

im Anschluß an die Schnittführung einsetzenden ausgedehnten *entzündlichen Erscheinungen* von allergrößter Bedeutung. Sie ziehen sich Wochen und Monate hin und beeinflussen den Stoffwechsel des Gehirns wesentlich. Daß diese Dinge eine Rolle spielen, zeigt auch das Beispiel eines Leukotomierten, der hervorragend auf die Operation ansprach. Man dachte, in diesem Fall sei die Durchschneidung der fronto-thalamischen Bahnen selten gut gelungen, wurde jedoch enttäuscht, als man das Gehirn des Kranken, der kurz darauf an einem Magenkrebs starb, untersuchte. Die fronto-thalamischen Bahnen dieses Leukotomierten waren erhalten — trotzdem war der Patient genesen. Man sieht, welche elementaren Fragen hier zu klären sind.

Nur mit einem Satz möchte ich anfügen, daß die Leukotomie auch verwandt werden kann, um *quälende Schmerzen* bei bösartigen Geschwülsten zu mildern; ist doch der Thalamus, wie eingangs gesagt wurde, ein Zentrum der Schmerzverarbeitung. Trennt man den Thalamus vom Stirnhirn, so erscheint der Schmerz nicht im Bewußtsein des Erkrankten.

Unser Arbeits- und Forschungsweg auf diesem Gebiete ist ungemein schwer. Es fehlt an Mitteln, es fehlt an Neurochirurgen, und — es fehlt oft der Mut zu weiterer Arbeit. Wenn man Psychiater, die die Leukotomie üben, als Verbrecher und ihre Bemühungen um das Wohl der Schwerstkranken als Vergehen gegen die Menschlichkeit bezeichnet, so wird sich auch bei größter Verantwortungsfreudigkeit — so wie die Welt heute ist — niemand mehr finden, auf diesem schwierigen Arbeitsgebiet weiterzuforschen. Darum müssen wir, über unsachliche Kritik und Unverstand hinweg, das Vertrauen von Patienten und Angehörigen gewinnen und dann handeln. Denn um dieses Handeln geht es auch in der Irrenheilkunde. „Wissen allein“, so sagt einmal Helmholtz, „ist nicht das Ziel, die Bestimmung des Menschen. Wir lernen nicht nur um zu wissen. Die Handlung, die Wirksamkeit allein bieten dem Menschen einen würdigen Zweck des Lebens.“

Mythos und Neues Testament

Von OSKAR SIMMEL S. J.

Noch heute spürt man aus den Worten des Völkerapostels die Empörung und den Abscheu über gewisse geistige Strömungen, die offenbar in die Kirche von Ephesus eingedrungen waren. Sein üblicher Wortschatz reicht nicht aus, sie zu kennzeichnen (1 Tim 4, 7). Unheilig nennt er sie, weil sie nichts mit dem wahren Gott zu tun haben, weil sie unmoralisch und lasterhaft sind. Altweibergeschwätz sind sie ihm, dessen sich jede anständige Frau schämte. Mit der Botschaft von Jesus Christus und seinem Reich, mit seiner Botschaft, hatten sie nichts gemein. Nicht anders erging es dem heiligen Petrus. Auch ihm vergehen fast die Worte; als sophistisches Zeug bezeichnet er dieses Gerede (2 Petr 1, 16).

Beide Briefe, der des Paulus und der des Petrus, sind nach Kleinasien gerichtet, der eine an Timotheus, den Bischof der Metropole Ephesus, der andere an die Gemeinden des ganzen Landes. Mehr als anderswo in der damaligen Welt hatten sich hier Griechentum und Orient in üppiger Fruchtbarkeit vermählt. Der heiße Atem der Landschaft, ihre bizarren Formen, das brodelnde Gemisch der verschiedensten Völker ließen in diesem Raum die überhitzten Formen der Mysterienkulte entstehen, die für die Zeit, in der das junge Christentum heranwuchs, kennzeichnend sind.

Wenn auch nicht mehr genau festzustellen ist, was die Apostel im einzelnen meinten, so ist es doch bezeichnend, daß beide das Wort Mythos verwenden. Keiner dachte daran, wissenschaftlich zu definieren, was sie sich darunter dachten, aber beiden war klar, daß der Mythos und die Botschaft, die sie als Augenzeugen verkündeten, unvereinbar waren. Sie mochten wohl dunkel schon die Gefahr spüren, die von daher das junge Christentum bedrohte und in den nächsten Jahrhunderten in einen Kampf auf Leben und Tod verwickeln sollte.

Schon Philon, der Jude aus Alexandrien (20 v. Chr. bis 50 n. Chr.), hatte sich des Vorwurfs erwehren müssen, die den Juden heiligen Bücher enthielten die gleichen Fabeln, über die sich die Israeliten lustig machten, wenn sie diese von anderen hörten¹. Würde die christliche Botschaft nicht eines Tages auch einmal den Mythen gleichgesetzt werden? Ja, man darf vermuten, daß es schon geschehen war, wenn man an die Entrüstung der beiden Apostel denkt.

Lag das in der Tat nicht nahe genug? Sprachen doch auch die Mythen von Heilsgöttern, die unter Menschen wandelten, vom Urmenschen, jenem geheimnisvollen Lichtwesen, das im Kampf mit der Finsternis stand? Auch sie erzählten von der Geburt großer Heroen aus Jungfrauen, vom Sterben und Auferstehen eines Gottes. Auch nach ihnen wurden Heroen in den Himmel erhoben. Sie berichteten von dem Totenreich und von der Wiedergeburt, von einem neuen Leben und vom endzeitlichen Vergehen der Welt, damit ein neuer Himmel und eine neue Erde entstehe. Himmel, Erde und Unterwelt waren nach den Mythen eine Einheit; sie bildeten gleichsam die Bühne, auf der das menschliche Leben gespielt wurde, Götter auftraten, gute und böse Geister, und Wunder die Not der Sterblichen bannten.

Sprach von dem allen nicht auch die christliche Botschaft? Bestand überhaupt ein Unterschied und wo lag er? Diese Fragen verlangten dem jungen Christentum eine unerhörte geistige Anstrengung ab. In dem Jahrhunderte dauernden Kampf mit der Gnosis fanden die Väter der Kirche jene Antwort, die zu einem guten Teil die geistige Gestalt des Abendlandes geformt hat: Jesus Christus ist die Erfüllung des Mythos, aber nur, weil er nicht Mythos, sondern Logos ist².

¹ Über die Verwirrung der Sprachen § 3. *Cohn-Heinemann*, Breslau 1929, S. 102.

² Eingehend unterrichtet über diesen geistigen Prozeß *Hugo Rahners* schönes Buch „Griechische Mythen in christlicher Deutung“, Zürich 1945. Ebenso sind hier die Werke *Karl Prümms* zu nennen: *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt*, Leipzig 1935; *Christentum als Neuheitserlebnis*, Freiburg 1939; *Religionsgeschichtliches Handbuch*, Freiburg 1943.

