

Gottes Wort verstehen

Rudolf Bultmann und die hermeneutische Theologie

Rudolf Bultmann war mit und neben Karl Barth der einflussreichste Theologe des 20. Jahrhunderts. Beide waren etwa gleich alt; Bultmann ist 1884, Barth 2 Jahre später geboren. Beide wuchsen in einem Pfarrhaus auf. Beide sind im biblischen Alter gestorben, so dass sie die Entwicklung der europäischen Verhältnisse nach dem 2. Weltkrieg noch lebhaft verfolgt und begleitet haben. Beide haben etwa gleichzeitig in Tübingen, in Berlin und in Marburg bei denselben Lehrern studiert, namentlich bei Adolf von Harnack und bei Wilhelm Herrmann. Beide waren nach dem 1. Weltkrieg in den von Friedrich Gogarten und von Barths Römerbrief-Kommentar maßgeblich initiierten theologischen Aufbruch der so genannten ‚dialektischen‘ oder ‚Wort-Gottes-Theologie‘ involviert, die im Hinblick auf das mit den Schrecken des Krieges in die Kritik geratenen Fortschrittsdenkens des 19. Jahrhunderts auch ‚Theologie der Krise‘ genannt wurde. Beide waren nach 1933 in der ‚Bekennenden Kirche‘ aktiv. Für beide bildeten Schriftauslegung und systematische bzw. dogmatische Theologie eine Einheit. Ihr nach 1922 zeitweilig lebhaft geführter Briefwechsel gibt aus erster Hand Auskunft über ihre Konvergenzen und ihre Differenzen, wobei Barth die Differenzen; Bultmann die Konvergenzen herauszustellen pflegte.

Darin zeigt sich zugleich ein bemerkenswerter Mentalitätsunterschied beider Theologen. Während man Barth kaum Unrecht tut, wenn man ihm eine gewisse Arroganz nicht abspricht, begegnet man in Bultmann einem Menschen von ausgesprochener Bescheidenheit. Eine Bemerkung Bultmanns in einem Brief an den etwas jüngeren Barth – „Ich bin Ihnen gegenüber der Empfangende, der Schüler“¹ – wäre im Munde Barths gegenüber wem auch immer nicht denkbar. Nicht ohne Grund hat man bemerkt, dass sich Barth *Jünger*, Bultmann aber *Schüler* wünschte, und in der Tat gibt es wohl keinen Schüler Bultmanns – ich nenne beispielhaft Hans Jonas und Heinrich Schlier, Ernst Käsemann und Dorothee Sölle – der nicht seine eigenen Wege gegangen wäre, die aber stets Wege des freien wissenschaftlichen Denkens in der Schule Bultmanns geblieben sind.

Bultmanns Großvater war Missionar in Sierra Leone gewesen; die Familie erzählt gerne, dass die Missionsgesellschaft für ihn eine ihm völlig unbekanntes Frau ausgesucht und ihm auf das Missionsfeld zugeschickt habe. Sein Vater wurde Pfarrer im damaligen Großherzogtum Oldenburg und war in dem Oldenburgischen Luthertum heimisch. Bultmanns Mutter stammte aus einem Pfarrhaus im Badischen und war vom dortigen Pietismus geprägt. Beides, das Luthertum des Vaters und der Pietismus der Mutter bestimmten die geistliche Atmosphäre in Bultmanns Elternhaus und vermutlich auch seinen Entschluss, Theologie zu studieren. Als er 1903 in Tübingen sein Studium begann, herrschte an den

¹ B.Jaspert (Hg.), Karl Barth – Rudolf Bultmann, Briefwechsel 1922-1961, Zürich 1971 (überarbeitete und erweiterte Auflage ²1994), 82: Brief vom 8.6.1928.

theologischen Fakultäten aber der Geist der so genannten ‚liberalen Theologie‘, die mit wissenschaftlichem Ernst nach Jesus fragte und den ‚historischen Jesus‘ als Beispiel der religiösen menschlichen Persönlichkeit verstehen lehrte, den zu verkündigen als Inbegriff der christlichen Botschaft und nach dessen Vorbild sich zu bilden als höchstes Ziel des christlichen Glaubens angesehen wurde. Während Bultmann studierte, wandte sich sein lutherisch geprägter Vater dieser liberalen Theologie zu, und zwar offensichtlich in der Überzeugung, auf diesem Wege den Zeitgenossen die christliche Botschaft am besten nahe bringen zu können. Dies führte zu einer nachhaltigen Entfremdung zwischen ihm und seiner pietistischen Frau, und diese Entwicklung im Elternhaus hat Bultmann tief getroffen. Er schreibt 1905 an seinen Jugendfreund: „Ich habe ja leider im eigenen Hause und in der weiteren Familie Gelegenheit genug zu sehen, mit welcher unglaublichen Zähigkeit die alten Traditionen festgehalten werden und welches traurige Unheil oft dadurch entsteht. Wenn man es nicht so vor Augen sieht, so kann man es oft einfach nicht begreifen. Und ich kann dir sagen, dass gerade in der letzten Zeit sich wirklich vor meinen Augen ganze Romane abgespielt haben in meiner Heimat, die mir zu traurig sind, weil man selbst innerlich dabei beteiligt ist.“

„Weil man selbst innerlich dabei beteiligt ist“ Ich lasse dahingestellt, wie weit die von Bultmann nur andeutend beschriebene familiäre Erfahrung Bultmanns eigenen Weg maßgeblich bestimmt hat. Bultmann selbst würde solche biographisch-psychologische Verankerung seines Denkens für wenig hilfreich halten, weil es, wie er unermüdlich betonte, stets um die Sache selbst und als solche gehe und nicht um die Treppe, über die man zu ihr findet. Indessen kann und darf man seinen Weg mit gutem Grund unter den Stichworten ‚liberale Theologie‘, ‚Pietismus‘ und ‚Luthertum‘, die jene familiäre Erfahrung bestimmten, nachzeichnen, zumal diese theologischen Richtungen, die in seinem Elternhaus neben und auch gegeneinander standen, in seiner eigenen Theologie durch eine versöhnliche Synthese miteinander verbunden sind. Freilich wird auch bei diesem Zugang zu Bultmanns Denken zwar Wesentliches, aber nicht das Ganze seines Werkes sichtbar, weshalb es auch wegen der begrenzten Zeit unvermeidlich ist, Schwerpunkte zu setzen und Lücken in Kauf zu nehmen.

