

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 6 (1950)
Heft: 5

Artikel: Mythos im Neuen Testament
Autor: Kümmel, Werner Georg
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877454>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Mythos im Neuen Testament.

Vortrag in der Theologenschaft der Universität Basel
am 28. Juni 1950.

I.

Das Problem des Mythos im Neuen Testament ist in der heutigen theologischen Diskussion aktuell geworden durch *Rudolf Bultmanns* Forderung auf Entmythologisierung des Neuen Testaments, die er 1941 in seinem Aufsatz «Neues Testament und Mythologie» erhob. Dieser Aufsatz, zunächst fast nur in Deutschland bekannt geworden, führte dort während des Krieges zu einer lebhaften, weitgehend in kleinem Kreise geführten Diskussion und ist erst jetzt auch weiteren Kreisen durch seine Veröffentlichung in dem diese Diskussion sammelnden Band «Kerygma und Mythos» bekannt geworden.¹ Das Problem selber ist aber nicht neu. Seit *D. F. Strauß* hat man den Begriff des Mythos zur Erklärung der nicht einfach immanent geschichtlichen, übernatürlichen Züge der evangelischen Erzählung gebraucht, und mit fortschreitender religionsgeschichtlicher Arbeit hat man mehr und mehr erkannt, daß die nt.lichen Schriftsteller für die Darstellung ihrer Christusverkündigung die verschiedenartigsten mythischen Vor-

¹ *R. Bultmann*, Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der nt.lichen Verkündigung (= Offenbarung und Heilsgeschehen, Beiträge zur Ev. Theol. Bd. 7, 1941, 27 ff.). Wieder abgedruckt in *H. W. Bartsch*, Kerygma und Mythos, ein theologisches Gespräch mit Beiträgen von R. Bultmann, G. Harbsmeier, F. Hochgrebe, E. Lohmeyer, P. Olivier, H. Sauter, J. Schniewind, F. K. Schumann, J. B. Soucek, H. Thieliicke, Hamburg, Evang. Verlag Reich und Heidrich, 1948, 15 ff. (danach im Folgenden zitiert). Bultmann hat seine Gedanken inzwischen weitergeführt in folgenden Arbeiten: Theologie des NTs, 1. Lief., Tübingen, Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1948 (bes. § 33); Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, Zürich, Artemis-Verlag, 1949, 200 ff.; Das Problem der Hermeneutik, Ztschr. f. Theol. u. Kirche 47, 1950, 47 ff.; Das Problem des Verhältnisses von Theologie und Verkündigung im NT, Aux Sources de la Tradition Chrétienne, Mélanges offerts à M. Goguel, 1950, 32 ff.

stellungen ihrer Umwelt verwenden. Diese Erkenntnis von der Verwertung mythischer Stoffe und Vorstellungen in der Bibel und damit auch im NT bildet ja nur einen Sonderfall der Einsicht, die sich seit der Wandlung des modernen Weltbildes durch Kopernikus und seit der historischen Kritik der Aufklärung durchgesetzt hat, daß die Bibel und damit auch das NT eine Fülle von Vorstellungen und Denkformen verwendet, die mit unserm Weltbild nicht übereinstimmen und uns darum unwahrscheinlich oder unmöglich vorkommen. Die *wissenschaftliche* Theologie aller Richtungen hat darum seit langem an diesen antiken Vorstellungsformen des NTs Kritik geübt, meistens freilich in der Form, daß man Anstöße oder Unwahrscheinlichkeiten stillschweigend eliminierte, ohne sich darüber immer voll im klaren zu sein. Unterschiede bestanden freilich in der Frage, wie weit man bei dieser Eliminierung der Vorstellungen des antiken Weltbildes gehen dürfe; aber über die Notwendigkeit von Abstrichen an diesen Vorstellungen bestand ein Einverständnis, von den Vertretern des strengsten Biblizismus abgesehen. Weder die Exegeten noch die Dogmatiker haben dabei im allgemeinen die Frage ernsthaft gestellt, wie weit man bei dieser Eliminierung der Vorstellungsformen des antiken Weltbildes überhaupt gehen *dürfe*, ohne die Substanz der nt.lichen Verkündigung zu gefährden.

Inzwischen hatte die Neubesinnung der protestantischen Theologie seit dem ersten Weltkrieg weite Kreise von Theologen davon überzeugt, daß die Aufgabe der Exegese nicht mit der Aufdeckung zeitgeschichtlicher Zusammenhänge und der Feststellung historischer Gegebenheiten erledigt sei, sondern daß die Aufgabe vielmehr darin bestehe, den aus seiner Zeit erklärten Text in seinem *sachlichen* Sinn zu verstehen und diesen sachlichen Sinn dem Leser von heute verständlich nahezubringen. Man hatte gelernt, die Worte der nt.lichen Schriftsteller wieder als Gotteswort an uns anzusehen. Zugleich aber hatte die weitergehende religionsgeschichtliche Forschung, besonders durch den Nachweis der gnostischen Züge in einem wesentlichen Teil der nt.lichen Verkündigung, die Zeitbedingtheit der gesamten nt.lichen Vorstellungsformen noch wesentlich stärker zu erkennen gelehrt und eingesehen, daß die ältere religionsgeschichtliche Betrachtung des NTs noch viel

zu wenig auf die zeitgebundenen Formen gerade auch der ntlichen Erlösungsvorstellungen geachtet hatte. Und schließlich hatte die Erfahrung des Predigers und Seelsorgers viele Theologen darüber belehrt, daß der heutige Mensch mit der Verkündigung des Evangeliums nicht erreicht werden könne, wenn man ihm die Botschaft der Bibel in den biblischen Vorstellungsformen weitersagt, die er nicht kennt, und um deren Verständnis er sich auch nicht bemühen will.