Heute nun hat sich die gleiche Frage, wenn auch aus ganz anderen Voraussetzungen, von neuem erhoben. Und genau wie damals ist sie zu einer Frage geworden, an der sich die Geister scheiden³.

Das Anliegen von heute ist das gleiche wie das der Väter: die „Botschaft vom entscheidenden Handeln Gottes in Christus“ (Bultmann a.a.O. S. 26) eindeutig und klar gegenüber jedem Mythos abzugrenzen, um sie in ihrer Reinheit zu verkündigen. Die Antwort ist verschieden. Die Väter glaubten, diese Botschaft ohne weiteres in den Schriften des Neuen Testaments vor sich zu haben. Der moderne, durch die Naturwissenschaften und Kant kritisch geschulte Mensch meint, in den gleichen Schriften selber mythologische Rede vor sich zu haben. Das Weltbild des Mythos kann er jedoch nicht mehr annehmen; es ist für ihn erledigt. „Erledigt ist“ „die Erwartung des mit den Wolken des Himmels kommenden ‚Menschensohnes‘ und des Ent-rafftwerdens der Gläubigen in die Luft, ihm entgegen (1 Thess 4, 15 ff.)“ (B. 18). „Erledigt ist durch die Kenntnis der Kräfte und Gesetze der Natur der Geister- und Dämonenglaube“ und damit das Wunder als Wunder (B. 18). „Erledigt sind“ die „Legenden“ der Jungfrauengeburt und der Himmelfahrt, „erledigt ist“ die Auferstehung Jesu als ein Ereignis, „kraft dessen eine Lebensmacht entbunden ist, die sich der Mensch nun durch die Sakramente zueignen kann“ (B. 21). „Erledigt ist“ überhaupt, was das Neue Testament vom Geist und den Sakramenten sagt, „erledigt ist“ „die Vorstellung von einem als Himmelswesen präexistierenden Christus und ebenso die korrelative Vorstellung von der eigenen Versetzung in eine himmlische Lichtwelt, in der das Selbst himmlische Gewänder, einen pneumatischen Leib, erhalten soll“ (B. 21). „Erledigt ist“ die Lehre vom Tod als Strafe für die Sünde, „erledigt ist“ die Lehre von der stellvertretenden Genug-tuung durch den Tod Christi. Das alles ist Mythos, der dem modernen Menschen den Zugang zur eigentlichen christlichen Botschaft versperrt. Von all dem muß das Neue Testament befreit, „entmythologisiert“ werden, das heißt es muß seine „eigentliche Absicht“ verstanden werden.

Es kann sich aber nach Bultmann nicht einfach darum handeln, die Verkündigung durch Abstriche und Auswahl gegenwartsfähig zu machen, sondern es ist einfach zu fragen, ob das Neue Testament wirklich nichts als Mythologie ist. Diese Aufgabe stellt sich einmal vom Wesen des Mythos her, der nicht ein objektives Weltbild, sondern das Selbstverständnis des Menschen geben will, also existential interpretiert werden muß. Andererseits ist sie durch das Neue Testament aufgetragen, das selbst schon eine Entmythologisierung vollzieht.

Die Mythologie des Neuen Testamentes, nach Bultmann zum größten Teil durch die jüdische Apokalyptik und den gnostischen Erlösungsmythos bestimmt, zeigt die Welt und den in ihr lebenden Menschen als von teuf-

³ Rudolf Bultmann, „Neues Testament und Mythos“, zuerst 1942 als Bd. 7 in den Beiträgen zur Evangelischen Theologie erschienen. Der Aufsatz wurde mit der sich anschließenden Diskussion 1947 erneut von Hans Werner Bartsch unter dem Titel „Kerygma und Mythos“ im Evangelischen Verlag Reich und Heidrich, Hamburg, veröffentlicht. Kart. DM 8.—. (Bultmann abgekürzt = B.) — Eine kleinere Auseinandersetzung zwischen Schniewind, Bultmann (jedoch nicht der berühmte Aufsatz) und Karl Barth (Abdruck aus dessen Dogmatik III, 2 S. 531—537) erschien unter dem Titel „Entmythologisierung“ im Evangelischen Verlagswerk, Stuttgart 1949, DM 4.—.

lischen Mächten beherrscht und der Erlösung bedürftig, die er nur von Gott als Geschenk empfangen kann. Je mehr der Mensch „auf das Fleisch vertraut“ (Phil 3, 3 f.), um so mehr verfällt er ihm und in ihm dem Tod. Daraus erwächst dem Menschen die Knechtschaft der Angst. Ist das aber nicht auch das in einer existentialen Analyse des Daseins gewonnene Selbstverständnis des Menschen gemäß der Heideggerschen Existentialphilosophie? Während jedoch die Philosophie meint, „daß es nur des Aufweises der ‚Natur‘ des Menschen bedürfe, um auch ihre Verwirklichung herbeizuführen“ (B. 38), lehrt das Neue Testament, daß der Mensch von seiner faktischen Weltverfallenheit nur durch Gottes Handeln in Christus freigemacht werden kann.

Aber dieses „Christusgeschehen“ ist eben — immer nach Bultmann — als mythisches Geschehen dargestellt, anders zwar als im griechischen Mythos, weil an eine bestimmte historische Person gebunden, aber doch mythisch. „Historisches und Mythisches sind hier eigentümlich verschlungen: der historische Jesus, dessen Vater und Mutter man kennt (Joh 6, 42), soll zugleich der präexistente Gottessohn sein, und neben dem historischen Ereignis des Kreuzes steht die Auferstehung, die kein geschichtliches Ereignis ist“ (B. 44). Dieses „Christusgeschehen“ muß jedoch nicht unbedingt mythisch vorgestellt werden, wie an gewissen Widersprüchen zwischen dem Mythischen und Historischen sichtbar wird. So steht etwa neben der Vorstellung von der Präexistenz die „Legende“ von der Jungfrauengeburt. Das Neue Testament selbst bietet das Beispiel einer entmythologisierenden Interpretation, wie Bultmann an dem Verhältnis von Kreuz und Auferstehung als der Hauptfrage klarmacht.

