

Der Mythos behält seine Berechtigung. Die Kritik der empirischen Wissenschaft ist unhaltbar

Von Kurt Hübner

Als Bultmann seine „entmythologisierte“ Theologie vorlegte — ein Ereignis hohen Ranges, das heute noch mächtig nachwirkt —, da standen die Ergebnisse moderner Mythos-Forschung und moderner Wissenschaftstheorie noch bevor. Bultmann war also in seinem Versuch, Mythisches aus dem Neuen Testament (NT) zu entfernen, soweit es ihm für den von der Wissenschaft geprägten Menschen des 20. Jahrhunderts unannehmbar schien, nicht nur auf ein noch unklares Bild vom Mythos angewiesen, sondern auch auf eine noch eher naive Vorstellung vom Geltungsbereich der Wissenschaft.

Die Geschichte der Mythos-Forschung zeigt ein höchst merkwürdiges und interessantes Kapitel der Geistesgeschichte. Ursprünglich, wenn wir von ihren antiken Ansätzen absehen, in der Zeit der Aufklärung betrieben, um den Fortschritt der Menschheit aus Unwissenheit und Aberglauben zum Lichte wissenschaftlicher Erkenntnis nur um so deutlicher hervortreten zu lassen, entdeckte sie zunehmend unter dem Druck des mehr und mehr zutage tretenden Tatsachenmaterials, wie wenig solche Voreingenommenheit dem Gegenstand angemessen war. Es zeigte sich nämlich, daß es sich beim Mythos nicht, wie zunächst angenommen, um eine lose Kette phantasievoller Märchen, naiver Naturerklärungen oder irrationaler Wirklichkeitsvorstellungen handelt, sondern um ein System der Erfahrung, das allerdings von dem uns heute weitgehend leitenden, eben demjenigen der Wissenschaft, grundlegend verschieden ist.

Das Sonderbare ist nun dieses: Je weiter wir in der Entwicklung der wissenschaftlich-technischen Welt fortschreiten, je mehr wir geradezu von einem „technischen Zeitalter“ reden dürfen, welches das unsrige ist, mit desto größerem Ernst und stärkerem Gewicht tritt der Mythos seinen Erforschern entgegen — nur daß dies die breitere Öffentlichkeit entweder gar nicht bemerkte oder wenigstens in seiner weittragenden Bedeutung nicht begriff.

Einheit in der Struktur

Die Erkenntnisse moderner Mythos-Forschung beziehen sich freilich nicht auf einen bestimmten Mythos, genausowenig wie sich unser sogenanntes wissenschaftliches „Weltbild“ auf bestimmte wissenschaftliche Theorien bezieht. Sie richtet sich vielmehr auf eine Struktur. Eine solche Struktur liefert die Definition dessen, was Mythos oder was Wissenschaft ist. Dies läßt sich am einfachsten an einem Beispiel verdeutlichen. Wenn man ein Buch über geschichtliche Ereignisse zur Hand nähme, worin das Wirken numinoser Mächte zum Zwecke der Erklärung dieser Ereignisse bemüht wird, so wüßten wir sofort, daß es sich nicht um ein wissenschaftliches, sondern um ein mythisches oder religiöses Werk handelt. Denn die Wissenschaft beschränkt sich auf natürliche Kausalerklärungen; göttliches Wirken kommt in ihrer Wirklichkeitsauffassung nicht vor. Gerade daran kann man aber andererseits unter anderem den wissenschaftlichen Charakter eines Werkes feststellen, was auch immer sein Inhalt sein mag. Dies zeigt, daß es auch bestimmte Strukturen gibt, die der Wissenschaft eigentümlich sind.

Damit entkräftet sich von vornherein der häufige Einwand, man könne von „dem Mythos“ gar nicht reden, weil es deren viele gäbe. Eine außerdem in sich widersprüchliche Behauptung, denn wenn es auch viele Mythen gibt, so subsumieren wir sie doch alle unter den Begriff „Mythos“, und zwar genau deswegen, weil sie trotz aller inhaltlichen Unterschiede die gleiche Form, die gleiche Struktur haben. Dasselbe gilt für die Wissenschaft. Nur eine sehr naive Vorstellung davon, was diese sei, kann ihr eine nicht nur formale und strukturelle, sondern auch

durchgängig inhaltliche Einheit unterstellen; ein Blick auf die Geschichte der Wissenschaft oder das mannigfaltige Neben-, ja Gegeneinander von Theorien und Lehrmeinungen zeigt nur allzu deutlich, daß von einer solchen Einheit nicht die Rede sein kann. Aber all diese Gegensätze und Widersprüche in den Inhalten hindern uns doch nicht, an jener formalen Identität festzuhalten, die Wissenschaft als solche kennzeichnet.

