

Der Buddhismus und das Christentum*

von Keiji Nishitani (Kyôto)

(übersetzt von Heinz Günther, Lingen/Ems)

In der protestantischen Geisteswelt Europas und Amerikas bewegt gegenwärtig ein Problem die Gemüter. Es ist Gegenstand heftiger Diskussionen geworden, an der nicht nur Theologen und Gemeindeglieder teilnehmen, sondern auch die Welt der Philosophie und die Allgemeinheit beteiligt ist. Bei diesem Problem handelt es sich um die von Rudolf Bultmann unter dem Titel „Entmythologisierung“ vorgelegte Frage. Die Entmythologisierung ist ursprünglich am Problem der neutestamentlichen Hermeneutik aufgebrochen. Das Neue Testament trägt die Bedingungen seiner Entstehungszeit an sich und impliziert in einem hohen Maße dem antiken Weltbilde zu Grunde liegende, mythische Vorstellungsweisen. Sie aber stellen für den vom wissenschaftlichen Weltbilde unserer Tage bestimmten, in ihm lebenden und denkenden modernen Menschen einen beachtlichen Anstoß dar. Um dieses Ärgernis auszuräumen, ist es die von der heutigen Theologie zu fordernde Aufgabe, jene mythischen Vorstellungsweisen abzubauen und nach ihrer Erledigung den durch sie zum Ausdruck gebrachten, unwandelbaren Sachkern herauszukristallisieren. Bultmann versucht diese Arbeit neutestamentlicher Auslegung, in der die Entmythologisierung zur Durchführung gelangt, durch die von Heidegger vertretene Existentialphilosophie zu erreichen. Heideggers Philosophie faßt das menschliche Dasein als Existenz und nimmt die sogenannte existentielle Auslegungsmethode so auf, daß sie vom Standort der Fundamental-Ontologie aus jene Existenz in ihrer Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit zu erhellen sucht. Natürlich bedeutet das nicht, daß Bultmann auf den Standpunkt der Heideggerschen Philosophie festgelegt werden kann. Ohne Gott lebt vielmehr für ihn der Mensch im Zustand der „Verfallenheit“ und wird nichtig. Noch mehr: Nur in der Erkenntnis seiner Nichtigkeit jedoch ist der Mensch für die Gottestat aufgeschlossen. Indem die Gottesoffenbarung in Christus diesen Menschen zur Entscheidung nötigt, ruft sie ihn auch auf. Nur dort, wo der Mensch diesem Aufruf Folge leistet, allein also durch den Glauben, kann der Mensch gerettet werden. Damit ist der Standort erreicht, den Luther in seinem Satz: „Wir werden allein durch den Glauben vor Gott gerecht“ eingenommen hat. Es läßt sich wohl sagen, daß es Bultmanns Intention ist, mit Hilfe der existentialen Interpretation die Ent-

* In diesem Aufsatz legt Professor Nishitani, der berühmte Religionsphilosoph, seinen persönlichen Standpunkt zur Frage der Entmythologisierung dar und versucht mit Hilfe buddhistischer Vorstellungen eine neue Interpretation.

mythologisierung durchzuführen und durch die neutestamentliche Entmythologisierung dann einen Horizont zu eröffnen, der dem modernen Menschen neu den Zugang zum Glauben der Reformatoren ermöglicht. Bultmann sagt das so:

Der Mythos muß befragt oder interpretiert werden unter der Frage: Welches Verständnis menschlichen Seins, menschlicher Existenz, kommt in ihm zum Ausdruck? Das eben nenne ich die existentielle Interpretation: Welches Verständnis menschlicher Existenz, das auch nach dem Schwinden oder der Destruktion der mythischen Vorstellungen noch eine ständige und aktuelle Möglichkeit menschlichen Existenzverständnisses ist? Dies eben meine ich betonen zu müssen: Das Problem der Entmythologisierung ist ein Problem der Hermeneutik, der Auslegung, und Prinzip der Auslegung ist die Frage nach dem Existenzverständnis, das im Mythos überhaupt und, speziell uns interessierend, in den mythologischen Aussagen des Neuen Testaments enthalten ist. (G. BORNKAMM, R. BULTMANN, F.K. SCHUMANN: *Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung*, Stuttgart. 1954, S.50).

Vielfältig sind die dazu geäußerten Meinungen und unermesslich ist schon heute die Literatur, die jenes Problem umkreist. Es ist unnötig, sie hier zu berühren. Ich möchte im Folgenden vielmehr zwei oder drei grundlegende Tatbestände aufnehmen, die sich mit und in diesem Problem anmelden.

I

Es geht zunächst darum, einzusehen, daß die Frage der Entmythologisierung nicht erst mit Bultmann aufgebrochen ist. Von alters her lebte sie verborgen inmitten der Geschichte des Christentums. Wir tun sogar gut daran, zu behaupten, daß sie von Anfang seiner Geschichte zur Stelle ist. Bultmann selbst und auch andere Forscher haben dies an mehr als an einer Stelle anerkannt. Schon weit vor Entstehung des Christentums, inmitten der „heidnischen“ Welt, lebte der Versuch, sich von mythologischen Vorstellungen und überhaupt vom mythischen Weltbilde freizumachen. Vor allem durch die alten Griechen ist dies Bemühen fortgesetzt worden und hat sich dann als Betätigung der neu erwachten Vernunft im physisch-metaphysischen (oder wissenschaftlich-philosophischen) Betrachten und Denken außerordentlich produktiv entfaltet. Je mehr nun das Christentum seinen Kontakt mit der heidnischen Welt vertiefte, entwickelte sich zwischen dem vom Mythos befruchteten Glauben und der diesen Mythos abstreifenden, zur Selbstheit erwachten Vernunft ein komplizierter Konflikt. Es ist nicht zuviel gesagt, wenn ich feststelle, daß seitdem die lange Geschichte der christlichen Kirche und der Theologie eine Geschichte dieses Konfliktes gewesen ist. In der Aufklärungszeit des 17. und des 18. Jahrhunderts etablierten die Naturwissenschaften ein, selbstverständlich von der Religion, aber dann auch von der Metaphysik, befreites neues Weltbild. Besonders seit jener Zeit, in der doch auch die empirische und positivistische Auffassung über die Gesellschaft, die Geschichte und den Menschen selbst aufkam, nahm dieser Konflikt eine außerordentlich vertiefte und verschärfte Erscheinungsform an. Mit Ausnahme der Religion machte sich auf allen Gebieten eine Art breit, die mit Fug und Recht eine gründlich angelegte

Entmythologisierung genannt zu werden verdient. Es war dies aber nicht eine Entmythologisierung, wie sie von Bultmann im Raum der Auslegung vorgetragen wird, sondern eine solche, die im Bereich des wirklichen Lebens Gestalt annahm. Die christliche Kirche und Theologie konnte gegen diese Strömungen grundsätzlich nur defensiv und reaktionär sein. Für sie meldete sich hier die Zerstörung der Glaubensfundamente als eine verhängnisvolle Gefahr an. Natürlich finden sich bei Schleiermacher und anderen liberalen Theologen lebhaft Bemühungen, die Rekonstruktion der Dogmatik unter Geltendmachung der neuen Geistesituation jener Zeit vorzunehmen. Aber auch in solchen Bemühungen ließ sich einerseits keine Entmythologisierung der biblischen Auslegung vornehmen, die sich annähernd berührt hätte mit der ganzheitlichen Entmythologisierung des wirklichen Lebens, die in der profanen Umwelt vollzogen wurde. Diese Bemühung konnte sich darum auch nicht aus der Isolierung gegenüber dem wirklichen Leben befreien. Andererseits schließlich mußte sogar dieser Versuch der scharfen Kritik, von dem Wege, den die Reformatoren eröffnet hatten, abzuführen und damit ein den Glauben gefährdendes Unternehmen zu sein, ins Auge sehen. Zwar ist die Entmythologisierung also im Raum der Theologie seit aller Zeit fortwährend als ein in Wirklichkeit unumgehbarer Weg geübt worden. Aber zur gleichen Zeit meldete sich dort, wo sie einen gewissen Umfang erreicht hatte, im Verhältnis dazu immer eine die Zerstörung des Glaubensfundamentes befürchtende Krise an. Die Entmythologisierung rief dann als die übliche Reaktion eine Agitation hervor, die jenen Weg blockierte. Wir dürfen sagen, daß die christliche Theologie bis heute in ein solches Dilemma hineinverwickelt gewesen ist. Sie befand sich in einem Zustand, in dem sie sich allerdings dieses Dilemmas nicht scharf und voll bewußt war. Ja, darüber hinaus fürchtete sie sich, sich dieses Dilemmas voll bewußt zu werden. Auf dem Hintergrund dieser Situation will der von Bultmann bezogene, ganz und gar nicht hergebrachte, neue Standpunkt bedacht sein. Im Horizont dieses neuen Standpunktes wird offen anerkannt, daß ein Ausweichen vor dem Beweggrund der liberalen Theologie grundsätzlich unerlaubt ist. Es ist selbstverständlich, daß Bultmann von hier aus das Motiv der liberalen Theologie vorwärts treibt. Er baut die mythologischen Vorstellungen, die auch die heutige Theologie umschlungen halten, ab und sucht durch dieses Unternehmen hindurch einen Weg zu eröffnen, der – ganz im Gegensatz zur liberalen Theologie – die Tradition der Reformatoren neu zu beleben vermag. Man kann gut verstehen, daß diese neue Haltung Bultmanns von vielen Theologen – besonders von der jungen Theologengeneration – als eine ihren verborgenen Nöten gerecht werdende Möglichkeit leidenschaftlich aufgenommen wurde. Diese neue Haltung ist nun aber auch von vielen Zeitgenossen als eine Methode, die dem Kirchenglauben die Axt an die Wurzel legt, bzw. die Theologie in eine verhängnisvolle Krise bringt, heftig bestritten worden. Verrechnen wir hier noch den Umstand, daß Bultmann die Möglichkeit für diese neue Haltung aus der Heideggerschen existentialen Hermeneutik erhebt, ist dies auch gar nicht zu verwundern.

Wir lassen uns erneut durch diese Debatte erinnern, daß im Christentum von Anfang an jenes tiefgründige Problem immer unter der Oberfläche verborgen zur

Stelle war. Wir werden aber unten noch sehen, daß der Buddhismus hingegen schon in seinen Anfangsjahren dieses Problems enthoben war. Gerade jene Umkehrung, die ihn über dieses Problem hinaushebt und so einen völlig neuen religiösen Horizont eröffnet, stellt den Vollzug eines Sprunges dar, der einen Trennungsstrich zwischen dem Buddhismus und allen anderen Religionen ziehen läßt. Andererseits aber bemerken wir nun auch, daß die Vitalität, die das Christentum auch heute noch aufweist, ihre Triebfeder in der verborgenen Gegenwart dieses bedrohlichen Problems hat. Dort, wo diese lebhaft und weitreichende Debatte in unseren Gesichtskreis eintritt, bringt sich der im gegenwärtigen Zustand laue und stumpfsinnige Buddhismus als eine Art geologisches Überbleibsel aus der Vorzeit in Erinnerung.

II

Die Frage, was eigentlich ein Mythos sei, bzw. was alles von ihm umschlossen gehalten wird, und damit die Sachfrage nach Inhalt und Umfang des Mythos-Begriffes, nimmt in der Entmythologisierungsdiskussion einen breiten Raum ein. Bultmann beantwortet sie so, daß er „das Charakteristikum des mythologischen Vorstellens“ in der „Verdiesseitigung des Jenseitigen“ findet. Diese Definition aber ist um ihres Charakters willen kritisiert worden. Bultmann nennt die auf einem alten Weltbilde gegründeten Vorstellungen mythisch. Die dagegen erhobene Kritik aber macht geltend, daß Mythos und Weltbild zwei verschiedene Dinge seien. Ich darf die Gegenargumente kurz im Folgenden skizzieren. Kommt die transzendente Realität mit der räumlich-zeitlichen Welt in Berührung, so läßt sich diese Wirklichkeit nur unter Entlehnung diesseitiger Gegenständlichkeiten symbolisch darstellen. Aus diesem Bedürfnis nach Ausdruck der jenseitigen Wirklichkeit entspringt notwendigerweise der Mythos. Damit wird freilich der geltend gemachte Grund, der Mythos sei für den von den Wissenschaften durchdrungenen Intellekt ein Ärgernis, grundsätzlich hinfällig. Das Problem ist nicht darin zu suchen, daß der Mythos auf einem alten Weltbilde begründet sei, sondern vielmehr darin, daß gerade der moderne Intellekt selbst für die jenseitige Realität blind sei. Der Intellekt verfällt der Kritik und die Frage nach der Grenze der wissenschaftlichen Erkenntnis muß gestellt werden! Die Kritik, die z. B. von einem Theologen wie Emil Brunner und einem Philosophen wie Karl Jaspers an Bultmann geübt worden ist, bewegt sich im großen und ganzen inhaltlich in der oben angeführten Richtung.

