

# Der Gottesgedanke bei Rudolf Bultmann

Von KLAUS KREMER (Trier)

Eine intensivere Beschäftigung mit *R. Bultmann*<sup>1</sup>, einem der profiliertesten Denker und Frager unserer Zeit, legt den Blick frei für die zentrale Bedeutung, die die Gottesfrage in seinem Denken einnimmt. Sie läßt Bultmanns Mythosbegriff ebenso verstehen wie sein Entmythologisierungsprogramm. Die Wirklichkeit Gottes tastet Bultmann nicht an, aber er tastet all das an, was seiner Ansicht nach geeignet ist, diese Wirklichkeit Gottes als einer Realität *sui generis* zu verkennen oder gar zu mißdeuten. Da die Gottesfrage nun auch eine zentrale Thematik innerhalb der Philosophie darstellt, erweist sich eine Begegnung zwischen Bultmann und der Philosophie als unerläßlich. Damit ergibt sich zugleich für die Ab- und Eingrenzung unserer Ausführungen, daß sie die spezifisch übernatürlichen Gegebenheiten und Heilstatsachen nur peripher berühren können und wollen; und auch nur einige wenige davon.

## I

An den Anfang unserer Überlegungen stellen wir die Tatsache, daß die Realität und Wirklichkeit Gottes für Bultmann außer Frage steht. Gott ist kein bloßes Gedankenwesen und daher kein Geschöpf des menschlichen Intellekts; auch keine bloße Idee im Sinne Kants, über deren objektive Realität oder Gültigkeit wir nichts auszumachen vermöchten. Daß Bultmann an der transsubjektiven Realität Gottes festhält, muß deshalb betont werden, weil eine bei ihm ständig wiederkehrende Redensart im Sinne eines reinen Subjektivismus mißverstanden werden könnte und auch mißverstanden wurde: Wir meinen Bultmanns Formulierung, daß wir von Gott und Gottes Handeln *nur* reden können, indem wir zugleich von unserer Existenz reden. D. h., Gott und Gottes Handeln können nicht außerhalb der existentiellen Betroffenheit festgestellt werden. Gegenüber einer Deutung, die darin eine Preisgabe der transsubjektiven Realität Gottes erblickt – weil es Gott dann nur im „innerseelischen“ Vorgang des Erlebnisses gebe –, stellt Bultmann ausdrücklich fest: „Aus dem

---

<sup>1</sup> Die hier zitierten Arbeiten Bultmanns werden im Text unter folgenden Abkürzungen angeführt: KM I = Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung: Theologische Forschung, Kerygma und Mythos (Hamburg-Bergstedt <sup>4</sup>1960) 15–48. KM II = Zum Problem der Entmythologisierung: Kerygma und Mythos II (Hamburg-Volksdorf 1952) 179–208. Ja-Bu = K. Jaspers – R. Bultmann, Die Frage der Entmythologisierung (München 1954). GV I = Glauben und Verstehen I (Tübingen <sup>5</sup>1964): „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?“ 26–37; „Zur Frage des Wunders“ 214–228; „Das Problem der natürlichen Theologie“ 294–312. GV II = Glauben und Verstehen II (Tübingen <sup>6</sup>1961): „Die Frage der natürlichen Offenbarung“ 79–104. GV IV = Glauben und Verstehen IV (Tübingen 1965): „Der Gottesgedanke und der moderne Mensch“ 113–127; „Zum Problem der Entmythologisierung“ 128–137; „Jesus Christus und die Mythologie“ 141–189.

Satz, daß nur der Glaube, der sich von Gott getroffen weiß, von Gott reden kann, daß also der Glaubende, wenn er von Gottes Handeln redet, eben damit auch von sich selbst redet, folgt keineswegs, daß Gott nicht außerhalb des Glaubenden bzw. des Glaubensaktes wirklich sei, oder es folgt nur dann, wenn Glaube, wenn Erleben psychologisch interpretiert werden<sup>2</sup>.

Wie Gott, so kommt auch dem göttlichen Handeln objektive Realität zu, um den Kantischen Ausdruck zu gebrauchen; oder, wie Bultmann sagt: Dem göttlichen Handeln fehlt *nicht* die „Objektivität“, insofern darunter eine außerhalb meiner Subjektivität liegende Realität gemeint ist<sup>3</sup>. Die Rede vom Handeln und Tun Gottes bedeutet das Ereignis, von Gott hier und jetzt angeredet, gefragt, gerichtet, gesegnet zu werden<sup>4</sup>; Bultmann versteht darunter aber auch Gottes Schöpfer- und Herrscherwalten in Natur und Geschichte: „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“<sup>5</sup>. Unter den Begriff des Handelns Gottes fällt sodann noch das Wunder, das Bultmann scharf vom Mirakel als einem konstatierbaren Ereignis unterscheidet. Das Wunder ist ein Tun Gottes im Unterschied von einem Geschehen, das aus natürlichen Ursachen oder menschlichem Willen und Wirken entspringt<sup>6</sup>.

## II

Halten wir als erstes Ergebnis fest: Über die Wirklichkeit Gottes und des göttlichen Handelns gibt es bei Bultmann nicht den leisesten Zweifel. Die Problematik liegt anderswo. Sie ist eingeschlossen in der Frage, *wie, auf welche Weise, auf welchem Weg* ich diese Wirklichkeit Gottes und des göttlichen Handelns zu erfahren vermag. *Welche „Zugangsarten“* gibt es für den Menschen zu Gott und dessen Handeln?

1. Und da antwortet Bultmann negativ: Gott und das göttliche Handeln sind *nicht* für das *objektivierende* Denken sichtbar bzw. erkennbar. Die Redeweise vom objektivierenden Denken stellt geradezu einen Topos in Bultmanns Schriften dar. Ständig wird uns versichert, daß das objektivierende Denken die göttliche Wirklichkeit überhaupt nicht in den Blick zu bekommen vermag; ähnlich, um es an einem sehr drastischen, aber durchaus zutreffenden Vergleich zu zeigen, wie auch die Ohren nicht die Farben und die Augen nicht die Töne zu erfassen vermögen. Gottes Handeln ist für den objektivierenden Blick nicht sichtbar<sup>7</sup>. Warum nicht? Die Antwort ergibt sich aus einer genaueren Untersuchung dessen, was Bultmann unter objektivierendem Denken versteht. Diese Untersuchung lohnt sich insofern, als durch sie viel Licht fällt auf Bultmanns Mythos-

<sup>2</sup> KM II, 198 f.

<sup>3</sup> L. c. 198.

<sup>4</sup> L. c. 196.

<sup>5</sup> GV IV, 135; KM II, 197.

<sup>6</sup> GV I, 214 und 221.