Auf diesem Hintergrund ist Bultmanns Forderung der völligen Entmythologisierung des Neuen Testaments zu begreifen. Bultmann weiß als sorgfältiger Exeget um die zeitgeschichtliche Bedingtheit der ntlichen Vorstellungswelt und Sprache und will trotzdem die Botschaft des NTs dem Menschen von heute verständlich machen. Er geht dabei aus von der Feststellung, daß dem Menschen von heute das mythische Weltbild der Antike mit der dreistöckigen Welt, der Annahme der Wirkung übernatürlicher Wesen, der Erwartung eines bevorstehenden Weltendes ebenso unverständlich sei wie die mythologische Rede von der Sendung des präexistenten Gottessohnes, der Sündensühne durch den Tod Jesu, der Auferstehung und Erhöhung des Gekreuzigten, der Erwartung des Weltgerichts. Diese für uns heutige Menschen durch unser abweichendes Weltbild erledigten mythischen Vorstellungen *dürfe* man dem Menschen von heute nicht zumuten. Will man ihm trotzdem die Verkündigung des NTs als für ihn maßgebend nahebringen, so muß man das NT entmythologisieren. Bultmann behauptet nun, daß der Mythos seinem Wesen nach selber auf diese Aufgabe hinweise, weil er nicht ein objektives Weltbild geben wolle, vielmehr ausdrücken will, «wie der Mensch sich selbst in seiner Welt versteht»; und Bultmann zieht daraus die Folgerung: «der Mythos will nicht kosmologisch, sondern anthropologisch — besser: existential interpretiert werden».² Es ist darum nicht Bultmanns Absicht, in der Weise der älteren liberalen Theologie das NT durch Ausscheidung uns anstößiger Stücke erträglich zu machen, es durch Abstriche zu modernisieren; sondern er will die mythologische Rede des NTs durch Herausstellung ihres eigentlichen

² Kerygma und Mythos, 23.

Sinnes dem modernen Menschen in ihrer Intention zugänglich machen und fragt darum: «Kann es eine entmythologisierende Interpretation geben, die die Wahrheit des Kerygmas als Kerygmas für den nicht mythologisch denkenden Menschen aufdeckt?»³ Und Bultmanns weiteres Bemühen geht nun darum, den Nachweis zu führen, daß die Verkündigung des NTs auch dort, wo vom Heilsgeschehen die Rede ist, als Aufdeckung der *wirklichen* Existenz des Menschen interpretiert werden kann und muß, ohne daß «ein mythologischer Rest» bleibt.⁴

Um diese These hat sich nun eine heftige Diskussion entsponnen, bei der eigentümlicherweise die Systematiker (*Althaus*, *K. Barth*, *E. Brunner* in ihren Dogmatiken, *Thielicke* und *Prenter* in Aufsätzen) stärker eingegriffen haben als die Neutestamentler (von denen besonders zu nennen sind *Schniewind*, *Oepke*, *Cullmann*, *E. Schweizer*).⁵ Uebersieht man diese Auseinandersetzung, so kann keine Frage sein, daß man sehr oft aneinander vorbeigeredet hat, weil man ganz verschiedene Begriffe von Mythos und Mythologie verwandte. Es ist darum unumgänglich, daß man deutlich sagt, was man unter Mythos versteht, ehe man die Frage zu beantworten sucht, ob Bultmanns Forderung einer völligen Entmythologisierung des NTs berechtigt und durchführbar ist.

Bultmann selber hat den Begriff des Mythos religionsgeschichtlich definiert und als mythologisch bezeichnet «die Vorstellungsweise, in der das Unweltliche, Göttliche als Weltliches, Menschliches, das Jenseitige als Diesseitiges erscheint».⁶ Es ergibt sich aus dieser Definition ebenso wie aus der Beschreibung dessen, was Bultmann als mythologische Züge des

³ A. a. O., 27. ⁴ A. a. O., 52.

⁵ *P. Althaus*, Die christliche Wahrheit I, 1947, 208 f.; *K. Barth*, Kirchliche Dogmatik III 2, 1948, 531 ff.; *E. Brunner*, Dogmatik II, 1950, 211 ff., 311 ff.; *H. Thielicke*, Kerygma und Mythos, 171 ff.; *R. Prenter*, Rev. de Théol. et de Philos., N. S. 35, 1947, 49 ff.; *J. Schniewind*, Kerygma und Mythos, 80 ff.; *A. Oepke*, Geschichtliche und übergeschichtliche Schriftauslegung, 21947, 56 ff.; *O. Cullmann*, Christus und die Zeit, 1946, 23 ff.; *E. Schweizer*, Mélanges Goguel (s. Anm. 1), 228 ff.; *A. N. Wilder*, Mythology and the New Testament. A review of *Kerygma and Mythos*, Journ. of Bibl. Lit. 69, 1950, 113 ff. Vgl. auch meine früheren Ausführungen in den *Conjectanea Neotestamentica* XI, 1947, 109 ff.

⁶ Kerygma und Mythos, 23 Anm. 2.