Aber auch andere Stimmen, die die Zweideutigkeit des Bultmannschen Mythos-Begriffes angreifen, sollten im Folgenden kurz zu Worte kommen. Siehe zum Folgenden die Stellungnahme Fr. Schumanns in dem oben angeführten Buch. Hier heißt es, daß die Götter der Antike zusammen mit den Menschen in derselben Welt beheimatet seien. Im Alten Testament aber sprach Gott: „Es werde Licht! – und es ward Licht!“ Dieser Gott ist jenseits von Welt und Mensch. Spricht man darum von Jenseits und Diesseits, so muß man sich vor Augen halten, daß die Heilige Schrift damit nicht das Gleiche meint wie alle anderen Vorstellungen. Der von Bultmann verwandte Allgemeinbegriff zur Bestimmung des

Wesens einer mythologischen Rede, nach dem unter Verwendung diesseitiger Vorstellungen und Bilder das Jenseitige zum Ausdruck gebracht wird, erweist sich damit als ungenügend. In der Bibel wird in der ganz aus der Transzendenz, ganz aus dem Jenseits zu uns kommenden Botschaft jeder Mythos gesprengt und überwunden. (Die Überwindung des Mythos geht also nicht das Problem des Weltbildes an, sie geschieht nicht durch ein Weltbild!) Es ist hingegen unmöglich über jenes Kommen, jenes Heil und also über den Anfang und das Ende der Welt ebenso direkt wie über andere Dinge zu sprechen. Die christliche Botschaft und die Theologie muß hier in jedem Falle eine mythologische Sprache entlehnen. Der Gebrauch dieser mythologischen Ausdrucksweise muß aber so erfolgen, daß zu gleicher Zeit der Mythos überwunden wird. Die mythologischen Vorstellungen müssen und sollen je mit einem neuen Sinn gefüllt werden. Im großen und ganzen bewegt sich die Kritik inhaltlich durchgängig auf der oben dargestellten Linie. Nun scheint es zunächst, als bestehe hier gegenüber Bultmanns Standpunkt kein wesentlicher Unterschied, wenn erst einmal die Unumgänglichkeit der Entlehnung mythologischer Vorstellungen anerkannt und gleichzeitig die Notwendigkeit, diese Vorstellungen zu überwinden, betont wird. Schließlich will ja auch Bultmann nicht einfach bei der mythologischen Vorstellung stehen bleiben, sondern er will sie vom Standpunkt des Glaubens in Richtung auf das Existenz-Verständnis des Menschen interpretieren und so den im Mythos liegenden Sinngehalt ans Licht bringen. Bedenkt man aber das Ganze ein wenig aufmerksamer, wird sofort sichtbar, daß in den zunächst auf das Gleiche hinauszukommen scheinenden Ansichten beider Parteien ein Wesensunterschied impliziert ist. Die Kritiker Bultmanns wollen nämlich bei aller Betonung der Notwendigkeit, die mythologischen Vorstellungen zu überwinden, immer den Gebrauch der mythologischen Sprache als Unumgänglichkeit gewahrt wissen. Nach ihrer Ansicht kann das im wahren Sinne echt Jenseitige und dessen Beziehung zum Diesseitigen in keiner anderen Weise dargestellt werden als durch die mythologische Sprache. Diese Haltung aber führt notwendig zu einer regelrechten Konservierung aller auf das echt Jenseitige bezogenen mythologischen Vorstellungen, die sich in der Bibel reichlich finden. Es scheint als lebe eine Art Konservatismus hinter jener an den Tag gelegten Auffassung. Damit aber ist über sie sogleich eine neue Zweideutigkeit verhängt. Sie meinen, der Mythos müsse „überwunden“ werden und sagen, er müsse mit einem neuen „Sinn“ gefüllt werden. Was aber meinen sie denn nun eigentlich mit „neuem Sinn“? Muß der neue Sinn wiederum in mythologischen Vorstellungen ausgedrückt werden? Falls dies zutrifft, ist die Rede von der Überwindung des Mythos sinnlos. Oder aber es geht darum, ohne Entlehnung mythologischer Vorstellungen diesen „neuen Sinn“ zu Tage zu fördern? Falls dies der Fall ist, läßt sich doch unmöglich behaupten, daß die Entlehnung mythologischer Vorstellungsweisen notwendig sei, um dem Jenseitigen einen Ausdruck zu verschaffen. Bultmann selbst hat auf die Zweideutigkeit seiner Gesprächspartner scharf hingewiesen. Seine Gegenfrage lautet entschlossen: Was in aller Welt bedeutet es, wenn gesagt wird, daß die mythologische Ausdrucksweise überwunden

und gesprengt werden muß, um den neuen, in den mythologischen Vorstellungen eingeschlossenen Sinn freizugeben? Bultmann sagt es so:

Ich meine, daß der neue Sinn nicht wiederum in mythologischer Sprache ausgedrückt werden kann, denn das wäre ja offenbar absurd, dann müßte man ja in infinitum weiter entmythologisieren.“ (a. a. O., S. 50)

Nach seiner Meinung muß also die Intention des Mythos entmythologisiert zum Ausdruck gebracht werden. Die Methode, die das ermöglicht, entdeckt er in der existentialen Interpretation des Menschen. Damit aber stehen wir vor dem, was er mit seiner Entmythologisierung im Eigentlichen meint. Dieser Standpunkt Bultmanns impliziert jedoch (wie weit Bultmann sich das selbst deutlich macht, ist eine andere Frage) einen Umsturz gegenüber der hergebrachten Bibelauslegung. Es besteht ein fundamentaler Riß zwischen denen, die unter irgendeiner Gestalt die positive, unaufgebbare Bedeutsamkeit des Mythos festhalten wollen und der Bultmannschen Entmythologisierungs-Position. Von diesem fundamentalen Riß aus gesehen ist der Vorwurf, Bultmanns Mythos-Begriff sei in seiner Bestimmung vage, ein bloßes Nebenthema.

Wie dem aber auch sei, es steht fest, daß die Frage, was im Christentum eine mythologische Aussage eigentlich sei, ein zentrales Thema ist. Bultmann z. B. fragt: „Die Auferstehung Christi aber – ist sie nicht ein schlechthin mythisches Ereignis?“ (*Kerygma und Mythos*, S. 44) und er fährt fort: „Das Osterereignis als die Auferstehung Christi ist kein historisches Ereignis; als historisches Ereignis ist nur der Osterglaube der ersten Jünger faßbar.“ (S. 46/47) Die Auferstehung Christi stellt im Christentum ein sehr zentrales Moment dar. Es ist darum unschwer zu erraten, wie bedeutsam solche Aussagen Bultmanns sind und welche Erschütterungen sie ausgelöst haben. Aber nicht nur das: der oben erwähnte Theologe Fr. K. Schumann behauptet in seiner Debatte gegen Bultmann, daß die mythologische Vorstellungsweise ein unvermeidliches Ausdrucksmittel sei. Er sagt selbst, daß die Benennung Gottes als ‚Vater‘ und die Christi als ‚Sohn Gottes‘ eine mythologische Redeweise sei. Auch die Rede vom ‚kommenden‘ Gott und vom ‚handelnden‘ Gott entstammt darum dem Vokabular der mythologischen Ausdrucksweise, „weil der Ausdruck Gott seiner Herkunft nach ein mythologischer Ausdruck ist“ (a. a. O., S. 41). Wenn aber selbst der Ausdruck ‚Gott‘ schon mythologisch ist, dann versteht sich, warum wir niemals der mythologischen Ausdrucksweise entraten können. Auf der anderen Seite meint aber dieser Theologe – wie ich schon ausgeführt habe –, daß die christliche Botschaft und Theologie, obgleich sie den mythologischen Ausdruck ‚Gott‘ beibehält, ihn doch sprengt, ihn überwindet und ihn mit einem neuem Sinn erfüllt. Aber in diesem Standpunkt findet sich nun eine grundsätzliche Unklarheit, die von Bultmann auch aufgezeigt worden ist. Wie sieht denn das wohl aus, wenn der neue Sinn, den der Mythos erhalten soll, wiederum in mythologischer Sprache ausgedrückt werden muß? Ist der Ausdruck ‚Gott‘ und ‚Gottes Sohn‘ ein mythologischer Ausdruck, wie läßt sich dann der Sinn dieser Ausdrücke entmythologisiert neu ausdrücken? Ist das überhaupt im Rahmen des Christentums oder wenigstens im inneren Rahmen der

bisher überlieferten christlichen Tradition möglich? Oder wird damit dieser Rahmen gesprengt und die Forderung kommt zum Tragen, daß das Christentum von Grund auf eine neue Gestalt annehmen muß? Dieses Problem ist vor allem für Bultmann selbst – denn er hat das Entmythologierungsproblem vorgelegt – ein Fundamental-Problem. Im Wesen aber – oben habe ich das schon ausgeführt – ist es nur eine Zuspitzung des Problems, das dem Christentum von Anfang an unterliegt. Wir tun darum gut, noch ein wenig Bultmanns Äußerungen durchzusehen.

III

Bultmann sagt in seinem Aufsatz „Neues Testament und Mythologie“ folgendermaßen:

Wir haben versucht, die Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung durchzuführen. Blieb ein mythologischer Rest? Wer es schon Mythologie nennt, wenn von Gottes Tun, von seinem entscheidenden eschatologischen Tun, die Rede ist, für den gewiß. Aber jedenfalls ist dann solche Mythologie nicht mehr Mythologie im alten Sinne, die mit dem Untergang des mythischen Weltbildes versunken wäre. Denn das Heilsgeschehen, von dem wir reden, ist nicht ein mirakelhaftes, supranaturales Geschehen, sondern es ist geschichtliches Geschehen in Raum und Zeit. (*Kerygma und Mythos*, S. 48)

Julius Schniewind nimmt dies in seiner Antwort an Rudolf Bultmann kritisch auf. Schniewind betont, daß jede Rede über Gott und jedes Reden über die Sünde in jedem Falle dem Menschen schlechthin (gar nicht nur dem „modernen“ Menschen) als ein Mythos erscheinen muß. Bultmann verkenne dies, führe dies nicht mit ganzer Schärfe durch und würde darum der Radikalität dieser Fragestellung auch nicht gerecht. (*Kerygma und Mythos*, S. 83–84) Auf diese Kritik hat Bultmann so geantwortet:

Die Rede von der Sünde, das Bekenntnis zum lebendigen Gott und zur Gegenwart in Christus gilt solange als Mythos, als solche Rede und solches Bekenntnis nicht existential (bitte nicht: existentiell) interpretiert bzw. verstanden werden; deshalb kann man aber nicht sagen: sie gelten dem Menschen schlechthin als Mythos. Vielmehr sind sie für den natürlichen Menschen, gerade wenn sie verstanden sind, echtes Skandalon. Die Verkündigung kann doch die Entscheidung des Glaubens nur dann fordern, wenn sie das Sündenbekenntnis und das Bekenntnis zur Gnade Gottes in Christus als Möglichkeiten meiner Existenz deutlich gemacht hat, in deren Abweisung eben der schuldhafte Unglaube besteht. Das aber leistet die existenziale Interpretation. (*Kerygma und Mythos*, S. 124)

Aus dieser Debatte läßt sich schließen, daß auch Bultmann die Möglichkeit, die Gottesoffenbarung in Christus als Mythos zu betrachten, durchaus offen hält und anerkennt. Der Grund, warum die Gottesoffenbarung ein Mythos ist, wird bei Bultmann freilich anders, als es bei einem aus dem alten Weltbilde herkommenen Mythos der Fall ist, bestimmt. Gottes Offenbarung, Gottes eschatologisches Handeln ist solange ein Mythos, als es nicht existential interpretiert wird. Erst bei existenzialer Interpretation des Mythos kommt Gottes eschatologisches Handeln als ein für den natürlichen Menschen echtes Skandalon zum Vorschein, d. h. es

bedrängt den Menschen als ein nur durch die Glaubensentscheidung überwindbares Skandalon. Für Bultmann ist durch das Handeln Gottes der Welt als „dieser Welt“ ein Ende bereitet. Darin kommt der Mensch als der „neue Mensch“ auf den Plan. Das wiederum heißt, daß durch die Gottestat die menschliche Existenz (Bultmann nennt das: „eschatologische Existenz“) ermöglicht werden kann. (*Kerygma und Mythos*, S. 39). Von diesem Standort aus gesehen, ist das Sündenbekenntnis und der Glaube an die Gnade Gottes „die Möglichkeit meiner Existenz“, während der Unglaube nichts anderes als die Abweisung dieser Möglichkeit ist. Dies ist eine Tatsache, die für den „weltlich“ lebenden natürlichen Menschen nur als Paradoxon gedacht werden kann und ein Skandalon werden muß. Kurz: Gewinnt das Reden über die Sünde und die Rede über Gott nicht den Aspekt eines echten Skandalons, das den natürlichen Menschen auf den Scheideweg der Möglichkeit und Unmöglichkeit seiner eigenen Existenz stellt, – wird es also nicht im Horizont der existentialen Interpretation verstanden – so bleibt es ein bloßer Mythos.