Liberalismus

Beginnen wir mit der ‚liberalen Theologie‘, der Bultmann sich in seinem Studium verbunden fühlte, so dass er, wenn wir seine eben zitierten Worte richtig deuten, anscheinend die Entscheidung seines Vaters grundsätzlich gebilligt hat. Auf Dauer gesehen, ist Bultmanns Stellung zu ihr indessen zwiespältig, besser gesagt, zweigipflig gewesen, wie es auch der Begriff ‚liberal‘ selbst ist. Dieser Begriff bezeichnet im Bereich der Wissenschaft einmal die kritische Freiheit, mit der sich die Wissenschaft ihrem Gegenstand nähert. In solcher Freiheit wandte sich die liberale Theologie als historische Wissenschaft den biblischen Schriften zu, und zwar, nachdem in der Mitte des 19. Jahrhunderts das Markusevangelium als das älteste Evangelium erkannt worden war, vor allem dem his-

torischen Jesus, nämlich, wie bereits gesagt, dem ‚Leben Jesu‘ bzw. speziell der ‚Persönlichkeit Jesu‘, die man vor allem an Hand des Markusevangeliums rekonstruierte. Bultmann urteilt 1924: „Wir, die wir von der liberalen Theologie herkommen, hätten keine Theologen werden oder bleiben können, wenn uns in der liberalen Theologie nicht der Ernst der radikalen Wahrhaftigkeit begegnet wäre.“² Von dieser „Erziehung ... zur Freiheit und Wahrhaftigkeit“³ hat Bultmann sich zeitlebens leiten lassen, ohne sich von mancher Gegnerschaft, die er sich dadurch zuzog, je irritieren zu lassen.

‚Liberal‘ steht aber auch für die freie Entwicklung und Entfaltung der Persönlichkeit und für das in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts virulente Bildungsprogramm, das solche Persönlichkeiten erziehen und erzielen sollte. Gott offenbart sich in den großen Persönlichkeiten. Für die liberale Theologie bedeutete das, wie schon gesagt, die Entwicklung der religiösen Persönlichkeit Jesu und seiner Botschaft nachzuzeichnen und ihn schließlich als die absolute sittliche Persönlichkeit vorzustellen, nach deren Maß und Vorbild Verkündigung und Unterweisung sich auszurichten haben. Als Adolf von Harnack im Jahre 1900 an der Universität in Berlin seine eindrückliche und nach wie vor lesenswerte Vorlesung über ‚Das Wesen des Christentums‘ hielt, fasste dieser bedeutende Lehrer zusammen, was eine Generation liberaler Theologie als theologisch wesentlich gelehrt hatte. Schon als 20jähriger Student konnte Bultmann ein gewisses Unbehagen an dieser Theologie seiner Lehrer nicht verleugnen. Er schreibt, nachdem er das Jesus-Buch von Wilhelm Bousset gelesen hatte, 1904 an seinen Freund: „Ich fürchte, wenn wir dem Volke nicht mehr von Jesus geben können, so wird es bald mit ihm zu Ende sein.“ Ein Jahr später heißt es: „Ich sehe das Höchste des Christentums nicht in seiner Sittlichkeit ..., sondern in seiner Religion“, und 1907 im Blick auf seine ersten eigenen Predigten: „Es ist so furchtbar schwer, über die Religion zu reden, oder besser ausgedrückt: aus Religion zu reden.“

Es würde zu weit gehen, von solchen Äußerungen ausgehend, die den Einfluss der um die Jahrhundertwende neu entstehenden ‚Religionsgeschichtlichen Schule‘ und seines hochverehrten Lehrers Gunkel nicht verleugnen, Bultmanns Weg auf der Suche nach ihm überzeugenden Glaubensgedanken im Einzelnen zu verfolgen. Es muss genügen, darauf hinzuweisen, dass dieser von der liberalen Theologie wegführende Weg sein Ziel fand, als Bultmann nach den Schrecken des Ersten Weltkrieges sich an jenem theologischen Neuaufbruch beteiligte, der ursprunghaft mit den Namen Friedrich Gogarten und Karl Barth, beide damals im Pfarramt stehend, verbunden ist. Während aber Barth diesen Aufbruch mit den apokalyptischen Erfahrungen des Krieges in Verbindung brachte, hat Bultmann immer Wert darauf gelegt, dass er im Weiterdenken mit einzelnen seiner Lehrer, namentlich mit Wilhelm Herrmann, das schon „längst

² Glauben und Verstehen, Band 1, 2.

³ Ebd.

vor dem Kriege“ im Gange war⁴, zu jener theologischen Position gefunden hat, die er bis an sein Lebensende festgehalten hat.

Nunmehr urteilt Bultmann mit Barth und Gogarten resolut: „Der Gegenstand der Theologie ist Gott, und der Vorwurf gegen die liberale Theologie ist der, dass sie nicht von Gott, sondern vom Menschen gehandelt hat.“⁵ Wo die Theologie von ‚Persönlichkeit‘, ‚Religion‘, ‚Kultur‘ und ‚Sittlichkeit‘ redet, transzendiert sie das Menschliche nicht, während doch „christlicher Glaube die Antwort auf das Wort des transzendenten Gottes ist, der dem Menschen begegnet“⁶. „Gott bedeutet die radikale Verneinung und Aufhebung des Menschen; die Theologie, deren Gegenstand Gott ist, kann deshalb nur das Wort vom Kreuz zu ihrem Inhalt haben; dieses aber ist ein Ärgernis für den Menschen. Und so ist der Vorwurf gegen die liberale Theologie der, dass sie sich diesem Ärgernis zu entziehen oder es zu erweichen suchte.“⁷

Pietismus

Mit solchen Sätzen ist Bultmann freilich nicht originell, sondern er ordnet sich mit ihnen nur in den bereits erwähnten theologischen Aufbruch der frühen 20er Jahre des vorigen Jahrhunderts ein, in die ‚Theologie des Wortes Gottes‘. Seine Originalität gewinnt er durch seine besonderen Fragestellungen bzw. seine besonderen Antworten auf solche Fragestellungen, die ihn übrigens zunehmend heftige Kritik von Seiten Karl Barths eintrugen. Mit der ersten dieser Fragestellungen dürften wir auf das eingangs genannte pietistische Erbe Bultmanns stoßen. Es handelt sich um das Problem der ‚Glaubensgewissheit‘, von dem Bultmann schon als Student umgetrieben war, als ihn der Versuch der liberalen Theologen, durch die historische Jesus-Forschung solche Gewissheit zu vermitteln, unbefriedigt ließ und er, wie er (brieflich) schreibt, „bei meinen nichttheologischen Freunden, mit denen ich mich innerlich verbunden wusste, schlechterdings gar kein Verständnis für diese Frömmigkeit fand.“ 1929 hielt er einen Vortrag mit dem bezeichnenden Titel ‚Wahrheit und Gewissheit‘, und nicht von ungefähr hat Hans Jonas sein ‚Gedenken an Rudolf Bultmann‘ nach dessen Tod 1976 unter die Überschrift gestellt ‚Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens‘⁸.