Als mythisches Ereignis wird das Kreuz verstanden, wenn man den objektivierenden Vorstellungen folgt, etwa daß der präexistente menschgewordene Sohn Gottes den Tod auf sich nahm, um uns vom Tod zu befreien. Diese mythologische Interpretation besagt aber nicht, was eigentlich gesagt werden soll: Durch das Kreuz Christi ist der Glaubende von der Macht der Sünde frei geworden. Das wird dadurch ausgedrückt, daß das historische Ereignis des Kreuzes in kosmische Dimensionen hinaufgehoben wird. Ist nämlich „die Welt“ gerichtet, dann ist auch an uns, die „der Welt“ verfallen sind, das Gericht vollzogen. Die geschichtsumgestaltende Bedeutung des Geschehens wird dadurch ausgedrückt, daß es als eschatologisches Ereignis dargestellt wird, das heißt „es ist nicht ein Ereignis der Vergangenheit, auf das man zurückblickt; sondern es ist das eschatologische Ereignis in der Zeit und jenseits der Zeit, sofern es, in seiner Bedeutsamkeit verstanden und das heißt für den Glauben, stets Gegenwart ist“ (B. 46). Die mythologische Rede hat also nur den Sinn, „die Bedeutsamkeit der Person Jesu für den Glauben darzustellen“ (B. 44).

Für die ersten Verkündiger, die Apostel, gilt dies freilich nicht. Sie standen in lebendiger Verbundenheit mit Jesus, und daraus wurde ihnen die Bedeutung des Kreuzes klar. Den Späteren aber kann das Kreuz nur durch eine mythologische Aussage nahegebracht werden: durch die Auferstehung. Diese ist kein historisches Ereignis, das den Glauben sicherstellen könnte. Seine verobjektivierenden Vorstellungen sind unglaublich. Wie soll man sich denn die Rückkehr eines Gestorbenen ins Leben der diesseitigen Welt

vorstellen? Wie könnte sie durch noch so viele Zeugen als objektives Faktum festgestellt werden, so daß man daraufhin ohne Bedenken glauben könnte und der Glaube eine sichere Garantie hätte? Aussagen des Neuen Testaments, die in diese Richtung gehen, etwa die „Legenden“ vom leeren Grab und die Ostergeschichten, seien spätere Bildungen, von denen Paulus nichts weiß. Die Tatsache, daß Paulus (1 Kor 15, 3—8) ebenfalls dieser Meinung zu sein scheint, sei anders zu interpretieren. „Die Auferstehung Christi ist aber Gegenstand des Glaubens, weil sie viel mehr besagt als die Rückkehr eines Toten in das diesseitige Leben, weil sie ein eschatologisches Ereignis ist“ (B. 49). Der gnostische Mythos soll nur die Bedeutung des Todes Christi für uns klar machen. „Der Auferstehungsglaube ist nichts anderes als der Glaube an das Kreuz Christi. Man kann also nicht zuerst an Christus glauben und daraufhin an sein Kreuz; sondern an Christus glauben, heißt, an das Kreuz als an das Kreuz Christi glauben. Nicht weil es das Kreuz Christi ist, ist es das Heilsereignis, sondern weil es das Heilsereignis ist, ist es das Kreuz Christi. Abgesehen davon ist es das tragische Ende eines edlen Menschen“ (B. 50).

Bultmanns Ausführungen sind nur auf dem Hintergrund der Geschichte der neueren protestantischen Theologie zu verstehen. Sie sind der Versuch einer Antwort auf die Frage, vor die David Friedrich Strauß die protestantische Theologie stellte und die Karl Barth so formuliert: „Ist es nicht so, daß das Ziel des historischen Weges im besten Falle auch nur ein historischer, das heißt aber als Offenbarer Gottes nur ein relativer Christus sein kann“⁴? Die gleiche Frage taucht auf, wenn Bultmann es ablehnt, „den Glauben an Gottes Wort durch historische Untersuchung begründen zu wollen“ (B. 50).

Strauß wollte keineswegs die historische Existenz Jesu bezweifeln (Streitschriften, Tübingen 1841, I, 48). Auch war er der Ansicht, man könne durch „unmittelbare Betrachtung“ Christus als echten und wahren Menschen erkennen. Aber der Christus der Evangelien erhob darüber hinaus den Anspruch, Gott zu sein. Seine Gottheit war jedoch nur durch den Glauben erkennbar. Dieser Glaube konnte freilich nicht mehr an der Person Jesu entstehen. Denn Strauß hatte nicht nur die Unterscheidung zwischen historischer und glaubensmäßiger Erkenntnis Jesu von Hegel übernommen, sondern auch dessen aprioristische Deduktion der Menschwerdung. Diese war nach Hegel nichts anderes als die zur Gewißheit, das heißt sichtbar und erfahrbar gewordene Idee der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur⁵. Sollten die beiden Aussagereihen der Heiligen Schrift über Christus, die über sein göttliches und die über sein menschliches Sein, trotzdem ihre Gültigkeit behalten, dann konnte ihre Gegensätzlichkeit sinnvoll nicht mehr aus Christus selbst erklärt werden; in ihm waren ja nach Hegel die göttliche und die menschliche Natur völlig eins geworden. Sie mußten von außen, vom erkennenden Subjekt her an ihn herangetragen werden. Die Aussagen, die von diesem galten, konnten nicht mehr von jenem gesagt werden und umgekehrt. Das war für den Gläubigen auch nicht von Belang. Da Strauß die Vereinigung der beiden Naturen nicht mehr als in einem Individuum

⁴ Karl Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Zollikon 1947, S. 513.

⁵ Hegel, Philosophie der Religion, II, Jub. Ausg. XVI, S. 192—308.

vollzogen ansah, sondern in der Menschheit, so war für ihn der Glaube nichts anderes als „die Belebung der Idee der Menschheit in sich“ (Leben Jesu⁴, S. 711). Die sinnliche Geschichte, nur Ausgangspunkt für den Geist, wurde zum „fernen Traumbilde“ (a.a.O. S. 711). Diesen Sachverhalt auszudrücken gab es für Strauß keinen geeigneteren Begriff als den des Mythos, worunter er die geschichtsartige Einkleidung religiöser Ideen verstand.

Die Empörung über ihn war damals allgemein, und die Mehrzahl der protestantischen Theologen wandte sich fast einmütig gegen ihn. Aber da die meisten wie er vom Idealismus herkamen und die klaren Entscheidungen des Konzils von Chalzedon über die göttliche und menschliche Natur in Christus entweder nicht kannten oder für unwichtig hielten, fanden sie auch keine gültige Antwort auf die Frage, vor die er sie gestellt hatte. Ihre Versuche wurden um so hilfloser, je mehr die religionsgeschichtlichen Forschungen Strauß recht zu geben schienen. Sie halfen sich, ohne sich damit grundsätzlich von Strauß zu unterscheiden, mit einem doppelten Begriff der Echtheit. Danach konnte etwas historisch unecht und doch „echter Ausdruck der wirklichen Bedeutung der geschehenen Geschichte“ sein⁶. In diesem Sinne können die Evangelien echt sein, ohne wirkliche Geschichte zu sein, wenn sie nur „Ausdruck dessen sind, was der Glaube der Gemeinde von ihm [Jesus] empfangen hat“⁷.