<sup>7</sup> KM II, 196.

begriff und seine davon abhängige Entmythologisierung. In dem Aufsatz von 1963 „Zum Problem der Entmythologisierung“<sup>8</sup> arbeitet Bultmann ein doppeltes Verständnis von Wirklichkeit heraus. Das erstere besagt:

„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.“

Objektivierendes Denken, Sehen und Erkennen ist also stets auf die Weltwirklichkeit bezogen. Es ist ja in den empirischen Wissenschaften, vor allem Naturwissenschaften, ausgebildet, und die Wirklichkeit, die diese Wissenschaft in den Blick faßt, ist die Weltwirklichkeit<sup>9</sup>. Diese ist ihr spezifischer Gegenstandsbereich. Dabei meint Weltwirklichkeit nicht bloß das sinnlich materielle Sein, obwohl dieses Verständnis überwiegt und ausschlaggebend ist, sondern kann auch das geistige Sein innerhalb der Welt umfassen. In dem Aufsatz von 1925 „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?“ schreibt Bultmann: „Die Wirklichkeit, von der wir gewöhnlich reden, ist das Weltbild, das seit Renaissance und Aufklärung unter Nachwirkung des Weltbildes der griechischen Wissenschaft unser Denken beherrscht. Wir sehen etwas als wirklich an, wenn wir es in dem einheitlichen Zusammenhang dieser Welt verstehen können, sei es, daß dieser Zusammenhang als kausal oder als teleologisch bestimmt gedacht ist, sei es, daß seine Elemente und Kräfte als materiell oder als geistig gedacht werden; denn der Gegensatz von materialistischer und idealistischer Weltanschauung wird angesichts der Frage, um die es sich hier handelt, gleichgültig“<sup>10</sup>.

Entspricht also dem Aktgebiet des objektivierenden Denkens das Gegenstandsgebiet der Weltwirklichkeit, dann ist klar, daß objektivierendes Denken und Erkennen *alle* seine Gegenstände als welthafte Objekte ansehen muß. Die göttliche Realität also mit dem objektivierenden Denken erfassen wollen bedeutet, Gott zu einem welthaften Ding oder Gegenstand machen zu wollen. Und das lehnt Bultmann ab, und zwar mit Recht. Gott ist nämlich, wie er nicht müde wird zu urgieren, „kein objektiv feststellbares Weltphänomen“<sup>11</sup>, und die

<sup>8</sup> GV IV, 128; vorher KM VI, 1; 19.

<sup>9</sup> KM II, 183.

<sup>10</sup> GV I, 31.

<sup>11</sup> GV IV, 135.

Begegnung Gottes mit uns ist nicht objektiv im Sinne eines welthaften Ereignisses<sup>12</sup>. Damit ist aber auch bereits eine negative Vorentscheidung darüber getroffen, ob vielleicht der *Mythos* uns etwas von der transzendenten und göttlichen Realität zu erzählen vermag.

2. Während *K. Jaspers* im Mythos einen durchaus legitimen Erfahrungsweg des Transzendenten erblickt, fordert Bultmann seine Entmythologisierung. Für Jaspers ist der Mythos „Sprache jener Wirklichkeit, die selber nicht empirische Realität ist, der Wirklichkeit, mit der wir existentiell leben“<sup>13</sup>; ja, von dieser Wirklichkeit kann überhaupt nur in mythologischer Sprache geredet werden<sup>14</sup>. Für Bultmann ist der Mythos gerade der ungeeignetste Weg, von der jenseitigen Realität zu reden. *Warum?* Weil mythisches Denken ebenso wie wissenschaftliches objektivierendes Denken ist. Bereits in seinem ersten Aufsatz über Entmythologisierung von 1941 lesen wir: „Mythologisch ist die Vorstellungsweise, in der das Unweltliche, Göttliche als Weltliches, Menschliches, das Jenseitige als Diesseitiges erscheint, in der z.B. Gottes Jenseitigkeit als räumliche Entfernung gedacht wird“<sup>15</sup>. In dem Entmythologisierungsaufsatz von 1952 versucht Bultmann, in einer gewissen Systematik die Antithetik von mythischem und wissenschaftlichem Denken herauszuarbeiten. So gewiß diese Antithetik für Bultmann besteht, ebenso gewiß ist, daß mythisches und wissenschaftliches Denken das Objektivieren gemeinsam haben.

Das mythische Denken läßt sich „als ein primitiv wissenschaftliches bezeichnen, als es ein fragendes Denken ist, das mit Ursache und Wirkung rechnet; vor allem aber deshalb, weil es ein objektivierendes Denken wie das der Wissenschaft ist. Das geschieht damit, daß der Mythos von den jenseitigen Mächten oder Personen faktisch wie von diesseitigen, weltlichen redet – entgegen seiner eigentlichen Intention“<sup>16</sup>. Die gleiche Auffassung vom Mythos kehrt wieder in der Kontroverse mit *K. Jaspers*<sup>17</sup> und in dem Entmythologisierungsaufsatz von 1963: „Das mythologische Denken objektiviert jedoch in naiver Weise das Jenseits zum Diesseits, indem es, entgegen seiner eigentlichen Intention, das Transzendente als das im Raum Entfernte und seine Macht als quantitativ gegenüber dem menschlichen Können gesteigerte vorstellt“<sup>18</sup>. Mythologisches Denken betrachte die jenseitigen Sphären, Himmel und Hölle, als an die sichtbare Welt räumlich angestückt<sup>19</sup>. Akzeptiert man *diese* Voraussetzung Bultmanns – daß nämlich mythisches Denken notwendig objektivierendes Denken sei –, dann kann man nicht nur, sondern dann muß man Bultmanns Forderung einer Entmythologisierung überall dort vollziehen, wo man auf den Mythos stößt. Aber eben *diese Voraussetzung* ist nicht selbstverständlich. Denn sie ist nicht allge-

<sup>12</sup> KM II, 199.

<sup>13</sup> Ja-Bu 20.

<sup>14</sup> L. c. 19; 63; 68.

<sup>15</sup> KM I, 22<sup>2</sup>.

<sup>16</sup> KM II, 182 f.

<sup>17</sup> Ja-Bu, bes. 63<sup>1</sup>.

<sup>18</sup> GV IV, 134.

<sup>19</sup> GV IV, 133. Vgl. auch GV IV, 146 f.

mein von der Religionsgeschichte akzeptiert; und sie beruht, wie wir noch sehen werden, auf einer wichtigen erkenntnistheoretischen Vorentscheidung, die ebenfalls nicht selbstverständlich ist.

### III

Die Wirklichkeit Gottes ist, so haben wir bisher gesehen, weder dem objektivierenden Denken der Wissenschaft noch dem angeblich objektivierenden Denken des Mythos zugänglich. Wie steht es aber mit der Philosophie, speziell mit der *Metaphysik* und der aus ihr entspringenden *natürlichen Gotteslehre*, die von jeher behauptete, auf rein natürlichem Wege, unabhängig von der positiven Offenbarung, Gottes Wirklichkeit erkennen zu können? Dabei ist es im Augenblick nicht von Bedeutung, ob wir den Typus von natürlicher Gotteslehre heranziehen, der sich in der klassischen Tradition herausgebildet hat, oder die „neue Gestalt natürlicher Theologie“, die *M. Scheler* geprägt und entwickelt hat<sup>20</sup>. Erstere gründet in der Metaphysik, der Seinslehre, letztere in der natürlichen Religion. Bultmann hat in seinem Aufsatz „Das Problem der natürlichen Theologie“ (1933 erstmals veröffentlicht) beiderlei Arten von natürlicher Gotteserkenntnis eine klare Absage erteilt. Seine Antwort richtet sich vor allem gegen die klassische Form der natürlichen Theologie, trifft jedoch de facto auch den Schelerschen Typus. So eindeutig das Nein Bultmanns allerdings ist und so klar er sich damit in Gegensatz zu der klassischen philosophischen Tradition stellt, im *Gottesgedanken selbst* überwiegt die Konvenienz mit eben dieser Tradition. Das soll uns im folgenden beschäftigen.