Die Frage nach der Glaubensgewissheit ist natürlich keine nur für Bultmann kennzeichnende Frage. Sie ist für den Menschen in der Neuzeit überhaupt charakteristisch. Mit der kopernikanischen Wende verlor der Mensch seine Stelle in der Mitte des Geschaffenen und damit seinen festen Halt. „Seit Kopernikus scheint der Mensch auf eine schiefe Ebene geraten – er rollt immer schneller nunmehr aus dem Mittelpunkt weg – wohin? In’s Nichts? In’s *durchbohrende* Gefühl seines Nichts?“⁹, schreibt Nietzsche. Dazu machte das Zeitalter der Ent-

⁴ B. Jaspert (Hg.); Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung, Darmstadt 1984, 73f.

⁵ Ebd.

⁶ Siehe Anm. 1, 320.

⁷ Siehe Anm. 2, 2.

⁸ O.Kaiser (Hg.), Gedenken an Rudolf Bultmann, Tübingen 1977, 41ff.

⁹ Genealogie der Moral (Schlechte, Band 2), 893.

deckungen das Abendland mit einer Fülle fremder Religionen bekannt, eine Begegnung, die eine Vergewisserung der eigenen Glaubensüberzeugung verlangte. Schon im 17. Jahrhundert war die Frage nach der Gewissheit sei es des übernommenen Bekenntnisses, sei es einer neu zu gewinnenden und zu begründenden Glaubenswahrheit ein Grundproblem der Gebildeten.

Während die katholische Kirche ihre *Tradition* als unerschütterlichen Fels den Geistesstürmen der Zeit entgegenstellte, entfaltete die protestantische Orthodoxie eine schroffe *Inspirationslehre* der Heiligen Schrift, die auf solche Weise als unerschütterliches Fundament des Glaubens dessen Gewissheit sichern sollte. Aufklärung und Rationalismus waren sodann bemüht, mit Hilfe der *Vernunft* entweder den überlieferten Glauben abzusichern oder wenigstens eine allen Menschen einleuchtende Urreligion – Gott; Freiheit; Unsterblichkeit – gewiss zu machen. Und schließlich war der Historismus bemüht, aus einer besonderen Heilsgeschichte, aus dem Gang der Religionsgeschichte überhaupt oder aus dem Lauf der Weltgeschichte insgesamt Gewissheit über Gottes Wirken zu gewinnen; auch die liberale Leben-Jesu-Theologie war ein Kind des Historismus gewesen. In jedem Fall sollte Glaubensgewissheit auf eine *objektive*, auf vorfindliche Gegebenheiten gestützte Weise gewonnen werden, sozusagen von außerhalb des Glaubens selbst.

Bultmann hat den theologischen Aufbruch nach dem 1. Weltkrieg auch als Abkehr von allen solchen Versuchen verstanden, die Wahrheit des Glaubens *objektiv* zugänglich, wissenschaftlich fassbar, unmittelbar sichtbar zu machen. Er wirft seinen ‚liberalen‘ Lehrern vor, das Handeln Gottes objektivierend aus der Geschichte ablesen zu wollen. Die Geschichtsforschung, auch die Frage nach der Persönlichkeit des historischen Jesus, komme immer nur zu anfechtbaren Ergebnissen. Die historische Forschung bringe vielmehr zur Geltung, „dass die Welt, die der Glaube erfassen will, mit Hilfe der wissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt nicht erfassbar ist“¹⁰. Mit solcher Kritik aber steht Bultmann in der pietistischen Tradition seines Elternhauses.

Der Pietismus war eine Frömmigkeitsströmung, die sich seit der Mitte des 17. Jahrhunderts gegen den toten Buchstabenglauben der herrschenden protestantischen Orthodoxie wandte, also gegen das Fürwahrhalten von objektiv gegebenen Glaubenssätzen, deren Anerkennung in den Lehrstreitigkeiten jener Zeit als heilsnotwendig und zugleich als heilvoll ausgegeben wurde. Gegen diese tote Rechtgläubigkeit, die Glaubensgewissheit bringen sollte, setzte der Pietismus die innere Wiedergeburt. Und während die gleichzeitige Aufklärung gegenüber der Lehrgewissheit der Orthodoxie beim Zweifel ansetzte, um ihn mit der objektiven Vernunft zu überwinden, entspringt der Pietismus der subjektiven Verzweiflung, aus der nicht die Beobachtung objektiver Gesetzmäßigkeiten in Schöpfung oder Geschichte führt, sondern Einsichten des Herzens. Nicht zuletzt dem Pietismus gebührt das Verdienst, den neuzeitlichen Verlust objektiver, weltanschaulicher Glaubensgewissheit durch die Konstituierung einer existenti-

