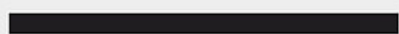


Rudolf Bultmann
Oscar Cullmann

Briefwechsel
1926–1967



Mohr Siebeck

Rudolf Bultmann
Briefwechsel

Herausgegeben von
Christof Landmesser



Rudolf Bultmann
Oscar Cullmann

Briefwechsel 1926–1967

Studien zum theologischen und
exegetischen Austausch

Herausgegeben von

Michael Jost, Martin Sallmann und Benjamin Schliesser

Mohr Siebeck

Rudolf Bultmann (1884–1976) Studium in Tübingen, Berlin und Marburg; 1910 Promotion; 1916 a.o. Professor in Breslau; 1920 als Nachfolger Wilhelm Boussets o. Professor in Gießen; 1921 bis zur Emeritierung im Jahre 1951 o. Professor für Neues Testament in Marburg.

Oscar Cullmann (1902–1999) Studium in Straßburg; 1930 Promotion und „maitre de conférences“ ebenda; 1938–72 Professor für Neues Testament und Geschichte der Alten Kirche in Basel; 1968 Rektor; daneben Professuren in Straßburg (1945–1948) und Paris (1948–1968); auf Einladung des Einheitssekretariates Gast am Zweiten Vatikanischen Konzil.

ISBN 978-3-16-161601-3 / eISBN 978-3-16-161629-7
DOI 10.1626/978-3-16-161629-7

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2022 Mohr Siebeck Tübingen.

Dieses Werk ist lizenziert unter der Lizenz „Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International“ (CC BY-NC-ND 4.0). Eine vollständige Version des Lizenztextes findet sich unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>.

Das Buch wurde von Gulde Druck in Tübingen gesetzt und auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Vorwort

Das Werk Oscar Cullmanns ist beeindruckend. Die thematische und ökumenische Reichweite seiner Publikationen sucht seinesgleichen. Und dennoch ist – besonders im deutschsprachigen Raum – Oscar Cullmann weithin in Vergessenheit geraten. Ein Grund liegt unter anderem darin, dass an vielen Universitäten – besonders im deutschsprachigen Raum – Rudolf Bultmanns Schüler Lehrstühle erhielten, die das Werk Oscar Cullmanns kritisch, bisweilen polemisch beurteilten. Dies kann zunächst durchaus erstaunen, wenn man den Briefwechsel der beiden zur Kenntnis nimmt. Am Anfang prägte nämlich Bewunderung ihren Austausch, der dann aber immer mehr durch die Ausarbeitung unterschiedlicher theologischer Konzeptionen zum Widerspruch führte: dem heilsgeschichtlichen und existentialen Ansatz. Trotzdem waren beide bis zuletzt um einen freundlichen und respektvollen Austausch sowie um eine von kritischem Wohlwollen geleitete Lektüre der Publikationen des anderen bemüht.

Der vorliegende Band wird mit der von Michael Jost erarbeiteten und mit Anmerkungen versehenen Edition des Briefwechsels eröffnet. Die anschließende Auswertung der Korrespondenz zeichnet die wichtigsten Entwicklungen nach und deckt entscheidende Wendepunkte auf. Die Beiträge von Christof Landmesser, Matthieu Arnold und Benjamin Schliesser ordnen die im Briefwechsel angedeuteten Diskussionen in den weiteren Kontext der theologischen Arbeit Bultmanns und Cullmanns ein. Darüber hinaus analysiert der Band die hermeneutisch-theologischen und exegetischen Hintergründe, um dadurch die unterschiedliche Profilierung der beiden Theologen zu beleuchten. Anne Käfer untersucht die Entwürfe mit Blick auf das Mythos-Verständnis. Edwin Broadhead vergleicht die in den Publikationen gebotenen Christologien. Jörg Frey nimmt sich des Zeitverständnisses Cullmanns und Bultmanns mit Blick auf ihre Johannesinterpretationen an. Stefan Krauter fragt nach dem Verständnis des Juden(christen)tums bei Cullmann und Bultmann. Samuel Vollenweider erörtert die fundamentale eschatologische Alternative, die Cullmann in den Konzeptionen einer Unsterblichkeit der Seele und der Auferstehung der Toten erkennt. Zugleich gibt der Briefwechsel Einblicke in den Austausch zwischen

VI Vorwort

der deutschsprachigen und frankophonen Forschung im 20. Jahrhundert, der auch in der anglophonen Exegese intensiv diskutiert wurde, wie der erstmals veröffentlichte zeitgeschichtliche Beitrag von Karlfried Froehlich aus den 60er Jahren des vergangenen Jahrhunderts belegt. Diese thematischen Vertiefungen zeigen, dass heute sowohl Cullmanns wie auch Bultmanns Thesen bisweilen überholt sind. Ihre theologisch-hermeneutischen Ansätze greifen jedoch so grundlegende Fragen auf, dass die Diskussion der beiden auch für die theologische Arbeit der Gegenwart wichtige Impulse geben.

Die Beiträge gehen zurück auf ein Symposium, das vom 12. bis 14. September 2019 an der Universität Bern abgehalten wurde und durch die Fondation Œcuménique Oscar Cullmann (FOOC) und das Doktoratsprogramm Theologie der Universität Bern finanziell unterstützt wurde. Nebst den hier abgedruckten Beiträgen präsentierten zudem Daniel Ritter und Matthias Bühlmann erste Ergebnisse ihrer Dissertationen, die am Institut für Historische Theologie an der Universität Bern über Oscar Cullmann geschrieben werden. Daniel Ritter untersucht die Andachten Cullmanns am Alumneum in Basel, die er über viele Jahre regelmäßig leitete. Dadurch wird die exegetische Arbeit Cullmanns mit seiner pastoralen Tätigkeit in Verbindung gebracht, obwohl Cullmann nie als ordiniertes Pfarrer tätig war. Matthias Bühlmann analysiert das ökumenische Konzept Oscar Cullmanns, das vom jahrelangen, intensiven Austausch mit römisch-katholischen Würdeträgern geprägt ist und ins Buch »Einheit durch Vielfalt« mündete. Es wäre höchst interessant, wenn diese beiden Themen ebenso mit Rudolf Bultmanns homiletischem und ökumenischem Engagement verglichen werden könnten, wodurch die hermeneutische Diskussion in einen größeren kirchlichen Kontext gestellt würde. Zudem war angedacht, weitere Beiträge sowohl bei der Tagung als auch in der Publikation hinzuzunehmen, was leider aus unterschiedlichen Gründen nicht möglich war. So wäre eine eigene Analyse zur Methodik der beiden Theologen erstrebenswert. Beide Exegeten ordneten sich der formgeschichtlichen Schule zu. Trotz dieser methodischen Nähe entwickelten sie sich aber unterschiedlich. Wie verstanden sie darum Formgeschichte? Worin liegen die Gründe für die unterschiedliche Entwicklung der methodischen Arbeit? Zudem stellt bei Cullmann die »Tradition« ein bedeutender Pfeiler seines theologischen Konzepts dar, der bisher viel zu wenig beachtet wurde, obwohl er vielfältig dazu publiziert hat. Welche Rolle gab Rudolf Bultmann der Tradition innerhalb der existenzialen Interpretation? Welchen Einfluss hat die Tradition auf die theologische Arbeit? Könnte gerade die Tradition als Brückenschlag zwischen heilsgeschichtlicher und existenzialer Interpretation dienen?