Zunächst Bultmanns ablehnende Haltung: Die natürliche Theologie der katholischen Tradition, wonach Gott als dem Menschen auch durch das Licht der natürlichen Vernunft erkennbar gilt, Gott also aus der Schöpfung erkannt wird, ist nach Bultmann für die protestantische Theologie unmöglich. „Nicht etwa nur und primär, weil philosophische Kritik die Unmöglichkeit der Gottesbeweise aufzeigt, sondern vor allem deshalb, weil diese Theologie ignoriert, daß die einzig mögliche Zugangsart zu Gott der Glaube ist.“ Für diese Theologie „gilt Gott als ein Seiendes nach Art der Welt, das wie die Phänomene der Welt Objekt der Erkenntnis werden kann. So wird denn – der stoischen Tradition getreu – Gottes Dasein aus der Welt bewiesen, d. h. aber, Gott ist wie für die Stoa im Grunde ein Seiendes nach Art der Welt. Der Glaube aber redet von Gott als dem Jenseits der Welt und weiß, daß Gott nur durch seine Offenbarung sichtbar wird und daß angesichts dieser Offenbarung alles, was vorher Gott hieß, nicht Gott ist“<sup>21</sup>.

1. Mehrere Dinge sind hier für uns von Relevanz! Bultmann teilt einmal die Anschauung des Protestantismus, daß der Glaube die einzig mögliche Zugangsart zu Gott darstelle. In dem Entmythologisierungsaufsatz von 1952 wird das in aller Schärfe wiederholt: „In der Tat: die radikale Entmythologisierung ist

<sup>20</sup> Vom Ewigen im Menschen (Leipzig 1921) 564 ff.

<sup>21</sup> GV I, 294.

die Parallele zur paulinisch-lutherischen Lehre von der Rechtfertigung ohne des Gesetzes Werk allein durch den Glauben. Oder vielmehr: sie ist ihre konsequente Durchführung für das Gebiet des Erkennens<sup>22</sup>. Auch sonst stoßen wir immer wieder auf Formulierungen wie folgende: „Gottes Handeln ist verborgen für jedes andere Auge als das des Glaubens“<sup>23</sup>. Oder: „Es bleibt also dabei, daß alles menschliche Reden von Gott außerhalb des Glaubens nicht von Gott redet, sondern vom Teufel“<sup>24</sup>. Das ist also das Erbe des Protestantismus, das zugleich ein Präjudiz für Bultmanns Mythos-Begriff darstellt. Denn wenn nur der Glaube von Gott reden kann, dann muß alles Reden von Gott außerhalb des Glaubens, wozu auch das mythische Reden gehört, notwendig sein Ziel verfehlen; es muß, wie Bultmann sagt, objektivieren. Mit diesem Urteil über den Erkenntnischarakter des Mythos ist sodann Bultmanns *Entmythologisierungsbegriff* im Sinne einer *existentiellen Interpretation* gegeben. Bultmann richtet nämlich an den Mythos die Frage, welches seine Intention sei. Die Intention des Mythos kann nicht mehr sein, von der jenseitigen Wirklichkeit zu reden, da diese nach Bultmanns Voraussetzung dem Glauben allein zugänglich ist. Die eigentliche Intention des Mythos ist aber auch nicht, ein objektives Weltbild zu geben<sup>25</sup>, worin man Bultmann die Zustimmung kaum wird verweigern können. Wenn also die theologische und auch die kosmologische Intention für den Mythos zu eliminieren sind, bleibt schließlich nur die existentielle Intention, d.h. der Mythos ist weder *theologisch* noch *kosmologisch*, sondern *anthropologisch* im Sinne von *existential* zu interpretieren. Das bedeutet: Der Mythos will von der Existenz des Menschen reden<sup>26</sup>. Im Mythos kommt ein bestimmtes Verständnis der menschlichen Existenz zum Ausdruck<sup>27</sup>. „Die Entmythologisierung“, sagt Bultmann daher in aller Konsequenz, „will die eigentliche Intention des Mythos zur Geltung bringen, nämlich die Intention, von der Existenz des Menschen in ihrer Begründung und Begrenzung durch eine jenseitige, unweltliche Macht zu reden, eine Macht, die dem objektivierenden Denken nicht sichtbar wird“<sup>28</sup>. Auf die Bibel angewandt bedeutet dies: Die Kritik der Entmythologisierung „am biblischen Schrifttum besteht nicht in der Elimination der mythologischen Aussagen, sondern in ihrer Interpretation; die Entmythologisierung ist kein Subtraktionsverfahren, sondern eine hermeneutische Methode“<sup>29</sup>. In seiner Antwort an *Jaspers* hat Bultmann nachdrücklich betont, daß seine Entmythologisierung nicht den Sinn habe, durch kritische Abstriche an der Tradition, bzw. an den biblischen Sätzen, den Glauben für den modernen Menschen akzeptabel zu machen, sondern diesem klarzumachen, was christlicher Glaube ist. Das Ziel der Entmythologisierung sei nicht zu zeigen, daß das

<sup>22</sup> KM II, 207; GV IV, 188.

<sup>23</sup> L. c. 196.

<sup>24</sup> GV I, 303.

<sup>25</sup> KM I, 22.

<sup>26</sup> KM II, 184.

<sup>27</sup> GV IV, 134.

<sup>28</sup> KM II, 184; GV IV, 134.

<sup>29</sup> KM II, 185; vgl. ferner GV IV, 128 und 146.

Quantum des zu Glaubenden geringer sei, sondern zu zeigen, daß Glauben etwas qualitativ anderes sei als das Akzeptieren eines größeren oder geringeren Quantum von Sätzen<sup>30</sup>. Die seines Erachtens mythologischen Aussagen der Schrift sollen nach ihrem Wirklichkeitsgehalt befragt werden.

*Wir sehen also:* Mit Bultmanns geradezu apodiktischer Behauptung, der Glaube bilde den einzigen Zugangsweg zu Gott, ist nicht nur die Negation des rein philosophischen Weges zu Gott ausgesprochen, sondern auch ein gewisses Präjudiz gegenüber dem Mythos geschaffen und damit Bultmanns Programm der Entmythologisierung im Sinne einer existentialen Interpretation bedingt!

2. In dem Text aus dem Aufsatz „Das Problem der natürlichen Theologie“ sind aber noch zwei weitere für uns wichtige Aussagen enthalten. Bultmann lehnt die natürliche Theologie der katholischen Tradition zwar nicht primär, aber doch sekundär auch deshalb ab, „weil philosophische Kritik die Unmöglichkeit der Gottesbeweise aufzeigt“. Das ist der Standpunkt *Kants*, den Bultmann kritiklos übernimmt, obwohl *Kants* Kritik der Gottesbeweise auf widerlegbaren Suppositionen beruht, näherhin auf seinem Erkenntnischema, Erkennen setze sich immer aus Anschauung und Denken zusammen, und auf seiner Konzeption, Begriffe seien eben bloße Begriffe. *Kants* Synthese von Empirismus und Rationalismus, die in dem genannten Erkenntnischema zum Ausdruck kommt, ist ebenso fragwürdig wie sein Konzeptualismus. Bultmann ist in seiner Gefolgschaft gegenüber Kant von seinem Lehrer *W. Herrmann* abhängig<sup>31</sup>, der bekanntlich von Kant und *Schleiermacher* beeinflusst ist und in der heutigen protestantischen Theologie wachsende Bedeutung gewinnt.