¹⁰ S. Anm. 2, 4

ellen Vergewisserung aufgefangen zu haben. In diesem Sinn wurde der französische Philosoph und Mathematiker Pascal (1623-1662) zum Gewährsmann des Pietismus, den dessen Vater, Philipp August Spener (1635-1705), gerne zitiert. Pascal schreibt: „Es ist das Herz, das Gott spürt, und nicht die Vernunft. Das ist der Glaube: Gott spürbar im Herzen und nicht in der Vernunft.“¹¹ „Das Herz hat seine Einsichten, welche die Vernunft nicht kennt.“¹² „Gott Abrahams, Gott Israels, Gott Jakobs – nicht der Philosophen und Gelehrten. Gewissheit, Gewissheit, Empfinden! Freude. Friede ... Größe der menschlichen Seele.“¹³ Mit solchen Gedanken wusste sich der Pietismus nicht ohne Grund mit dem Urchristentum und mit Luther verbunden, den auch Bultmann in diesem Zusammenhang gerne zitiert, wenn auch erst der Pietismus, der gewandelten Zeit entsprechend, diese persönliche Glaubensvergewisserung gleichsam zum Programm erhoben hat, damit dem neuzeitlichen Individualismus, dem Vorrang des ‚Ich‘, den Weg bereitend. Auf diesem Weg folgten z.B. Johann Salomo Semler (1725-1791), der Vater der historischen Bibelwissenschaft: „Der einzige Beweis, der einem aufrichtigen Leser ein ganzes Genüge tut, ist die innere Überzeugung durch Wahrheiten, welche in der Heiligen Schrift ... angetroffen werden.“¹⁴ Lessing verfasst 1777 die Schrift „Über den Beweis des Geistes und der Kraft“. Der Philosoph Friedrich Heinrich Jacobi, Goethes Zeitgenosse und zeitweiliger Freund, erklärt: „Es gibt keine Gewissheit über der Gewissheit *in* diesem Glauben.“ Friedrich Schleiermacher (1768-1834), der sich selbst einen Pietisten höherer Ordnung genannt hat, bezeichnet den Glauben als ‚Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit‘. Und der nach dem 1. Weltkrieg einflussreich gewordene dänische Religionsphilosoph Kierkegaard (1813-1855) schreibt: „Des Glaubens Schluss ist nicht Schluss, sondern Entschluss, und daher ist der Zweifel ausgeschlossen“. An ihn wie auch an Schleiermacher knüpft Bultmann ebenso unmittelbar an wie an seinen Marburger Lehrer Wilhelm Herrmann, der bei Luther zu Hause war und den Bultmann immer wieder mit dem Satz zitiert: „Von Gott können wir nur sagen, was er an uns tut“, worin die doppelte Aussage liegt, dass Gott *an sich* uns verborgen bleibt und dass sein Handeln von *uns selbst* erfahren werden muss.

Bultmann selbst schreibt: „Der Mensch, der an seinen Gott glauben will, muss wissen, dass er nichts in der Hand hat, woraufhin er glauben könnte, dass er gleichsam in die Luft gestellt ist und keinen Ausweis für die Wahrheit des ihn anredenden Wortes verlangen kann“¹⁵; denn „Grund und Gegenstand des Glaubens sind identisch“¹⁶. Den Ausdruck ‚Dialektische Theologie‘ deutet er in diesem Sinn, weil die Dialektik der glaubenden Existenz darin bestehe, dass ich der

¹¹ Pensées 278.

¹² Ebd. 277.

¹³ Memorial.

¹⁴ Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon, 2. Band, 1772, 39.

¹⁵ Zum Problem der Entmythologisierung, in: H.-W. Bartsch, Kerygma und Mythos Band 2, Hamburg 1952, 179-208: 207.

¹⁶ Ebd.

Wahrheit der Offenbarung Gottes nur gewiss werden kann, wenn ich selbst in dieser Offenbarung meine Wahrheit finde. Was Gnade Gottes ist, weiß ich nur, „wenn er *mir* wirklich gnädig ist“¹⁷.

Schon als Student war Bultmann fasziniert von dem autobiographischen Roman ‚Anton Reiser‘, dessen mit Goethe befreundeter Verfasser Karl Philipp Moritz (1756-1793) angesichts der verbreiteten und selbst durchlittenen Glaubenskrise „den Blick der Seele in sich selber schärfen“ und „ihm sein individuelles Dasein wichtiger“ machen will, wie es in der 1785 erschienenen Vorrede zu dieser Autobiographie heißt, die als solche für den Geist des Pietismus charakteristisch ist. Und schon 1908 schrieb er dementsprechend seinem Freund: „Die religiöse Überzeugung trägt ihre Gewissheit in sich selbst.“

In Bultmanns frühen Äußerungen zu dieser Problematik wechseln die Begriffe. Er gebraucht häufig ‚Erlebnis‘ und ‚Erleben‘, Modeworte der beiden ersten Jahrzehnte des vorigen Jahrhunderts, ‚religiöses Erlebnis‘, ‚innere Erfahrung‘, ‚pneumatisches Erleben‘ oder einfach ‚Leben‘ und ‚Religion‘, die er mit Schleiermacher definiert: „... das Erlebnis *schlechthinniger Abhängigkeit*, der freien Selbsthingabe, ist die Geburtsstunde der Religion.“¹⁸ Seine Besprechung von Barths Kommentar zum Römerbrief, dem Markstein der theologischen Wende jener Jahre, beginnt Bultmann 1922 mit dem Ausdruck der Überzeugung, Barth wolle, Schleiermacher vergleichbar, „*die Selbständigkeit und Absolutheit der Religion* erweisen“¹⁹

Analog dazu gebraucht Bultmann den Begriff ‚Mystik‘, und zwar bezeichnet ‚Mystik‘ für ihn die „innere Erfahrung“, in der sich der Glaubende „des Heils versichert“²⁰. In einem Vorschlag zur Neuausrichtung der Zeitschrift ‚Christliche Welt‘, einem Organ der liberalen Theologie, formuliert er 1921, es müsse zwar bei der „Ablehnung aller Mystik als einer Methode, das Göttliche durch eigene Anstrengung und Seelenleitung zu erfassen“, bleiben, aber „wir freuen uns ihrer als der Andacht, die sich in das gottgeschenkte Leben versenkt und ihm Ausdruck verleiht“²¹.

Bald darauf verschwindet nach Bultmanns Begegnung mit Martin Heidegger, von der gleich noch die Rede sein wird, diese ganze Begrifflichkeit zugunsten der auf Kierkegaard zurückgehenden Rede von der *existentiellen* Vergewisserung des Glaubensgegenstandes. „Die Rede vom handelnden Gott schließt die Geschehnisse der eigenen Existenz ein.“²² Die Erkenntnis des göttlichen Heilshandelns vollzieht sich allein als Anerkenntnis. „Verstehen ist ... immer zugleich Entschluss, Entscheidung.“²³ Glaube ist seinem Wesen nach Wagnis, und er würde „als existentieller Vorgang der Begegnung“²⁴ sich selbst

¹⁷ S. Anm. 2, 117.

¹⁸ Religion und Kultur, ChrW 34, 1920, 417-421. 435-439. 450-453: 451.

¹⁹ Karl Barths Römerbrief in zweiter Auflage, ChrW 36, 1922, 320-323. 330-334. 358-361. 369-373: 320

²⁰ Ethische und mystische Religion im Urchristentum, ChrW 34, 1920, 725-731. 738-743: 731

²¹ Brieflich; vgl. M.Evang, Rudolf Bultmann in seiner Frühzeit, Tübingen 1988, 87.

²² Jesus Christus und die Mythologie, Hamburg 1964, 79.

²³ S. Anm. 2, 127.

²⁴ S. Anm. 15, 199.

und die Unverfügbarkeit Gottes missverstehen, wolle er sich gegen den Vorwurf, Illusion zu sein, objektivierend verteidigen. An dieser Begrifflichkeit hält Bultmann nunmehr fest; sie gehört, wenn man so will, zum Jargon Bultmanns.