Warum aber gebraucht Bultmann hier eigentlich den Ausdruck „Mythos“? Gebraucht er den Ausdruck nicht, wie oben gesagt, in bezug auf das antike Weltbild, dann benutzt er ihn ja vielleicht wegen der – wie er formuliert – „Verdiesseitigung des Jenseitigen“! Aber wie verhält es sich nun in diesem Falle mit seiner Behauptung, daß „der neue Sinn des Mythos nicht wiederum in mythologischer Sprache ausgedrückt werden kann“? Kann die Interpretation des Mythos dann, wenn das Sündenbekenntnis und das auf die Gottestat bezogene Glaubensbekenntnis durch die existentielle Interpretation aus dem Bereich des Mythos in den Bereich der Entmythologisierung übertragen worden ist, eine vom Glaubensbekenntnis und seiner in ihm vorfindlichen Aussagen verschiedene Ausdrucksform annehmen? Kann also etwa z. B. eine Aussage, wie sie das Wort „Gottestat“ ist, ganz aufgegeben werden? Denn bei Beibehaltung dieses Ausdruckes bleibt ja die Gottestat ein Mythos. Oder aber ist hier die Frage, ob die Gottestat ein Mythos ist oder nicht ist, davon abhängig, ob sie existential interpretiert wird oder nicht wird? Sie ist damit also nicht abhängig von der Vorstellungs- und Ausdrucksweise, so daß der Ausdruck „die Gottestat“ auf keinen Fall aufgegeben werden darf. Dann könnte die Gottestat im eigentlichen Sinne als ein Heilsgeschehen, das ein geschichtliches Faktum ist, betrachtet werden. Bultmann sagt in dem oben angegebenen Zitat selber: „Das Heilsgeschehen ist geschichtliches Geschehen in Raum und Zeit.“ In diesem Falle wäre ein geschichtliches Geschehen schlechthin als eine „Verdiesseitigung des Jenseitigen“ ins Leben getreten. Auch in einem solchen Falle aber könnte das Faktum und die Aussage über dieses Faktum doch kaum geschieden und getrennt bedacht werden. Vollzieht sich die Gottestat als ein Geschehen in Raum und Zeit, kann es dann anders als unter Entlehnung diesseitiger Vorstellungen zum Ausdruck gebracht werden? Ist damit nicht die Notwendigkeit mythologischer Vorstellungen unumgänglich? Damit aber würden wir auf den Standpunkt der oben beschriebenen Theologen und Philosophen zurückkehren, die Bultmann kritisieren. Hier aber bliebe nun wieder die Frage, wie der Mythos überwunden und wie er mit einem neuen Sinn gefüllt werden kann,

unbeantwortet in ihrer Zweideutigkeit zurück. Doch nochmals: Falls der neue Sinn nicht wiederum in mythologischer Sprache ausgedrückt werden soll, darf doch die Gottestat nicht ein bloßer Mythos belassen werden. Muß nicht dann, wenn durch die existenziale Interpretation die Gottestat entmythologisiert worden ist, ein Ausdruck, wie es etwa der Ausdruck „die Gottestat“ ist, überwunden werden? Der oben erwähnte Theologe Schumann sagt, daß die Aussagen „der kommende Gott“, „der handelnde Gott“ oder schon die Aussage „Gott“ mythologische Ausdrücke seien. Der Theologe Schniewind hebt hervor, Bultmann erkenne nicht voll an, daß auch das Reden von der Sünde und die Rede von Gott schon ein Mythos sei und übt Kritik, daß Bultmann so (in seiner Entmythologisierung) der Radikalität jener Fragestellung nicht gerecht wird. Zu solcher Kritik haben sie guten Grund. Alle jene Kritiker Bultmanns aber werden nun auch von diesem selber wieder angegangen und darauf hingewiesen, daß sie bei der Frage, wie der Mythos überwunden werden, wie also ohne Entlehnung mythologischer Sprache das Problem seine Erledigung finden kann, der nötigen Klarheit ermangeln.

Wir können über das Erwähnte hinaus jetzt nicht weiter auf die Debatte der Entmythologisierung eingehen. Es sieht jedenfalls so aus, als käme man im Räume der christlichen Theologie im Umkreisen des Mythos-Problems zwischen den beiden sich gegenüberstehenden Parteien auf so etwas wie einen toten Punkt. Die ganze Kompliziertheit dieses toten Punktes unterliegt dem Christentum von Anfang an und zieht sich durch seine ganze Geschichte hindurch. In Bultmanns entschlossener Haltung ist dieser tote Punkt im Kern berührt und damit sichtbar gemacht worden. Es ist nur zu natürlich, daß sowohl die Gemeinden als auch die Theologen die bedrohliche Krise spüren und daraus eine erregte Debatte resultiert. Wenn sogar die Gottestat, die Sünde – als *aversio Dei* – bzw. Gott überhaupt in das Mythos-Problem einbezogen sind, so kann man sagen, daß man solange, als sich diese Debatte in den bisherigen Bahnen bewegt und dabei stehen bleibt, diesem toten Punkt nicht wird entgehen können.

Die bisher erörterte Frage bezieht sich im Wesen auf das alte Problem des Konfliktes, der zwischen dem Standpunkt eines religiösen Glaubens und dem der Philosophie besteht. Ich glaube, daß in Bultmanns existenzialer Interpretation dieser Umstand sichtbar geworden ist. Darauf will ich aber später zurückkommen. Im Folgenden will ich darüber reflektieren, welcher Standort nötig ist, wenn die Loslösung vom Wesen des Mythos im religiösen Räume vollkommen zur Durchführung gelangen soll.

IV

Ich möchte nun versuchen, meine eigene Ansicht über das Mythos-Problem im Folgenden vorzulegen. Sie wird vielleicht aus dem Rahmen der hergebrachten, im Räume des „orthodox“ gewordenen Christentums vertretenen Meinungen herausfallen. Ich meine jedoch mit ihr und in ihr den einzig möglichen Weg anzuweisen zu können, der heute das Mythos-Problem einer religiösen Lösung entgegenzuführen vermag. Um sie zu entfalten, darf ich als Beispiel einen Sachverhalt aufnehmen, der unter den christlichen Dogmen wohl am meisten den Charakter des

„Mythologischen“ an sich trägt. Es handelt sich dabei um die mit der Geburt Christi in Zusammenhang stehende unbefleckte Empfängnis. Man mag ruhig einmal annehmen, daß diese Konzeption vom antiken Menschen einfältig als ein wörtliches Faktum geglaubt worden sei. Es steht jedoch fest, daß der moderne Mensch sie nicht mehr als ein Faktum im üblichen Sinne zu glauben vermag. Ich erinnere noch heute, wie vor Jahren ein amerikanischer Pfarrer behauptete, die Jungfrauengeburt sei als ein Faktum, das sich wortwörtlich zugetragen habe, zu glauben und er sich dadurch eine heftige Kritik der Allgemeinheit zugezogen hat. Selbst unter denjenigen Männern, die eine Reihe anderer Heilsfakten, wie die „Inkarnation“, als ein tatsächlich geschichtliches Geschehen glauben, finden sich viele, die der unbefleckten Empfängnis gegenüber kritisch sind oder aber sich wenigstens zu dieser Debatte gar nicht äußern. Wir können diese Tendenz sogar unter den Theologen bemerken. Solange aber in Jesus Gott Mensch wurde und also die Inkarnation Gottes auf dem Plan ist, muß notwendigerweise festgehalten werden, daß die Schwangerschaft der Maria durch eine von jeder gewöhnlichen Empfängnis unterschiedene Weise der *Conceptio* zu stände gekommen ist. Die Idee der Empfängnis durch den Heiligen Geist kommt hier ganz selbstverständlich auf, denn sonst könnte ja der Begriff des „Sohnes Gottes“ gar nicht entstehen. Beide Begriffe, die Inkarnation und die jungfräuliche Empfängnis stehen folglich in einer unlösbaren Verbindung. Eines bedingt hier das Andere, denn wer Eines will, muß das Andere in Kauf nehmen. Weil die Menschwerdung Gottes ein grundlegendes Stück des christlichen Glaubens ist, will auch die unbefleckte Empfängnis mit diesem Wesensstück des Christentums verknüpft sein. Was aber geschieht, wenn von der modernen Wissenschaftlichkeit her die Unmöglichkeit dieses Faktums erwiesen wird?

Die heutigen Theologen scheinen diese Frage durch Einführung zweier grundsätzlich voneinander unterschiedlicher Begriffe über ein „Faktum“ zu beantworten. Die Behauptung, Gott sei in die fleischliche Existenz eingegangen, könne dort, wo sie als Faktum im üblichen Sinne angenommen und behandelt werde, nur als eine absurde Unmöglichkeit ins Feld des Denkens rücken. Der normale menschliche Intellekt (einschließlich der Wissenschaft) sei eigentlich so eingerichtet, daß er nur solche Begebenheiten erfassen könne, die im Wesen dieser Welt ihren Grund und innerhalb dieser Welt allein ihre Ursachen haben. Die Inkarnation Gottes aber beschreibe das Geschehen des Einbruches einer absolut transzendenten Realität in unsere Welt. Als ein solches Ereignis sei sie eine geschichtliche Tatsache, ein von Gottes Seite her ermöglichtes Faktum der Offenbarung Gottes. Dieses Faktum – bzw. daß es ein Faktum ist und also der Sinn dieses hier so geheißenen „Faktums“ – erschließe sich nur allein im Glauben. Daher heißt es dann: „Credo quia absurdum“. Hinter den Dimensionen, in denen wir mit den von uns genannten „Tatsachen“ umgehen, liegt also eine völlig verschiedene Dimension. Im Hintergrund der „Welt“-Geschichte tut sich der sie umschließende Horizont der Heilsgeschichte auf. Mit der Behauptung, die Inkarnation sei ein geschichtliches Faktum, ist daher ein in dieser letzten Dimension gegründetes und aus ihr entstandenes Faktum gemeint. Dies scheint im allgemeinen