Auf eine interessante Parallele zwischen Bultmann und Kant sei noch hingewiesen. Wie Bultmann im Glauben die einzige Zugangsart zu Gott erblickt, so kann auch nach Kant Gott allein *geglaubt* werden. Der Unterschied zwischen beiden besteht lediglich darin, daß der Glaube *Kants* ein Vernunftglaube ist, während der Glaube Bultmanns das existentielle Selbstverständnis meint. Der Vernunftglaube *Kants* gründet sich auf keine anderen Data als die, die in der reinen Vernunft enthalten sind, der Glaube Bultmanns stellt die Antwort auf das mich hier und jetzt anredende Wort Gottes dar.

3. Für die natürliche Theologie der klassischen Tradition, sagt Bultmann in seinem Aufsatz „Das Problem der natürlichen Theologie“, gelte „Gott als ein Seiendes nach Art der Welt, das wie die Phänomene der Welt Objekt der Erkenntnis werden kann. So wird denn – der stoischen Tradition getreu – Gottes Dasein aus der Welt bewiesen, d. h. aber, Gott ist wie für die Stoa im Grunde ein Seiendes nach Art der Welt“. Wer die klassische Tradition der natürlichen Theologie ein wenig kennt, ist erstaunt über diese Behauptung Bultmanns. Man wird an *P. Tillich* erinnert, der der christlichen Theologie ebenfalls vorhält, daß für sie Gott ein Sein neben anderen und als solcher ein Teil der gesamten Realität sei. Er werde zwar als deren wichtigster Teil betrachtet, aber eben als ein Teil und deshalb als der Struktur des Ganzen unterworfen. Dieser Gott habe

<sup>30</sup> Ja-Bu 61.

<sup>31</sup> Er zitiert häufig dessen Buch: *Die Wirklichkeit Gottes* (Tübingen 1914).

einen bestimmten Raum und eine endlose Zeit. Er sei *ein* Sein, nicht das Sein selbst<sup>32</sup>.

Ist es tatsächlich so gewesen, wie Bultmann und *Tillich* behaupten? Lassen wir die Frage vorerst auf sich beruhen und versuchen wir die Intention zu verstehen, die Bultmanns Denken bei der Gottesfrage beherrscht.

a) Wer Bultmanns Arbeiten studiert, entdeckt eine wunderbare wissenschaftliche Sorge und ein in seiner intellektuellen Redlichkeit unbedingt anzuerkennendes Ringen, der Wirklichkeit Gottes in unserem Denken und Sprechen nicht ungerecht zu werden. Gottes Wirklichkeit darf nicht nach Art der Weltphänomene verstanden werden, auch nicht, wenn man diese ins Unendliche steigert. „Die entmythologisierende Interpretation sieht, daß wir vom Jenseits der Welt, von Gott, nicht reden können, wie das Jenseits, wie Gott ‚an sich‘ ist, weil dadurch das Jenseits, weil Gott zu einem diesseitig-weltlichen Phänomen objektiviert werden würde“<sup>33</sup>. Bultmann zitiert in diesem Zusammenhang seinen Lehrer *Herrmann*: „Von Gott können wir nicht sagen, wie er an sich ist, sondern nur, was er an uns tut.“ Aus dieser Sorge heraus, Gott nicht zu objektivieren, wird in dem Entmythologisierungsaufsatz von 1952 auch die Erkennbarkeit Gottes außerhalb des Glaubens abgelehnt. „Denn die Behauptung seiner (d. h. des Glaubens) Ausweisbarkeit würde ja die Erkennbarkeit und Feststellbarkeit Gottes außerhalb des Glaubens behaupten *und damit* Gott auf die Stufe der vorhandenen und dem objektivierenden Blick verfügbaren Welt stellen“<sup>34</sup>. Deshalb muß Bultmann auch den Mythos, der nach seiner Ansicht alles objektiviert, ablehnen bzw. interpretieren. Der *locus classicus* dafür findet sich in dem soeben genannten Entmythologisierungsaufsatz: „Der Mythos redet aber von dieser jenseitigen Wirklichkeit und Macht in unzulänglicher Weise, wenn er das Jenseitige als das räumlich Entfernte, als Himmel über der Erde, als Hölle unter ihr Gelegene vorstellt. Er redet von den jenseitigen Mächten unzulänglich, wenn er sie den diesseitigen Mächten analog und als ihnen nur an Unberechenbarkeit und Kraft überlegen vorstellt. Das ist am mythischen Begriff des Wunders, des Mirakels, deutlich. Denn in ihm ist das Wirken der jenseitigen Macht (das Handeln Gottes) als ein Geschehen vorgestellt, das den natürlichen oder psychologischen Lauf des Geschehens unterbricht und doch gleichzeitig verkettet. Die jenseitige Kausalität ist in die Kausalkette der weltlichen Ereignisse eingefügt, und eine Macht, die in diesem Sinne Mirakel wirkt, ist wohl oder übel als weltliche Kraft gedacht und auf die Ebene weltlichen Geschehens projiziert. 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. Er macht die Götter (oder Gott) zu überlegen-gewaltigen Menschen, und er tut das auch, wenn er von Gottes Allmacht und Allwissenheit redet, weil er diese nicht

<sup>32</sup> Der Mut zum Sein: Schriften zur Zeit (Stuttgart 1953) 133.

<sup>33</sup> KM II, 184.

<sup>34</sup> KM II, 199 f. Hervorhebung von uns!

qualitativ, sondern quantitativ vom menschlichen Können und Wissen unterscheidet. Kurz gesagt: Der Mythos objektiviert das Jenseits zum Diesseits und damit auch zum Verfügbaren<sup>35</sup>.

b) Wenn die Wirklichkeit Gottes nicht nach Art weltlicher Phänomene verstanden werden darf, dann *verfügen* wir offensichtlich auch nicht über Gott. Damit berühren wir einen weiteren Begriff Bultmanns, den er ständig im Zusammenhang mit dem des objektivierenden Denkens verwendet. Eigentlich, sagt Bultmann, wisse bereits der Mythos, „daß die Welt und das menschliche Leben ihren Grund und ihre Grenze haben in einer Macht, die jenseits alles dessen liegt, was sich im Bereiche menschlicher Berechnung und *Verfügung* befindet – in einer transzendenten Macht“<sup>36</sup>. Verfügbar ist für den Menschen die Welt, die seine Arbeitswelt ist<sup>37</sup>, die Kausalität des alltäglichen Geschehens<sup>38</sup>, die der Mensch als Mittel für sein Leben in seinen Dienst stellt. „In der Alltäglichkeit meiner Arbeit, in der Disposition meiner Zeit usw. sehe ich die Welt an als mir zur Verfügung stehend“<sup>39</sup>. Aber weder Gott noch die menschliche Existenz in ihrer Eigentlichkeit sind verfügbar<sup>40</sup>. Gott ist der unverfügbare Ursprung des Menschen<sup>41</sup>.