Luthertum

Karl Barth hat diesen ‚pietistischen‘ Weg Bultmanns mit Misstrauen beobachtet und, wenn auch unter dem Vorbehalt „bis auf bessere Belehrung“²⁵, befürchtet, Bultmann nehme es mit der ‚Theologie des Wortes Gottes‘ doch nicht wirklich ernst, sondern stelle wieder den Menschen in das Zentrum, wenn er so sehr auf die existentielle Glaubensgewissheit abhebe. Indessen war Barth mit solcher Bedenklichkeit eher eigensinnig als kritisch. Zwar hatte der klassische Pietismus in der Tat eine offene Flanke zu einem Spiritualismus hin, wenn er die Gewissheit des Glaubens im frommen menschlichen Herzen fand, zumal er auch den heiligen Geist in diesem Herzen suchte, während Luther ihn mit dem Wort Gottes verbunden sah. Aber Bultmann war ein zu guter Lutheraner, als dass er diese Flanke offen gelassen hätte. Für ihn hat nie ein Zweifel daran bestanden, dass der Glaube als christlicher Glaube einen *Gegenstand* hat, dass er Glaube an Gottes Heilstat ist und nicht einfach innerseelische Zustände widerspiegeln darf. Mit anderen Worten: Das Erlebnis des Glaubens beruht auf Offenbarung, und diese Offenbarung trägt den Namen ‚Jesus Christus‘. Christliche Theologie ist darum fundamental biblische Theologie, und Bultmanns Lebenswerk besteht wesentlich in der Auslegung der Botschaft des Neuen Testaments. Darum bedarf der Glaube auch der Kirche, die diese Botschaft ausrichtet und vor Verfälschungen bewahrt, eine Überzeugung, die Bultmann gelegentlich sogar den unberechtigten Vorwurf katholisierender Tendenzen eingetragen hat. Luthers Satz: ‚Das Wort sie sollen lassen stahn ...‘ hat für Bultmann nie in Frage gestanden, und dass ‚die Rechtfertigung des Gottlosen‘ das Zentrum des biblischen Wortes ist, hat er mit Luther stets herausgestellt. Mit anderen Worten: Das Luthertum seines Elternhauses ist, verbunden mit liberaler Offenheit und mit der auf den Pietismus zurückgehenden existentiellen Glaubenserkenntnis, allezeit die Grundlage der Theologie Bultmanns geblieben.

Damit aber stoßen wir auf ein weiteres Charakteristikum der Theologie Bultmanns, das mit dem Begriff der ‚Hermeneutik‘ angemessen bezeichnet und beschrieben ist, wie sich denn auch die vor Jahren gegründete Bultmann-Gesellschaft ‚Gesellschaft für hermeneutische Theologie‘ nennt.

Hermeneutik

Der Begriff ‚Hermeneutik‘ wird zumal in der neueren Philosophie nicht eindeutig verwendet, doch ist für die Bibelwissenschaft jene Definition maßgebend, mit der Wilhelm Dilthey, dem Bultmann während seines Studiums in Berlin begegnet sein dürfte und der im Jahre 1900 ein Buch über ‚Die Entstehung der Hermeneutik‘ veröffentlicht hatte, diese mit den Worten charakterisierte:

²⁵ S. Anm. 4, 118.

Hermeneutik sei die ‚Kunstlehre des Verstehens schriftlich fixierter Lebensäußerungen‘; das griechische Wort *hermeneuein* bedeutet ‚auslegen‘, ‚verstehen‘, ‚dolmetschen‘. Für Bultmann ist das Neue Testament jene schriftlich fixierte Lebensäußerung, die es als für den Glauben maßgeblich zu verstehen gilt. Nun gehört schon seit der Antike zur Kunstlehre des Verstehens eine Reihe von Regeln, mit deren Hilfe man einen Text aus ferner Zeit oder fremder Kultur - damals vor allem die Epen Homers - in die Sprache und das Denken der eigenen Zeit übersetzen kann, so dass sich sein Sinn dem jeweils gegenwärtigen Leser oder Hörer erschließt. Bultmanns Hermeneutik setzt diese Regeln als gegeben voraus. Sein eigenes hermeneutisches Interesse richtet sich nicht auf allgemeine Regeln, sondern auf die Eigenart des Textes, das zu verstehen lehren die Aufgabe des Theologen ist, also des Neuen Testaments. Diese Sammlung frühchristlicher Schriften will als Gottes heilsame Anrede an den Menschen verstanden werden, und zwar Bultmann zufolge gemäß dem bekannten Wort Melanchthons: ‚*Hoc est Christum cognoscere beneficia eius cognoscere*‘, bzw. dem schon zitierten Dictum von Wilhelm Herrmann: ‚Von Gott können wir nur sagen, was er an uns tut.‘ Das Neue Testament verstehen bedeutet also in dessen eigenem Sinn, dem Menschen verständlich zu machen, wie er sich unter der Anrede des Wortes Gottes selbst zu verstehen hat bzw. verstehen darf, und es ist der Anspruch des Neuen Testaments, dass ihm auf diesem Wege ein neues bzw. das wahre Selbstverständnis eröffnet bzw. geschenkt wird. Weit über die technischen Regeln einer Kunstlehre des Verstehens hinaus geht es Bultmann also um das Verstehen und Verständlichmachen der im Wort des Neuen Testaments begegnenden Botschaft der Offenbarung Gottes, wobei er immer wieder betont, dass das *eigentliche* Verstehen, nämlich das *Einverständnis* mit dem verständlich Gemachten - biblisch gesprochen: der Glaube bzw. die Gewissheit des Glaubens -, nicht mehr Sache des Auslegers und der hermeneutischen Kunst, sondern des Heiligen Geistes ist.