Unter Struktur wird hier nun das näheren ein System von Kategorien und Anschauungsformen verstanden. Nehmen wir zum Beispiel die Kategorie „Gegenstand überhaupt“. Wissenschaftlich betrachtet ist ein Gegenstand immer entweder etwas Materielles oder Ideelles, und es ist gerade diese scharfe Unterscheidung, die zu dem bekannten Leib-Seele-Problem geführt hat. Mythisch hingegen ist ein Gegenstand immer etwas Materielles und Ideelles zugleich, da er einen numinosen Gehalt hat oder wenigstens haben kann. So sind wissenschaftlich ein Bach, ein Baum, das Licht Gegenstände der Biologie oder der Physik, während sich mythisch darin ein Göttliches spiegelt. Oder betrachten wir die Kategorie „Regelhafte Vorgänge in der Natur“. Die Wissenschaft versteht diese als durch Kausalgesetze begründet, während der Mythos darin das Wirken von Ursprungsereignissen sieht, von „Archai“, wie sie die Griechen nannten. So ist wissenschaftlich der Rhythmus der Jahreszeiten die Folge astrophysikalischer Vorgänge, mythisch aber die Folge eines Urereignisses, das sich beständig wiederholt, wie zum Beispiel die Wiederkehr der Persephone auf die Erde im Frühling und ihre Rückkehr in den Hades im Herbst.

Man kann nun aufgrund des von der Mythos-Forschung bereitgestellten überreichen Materials ebenso die Kategorien und Anschauungsformen auflisten, auf die sich der Mythos stützt (die seine Struktur bestimmen), wie man wissenschaftstheoretisch die Kategorien und Anschauungsformen darlegen kann, auf denen die Wissenschaft beruht (die ihre Struktur bestimmen). Es ist daher erlaubt, eine mythische von einer wissenschaftlichen Ontologie zu unterscheiden. Denn eine Ontologie umfaßt ja nichts anderes als die einer bestimmten Weltdeutung zugrundeliegenden Vorstellungen, worin die [30] allgemeinsten Verhältnisse des Seienden gedacht werden. Damit ist aber auch definiert, was unter einem mythischen oder wissenschaftlichen Erfahrungssystem zu verstehen ist: Ein solches System hat stets in einer bestimmten Ontologie seine Wurzel. Sie ist das Instrument, mit dem Erfahrung organisiert wird; auf ihrer Grundlage werden Fragen an die Wirklichkeit gestellt; in ihrem Lichte wird alles gesehen; sie ist wie ein Koordinatensystem, in das alles eingeordnet wird. So erforscht und bewältigt zum Beispiel der Wissenschaftler das Gegebene, Mannigfaltige und Wahrnehmbare am Leitfaden seiner Kausalitätskategorie, der mythisch denkende Mensch aber am Leitfaden göttlicher Ursprungsgeschichten. Rein formal betrachtet, also in Absehung der Inhalte, besitzt die mythische Ontologie nicht weniger Rationalität als die wissenschaftliche. Denn nicht nur stehen ja auch ihre Kategorien und Anschauungsformen in einem systematischen Zusammenhang, sondern sie ermöglichen ebenfalls eine systematische Erfahrung, nämlich eine solche, die nicht nur sporadisch oder willkürlich verläuft, sondern sich am Koordinatensystem von ontologischen Kategorien ausrichtet.

Heilige und profane Zeit

Wenn ich nun am Anfang sagte, Bultmann habe ein noch unklares Bild vom Mythos gehabt, so lag dieser Mangel daran, daß ihm die erst durch die moderne Mythos-Forschung ans Licht gekommene Ontologie des Mythos noch nicht bekannt war. Erst wenn die Ontologie des Mythos explizit erfaßt ist, kann man mythische von nichtmythischen Elementen im christlichen Glauben exakt unterscheiden. Mehr noch: Manches wird überhaupt erst verständlich, wenn man es in seinem mythischen Sinnzusammenhang erfaßt und nicht, wie es oft genug geschieht, auf das Prokrustesbett der wissenschaftlichen Ontologie spannt, womit es zwangsläufig zu etwas Widersprüchlichem, ja Absurdem wird. Ein einschlägiges Beispiel aus der Gene-

sis (dem 1. Mosebuch) mag dies verdeutlichen. Dabei sei daran erinnert, daß die Genesis für das NT die Grundlage bildet. Denn Christus ist der Sohn des Schöpfers von Himmel und Erde, und er hat uns von der Erbsünde erlöst.