c) Die Besorgtheit Bultmanns, Gott weder zu objektivieren noch dem Menschen verfügbar zu machen, läßt daher auch ein Reden „über Gott“ nicht zu. Das ist Thema des Aufsatzes von 1925 „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?“ „Versteht man unter ‚von Gott‘ reden ‚über Gott‘ reden, so hat solches Reden überhaupt keinen Sinn; denn in dem Moment, wo es geschieht, hat es seinen Gegenstand, Gott, verloren. Denn wo überhaupt der Gedanke ‚Gott‘ gedacht ist, besagt er, daß Gott der Allmächtige, d. h. die alles bestimmende Wirklichkeit sei.“ Bultmann will sagen: Jedes „Reden über“ setzt einen Standpunkt außerhalb dessen, worüber geredet wird, voraus. „Einen Standpunkt außerhalb Gottes aber kann es nicht geben, und von Gott läßt sich deshalb auch nicht in allgemeinen Sätzen, allgemeinen Wahrheiten reden, die wahr sind ohne Beziehung auf die konkrete existentielle Situation des Redenden“<sup>42</sup>. Deutlicher wird Bultmann an folgender Stelle<sup>43</sup>:

„Das Wirken Gottes kann eben nicht als ein allgemeines Geschehen angesehen werden, das wir anschauen könnten unter Absehung von unserer eigenen Existenz, und in das wir nachträglich unsere Existenz eingliedern könnten, um sie uns so verständlich zu machen. Denn wir hätten damit ja den primären Gedanken von Gott als der unsere Existenz bestimmenden Wirklichkeit preisgegeben . . . Es geht also offenbar auch nicht, Gott als Prinzip der Welt zu denken,

<sup>35</sup> KM II, 183 f.

<sup>36</sup> KM II, 183.

<sup>37</sup> GV IV, 132.

<sup>38</sup> GV I, 216.

<sup>39</sup> GV I, 218.

<sup>40</sup> GV I, 31.

<sup>41</sup> R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen 1953) 366.

<sup>42</sup> GV I, 26.

<sup>43</sup> GV I, 32 f.

von dem aus die Welt und damit auch unsere Existenz verständlich werde. Denn da würde Gott eben von außen angesehen werden, und der Satz von seiner Existenz wäre eine allgemeine Wahrheit . . . Da wäre Gott eine Gegebenheit, zu der eine Erkenntnisrelation möglich ist, die nach Belieben vollzogen werden kann. Gott, bzw. seine Existenz wäre ein Etwas . . . Wir können also z. B. nicht sagen: weil Gott die Wirklichkeit regiert, ist er auch mein Herr; sondern nur wenn man sich in seiner eigenen Existenz von Gott angesprochen weiß, hat es Sinn, von Gott als dem Herrn der Wirklichkeit zu reden . . . Gott ist nie ein von außen zu Sehendes, ein Verfügbares, ein ‚Woraufhin‘<sup>44</sup>. Das bedeutet, ganz nüchtern ausgedrückt: Wir können von Gott nur reden, ‚indem wir zugleich von uns reden‘. ‚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‘<sup>45</sup>.

d) Damit stoßen wir nun auf den für Bultmann so zentralen Begriff des *existentiellen Selbstverständnisses*, in dem wir zugleich Bultmanns *Glaubensbegriff* vor uns haben. Folgende Grundzüge sind für dieses existentielle Selbstverständnis konstitutiv: Es setzt, wie wir bereits gesehen, die transsubjektive oder außerlogische Realität Gottes voraus. Bultmann konstatiert ausdrücklich: „Es wird durch sie“ (d. h. die Redeweise vom Handeln Gottes) „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“<sup>46</sup>.

Da menschliches Leben ein Leben in Raum und Zeit ist, kann die Begegnung Gottes für den Menschen nur ein *Ereignis* jeweils hier und jetzt sein, nämlich hier und jetzt von Gott angedeutet und gefragt zu werden.

Von Gottes Handeln kann nicht außerhalb dieser konkreten Betroffenheit gesprochen werden. D. h.: Der als existentielles Selbstverständnis zu interpretierende Glaube ist kein ein für allemal besessenes Wissen, kraft dessen ich etwa in der Lage wäre, jedes Geschehen als gottgewirkt zu bezeichnen<sup>47</sup>. Oder: „Der Glaube an Gottes Allmacht bedeutet nicht die vorausgegebene Überzeugung, daß es ein Wesen gibt, das alles kann, sondern er kann nur existentiell vollzogen werden in der Unterwerfung unter die mich bezwingende Macht Gottes jeweils hier und jetzt, was wiederum nicht auf die Ebene expliziten Bewußtseins erhoben zu werden braucht“<sup>48</sup>. Glaube und existentielles Selbstverständnis sind also entweder nur *als Ereignis* oder sie sind überhaupt nicht. Die Sätze der existentialen Analyse des menschlichen Seins haben den Sinn zeitloser Wahrheiten, aber das existentielle Selbstverständnis eignet sich nur als je meines im existentiellen Vollzuge. „In meinem existentiellen Selbstverständnis verstehe ich nicht im allgemeinen, was Existenz ist (das wäre existentiales Verstehen), sondern ich verstehe mich in meinem konkreten geschichtlichen Hier und Jetzt,

<sup>44</sup> Vgl. auch KM II, 198.

<sup>45</sup> GV IV, 135; auch KM II, 196; GV I, 36.

<sup>46</sup> GV IV, 135.

<sup>47</sup> KM II, 197.

<sup>48</sup> L. c. 197.

in meinen konkreten Begegnungen“<sup>49</sup>. Solches existentielles Selbstverständnis, in dem das Selbst mit sich zugleich das Begegnende versteht<sup>50</sup>, kann ich nicht als eine zeitlose Wahrheit besitzen; denn seine Gültigkeit hängt davon ab, daß es jeweils neu vollzogen wird<sup>51</sup>. „So wenig freilich der Gedanke der Allmacht und Allgegenwart Gottes existentiell zu realisieren ist ohne sein je in den Augenblick gesprochenes und in ihm gehörtes Wort, so wenig ist dieses Wort, was es ist, ohne den Augenblick, in den es gesprochen wird. Es ist nicht eine zeitlose Wahrheit, sondern ein bestimmtes, jeweils anredendes Wort, dessen Ewigkeit nicht seine endlose Dauer, sondern seine jeweils aktuelle Präsenz ist. Es ist Gottes Wort nur als jeweils sich ereignendes Wort und nicht vermöge seines Gedankengehalts, – etwa indem es von Gottes Güte und Gnade redet (wie richtig auch immer), sondern indem es mich je als Gericht oder Gnade trifft“<sup>52</sup>.

Es erübrigt sich der nähere Hinweis, daß Bultmanns Idee und Begrifflichkeit von existentielltem Selbstverständnis und existentialem Verstehen von *M. Heidegger* inspiriert sind.