die Denkweise der heutigen Theologen zu sein. Im Nachvollzug ihrer Denkkategorien sollte man auch die unbefleckte Empfängnis für ein geschichtliches Faktum im gleichen Sinne halten. Damit wird aber eine Gegebenheit, die den von der modernen Wissenschaft als wahr anerkannten Sachverhalten zuwiderläuft, als wahres Faktum statuiert. Über ein und dasselbe Ereignis werden also verschiedene Aussagen gemacht. Im späten Mittelalter tauchte einst die Lehre von der „doppelten Wahrheit“ auf. Auch das oben Beschriebene ist eigentlich eine neue Art dieser „doppelten Wahrheit“. Ist es nämlich möglich, daß über einen und denselben Vorgang zwei Standpunkte miteinander existieren können, dann muß auch dem „säkularen“ (dem wissenschaftlichen) Standpunkt das gleiche volle Recht eingeräumt werden wie dem theologischen. Es müßte also zugleich mit dem theologischen Gedanken der Inkarnation Gottes und der unbefleckten Empfängnis auch die andere Konzeption anerkannt werden, daß Jesus durch die Geschlechtsverbindung seines Vaters und seiner Mutter zur Welt gekommen ist: die Konzeption also seiner „nicht-unbefleckten“ Empfängnis. Damit erst käme wohl jeder Versuch, diese Frage zu lösen, ins volle Gleichgewicht. Es sieht aber so aus, als würden die Theologen im allgemeinen diese Konsequenz nun auch nicht ziehen wollen. Sie behaupten zwar, daß die von ihnen gelehrte Glaubens-Wirklichkeit vom natürlichen Intellekt und dessen Wissenschaften aus in seinem Gehalte nicht ergriffen werden kann. Sie wollen aber wahrscheinlich die Geburt Jesu durch einen menschlichen Vater und aus einer nichtjungfräulichen Mutter im allgemeinen nun auch nicht freimütig anerkennen. Wie folgerichtig darum immer mit der Glaubensstatsache verfahren wird: diese Folgerichtigkeit wird zur Inkonsequenz. Zu ihr kommt es ja nur durch Ignorieren der aufrichtigen Behauptungsposition, die die auf dem Boden der Wissenschaft stehende Gegenpartei einnimmt und einnehmen muß. Dadurch ergibt sich andererseits, daß nicht nur die Wissenschaftler, sondern auch die von der Wissenschaft geprägte Allgemeinheit, alle von den Theologen vorgebrachten Glaubensstatsachen als puren Aberglauben betrachten. Ein Philosoph kann „die Ausgießung des Heiligen Geistes“ als die „geistige“ Erneuerung des Menschen wohl anerkennen. Die jungfräuliche Empfängnis durch Ausgießung des Heiligen Geistes aber kann ihm nichts anderes als ein bloßer Mythos sein. Kurz: so einfach, wie die Theologen sich das denken, können die beiden Standpunkte nun doch nicht miteinander koexistieren. Man mag davon reden, daß der Mythos überwunden wird, daß er mit einem neuen Sinn gefüllt wird! Leicht läßt sich jedoch der Tatbestand nicht abstreifen, daß sich der Standpunkt des Glaubens und der Wissenschaft einander stoßen und ausschließen. Sollen nun Traditionen, wie etwa die Jungfrauengeburt, als bloßer Aberglauben bezeichnet und so erledigt werden? Oder soll etwa die „geistige“ Erneuerung anerkannt, die Empfängnis durch den Heiligen Geist aber als ein Mythos eliminiert werden? Da der Mythos inhaltlich feststellt, daß ein Mensch in der Stunde seiner Geburt und vom Beginn seines Lebens an vom Heiligen Geist befruchtet ins Leben getreten ist, spricht der Mythos von mehr als bloß von einer „geistigen“ Erneuerung. Gibt es denn keinen Weg, denselben Mythos mit einem neuen Sinn zu erfüllen:

Dieser Weg ist nur möglich, wenn die vom Standpunkt der heutigen Wissenschaft selbstverständliche, aus einer Geschlechtsbeziehung resultierende Empfängnis und die unbefleckte Empfängnis als zwei sich unbedingt widersprechende Gegebenheiten gleichzeitig Anerkennung finden. Die Frau, die empfangen hat, und damit ihre Jungfrauenschaft verloren hat, muß gleichzeitig eine Jungfrau bleiben. Käme dieser Sachverhalt als „Sinn“ zum Leuchten, fände sich in jeder „befleckten“ Frau für immer eine letzte Dimension, die jeder und aller Befleckung enthoben ist. Es ist dabei ungenügend, wenn man hier Leib und Geist in zwei Bereiche aufspalten und das Ganze spiritualisiert so verstehen würde, als sei jetzt die in der physiologischen Sphäre „befleckte“ Frau in der Sphäre des Geistes unbefleckt. Bei der Frage der Jungfrauengeburt handelt es sich ja um den Ort des Physiologisch-Naturhaften und nicht um den Ort des Geistigen. Das Phänomen, das wir mit der Vokabel „Befleckung“ zu bestimmen und zu erfassen suchen, muß vielmehr, vor Aufspaltung des Menschen in die zwei Bereiche des Naturhaften und des Geistigen, von der Einheit und Ganzheit aus, die jeder Mensch ist, aufgehellt werden. Es muß von dem Fundament aus, wo jede beliebige Frau ein ganzer und in sich geschlossener Mensch ist, erfaßt werden. Der Sachverhalt, daß die wie immer auch befleckte Frau doch zugleich unbefleckt ist, gehört also zu jener letzten Dimension, die oben schon anvisiert wurde. Wird nämlich erst das Ganze in die zwei Bereiche des Naturhaften und des Geistigen aufgeteilt, lassen sich ja mancherlei Unterschiede statuieren. Zum Beispiel kann ein im Bereich des Physiologisch-Naturhaften unreiner Mensch im Bereich des Geistigen ein reiner Mensch sein; er kann ein in beiden Bereichen reiner Mensch oder ein in beiden Bereichen unreiner Mensch sein; er kann aber auch im Bereich des Physiologisch-Naturhaften ein reiner und im Bereich des Geistigen doch unreiner Mensch sein. Wir erwägen jetzt aber eine Reinheit, die vor allen jenen Unterschieden im ursprünglichen Wesen des Menschen liegt, etwa eine Reinheit, wenn ich mich einmal so ausdrücken darf, der absoluten „Indifferenz“. Es geht dabei um die aller naturhaften Reinheit und Unreinheit, aller geistigen Unbeflecktheit und Beflecktheit zum Trotz im Wesen des menschlichen Seins vorfindliche absolute Reinheit. Der Mensch mag im Leiblichen und im Geistigen noch so sehr seine Reinheit verlieren; er bleibt doch im Besitz jener ursprünglichen Puritas. Selbstverständlich sind hier die Dimensionen des Naturhaften und des Geistigen transzendierte. Dennoch dürfen wir uns dabei nicht ein Etwas in uns vorstellen, das, isoliert vom Naturhaften und vom Geistigen, abgesondert für sich da wäre. Würden wir uns das Ganze so vorstellen, müßte man ja rechtens von einer Dreiheit sprechen und könnte des Menschen nie in seiner Ganzheit ansichtig werden. Das unbedingt Unbefleckbare (des Menschen) transzendierte zwar das unbefleckte oder befleckte leiblich-geistige Sein völlig, es rückt aber von diesem Sein keineswegs ab. Es ist etwas ganz Anderes als jenes Sein, es ist aber nicht ein anderes „Etwas“. Das unbedingt Unbefleckbare und das leiblichgeistige Sein sind durchaus Zwei und zugleich durchaus Eins; durchaus Eins und doch zugleich durchaus Zwei. Den Sachverhalt dieses scheinbaren Wortspieles werden wir im Folgenden zu erörtern versuchen. Das Transzendente oder das, was wir soeben das unbedingt

Unbefleckbare genannt haben, soll keineswegs als das „Eine“, in dem das Leibliche und das Geistige untergehen bzw. aus dem sie emanieren, transzendent gedacht werden. Beschränken wir unsere Betrachtung auf das Leiblich-Physiologische (die Jungfrauengeburt ist ja auf alle Fälle zuerst eine physiologische Frage), so bleibt festzuhalten, daß auch das Zustandekommen aller physiologischen Vorgänge nur als ein von jener fundamentalen Wesenseinheit des ganzen Menschen Untrennbares denkbar ist. Es läßt sich darum immer der Versuch machen, sowohl das Beflecktsein als auch das Unbeflecktsein, auch als ein physiologisches Phänomen, von jener urtümlichen Wesenheit des menschlichen Daseins aus in Betracht zu ziehen.

Es ist allerdings nicht möglich, das Physiologische als bloß „Physiologisches“ zu betrachten. Die Wissenschaft verfährt in dieser Weise. Wissenschaftlich ist das „Physiologische“ ein Forschungsgegenstand der Physiologie und der Biochemie. Die physiologischen Phänomene werden hier als physikalisch-chemische Vorgänge untersucht. Auf der naturwissenschaftlichen Ebene aber hat es keinen Sinn, sowohl über physikalisch-chemische als auch über physiologische Phänomene auszusagen, sie seien „befleckt“ oder sie seien „unbefleckt“. Vorhanden sind ja nur die gleichartigen physikalisch-chemischen Prozesse. Aus diesem Grunde finden sich unter den Gelehrten und unter der von der Wissenschaft beherrschten Allgemeinheit nicht wenige Menschen, die meinen, daß es in bezug auf den Menschen so etwas wie eine „Befleckung“ eigentlich nicht geben würde, oder aber, daß diese Befleckung nur ein Problem der Hygiene sei. Nun ist jedoch das Problem der Befleckung und der Unbeflecktheit nicht nur die psychologische Frage nach „schmutzig oder sauber“. Es ist darüber hinaus ein Problem des mit den physikalisch-chemischen und physiologischen Prozessen in Eins gesetzten Geistes und also im weiteren Sinne ein moralisches Problem. Es handelt sich ja um den sich im Horizont geistiger Problematik widerspiegelnden Naturprozeß überhaupt. Der konkrete Mensch hat diese Tiefe und ist als ein solcher doch ganzheitlich. Aus der Perspektive dieses konkreten Menschen gesehen, ist die Intention, das Physiologische als bloß „Physiologisches“ zu ergreifen, das Erfassen des Menschen innerhalb einer Schnittfläche. Es ist dies eine Auffassung, die nur durch eine Abstraktion zu Stande kommt. Die oben erwähnte Meinung des „wissenschaftlichen“ Menschen ist das Ergebnis einer mangelnden Besinnung über den Charakter seines eigenen Standpunktes. Dieser Mangel an Besinnung findet sich unter den Gelehrten (besonders unter den japanischen Gelehrten!) häufig. Kürzlich besuchte der deutsche Biochemiker, Nobelpreisträger Dr. Butenandt Japan und hielt hin und her Vorträge. In den in unserem Lande gehaltenen, gesammelten Vorträgen kommt jene Besinnung, verbunden mit einer fast philosophischen Geistigkeit, zum Vorschein. An einer Stelle heißt es z. B. so: „Wir glauben, mit der Beantwortung solcher Fragen Wesentliches zur Erkenntnis des Lebens beitragen zu können. Doch bleiben wir uns dessen bewußt, daß wir mit diesem Vorgehen nur einen Ausschnitt der Wirklichkeit, nicht die ganze Wirklichkeit des Lebens zu erfassen vermögen. Dies liegt von vornherein in der Wahl der Methodik und gilt für eine jede ... Definiert man das Leben als chemische Bewegung,

so liegt darin bereits eine von jeder naturwissenschaftlichen Betrachtung vollzogene Abstraktion; in diesem Bilde sind naturgemäß alle seelischen Eigenschaften, Empfinden, Fühlen, Wollen oder die mit individuellem Leben verbundenen Persönlichkeitswerte nicht mehr enthalten. Wollen wir die ganze Wirklichkeit, die Erscheinungen des Lebens insgesamt, umfassen, so bleibt uns nur übrig, auf dem Wege der Integration zahlreicher Einzelergebnisse vorzugehen, die mit den verschiedensten Methoden der Natur- und der Geisteswissenschaft erzielt werden können.“ Am Ende des gleichen Vortrages heißt es weiter: Diese Arbeit muß von „Ehrfurcht vor den Geheimnissen der Natur“ getragen sein. Alle diese Besinnungen sind sehr philosophisch. Doch nicht nur dies. Was mir weiter wichtig erscheint ist dies, daß hinter der weitreichenden Kenntnis und der theoretischen Tiefe, die in der Entfaltung der fachlichen Überlegungen, die dieser Gelehrte vorgetragen hat, offenbar wurden, sich ein und dieselbe Quelle erspüren und erfühlen läßt. In ihr resultieren jene philosophischen Selbstbesinnungen. Wir begegnen hier der Kraft der europäischen Tradition, in der sich die Wissenschaft und die Philosophie verbinden.