Viele haben zum Gelingen dieses Bandes beigetragen. Zunächst ist der Autorin und den Autoren des vorliegenden Bandes für den fruchtbaren Austausch beim Symposium und die gehaltvollen Beiträge zu danken. Dank gebührt zudem der Abteilung für Nachlässe und Privatarhive der Universitätsbibliothek Basel, wo der Nachlass Cullmanns archiviert ist, namentlich Dr. Lorenz Heiligensetzer, und der Abteilung Handschriften und historische Drucke der Universitätsbibliothek Tübingen, wo der Nachlass Rudolf Bultmanns aufbewahrt wird, namentlich Dipl.-Bibl. Ulrike Mehringer. An beiden Orten wurden wir tatkräftig unterstützt, so dass die Arbeit in den Archiven trotz Covid-Restriktionen fortgesetzt und abgeschlossen werden konnte. Wir danken auch Prof. Dr. Christof Landmesser für das Angebot, den Band in der Reihe der Bultmann-Briefwechsel herauszugeben. Mohr Siebeck danken wir für die Betreuung bei der Drucklegung. Ein besonderes Dankeschön gilt Prof. Dr. Karlfried Froehlich (Princeton), der mit seinen einzigartigen Kenntnissen über das Leben und Werk Oscar Cullmanns das Projekt an vielen Stellen beratend begleitet hat. Schließlich danken wir der Fondation Œcuménique Oscar Cullmann in besonderer Weise für die Finanzierung der Open Access Publikation.

September 2021

Michael Jost, Martin Sallmann, Benjamin Schliesser

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
-------------------	---

I. Briefwechsel

Edition der Korrespondenz zwischen Rudolf Bultmann und Oscar Cullmann (bearb. v. Michael R. Jost)	3
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---

<i>Michael R. Jost</i> , Postkarten, Margarine-Päckchen und Widerspruch. Eine Auswertung der Korrespondenz zwischen Rudolf Bultmann und Oscar Cullmann	57
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

II. Die Entwürfe im Gespräch

<i>Christof Landmesser</i> , Streit um Geschichte. Oscar Cullmann im Werk Rudolf Bultmanns	77
---------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

<i>Matthieu Arnold</i> , De la réception de la »Formgeschichte« à l'opposition à la »démythologisation«. Rudolf Bultmann dans l'œuvre théologique d'Oscar Cullmann	100
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Benjamin Schliesser</i> , »... eine höchst eindrucksvolle Leistung«. Das Gespräch zwischen Oscar Cullmann und Rudolf Bultmann in Rezensionen und Buchbesprechungen	127
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

III. Zur hermeneutisch-theologischen Diskussion

<i>Anne Käfer</i> , Mythos und Entmythologisierung. Bultmanns und Cullmanns Entwürfe im Gespräch	153
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

X Inhaltsverzeichnis

Edwin Broadhead, The Christology of Oscar Cullmann in Dialogue
with Rudolf Bultmann 174

IV. Zur Exegese

Jörg Frey, Heilvolle Zeit? Linear und existential verstandene Zeit in der
Auslegung des Johannesevangeliums bei Oscar Cullmann und Rudolf
Bultmann 191

Stefan Krauter, Cullmann, Bultmann und
das »gnostische Juden(christen)tum« 218

Samuel Vollenweider, Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung
der Toten? Oscar Cullmanns Pamphlet über eine klassische
eschatologische Alternative 241

V. Ein zeitgeschichtlicher Rückblick

Karlfried Froehlich, Oscar Cullmann und Rudolf Bultmann.
Versuch einer Gegenüberstellung aus dem Jahre 1960 267

Verzeichnis der Beitragenden 305

Stellenregister 306

Namenregister 310

Sachregister 314

I. Briefwechsel

Edition der Korrespondenz zwischen Rudolf Bultmann und Oscar Cullmann

(bearbeitet von Michael R. Jost)

Hinweise zur Edition

Nachfolgend biete ich ein Transkript der gesamten erhaltenen Korrespondenz zwischen Oscar Cullmann und Rudolf Bultmann, wie sie im Nachlass von Oscar Cullmann an der Universitätsbibliothek Basel unter der Signatur NL 353 zugänglich ist. Innerhalb des Nachlasses wurden die Briefe von Karlfried Froehlich unter B.I.a.224 (Briefe an Oscar Cullmann) und B.III.22 (Briefe von Oscar Cullmann) katalogisiert.

Im Nachlassverzeichnis von Bultmann, hg. u. a. von Harry Wassmann ist unter Punkt 603 vermerkt: »Cullmann, Oscar (1902–1999, Professor der Theologie (NT)): Strasbourg; Rom; Basel u. a., 1928–1967. – 14 Karten«. Von diesen 14 Postkarten wurden schwarz-weiß Kopien dem Nachlass Cullmanns beigelegt.