#### IV

Versuchen wir nunmehr zu antworten, so wird sich zeigen, daß eine viel größere Identität zwischen Bultmann und der klassischen Tradition vorliegt als er selbst es wahrhaben möchte, daß aber auch entscheidende Differenzen uns von ihm trennen.

1. Daß wir<sup>53</sup> von Gott nicht sagen können, wie Gott „an sich“ sei, ist Lehre der klassischen Tradition, und zwar sowohl ihrer Philosophie als auch ihrer Theologie. Das Herzstück der klassischen Gotteslehre ist die negative Theologie, und diese gipfelt in dem von *Plotin* geschaffenen und von der ganzen patristischen und scholastischen Tradition rezipierten Wort: „Wie können wir denn etwas von ihm sagen“ (πῶς οὖν ἡμεῖς λέγομεν περὶ αὐτοῦ)? Die Antwort: „Wir sagen ja aus, was *Es*<sup>54</sup> nicht ist; und was *Es* ist, das sagen wir nicht aus“ (Καὶ γὰρ λέγομεν, ὃ μὴ ἔστιν. ὃ δὲ ἔστιν, οὐ λέγομεν)<sup>55</sup>. Daß wir von Gott nicht wissen, was er sei, gilt auch noch für die nach der positiven Offenbarung Gottes sich ergebende Situation. Thomas von Aquin hat ausdrücklich und wiederholt erklärt: ... licet per revelationem gratiae in hac vita non cognoscamus de Deo quid est, et sic ei quasi ignoto coniungamur ...<sup>56</sup>. Es ist also durchaus im Sinne Bultmanns zu sagen: Wenn wir hier auf Erden bereits von Gott reden könnten, wie das Jenseits, wie Gott *an sich* sei, dann würden wir Gott nicht mehr Gott sein lassen, sondern ihn zu einem diesseitig-weltlichen Phänomen objektivieren.

<sup>49</sup> L. c. 201.

<sup>50</sup> L. c. 201.

<sup>51</sup> L. c. 202.

<sup>52</sup> L. c. 204.

<sup>53</sup> Antwort auf die Überlegungen oben S. 329 f.

<sup>54</sup> D. h. das Eine oder Gute, das Plotins Gott ist.

<sup>55</sup> Enn. V 3, 14, 1. 6 f.

<sup>56</sup> S. th. I 12, 13 ad lum.

Aber daraus, daß wir Gott auf Erden nicht in seinem „An-sich“ zu erkennen vermögen, folgt weder, daß wir von Gott überhaupt nichts zu sagen vermögen, noch daß wir Gott außerhalb des Glaubens nicht zu erkennen vermögen. So sehr wir Bultmann darin zustimmen, daß Gott in seinem „An-sich“ von uns nicht erkannt werden kann, ebenso sehr lehnen wir seine Behauptung ab, eine Erkenntnis Gottes außerhalb des Glaubens würde Gott auf die Stufe der vorhandenen und dem objektivierenden Blick verfügbaren Welt stellen. Bultmann hat diesen Satz nicht bewiesen; ebenso nicht jenen anderen, bereits zitierten: „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“<sup>57</sup>. Denn auch die klassische Philosophie und Theologie betrachtet Gott nicht als ein „objektiv feststellbares Weltphänomen“ und vermag dennoch außerhalb der existentiellen Betroffenheit von ihm zu reden. Bultmann sagt hier sehr generell und wohl in einer etwas undifferenzierten Weise: Gottes Wirklichkeit liegt jenseits alles dessen, was die Wissenschaft beweisen kann<sup>58</sup>. Von dem objektivierenden Denken der Naturwissenschaften gilt dies sicher. Aber es trifft nicht mehr zu für die Metaphysik, speziell für die aus der Metaphysik hervorgehende philosophische Gotteslehre, die sich auch noch als Wissenschaft versteht, aber Gott ebensowenig objektiviert und verfügbar macht wie Bultmanns existentielles Selbstverständnis.

Aus der Fülle von Belegen sollen zwei Stellen herausgegriffen werden, die repräsentativ für die ganze klassische Tradition stehen mögen. *Plotin* sagt von der Gotteserkenntnis in *Enn. V 5,6*: Wer die Geistige Wesenheit erblicken will, muß alle Vorstellung von etwas Sinnlichem wegtun, um zu erschauen, was jenseits des Sinnlichen ist; wer aber Gott sehen will, der noch jenseits der geistigen Natur liegt, muß bei seiner Schau sogar jeden geistigen Inhalt forttun; daß Gott ist, das erkennt er durch das Geistige, *welcher* Art er aber ist, nur dadurch, daß er das Geistige forttut. Jede Zufügung (*προσθήκη*), sagt *Plotin*, vermindert ihn<sup>59</sup> und würde ihn daher, um Bultmanns Ausdrucksweise zu gebrauchen, objektivieren und verfügbar machen. *Augustinus* schreibt in *De Trin V, 1*: „So müssen wir uns, wenn wir es vermögen und so gut wie wir es vermögen, Gott so denken: Gut ohne Eigenschaft, groß ohne Größe, Schöpfer ohne Bedürftigkeit, ohne Sitz vorsitzend, alles zusammenhaltend ohne äußere Gestalt, ohne örtliche Bestimmtheit überall seiend, immer dauernd ohne Zeit, ohne Wandlung seiner selbst Schöpfer der wandelbaren Dinge, ein Wesen ohne Leiden. Wer so von Gott denkt, kann er auch sein Wesen noch nicht völlig ergründen, bewahrt sich doch in frommer Gesinnung vor der Gefahr, soweit er dazu überhaupt imstande ist, von Gott etwas anzunehmen, was Er nicht ist.“

2. Daß *Wissenschaft* als solche *nicht* unbedingt objektivierend sein müsse, hat Bultmann ausdrücklich zugestanden. Er kennt nämlich neben dem objektivierenden Wissenschaftsbegriff, der vor allem in der Naturwissenschaft ausgebildet

<sup>57</sup> GV IV, 135; auch KM II, 198.

<sup>58</sup> KM II, 185 Anm. 1; auch 183.

<sup>59</sup> III, 9, 9, 22.

ist, noch einen zweiten, nicht objektivierenden Wissenschaftsbegriff, den er vor allem in den Entmythologisierungsaufsätzen von 1952 und 1963 entwickelt. Die Angst vor der Entmythologisierung sieht er zu einem Teil darin begründet, daß für seine Gegner als unbestrittene Voraussetzung das „Entweder – Oder“ von Mythologie und Wissenschaft, d. h. objektivierender Wissenschaft gilt. „Aber“, so fragt Bultmann, „gibt es außer der Sprache der Wissenschaft und des Mythos keine andere? Sind Sätze wie ‚ich liebe dich‘ oder ‚ich bitte dich um Verzeihung‘ denn in der Sprache der Wissenschaft gesprochen? Und wenn nicht, ist ihre Sprache dann eine mythologische? Es gibt doch wohl eine Sprache, in der sich Existenz naiv ausspricht, und es gibt entsprechend eine Wissenschaft, die, ohne die Existenz zum welthaften Sein zu objektivieren, von der Existenz redet“<sup>60</sup>. Bultmann versteht darunter eine Wissenschaft, die nichts weiter ist als die klare und methodische Ausbildung des mit der Existenz selbst gegebenen Existenzverständnisses – wie ja entsprechend die objektivierende Wissenschaft die konsequente und methodische Ausbildung des sich der Welt bemächtigenden Arbeitsdenkens sei<sup>61</sup>. Gemeint ist die Wissenschaft der *Existenz-Philosophie*<sup>62</sup>, und Bultmanns Abhängigkeit von *Heidegger* in diesem Punkt ist zu bekannt, als daß sie eigens dargelegt werden müßte.