Es mag vom Standpunkt der Wissenschaft aus wohl wahr sein, daß alle sich in der Natur vollziehenden physikalisch-chemischen oder physiologischen Vorgänge per se nichts mit der „Befleckung“ zu tun haben. Dennoch aber ist diese Feststellung eine Abstraktion. Befleckung oder Unbeflecktheit tauchen als Problem in einem Horizont auf, in dem die Naturvorgänge in Einheit mit den anderen „seelischen Eigenschaften, wie der sinnlichen Wahrnehmung, dem Fühlen, dem Wollen oder allen Werten der Persönlichkeit“ gesehen werden, in einem Horizont also, in dem die Existenz eines konkreten Menschen als eine einheitliche Ganzheit betrachtet wird. Der Ort dieses Problems, sofern es ein theoretisches ist, ist nicht der der Wissenschaft, sondern der der Philosophie, etwa der „philosophischen Anthropologie“. Was aber werden für Konsequenzen zu ziehen sein, wenn wir, wie vorher schon erwähnt, im Grundwesen der menschlichen Existenz eine unbedingte und schlechthinnige Unbefleckbarkeit annehmen, die sowohl die (leibliche oder die geistige) Beflecktheit als auch die Unbeflecktheit transzendiert; wenn wir also annehmen müssen, daß der Mensch nur dann erst in seiner wahrhaft konkreten Ganzheit erfaßt werden kann, falls er als ein Seiendes, das ein solches Grundwesen in sich trägt, gesehen wird? Haben wir eine solche Denkrichtung, so werden wir in der „Eins-heit“ mit dem befleckten oder unbefleckten Leib, bzw. in der „Eins-heit“ mit dem befleckten oder unbefleckten Geist, die schlechthinnige und absolute Unbeflecktheit erschauen. Bis jetzt ist dies jedoch nur als eine Hypothese behandelt worden, wiewohl die vorausgegangenen Erklärungen nur eine theoretische Konsequenz der Erörterung der Jungfrauengeburt waren. Ist es aber überhaupt möglich, hier mehr als nur eine Hypothese vorzulegen? Ist es nur Phantasie im Wesensgrund der menschlichen Existenz – und in Einheit mit dieser Existenz – eine Dimension der absoluten Unbefleckbarkeit in Betracht zu ziehen? In Wirklichkeit zieht sich die Haltung, die Einstellung, die in der existentiellen Rückkehr zu dieser Dimension die echte Selbsterkenntnis des Menschen erwirkt und diese Dimension durch den Durchbruch auf dem Wege der

existentiellen Selbsterkenntnis eröffnet, wie ein breiter Strom durch die Geschichte des Menschengeschlechts. Mit einem Wort gesagt ist dies die Einstellung und Haltung derjenigen Religion, die die Erlösung (als einen Weg der Befreiung) durch Selbsterkenntnis lehrt. Im Buddhismus kommt das in urtümlichster Weise zum Vorschein; es lassen sich aber mannigfaltige Ansätze in der gleichen Richtung auch in der Antike der abendländischen Geschichte mit Händen greifen. Ich brauche darauf jetzt nicht näher einzugehen. Es genügt hier der Hinweis, daß die oben beschriebene Voraussetzung keine bloße Phantasie ist, sondern eine Einstellung (Auffassung), die unter religiösen, von der Wissenschaft und Philosophie verschiedenen Gesichtspunkten, als eine Auslegung des religiösen Menschen schon seit alter Zeit ihre Wirklichkeit hat.

Die Ansicht, nach der die schlechthinnige Unbefleckbarkeit in untrennbarer Einheit mit der Beflecktheit (vielmehr: beide als Ein und Dasselbe) ins Blickfeld kommt, betrifft nun auch die Tatbestände der Empfängnis und der Geburt. Empfängnis und Geburt sind ja Fakten im Gebiete der Verunreinigung. Mit jener Verunreinigung, nicht neben oder außer ihr, sondern als Ein und Dasselbe, findet sich aber die schlechthinnige Reinheit. In der Terminologie des Philosophen Nishida läßt sich dieser Tatbestand mit der Formulierung „Absolut paradoxe (widerspruchsvolle) Selbstidentität“ umschreiben. Reden wir so, geht es natürlich nicht an, an irgend einen anderen Tatbestand als an den physiologischen zu denken. Es ist vielmehr durchgängig das uns bekannte, wirkliche Faktum der Physiologie gemeint. Dieses Faktum wird nur anders in den Blick genommen als es die Wissenschaft tut. Die Wissenschaft bekommt das Faktum der schlechthinnigen Reinheit nur als ein abstraktes Faktum zu Gesicht. Unsere Ansicht ist nun aber nicht nur von den Betrachtungsweisen verschieden, die im Alltag in Umlauf sind, sondern auch von der Weise, in der die Ethik, die Anthropologie und die Soziallehre etc. das Faktum der Befleckung sieht. Sie sehen ja nur die Tatsache der Verunreinigung selbst. Jeder dieser Gesichtspunkte läßt sich aber nicht als ein konkreter Gesichtspunkt bezeichnen. Alle Fakten – man mag zunächst ruhig an ein naturhaft-physiologisches Faktum denken – enthalten einen Aspekt, der von jenen Gesichtspunkten her nicht ausgeschöpft zu werden vermag. Dieser Aspekt kommt erst in dem Horizont in Sicht, in dem beides, die Befleckung und die schlechthinnige Unbefleckbarkeit zugeordnet sind und also immer als ein Ganzes bestehen. Die sich widersprechenden Züge sind als solche zugleich Ein und Das Selbe. (Siehe Anmerkung am Schluß von Abschnitt IV). Aus diesem Horizont sind Empfängnis und Geburt je ein Faktum der Beflecktheit und der Unbeflecktheit. Wollen wir diese Unbeflecktheit, diese Puritas mythologisch, d.h. wollen wir „das Jenseitige mit diesseitigen Vorstellungen“ ausdrücken, ist uns nur die Ausdrucksform der unbefleckten Empfängnis, bzw. eben die Jungfrauengeburt zur Hand. In dem hier bezeichneten Sinne aber sind wir alle aus einer „Jungfrau“ geboren. Unsere (leibliche) Mutter war selbst in der Zeit der Empfängnis und in der Zeit unserer Geburt eine solche „Jungfrau“. Sie besaß zu der Zeit als sie keine Jungfrau mehr war, im Wesensgrund ihres Seins jene absolut unbefleckbare Eigen-

tümlichkeit, jene *pura propriétés*. Sprengen und überwinden wir die mythologische Vorstellung und kristallisieren ihren neuen „Sinn“ heraus, glaube ich, daß wir zu einem solchen Ergebnis kommen müssen. Die Beflecktheit „ist“ sozusagen, gerade indem sie Beflecktheit ist, absolute Unbeflecktheit. Der japanische Zen-Meister Bankei bezeugt dies mit den folgenden Worten: „Wir sind ungeboren gerade als leiblich-seelisch Existierende, gerade in unserem Geborensein von Eltern.“ Und Hyakuin-Ôshô, ein anderer Zen-Meister sagt: „Alle Lebewesen sind ursprünglich Buddha-Existenzen. Beide sind gleich dem Wasser und dem Eise. Außer dem Wasser gibt es kein Eis. Außer den Lebewesen gibt es keinen Buddha.“ Er sagt damit, daß wir gerade in unserem „profanen“ Dasein mit Leib und Seele, nicht abgetrennt und abgerückt davon, mit Buddhaheit, mit Buddha-Existenz ausgestattet seien. Damit stehen wir vor dem in Wirklichkeit konkreten menschlichen Sein. Erwacht der Mensch zu seiner eigenen Buddhaheit, erwacht aus und in ihm die Buddha-Existenz selbst, so wird dieser Mensch ein in Wahrheit ursprünglicher, konkreter Mensch. Er wird dann ein „*vere homo*“, ein Ausdruck, der von dem chinesischen Zen-Meister Rinzai stammt. Kommt das Wesen des Menschen nun als ein solches Wesen in Sicht, ist sowohl das in die Welt hineingeborene Kind als auch die es gebärende Mutter, gerade in ihrer „menschlichen“ Beflecktheit dennoch und trotzdem durch und durch unbefleckt.

Es braucht nicht gesagt zu werden, daß es im Horizont wissenschaftlicher Faktizität ausgemacht ist, daß der Mensch nur von menschlichen Eltern geboren werden kann. Aus dieser Perspektive ist darum die Geburt aus einer Jungfrau purer Aberglauben. Ist aber bei allen Menschen, in ‚Eins-heit‘ mit ihrer Unreinheit, all ihrer Befleckung, eine von jener Verunreinigung unerreichbare Eigentümlichkeit impliziert, dann können alle behaupteten wissenschaftlichen Tatsächlichkeiten, all die Gegebenheiten, die wir in unserer alltäglichen Erfahrung sehen und hören, gerade so wie sie sind, auch als ein Mythos angesehen werden. Denn die Tatsache, daß wir aus einer Mutter geboren sind – diese Tatsache schlechthin und als solche – hat keinen anderen Sinn als auf der anderen Seite zu zeigen, daß wir alle aus einer „Jungfrau“ geboren worden sind. Sagen wir nun aber in diesem Sinne, daß all die gewöhnlichen und alltäglichen Tatsachen auch Mythos sind, so hat dieser Mythos doch in Wirklichkeit damit schon aufgehört, ein „Mythos“ zu sein. Ein Mythos beschreibt in den meisten Fällen die Relation, die ein Gott, die Götter oder aber ein transzendent Umgreifendes mit unserer alltäglichen Welt eingeht. Ein Mythos ist die Beschreibung eines in den Kategorien der gewöhnlichen und alltäglichen Welt ungewöhnlichen, exzeptionellen Geschehens. Gibt darum das in der Alltagswelt bewährte Faktum, daß der Mensch aus einer Mutter geboren wurde, gleichzeitig fortwährend der Geburt aus der Jungfrau einen Sinn, dann hat die Jungfrauengeburt aufgehört ein Mythos zu sein. Wir sehen damit die andere Seite des wissenschaftlichen Tatbestandes, von der aber die Wissenschaft selber gar keine Ahnung zu haben vermag. In unserem von der Wissenschaft beherrschten Zeitalter läßt sich m. E. eine Überwindung der mythologischen Vorstellung, eine Interpretation des Mythos in einen neuen Sinn, nur von der eben erklärten Position und Einstellung aus wirklich ermöglichen.

Anmerkung

Die Seinsstruktur eines Faktums selbst fordert nämlich eine solch scheinbar absurde Redensart wie: „Zwei sind Eins“ und „Eins ist Zwei“. Die beste Ausdrucksform in dieser Richtung bietet wohl der im Mahayana-Buddhismus geläufige Terminus technicus der „Nicht-Zwei-heit“. Man darf sie wohl die Urkategorie im mahayana-buddhistischen Denken nennen. Gebraucht wird der Ausdruck „Nicht-Zwei-heit“; vermieden hingegen werden die üblichen Ausdrücke wie „Einheit“, „das Eine“, „Eins“, „Identität“, „Unum“ und „Unio“, um damit einen ganz eigentümlichen Sachverhalt zu bezeichnen. (Nicht-Zwei-heit – Nicht-zwei oder Nicht-Zwei-Sein – bedeutet ja nicht immer Einheit, Identität etc.)

Die absolute „Nicht-Zwei-heit“ will auf eine von der „absoluten Identität“ oder der „Indifferenz“ (wie Schelling gelegentlich sagt) und natürlich auch von der „absoluten Zweiheit“ oder vom „Widerspruch“ grundverschiedenen Sachstruktur hinweisen. Sie bezeichnet vielmehr einen Sachverhalt, in welchem beide: die absolute Identität und die absolute Differenz (d.i. der Widerspruch) „aufgehoben“ sind, also einen Sachverhalt, der sich dem logischen Denken grundsätzlich verschließt und von dort her nicht erfaßt wird. Das logische Denken unterwirft sich ja immer den Grundsätzen der Logik (Identität und Widerspruch). Ist es erlaubt, dabei noch von „Sach“-struktur oder „Sach“-verhalt zu sprechen? Ich glaube das bejahen zu können. Es müßte nur eine Struktur sein, die an sich jede in logischer Form darstellbare Struktur durchbricht, die Struktur des überstrukturellen, die Struktur eines „Lebendigen“. Die „Nicht-Zwei-heit“ jedenfalls visiert eine derartige Selbigkeit an, die allein eine Zweiheit als Zweiheit ermöglicht.

Karl ist ein Seiender, der Karl heißt und Peter heißt als ein Seiender Peter, gerade weil beide ein und derselbe sind. Das will aber nicht in dem Sinne mißverstanden sein, als sagten wir: Karl und Peter seien ein und derselbe Seiende. Die Selbigkeit kann als solche nicht mehr „seiend“ sein. Sie besteht hier umgekehrt nur dergestalt, daß Karl eben Karl und Peter eben Peter ist, jeder als je ein Seiender. Man spricht im Buddhismus gewöhnlich vom Nichts, weil „das Selbe“ (die Selbigkeit) in diesem Sinne nichts Seiendes mehr ist. Jedes Seiende kann aber erst auf dem Grunde der Wesensdimension des so verstandenen „Nichts“, das unbedingt mit zu der Seinsstruktur seiner „existentia“ gehört, als ein konkret Ganzes in den Blick genommen werden.