NTs ansieht⁷, daß Bultmann den Begriff so weit faßt, daß er sowohl die Vorstellungsformen des antiken Weltbildes wie die im besonderen Sinne religiösen Heilsaussagen des NTs umfaßt. Diese Ausweitung des Mythosbegriffs ist schon von Anfang der Auseinandersetzung an mit Recht kritisiert worden⁸; denn diese Ausweitung bringt es unausweichlich mit sich, daß unter das Urteil «der Mythos ist dem heutigen Menschen nicht zumutbar» schon *ex definitione* nicht nur die Formen des antiken Weltbildes (dreistöckige Welt, Aufstieg zum Himmel, Herabkunft vom Himmel, Dämonenglaube usw.) fallen, sondern auch die Anwendung mythischer Vorstellungen vom Erlöser und dogmatische Aussagen wie die vom Sühnetod Christi usw. Damit aber sind von vorneherein zwei Dinge verknüpft, die zwar zusammengehören, aber nicht identisch sind, und E. Brunner hat mit Recht geurteilt: «Neu ist nun aber die Ausdehnung, die Bultmann dem Begriff des Mythischen gibt, neu ist vor allem — und das ist auch wohl der schwache Punkt des Bultmannschen Gedankens — die Verquickung der beiden Fragen: Mythos und Weltbild.»⁹ Daß die Vorstellungsformen des antiken Weltbildes für uns erledigt sind und nur noch in bildlicher Weise gebraucht werden können, ist ja unbezweifelbar. Und ebenso ist selbstverständlich, daß die mythologischen Aussagen des NTs *auch* in den Vorstellungsformen des antiken Weltbildes ausgedrückt werden. Aber das Wesentliche an diesen mythologischen Aussagen ist, daß sie von dem Handeln Gottes oder göttlicher Gestalten im Rahmen der sichtbaren Welt, von Raum und Zeit *dieser* Welt reden, und zwar von einem Handeln, das für das Sein des Menschen wesentlich ist. Mythos ist also *Göttergeschichte*; er berichtet vom Handeln und Leiden göttlicher Wesen in der den Sinnen zugänglichen oder wenigstens möglicherweise zugänglichen Welt von Raum und Zeit. Mythos ist daher seinem Wesen nach eine religiöse *Aussageform* und nicht eine ausgeführte Weltanschauung. Und die Frage, um die es bei der Auseinandersetzung um die Entmythologisierung des NTs gehen muß, ist nicht, ob das NT einen Mythos verkündet, sondern ob und wie weit das NT

⁷ A. a. O., 15 f.

⁸ P. Althaus, *Theol. Lit. Ztg.* 67, 1942, 340.

⁹ A. Anm. 5 a. O., 312.

seine Botschaft von Gottes Heilshandeln in die Sprache des Mythos kleidet, und ob und wie weit diese Sprache sachgemäß und notwendig oder ablösbar ist.

II.

Wir stellen also zunächst die Frage: Gibt es Mythos im NT? Das ist immer wieder bestritten worden, weil «in der Bibel von Anfang bis zu Ende der Bericht und die Voraussage von Tatsachen» steht¹⁰; und selbst *Schniewind*, der in der Auseinandersetzung mit Bultmann durchaus den Begriff der Mythologie aufnimmt, behauptet, «daß überall, wo man fragt, was mit den Aussagen des NT eigentlich gemeint ist, der Schein des Mythologischen weithin schwindet».¹¹ Demgegenüber ist aber leicht festzustellen, daß das NT an vielen einzelnen Punkten ebenso wie in ganzen Vorstellungsräumen mythologische Sprache spricht. Das soll zunächst beispielhaft an zwei verschiedenen Ausprägungen des christologischen Mythos nachgewiesen werden.

a) Phil. 2, 5 ff. erzählt in hymnischer Form von einer Gestalt, die in göttlicher Erscheinungsform war, aber dieses Gottgleich-Sein nicht ausnützte, sondern diese Erscheinungsform aufgab und herabstieg bis zur Wirkungsform eines Menschen, ja noch weiter bis zum Erleiden des Kreuzestodes; dieses erniedrigte göttliche Wesen hat Gott in eine Würde erhöht, die über seine einstige Würde hinausgeht, und darum sind diesem Kyrios alle Geisterwesen in allen Teilen der Welt unterworfen oder sollen ihm noch unterworfen werden, was Gottes Herrlichkeit fördern muß. Die Einzelheiten der Auslegung dieses Christushymnus sind umstritten. Es ist unsicher, ob dieser Hymnus von Paulus formuliert oder mit geringen Zusätzen übernommen ist¹²; es ist unsicher, ob der seltene Ausdruck «er hielt es nicht für einen Raub» von einem Entscheidungskampf des in Gottes Erscheinungsform befindlichen Wesens redet, ob es sich das Gottgleich-Sein erst aneignen sollte, wie

¹⁰ G. Stählin, ThWbzNT IV, 1942, 801. ¹¹ Kerygma und Mythos, 129.

¹² Für die erstgenannte (wohl richtigere) Anschauung vgl. *M. Dibelius*, An die Thessalonicher I II, An die Philipper, 1937, 73; für die zweite Anschauung vgl. *E. Lohmeyer*, Kyrios Jesus, Sitzungsber. d. Heid. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1927/28, 4.