Wurde diesen Theologen ein so hoffnungsloser Ausweg nicht vielleicht von den Ursprüngen ihrer Theologie her nahegelegt? Von Anfang an nahm die Heilige Schrift in ihrem Lehrgebäude eine einzigartige Stellung ein. Man betrachtete sie als ausschließliche Quelle des Glaubens, nicht nur dem Inhalt nach, sondern auch als Glaubensregel, die sich selbst in ihrer Wahrheit bezeugt. Man unterschied sie zwar von der Offenbarung, wie den Bericht über ein Geschehen von diesem selbst. Karl Barth nennt sie den menschlichen Versuch, das Wort Gottes, den kommenden und gekommenen Jesus Christus, in einer bestimmten menschlichen Situation nachzusprechen (Dogmatik I, 1², 115). „Im Ereignis des Wortes Gottes“ jedoch, dann also, wenn Gott durch die Schrift den Menschen auf Jesus Christus hin anzureden beliebt, werden Heilige Schrift und Offenbarung identisch, „wortwörtlich eines“. Liegt es dann aber nicht nahe, anzunehmen, die je und je geschehende Offenbarung könne auch in anderen Formen als denen des apostolischen Zeugnisses verkündigt werden? Denn warum soll ausgerechnet dieses Zeugnis eine derart normative Stellung einnehmen, wenn die heute geschehende Offenbarung grundsätzlich auch nicht anders ist als die den Aposteln gegebene. Karl Barth und der Protestantismus begründen die Stellung der Heiligen Schrift mit der Behauptung, die Bibel weise sich selbst in ihrer Vollmacht aus. Die Geschichte hat die Hinfälligkeit dieses Arguments hinreichend erwiesen. Kann die Heilige Schrift im Ereignis des Wortes Gottes mit der Offenbarung völlig eins werden, dann wird sie zwar für den Gläubigen der Ort, an dem er immer mit einer unmittelbaren Begegnung mit Gott zu rechnen hat, sie wird „heiliger Boden“, aber ihre historische Wirklichkeit verliert im gleichen Maße an „geschichtlicher“ Bedeutung für uns. „Im Subjekt des Glaubens als solchem — im transzendentalen

⁶ Paul Althaus, *Die christliche Wahrheit*, Gütersloh 1947, I, S. 149.

⁷ Althaus, a.a.O. S. 149.

Ich — ist für Reflexionen über den schriftstellerischen Ursprung der Berichte gar kein Raum⁸.“

Bedingt war diese Auffassung des Verhältnisses von Offenbarung und Heiliger Schrift durch das neue Verständnis des Glaubens. Er war für den Protestantismus nicht mehr das Ja zu einer Aussage, das man auf die Autorität eines anderen hin gibt, sondern vielmehr das gläubige Vertrauen, daß Gott mir, dem Sünder, gnädig sein werde. Alles kam auf die innere Erfahrung des dem Menschen in Christus zuteil gewordenen Heiles an. Damit trat das persönliche Verhältnis zu Gott entscheidend in den Vordergrund. Da das historische Ereignis gegenüber dem Erlebnis immer mehr an Bedeutung verlor, konnte der Protestantismus je länger um so weniger der Gefahr entgehen, den Menschen zum Maß der Offenbarung zu machen. Ist es dann so abwegig, zu meinen, ein Satz der Schrift könne nur dann angenommen werden, wenn er „uns die Möglichkeit des Verständnisses unser selbst eröffnet“ (B. 50)?

Es war eine neue Fragestellung, die das neue Verständnis der Schrift und des Glaubens bedingte. Als der Protestantismus aufkam, „war die Verlegung des religiösen Interesses aus dem kosmischen Drama in das persönliche Verhältnis zu dem Christus mit den leidensvollen Zügen und zu dem traulicher und näher gefühlten Gottvater“ endgültig⁹. Darum verlor die protestantische Theologie auch das Interesse an den großen und universellen Zusammenhängen der Heilsgeschichte mit dem Kosmos. Sie lieferte sich nicht nur den Ergebnissen, sondern, was das eigentliche Verhängnis war, auch den Methoden und Deutungen der immer stärker aufkommenden Naturwissenschaften aus. Da aber die philosophierenden Naturwissenschaftler Wunder und übernatürliche Kräfte ablehnten, weil diese nicht durch das System ihrer Formeln zu fassen waren, so sahen sich viele der ihnen folgenden Theologen im Gegensatz zu den Aussagen der Heiligen Schrift, die darin offenbar völlig anderer Meinung war. Mußten sie als Theologen an der Schrift festhalten und wagten sie es als moderne Menschen nicht, die philosophischen Behauptungen der darin keineswegs zuständigen Naturwissenschaftler auf ihre Wahrheit hin zu untersuchen, dann blieb ihnen nur der Weg, in den Evangelien den Ausdruck des Glaubens der Urgemeinde zu sehen, wenn sie nicht den Begriff des Mythos anwenden wollten. So meinten sie den christlichen Glauben mit dem wissenschaftlichen Fortschritt zu versöhnen.

Das ist der theologische Hintergrund für Bultmanns These. Seine Absicht ist jedoch ernst zu nehmen. Geht es ihm doch um nichts Geringeres als darum, den Glauben an Christus im heutigen Menschen wieder zu wecken. Wie aber könnte das anders geschehen, als daß zuvor einmal eine nüchterne Bestandaufnahme dessen gemacht wird, was noch geglaubt wird? Man kann kaum leugnen, daß das, was Bultmann als „erledigt“ aufzählt, wirklich für viele überholt ist. Ihre Zahl mag im Protestantismus größer sein als im Katholizismus. Es wäre jedoch eine Täuschung, zu glauben, die katholischen Christen seien von diesen Fragen völlig unberührt. Hatte nicht eine

⁸ W. Elert, *Morphologie des Luthertums*, München 1931, I, S. 172.

⁹ W. Dilthey, *Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert*, Ges. Werke, Leipzig 1923, II, S. 41.

der Schwierigkeiten, die sich gegen das Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel erhoben, darin ihren Grund, daß manche doch nicht so recht an die Auferstehung der Toten glauben? Ist nicht auch in katholischen Kreisen die Neigung zu spüren, vieles, was angeblich dem modernen Menschen den Zugang zur „eigentlichen“ christlichen Botschaft versperrt, als Mythos zu erklären?

Auch der katholischen Theologie stellt sich das Problem des Mythos, und sogar mit einem unvergleichlich größeren Gewicht. Sie kann sich nämlich nicht mehr auf einen „Christus des Glaubens“ zurückziehen, wenn sich das Bild des „historischen Jesus“ als unecht erwiese. Sind die Berichte der Evangelien Mythen, dann ist nicht nur die Theologie, sondern auch der Glaube der Christenheit „eitler Wahn“ (1 Kor 15, 14).

