

Das aktuelle theologische Buch

DALFERTH INGOLF U., *Jenseits von Mythos und Logos*. Die christologische Transformation der Theologie. (Quaestiones disputatae 142). Herder, Freiburg 1993. (313). Kart. DM 48,-.

Keine Frage: die gegenwärtige mythenfreundliche Einstellung unserer Kultur mit der gleichzeitig einhergehenden Kritik an technisch-szientistischer Rationalität (Stichwort: Postmoderne) provoziert eine neuerliche Standortbestimmung der Theologie in bezug auf Mythos und Logos. Der alte Diskussionsstand, ganz wesentlich angestoßen durch Bultmann und seine Schule, genügt heute gewiß nicht mehr. In diese Orientierungslücke stößt der Verf., evangelischer Theologe in Frankfurt/M., mit seiner lesens- und diskussionswürdigen Studie vor, deren erster von zwei Teilen als 142. Band der QD vorliegt.

Dalferth konzipiert die Auseinandersetzung um eine Grundbestimmung christlicher Theologie auf dem Hintergrund der Mythos-Logos-Diskussion historisch. Das 1. Kapitel bereitet das Thema auf: Es unterstreicht die *bleibende(!)* Aktualität des Mythos, betont seine Nichteliminierbarkeit – nur durch Gegenmythen können Mythen beseitigt werden! –, hebt aber unzweifelhaft auch den Logos als kritischen Maßstab des Mythos heraus. Von vornherein vermeidet der Verf. eine „Entweder-Oder“-Strategie. Gefragt ist Orientierung: Wie soll heutige Theologie mit dem Mythos umgehen? Wenn Mythos und Logos – wie er dann in den folgenden Kapiteln zeigt – Denkformen europäischer Rationalitätsbestimmungen sind, worin besteht dann die Eigenart theologischer Rationalität? In seinen folgenden Analysen führt uns Dalferth zu seiner Antwort.

Das 2. Kapitel zeichnet die Anfänge metaphysischer Theologie der Griechen in Absetzung zum Mythos nach, das 3. Kapitel widmet sich der langwierigen Herausbildung christlicher Theologie, die sich nun ihrerseits, bei aller unverkennbaren Rezeption, von Positionen der griechischen Philosophie, Mythologie und der jüdischen

Theologie absetzt. Bis zur Aufklärungszeit blieben die christlichen Positionen unproblematisch. Erst dann bricht der Konflikt zwischen Mythos und Logos von neuem auf: nun aber als Problem in der Theologie selbst, genauer in der Wertung der mythologischen Elemente in der Schrift. Den Diskussionsprozeß von der Aufklärungszeit bis zu Bultmann faßt Dalferth im 4. Kapitel zusammen, das wert ist, genauer erwähnt zu werden.

Die erste Phase war bestimmend durch eine historisierende Perspektive gegenüber dem Mythos; in der Folge wird ein hermeneutischer Zugang zum Mythos gesucht: der Mythos wird fortan in Mythosinterpretat und Mythosinterpretation differenziert. Ausführlich greift Dalferth das Werk von *David F. Strauß* heraus, dessen Ausgangspunkt das Verhältnis von Mythos und Geschichte reflektiert. Für Strauß sind die neutestamentlichen Mythen geschichtsartige Einkleidungen urchristlicher Ideen. Den eigentlichen Kern christlicher Theologie bestimmte er in der dogmatischen Reflexion der Idee der Inkarnation als Verbindung von Gott und Menschheit. Weit entfernt von dieser Aufhebung von Christologie in eine Gattungsanthropologie ist dagegen *Rudolf Bultmanns* „Entmythologisierungsprogramm“. Bultmann sah nämlich den Mythosinhalt nicht in einer Idee, sondern im Kerygma. Um dieses zu gewinnen, müsse aber das ganze Neue Testament entmythologisiert werden: das heißt nicht Entledigung des Mythos als vergangener Denkform, sondern Interpretation des Mythos als existentialer Ausdrucksform kultureller Grunderfahrungen. Sehr überzeugend tritt dabei Dalferth einem Bultmannbild entgegen, das seine Theologie als modernistische Anpassung beziehungsweise subjektivistische Reduktion des christlichen Glaubensgehaltes ausgibt. Bultmann geht es um die unverfügbare Anstößigkeit des Kerygmas, der sich der Glaubende zu stellen hat, und nicht um die anstößige Darstellungsform des Kerygmas als Mythos. Aber Dalferth stellt gegenüber Bultmann auch klar: „Die zentrale Aufgabe der Theologie in diesem Sinn nicht als existentielle Interpretation, sondern als