Unsere Andeutung, daß der das Dasein als eines Seienden mitkonstituierende Wesensgrund des Menschen, an sich und für sich genommen, nicht mehr als „seiend“ gedacht werden kann (als könne er abgesondert und für sich allein „sein“), ist der Beachtung wert. Will man das buddhistische (besonders das mahayana-buddhistische) Denken richtig verstehen, heißt es an dieser Stelle Acht zu geben. Hier nämlich liegt der eigentümliche Kernpunkt des buddhistischen Denkens. Wer an diesem Punkte nicht klar sieht, kann in allerlei Mißverständnisse geführt werden.

Noch eines ist hier zu erwähnen: Wir gebrauchten oben den Ausdruck „Ein und derselbe“, um in und mit ihm die Nicht-Zwei-heit (die Selbigkeit) zweier

Menschen zur Sprache zu bringen und auszudrücken. Da wir uns hier auf Menschen beziehen, müßten wir eigentlich, einen Ausdruck Heideggers aufnehmend, sagen: „Ein und das Selbe“. Man darf dieses „Das Selbe“ dann nur nicht im Sinne eines bloß Impersonalen verstehen, das mit dem Personalen unter- oder verschieden wäre. Hier geht es ja um eine solche Impersonalität von der auch das Person-Sein des Menschen seine wesentliche Herkunft hat. Diese Impersonalität muß darum zugleich mit dem Person-Sein (der Persönlich-keit) und in Einheit mit diesem in den Blick genommen werden, wenn man sie überhaupt von Grund auf verstehen will. Ist der Wesensgrund des Menschen in Sicht gekommen, hat es nach dem Buddhismus gar keinen Sinn mehr, einen Unterschied des Personalen mit dem Impersonalen zu statuieren, geschweige denn einen Geschlechtsunterschied zu machen.

In seinem Wesensgrund ist der Mensch weder personal noch impersonal, weder männlich noch weiblich. Dieser Wesensgrund will im Buddhismus als „das Selbe“ in diesem Sinne als die „Nicht-Zwei-heit“, als das Nichts anvisiert werden. Hier wird der Unterschied zwischen diesem Nichts und dem „Geist“ (auch dem Heiligen Geist) der europäischen Tradition offenbar, der ja immer als etwas Persönliches aufgefaßt worden ist. Der Wesensgrund des Menschen will als die Wesensdimension der wirklichen Existenz, zugleich und immer *in Einem* mit ihr, und also immer mit dem leiblich-seelischen Sein, ja sogar mit der persönlichen Seinsweise eines jeden Menschen anvisiert sein. Man darf sich diese persönliche Seinsweise und das „Nichts“ nicht getrennt, je für sich als zwei Dinge vorstellen. Darum konnten wir oben von der ursprünglichen „Jungfrauschafft“ in jeder Frau sprechen – wie immer sie auch im leiblich-körperlichen oder geistigen Bereiche befleckt sein mag.

V

Es ist klar, daß die in Teil IV vorgetragenen Gedanken den Rahmen des hergebrachten Christenglaubens und den der christlichen Theologie sprengen. Im christlichen Glauben ist die Jungfrauengeburt bis heute nur auf Jesus beschränkt und wird nur Jesus allein zuerkannt. Sie ist ein in der Gottheit Christi verwurzelter Sonderfall und nimmt als Tatsache eine Sonderstellung ein. Im Unterschied zum Buddhismus, in dem alle Wesen mit Buddhaheit ausgestattet sind, ist die Gottheit im Christentum nur Jesus eigen. Jesus allein ist im wahren Sinne der „ewige und natürliche Sohn Gottes“. Die Frage aber, ob bei einer solchen Sicht der Dinge die Jungfrauengeburt und die Inkarnation endgültig „entmythologisiert“ werden können, läßt sich jetzt nicht länger unterdrücken. Im christlichen Glauben sind beide als geschichtliche, im Raum der Geschichte vollzogene Fakten anerkannt. Man sieht gewöhnlich die eigentliche Charakteristik oder sogar die religiöse Überlegenheit des Christentums darin, daß es auf die geschichtliche Tatsächlichkeit der Menschwerdung gegründet sei. Diese Behauptungen haben – wie wir später noch sehen werden – mancherlei für sich. Demgegenüber aber ist es ein schweres und beachtliches Problem, daß jene „Tatsachen“ mit dem von der Wissenschaft bestimmten modernen Welt- und Menschenbild unvereinbar sind. Ist es eigentlich

möglich, jene Tatsachen als geschichtliche Tatsachen zu verstehen, wiewohl sie doch, im Vergleich mit den allgemeinen Tatsachen, wesentlich verschiedene, besondere Fakten sind? Das „Tatsache-Sein“ läßt sich gewiß im doppelten, dimensional voneinander unterschiedenen Sinne verstehen. Der Unterschied zwischen einer religiösen und einer wissenschaftlichen, einer dem Göttlichen zugeordneten und einer dem Säkularen zugeordneten Tatsache läßt sich unter Umständen durchführen. Wir müssen uns aber in einem solchen Falle klar sein, daß wir damit eine Art „doppelte Wahrheit“ statuieren. Es läßt sich der Standpunkt einer doppelten Wahrheit nun darum schwer aufrechterhalten, weil dabei die Wahrheit einer religiösen Tatsache im direkten Widerspruch mit einer wissenschaftlichen Tatsache steht, die man auch als Wahrheit anerkennen muß. Die häufig vertretene Anschauung, es gäbe zwischen der Wissenschaft und der Religion ein unbetretbares, das friedliche Miteinander beider Disziplinen ermöglichendes Grenzland, macht sich die Sache wohl doch zu einfach. Von der Ebene, von der aus eine wissenschaftliche Tatsache statuiert wird, läßt sich natürlich eine religiöse Tatsache als ein Faktum im gleichen Sinne nicht statuieren. Das in der Wissenschaft gängige Verfahren würde etwa die Jungfräugeburt oder das Wandeln auf dem See niemals als eine Tatsache anerkennen, sondern beides als völlige Unnatürlichkeit, ja als puren Aberglauben abtun. Zur Lösung dieses Problems hilft nun aber auch nicht die Betrachtungsweise weiter, die meint, daß ein Faktum ein Sonderfall sein könne, weil es auf einer die Kategorie des wissenschaftlichen Faktums unbedingt transzendierenden Ebene stehe und als ein supranaturales Ereignis in den Raum der natürlichen (bzw. der wissenschaftlichen) Tatsächlichkeiten hereingebrochen, hier an den Tag gekommen sei. Der faktische Hereinbruch des Supranaturalen, des Übernatürlichen in unsere Welt fordert unausweichlich die „das Jenseitige verdiesseitigende Ausdrucksform“ der mythologischen Vorstellungsweise. Wie sehr dann immer die mythologische Vorstellung gesprengt und ihr Sinn als „Wahrheit“ herausinterpretiert wird: So lange diese „Wahrheit“ die Wahrheit einer besonderen, exzeptionellen Tatsache bleibt, muß sie mit der wissenschaftlichen Wahrheit zusammenstoßen. Ein exzeptionelles Sonderfaktum wird wahrscheinlich gerade durch seine Ausnahmestellung mit einem durchschnittlichen Faktum verglichen werden, es wird sich damit stoßen und in einen Gegensatz dazu treten. Wie sehr eine solche Ausnahme auch immer in ihrer absoluten Transzendenz aus dem Rahmen des Allgemeinen herausfällt: Das solcherart absolut Transzendente bleibt und verhält sich doch relativ zu dem von ihm Transzendenten und ist insofern noch nicht im wahren Sinne absolut transzendent. Die „Übernatur“ steht gerade als Übernatur mit der Natur in Relation. Wir müssen und können uns für die in irgendeiner Relation stehenden und darum irgendwie zusammenzudenkenden Dinge auch ein Feld, auch eine Fläche denken, auf der und in der sie alle gesetzt sind. Auch dort, wo auf der einen Seite die Übernatur, das absolute Transzendente, das „Ganz Andere“ steht (das, was vermeintlich keine Relation mit den Geschöpfen duldet), läßt sich jene Fläche denken, auf der es diese Relation gibt. Denn das, „was keine Relation mit den Geschöpfen duldet“,

hat ja immer noch eine Art Relation mit diesen Geschöpfen, mit dem Nicht-Transzendenten. Wenn wir zwei sich vermeintlich widersprechende Dinge wie eine religiöse Wahrheit in ihrer übernatürlichen Qualität und eine wissenschaftliche Wahrheit (trotz des Widerspruches) auf dem einen Felde, in der einen Fläche zusammendenken können, kommen wir nicht umhin, die eine zu bejahen und die andere zu verneinen. Der Widerspruch fordert ein Entweder-Oder. Vielleicht erscheint diese Erörterung formell oder gar trivial. Man bedenke aber, daß wir in unserem Denken sogar das „Ganz Andere“ und die Geschöpfe gleichsam auf einer Ebene, in und auf einer Fläche sammeln und zusammenfassen können. Dieses unser Vermögen ist nichts anderes als das der natürlichen Vernunft selbst, die in Glaubenssachen immer wieder Unruhe gestiftet hat und auch heute noch – wie das Problem der Entmythologisierung zeigt – stiftet.

Werden die Gegebenheiten des Besitzes einer Gottes-Natur und die Geburt aus einer Jungfrau geschichtliche Tatsachen, werden diese Gegebenheiten nur im Leben eines außergewöhnlichen Menschen zur Tatsache, dann muß dadurch die Widersprüchlichkeit zwischen jenen Gegebenheiten und der Wahrheit im wissenschaftlichen Sinne zu einem Entweder-Oder führen. Wie sehr die mythologischen Vorstellungen dann immer entmythologisiert werden, dieser grundsätzliche Tatbestand läßt sich nicht aus der Welt schaffen. Die Entmythologisierung kann niemals völlig zur Durchführung kommen. Jener Tatbestand vereitelt vielmehr im Wesen die Intention der Entmythologisierung, die einen Weg zum modernen Menschen bahnen will.

Aus diesem Grunde ist es nur folgerichtig, wenn wir jetzt betonen, daß die eben bezeugten Gegebenheiten nicht nur Aussagen über einen besonderen Menschen bleiben dürfen, sondern als Tatsachen denkbar sein müssen, die Aussagen über alle Menschen machen. Diese Tatsachen müssen also einen Charakter haben, der die Züge des „Natürlichen“ nicht verwischt und ausmerzt. Selbstverständlich ist zum Beispiel die Geburt aus einer Jungfrau, verglichen und bedacht mit unserer gewöhnlichen Auffassung über die Natur, höchst unnatürlich, ja sie ist sogar naturwidrig. Die Möglichkeit, sie trotzdem als Faktum auszuweisen, läßt sich nicht mit einem Hinweis auf ihre Übernatürlichkeit bewerkstelligen. Wir überschreiten im Begriff der Jungfrauengeburt zwar den Rahmen der Natur, wie wir sie im gewöhnlichen Sinne verstehen. Sehen wir aber jene Transzendenz nur als „Übernatur“ an, dann wird die Jungfrauengeburt ein Sonderfall und – wie oben schon gesagt – der durch die Entmythologisierung gewonnene Sinn entgeht sicher dem Konflikt mit der Natur und mit der Wissenschaft nicht. Wir können ja die „Übernatur“ im Sinne einer Transzendenz der Natur nur durch die sogenannte ‚vertikale Transzendenz‘ in unser Denken einbeziehen. Jene vertikale Transzendenz durchschneidet sozusagen die Natur senkrecht und macht sich gerade so in der Natur selbst offenbar. In einem solchen Falle aber kann das Gegenüber der Vertikalen (der Übernatur) und der Horizontalen (der Natur) noch nicht eigentlich einer gewissen gegenseitigen Relativität entgehen. Dies wird darin sichtbar, daß eine identische, beide Linien duldende Fläche fortwährend denkbar bleibt. Seit alters behauptet sich die Ratio, die Vernunft, als eine solche, beide Linien im