Was ist Mythos? Die Antwort darauf ist verschieden, je nachdem sie vom Grammatiker oder vom Religionsgeschichtler, vom Psychologen oder vom Philosophen gegeben wird. Aber auf die Frage nach dem Mythos in der Heiligen Schrift haben nicht sie, sondern der Theologe zu antworten. Dieser käme jedoch seiner Aufgabe nur schlecht nach, wenn er nicht auf jene hörte.

Der Grammatiker mag dem Mythos mißtrauisch gegenüberstehen, wenn er an den Bedeutungswandel des griechischen Wortes denkt, das alle Abwandlungen von „Rede“ bis zum „verantwortungslosen Geschwätz“ durchlaufen hat¹⁰. Und er mag in den allzu vielen, die vom Mythos reden, etwas von der geistigen Verantwortungslosigkeit unserer Zeit spüren. Für den Religionsgeschichtler sind Mythen Göttergeschichten, Berichte vom Ursprung des Himmels und der Erde, die er bei allen Völkern findet und sammelt. Er vergleicht sie, stellt ihre Gemeinsamkeiten und Unterschiede heraus, verfolgt ihre Entwicklung. Auf diese Weise konnte die Religionsgeschichte im Laufe der Jahre eine Fülle von Material sammeln.

Aber, so fragt der denkende Mensch, ist das nun alles wirklich so geschehen, wie die Mythen berichten? Die Zweifel werden stärker, wenn er die Mythen vergleicht, die offenbar über ein und denselben Vorgang ganz verschiedene Berichte geben. Die Antwort des Psychologen reicht nicht aus. Er mag zwar die subjektiven Bedingungen aufhellen, „das Vorhandensein von ‚mythischen‘ Strukturelementen der unbewußten Psyche“¹¹. Aber damit ist noch keine Antwort auf die Frage gegeben, ob und wie weit dem Mythos eine geschichtliche Wirklichkeit entspricht. Auch mit dem Hinweis auf den Erlebnischarakter des Mythos ist es nicht getan. Denn es erhebt sich von neuem die Frage, ob dem subjektiven Erlebnis ein davon unabhängiges Geschehen zugrunde liegt. Wenn in der iranischen, ägyptischen, babylonischen, griechisch-römischen Mythologie Götter oder Heroen in die Unterwelt hinabsteigen und wieder heraufkommen, dann fragt der denkende Mensch: Ist das wirklich so geschehen oder ist das nur ein Erzeugnis der Phantasie? Sind diese Auferstehungsberichte geschichtlich wahr oder was ist sonst damit gemeint? Die Wahrheitsfrage stellen, heißt nicht, eine rationalistische Geschichtsauffassung zum Kriterium des Mythos machen. In ihr erhebt nur der menschliche Geist seinen Anspruch auf Wahrheit.

¹⁰ K. Kerényi, Vortrag in der Evangelischen Akademie Tutzing am 4. 1. 52.

¹¹ C. G. Jung, Zur Psychologie des Kind-Archetypus, in C. G. Jung-K. Kerényi, Einführung in das Wesen der Mythologie, Amsterdam-Leipzig o. J., S. 107.

Der Mythos will kein wirkliches Geschehen berichten. Darum bestand „auch für das Bewußtsein des heidnischen Menschen ein greifbarer Unterschied ... zwischen der mythischen Vorgeschichte, in der die Götter wirkten und Kulte stifteten, und der erfahrenen und erfahrbaren wirklichen Geschichte“ (Karl Prümm, Handbuch S. 527). Sagt der Mythos auch nichts über wirkliche Geschichte aus, so ist er doch nicht nur ein Gebilde menschlicher Phantasie. Der Mensch, ganz gleich, wann und wo er lebt, sucht denkend und erkennend die Welt zu bewältigen¹². Er erlebt das Wachsen, Blühen und Reifen der Natur, ihr Vergehen und Sterben, das sich Jahr für Jahr wiederholt. Überall findet er Spuren einer Macht, von der er sich auch in seinem Inneren fordernd und gebietend angesprochen weiß. Er spürt ihr sinnhaftes Wirken, und doch tritt sie ihm ungreifbar, nicht selten schrecklich entgegen. Darum will er das Unfaßbare erfassen und das Gestaltlose gestalten. Versucht er die „Grammatik jener göttlichen Sprache, die die schaffende Gottheit ins Nichtsein hineingeredet“¹³, in seiner Sprache auszudrücken, so kann er es nur in Bildern und Gleichnissen tun, die seinem sinnengebundenen Denken leichter zugänglich sind. Weniger unheimlich scheint ihm die Welt, wenn er sie in der dichterischen Kraft seiner Phantasie eingefangen hat. Darin besteht aber auch die Gefahr eines solchen Weltverständnisses. Leichter als der Verstand fällt die Phantasie dem Irrtum und der Verworrenheit anheim. Leichter liefert sie sich den dunklen Mächten aus. Darum kann der Mythos für den Menschen zum Verderben werden. Zum Heil wird er ihm nie. Denn der Mensch ist sich selber nie zum Heil.

Man kann die Schöpfung eine „göttliche Sprache“ nennen, „die von der schaffenden Gottheit ins Nichts hineingeredet“ wurde, wenn man sich nur bewußt ist, daß hier der Begriff des Wortes im uneigentlichen Sinn genommen ist. Gott kann aber auch im eigentlichen Sinne den Menschen anreden, sich ihm erschließen. Es hängt nur an seiner Freiheit, ob er es tut. Teilt er den Menschen seine Gedanken mit, dann muß er so sprechen, daß der Mensch es vernehmen kann. Das Wort der Offenbarung — so nennt die Kirche dieses Sicherschließen Gottes — ist wesentlich ein geschichtliches Ereignis. Das bedeutet nicht nur, daß es allen naturhaften Entwicklungen und Gesetzen entzogen ist, sondern auch, daß es wenigstens grundsätzlich und zum mindesten für den, an den es gerichtet ist, mit den Mitteln der geschichtlichen Erkenntnis festgestellt werden kann.

Wie aber erkennt der Mensch, daß es Gott ist, der ihn angesprochen hat, und daß er keiner Täuschung oder Einbildung zum Opfer gefallen ist? Nach der Lehre der Kirche ist das einzig hinreichende Kriterium der Offenbarung das Wunder. Ohne diese Lehre und die Möglichkeit des Wunders näher zu begründen, kann auf jeden Fall gesagt werden, daß die Naturwissenschaft nach ihren Methoden nicht in der Lage ist, dagegen einen Einwand zu erheben. Wer vom naturwissenschaftlichen Weltbild her die Möglichkeit des Wunders leugnet, zeigt nur, daß er die Grenzen dieser Methoden nicht kennt¹⁴. Damit fällt eine der wesentlichen Voraussetzungen Bult-

¹² A. Brunner, Mythos und Dogma, in dieser Zeitschrift Bd. 133 (1937/38), S. 1—9.