Der Ausleger aber hat das Wort Gottes, wie es im Neuen Testament überliefert wird, *verständlich* zu machen, und da dieses Wort den Menschen anredet und ihn zu einem neuen Selbstverständnis führen will, muss der Ausleger in angemessener Weise vom Menschen reden, zu dem er redet. Bultmann ist überzeugt, dass ihm eine solche angemessene Weise, vom Menschen zu reden, in seiner Begegnung mit Martin Heidegger vermittelt wurde. Nachdem Heidegger, der fünf Jahre jünger als Bultmann war, den Weg von der katholischen Theologie zur Philosophie gegangen war, wurde er zum Wintersemester 1923/24 als Philosoph nach Marburg berufen. Er besuchte sogleich Bultmann, der seit zwei Jahren in Marburg wirkte, und nahm an dessen Seminar teil, in dem er im Februar 1924 über das Problem der Sünde bei Luther referierte. Wie Bultmann einem befreundeten Kollegen schrieb, habe Heidegger Luther besser verstanden als sein evangelischer Korreferent. In den folgenden Jahren kommt es in Marburg zu einem intensiven Gedankenaustausch zwischen Heidegger und Bultmann, wobei vor allem die Beschäftigung mit Augustin, Luther, Kierkegaard und Wilhelm Herrmann dies Gespräch befruchtet. 1927 erscheint als Ertrag die-

ser Marburger Jahre Heideggers Buch ‚Sein und Zeit‘, eine Analyse des menschlichen Daseins unter dem Aspekt von dessen Zeitlichkeit - der Mensch ist nicht gegeben, sondern er ist sich aufgegeben; er ist ‚seine eigene Möglichkeit‘ -, und Bultmann hat sich in seiner Hermeneutik an diese Daseinsanalyse angeschlossen, wo immer er den von Gott angeredeten Menschen in den Blick nahm. In der Einleitung zu Bultmann 1926 erschienenen Jesus-Buch heißt es, das Gespräch mit Heidegger deutlich widerspiegelnd, dass sein Buch Jesu Gedanken versteht und verstehen lehrt „als die Auslegung der eigenen, in der Bewegung, in der Ungesicherheit, in der Entscheidung befindlichen Existenz; als der Ausdruck für eine Möglichkeit, diese Existenz zu erfassen; als der Versuch, über die Möglichkeiten und Notwendigkeiten des eigenen Daseins klarzuwerden“²⁶.

Entmythologisierung

Man könnte nun eine Darstellung von Bultmanns ganzem hermeneutisch-theologischen Denken an diesen Gesichtspunkt anschließen, der das umfangreiche Werk Bultmanns seit der Mitte der 20er Jahre des vorigen Jahrhunderts bestimmt. Wir beschränken uns indessen auf einen Ausschnitt dieses Denkens, nämlich auf jenen Ausschnitt, der mit dem Stichwort ‚Entmythologisierung‘ verbunden ist, ein Stichwort, das Bultmanns Namen weit über den Kreis der theologisch Interessierten bekannt gemacht und inzwischen auch in Büchmanns geflügelten Worten Aufnahme gefunden hat. Worum geht es?

Bultmann nennt ‚mythologisch‘ eine „Vorstellungsweise, in der das Unweltliche, Göttliche als Weltliches, Menschliches, das Jenseitige als Diesseitiges erscheint“²⁷. Das göttliche Wirken wird also nach Analogie des menschlichen, irdischen Wirkens vorgestellt, und Gottes Macht und Wirken ist in den unerklärlichen Ereignissen von Geschichte und Natur konstaterbar. „Die jenseitige Kausalität ist in die Kausalkette der weltlichen Ereignisse eingefügt ... Der Mythos redet von Göttern wie von Menschen, von ihren Handlungen wie von menschlichen Aktionen, nur dass er die Götter als mit übermenschlicher Macht begabt vorstellt und ihre Handlungen als unberechenbar und als fähig, den natürlichen Lauf der Dinge zu durchbrechen.“²⁸ Das Übernatürliche ist überlegen Natürliches. Gottes Jenseitigkeit wird dementsprechend als räumliche Ferne vorgestellt, weshalb das antike Weltbild eng mit dem Mythos zusammenhängt: Die Welt ist in drei Stockwerke eingeteilt; die Erde liegt zwischen Himmel und Unterwelt; göttliche und dämonische Mächte machen die Erde zum Schauplatz ihres Wirkens.

Bultmann beginnt seinen berühmt-berüchtigten Entmythologisierungsaufsatz mit dem Satz: „*Das Weltbild des Neuen Testaments ist ein mythisches.*“ Unser Denken dagegen ist, so legt er dar, von der Wissenschaft derart geprägt, dass jeder weltliche Vorgang aus dem weltlichen Geschehen selbst zu begrün-

²⁶ Jesus, Tübingen (1926), 1951, 14.

²⁷ Neues Testament und Mythologie, in: H.-W.Bartsch (Hg.), Kerygma und Mythos, Hamburg, ³1954, 22.

²⁸ S. Anm. 15, 183.

den ist. Und „mit dem modernen Denken, wie es uns durch unsere Geschichte überkommen ist, ist die Kritik am neutestamentlichen Weltbild gegeben.“²⁹ Denn es geht nicht an, für seinen Glauben ein Weltbild zu bejahen, das wir im Übrigen verneinen. Damit aber stellt sich für Bultmann das *hermeneutische* Problem, wie wir angesichts der Tatsache, dass unser Weltbild von der modernen Wissenschaft geprägt ist, die mythischen Aussagen des Neuen Testaments zu *verstehen* haben.

Bevor wir dieser Frage nachgehen, ist es sinnvoll und hilfreich, auf die Umstände zu achten, unter denen Bultmann seinen Aufsatz schrieb, vortrug und unter dem Titel veröffentlichte: ‚NEUES TESTAMENT UND MYTHOLOGIE. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung‘. Am 7./8. 2 1940 hatten sich in Berlin etwa 35 Theologen und theologisch interessierte Gemeindeglieder, alle Glieder der Bekennenden Kirche, zur Gründung einer ‚Gesellschaft für Evangelische Theologie‘ zusammengefunden. Ihrer Satzung zufolge sollte diese Gesellschaft eine lebendige Beziehung zwischen der theologischen Wissenschaft und der christlichen Verkündigung pflegen und damit den Anspruch der Theologie auf Wissenschaftlichkeit demonstrieren. Hitler stand zu dieser Zeit auf dem Höhepunkt seiner Macht und seines Ansehens. Er brauchte die Kirche, auch die ihm nahe stehenden ‚Deutschen Christen‘ nicht mehr, und der Kampf gegen das Christentum war voll entbrannt. Eine Austrittswelle hatte die Eintrittswelle von 1933 abgelöst. In dieser Situation sollte die ‚Gesellschaft für Evangelische Theologie‘ die Bedeutung der wissenschaftlichen Theologie für die Abwehr der weltanschaulichen Angriffe gegen den christlichen Glauben sichtbar machen.