es der Teufel oder Adam einst wollte, oder ob einfach davon gesprochen wird, daß der in göttlicher Gestalt Befindliche sich um diese Göttlichkeit nicht kümmerte und die Wirklichkeit der Erniedrigung ergriff¹³; man hat sogar die These vertreten, daß die Erniedrigung hier von der göttlichen Bedeutung dieser Gestalt gefordert sei, die «wie ein Mensch», d. h. als der Himmelsmensch oder «Menschensohn» bezeichnet werde¹⁴, was freilich äußerst unwahrscheinlich ist. Es kann daher fraglich sein, ob der Mythos von einem vorgeschichtlichen Entscheidungskampfe des dann Mensch Gewordenen als Gegensatz zum mißglückten Gott-gleich-sein-Wollen des Teufels hier erwähnt oder vorausgesetzt werde, und ob der Mythos vom «Himmelsmenschen» hier direkt genannt sei. Man kann also darüber streiten, ob mehr oder weniger an mythologischen Vorstellungen sich im Text findet, obwohl eine nüchterne geschichtliche Exegese schwerlich ein Interesse daran haben kann, möglichst viele mythologische Vorstellungen in den Text hineinzulesen. Aber es kann *keine* Frage sein, daß in dem Hymnus in mythologischer Sprache von dem Herabstieg eines himmlischen Wesens auf die Erde und von seiner folgenden Erhöhung in den höchsten Himmel und der Unterwerfung aller Mächte unter dieses höchste Himmelswesen durch Gott die Rede ist. Und diese mythologische Rede ist dadurch ausgezeichnet, daß ein Teil dieses in mythologischer Sprache geschilderten Geschehens, nämlich die Annahme der Menschengestalt und die Erniedrigung zum Kreuz, in der Geschichte, in Raum und Zeit *festgelegt* werden kann, da damit die Gestalt des Menschen Jesus und sein Tod gemeint sind. Was sonst von diesem Wesen berichtet wird, der Verzicht auf die göttliche Erscheinungsform und die Erhöhung zur höchsten göttlichen Würde, läßt sich dagegen in Raum und Zeit dieser Welt nicht festlegen, obwohl von einem Geschehen in Raum und Zeit die Rede ist, das mit dem geschichtlichen Geschehen untrennbar verbunden ist und nur mit ihm zusammen ein Ganzes bildet.

¹³ Das zuerst genannte Verständnis wird z. B. vertreten von *E. Lohmeyer*, a. a. O., 24; *J. Hering*, *Die biblischen Grundlagen des christlichen Humanismus*, 1946, 6; *E. Stauffer*, *Theologie des NTs*, 1948, Anm. 369. Dagegen z. B. *M. Dibelius*, a. a. O., 75 ff.; *W. Foerster*, *ThWbzNT I*, 1933, 473.

¹⁴ *E. Lohmeyer*, a. a. O., 40 ff.; *J. Hering*, a. a. O., 5 f., 34 f.

Diese mythologische Rede stellt also zweifellos eine Deutung der geschichtlichen Person Jesu und ihres Todes dar, ist also durch die Uebertragung auf den Menschen Jesus zu einem Teil historisiert, bleibt aber trotzdem zweifellos Mythos. Und es ist auch ganz zweifellos, daß diese mythologische Deutung der Person Jesu den im Orient verbreiteten Mythos vom herabsteigenden Erlöser verwertet, den das Judentum bereits aufgenommen und eschatologisch umgebildet hatte, und der besonders in allen Formen der Gnosis eine zentrale Rolle spielt.¹⁵ Ist es nun reine Willkür gewesen, daß die Urkirche diesen Mythos auf Jesus übertragen hat? Das wird man schwerlich behaupten können, wenn man sieht, daß hinter dieser mythischen Schilderung zwei geschichtliche Voraussetzungen stehen, die schon ihrerseits mythischer Art sind. Jesus selber hat sich als den kommenden Menschensohn bezeichnet und den Anspruch erhoben, daß in seiner Person und seinem Handeln und Lehren die erwartete endzeitliche Vollendung der Gottesherrschaft sich bereits in der Gegenwart verwirkliche. Jesus hat also zur Deutung seiner Person die mythischen Vorstellungen des Judentums vom Himmelsmenschen der Endzeit wie von der bevorstehenden Weltvollendung verwandt. Und das bedeutet doch, daß Jesus selber mythische Vorstellungen seiner Zeit verwertet hat, um dadurch die Bedeutsamkeit seiner Person für seine Hörer herauszustellen. Die Anwendung des Mythos vom herabsteigenden Erlöser auf Jesus Christus durch Paulus in Phil. 2, 5 ff. führt also die mythische Selbstdeutung Jesu fort. Und dazu kommt die Tatsache, daß die Jünger nach der Kreuzigung Jesu die Erfahrung gemacht zu haben behaupteten, daß der Gekreuzigte wirklich von Gott aus dem Tode auferweckt worden sei und nun als zu Gott erhöhter himmlischer Herr der Gemeinde seiner Gläubigen gegenüberstehe. Diese in den mythischen Vorstellungen der Auferweckung und Erhöhung ausgedrückte Glaubensüberzeugung bestätigte den Jüngern den persönlichen Anspruch Jesu und veranlaßte sie, den Tod des irdischen Jesus in seiner göttlichen Bedeutsamkeit durch eben diesen Mythos vom erhöhten Herrn auszudrücken. Der in Phil. 2, 5 ff. ver-

¹⁵ *M. Dibelius*, a. a. O., 80; *R. Bultmann*, *Theologie des NTs*, 174 f.

wertete Mythos hat also geschichtlich eine doppelte Wurzel. Und Paulus steht mit der Verwertung dieses Mythos keineswegs allein im NT. Mit demselben Mythos vom herabsteigenden und aufsteigenden Erlöser haben Johannes, der Epheser- und der Hebräerbrief und die Pastoralbriefe die Gestalt Jesu gedeutet.¹⁶ Es handelt sich hier also zweifellos um einen Mythos, dessen Wurzeln in die Grundlagen der nt.lichen Verkündigung zurückreichen, und der auch infolge seiner großen Verbreitung im NT als zentral bezeichnet werden muß.