Wenn der Wissenschaftsbegriff also *nicht* mit objektivierender Wissenschaft zusammenfällt, und wenn Bultmann sogar ein *analogisches* Denken und Reden von Gott kennt<sup>63</sup>, warum soll Gottes Wirklichkeit dann jenseits *aller* Wissenschaft liegen? Ist es lediglich die objektivierende Wissenschaft von mythologischem und naturwissenschaftlichem Denken, die mit dieser Behauptung ausgeschlossen werden soll<sup>64</sup>? Oder steht *Kant* im Hintergrund mit seiner Einschränkung des Wissenschafts- und Erkenntnisbegriffes auf die phänomenale Welt in Raum und Zeit? Mit seinem programmatischen Satz in der Vorrede zur 2. Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen“<sup>65</sup>. Oder ist es primär und vorrangig doch die protestantische Haltung vom Glauben allein, die *jedweder* Wissenschaft den Zugang zu Gott von vornherein unmöglich macht? Speziell wird man hier an die dialektische Theologie denken. Denn Bultmann sagt von sich selbst: „Ich versuche, die entscheidende Erkenntnis der sogenannten dialektischen Theologie mit dem Erbe der sogenannten liberalen Theologie zu vereinen, wobei es sich von selbst versteht, daß meine Stellung zu dieser wie zu jener zugleich eine kritische ist“<sup>66</sup>. Ob *Kant* oder dialektische Theologie, in beiden Fällen würde der Ausschluß des rein philosophischen Weges zu Gott verständlich werden! Oder ist es ganz einfach die Furcht vor der Objektivierung Gottes, aus der her-

<sup>60</sup> KM II, 187.

<sup>61</sup> KM II, 189 und 191; vgl. auch 180.

<sup>62</sup> L. c. 191–195.

<sup>63</sup> KM II, 196; GV IV, 135; 177 f.

<sup>64</sup> Die Entmythologisierung als existentielle Interpretation will ein Verständnis der Schrift gewinnen, das frei ist von jeder Begrifflichkeit eines objektivierenden Denkens, sei es das des Mythos, sei es das der Wissenschaft (KM II, 187 f.; GV IV, 187; Ja-Bu 62 f.).

<sup>65</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, B XXX.

<sup>66</sup> *Theologische Literaturzeitung* 1957, 241 f.

aus der metaphysische Weg zu Gott abgelehnt wird? Aber diese Furcht vor der Objektivierung Gottes vermag auch das existentielle Selbstverständnis nicht restlos zu bannen, weil der Hang und die Neigung zur Objektivierung dem Menschen eigentümlich sind. Die Gefahr zur Objektivierung bleibt also hier wie dort bestehen und muß daher hier wie dort zu überwinden versucht werden. Es ist dies ein ähnliches Phänomen wie das des transzendentalen bzw. dialektischen Scheins bei Kant, wo die Ideen durch einen unvermeidlichen Schein dem Verstande einen transzendenten Gebrauch ablocken, der durch keinen Vorsatz, innerhalb der Grenzen der Erfahrung zu bleiben, sondern nur durch wissenschaftliche Belehrung und mit Mühe in Schranken gebracht werden kann<sup>67</sup>.

3. Da ist aber noch eine unausgetragene Sache in Bultmanns Schriften. In dem Aufsatz „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden“ heißt es: „Es geht also offenbar auch nicht, Gott als Prinzip der Welt zu denken, von dem aus die Welt und damit auch unsere Existenz verständlich werde“<sup>68</sup>. Warum nicht? „Da wäre Gott eine Gegebenheit, zu der eine Erkenntnisrelation möglich ist, die nach Belieben vollzogen werden kann“<sup>69</sup>. Nun, für die klassische Tradition ist Gott tatsächlich eine *Gegebenheit!* Aber was ist das für eine Gegebenheit? Natürlich nicht die Gegebenheit eines raumzeitlichen Seienden, also eines Weltphänomens! Also keine anschauliche, sondern eine nur denkbare, eine bloß intelligible Gegebenheit! Aber auch dies ist nicht so zu verstehen, daß Gott uns derart gegeben wäre wie etwa die uns umgebenden alltäglichen Dinge. *Er* ist uns *schon gegeben*, aber *mehr* noch *aufgegeben*, weil der Weg zur Erkenntnis Gottes ein buchstäblich unendlicher Prozeß ist. Kein Begriff und keine Idee sagt uns soviel von Gott, daß nicht noch mehr zu sagen wäre. Gott ist für die klassische Tradition nur in dem Maße gegeben, daß sie zugleich Kants Wort von der Idee Gottes für sich in Anspruch nehmen kann: Diese Idee ist der Begriff von einer Vollkommenheit, der man sich zwar immer nähern, die man aber nie vollständig erreichen kann<sup>70</sup>.

Von einer ‚Gegebenheit‘ „Gott“ wird also in der klassischen Tradition nur in einem einschränkenden und qualifizierten Sinn gesprochen. Daß Gott aber für uns eine Gegebenheit sei, daran hält auch Bultmann fest. Denn sein Begriff des existentiellen Selbstverständnisses hat gegenüber Mißverständnissen ausdrücklich klargestellt, daß Gott eine außerhalb meiner Subjektivität liegende Realität sei, daß ihm in diesem Sinne, so muß Bultmann jetzt sagen, „Objektivität“ zukomme, obwohl er dieses Wort in Anführungsstriche<sup>71</sup> setzt. Denn Gott soll ja nicht den Realitätscharakter von Weltphänomenen besitzen. Aber objektiv und gegeben ist er auch für Bultmann, ohne daß er ein „Seiendes nach Art der Welt“ wird, was er ja auch nicht für die klassische Tradition ist. Und auch Bultmann kann die Erkenntnisrelation zwischen belegendem Gott und betroffenen Menschen selbst im existentiellen Selbstverständnis nicht aufheben.

<sup>67</sup> Prolegomena, § 45.

<sup>68</sup> GV I, 32; vgl. oben S. 330 f. den ganzen Text.

<sup>69</sup> L. c.

<sup>70</sup> Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Ausgabe Weischedel VI (1964) 510.

<sup>71</sup> KM II, 198.

Das zeigt sich gerade am Begriff der Begegnung, den Bultmann zur Illustration dieses Selbstverständnisses heranzieht<sup>72</sup>. Auch hier muß ein gewisses „Sehen von außen“ bleiben, da der Mensch weder mit Gott noch Gott mit dem Menschen identisch ist.