Ein Teil der Korrespondenz wurde bereits von Karlfried Froehlich transkribiert und publiziert, siehe: Karlfried Froehlich, Ein früher Briefwechsel zwischen Rudolf Bultmann und Oscar Cullmann, in: Martin Sallmann, Karlfried Froehlich (Hg.), Zehn Jahre nach Oscar Cullmanns Tod: Rückblick und Ausblick (BBSHT 75), Zürich 2012, S. 43–68. Dieser Teil des Briefwechsels ist der vorliegenden Gesamtkorrespondenz entsprechend der eigenen Transkriptionsweise überprüft und eingearbeitet worden.¹

Die Transkription soll den Text möglichst genau wiedergeben. Das scharfe ß wurde nur verwendet, wo es auch in den Originalbriefen vorfindlich ist, weshalb unterschiedliche Schreibweisen vorliegen. Schreibfehler wurden durch [sic] markiert. Ergänzungen zwischen den Zeilen habe ich im Fließtext hoch-

1 Ich danke Karlfried Froehlich herzlich für die Bereitschaft mir seine Vorarbeiten für diese Gesamtedition zur Verfügung zu stellen. Zudem hat Karlfried Froehlich die vorliegende Arbeit einer präzisen Durchsicht unterzogen und mir hilfreiche Hinweise zur Kommentierung zukommen lassen.

gesetzt eingefügt und zusätzlich mit einer Erklärung in der Fußnote versehen. Wo Worte unterstrichen bzw. durchgestrichen wurden, habe ich dies in der Transkription identisch wiedergegeben. Dagegen wurden Doppelbuchstaben, die vielfach (aber nicht immer) mit einem Reduplikationsstrich abgekürzt wurden, im Transkript ausgeschrieben (z. B. kommen anstatt kōmen). Weitere Abkürzungen im Original wurden in eckigen Klammern ergänzt (z. B. erg. als erg[ebener]). Wo vorhanden, wurde die Adresse des Empfängers jeweils vorangestellt. Seitenumbrüche im Original sind mit einem vertikalen Rahmenzeichen | markiert.

Erläuterungen werden in der Fußnote ergänzt. Diese dienen hauptsächlich der Klärung von Begriffen, Personen und in den Briefen erwähnten Ereignissen bzw. Publikationen.

1 Bultmann¹

Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses²

(für Herrn O. Cullmann)³

Strasbourg

1^b Quai Saint-Thomas

Marburg, 20.VI.26

Sehr verehrter Herr Cullmann!

In den Nummern 5 und 6 (1925) der Revue las ich die mir freundlichst zugesandten Aufsätze, *Les récentes études sur la formation de la tradition évangélique*.⁴ Ich bin Ihnen für die verständnisvolle und lehrreiche Besprechung herzlich dankbar und freue mich ihrer auch als über ein Zeichen der sich wieder knüpfenden Arbeitsgemeinschaft über die Grenzen hinweg. Soeben ist von mir im Verlag der Deutschen Bibliothek (Berlin) ein Büchlein »Jesus« erschienen.⁵ Ich habe den Verlag gebeten, es für Sie an das Bureau der Revue zu schicken, da ich leider Ihre Adresse nicht kenne. Ich würde mich freuen, wenn Sie diesem

1 UBB, NL 353, B.I.a.224. Postkartenformat. Text auf Rückseite.

2 Die *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* ist eine Zeitschrift der Theologischen Fakultät der Universität Straßburg, die 1921 zum ersten Mal erschienen ist. Sie versteht sich als frankophones wissenschaftliches Publikationsorgan für die protestantische Theologie. Dabei stellt sie sich bewusst in den internationalen Kontext. Die Verbindung zwischen der deutschsprachigen und frankophonen Theologie wurde nachgezeichnet im Artikel von MATTHIEU ARNOLD, *La RHPPhR, Passerelle entre la théologie allemande et la théologie française*, in: RHPPhR 100 (2020), S. 45–68 (die Zusammenarbeit mit Rudolf Bultmann in den 20er Jahren ist detailliert besprochen auf S. 51–54).

3 Oscar Cullmann übernahm seit Oktober 1926 die Administration von RHPPhR, was vermutlich mit seiner Tätigkeit am Stift (Collège Saint-Guillaume) zusammenhing; vgl. ARNOLD, *La RHPPhR* (s. Anm. 2), S. 50.

4 Der Aufsatz erschien 1925 in Heft Nr. 5 und 6 in zwei Teilen: OSCAR CULLMANN, *Les récentes études sur la formation de la tradition évangélique*, in: RHPPhR 5 (1925), S. 459–477, 564–579.

5 RUDOLF BULTMANN, *Jesus, Die Unsterblichen 1*, Berlin 1926. Dieses Werk wurde vielfach nachgedruckt und erschien in neuen Auflagen bei Mohr Siebeck und beim Siebenstern-Taschenbuch Verlag. Eine Einführung in dieses Werk bietet MICHAEL THEOBALD, *4. Jesus*, in: Christof Landmesser (Hg.), *Bultmann Handbuch*, Mohr Siebeck 2017, S. 263–270.

Büchlein eine Besprechung in der Revue widmen wollten. Mit den besten Empfehlungen bin ich

Ihr sehr ergebener

Rudolf Bultmann.

2 Cullmann⁶

Herrn Prof. D. Bultmann
Marburg a. d. Lahn
Friedrichstr. 1
Allemagne

Strassb[ur]g, d[en] 22./2.28
1^{bis} Quai St. Thomas

Sehr geehrter Herr Professor,

Empfangen Sie meinen herzlichsten Dank für Ihre freundliche Auskunft. Der betr[effende] Student hat sich vor einigen Wochen an Herrn Prof[essor] Hermelink,⁷ den Vorsitzenden des Marburger Studienheims gewendet mit der Bitte, ihm die näheren Aufnahmebedingungen, besonders auch den Pensionspreis mitzuteilen, hat aber | bis heute keine Antwort erhalten. Da ihm in Heidelberg von Bekannten ein günstiges Pensionsangebot gemacht worden ist, möchte er natürlich möglichst bald von Marburg Bescheid haben, um sich für die eine oder andere Universität zu entscheiden. Sollte der Preisunterschied nicht allzu groß sein, so würde er auf jeden Fall Marburg vorziehen. Dürfte ich mich daher nochmals an Sie wenden, um Sie zu bitten, an der geeigneten Stelle zu veranlassen, dass dem Studenten oder evtl. auch mir die gewünschte Antwort erteilt wird? Wann beginnt übrigens in Marburg das Sommersemester? –

Vor einiger Zeit habe ich Ihnen die Besprechung Ihres Buches durch Goguel⁸ schicken lassen, u[nd] ich denke, dass Sie sie erhalten haben. – Meine Arbeit

6 UBB, NL 353, B.I.a.224. Postkartenformat. Text auf Vorder- und Rückseite.

7 Heinrich August Hermelink (1877–1958) war seit 1918 ordentlicher Professor für Kirchengeschichte an der Universität Marburg.