Als Gott das Licht von der Finsternis schied, nannte er das Licht Tag und die Finsternis Nacht. Dies, so steht geschrieben, war der erste Tag. Aber erst am vierten Tag schuf er Sonne, Mond und Sterne. Sind es denn nicht die Gestirne, die uns Tag und Nacht unterscheiden lassen? Dieser Widerspruch läßt sich jedoch lösen, wenn man zwischen dem Licht des ersten Tages und dem Sonnenlicht des vierten Tages, also zwischen den Schöpfungstagen und den Tagen unserer Alltagserfahrung, unterscheidet. Betrachten wir den Text in 1. Mose 1,14 genauer, dann soll offenbar die Schaffung der Gestirne der Zeiteinteilung der Menschen dienen, hauptsächlich aber der Einhaltung ritueller Feste. Im Gegensatz dazu ist in 1. Mose 1,4 vom Lichte nur als dem Prinzip der Ordnung, des Kosmos, die Rede, der sich aus dem Chaos gebildet hat. („Und die Erde war Wüste und Leere.“) Denn das Licht ist die Metapher für alles Gestalthafte, Erkennbare. Modern gesprochen bedeutet daher der vierte Tag die Einführung einer Zeitmetrik. Das Rätsel des Verhältnisses zwischen Schöpfungstag und Sonnentag lautet somit: Wie kann ein Schöpfungstag der Zeitmetrik vorangehen? Diese Frage läßt sich klären, wenn man die Strukturen des Mythos heranzieht.

Der Mythos unterscheidet zwischen einer heiligen Zeit, die sich in einem göttlichen, transzendenten Raum abspielt, und einer profanen, deren Bestimmung durch die Zeitmetrik erfolgt. Die heilige Zeit umfaßt nun eben jene „Archai“ und Urereignisse, von denen bereits die Rede war. Ich erwähnte den Mythos vom Raub der Persephone als Ursprungsgeschichte der Jahreszeiten; aber eine „Arche“ war zum Beispiel auch die Geburt eines Gottes, ja, diejenige des Tages und der Nacht, wovon Hesiod in seiner Theogonie berichtet. Der springende Punkt liegt nun darin, daß solche Urereignisse sich nicht innerhalb des kontinuierlichen und unendlichen Flusses der profanen Zeit abspielen und ihre Abfolge nicht auf etwas außerhalb dieser Ereignisse Liegendes reduziert oder daraus abgeleitet oder erklärt werden kann. Sie zeigen vielmehr eine jeweils nur ihnen eigentümliche Zeitgestalt und haben eine zyklische Struktur,

Das sei noch etwas verdeutlicht. Bezeichnen wir die Ereignisabfolge einer „Arche“ mit den Buchstaben ABCD. Da es kein Vor-A und kein Nach-D gibt (sie liegen ja gar nicht im Strom der Zeit), ist diese Folge als ein in sich geschlossener Kreis (und nicht als Teil einer ins Unendliche verlaufenden Zeit) vorzustellen. Doch so, daß der Kreislauf nicht wieder von neuem beginnt. Daher wird darin D niemals zu einem Vor-A oder A zu einem Nach-D. Einer solchen Zeitstruktur fehlt also das, was wir in unserer profanen Vorstellung den Zeitfluß nennen. Es gibt in den heiligen Zyklen kein ausgezeichnetes Jetzt, auf das ein anderes Jetzt folgte; die Ereignisse „stehen“ gewissermaßen von Ewigkeit zu Ewigkeit, obgleich an ihnen das Früher oder Später genauso unterscheidbar ist, wie für uns 1987 früher als 2087 ist, auch wenn wir nicht wüßten, in welchem Zeitpunkt wir gerade leben.