b) Dem möchte ich die andersartige mythologische Schilderung 1. Petr. 3, 18 ff. gegenüberstellen. Auch hier ist die Auslegung im Ganzen und Einzelnen sehr umstritten; die neuesten Arbeiten (*Reicke, Bieder, J. Jeremias*) gehen im Wesentlichen auseinander. Fest steht, daß der Verfasser mit traditionellem Formelmateriale arbeitet, und daß er dieses Material im Rahmen der Paränese zum Widerstand gegen Verfolgung und der homiletischen Ausdeutung der Taufferfahrung einordnet¹⁷; fest steht auch, daß von Christus Sterben für die Gottlosen und Auferstehung ausgesagt wird, ebenso zum Schluß des Abschnittes Erhöhung und Unterwerfung der Geistermächte. Aber darüber hinaus ist nun von Christus berichtet, daß er im zeitlichen Zusammenhang mit Tod und Auferstehung¹⁸ den Geistern im Gefängnis predigte, indem er zu ihnen ging; und von diesen Geistern wird weiter gesagt, daß sie einst zur Zeit des Noah, als die Arche gebaut wurde, ungehorsam gewesen waren. Es ist durchaus unklar, wer mit diesen Geistern gemeint ist, und es ist nur eine, freilich sehr gut begründete Hypothese, daß mit den «Geistern» die gefallenen Engelmächte *und* die Zeitgenossen des Noah gemeint sind, die durch diese

¹⁶ Für Joh. vgl. *R. Bultmann*, Das Evangelium des Johannes, 1941, passim; für Eph. vgl. *H. Schlier*, Christus und die Kirche im Epheserbrief, 1930; für Hebr. vgl. *E. Käsemann*, Das wandernde Gottesvolk, 1938, 61 ff.; für Past. vgl. *H. Windisch*, ZNW 34, 1935, 221 ff.

¹⁷ Den Nachweis der Verwendung traditioneller Formeln führte *R. Bultmann*, Bekenntnis- und Liedfragmente im 1. Petrusbrief, *Conjectanea Neotestamentica* XI, 1947, 1 ff.; gegen seine Rekonstruktion eines Hymnus aus 1. Petr. 3, 18 ff. vgl. *J. Jeremias*, Zwischen Karfreitag und Ostern, ZNW 42, 1949, 194 ff.

¹⁸ Zu dieser Bedeutung von ἐν ψ s. *Bo Reicke*, The Disobedient Spirits and Christian Baptism, 1946, 103 ff.

Engelmächte verführt worden waren; beide zusammen sind wohl genannt als die hinter allem dämonischen Geschehen auf Erden wirksamen Mächte.¹⁹ Diesen dämonischsten aller dämonischen Mächte hat Christus gepredigt. Nun ist nicht gesagt, *wo* sich diese Geistermächte im Gefängnis befinden; aber der Gegensatz zur mythologischen Vorstellung von Henochs Gerichtspredigt gegenüber den Geistermächten läßt es kaum zweifelhaft erscheinen, daß diese Mächte in der Unterwelt gedacht sind, daß Christus also zu ihnen herabgestiegen ist.²⁰ Wir haben hier also ziemlich sicher einen Hinweis auf den Herabstieg Christi in die Unterwelt; und es geht nicht an, zu behaupten, der Hadesaufenthalt Jesu habe hier «kein dogmatisches Eigengewicht», und darum entbehre «die Höllenfahrt, von der das Symbol spricht, der biblischen Begründung».²¹ Die Hadesfahrt Christi mit einem bestimmten Ziel, nämlich der Predigt an die «Geister», ist hier gewiß in paränetischem Zusammenhang, aber doch als betonter Sachverhalt erwähnt. Und es kann keine Frage sein, daß das wiederum eine mythologische Vorstellung ist, die dem weit verbreiteten Vorstellungskreis der Hadesfahrten göttlicher Gestalten entspricht. Nun hat der 1. Petrusbrief freilich noch keine genaue Angabe darüber gegeben, wo er sich zeitlich den Descensus eingeordnet denkt; die im Apostolicum sich zeigende Einordnung zwischen Begräbnis und Auferstehung ist ja im 1. Petrusbrief keineswegs angedeutet. Und doch zeigt sich hier deutlich eine starke Erweiterung des ältesten Kerygmas, das Tod und Begräbnis Jesu einfach der Auferstehung und Erscheinung am 3. Tage gegenüberstellt (1. Kor. 15, 3 f.). Zwar begegnet schon früh die Vorstellung, daß Christus als der wirklich Gestorbene bei den Toten weilte (Röm. 10, 7 «wer wird in die Unterwelt hinabsteigen? das heißt Christus von den Toten heraufführen»); aber da bedeutet der Aufenthalt in der Unterwelt nichts als die Realität des Todes. Der Mythos von der Hadesfahrt konnte also an eine vorhandene Glaubensvorstellung anknüpfen, aber er erweiterte sie spekulativ, ohne dafür einen Anhalt an einem

¹⁹ S. den Nachweis bei *Reicke*, a. a. O., 52 ff.

²⁰ S. *J. Jeremias*, a. a. O., 196 f.

²¹ *W. Bieder*, Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi, 1949, 113, 129.

geschichtlichen Faktum zu haben, wobei die Frage durchaus offen bleiben muß, was das ursprüngliche Motiv dieser Erweiterung gewesen ist. Parallelen hat dieser Mythos im NT aber kaum, wie *Bieder* überzeugend nachgewiesen hat (am ehesten käme noch Joh. 5, 25 in Frage: «es wird die Stunde kommen und ist schon da, wenn die Toten die Stimme des Gottessohnes hören werden und, wenn sie sie gehört haben, leben werden»; aber auch das ist ganz unsicher).

III.