Zu Jahresbeginn 1942 reflektiert Bultmann in einem Grußwort für die im Felde stehenden Glieder der Marburger Studentengemeinde über den letzten Weihnachtsgottesdienst, aus dem er „tief enttäuscht und deprimiert“ nach Hause gegangen war. „Wohl hatte ich eine in der Form treffliche und in ihrem Inhalt dogmatisch höchst korrekte Predigt gehört. Aber es war keine wirkliche Predigt gewesen ... Wer nicht das Evangelium so in die Sprache der Gegenwart übersetzen kann, dass der Hörer der Predigt dessen innewird: *tua res agitur*, der verkündigt das Evangelium überhaupt nicht, mag er noch so dogmatisch korrekt reden.“³⁰ Mit diesen Überlegungen hat er deutlich das Problem des Vortrags ‚Neues Testament und Mythologie‘ angesprochen, den er im Jahr zuvor auf zwei Tagungen der ‚Gesellschaft für Evangelische Theologie‘ gehalten hatte und in dem es im Hinblick auf die neutestamentliche Mythologie, die einer vergangenen Zeit und Vorstellungswelt angehöre, heißt, dass, wer auch immer das Festhalten an dieser Mythologie „für die Haltung des christlichen Glaubens erklärt, damit die christliche Verkündigung in der Gegenwart unverständlich und unmöglich macht“³¹. Bultmann gelang es noch im selben Jahr 1941, seinen Vor-

²⁹ S. Anm. 27, 17.

³⁰ E. Dinkler-von Schubert (Hg.), Feldpost. Zeugnis und Vermächtnis. Briefe und Texte aus dem Kreis der evangelischen Studentengemeinde Marburg 1939-1945, Göttingen 1993, 143.145.

³¹ S. Anm. 27,18.

trag mit einem anderen über ‚Die Frage der natürlichen Theologie‘ zu veröffentlichen. Während dieser Vortrag Gottes Offenbarung im Wort der Heiligen Schrift gegen die Versuche zur Geltung bringt, aus geschichtlichen Entwicklungen und Ereignissen wie den Erfolgen Hitlers Gottes Willen abzulesen, wie es bei den ‚Deutschen Christen‘ der Fall war, wendet sich der Entmythologisierung-Aufsatz gegen die in den eigenen Reihen, nämlich in der Bekennenden Kirche virulente Gefahr, den Kontakt zur modernen Welt zu verlieren und den weltanschaulichen Angriffen auf den christlichen Glauben nicht gewachsen zu sein. Während der folgenden Kriegsjahre blieb die Resonanz auf diese Veröffentlichung freilich gering, um bald nach dem Krieg die heftige Entmythologierungs-Debatte auszulösen.

Von Anfang an spielte dabei das durch den Begriff ‚Entmythologisierung‘ nahe gelegte Missverständnis eine Rolle, Bultmann wolle die mythologischen Aussagen des Neuen Testaments und damit zentrale christliche Glaubenswahrheiten eliminieren. Dies war aber keineswegs die Absicht seines Entmythologierungs-Programms. Er sah sich vielmehr vor die hermeneutische Aufgabe gestellt, diese Aussagen so zu *interpretieren*, dass sie unter den Voraussetzungen des modernen wissenschaftlichen Denkens verständlich werden, was ja auch selbst eine wissenschaftliche Aufgabe ist.

Er löst diese Aufgabe durch die *existenziale Interpretation* des Mythischen. Schon die ‚mythische Schule‘, die gegen Ende des 18. Jahrhunderts den Mythos-Begriff in die Bibelwissenschaft zunächst des Alten Testaments - der ‚Schöpfungsmythos‘ - einführte, war der Überzeugung, dass den einzelnen Mythen ein *Logos* zugrunde liege, also ein geistiger Sinn, der eine Interpretation des Mythos zu einem sinnvollen Unternehmen machte. Und auch Schopenhauer nennt die Rationalisten, die alles Mythische als unvernünftig verachteten, „platte Gesellen, die vom tiefen Sinn des neutestamentlichen Mythos keine Ahnung haben“; die Mythologie sei „das Vehikel wichtiger tiefer Wahrheiten, welche dem Verständniß der großen Haufens nahe zu bringen auf anderem Wege nicht möglich wäre“³². Und Otto Pfleiderer, einer von Bultmanns Berliner Lehrern, hält den Mythos für den hermeneutisch angemessenen Ausdruck des Evangeliums in urchristlicher Zeit, den wir, wollen wir das Evangelium nicht verlieren, nicht abstreifen dürfen, ohne seinem „Idealgehalt“³³ einen neuen Ausdruck verliehen zu haben, indem wir nämlich „die alte animistisch-mythische in die heutige psychologisch-begriffliche Sprache“ übersetzen.³⁴ Dies ist nicht Bultmanns Sprache, aber sein aus dem Gespräch mit Heidegger aufgenommener Begriff ‚*existenziale*‘ Interpretation des Mythos dürfte in der Sache nicht weit von dem entfernt liegen, was sein Lehrer Pfleiderer sagte.

Existenzial heißt: Auf die Existenz des Menschen bezogen. „Der eigentliche Sinn des Mythos ist nicht der, ein objektives Weltbild zu geben; vielmehr

³² Parerga und Paralipomena, Band 2, § 181.

³³ Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, Berlin 1903, 114.

³⁴ A.a.O., 111.

spricht sich in ihm aus, wie sich der Mensch selbst in seiner Welt versteht.“³⁵ Und zwar kennt der Mythos „eine andere Wirklichkeit als die Weltwirklichkeit, die die Wissenschaft in den Blick fasst. Er weiß, dass die Welt und das menschliche Leben ihren Grund und ihre Grenze haben in einer Macht, die jenseits alles dessen liegt, was sich im Bereich menschlicher Berechnung und Verfügung befindet.“³⁶ Existential interpretieren heißt, diese andere Wirklichkeit inmitten des menschlichen Daseins sichtbar zu machen.

Was das konkret bedeutet, machen wir uns zum Schluss an einem *Beispiel* deutlich, das Bultmann gelegentlich selbst als solches ausdrücklich empfohlen hat. 1951 wurde er auf dem Höhepunkt der Entmythologisierungsdiskussion von liberalen Schweizer Theologen gebeten, ihnen Auskunft zu geben, ob das Bekenntnis des ökumenischen Rates der Kirchen eigentlich dem Neuen Testament entspricht. Dies Bekenntnis lautete damals; ‚Der ökumenische Rat der Kirchen setzt sich zusammen aus Kirchen, die Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen.‘ Die Frage war: Kann man Jesus Christus als Gott bezeichnen?

