkündigung ist *die Kirche*, und hier wiederholt sich jene Paradoxie. Denn die Kirche ist unter *einem* Aspekt ein dem objektivierenden Blick verfügbares Phänomen, ihrem eigentlichen Wesen nach ist sie ein eschatologisches Phänomen — oder besser: ein je und je sich ereignendes eschatologisches Ereignis.

Ich stimme also Enrico Castelli zu, „que le ‚Kerygma‘ comporte l’être de l’événement (en tant que mystère); et l’éventuelle analyse historique de l’événement n’entame pas la Révélation, parce qu’elle est la Révélation du message et de l’événement (c’est-à-dire de l’histoire) en même temps.“

Quelle: Hans Werner Bartsch (Hrsg.), *Kerygma und Mythos* VI, Band 1: *Entmythologisierung und existentielle Interpretation*, Hamburg: Herbert Reich, 1963, S. 20-27.