Nach mythischer Vorstellung werden nun die heiligen Urereignisse aus der Sicht des Menschen in die profane, irreversible, fließende Zeit projiziert, wo sie zur irdischen Erscheinung kommen. Was sich im Grunde nie wiederholen kann, weil es keine Rückkehr zu einem identischen Anfang gibt (es müßte ja, um sich wiederholen zu können, ein vom Ursprung Unterscheidbares sein), das wird nun, vom Menschen aus betrachtet, als ewige Wiederkehr des Gleichen erfahren. Das ist letztlich der sakrale Sinn der Woche, die sechs Arbeitstage kennt, in denen sich die Schöpfungstage widerspiegeln, während wir am siebenten Tage ruhen und des Schöpfungswerkes eingedenk sein sollen. Eine solche Wiederkehr des Gleichen vollzieht sich aber auch außerhalb des Ritus in der Natur, sofern sie menschlicher Erfahrung überhaupt zugänglich ist: Aus der Erde sprießen immer wieder aufs neue die Pflanzen, die Tiere zeugen immer wieder aufs neue Tiere und Menschen Menschen.

Der Logos verdrängt die Götter

Das Mythische ist aber nur eines der Elemente des christlichen Glaubens. Das zweite ist das, was die Griechen den „Logos“ genannt haben. Dieser ist durch die Forderung in die Welt getreten, für alles eine Begründung und einen Beweis zu geben. Zwar ist Begründen und Beweisen auch dem mythischen Denken keineswegs fremd, sofern es sich ja innerhalb eines bestimmten Erfahrungssystems bewegt und folglich in dessen Rahmen argumentiert; aber da für dieses Denken die Welt voller Götter ist, um es mit Thales zu sagen, so erwartet es von vornherein nicht von der Wirklichkeit, daß sie in einen logisch geschlossenen Zusammenhang gebracht werden kann. Indem der Logos aber gerade dieses will, gehört es weiter zu seinem Wesen, alles Gegebene auf letzte, Einheit stiftende Prinzipien zurückzuführen. Nur Prinzipien können einem streng deduktiven System die notwendige Grundlage vermitteln. Mit solchen [31] Prinzipien tritt schließlich der Begriff als eine Abstraktion hervor. So veränderte sich durch den Logos insgesamt das Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit. Denn wer sie in ein System bringen will, der unterwirft sie seiner autonomen Urteilskraft und löst sich aus ihren mannigfaltigen numinosen Beziehungen.

Damit war die Zerstörung des Mythos eingeleitet. So haben die Vorsokratiker die gesamte Welt der Erscheinungen aus dem Wasser, dem Feuer, der Luft oder dergleichen erklärt und damit den mannigfaltigen Zuständigkeitsbereichen numinoser Wesen den Boden entzogen. Die vielen Götter, Kennzeichen des Mythos, verschwanden vor solchem Reduktionismus.

Man kann nun darüber streiten, ob in dem Bemühen der Vorsokratiker die Geburtsstunde wissenschaftlichen Denkens gesehen werden kann oder nicht. Dennoch besteht kein Zweifel darüber, daß ihr Bemühen den Ansprüchen wissenschaftlichen Denkens nicht genügt. Das liegt daran, daß es zwar auf eine streng systematische Erklärung der erfahrbaren Wirklichkeit abzielt, dabei aber rein spekulativ verfährt, also der nötigen empirischen Methoden ermangelt, welche die Verwendung des abstrakten Begriffs flankieren müssen. Wo aber der Logos zwar einerseits entmythisierend wirkt, andererseits jedoch in seinem Versuch, eine rein immanente, auf göttliche Transzendenz verzichtende Weltdeutung zu geben, über bloß abstrakt-spekulative Vorstellungen nicht hinausgelangt, da ist er nur eine vorwissenschaftliche Erscheinung.