¹³ J. Görres, Über Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte, Breslau 1830, S. 47.

¹⁴ A. Brunner, Wert und Grenze der Naturwissenschaft, in dieser Zeitschrift Bd. 149 (1951/52) S. 259—266.

manns. Zugegeben, der moderne, durch die Naturwissenschaften geformte Mensch bringt für Wunder tatsächlich kein Verständnis auf, folgt etwa daraus, daß es keine Wunder geben kann? Keineswegs! Wird also irgendwo von Wundern berichtet, so reicht dies allein noch nicht aus, eine derartige Erzählung als Dichtung oder Mythos zu bezeichnen. Ihre Glaubwürdigkeit muß genau so nach den Regeln der historischen Kritik untersucht werden wie irgendeine andere sich als geschichtlich ausgebende Quelle.

Wo Gott den Menschen anspricht, muß sein Wort zwar vernehmbar sein; es ist jedoch ein Irrtum, zu meinen, es dürfe nicht „fremd und unverständlich“ sein. Dieser Meinung ist aber Bultmann offenbar, wenn er eine Aussage des Neuen Testaments dann als mythisch ansieht, wenn sie dem heutigen Menschen nicht mehr zugänglich ist. Er setzt nämlich stillschweigend voraus, sie sei den Zeitgenossen der neutestamentlichen Verfasser keineswegs fremd und unverständlich gewesen, da sie ja völlig in ihr mythisches Weltbild gepaßt habe. Die Heilige Schrift berichtet das Gegenteil (vgl. etwa Joh 3, 9 ff.). Es ist ein Irrtum zu meinen, es gehe in der Offenbarung Gottes um die Bestätigung irgendeines Weltbildes. Und das Wort Gottes hat keineswegs den Sinn, „uns die Möglichkeit des Verständnisses unser selbst“ zu eröffnen (B. 50). Es geht auch in der Offenbarung in erster Linie nur um Gott.

Gott hätte zweifellos alle Menschen aller Zeiten jeweils einzeln ansprechen können. Er hat es nicht getan. Er wählte sich Menschen aus, denen er seine Offenbarung anvertraute, mit dem Auftrag, sie weiterzugeben. „Vielfach und mannigfaltig hat Gott zu den Vätern durch die Propheten gesprochen; jetzt hat er am Ende der Tage zu uns geredet durch seinen Sohn“ (Hebr 1, 1). Sollte diese im Alten Bund begonnene und in Jesus Christus zum Abschluß gekommene Offenbarung alle Menschen erreichen, dann mußte auch ihnen ihre Tatsächlichkeit bezeugt und ihr Inhalt mitgeteilt werden. Gott selbst hat, um seiner Offenbarung einen unverfälschten und irrumsfreien Gang durch die Zeiten zu sichern, ihre Weitergabe in die Hand genommen. Wie er der Urheber der Heiligen Schrift, so ist er auch der Garant der Überlieferung. Die Bücher der Heiligen Schrift, „unter dem Einfluß des Heiligen Geistes geschrieben, haben Gott zum Verfasser“¹⁵. Die Heilige Schrift kann deswegen Wort Gottes genannt werden. Da man auch die Offenbarung so bezeichnen kann, liegt die Gefahr einer Verwechslung nahe. Offenbarung und Heilige Schrift sind jedoch nicht identisch; sie werden es auch „im Ereignis des Wortes Gottes“ nicht. Die Heilige Schrift ist nichts anderes als der Bericht Gottes über seine Offenbarung, die als geschichtliches Ereignis abgeschlossen ist. Gott hat sich jedoch bei der Abfassung der Heiligen Schrift menschlicher Schriftsteller bedient. Ihre Eigenart ist deutlich am Wort der Schrift erkennbar. Anders wird es vom priesterlichen Ezechiel, anders vom höfisch gebildeten Isaias geprägt; den stürmischen Paulus entfacht es zu größerem Sturm.

Als Zeugnis eines geschichtlichen Ereignisses hat sich die Heilige Schrift genau so auf ihre Glaubwürdigkeit hin auszuweisen wie irgendeine andere historische Quelle. Nur dann kann sie ein wirkliches Mittel wahrer Erkenntnis sein.

¹⁵ Vatikanisches Konzil, 3. Sitzung, 2. Kap., Denzinger 1787.

Heißt das „den Glauben an Gottes Wort durch historische Untersuchung begründen“ (B. 50)? Die protestantische Theologie ist dieser Ansicht. Und um dieser Schwierigkeit zu entgehen, identifiziert sie wenigstens „im Ereignis des Wortes Gottes“ Offenbarung und Heilige Schrift. Nach ihr spricht also Gott unmittelbar in der Verkündigung zum Menschen, er offenbart sich jedem Menschen unmittelbar. Deswegen kann die Verkündigung nicht als historische Erzählung aufgefaßt werden. Sie muß von der Bedeutung Jesu für uns reden. Nach Bultmann begegnet uns in der Verkündigung „Jesus als der Christus, als eschatologisches Phänomen“ (B. 148); das ist aber nichts anderes als der Jesus, insofern seine Person durch den Mythos, das Selbstverständnis des Menschen, in ihrer Bedeutung als Heilsgestalt hervorgehoben ist. Unabhängig von diesem Mythos wäre dieser Jesus offenbar keine Heilsgestalt. Denn das Kreuz Christi ist nicht Heilsergebnis, weil es das Kreuz Christi ist, sondern es ist das Kreuz Christi, weil es Heilsergebnis ist. „Abgesehen davon ist es das tragische Ende eines edlen Menschen“ (B. 50). Folgerichtig bezeichnet Bultmann alle Aussagen der Schrift, aus denen in Wirklichkeit die Gottheit Christi aufleuchtet, als mythologisch. Ist aber damit im Grunde etwas anderes als bei Hegel und Strauß gesagt? Daß Jesus der „Christus des Glaubens“ wird, hängt nicht von seiner Person ab, sondern vom Mythos, vom Selbstverständnis des Menschen.

Freilich gilt dies nach Bultmann nicht für die Apostel und Augenzeugen. Sie konnten die Bedeutsamkeit des Kreuzes Christi aus ihrer persönlichen Verbundenheit mit Christus erkennen. Den übrigen Christen wird die Bedeutsamkeit des Kreuzes durch den Mythos der Auferstehung nahegebracht. Bultmanns Voraussetzung ist jedoch falsch. Auch die geschichtliche Erkenntnis kann eine wirkliche und wahre Erkenntnis einer Person geben, wenn anders die Person mehr ist als ihr Leib¹⁶. Manche Fragen an die Person bleiben freilich in der geschichtlichen Erkenntnis stehen; denn die Person kann sie selbst nicht mehr beantworten. Damit aber in einer so wichtigen Angelegenheit wie der des Heiles die Menschen zu einer eindeutigen Klarheit über die Person Christi kämen, lebt Christus in seiner Kirche weiter. Durch sie wird endgültig klar, wer Christus ist. Und darum steht bei ihr die definitive Entscheidung über dem Glauben der Christenheit¹⁷. Nicht der Mythos, sondern die Kirche läßt die Bedeutsamkeit Jesu sichtbar werden.