Auf Grund dieser beiden Beispiele dürfte deutlich geworden sein, daß es nicht angeht, das Vorhandensein mythologischer Vorstellungen und mythologischen Denkens im NT zu bestreiten. Ja es wäre leicht, solche mythologischen Vorstellungen auf den verschiedensten Gebieten aufzuweisen. Nun entspricht ebenso zweifellos das Denken in mythologischen Vorstellungen nicht unseren weltanschaulichen Voraussetzungen, und darum erhebt sich unausweichlich die Frage, wie wir uns gegenüber diesen mythologischen Vorstellungen zu verhalten haben. Bultmanns Forderung geht dahin, daß das NT durch existentielle Interpretation seiner objektivierenden mythologischen Vorstellungen entmythologisiert werden müsse, und zwar darum, weil «die Kirche sich überhaupt erst wieder in eine echte Diskussion mit dem Modernen bringen, ihn überhaupt erst wieder echt anreden kann, wenn sie entschlossen die Mythologie preisgibt».²² Bultmann fordert also die Entmythologisierung aus missionarischen Gründen. Und *Neuenschwander* hat in seiner Dissertation über «Protestantische Dogmatik der Gegenwart und das Problem der biblischen Mythologie»²³ behauptet, daß der Zusammenbruch der eschatologischen Naherwartung des Urchristentums erwiesen habe, «daß die mythologische Deutung der Zeit unsachgemäß war», und daß darum mit der unvermeidlichen Enteschatologisierung die Theologie auch «das Vorstellungsmaterial der spätjüdischen Mythologie ohne Vorbehalte preiszugeben» habe.

Demgegenüber ist aber zu sagen, daß das NT von einem

²² *Kerygma und Mythos*, 153.

²³ *U. Neuenschwander*, Diss. Bern. 1949, 171. 174.

Handeln Gottes an einem bestimmten Punkt der Zeit redet, und zwar von einem Handeln Gottes, das diese bestimmte geschichtliche Zeit mit der erwarteten Endzeit in eine einmalige und unauflösliche Verbindung setzt. Die Behauptung, daß Gott an einem bestimmten Orte und zu einer bestimmten Zeit, also im Rahmen von Zeit und Raum dieser Welt, ein für allemal gehandelt hat, ist aber eine Behauptung, die ohne die mythologische Vorstellungsform überhaupt nicht ausgesprochen werden kann. Bultmann bestreitet nun freilich den objektiven Charakter des Heilsgeschehens: «So wird die Frage dringlich, ob *die mythologische Rede nicht einfach den Sinn hat, die Bedeutsamkeit der historischen Gestalt Jesu und seiner Geschichte*, nämlich ihre Bedeutung als Heilsgestalt und Heilsgeschehen *zum Ausdruck zu bringen*. Darin hätte sie ihren Sinn, und ihr objektivierender Vorstellungsgehalt wäre preiszugeben». ²⁴ Bultmann kann das aber nur darum tun, weil er den Begriff der Heilsgeschichte ins Zeitlose umdeutet: das Kreuz als Heilsgeschehen «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 d. h. für den Glauben, *stets Gegenwart ist*». ²⁵ Hier ist Eschatologie nicht Endgeschichte in der Zeit, sondern die Deutung der Gegenwart als Entscheidungszeit im Zusammenhang mit der Deutung einer bestimmten Vergangenheit als von zeitloser Bedeutung. Und das heißt ja, daß das Heilsgeschehen als *zeitliches* Ereignis eliminiert wird: «Was sich in diesen Phänomenen [Christusgeschehen, Kerygma, Glaube, Gemeinde] $\nu\upsilon\nu$, d. h. jeweils in bestimmten Punkten des Zeitverlaufs ereignet, das ist — im Glauben verstanden — kein Zeitgeschehen mehr, weshalb denn auch alle einzelnen $\nu\upsilon\nu$ sub specie des Glaubens im Grunde *ein $\nu\upsilon\nu$* sind, das des $\pi\lambda\acute{\eta}\rho\omega\mu\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \chi\rho\acute{o}\nu\omicron\upsilon$ ». ²⁶ Mit dieser Beseitigung des *zeitlichen* Heilsgeschehens ist aber das nt.liche Kerygma in seinem Kern getroffen. Es wird ein «mythologischer Rest» eliminiert, der unaufgebbar ist. Das einmalige Handeln Gottes in der Zeit, von dem der Glaube im Anschluß an das NT weiß, wird auch durch die Verkündigung an den Men-

²⁴ Kerygma und Mythos, 44.

²⁵ A. a. O., 46.

²⁶ A. a. O. 146.

schen von heute, die es als Tat Gottes dem Menschen von heute bekennt, nicht zeitlos. *E. Brunner* sagt darum mit Recht: «Daß es einen Punkt in diesem geschichtlichen Kontinuum gibt, von dem es gilt, daß er *zugleich* historisches Faktum und Gottes personale Selbstoffenbarung ist — das ist gerade die Torheit und das Aergernis des Evangeliums und also das Entscheidende.»²⁷ Von dem *endzeitlichen* Handeln Gottes *in* der Zeit kann man in der Tat nicht ohne mythologische Redeform reden, weil die nt.liche Heilsverkündigung von der einmaligen, von der Schöpfung zur eschatologischen Vollendung führenden Zeitlinie nicht ablösbar ist. Das NT behauptet wirklich, daß das Ungegenständliche in dieser bestimmten Geschichte gegenständlich geworden ist, und diese Behauptung ist zwar die *Glaubensdeutung* eines geschichtlichen Sachverhalts, aber eine Glaubensdeutung, die die geschichtliche Einmaligkeit dieses Sachverhalts voraussetzt und benötigt. Darum ist eine völlige Entmythologisierung des NTs nicht möglich, und es *muß* dem modernen Menschen das Aergernis der mythologischen Rede des NTs zugemutet werden, wenn er überhaupt der Offenbarung Gottes in Jesus Christus begegnen soll. Die Rede von Gottes innerweltlichem Handeln in Raum und Zeit *muß* festgehalten werden, die Gemeinde «denkt von den Heilsereignissen her zum Menschen hin, nicht umgekehrt». ²⁸ Nicht das antike Weltbild, aber die Rede von Gottes immanentem Handeln in Jesus Christus als von einem dem Glauben feststehenden wirklichen *Geschehen* kann nicht aufgegeben werden, und darum ist die mythologische Rede im NT zentral und unentbehrlich.