Bemühung um die *Grammatik christlicher Bilderrede* zu verstehen, ist eine von Bultmann nicht erwogene Möglichkeit.“ (153) In doppelter Richtung präzisiert Dalferth diese Lösungsmöglichkeit: Neuzubestimmen sind anhand der strukturalen Mythen-theorie einerseits Mythen als jene Interpretationsverhältnisse, die den Kern anthropologischer Grundbefindlichkeit bleibend symbolisch-bildhaft aktualisieren, andererseits ist aber Theologie als eschatologische Rede von Gottes Heilshandeln in Jesus Christus zu bestimmen, die jenseits von Mythos und Logos zu stehen kommt. Erst in der eschatologischen Struktur kann der Mythos wieder als essentielle Ausdrucksgestalt der Heilsbotschaft für die Theologie angeeignet werden.

Dieses Programm führt der Verf. im 5. Kapitel aus: Mythen vermitteln struktural-analog den Gegensatz von Natur und Kultur. Doch die Vermittlung des Mythos muß scheitern: setzt er doch auf das menschliche Handeln, um diese Grundaporie des Menschen zu lösen. Darum ist der Mythos im Ergebnis immer tragisch. Davon unterscheidet sich die christliche Botschaft (als nicht-mythisch): Sie vermittelt nämlich den theologisch fundamentalen Gegensatz von Gott und Geschichte/Kultur *christologisch*. Somit ist nicht das Handeln des Menschen, sondern Gottes Handeln die eigentliche Vermittlungsinstanz. Dieses Handeln Gottes darf jedoch nicht mehr analog begriffen werden, denn sonst wäre die biblische Botschaft in ihrem narrativen Kern vom Mythos nicht unterscheidbar, sondern „digital“: Vermittelt wird nicht Natur und Kultur, sondern Welt und Gott. Letztere, komplexere Differenz kann nur Gott selbst vermitteln, nicht menschliches Handeln. Darin bestimmt Dalferth denn auch den dogmatischen Diskurs.

Das abschließende Kapitel 6 verläßt die Frage nach dem rechten theologischen Umgang mit dem Mythos und skizziert im Anschluß an Newman, Wittgenstein und Farrer Dogmatik als normativ-kritische Grammatik christlichen Glaubenslebens. Breiten Raum nimmt die Frage nach dem rechten (semantischen und pragmatischen)

Umgang mit der Schrift ein. Anhand Luthers Ausführungen zum kerygmatischen und exegetischen Schriftgebrauch plädiert Dalferth für eine Neubesinnung auf den kerygmatischen Kontext, das heißt auf das in Verkündigung und Gottesdienst vorrangig zu hörende Wort Gottes. Damit wird die Exegese wieder eindeutig der Dogmatik zugeordnet, nicht im methodologischen Sinn, sondern im theologischen. Die christologische Mitte der Schrift erschließt sich nicht zuerst aus der exegetischen Textanalyse, sondern aus einem kommunikativen Hören des Wortes im jeweiligen Lebenskontext von Gemeinden. Nur mehr skizzenhaft wird dann eine Theorie der Dogmatik als Grammatik der Glaubenspraxis vorgestellt: So wie jede Grammatik eine je konkrete Sprache und Lebenspraxis analysiert, so reflektiert Dogmatik die Vorgegebenheit des Glaubens, des Glaubenslebens, des Lebenszusammenhanges, der Glaubensbestimmtheit, der Manifestationsformen des Glaubens. Historische und hermeneutische, kritische und systematische Aufgabenstellungen machen aber diese Grammatik zu einer normativen und nicht (im Sinne Wittgensteins) deskriptiven Dogmatik.