Als Beispiel nenne ich die kosmologischen Vorstellungen, die wir in Genesis 1,6 und 7 finden. Ihnen zufolge ist das Firmament eine Halbkugel, die oben und unten von Wasser umgeben ist. Zwar finden sich ähnliche Gedanken im babylonischen Weltschöpfungsgedicht „Enuma elisch“ sowie anderswo im Vorderen Orient, aber im Gegensatz hierzu fehlt der alttestamentlichen Kosmologie alles Mythische; weder das Wasser noch das Firmament werden da mit irgendwelchen Göttern in Verbindung gebracht, sondern sie sind nur Elemente einer rein physischen Konstruktion. Deswegen unterscheidet sich auch in formaler Hinsicht die alttestamentliche Kosmologie nicht von den Kosmologien der Vorsokratiker, etwa denjenigen des Thales, Anaximanders oder Heraklits. Es ist zwar meines Wissens nicht nachzuweisen, daß zwischen den Priestern, die um 500 v. Chr. in der babylonischen Gefangenschaft Genesis 1 verfaßten, und den Vorsokratikern ein unmittelbarer Zusammenhang bestand. Aber es ist deutlich erkennbar, daß auch die Priester vom Logos ergriffen waren, der damals wie eine Macht allenthalben in Erscheinung getreten sein muß. An dem Beispiel der alttestamentlichen wie vorsokratischen Kosmologien ist das, was ich unter dem „vorwissenschaftlichen Logos“ verstehe, vielleicht am deutlichsten zu greifen. Handelt es sich doch in beiden Fällen um eine naive Physik.

Mythische Metaphysik

Der Logos tritt aber nicht nur in jener bisher allein behandelten vorwissenschaftlichen Form in Erscheinung, sondern er zeigt sich auch als etwas, was ich „mythische Metaphysik“ nennen möchte. Dabei handelt es sich um den Versuch, grundlegende Vorstellungen des mythischen Denkens in ein begriffliches System zu verwandeln. Auch die mythische Metaphysik stützt sich auf Prinzipien und sucht nach einem durchgehenden logischen Zusammenhang. Aber anders als der vorwissenschaftliche Logos erschöpft sie sich dabei nicht in einer immanenten Welterklärung mit untauglichen Mitteln, sondern sucht das Wirkliche aus dem Transzendenten zu verstehen. In der Deutung dieses Transzendenten kehren jedoch mythische Denkfiguren, nunmehr freilich in begrifflich-abstrakter Form, wieder zurück. Ich erinnere an Platons Lehre von den Ideen, in die sich die mythischen Götter logisch verwandelt haben, oder an den Gott des Aristoteles, der allein die Welt, die auch Götter enthält, in Bewegung hält. Ich erinnere aber auch daran, daß sich Platon ausdrücklich auf den Mythos vom Eros als Ursprung und Ende der Metaphysik beruft, von den vielen Mythen abgesehen, die er an wesentlichen Punkten in seine Metaphysik einbaut. Auch Aristoteles hat dem Mythos ausdrücklich bescheinigt, Wahrheit zu haben, wenn sie auch, wie er meint, erst in der Läuterung durch das metaphysische Denken in Reinheit hervortritt. Platons berühmtes „Rettet die Phänomene“, womit er meint, sie müßten auf den Begriff gebracht werden, läßt sich also auch auf den Mythos anwenden: Denn auch dieser soll in der mythischen Metaphysik gerettet werden.

Wenn man die Wirkung dieser Metaphysik auf den christlichen Glauben erkennen will, so scheint mir dazu weniger der keineswegs vollständig geklärte Logos-Begriff im Johannesevangelium geeignet zu sein als die Lehre von der Trinität. Es ist zwar zutreffend, daß diese Trinität im NT eher angedeutet als ausgeführt ist, aber es war unvermeidlich, daß die durch den metaphysischen Geist der Antike hindurchgegangene Christenheit sie auf den Begriff bringen mußte.

Die Geschichte des Trinitäts-Dogmas ist lang und kompliziert und kann hier nicht einmal in Stichworten zusammengefaßt werden. Es ist aber unverkennbar, daß alle Versuche, es näher zu begreifen, auf der Grundlage bestimmter Kategorien erfolgten. Das läßt sich besonders deutlich an der Trinitätslehre Tertullians erkennen, der sie auf die Formel gebracht hat: *Una substantia in tribus personis*; oder an der Bestimmung der Trinität durch die Kappadozier, die später in der westeuropäischen Christenheit kanonisch wurde und sich mit den Worten zusammenfassen läßt: eine „Usia“ (Substanz) und drei „Hypostasen“ oder „Prosopa“ (Personen). Damit sollte die Einheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist kategorial erfaßt werden, die sich gleichwohl in eine Mannigfaltigkeit zerlegt. Die Kategorie der Substanz und Usia ist aber der aristotelischen Metaphysik, diejenige der Hypostasen dem Neuplatonismus entnommen,