Die Evangelien sind gewiß keine Geschichtsschreibung im modernen Sinn. Aber folgt daraus schon, daß sie überhaupt keine glaubwürdigen Berichte über ein wirkliches Geschehen sind? Nein! Darin unterscheiden sie sich grundlegend von den Mythen. Keiner der Mythenerzähler hat je von sich behauptet, Augenzeuge dessen gewesen zu sein, was er erzählte. Die Evangelisten, gerade auch der vierte, werden nicht müde, ausdrücklich oder durch die Art ihrer Darstellung darauf hinzuweisen, daß sie „Augenzeugen seiner Erhabenheit gewesen“ sind (2. Petr 1, 16) oder aber, daß ihr Bericht auf der Mitteilung von Augenzeugen beruht. Sie melden von einem Geschehen, das unter der Regierung des Augustus begann (Lk 2) und mindestens bis zum fünfzehnten Jahr der Regierung des Tiberius (Lk 3) dauerte,

¹⁶ A. Brunner, *Der Stufenbau der Welt*, München 1951, S. 85—129; ders., *Erkenntnistheorie*, Köln 1948, S. 262—287.

¹⁷ A. Brunner, *Glaube und Erkenntnis*, München 1951, S. 142—194.

das auch von anderen geschichtlichen Quellen jener Zeit (zum Beispiel Tacitus, Annalen, III, 15, 44) bestätigt wird. Will man die Evangelien Mythen nennen, dann hindert nichts, auch Caesars Bericht vom Gallischen Krieg so zu bezeichnen. Neben diesem grundlegenden Unterschied zwischen Evangelien und Mythen besteht noch ein anderer. „Gemessen an der Skala der sittlichen Forderung stehen sich Christentum und Mysterien wie getrennte Welten gegenüber, zwischen denen keinerlei verbindender Kraftstrom flutet“ (Hugo Rahner a.a.O. S. 58). Diese Feststellung geschieht nicht etwa auf Grund einer voreingenommenen Apologetik, sondern sie ist „lauterstes Ergebnis der Quellenuntersuchung, vorgelegt von Forschern, denen man diese historische Feststellung nicht etwa mit dem Vorwurf bekenntnismäßiger Gebundenheit verdächtigen darf“ (ebd. S. 58).

Im Ernst zweifelt auch Bultmann nicht an der Geschichtlichkeit der Person Jesu. Kann man aber dann die wichtigste Aussage der Evangelien, die über die Gottsohnschaft Jesu von Nazareth, als mythisch bezeichnen? Nein! Wer es trotzdem tut, muß sich bewußt sein, daß er das Bild des historischen Jesus entscheidend verändert. Das ist ja gerade das Einmalige an dieser geschichtlichen Person, daß das Menschliche untrennbar mit dem Göttlichen verbunden ist. Wer das eine leugnet, gibt das andere preis. Der „historische Jesus“ des Protestantismus hat überhaupt nie existiert. Es gibt nach den Berichten der Evangelien nur den einen Jesus von Nazareth, der Gott und Mensch zugleich ist.

Die entscheidende Bestätigung des Glaubens an den Gottmenschen sieht die Schrift in seiner Auferstehung von den Toten. Die Behauptung Bultmanns, daß jene Stellen der Schrift, die die Auferstehung als eine Beglaubigung Christi ansehen (Apg 17, 31), wie etwa die Berichte vom leeren Grab und die Erweise der Leiblichkeit des Auferstandenen, als spätere Bildungen anzusehen seien, von denen Paulus noch nichts gewußt habe, erledigt sich durch den Hinweis auf Paulus selbst. Denn wie kein anderer besteht er auf dem beglaubigenden Charakter der Auferstehung: „Wenn aber Christus nicht von den Toten auferstanden ist, so ist euer Glaube nichtig“ (1. Kor 15, 17). Diese Stelle kann nicht durch einen Hinweis auf eine offenbar falsche Interpretation Karl Barths aus der Welt geschafft werden. Wohl will Paulus auch sagen, daß er in gleicher Weise wie die Urgemeinde Jesus als den Auferstandenen verkündige. Aber er führt den Beweis, indem er sich auf die historische Tatsächlichkeit der Auferstehung stützt.

Es ist eine schlechte und auf die Dauer nicht zu haltende Beweisführung, die der eigenen Ansicht entgegenstehenden Stellen als spätere Bildungen zu erklären.

Betrachtet man die Berichte über die Osterereignisse unvoreingenommen, dann muß man feststellen, daß sie sich in ihrer Art des Erzählens nicht von den übrigen Teilen der Evangelien unterscheiden. Erwägt man überdies, wie ungeheuerlich die Auferstehung wirken mußte und welche Bedeutung sie für die Jünger hatte, dann muß man die Osterberichte geradezu nüchtern nennen. Wären sie menschliche Erfindung, dann ließen sie viel weniger Fragen stehen, dann hätten sie eine viel glattere Lösung gefunden. So aber merkt man ihnen förmlich noch die Verwirrung an, die der Auferstandene seinen Feinden und noch mehr fast seinen Freunden bereitete.

Das ist die Osterbotschaft: „Der Herr ist wirklich auferstanden“ (Lk 24, 34). Ist „die Rückkehr eines Gestorbenen in das Leben der diesseitigen Welt (darum handelt es sich ja, denn der Auferstandene wird mit den leiblichen Sinnen wahrgenommen)“ wirklich unglaublich (B. 49)? Wer die Möglichkeiten des Wunders leugnet, muß allerdings so sprechen. Der muß aber auch die drei Totenerweckungen, von denen die Evangelien berichten, leugnen, auch jene des schon vier Tage im Grabe ruhenden Lazarus, bei der selbst Feinde Jesu zugegen waren (Joh 11, 46). Dann kann er aber auch alle übrigen Wunder Jesu leugnen. Dann braucht er auch gar nicht mehr von einem „bestimmten historischen Menschen, Jesus von Nazareth“ reden (B. 44). Aber ist diesen Leugnern nicht das Wort der Schrift gesagt: „Ihr kennt nicht die Macht Gottes“ (Mt 22, 29)?