Denkprozeß identifizierende Fläche, die wir jetzt wohl eine „metaphysische“ Fläche nennen dürfen. Lang ist die Geschichte, die mit der griechischen Philosophie beginnt, die Zeit der Patristik und der Scholastik durchläuft und endlich den absoluten Idealismus Hegels erreicht. Diese lange Geschichte aber ist von den Fußspuren der Ratio gezeichnet. Vom Standort des Glaubens ist die Ratio und die Metaphysik als ein Wesen kritisiert worden, das die Kluft zwischen der Übernatur und der Natur kontinuiert und die Transzendenz des Glaubens in die Immanenz verschieben würde. Diese Kritik hat ihr gutes Recht hinter sich. So lange aber auf der anderen Seite jene Transzendenz eine vertikale Transzendenz bleibt, muß ja die die Übernatur und die Natur auf derselben Fläche umfassende philosophische Ratio auf den Plan kommen. Die religiöse Wahrheit und die wissenschaftliche Wahrheit müssen durch die Ratio hier vermittelt werden, eine Vermittlung nämlich, die beide Wahrheiten in der Ebene der Ratio selbst kontinuierlich macht. Wie sehr der Glaube immer seine eigene Absolutheit behauptet und die philosophische Vernunft verbannt, er kann das Hervortreten der Ratio nicht verhindern. Je mehr nämlich der Glaube seine eigene Absolutheit behauptet und die Vernunft ausschließt, desto mehr ruft dies einen Rückstoß der Wissenschaft hervor und lad die Vermittlungstätigkeit der philosophischen Ratio ein. Es wird jetzt klar sein, daß unsere Forderung auf eine Transzendenz besonderer Art, auf eine „horizontale Transzendenz“ abzielt. Es darf jedenfalls keine Transzendenz sein, die im Wesen mit der Natur auf der gleichen Ebene steht und hier zur Unnatur wird. Es darf aber auch keine solche sein, die die Natur vertikal durchschneidet und als Übernatur auftritt. Sie muß in dem Sinne absolut transzendent sein, daß sie los und ledig ist von allen möglichen Horizontalen, die es im Räume des Seienden (wie immer Dieses beschaffen ist) gibt. Sie muß nur horizontal von jenen Horizontalen entledigt sein, auf daß sie sowohl die ganze Ebene der Natur und den ganzen Bereich der Wissenschaft als auch die oben besprochene „metaphysische“ Fläche (auf der Übernatur und Natur denkend zusammengesehen werden können), indem sie sie transzendiert, gerade auch alle umfaßt. Diese horizontale Transzendenz bildet kein Gegenüber zur Natur und ist demzufolge auch keine Transzendenz in der Relation, keine in einem Wechselverhältnis begründete Transzendenz. Sie muß ohne jede Relation und Berührung mit der Natur Transzendenz sein. Insofern darf ihr im Vergleich mit dem Standort der Wissenschaft der Charakter gänzlicher Andersheit zugeschrieben werden. Diese Andersheit aber hat nicht die Forderung eines Entweder-Oder gegenüber der Wissenschaft im Gefolge. Die horizontale Transzendenz läßt sich ohne jeden Konflikt mit der Natur denken. Weil aber schon die Philosophie des Miteinander der Natur und der Übernatur (Transzendenz) verfißt, müssen wir weiter präzisieren: Gerade indem jene horizontale Transzendenz verglichen mit dem Standort der Wissenschaft etwas „ganz anderes“ ist, muß sie dennoch in Einheit (d.h. Nicht-Zweiheit) mit ihm sein. Sie ist gegenüber der Natur und gegenüber dem Standorte der Wissenschaft in einem Atem absolute Negation (im Sinne der gänzlichen Andersheit) und unbedingt Affirmation (Bejahung im Sinne der Nicht-Zweiheit). Sie ist sozusagen negativ (abstoßend) und positiv (anziehend) in einem. Auf dem Wege

zur horizontalen Transzendenz kommen wir durch die Ebene der Natur hindurch und nehmen der Wissenschaft den Anspruch auf Alleinherrschaft ab. Aus dieser Transzendenz aber gehen wir wieder in die Ebene der Natur hinein und geben dadurch der Wissenschaft ihre rechte und wohlbegründete Position, d. h. eine auf das „Nichts“ gegründete Position zurück.* Diese zwei Akte sind in der horizontalen Transzendenz ein Geschehen. Sie ist daher per se eine unbedingte und schlechthinnige Negation-Affirmation. Nennen wir jetzt jene „horizontale Transzendenz“ versuchsweise einmal die Non-Natur. Von ihrem Standort aus läßt sich wohl erstmalig die Entmythologisierung vollständig durchführen. Das heißt: der Sinn der mythologischen Vorstellungen läßt sich in einer von einer wissenschaftlichen Wahrheit gänzlichen Andersheit – ohne aber dennoch mit ihr in Konflikt zu geraten – herauskristallisieren und auslegen. Wenn wir oben im Zusammenhang unserer Ausführungen über den Mythos der Jungfrauengeburt sagten, daß im Wesensgrund eines jeden Menschen eine von der „Befleckung“ gänzlich unerreichte Eigentümlichkeit vorfindlich sei, bezeugten wir damit schon jene Non-Natur (jene dem Naturbereich entnommene Innatur), jene horizontale Transzendenz. Die von der Befleckung unerreichte Eigentümlichkeit findet sich selbstverständlich nicht nur im Wesen eines exzeptionellen und außergewöhnlichen Menschen. Sie läßt sich von allen Menschen aussagen und wird in diesem Sinne eine Art Natur. Sie wird sozusagen die Natur als Non-Natur. Diese Natur als Non-Natur, oder auch andersherumgesagt, diese Non-Natur als Natur, d. h. der in der „horizontalen“ Transzendenz sich erschließende Standort, ist der in der Formel: „Die Farbe (d. h. das Seiende) ist nichts anderes als die ‚Leerheit‘ (*sunyata*) und die ‚Leerheit‘ ist nichts anderes als die Farbe (das Seiende)“ zum Ausdruck gebrachte buddhistische „Leerheits-Begriff“ (*sunyata*). Ich glaube, daß sich eine grundlegende und gründliche Entmythologisierung aller Mythen und eine „existentiale“ Interpretation der mythologischen Vorstellungen nur im Durchbruch zum Horizont der absoluten ‚Leerheit‘ oder des absoluten „Nichts“ ermöglichen läßt.

Damit wollen wir nun nicht sagen, daß der Standort dieser „Leerheit“ der gleiche sei wie der der Existential-Philosophie. Bultmann nimmt zur Durchführung der Entmythologisierung als Methode die existentielle Hermeneutik auf. Auch dies ist Gegenstand heftiger Diskussionen geworden. Das Problem liegt aber nun nicht nur in der Einführung einer bestimmten philosophischen Methode. Im Hin-

* (Anmerkung zum V. Teil) Auf das Nichts gegründet heißt: Hält die Wissenschaft sich als in sich selbst gegründet, dann steckt darin eine Selbsttäuschung, die den natürlichen Hang zur Alleinherrschaft in sich trägt. Würde sie aber durch etwas Anderes (etwa eine Übernatur) – etwas von ihr Verschiedenes – begründet, dann verlöre sie ihre Souveränität, ihre autonome Selbständigkeit und würde aufhören Wissenschaft zu sein. Allein in der horizontalen Transzendenz und auf dem ‚Nichts‘ gegründet, kann sich die Wissenschaft ihrer Selbsttäuschung, ihrem Hang zur Alleinherrschaft und ihrer Auffassung in sich selbst gegründet zu sein, entwinden. Ist sie auf das ‚Nichts‘ gegründet, kann sie erstmalig durch und durch autonom sein und in ihre urständige Position als Wissenschaft eingesetzt werden.

tergrunde geht vielmehr das ausgedehnte Problem um, in welchem Verhältnis Religion und Philosophie stehen. Noch mehr: im Grunde geht es um das Problem, in welchem Verhältnis Religion und Wissenschaft stehen. Schon die Anfänge der Philosophie im Griechentum standen im Zeichen kritischer Auseinandersetzung. Schon hier tauchte der Konflikt und die Spaltung zwischen der damaligen Religion (einschließlich ihrer Mythologumena und ihrem mythologischen Weltbilde) und dem wissenschaftlichen (physikalischen) Weltbilde auf. Damit aber trat der Konflikt zwischen der religiösen und der wissenschaftlichen Welt- und Lebensanschauung in Erscheinung. Von jener Zeit an hat die ihrer selbst bewußt gewordene Ratio bzw. die durch sie ins Leben gerufene Metaphysik, (wir stehen damit schon in der Zeit, in der das Christentum die europäische Religion geworden war) im Zuge einer langen Geschichte vom Ende der Antike bis hin zur Neuzeit, die Methodik der Auslegung in der Religion geliefert. Schon im ersten Teile unserer Untersuchungen habe ich darzulegen versucht, daß der Antagonismus zwischen der Religion und der Wissenschaft im Grunde immer als Problem in dieser langen Geschichte verborgen zur Stelle war. Heute aber ist es in seiner krisenhaften Gestalt offenbar geworden. Der Aufschwung der Naturwissenschaften in der Neuzeit hat, etwa seit Mitte des 19. Jahrhunderts, nicht nur gegenüber der Religion, sondern auch gegenüber der Metaphysik einen grundsätzlichen Unglauben aufbrechen lassen. Die europäische Geistigkeit ist durch das Aufbrechen dieses Unglaubens in eine Krise hineingestürzt worden, die gegenwärtig noch andauert. Unter dem Druck dieser Umstände hat der christliche Glaube versucht, seine Verbindung mit der Ratio zu negieren und sich durch Ausschluß der Philosophie eine eigene, aber einsame Festung zu sichern. Vor allem hat die dialektische Theologie durch Reduktion dieser geschichtlichen Krise auf eine im menschlichen Sein schlechthin befindliche, wesentliche Krise, die der Ratio in paradoxer Weise widersprechende Glaubenstranszendenz öffnen wollen. Auf der anderen Seite hat sich unter weiten Kreisen der von der Herrschaft der Wissenschaft erreichten menschlichen Gesellschaft eine völlige Gleichgültigkeit gegenüber der Religion breitgemacht. Unter diesen Umständen hat sich auch die Philosophie über die lange Perioden hindurch tonangebende Ratio hinweggesetzt und sich der „Existenz“ zugewandt. Um dem neuen Weltbild unserer Zeit direkt ins Auge zu sehen, ist es daher verständlich, daß das Entmythologisierungproblem nicht, wie bisher üblich, durch die Ratio, sondern in schärferer Radikalisierung durch die „Existenz“ vorgetragen worden ist. Wir haben das im zweiten Teil unserer Ausführungen schon behandelt. Ist nun aber der Standort der „Existenz“ als Gesichtspunkt der Hermeneutik mythologischer Vorstellungen ausreichend? Welche „Existenz“ wird denn eigentlich gefordert? Es ist dies, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, ein Problem des sich über beide Gebiete der Religion und der Philosophie erstreckenden Wissens. Dabei geht es jedoch um das Problem des an die Stelle des vernünftig-rationalen Wissens getretenen neuen Wissens. Damit aber kommen wir zum dritten Problemkreis, der im Entmythologisierungproblem impliziert ist.