Kollektiv als Identität

Die Reformatoren, auch Luther, hatten zwar eine Abneigung gegen solche Spekulationen, die ihnen gerade ihrer Abstraktheit wegen verdächtig war, aber auch sie haben letztlich am Trinitätsdogma festgehalten. Ebenso sind spätere Versuche der rationalistischen oder liberalen Theologie, es aufzugeben, gescheitert. Selbst wenn heute die metaphysischen Kategorien der Alten Kirche teilweise vermieden werden, so geschieht es weniger, weil man sie ablehnt, als weil sie zu Mißverständnissen Anlaß geben. Ein Beispiel dafür ist der Ersatz des Begriffes der drei Personen durch denjenigen dreier göttlicher Seinsweisen, den Karl Barth im Hinblick auf den gewandelten, modernen Personenbegriff vorgeschlagen hat.

Es genügt aber nicht, sich die Herkunft der für das Erfassen der Trinität notwendigen Begriffsinstrumente vor Augen zu halten, sondern es muß auch deutlich werden, worin deren

mythische Metaphysik besteht, was also mythisch und was metaphysisch daran ist. Mythisch ist, daß drei Personen in der Identität einer Substanz verbunden sein können. Das klassische [32] Beispiel dafür ist das mythische Verhältnis, in dem die Mitglieder einer Sippe zueinanderstehen. Sie verbindet nämlich eine Identität, die durch den Ahnherrn oder Stifter bestimmt ist. Meist ist er ein Gott oder Heros. Jede der Sippe ist zwar für sich eine individuelle Person, aber nicht dies ist dabei das Wesentliche und damit Substantielle, sondern eben jene alle dazugehörigen Mitglieder verbindende Identität. Deswegen ist es auch eine Katastrophe, wenn einer davon sich befleckt, weil damit automatisch alle befleckt werden; und andererseits kann entsprechend einer für alle den ursprünglichen heilen Zustand durch eine besondere Tat wiederherstellen.

Diese mythischen Denkformen, die wir ebenso im Ödipus-Drama vorfinden oder in der alttestamentarischen Vorstellung vom Sündenbock (3. Mose 16), bestimmen auch die Heilsereignisse der Erbsünde und der Erlösung durch Christus. Sie bekommen nun aber in der Trinitätslehre einen metaphysischen Charakter, weil sie dort erstens auf eine rein transzendente Sphäre bezogen, zweitens in einem Begriffsschema erfaßt und drittens als Ergebnis einer nichtempirischen Argumentationskette betrachtet werden. — Zum ersten: Dem Mythos ist zwar der Unterschied zwischen einer transzendenten und immanenten Sphäre nicht fremd, sofern ja die „Archai“ und Urereignisse nicht von dieser irdisch-sterblichen Welt, sondern etwas Ewiges sind; aber das Transzendente ist doch andererseits mythisch mit dem Immanenten so unauf lösbar verwoben, daß es, zum Beispiel in der Form einer ewigen Wiederkehr des Gleichen, beständig in die profane Welt hineinwirkt. Nun ist zwar Jesus auch ein Teil dieser Welt, weil er in ihr wirkt, und dasselbe gilt für den Heiligen Geist; aber nicht nur ist Gott, der Vater, selbst absolut transzendent, sondern das Gleiche gilt auch für die Trinitäts*beziehung* als solche, die eben deswegen, weil die dritte Person darin absolut transzendent ist, niemals ein Gegenstand der Erfahrung sein kann. Wollte man sich nur auf die Erfahrung stützen, so müßte man etwa eine Art Adoptianismus lehren, indem man sich auf die empirische Gestalt Jesu als einen göttlich Erleuchteten beschränkte. Damit unterscheidet er sich aber nicht von anderen Erleuchteten dieser Art, wie sie ja auch im Mythos häufig vorkommen. Im übrigen ist der Adoptianismus innerhalb der Kirche immer nur eine Randerscheinung geblieben. — Zum zweiten: Das Begriffsschema, dem die Trinitätsidee unterworfen ist, wurde hier schon dargestellt. Niemals würde sich der Mythos, der eher dem Bildhaften und Anschaulichen verpflichtet ist, in dieser abstrakten Weise ausdrücken.