8 Henry Maurice Goguel (1880–1955) war Professor für Neues Testament und später Dekan an der Faculté de théologie protestante in Paris, sowie Professor an der École pratique des hautes études und an der Sorbonne. Es handelt sich hier um die Buchbesprechung MAURICE GOGUEL, Une étude sur la pensée de Jésus. Rud. Bultmann, Jesus (Die Unsterblichen,

über d[as] Judenchristentum wird nicht vor Ende des Jahres erscheinen. Für Ihren freundlichen Hinweis auf den für die R.G.G. [sic] vorgesehenen Artikel von Peterson⁹ bin ich Ihnen sehr dankbar.

Mit herzlichem Dank für alle Mühe u[nd] freundlichen Grüßen

Ihr ergebener O. Cullmann

3 Bultmann¹⁰

Herrn Studiendirektor
O. Cullmann
Strasbourg (Frankreich)
1^{bis} quai St. Thomas

Marburg, 27.II.28

Sehr geehrter Herr Cullmann!

Es tut mir leid, daß Sie so lange auf Antwort warten mußten. Herr Prof[essor] Hermelink,¹¹ der Vorsitzende des Studentenheims, wird Ihnen hoffentlich inzwischen auch offiziell geantwortet haben. Der von Ihnen empfohlene Student kann in dem sehr schönen »Forsthof«, unserem einen Studentenwohnhaus, in dem meist Theologen wohnen, ein Zimmer bekommen, das monatl[ich] 22 M kostet. Pension gibt es dort nicht. Für den Kaffee morgens sorgen die Studenten selbst. Das Abendessen kann man sich auch selbst bereiten oder wie das Mittagessen an der »Mensa« einnehmen, wo Abend- und Mittagessen je 55 Pf. kosten, oder in einem Gasthaus bzw. an einem Privat-Mittagstisch, wo der Preis etwa 1 M beträgt (dort ist das Essen aber wesentl[ich] besser als an der Mensa, wie ich Ihnen offen gestehen will). – Die Vorlesungen des Sommer-Sem[esters] werden wohl Ende April beginnen; ich denke am 30. April anzufangen. Kommt ihr Schützling | einige Tage früher, so wird es ja für seine Orientierung in Mar-

Die geistigen Heroen der Menschheit in ihrem Leben und Wirken, Band I), Berlin, Deutsche Bibliothek s. d. (1926), in: RHPHR 7 (1927), S. 51–56.

⁹ Erik Peterson (1890–1960) war Archäologe, Patristiker und Neutestamentler, der 1930 vom evangelischen zum römisch-katholischen Glauben konvertierte. Hier handelt es sich um den Art. Judenchristentum, RGG² 3 (1929), Sp. 463–466.

¹⁰ UBB, NL 353, B.I.a.224. Postkartenformat. Der Text beginnt auf der Rückseite und wird auf der Vorderseite neben der Adresse fortgesetzt.

¹¹ Vgl. Anm. 7.

burg gut sein. Ich bitte ihn, daß er mich dann gleich aufsucht, – vorausgesetzt, daß er sich für Marburg entscheidet, was mich sehr freuen würde. – Vielen Dank für Ihre Zusendung der Goguelschen Besprechung!¹² Ich werde Ihnen demnächst einige Kleinigkeiten senden.¹³ Mit besten Grüßen

Ihr ergebener

R. Bultmann.

4 Cullmann¹⁴

Herrn Prof. D. R. Bultmann
Marburg a. d. Lahn
Friedrichstrasse Nr. 1
Allemagne

Strassb[ur]g, d[en] 10./11.28

Sehr verehrter Herr Professor,

Als Administrator der »Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses« erlaube ich mir, Sie zu fragen, ob Sie mit einem Austausch zwischen der von Ihnen neu herausgegebenen »Theologischen Rundschau«¹⁵ u[nd] unserer Revue einverstanden wären. Sollten Sie meinen Vorschlag annehmen, so wäre ich Ihnen dankbar, wenn Sie mir mitteilen wollten, an wen ich die Hefte unserer

¹² Vgl. Anm. 8.

¹³ Der Student muss auch tatsächlich nach Marburg gereist sein. Denn Bultmann kann in der nachfolgenden Kontroverse über seine französischsprachige Publikation auf diesen Studenten verweisen: »Als vor kurzem ein Straßburger Theologie-Student von seinem Lehrer veranlaßt wurde, zu seiner weiteren Ausbildung zu uns nach Marburg zu kommen, habe ich auch nichts von einer antideutschen Haltung der Straßburger Kollegen bemerken können.« RUDOLF BULTMANN, Antwort, in: ThBl 9 (1930), S. 360–362 (hier 361).

¹⁴ UBB, NL 353, B.I.a.224. Postkartenformat. Der Text beginnt auf der Rückseite und wird auf der Vorderseite neben der Adresse fortgesetzt. Auf der Rückseite findet sich vor dem Brieffext ein Stempel mit der Adresse »Revue d'histoire et de philosophie religieuses, Administration, 1^b Quai St Thomas, Strasbourg«.

¹⁵ Die Theologische Rundschau ist eine Zeitschrift des Verlages Mohr Siebeck. Die erste Ausgabe erschien 1897. Von 1917 bis 1929 gab es einen Unterbruch. Rudolf Bultmann initiierte zusammen mit Hans von Soden und unter Mitwirkung von Walter Baumgartner eine neue Folge.

Revue adressieren lassen soll. Die bereits erschienenen Nummern des laufenden Jahrgangs würden nachgeliefert werden. – ¹⁶

Empfangen Sie meinen herzlichsten Dank für den mir gütigst zugesandten Aufsatz über Urchristentum u[nd] Staat,¹⁷ den ich mit großem Interesse gelesen habe. – Besten Dank auch für Ihre Bemühungen um den Straßburger Studenten, dem der Aufenth[alt]¹⁸ in Marburg von Nutzen war. Mehr hätte [er]¹⁹ allerdings profitiert, wenn er nicht erst im 3. Semester | gewesen wäre; so war er in seinen Studien noch nicht genügend fortgeschritten, als er nach Marburg kam. Immerhin ist es erfreulich, dass ein Anfang gemacht ist, was den Austausch der Studenten betrifft.

Mit herzlichem Dank u[nd] freundlichen Grüßen verbleibe ich

Ihr ergebener

O. Cullmann
Leiter des theol[ogischen] Studienstifts
1^{bis} Quai St. [Tho]²⁰mas
Strasbourg.

5 Bultmann²¹

Marburg, 24.III.29

Sehr verehrter Herr Cullmann!