VI

Jaspers hat den Fragenkreis, den ich jetzt behandeln möchte, in seiner gegen Bultmann gerichteten Schrift diskutiert. Jaspers übt in ihr an der Methodologie Bultmanns Kritik und berührt andeutungsweise auch Heidegger. Für ihn redet Heideggers Buch *Sein und Zeit* durchgängig von einer Grunderfahrung des Menschseins, die auf allen Glauben gänzlich verzichtet und mit Entschlossenheit dem Nichts ins Auge sieht. Sie nimmt eine moderne Menschen ansprechende Haltung ein und berührt ahnungsvoll das Sein. Sie ist durch und durch „existentiell“, keineswegs neutral, und allgemeingültig, wie es etwa das wissenschaftliche Wissen ist. Damit steht diese Grunderfahrung auf dem Boden einer breiten Überlieferung, die auf Kierkegaard, Luther und Augustin zurückgeht. Auf der anderen Seite aber denkt Heideggers Buch die Existenzphilosophie, unter Aufstellung der Existentialien in Analogie zu den Kategorien, in Gestalt phänomenologisch objektivierender Analyse. Das Wissen ist in dieser existentialen Analyse lernbar, es ist neutral und läßt sich auf andere Gebiete anwenden. Darum hat es gegenwärtig Bultmann auf die Exegese der Bibel angewandt. Die Objektivierung der Existenz führt aber zu einem wissenschaftlich allgemein-gültigen Wissen. Daher sind die aus jener hohen Überlieferung aufgenommenen Gehalte bei Heidegger fallen gelassen und das Ganze bekommt nur einen entleerten Ernst. Kurzum, für Jaspers finden sich in der Heideggerschen Philosophie Zweideutigkeiten. Das Problem beginnt nämlich schon mit der Unterscheidung von existentialer Analyse und existentiellem Denken. Das Gemeinsame in den verschiedenen Gestalten der Existenzphilosophie besteht für Jaspers negativ im Durchbruch durch die wissenschaftliche Philosophie und positiv im Erfassen eines Ernstes, der allem bloßen Wissen abgeht. Verschleiert ist das aber wiederum durch die Unterscheidung von existential und existentiell, denn hier wird der philosophischen Unechtheit wieder Einlaß gewährt. So etwas wie eine existentielle Analyse gibt es gar nicht, das Denken der Existenzphilosophie ist einzig und allein existentielles Denken. (K. JASPERS und R. BULTMANN, *Die Frage der Entmythologisierung*, S. 12–15) Hinter dieser Kritik steht natürlich Jaspers' eigene Philosophie und es erübrigt sich jetzt die Erörterung, ob seine Kritik an Heidegger stichhaltig ist oder nicht. Die Konturen der Problematik, die aufbricht, wenn überhaupt philosophische Einsichten zum Verständnis des Religiösen angewandt werden, zeigen sich jedenfalls in dieser Kritik Jaspers. Dies ist in unserem Zusammenhang wichtig. Es entstehen ganz sicher Probleme, wenn philosophische Einsicht aus der Ebene der Vernunft zum Verstehen der Religion herangezogen wird. Sie brechen aber sonderlich deutlich in der Ebene der philosophischen Einsicht auf, die auf dem Boden der Existenz steht, denn letztere ist mit der wirklichen Seinsweise des Menschen verbunden. Jaspers kritisiert, daß Bultmann die Heideggersche „existentiale“ Analyse – anders als Heidegger selbst – zum Verständnis des „christlich existentiellen“ menschlichen Seins benutzt. Ich muß zugeben, daß diese Kritik Jaspers richtig ist. Es ist nicht nur ein Problem zwischen einer bestimmten Philosophie und einer bestimmten Theologie oder Religion. Wir stehen hier vielmehr vor einem Problem, daß deshalb ungelöst bleiben wird, weil einerseits die Religion in ihren letzten Tiefen

einen von der Philosophie unerreichbaren Bereich verborgen hält und andererseits die Philosophie ein von der Religion unfaßbares und ungreifbares Grundfundament in sich bewahrt. Beide laufen also im Grunde parallel nebeneinander her. Im Bereich gegenseitigen Verkehrs, gegenseitigen Ineinandergreifens, kommt das Verständnis über den Menschen, über die Welt, ja sogar über Gott zwischen beiden Disziplinen in Gang und beide beeinflussen sich und mit ihrem Wissen und Erkennen. Dies trifft sowohl für das aus dem Vernunft-Bereich entstammende Wissen als auch für das von der Existenz bestimmte Wissen zu. Es bleibt diesem Wissen aber unerlaubt, den Bereich gegenseitigen Verkehrs zu verlassen und bis zum Allerheiligsten der Religion oder der Philosophie vorzudringen. Es gibt außerdem auch gar keine Möglichkeit, daß ein im Allerheiligsten der Religion gewonnenes, von dort durchbrechendes Wissen die Philosophie beherrschen und den Wesensgrund der Philosophie erschüttern könnte. Auch die umgekehrte Möglichkeit ist undenkbar. Und ein Wissen, das den jeweiligen Grundort beider Disziplinen in sich aufnehmen, ihn zu „einem Ort“ aufheben und diesen einen Ort dann zu seiner eigenen Wohnstatt machen könnte, ein Wissen, das die Religion und die Philosophie in ihren Wesenstiefen verbinden könnte, kommt erst recht nicht in Frage. Religion und Philosophie laufen trotz aller gegenseitigen Beeinflussung parallel nebeneinander her. Wir erkennen damit, daß der Grundort der Religion und der der Philosophie (beide Disziplinen dringen ja bis zum Grunde des Menschen vor) voneinander ganz separat sind. Auch nach einer Durchsicht der Diskussion zwischen Jaspers und Bultmann verbleibt der tiefe Eindruck, daß der Theologie und der Philosophie je ein Punkt inhärent ist, der eine Berührung zwischen beiden nicht ermöglicht. Bultmann behauptet, Jaspers verstehe nicht, daß das von ihm vorgebrachte Entmythologisierung-problem ein Problem der biblischen Hermeneutik sei. Woher kommt dieses „Mißverständnis“? Jaspers erwägt die Religion als die reale Beziehung des Menschen zu dem, was er „Transzendenz“ nennt. Er sieht und nimmt die Mythen als ein Symbol, als eine Chiffreschrift an, die diese Beziehung ausdrücken. Der Mythos gehört darum mit der Religion untrennbar zusammen. Nach seiner Meinung kann außerdem die mythische Chiffreschrift nur wieder durch neue Mythen gedeutet werden: die Mythen interpretieren einander. Dies alles zeigt klar, daß er einen eigentümlichen Sinn des Mythos anerkennt. (So z. B. JASPERS und BULTMANN, *Die Frage d. Entmyth.*, S. 19) Trotzdem aber übt für ihn die Philosophie gegenüber der so verstandenen Religion eine Polarität aus: „es gibt keinen Standpunkt außerhalb des Gegensatzes von Philosophie und Religion“ (JASPERS, *Der philosophische Glaube*, S. 60–62). Er selber bekennt sich als ein Philosoph zum „philosophischen Glauben“! Jaspers behauptet die Polarität zwischen der Religion bzw. dem Mythos und der Philosophie. Bultmann geht mit existentialer Interpretation an den Text der Bibel heran und will die Entmythologisierung durchführen. Beide Standpunkte kreuzen sich also wie zwei Diagonalen. Sie widersprechen sich diagonal, wie sich eben die Betonung eines Eigensinnes des Mythos auf der einen und eine Entmythologisierung auf der anderen Seite oder die Polarität der Religion und der Philosophie auf der einen und die Anwendung der existentialen Interpretation

auf die Bibel auf der anderen Seite widersprechen. Jaspers will in der Sphäre des philosophischen Glaubens halt machen, und es ist darum nur zu verständlich, daß er die zur Religion wesensnotwendig zugehörige Verkündigung, und die im Räume der Verkündigung aufbrechende Forderung nach Entmythologisierung, nicht verstehen kann. Andererseits sieht Jaspers, daß Bultmann eine Orthodoxie vertritt, die ihn dogmatisch und illiberal macht. Er dagegen nimmt eine liberale Haltung ein. Aus dem Horizont seines philosophischen Glaubens darf der sich aus der realen Beziehung zur Transzendenz ergebende Glaube die im Philosophieren hervortretende freie Tätigkeit der Vernunft in keinem Falle hemmend beeinträchtigen. Aus solchen Gründen kann Jaspers Bultmanns Satz: „Die radikale Entmythologisierung ist die Parallele zur Paulinisch-Lutherischen Lehre von der Rechtfertigung ohne des Gesetzes Werk allein durch den Glauben“, nicht verstehen. Jasper weiß, daß Bultmann als Historiker die Freiheit der Forschung erhalten will und als Mensch liberal (tolerant) denkt. Trotzdem aber ist für ihn die Position Bultmanns in dessen Entmythologierungs-Anliegen ganz und gar orthodox und illiberal. Jaspers sagt so: „Wer in menschlicher Vernunft lebt, darf sich im Kampfe mit anderen nicht auf Gott berufen, sondern nur auf Gründe in der Welt“. (JASPERS und BULTMANN, *Die Frage d. Entmyth.*, S. 48–49) Im Bereich des von ihm ausgesprochenen philosophischen Glaubens ist der Glaube mit der Aufgeschlossenheit der Vernunft verbunden. Wurzel der Vernunft „ist ... die Aufgeschlossenheit für die Unendlichkeit der Gehalte.“ „In kühler Klarheit wirkt die Leidenschaft zum Offenen“. Es ist dies „eine Stimmung der Vernunft.“ Um die Wahrheit rein zu gewinnen, gilt für die Vernunft die Forderung zu zweifeln. (JASPERS, *Der phil. Glaube*, S. 39). Aus diesen Worten läßt sich entnehmen, daß der von Jaspers bekannte philosophische Glaube auf einen zeugnislosen Glauben beschränkt bleibt. Er schließt mindestens das einem religiösen Glauben zugeordnete religiöse Zeugnis (ein Zeugnis von einer schon geschehenen endgültigen Entscheidung also) nicht ein. Solange er ein mit der Aufgeschlossenheit der Vernunft verbundener „philosophischer“ Glaube ist, ist dies auch ganz natürlich. Natürlich ist aber auch, daß Jaspers für Bultmanns Unternehmen, dem modernen Menschen die Möglichkeit einer Begegnung mit der Offenbarung zu eröffnen, kein Verständnis zeigt. Bultmann hingegen vertritt das Anliegen eines religiösen Zeugnisses. Es ist selbstverständlich, daß er Jaspers Kritik nicht annehmen kann.

Auf der anderen Seite hat aber auch Jaspers Kritik gute Gründe hinter sich. Er lehnt es ab zu glauben, daß sich die Offenbarung im Räume der Geschichte in einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Orte und in einem bestimmten Menschen ereignet hat. Er lehnt damit den Anspruch des Christentums auf die ausschließliche Absolutheit ab. „Der Jesus Christus in mir ist nicht an jenen einmaligen Jesus-Christus ausschließend gebunden und der Jesus ist als Christus, als Gottmensch ein Mythos. Die Entmythisierung darf hier nicht willkürlich haltmachen.“ (JASPERS, *Der phil. Glaube*, S. 81) Der Anspruch auf die Einmaligkeit der Offenbarung und der Absolutheitsanspruch des Christentums haben ihre Wurzeln in der oben genannten „vertikalen Transzendenz“. In der Orthodoxie kommt das religiöse Zeugnis (das die letzte Entscheidung schon hinter sich hat und von ihr

herkommt) in der Gestalt der Offenbarungs-Einmaligkeit und Absolutheit des Christentums zum Vorschein. Das aber verstößt nach Jaspers gegen die Aufgeschlossenheit der Vernunft und gegen die Freiheit des Philosophierens: es führt den Illiberalismus herauf. Wie schon vorher gesagt: So lange die Religion auf dem Standpunkt der vertikalen Transzendenz steht, kann sie nicht verhindern, daß die Vernunft dagegen ihre Stimme erhebt und in einen Gegensatz zu ihr tritt.

Letzten Endes steht hinter der ganzen Diskussion also im Grunde der Umstand, daß die Religion bzw. die Theologie und die Philosophie parallel nebeneinander herlaufen und sie sich beide nicht berühren können. Die Debatte bleibt darum im Grunde eine fruchtlose Diskussion. Der Existenzphilosoph betritt das Gelände der Religion und bejaht die Bedeutung des Mythos. Der Theologe gebraucht die Methodik der existentialen Auslegung, um die Entmythologisierung gründlich durchzuführen. Beide aber unterscheiden sich diagonal. Ich habe eben ausgeführt, daß im Wesen dieser Unterschiedenheit beider die Parallelität zwischen der Religion und der Philosophie sichtbar wird. Die Aufgeschlossenheit und die Freiheit der Vernunft wohnt der Philosophie als der ihr allein eigentümliche Wesensgrund inne. Das religiöse Zeugnis und die absolute Entscheidung ist das der Religion allein eigentümliche Heiligtum. Beide vermögen nicht in Berührung zu treten. Läßt sich nun aber nicht in dieser Situation ein religiöses Zeugnis erlangen, das eine unbedingte Aufgeschlossenheit und Freiheit zusammen mit einer absoluten Entscheidung in sich trägt? Ist ein Wissen Unmöglichkeit, das „die Aufgeschlossenheit für die Unendlichkeit der Gehalte“ nicht im Räume der bloßen Vernunft, sondern im Bereich religiösen Zeugnisses und religiöser Entscheidung ermöglicht? Ist ein Wissen denkbar, das nicht das Wissen in der Sphäre der Vernunft, sondern, viel höher noch, ein Wissen in der Sphäre des religiösen Zeugnisses ist? Dies wäre ein Wissen, das den Wesensgrund der Religion und den der Philosophie zur Einheit vereinen könnte, ein Wissen, das als religiöses Zeugnis Wissen wäre. Damit aber öffnet sich die Aussicht zu dem oben schon genannten Wissen, das in der Formel „Die Farbe (das Seiende) ist nichts anderes als die Leerheit, und die Leerheit ist nichts anderes als die Farbe (das Seiende)“ sein Wesen hat, eine Aussicht also auf das buddhistische Prajna-Wissen (das Große Wissen).