Dalferth hat einen bedenkenswerten Vorschlag unterbreitet. Seine differenzierte Verhältnisbestimmung der Theologie gegenüber dem Mythos muß anerkannt werden. Aber die konfessionelle Bewältigung der Problemstellung von Mythos und Logos soll nicht übersehen werden. Dalferth aktualisiert mit dem aus der Computertechnologie importierten Gegensatzpaar „analog-digital“ aufs neue die protestantische Weigerung, das Analogieprinzip anzuerkennen. Hier ist doch zu fragen, was denn unter einer „digitalen Rede von Gott“ zu verstehen ist. Verständlich ist nämlich ein solcher Sprachgebrauch nur als analoger! Gerade darum löst dieser Vorschlag nicht das Problem, zwischen mythologischer und theologischer Rede differenzieren zu können. Was in der Technik geht, geht nicht in der Theologie: Analoge Rede von Gott kann nur interpretiert, aber nicht digitalisiert werden. Hinsichtlich der Mythosinterpretation kommt Dalferth

an andere Grenzen: Als Grammatiker kann er nur strukturell und methodologisch den rechten Umgang der Theologie mit dem Mythos nachzeichnen. Wer aber übernimmt die inhaltliche Arbeit der Vermittlung – die Exegese oder auch die Dogmatik? Wenn Narrativität und Mythos essentiell zur Glaubensbotschaft gehören, was heißt das für das dogmatische Geschäft? Leistet sie dann auch eine tiefenhermeneutische Interpretation der Symbol- und Bildersprache der Trinität oder der Christologie? Dalferth weist dies der historischen Aufgabe der Dogmatik zu, genauerhin einer biblischen Dogmatik. Aber wo ist in der Gegenwart eine solche zu finden, die der mythischen *Bilderwelt* gerecht wird? Mit Drewermann will sich jedenfalls Dalferth nicht anfreunden (302f). Die Hauptlast der Dalferthschen Studie übernimmt die oft genannte *eschatologische Struktur der christlichen Rede von Gott und Heil*. Doch worin diese genau besteht, wird (noch) nicht grundlegend genug herausgearbeitet. Sie wird eher als unproblematisch vorgestellt denn als genuines Unterscheidungsmerkmal gegenüber dem Mythos herausgearbeitet. Christologische, trinitarische und pneumatologische Bündelungen scheinen dem Rez. hier noch nicht zu genügen, denn eben diese drei waren doch gerade mitverantwortlich für den doch schon frühen Verlust der Eschatologie in der Patristik. Ich sehe darin auch einen weiteren Schwachpunkt des Ansatzes von Dalferth: Er vermittelt die Rede von Eschatologie und Christologie nicht nochmals mit Geschichte. Weil Dalferth auf eine Grammatik zielt, verschwindet ihm die Pragmatik unter der Hand. Geschichte und Eschatologie entlassen ihren Sinn aber nur pragmatisch, das heißt in der Praxis konkreter Lebensvollzüge. Einen Schritt dorthin setzt Dalferth tatsächlich an unvermuteter Stelle: Man wird der Forderung nach einer kommunikativen Eingebundenheit der Schrift in die Gottesdienstpraxis nur zustimmen können. Aber ist der Gottesdienst tatsächlich *der* kommunikative – nämlich dialogische – Ort des Hörens des Wortes, oder nicht doch vielmehr ein durchritualisierter Dialog zweiter Stufe?

Ich meine, man muß dieses Hören des Wortes Gottes noch viel prinzipieller ansetzen, nämlich in der Lebenspraxis der Menschen selbst, also ganz konkret in ihrem geschichtlichen, sozial-kulturellen Ort. Ist es nicht der konkrete Mensch, der Arme, der Sünder, der Ausgestoßene, der je als Gottes Wort zu hören kommt? Ist nicht genau das das „Nichtmythische“ der Inkarnation?

Linz

Franz Gruber