Durch den Verlag sind Sie inzwischen ja unterrichtet worden, daß er dem Austausch Ihrer Revue mit unserer Theol[ogischen] Rundschau,²² den Herr

16 Die Entwicklung dieser Anfrage und die sich daraus ergebenden Spannungen zwischen deutschsprachiger und frankophoner Forschung inklusive der Korrespondenz nachgezeichnet hat KARLFRIED FROELICH, Ein früher Briefwechsel zwischen Rudolf Bultmann und Oscar Cullmann, in: Martin Sallmann, Karlfried Froehlich (Hg.), Zehn Jahre nach Oscar Cullmanns Tod: Rückblick und Ausblick (BBSHT 75), Zürich 2012, S. 43–68 (hier 47–56).

17 Dabei handelt es sich um einen wenig bekannten, kurzen Artikel von RUDOLF BULTMANN, Urchristentum und Staat, Universitätsbund Marburg e.V., Mitteilungen Nr. 28 (1928), S. 1–4.

18 Text wurde an dieser Stelle ausgestanzt.

19 Text wurde an dieser Stelle ausgestanzt.

20 Text wurde an dieser Stelle ausgestanzt.

21 UBB, NL 353, B.I.a.224. Unliniertes Blatt im A4-Format, zweifach gefaltet. Vorder- und Rückseite beschrieben. Adressstempel oben links. Umschlag fehlt.

22 Siehe Anm. 15.

v[on] Soden²³ u[nd] ich befürwortet haben, zugestimmt hat, und mit Freude habe ich inzwischen die Hefte der Revue vom Januar bis zum Oktober 1928 erhalten.

Ich möchte heute noch eine andere Frage ganz offen mit Ihnen besprechen. Schon im Jahre 1927 hatten sowohl Sie wie Herr Causse²⁴ mich gebeten, Ihnen gelegentlich einen Beitrag für die Revue zur Verfügung zu stellen, und ich habe damals zugesagt. Ich habe im vorigen Jahre einen Aufsatz über »das christliche Gebot der Nächstenliebe« geschrieben, den ich Ihnen senden wollte. Da wurden in den Kreisen der deutschen Kollegen Bedenken dagegen geäußert, daß deutsche Professoren an der Straßburger Revue mitarbeiten, und zwar gingen diese Bedenken, wie Sie begreifen werden, von den früheren deutschen Professoren in Straßburg aus.²⁵ Ich habe mich in den Gesprächen über diese Frage gegen solche Bedenken geäußert. Da wurde mir erwidert, daß Ihre Revue finanziell unterstützt werde durch ein Comité, dessen Aufgabe die Bekämpfung der deutschen Sprache im Elsaß sei.²⁶ Sie werden verstehen, daß mich diese Tatsache, wenn sie wirklich wahr ist, in eine sehr schwierige Lage bringt. Denn ich könnte mich an der Unterdrückung der deutschen Sprache natürlich nicht – auch nur indirekt – beteiligen. Ich weiß sehr wohl, daß auch Deutschland vor dem Kriege in Grenzgebieten die fremden Sprachen deutscher Untertanen mit nicht zu billigen Mitteln bekämpfte. Ich habe das früher für Unrecht gehalten und halte es auch jetzt für Unrecht. – Ich habe nun an sich gar kein Bedenken dagegen, eine | Arbeit von mir in französischer Sprache drucken zu lassen, also etwa in Paris. Aber ich möchte nicht dadurch, daß ich in Straßburg

23 Hans Freiherr von Soden (1881–1945) war ein evangelischer Kirchengeschichtler und Neutestamentler, zuerst in Breslau und seit 1924 an der Universität Marburg, deren Rektor er 1928 wurde.

24 Antonin Causse (1877–1947) war Professor für Altes Testament und Religionsgeschichte an der Universität Straßburg und neben Charles Hauter einer der Mitbegründer der *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* und deren erster Schriftenleiter.

25 Im Hintergrund dieser Spannungen stehen die kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Deutschland und Frankreich, in deren Folge das Elsaß mehrfach die Staatszugehörigkeit wechselte. Nach dem Deutsch-Französischen Krieg 1870/71 wurde das Elsaß dem Deutschen Kaiserreich eingegliedert. Seit 1877 hieß die Universität offiziell Kaiser-Wilhelms-Universität Straßburg. 1918 besetzten französische Truppen Straßburg, schlossen die Universität und zwangen alle deutschen Mitarbeiter und Professoren die Universität zu verlassen. Seit November 1919 wurde der Universitätsbetrieb wieder offiziell aufgenommen, jedoch vorwiegend auf Französisch.

26 Eventuell handelt es sich bei diesem Gerücht um eine Bezugnahme auf die Cunitz-Stiftung, wie die Antwort Cullmanns in Brief Nr. 6 vermuten lässt.

etwas in französischer Sprache veröffentliche, als ein solcher erscheinen, der an der Bekämpfung der deutschen Sprache im Elsaß teilnimmt.

Ich hoffe, daß Sie meine Bedenken verstehen werden, und bitte Sie, mir offen zu antworten und mich über den Tatbestand zu unterrichten. Ich möchte gerne alles tun, was ich kann, um die Gemeinschaft zwischen Ihnen und uns zu festigen. Wenn es möglich ist, daß mein Aufsatz in deutscher Sprache in der Revue erscheint, werde ich ihn Ihnen sofort senden. Sie haben vielleicht die Güte, diese Frage auch mit Herrn Causse zu besprechen und mir dann Antwort zu geben.

Ich bitte Sie, mich Herrn Causse zu empfehlen, und bin mit herzlichem Gruß an Sie

Ihr sehr ergebener

R. Bultmann.

6 Entwurf einer Antwort Cullmanns²⁷

Für Ihre so offene Aussprache bin ich Ihnen von Herzen dankbar u[nd] ich werde Ihnen mit derselben Offenheit antworten. Obwohl Herr Causse gegenwärtig in seiner südfranzösischen Heimat seine Osterferien verbringt, u[nd] es mir daher vor 2–3 Wochen nicht möglich sein wird, mit ihm über die Angelegenheit zu sprechen, möchte ich Sie schon jetzt über den Tatbestand unterrichten u[nd] Ihnen meine persönliche Ansicht unterbreiten, wobei ich mir erlaube, Sie auf den vertraulichen Charakter dieser Mitteilungen aufmerksam zu machen. Ich werde Ihnen nochmals schreiben, nachdem ich mit Herrn Causse Rücksprache genommen haben werde.