IV.

Aber wir müssen uns darüber klar sein, daß die mythologische Rede nicht nur in den Voraussetzungen des antiken Weltbildes sich vollzieht, sondern wie *alles* menschliche Reden von Gottes Tun unvollkommen ist. Und darum müssen wir uns bei der Weitergabe der nt.lichen Botschaft immer wieder darauf besinnen, ob *alle* mythologischen Redeformen des NTs sachgemäß und unentbehrlich sind. Solche Besinnung darf

²⁷ A. Anm. 5 a. O., 315.

²⁸ *E. Schweizer*, a. Anm. 5 a. O., 232.

aber nicht ausgehen von den weltanschaulichen Anstößen des modernen Menschen, sondern muß ausgehen von der Besinnung auf das nt.liche Kerygma selbst, wie *Thielicke* richtig gefordert hat: «Es muß unterschieden werden zwischen denjenigen Mythen, die unablösbare Ausdrucksform transzendenter Inhalte sind, und andererseits zwischen denjenigen, die nur legendäre Ausschmückung oder religionsgeschichtliche Wucherung sind.»²⁹ *Mythenkritik* ist darum die Aufgabe einer ihren Auftrag ernstnehmenden Exegese.

Von hier aus dürfte es einsichtig sein, daß der Mythos vom Herabstieg des Erlösers, wie er uns Phil. 2, 5 ff. begegnet, eine der für die Erscheinung Jesu Christi gebrauchten mythologischen Vorstellungsformen ist, die nicht aufgegeben werden können, weil hier die zentrale Heilsverkündigung des NTs in einer Form ausgedrückt wird, die vom Inhalt nicht getrennt werden kann, und die den Inhalt auch sachgemäß wiedergibt. Und ebenso einsichtig dürfte sein, daß der Mythos von der Hadesfahrt in 1. Petr. 3, 18 ff. darum als unsachgemäß bezeichnet werden muß, weil dieser Mythos nicht nur völlig isoliert ist innerhalb des NTs und spekulativen Charakter trägt, sondern weil dieser Mythos nicht Gottes Heilshandeln *in* der Geschichte vom Glauben her deutet, sondern eine Aussage darstellt, die ein Geschehen völlig jenseits von Zeit und Raum betrifft, so daß dieser Mythos nicht mehr an der Geschichte festgehalten ist.

Diese Aufgabe der Mythenkritik könnte befriedigend nur gelöst werden durch eine Darstellung der gesamten nt.lichen Theologie. Da eine solche Darstellung hier nicht gegeben werden kann, soll die Aufgabe nur noch an zwei Beispielen illustriert werden.

a) Nach *Bultmann* und *Neuenschwander* ist die mythische Eschatologie des NTs darum erledigt, weil die Naherwartung sich nicht erfüllt hat und nach andern Aussagen des NTs die Heilszeit bereits angebrochen ist.³⁰ Demgegenüber ist der doppelte Sachverhalt zu betonen, daß das NT die Eschatologie trotz aller Gegenwartsaussagen wirklich als noch ausstehende

²⁹ Kerygma und Mythos, 209.

³⁰ A. a. O., 18 f. 31; *U. Neuenschwander*, a. Anm. 23 a. O., 171.

Schlußgeschichte versteht und die eigene Gegenwart von dieser bevorstehenden Schlußgeschichte her betrachtet und in sie einordnet. Diese Betrachtung der Gegenwart als Vorauswirken der zukünftigen Schlußgeschichte und nur darum als *Heilsgegenwart* gilt für Jesus, Paulus, Johannes, den Hebräerbrief, den 1. Petrusbrief, die Apokalypse in gleicher Weise.³¹ Die Eliminierung der mythologischen Enderwartung müßte darum die Aufhebung der für das nt.liche Heilsbewußtsein maßgebenden und unentbehrlichen Zeitlinie bedeuten; dadurch würde das Christusereignis aber zur bloßen Vergangenheit werden und seinen Charakter als Gottes Heilshandeln, das in der Vergangenheit begonnen hat und sich bis zur eschatologischen Vollendung fortsetzt, verlieren. Der eschatologische Mythos vom kommenden, aber in Jesus Christus in der Vergangenheit schon begonnenen Weltende ist darum unaufgebbar.

Das bedeutet aber nicht, daß wir die apokalyptische Ausmalung des Weltendes, wie sie sich in der «Synoptischen Apokalypse», bei Paulus, in der Apokalypse findet³², ebenfalls als sachgemäß und unentbehrlich betrachten müßten. Gegen eine solche Behauptung spricht die Kritik an der Apokalyptik durch Jesus und implizit im Johannesevangelium.³³ Das bedeutet besonders nicht, daß die im NT isolierte Vorstellung vom Tausendjährigen Reich als sachgemäß und unentbehrlich angesehen werden müßte. Gerade die Besinnung auf die Problematik der *Ausschmückung* des eschatologischen Mythos muß die Wesentlichkeit des *grundlegenden* eschatologischen Mythos herausstellen.

b) Nach *Bultmann* ist die Auferstehung Christi Ausdruck der Bedeutsamkeit des Kreuzes; schon Paulus verstehe sie als beglaubigendes Mirakel falsch; vielmehr ist «der Auferste-

³¹ Für Jesus vgl. W. G. Kümmel, *Verheißung und Erfüllung*, 1945 (2. Aufl. in Vorbereitung); für Paulus, Hebr., Apk. vgl. H. D. Wendland, *Geschichtsanschauung und Geschichtsbewußtsein im NT*, 1938; für Joh. vgl. W. G. Kümmel, *Die Eschatologie der Evangelien*, 1936, 21 ff.; für 1. Petr. vgl. die Hinweise bei H. Lietzmann, *Sitzungsber. d. preuß. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl.* 1936, XXIX, 10 f.