Dem widerspricht es nicht, wenn, wie gezeigt, die Mythos-Forschung zu einer dem Mythos zugrundeliegenden Ontologie geführt hat, die ja aus Begriffen besteht. Denn diese Ontologie zeigt nur die Art, wie wir den Mythos in unserer, eben begrifflichen, Sprache darstellen. Sie ist das Ergebnis einer Reflexion *über* den Mythos, zu welcher der mythische Mensch selbst niemals fähig gewesen wäre. Er lebte *im* Mythos, er dachte daher nicht über ihn nach, wie wir das tun. Aber selbst wenn wir damit den Mythos immer nur in der Außenbetrachtung erfassen können, nämlich durch die Brille unserer Begriffe, so ist doch damit die Vorstellung, die wir uns von ihm machen, noch nicht falsch. Sie beschreibt im Gegenteil korrekt, wie er uns erscheinen muß: Nämlich weil es seine Wirklichkeit ist, die ihn uns, unter den Bedingungen dieser Brille, so und nicht anders erscheinen läßt. Die Darstellung des Mythos in der modernen Mythos-Forschung mittels einer begrifflichen Ontologie übersetzt ihn also zwar gewissermaßen in eine andere Sprache; aber in dieser Sprache wird er beschrieben, wie er ist. — Und schließlich zum dritten der das Metaphysische kennzeichnenden Punkte: Ein Begriffsschema, wie es dem Trinitätsdogma eigentümlich ist, schließt systematisches Argumentieren für seine Begründung ein. Was ein solches Argumentieren bedeutet, zeigt die lange Geschichte dieses Dogmas, in der sich, auf einigen wenigen Hinweisen im NT fußend, der Gedanke der Trinität allmählich Schritt für Schritt herausgebildet hat. Damit ist freilich nicht der Nachweis der Existenz und Realität der Trinität gemeint — die immer nur im Glauben erfaßt werden

kann —, sondern die begriffliche Bestimmung ihres Wesens und ihrer Qualität.

Ich fasse zusammen: Das trinitarische Dogma wird mit kategorialen Mitteln ausgedrückt, die einer antiken Metaphysik entnommen sind. Diese Metaphysik hat mythische Inhalte argumentierend und systematisierend dem Begriffe anverwandelt. Dies gelang jedoch nur durch eine dem Mythos unbekannte scharfe Trennung des Transzendenten vom Immanenten. Eben diese Trennung macht die Anwendung jener Metaphysik auf den christlichen Glauben möglich.

Entlogisieren statt entmythisieren

Wenn ich nun hier zwei Grundelemente des christlichen Glaubens, den Mythos und den Logos (in seiner zwiefachen Gestalt) herausgearbeitet und in ihrem Zusammenhang dargestellt habe (das dritte Element, das „spezifisch Religiöse“, wurde in einem hier entfallenen Teil des Vortrages entfaltet, d. Red.), so nicht nur deswegen, weil dies exegetisch von Vorteil sein könnte, sondern vor allem deswegen, weil damit überhaupt erst die Voraussetzung für die Antwort auf die alles entscheidende Frage geschaffen ist: die Frage nämlich nach der Wahrheit der christlichen Botschaft. Auf diese Antwort, der ein eigener Vortrag gewidmet sein müßte, kann ich abschließend nur in einer kurzen Zusammenfassung, einer Art Ausblick darauf, was sich zeigen und beweisen ließe, eingehen.

Die Frage nach der Wahrheit der christlichen Botschaft wurde in einer ganz neuen und radikalen Weise aufgeworfen, als im Zeitalter der Renaissance und Aufklärung die empirischen Wissenschaften entstanden. Auf diese Wissenschaften stützte sich fortan hauptsächlich die Kritik am christlichen Glauben, mit ihrer Hilfe wurde er erschüttert, in Zweifel gezogen, ja verworfen. Die Geschichte der Theologie von damals bis heute, wo wir nach weitverbreiteter Meinung endgültig im wissenschaftlich-technischen Zeitalter aufgegangen sind, erscheint mir wie ein einziger Versuch, dieser Situation Herr zu werden. Gerade Bultmann, mit dem ich nicht ohne Grund diesen Vortrag begann, ist dafür ein hervorragendes Beispiel. Ich betone aber noch einmal: Wenn ich hier und im folgenden von Wissenschaft rede, so meine ich stets die empirischen Wissenschaften, nicht etwa die Philosophie oder die Metaphysik, und ich beschränke mich deswegen auf diese Wissenschaften, weil sie es sind, die so tiefgreifend unser heutiges Wahrheits- und Wirklichkeitsbild prägen.