4. Wie sehr Bultmanns Gottesbild – abgesehen natürlich von den rein übernatürlichen Heilstatsachen, die Bultmanns entmythologisierender Interpretation weitgehend zum Opfer fallen – mit dem der klassischen Tradition übereinkommt, und wie sehr sich sein Ringen und Mühen um ein genuines Gottesverständnis mit dem der Tradition deckt, zeigt seine Rundfunkansprache vom 1. Januar 1964 im Süddeutschen Rundfunk. Sie trägt den Titel: „Der Gottesgedanke und der moderne Mensch“<sup>73</sup>. Für den modernen Menschen erweist sich der Gedanke eines Gottes „oberhalb“ oder „jenseits“ der Welt entweder als unvollziehbar oder als pervertiert in einer Religiosität, die der Welt entfliehen möchte<sup>74</sup>. „Nein! Nur der Gottesgedanke, der im Bedingten das Unbedingte, im Diesseitigen das Jenseitige, im Gegenwärtigen das Transzendente finden, suchen und finden kann, als Möglichkeit der Begegnung, ist für den modernen Menschen möglich“<sup>75</sup>. „Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig“<sup>76</sup>. Diese Formulierung *Bonhoeffers*, die Bultmann und *Robinson* begeistert aufgreifen, bringt in hervorragender Weise die Transzendenz und Immanenz Gottes zum Ausdruck. Das allein ist aber auch der Transzendenzgedanke der klassischen Tradition.

Es gab hier, um es an einem konkreten Beispiel zu zeigen, die im Neuplatonismus ausgebildete und von da in Patristik und Scholastik eindringende Lehre, Gott sei oder werde zwar alles in allem, aber dennoch sei er selbst keines von den seienden Dingen, weil als das Sein selbst von allem Seienden unterschieden. Im Strom dieser Überlieferung stehend formuliert Cusanus dann folgenden Gedanken: *Creare enim tuum est esse tuum. Nec est aliud creare pariter et creari quam esse tuum omnibus communicare, ut sis omnia in omnibus et ab omnibus tamen maneat absolutus*<sup>77</sup>. – Die Transzendenz Gottes ist also nur sinnvoll bei gleichzeitiger Annahme seiner Immanenz, und die Immanenz Gottes nur sinnvoll bei gleichzeitiger Transzendenz. Dieser Transzendenzbegriff verbietet es aber auch, Gott den „ganz anderen“ zu heißen, wie Bultmann es in Anlehnung an die dialektische Theologie tut.

## V

Damit spitzt sich unsere Diskussion mit Bultmann auf die Frage zu, *wie* wir des Gottes gewiß werden können. Nur durch den *Glauben*, wie Bultmann mit der protestantischen Tradition lehrt? Und sogar nur durch den im Sinne eines

<sup>72</sup> KM II, 199 ff.

<sup>73</sup> Jetzt in: GV IV, 113–127.

<sup>74</sup> L. c. 125.

<sup>75</sup> L. c. 125 f.

<sup>76</sup> *D. Bonhoeffer*, *Widerstand und Ergebung* (München 1951) 182.

<sup>77</sup> *De visione Dei*, c. 9.

existentiellen Selbstverständnisses interpretierten Glauben, was eine nochmalige Verengung gegenüber der klassischen Tradition bedeutet! Diese Einengung unseres Zugangsweges zu Gott auf den Glauben erweckt Bedenken; nicht minder der nicht ausweisbare Glaube Bultmanns, der u. E. ein für den modernen Menschen unvollziehbares *sacrificium intellectus* bedeutet. Und nicht nur für den modernen Menschen! Die Bedenken gegenüber Bultmanns Einengung unseres Erkenntnisweges und gegenüber seiner Interpretation des Glaubens werden noch dadurch genährt, daß das durch diesen Glaubensbegriff Intendierte und Erreichte auch von der Philosophie und Theologie der klassischen Tradition geleistet worden ist. Ob Bultmann nicht dieses Prinzip ‚der Glaube allein gelangt zu Gott‘ einmal zur Diskussion stellen müßte? Wie auch wir uns in allem Ernst auf die klassische Tradition besinnen müssen, um ein Gottesbild von uns fernzuhalten, das gar nicht das unsrige ist! Ein Ansatz zur Durchbrechung dieser Enge liegt bei Bultmann dort vor, wo er – freilich im Gegensatz zu seiner allgemeinen Mythosauffassung – den Mythos eine andere Wirklichkeit als die Weltwirklichkeit kennen und wissen läßt<sup>78</sup>. Daß der Mythos in unzulänglicher<sup>79</sup>, bzw. in nicht adäquater Weise<sup>80</sup> davon redet, kann ihm nicht angekreidet werden, da auch der Glaube Bultmanns in seinem *analogischen* Reden von Gott und Gottes Handeln unzulänglich bleibt – und bleiben muß. Wie *alles* menschliche Denken und Sprechen von Gott!

Auf die Entgegnung Bultmanns an *Schniewind*, „Die Notwendigkeit<sup>81</sup>, vom Unanschaulichen anschaulich zu reden, kann ich nicht einsehen. Warum nicht die mißverständliche Anschaulichkeit durch eine *sachgemäße* Sprache ersetzen?“ ist zu erwidern: Eine *sachgemäße* Sprache über Gott und die göttliche Realität gibt es für uns nicht! Was die anschauliche Redeweise betrifft, so äußert sich der Aquinate in einem mit „*Utrum sacra Scriptura debeat uti metaphoris*“ überschriebenen Artikel folgendermaßen dazu: *Respondeo dicendum quod conveniens est sacrae Scripturae divina et spiritualia sub similitudine corporalium tradere. Deus enim omnibus providet secundum quod competit eorum naturae. Est autem naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat: quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet. Unde convenienter in sacra Scriptura traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium*<sup>82</sup> ... Aus drei Gründen ist es sodann noch besser, daß dies unter der Form von *corpora vilia* als *corpora nobilia* geschieht: *Primo, quia per hoc magis liberatur humanus animus ab errore. Manifestum enim apparet quod haec secundum proprietatem non dicuntur de divinis: quod posset esse dubium, si sub figuris nobilium corporum describerentur divina; maxime apud illos qui nihil aliud a corporibus nobilioribus cogitare noverunt. – Secundo, quia hic modus convenientior est cognitioni quam de Deo habemus in hac vita. Magis enim manifestatur nobis de ipso quid non*

<sup>78</sup> KM II, 183; GV IV, 133.

<sup>79</sup> KM II, 183 f.; GV IV, 146 f.

<sup>80</sup> GV IV, 128.

<sup>81</sup> KM I, 138. – Hervorhebung von uns!

<sup>82</sup> S. th. I 1, 9, c.

est, quam quid est: et ideo similitudines illarum rerum quae magis elongantur a Deo, veriolem nobis faciunt aestimationem quod sit supra illud quod de Deo dicimus vel cogitamus. – Tertio, quia per huiusmodi, divina magis occultantur indignis<sup>83</sup>.

Stellt also nicht die Problematik des Aussagewertes unserer Denk- und Sprechformen gegenüber Gott ein gemeinsames Podium dar für die Begegnung zwischen R. Bultmann und der klassischen Tradition von Philosophie und Theologie?

---

<sup>83</sup> S. th. I 1, 9 ad 3 um. Vgl. auch *F. Mußner*, Thomas von Aquin über die „Entmythologisierung“: *Catholica* XIX/3 (Münster 1965) 192–198.