³² S. besonders Mark. 13 u. Par.; 1. Kor. 15, 20 ff.; 1. Thess. 4, 15 ff.; 2. Thess. 2, 3 ff.; Apk. passim.

³³ Für Jesus s. W. G. Kümmel, *Verheißung und Erfüllung*, 1945, 51 ff.; für Joh. s. W. F. Howard, *Christianity according to St. John*, 1947, 106 ff.

hungsglaube nichts anderes als der Glaube an das Kreuz als Heilsereignis». «Das Osterereignis als die Auferstehung Christi ist kein historisches Ereignis; als historisches Ereignis ist *nur der Osterglaube der ersten Jünger faßbar.*»³⁴ K. Barth und E. Schweizer haben mit Recht betont, daß dabei das *Gegenüber* des Kreuzeshandelns Gottes für die Menschen aufgehoben wird.³⁵ Bultmann eliminiert das Auferstehungsgeschehen und ersetzt es durch den Auferstehungsglauben als eine Deutungskategorie des Kreuzesgeschehens, während für die ntliche Botschaft das Kreuz durch das davon unterschiedene Ostergeschehen a posteriori erst seinen Heilscharakter erhält. Nun behauptet freilich das NT nicht, daß man die Auferstehung Christi als geschichtliches Faktum *schildern* könne (das hat bekanntlich erst das Petrus-evangelium versucht); wohl aber behauptet das NT, daß Gott etwas Wirkliches *getan* habe, als er den Gekreuzigten auferweckte, und daß die Schauungen der Jünger ebenso wie die Auffindung des leeren Grabes nur Zeugnisse für dieses wirkliche Handeln Gottes seien. Dieses Faktum kann man also den Zeugen glauben oder nicht; aber daß es eine nur dem Glauben faßbare Wirklichkeit ist, ändert für das Bewußtsein der ntlichen Zeugen nichts daran, daß es sich bei der Auferstehung Christi um ein wirkliches Geschehen handelt, das an der Grablegung des Gekreuzigten seinen *geschichtlichen* Ansatzpunkt hat. Von diesem *zeitlichen* Ereignis leitet der Glaube der ersten Christen die Heils*gegenwart* ab; erst seit der Auferstehung gibt es die «Gemeinde» des Auferstandenen.³⁶ Bestreitet man aber die zeitliche Einmaligkeit und damit die *geschichtliche* Wirklichkeit der Auferstehung, so beraubt man die ntliche Verkündigung des Tatbestandes, der die Berechtigung zur Behauptung von der eschatologischen Heils*gegenwart* erst gibt. Auch dieser Mythos ist darum unaufgebbar.

Aber nun zeigt sich schon im NT, daß die Urchristenheit sich allmählich bemüht hat, die Tatsache der Auferstehung Christi zu einem nicht nur bezeugten, sondern nachweisbaren

³⁴ Kerygma und Mythos, 50. 51.

³⁵ K. Barth, a. Anm. 5 a. O., 534; E. Schweizer, a. Anm. 5 a. O., 231.

³⁶ S. W. G. Kümmel, Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus, 1943, 8 ff.

Faktum zu machen. Man kann darüber streiten, ob bereits Markus den Bericht vom leeren Grab im Sinne eines Auferstehungsbeweises aufgenommen hat; und man kann auch darüber verschiedener Meinung sein, ob der Bericht vom leeren Grab auf ein wirkliches Geschehen zurückgeht oder einer Folgerung aus dem Auferstehungsglauben seine Entstehung verdankt. Sicher aber ist, daß der Bericht von der Auffindung des leeren Grabes ursprünglich auch nur als *Hinweis* erzählt worden ist, da nicht die Entdeckung des leeren Grabes, sondern erst die Botschaft des Engels den Sinn des Entdeckten enthüllt. Zweifellos ist das leere Grab aber bei Matthäus zu einem Beweis geworden, und zweifellos wird die Auferstehung zu einem in irdischen Geschehnissen greifbaren Faktum bei Lukas und im Johannesevangelium, ganz besonders aber im Himmelfahrtsbericht der Apostelgeschichte.³⁷ Hier liegt deutlich eine Materialisierung und damit sekundäre Mythologisierung des Auferstehungsglaubens vor, und man kann darum nicht sagen, daß «die Annahme des nt.lichen Evangeliums jedenfalls nach dem Selbstverständnis des NTs mit der Annahme oder Nicht-Annahme des *evangelium quadraginta dierum* wohl oder übel identisch sein wird». ³⁸ Auch hier muß die kritische Besinnung auf die Abweichung des späteren Mythos vom ursprünglichen Kerygma der Sicherung des ursprünglichen, unentbehrlichen Mythos dienen.

Gilt es also, «daß es in bezug auf die mythologischen Vorstellungen der biblischen Welt nur ein ja, ja, nein, nein gibt, und was dazwischen ist, ist vom Uebel»? ³⁹ Nein, das gilt nicht, und dem Theologen ist nicht geboten, den Mythos aus der nt.lichen Verkündigung zu beseitigen, sondern auf seinen wesentlichen Gehalt zu befragen und dann dieses zentrale Kerygma dem Menschen von heute zu sagen.

Zürich.

Werner Georg Kümmel.

³⁷ Vgl. Matth. 27, 62 ff.; 28, 11 ff.; Luk. 24, 36 ff.; Joh. 20, 19 ff.; Act. 1, 3 ff. Dazu meine Bemerkungen Theol. Rundsch. 17, 1948, 6 ff.

³⁸ K. Barth, a. Anm. 5 a. O., 531.

³⁹ U. Neuenschwander, a. Anm. 23 a. O., 212.