Will man aber der aus der Sicht der empirischen Wissenschaften geübten Kritik am christlichen Glauben begegnen, dann muß man zunächst klarstellen, worauf sie sich bezieht: auf den Mythos im Glauben, auf den Logos im Glauben oder auf das spezifisch Religiöse.

Bezieht sich diese Kritik auf das mythische Element im Glauben, so scheitert sie am Ergebnis der Mythos-Forschung und an dessen wissenschaftstheoretischer Auswertung. Denn wie diese Forschung die ontologischen Grundlagen des Mythos enthüllt hat, so hat die Wissenschaftstheorie gezeigt, ohne dass [33] ich das hier im einzelnen ausführen kann, daß, entgegen einer weitverbreiteten Meinung, zwischen der Ontologie des Mythos und derjenigen der Wissenschaft gerade dann weder eine theoretische noch eine praktische Entscheidung möglich ist, wenn beide nach wissenschaftlichen Maßstäben gegeneinander abgewogen werden. Ontologien sind ja, wie ich schon sagte, Instrumente, mit denen Erfahrung organisiert wird; sie sind das Koordinatensystem, in das alles eingeordnet wird – also können sie nicht selbst auf Erfahrung beruhen, sondern stellen das jeweilige Apriori einer Weltdeutung dar, sie sei zum Beispiel eine mythische oder eine wissenschaftliche. Ein solches Apriori besitzt aber eben nicht jene noch von Kant vermutete absolute Gültigkeit, sondern kann auf mannigfaltige Weise entworfen werden. So entsteht es eher dem dunklen Schoße des Geschichtlichen, als daß seine begriffliche Notwendigkeit nachgewiesen werden könnte, von der schon erwähnten Unmöglichkeit seiner Begründung durch Erfahrung ganz zu schweigen, die dieses Apriori ja stets

voraussetzte.

Anders steht es mit dem vorwissenschaftlichen Logos. Wie der Name schon sagt, bewegt er sich teilweise bereits auf dem Boden der wissenschaftlichen Ontologie. Er besitzt also nicht jene Immunität vor wissenschaftlicher Kritik wie der Mythos. Ich erwähne die mit den vorsokratischen Entwürfen vergleichbare physische Konstruktion des Kosmos in 1. Mose 1. Sie ist heute für niemanden mehr annehmbar, der nicht mit irrationaler Blindheit die Fortschritte ableugnen will, welche die Physik auf der ontologisch teilweise gleichen Grundlage bei der Erforschung des Weltalls erzielt hat. Für die mythische Metaphysik gilt ähnliches, soweit sie sich auf den vorwissenschaftlichen Logos stützt. Ein Beispiel dafür ist der mit der Frage der Trinität verknüpfte Streit, der im Mittelalter zwischen Nominalisten und Realisten ausgefochten wurde. Es sei nur darauf verwiesen, daß die dabei auftretende Substantialisierung rein logischer und damit zum Bereich der Wissenschaft gehöriger Kategorien heute ebenso mit zwingenden Gründen zurückgewiesen werden muß wie das alttestamentarische Bild des Universums. Mit diesem oder ähnlichen Beispielen ist aber keineswegs gesagt, daß die mythische Metaphysik *grundsätzlich* aufgegeben werden muß und somit auch der dogmatische Trinitätsbegriff des christlichen Glaubens zurückzuweisen wäre. Die mit der mythischen Metaphysik verbundenen erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Fragen sind meines Erachtens noch keineswegs in demselben Maße geklärt wie diejenigen von Mythos und Wissenschaft.

Das Ergebnis ist: Niemand begeht ein *sacrificium intellectus*, der glaubt; niemand begeht aber auch ein Sakrileg, der bestimmte vor allem dem vorwissenschaftlichen Logos verpflichtete Elemente in der Heiligen Schrift fallen läßt. So könnte man eher sagen, man sollte die Bibel „entlogisieren“ als entmythisieren.

Der Philosoph freilich, der solches feststellt, ist sich seines sehr begrenzten Auftrages voll bewußt. Seine Analyse ist ja im Grunde eine erkenntnistheoretische, und auch das historische oder theologische Material diente ihm nur dazu, die *erkenntnistheoretisch* formulierte Frage nach der Wahrheit des Glaubens zu beantworten. Diese Antwort ist jedoch rein negativ, weil sie nur die wissenschaftliche Kritik am Glauben zurückweist.

Lutherische Monatshefte, 1/1988, 29-33.