Schon vor einigen Monaten habe ich von dem von ehemaligen Strassburger Prof[essoren] redigierten Manifest Kenntnis erhalten.²⁸ Da ich selbst Administrator unserer Revue bin, kann ich Ihnen versichern, dass die Tatsache, auf die sich das Dokument beruft, der Wahrheit nicht entspricht. Unsere Revue wird weder direkt noch indirekt von einem Comité unterstützt, dessen Aufgabe die

²⁷ Original UBB, NL 353, B.III.22. Handschriftlich mit vielen Korrekturen, Streichungen und Ergänzungen. Geschrieben zwischen dem 24. und 28. März 1929. Eine von Karlfried Froehlich angefertigte Umschrift wurde UBB, NL 353, B.I.a.224 beigelegt.

²⁸ Trotz verschiedener Bemühungen konnte bisher nicht geklärt werden, welches Dokument mit dem »Manifest« gemeint ist. Vgl. FROEHLICH, Briefwechsel (s. Anm. 16), S. 49, Anm. 25.

Bekämpfung der deutschen Sprache im Elsass ist. Ich selbst würde nicht an unserer Revue mitarbeiten, wenn ich wüsste, dass ich auf diese Weise eine Unterdrückung der deutschen Sprache begünstigte, obwohl ich persönlich das Französische im selben Masse beherrsche wie das Deutsche. Wir könnten, wenn es nötig wäre, den finanziellen Stand unserer Zeitschrift jedem unterbreiten. Wir haben nichts zu verbergen, was den finanziellen Stand unserer rein wissenschaftlichen Zeitschrift betrifft. Die Ausgaben werden durch 2 Quellen bestritten: 1. durch die Abonnenten, die den für sie festgesetzten | Preis zahlen. Ich könnte Ihnen die genaue Summe der dadurch erzielten Einnahmen angeben. Obwohl wir unter den gegebenen Verhältnissen – die rein wissenschaftlich-theologisch interessierten protestantischen Kreise sind naturgemäss in Frankreich weniger zahlreich als in Deutschland – eine überraschend grosse und stets zunehmende Abonnentenzahl haben, genügen diese Einnahmen natürlich nicht, um die hohen Druckkosten zu decken. 2. Die benötigte Unterstützung erfolgt auf ganz normale Weise von Seiten der Cunitz-Stiftung. Cunitz,²⁹ der an der französischen Fakultät vor 1870 als Prof[essor] tätig war und nach 1870 an der deutschen Universität Strassburgs seine Vorlesungen fortsetzte, hat testamentarisch sein ganzes Vermögen der Strassburger Universität vermacht u[nd] bestimmt, dass es nur für wissenschaftliche Strassburger Veröffentlichungen aller Fakultäten Verwendung finden solle. Das aus Theologieprofessoren zusammengestellte Comité, das die in das theologische Gebiet gehörenden Publicationen zu bestimmen hat, denen ein Zuschuss aus dem Legat gewährt werden soll, hat gewiss im Sinne des Stifters gehandelt, indem es neben vielen anderen Werken auch unsere Revue als solche bezeichnet hat, war doch Cunitz selbst Mitarbeiter an der von Ed[uard] Reuss³⁰ u[nd] Scherer³¹ begr[ündeten] Strassb[urger] Revue de Théol[ogie] et de Philos[ophie] chrét[ienne], die dann durch unsere Zeitschrift wieder aufgenommen worden ist.³² Dass dieses Comité |

29 Édouard Cunitz (1812–1886) war Professor für Neues Testament an der Theologischen Fakultät in Straßburg.

30 Eduard Reuss (1804–1891) war Professor für Altes Testament an der Theologischen Fakultät in Straßburg und bekannt für seine Herausgabe der Werke Calvins (*Joannis Calvini opera quae supersunt omnia*). Er war 1872 der erste Dekan der Kaiser-Wilhelms-Universität in Straßburg.

31 Edmond Scherer (1815–1889) war ein aus der frankophonen Erweckungsbewegung stammender Theologe, der sich der kritischen Theologie zuwandte. Er begründete mit Timothé Colani zusammen die *Revue de Théologie et de Philosophie chrétienne*.

32 Die *Revue de Théologie et de Philosophie chrétienne* der Straßburger Fakultät erschien von 1850 bis 1869 (zur Geschichte vgl. RODOLPHE REUSS, La Revue de Strasbourg d'après les souvenirs inédits d'Ed. Reuss [1850–1869], in: RHPH 1 [1921], S. 9–22; auch beschrieben bei FROEHLICH, Briefwechsel [s. Anm. 16], S. 43). Wie Cullmann im Brief an-

ganz unparteiisch bei der Verteilung der Gelder vorgeht, das dürfte wohl die Tatsache beweisen, dass [dieses Comité] in den letzten Jahren die gesamten Druckkosten von Pfarrer Adams³³ 2 bändigen deutsch geschriebener Geschichte des Elsasses übernommen hat, deren 1. Band 1922 und deren 2. B[an]d letztes Jahr erschienen ist (cf. Anrichs Besprechung in der letzten Nummer der Theol[ogischen] Literaturz[eitung]).³⁴ –

Es ist unmöglich, einem Comité, das statutengemäss nur rein wissenschaftlichen Arbeiten Unterstützung gewährt, Bekämpfung der deutschen Sprache unterzuschieben; es existiert aber kein anderes Comité, von dem die Revue auch nur einen Centimes erhielt. Ich kann mir diese Unterstellung nur aus einer menschlich verständlichen Verbitterung ehemaliger zur deutschen Zeit hier wirkender Theologen erklären. – Merkwürdig u[nd] interessant ist es für einen hier im Lande lebenden Elsässer immerhin festzustellen, dass französische Chauvinisten im Elsass – gottlob sind sie nicht allzu zahlreich – elsässischen Unternehmungen gegenüber, die in deutscher Sprache rein wissenschaftlicher, z. B. historischer Forschung dienen wollen, genau mit denselben unwahren Behauptungen [arbeiten], der Vorwurf einer auf nichts sich gründenden finanziellen Unterstützung durch deutsche Nationalisten. [Dies] beweist in solchen Fällen meistens nur, dass man keine sachlichen Gründe gegen derartige Unternehmungen vorzubringen weiss. | Sie kennen unsere Zeitschrift u[nd] haben sich wohl selbst davon überzeugen können, dass ihr Inhalt keinerlei Anlass gibt, ihr irgend einen politischen Zweck unterzuschieben. Welches Interesse hätte denn irgend ein chauvinistisches Comité, das sich die Bekämpfung der deutschen Sprache im Elsass zum Ziele setzte, eine derartige Veröffentlichung zu unterstützen? Von diesem Gesichtspunkt aus erscheint mir die Unterstellung der Verfasser des Dokuments geradezu als absurd. Der Leserkreis unserer Zeitschrift setzt sich folgendermassen zusammen: wissenschaftlich interessierte, der orthodoxen Partei nicht angehörige Pfarrer aus dem Elsass; deren Zahl ist