Nach Bultmann kann überdies die Auferstehung als objektives Faktum auch durch noch so viele Zeugen nicht festgestellt werden, weil sie selber Gegenstand des Glaubens ist. Hier setzt Bultmann voraus, was zu beweisen wäre. Was stellten die Augenzeugen fest? Jesus von Nazareth war wirklich gestorben (Mk 15, 44). Das Grab, in das man ihn gelegt hatte und das versiegelt worden war, fand man am Tage nach dem Sabbat leer (Joh 20). Derjenige, der den Aposteln erschien und den sie für ein Gespenst halten wollten, war tatsächlich Jesus von Nazareth (Lk 24, 36). Eine Täuschung, Einbildung, Halluzination kam nicht in Frage. Um die Identität des Auferstandenen mit Jesus von Nazareth festzustellen, brauchten sie die neue Existenzweise Christi — er kehrte nicht einfach „in das Leben der diesseitigen Welt“ zurück — nicht zu verstehen. Sie kannten aus jahrelangem persönlichem Verkehr seine Gewohnheiten und Eigenarten, seine Weise mit ihnen zu reden, seine ganze Person. Daran erkannten sie jetzt auch den Auferstandenen (Lk 24, 30 f.). Das alles sind geschichtliche Tatsachen, erlebt von den „Augenzeugen seiner Erhabenheit“, ganz anders als in irgendeinem der Auferstehungsmythen, die nur Vegetationsmythen über das jährlich sich wiederholende Sterben und Auferstehen der Natur sind. „Die Vorstellung, daß der Gott stirbt und aufersteht, um seine Gläubigen zum ewigen Leben zu führen, ist in keiner hellenistischen Religion vertreten“¹⁸. „Nur wer es mit seinem Gewissen vereinbaren kann, diese Geschichtstatsachen zu verleugnen, gewinnt einen Ansatzpunkt für einen religionsgeschichtlichen Erklärungsversuch. Damit hat er noch lange nicht das geeignete Material, ihn erfolgreich durchzuführen. Die Antike kann es ihm überhaupt nicht stellen. Denn nicht einmal im Mythos kannte sie eine leibliche Auferstehung.“ Das ist das Ergebnis, zu dem ein so guter Kenner der antiken Mysterienreligionen wie Karl Prümm nach eingehendem Studium der Quellen kommt (Christl. Glaube I, 335—435).

Ähnlich ist es mit der Himmelfahrt Christi. Es ist durchaus nicht naiv und man braucht sich dessen auch heute noch nicht zu schämen, wenn man annimmt, daß Christus tatsächlich so, wie es die Apostelgeschichte schildert, in den Himmel aufgefahren ist. So wie der Auferstandene durch verschlossene Türen kam, wie er plötzlich da war und wieder verschwand, weil sein Leib offenbar nicht mehr unter den uns bekannten Gesetzen der Materie stand, so

¹⁸ A. Boulanger, *Orphée, Rapports de l'Orphisme et du Christianisme*, Paris 1925, S. 102, zitiert bei Hugo Rahner a.a.O. S. 59.

konnte er sich auch vor den Augen der Jünger in die Luft erheben. Es ist aber naiv, daraus folgern zu wollen, das habe nur dann so stattfinden können, wenn man sich Gott als im ersten Stock des mythischen Weltgebäudes thronend vorstelle. Auch die Jünger wußten, daß „Gott Geist ist“ (Joh 4,24). Ja man muß sagen, daß der Gottmensch als der „Erstgeborene der Schöpfung“ (Kol 1,15) seine endgültige Verherrlichung beim Vater den Jüngern gar nicht besser, das heißt den Menschen angemessener, hätte deutlich machen können. Seine endgültige Existenzweise beim Vater ist durch die Wolke, das Zeichen der Herrlichkeit Gottes, „den Blicken entzogen“ (Apg 1,9).

In Christus ist Gott persönlich in die Geschichte eingegangen. Und darum ist erst mit Christus die Offenbarung in ihrer ganzen Breite in der menschlichen Sprache des Wortes Gottes auszudrücken. Mit der Fülle der Zeiten brachte Christus auch die Fülle der Schrift. Gilt der Satz „Das Wort ist Fleisch geworden“ (Joh 1,14) tatsächlich, ist also der Sohn Gottes wirklich Mensch geworden, dann kann von diesem Leben genau so berichtet werden wie von dem irgendeines anderen Menschen. Es besteht auch theologisch nicht der geringste Grund anzunehmen, es seien Bilder und Gleichnisse notwendig, um von dieser Erscheinung Gottes unter uns Menschen zu reden. Es ist so geschehen, wie berichtet wird.

Etwas anderes freilich ist es mit dem, was an uns durch Christus geschehen ist. Denn als Anfang dessen (2. Kor 1,22), was einmal unverhüllt an uns offenbar werden soll, was aber jetzt noch verborgen ist, kann es nur im Zeichen und Gleichnis erscheinen. Christus selbst redet vom Geheimnis unserer Verbindung mit ihm nur in Gleichnissen und Bildern. So spricht auch die Geheime Offenbarung, die man dann völlig verkehrt verstanden hat, wenn man sie wörtlich versteht.

Daß die Schrift hier zu Bildern greift, in denen auch der Mythos das Unverständliche verständlich machen will, nimmt nicht wunder. Sind sie doch als Strukturelemente der Seele dem Menschen besonders leicht zugänglich.

Wer die Schrift aber deswegen Mythos nennen wollte, würde die Hülle mit dem Gehalt verwechseln. Im Mythos greift der Mensch zum Bild, weil ihm diese Welt unbegreiflich und rätselhaft und unheimlich ist. Das Bild des Mythos entspringt der Armseligkeit des menschlichen Geistes. In der Schrift greift Gott zum Bild, weil seine Wirklichkeit, von der er zum Menschen redet, in sich so hell und klar ist, daß sie für den Menschen nur durch die Transparenz von Bild und Gleichnis sichtbar wird. Das Bild der Schrift ist der Ausweg Gottes, dem Menschen seine Herrlichkeit zu zeigen.

Von Christus allein redet die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes. Er ist „das Bild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15). Von ihm her tragen die Bilder und Zeichen des Alten Testaments ihren geheimnisvollen Glanz. Er leuchtet aus der kommenden Weltzeit bereits ins Dunkel unserer Tage hinein. Dieses „Bild“ macht alle Bilder der Mythen machtlos. Aber es erfüllt auch alles, was sich an echtem Ahnen und Sehnen im Mythos ausspricht. Denn die Tiefen der Seele, die sich so leicht den dunklen dämonischen Mächten anheimgeben, sind von Christus erleuchtet. Von ihm also redet die Schrift und tut uns den Blick in seine Tiefen auf. Denn, so sagt Thomas von Aquin, „die Heilige Schrift wird das Herz Christi genannt, weil sie sein Herz offenbart“ (Kommentar zu Ps 21,11).