Nun gibt es eine - allerdings nur eine und zudem sehr späte - Stelle im Neuen Testament, an der das mit Sicherheit geschieht, nämlich Joh 20,28, wo Thomas sagt: ‚Mein Herr und mein Gott.‘ Aber Jesus erscheint ja darüber hinaus im ganzen Neuen Testament als von göttlicher Art, von göttlicher Kraft, als Abglanz göttlichen Wesens, als Gottes Sohn, als himmlischer Herr. Die Frage, die sich angesichts dieser Hoheitsbezeichnungen Jesu, der ja dem betrachtenden Blick als Mensch unter Menschen erscheint, aufdrängt, lautet, ob diese zweifellos mythologische Rede von Jesu Göttlichkeit etwas über seine Natur, sein ‚An-sich-sein‘ aussagen will oder aber etwas über sein ‚Für-uns-sein‘, also eine existentielle Bedeutung hat. Man kann auch so formulieren: Hilft mir Jesus, weil er immer schon im mythologischen Sinn der ‚natürliche‘ Sohn Gottes ist, oder bekenn ich ihn als Gottes Sohn, weil er mir hilft? Bultmann antwortet, dass für das Neue Testament - jedenfalls hinsichtlich ihrer wesentlichen Seite - die Aussagen über Jesu Göttlichkeit „nicht seine Natur, sondern seine Bedeutsamkeit zum Ausdruck bringen wollen“; es sind „Aussagen, die bekennen, dass das, was er sagt, und das, was er ist, nicht innerweltlichen Ursprungs ist, nicht menschliche Gedanken, nicht weltliche Geschehnisse sind, sondern dass darin Gott zu uns redet, an uns und für uns handelt. Christus ist Gottes Kraft und Weisheit, er ward uns zur Weisheit für Gott, zur Gerechtigkeit und Heiligung und Erlösung (1Kor 1,30)³⁷.“

Diese Behauptung macht Bultmann dann an einigen Beispielen deutlich, etwa daran, dass neben Gott, der selbstverständlich im Neuen Testament der Weltenrichter ist, bei Paulus auch Jesus als Weltenrichter erscheint. Es dürfte doch klar sein, meint er, dass Paulus nicht gemeint hat, wir hätten uns vor zwei Instanzen oder auch nur vor zwei Personen zu verantworten, vielmehr sei unsere Verantwortung vor Christus identisch mit unserer Verantwortung vor Gott.

³⁵ S. Anm. 22, 16.

³⁶ A.a.O., 18.

³⁷ Glaube und Verstehen, Band 2, 252f.

„Gott als der Richter wird und konkret in Christus. In ihm erscheint der Richter der Welt als unser Richter.“³⁸

Zusammenfassend urteilt Bultmann, „dass die Göttlichkeit oder Gottheit Christi sich in dem Geschehen erweist, in das wir dadurch gestellt sind, dass die Predigt erklingt, die ihn als die uns erschienene Gnade Gottes verkündigt. Umgekehrt ausgedrückt: die Tatsache, dass diese Predigt als das den Glauben fordernde, uns zur Verantwortung rufende und damit über uns entscheidende Wort an uns herantritt, findet ihren Ausdruck in den Christus beigelegten Attributen; sie besagen also, dass Gott in ihm und nur in ihm begegnet.“³⁹ Bultmann hält es dabei für angemessen, statt ‚Jesus ist Gott‘ gleich das damit ‚existential‘ Gemeinte zu sagen: ‚Jesus ist Gottes Wort an uns‘, damit der Anstoß vermieden wird, den der wissenschaftlich geprägte Mensch mit gutem Grund an der Sprache und Vorstellungswelt des Mythos nimmt. Vermeidet man diesen falschen Anstoß, wird der echte Anstoß des Evangeliums freigelegt, den Bultmann z.B. in den Worten Eichendorffs angemessen ausgedrückt findet:

‚Du bist’s. der. Was wir bauen.
mild über uns zerbricht,
dass wir den Himmel schauen,
darum so klag ich nicht;‘

und den Paulus in die knappe Sentenz fasste: ‚Wenn ich schwach bin, dann bin ich stark‘ (2Kor 12,10). Dieser Anstoß bedeutet, dass der glaubende Mensch nicht sein Weltbild, sondern sich selbst preisgeben soll; nicht seine wissenschaftlichen Begriffe und Vorstellungen, sondern er selbst wird durch das Wort von Christus in Frage gestellt.

Es ist deutlich, dass sich in Bultmanns Programm der existentialen Interpretation des Mythos die liberale Wahrhaftigkeit und das lutherische Bekenntnis zum biblischen Gotteswort treffen, so dass wir am Schluss nur noch zeigen müssen, wie in dies Gefüge von Bultmanns auch sein pietistisches Erbe eingebracht wird.

Die existentielle Interpretation leitet zu dessen Verstehen an, aber dies Verstehen ist im Blick auf das *eigentliche* Verstehen nur ein Vorverständnis. Denn es zielt ja auf mein *Einverständnis*, auf mein *glaubendes* Verstehen. Das *existential* Verstehen soll zu einem *existentiellen* Verstehen führen. Die existentielle Interpretation ist ein wissenschaftliches Unterfangen, das existentielle Verstehen dagegen ein glaubender Lebensvollzug, der zu einem neuen Selbstverständnis führt. Ich zitiere Bultmann zum letzten Mal: „Das Handeln Gottes bezieht sich nicht auf ein Geschehen, das ich bemerken kann, ohne selbst in das Handeln hineingezogen zu sein als in Gottes Handeln, ohne dass ich selbst daran teilhabe als der, an dem gehandelt wird. Mit anderen Worten, die Rede vom handelnden Gott schließt die Geschehnisse der eigenen Existenz ein.“⁴⁰ Für Bultmann ist diese Unterscheidung von *existential* und *existentiell*, von bloß in-

³⁸ A.a.O., 255.

³⁹ A.a.O., 256.

⁴⁰ S. Anm. 22, 79

tellectuellem und von glaubendem Verstehen immer sehr wichtig gewesen. Karl Barth ist ihr stets mit Unwillen

begegnet, weil sie das subjektiv-pietistische Element von Bultmanns theologischem Denken unmissverständlich zur Geltung bringt.

Uns führt sie indessen zum Anfang unsere Überlegungen zurück und bestätigt, dass es Bultmann, wie immer man seine theologische Leistung im Übrigen einschätzen mag, gelingt, die widerstreitenden Erfahrungen seines Elternhauses und seiner Studienzeit zu versöhnen: Die pietistische Subjektivität, das lutherische Bekenntnis und die liberale Wahrhaftigkeit.