deutet, versteht sich die *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* als deren Nachfolgerin. Nicht zu verwechseln mit der *Revue de théologie et de philosophie*, die seit 1868 mit Unterbrüchen von den französischsprachigen theologischen Fakultäten der Schweiz herausgegeben wird.

- 33** Johann Adam (1867–1936) war ein evangelischer Pfarrer, der nebst seiner Pfarr- und Inspektoratstätigkeit eine zweibändige Kirchengeschichte des Elsass schrieb.
- 34** Gustav Adolf Anrich (1867–1930) war Professor für Kirchengeschichte, zuerst an der Universität Straßburg, seit 1919 an der Universität Bonn und seit 1924 an der Universität Tübingen. GUSTAV ADOLF ANRICH, Rez. Johann Adam, Evangelische Kirchengeschichte der elsässischen Territorien bis zur französischen Revolution 1929, in: ThLZ 54 (1929), S. 116–117.

dem allgemeinen Prozentsatz entsprechend nicht erheblich u[nd] sie machen den geringsten Teil unserer Leser aus, ungefähr dieselben, die, soweit es mir bekannt ist, auch auf die Christliche Welt abonniert sind. Laien kommen, abgesehen von den Universitäts- und einigen Gymnasialprofessoren als Leser kaum in Betracht; der grösste Teil unserer Abonnenten setzt sich aus Theologen Innerfrankreichs, Belgiens und der französischen Schweiz zusammen. Auch bei zahlreichen katholischen Theologen Innerfrankreichs und Belgiens findet unsere Revue grossen | Anklang. Die grossen katholischen Zeitschriften bringen regelmässig ausführliche Besprechungen unserer Artikel. Mehrere Professoren der Sorbonne und der Ecole des Hautes Etudes gehören zu den Mitarbeitern. Dazu kommt endlich die Leserschaft im nicht französisch sprachigen Ausland: besonders stark sind Italien, die Tschechoslowakei, England und die skandinavischen Länder vertreten.

Unsere Revue ist, wie gesagt, eine Wiederaufnahme der von Ed[uard] Reuss und Colani³⁵ begründeten ehemaligen Revue aus der Zeit vor 1871. Sie setzt sich wie jene genau dasselbe Hauptziel: ein Bindeglied zwischen der deutschen und französischen Theologie herzustellen; die Arbeiten französischer Theologen den deutschen Theologen vom Fach übermitteln; die Arbeiten deutscher und französischer Th[eologie] einem theologisch interessierten gebildeten weitem Kreis Französischer Zunge. |

Unsere Revue ist, wissenschaftlich gesehen, die einzige allgemein theologische protestantische Veröffentlichung französischer Sprache. (Die Lausanner Revue ist fast ausschliesslich systematisch interessiert). Die vor dem Krieg von Goguel geleiteten Annales de Bibliographie sind übrigens in unserer Strassburger Revue aufgegangen, die so als wissenschaftl[iches] Organ des gesamten franz[ösischen] Protestantismus erscheint, wenn auch der Strassburger Fakultät, wie es ganz verständlich ist, eine besondere Rolle zukommt. Ein Blick auf die Liste der Mitglieder des Redaktionskomités dürfte Sie davon überzeugen, dass es sich nicht um ein bloss elsässisches Unternehmen handelt. Verleger unserer Revue ist übrigens der Verlag F. Alcan in Paris. Diese Tatsache sowie der vorhin definierte Zweck u[nd] der beschriebene Leserkreis wird es Ihnen verständlich machen, dass Herr Causse, der Herausgeber der Revue, alle ausländischen Artikel ins französische übersetzen lässt. Ich glaube Ihnen versichern zu können, dass ihm jeder chauvinistische Gedanke fern liegt. Ebenso wie die deutschen lässt er auch die angelsächsischen Artikel auf franz[ösisch] erscheinen. Deutsche allgemein theologische Zeitschriften tun dies übrigens auch; ich

35 Timothée Colani (1824–1888) war Schüler von Eduard Reuss, Pastor in Straßburg und wenige Jahre Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät.

erinnere mich z. B. an englische Artikel, die in den Theol[ogischen] Blättern in deutscher Übersetzung erschienen sind. Bei Spezialzeitschriften wie ZNTW ist dies selbstverständlich nicht notwendig. Unsere Revue kann sich nicht durch Rücksichten auf engherzige Lokalpolitik dazu bestimmen lassen, das Ziel aufzugeben, das sie verfolgt, u[nd] das in | hohem Masse dazu geeignet ist, Verständigung zwischen Frankreich und Deutschland u[nd] auf diese Weise doch in letzter Linie auch am besten dem Elsass selbst zu dienen. Die letzten Jahrgänge unserer Zeitschrift beweisen, dass dieses Ziel allen Anfeindungen zum Trotz zum Teil schon verwirklicht ist. Sie werden dort mehr als einen deutschen Mitarbeiter finden. In der nächsten Nummer wird übrigens ein Artikel Ihres Marburger Kollegen Hölscher erscheinen.³⁶ Es hat im Elsass, soweit mir bekannt ist, noch niemand an dieser Mitarbeit Anstoss genommen; im Gegenteil, mir gegenüber haben mehrere meiner Landsleute ihre Freude darüber ausgedrückt, u[nd] zu Ehren der innerfranzösischen Leser sei es gesagt, dass auch sie sich über die Anknüpfung der wissenschaftlichen Beziehungen über die Grenzen hinweg gefreut haben. Dass dem Elsass bei dem Austausch zwischen franz[ösischer] u[nd] deutscher Wissenschaft naturgemäss die Vermittlerrolle zukommt, sollte sich von selbst verstehen. [[Aber diese Rolle kann es freilich nur spielen, wenn Franzosen wie Deutsche es nicht daran hindern. Bis jetzt aber geschieht hier von beiden Seiten unserm Land Unrecht. Will man einmal einen Redner aus Deutschland in Strassburg vorstellen, da wird einem von den franz[ösischen] Behörden immer der Bescheid gegeben: In Strassburg geht das | nicht, aber in Paris natürlich. – Nehmen Sie es mir nicht übel, wenn ich an diese ganz geläufige Stellungnahme auch durch Ihre Erklärung erinnert wurde, dass Sie bereit wären, in Paris eine Arbeit auf franz[ösisch] zu veröffentlichen, aber nicht in]]³⁷

Mit unfruchtbarer Polemik und einer nur negativen und passiven Haltung allem Französischen gegenüber ist weder dem Elsass noch Deutschland noch Frankreich geholfen. Die, welche 1918 unser Land verlassen haben, mögen den Zurückgebliebenen nicht in die Aufgaben dreinreden, die sich jetzt für sie hier in den gegebenen Verhältnissen stellen. Den in Deutschland ansässigen Elsässern fehlt nicht nur die genaue Sachkenntnis in Bezug auf unsere gegenwärtige Lage u[nd] in Bezug auf Frankreich, sondern ihr Blick wird notwendiger- u[nd]

36 Gustav Diedrich Hillard Hölscher (1877–1955) war von 1921 bis 1929 ordentlicher Professor für alttestamentliche Wissenschaft an der Universität Marburg, anschließend an der Universität Bonn und seit 1935 an der Universität Heidelberg. Hier handelt es sich um den Artikel: *Problèmes de la littérature apocalyptique juive*, in: RHPHR 9 (1929), S. 101–114.

37 Der Text, welcher hier in doppelte eckige Klammern gesetzt ist, wurde im Original gestrichen.

verständlicherweise etwas getrübt durch die für sie schmerzlichen Erinnerungen. Die beste Garantie dafür, dass deutsches Geistesleben dem Elsass zugänglich bleibt, liegt nicht darin, dass sich der Elsässer hermetisch dem französischen Geistesleben gegenüber abschliesst, sondern dass er gerade durch aktive Teilnahme auch an französischer Kultur in erster Reihe an der | Zusammenarbeit mitzuwirken vermag, damit so der Graben zwischen D[eu]tschland] und F[r]ankreich] verschwindet u[nd] für das Elsass einmal eine gesündere Atmosphäre geschaffen wird, die ihm die Ruhe sichert, deren es endlich einmal bedarf. In Paris werden schon lange deutsche Professoren zu wissenschaftlichen Veranstaltungen eingeladen, nur in Strassburg machen die französischen Behörden zuweilen noch Schwierigkeiten. Sollten nun die Deutschen zu dieser doch mindestens anormalen u[nd] für den Elsässer wenig erfreulichen Situation auch ihrerseits beitragen, werden auch sie sich weigern, jede auch noch so unpolitische deutsch-französische Zusammenarbeit, die irgendwie mit Strassburg zusammenhängt, zu unterstützen? Ich hoffe, dass dem nicht so sein wird. Auch von französischer Seite fängt man an, einzusehen, dass die französisch-deutsche Verständigung nicht im Elsass halt machen darf, sondern gerade von hier auszugehen hat. So hat vor 14 Tagen der Philosoph Husserl³⁸ auf Einladung Prof[essor] Herings, des Systematikers unserer Strassb[urger] theol[ogischen] Fakultät,³⁹ vor den versammelten Prof[essoren] der Universität reden können. |

Ich schliesse in der Hoffnung, Sie durch diese ganz offene Aussprache in keiner Weise verletzt zu haben u[nd] mit der nochmaligen Bitte, die in meinem Brief enthaltenen Angaben über den Tatsachenbestand nur zu eigener Verwertung zu benutzen, im übrigen aber diese Zeilen als vertraulich zu behandeln.
[Ende des Entwurfs]

38 Edmund Husserl (1859–1938) war Professor für Philosophie zuerst in Göttingen, später in Freiburg. Begründer der Phänomenologie, womit er großen internationalen Einfluss erlangte.

39 Jean Héring (1890–1966) hatte keine eigentliche theologische Ausbildung und las zunächst an der Fakultät als »maître de conférences« Moralphilosophie (Ethik) und systematische Theologie, wobei er sich im Anschluss an Edmund Husserl besonders mit der Phänomenologie auseinandersetzte. 1926 erhielt er eine Professur für Neues Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Straßburg, die er bis 1956 innehatte. Dadurch erklärt sich, weshalb Cullmann ihn noch 1929 als Systematiker bezeichnet.

7 Bultmann⁴⁰

Marburg, 29.III.29

Sehr verehrter Herr Cullmann!

Heute möchte ich Ihnen nur in Eile (vor der Abreise in einen 3 wöchentl[ichen] Ferien-Aufenthalt)⁴¹ herzlich danken für Ihren ausführlichen Brief, dessen Angaben dem entsprechen, was ich mir etwa gedacht und auch gehofft hatte. Ich sehe die Sache grundsätzlich ebenso an wie Sie. Da ich gerne meine Kollegen auch über die Lage der Dinge unterrichten und für die Verständigung wirken möchte, wäre es mir natürlich sehr wichtig, von Ihren Mitteilungen Gebrauch machen zu dürfen. Ich bitte Sie deshalb, die Sache mit Herrn Causse nach dessen Rückkehr zu besprechen und mir dann Mitteilung zu machen. Bis dahin werde ich natürlich Ihren Brief völlig vertraulich behandeln.

Mit herzlichem Dank und Gruß

Ihr sehr ergebener

R. Bultmann

8 Bultmann⁴²

Marburg, 28.IV.29

Sehr verehrter Herr Cullmann!

Für Ihren freundlichen Brief, den ich, von meiner Reise zurückgekehrt, erst heute beantworten kann, danke ich Ihnen herzlich. Auch von Herrn Causse habe ich inzwischen einen Brief erhalten und habe ihm soeben auch geantwortet. Ich trage nunmehr gar kein Bedenken, meinen Artikel in französischer Sprache in der Revue veröffentlichen zu lassen, und werde Ihnen denselben, wenn ich ihn noch einmal durchgesehen habe, in kurzer Zeit zusenden. Ich

40 UBB, NL 353, B.I.a.224. Unliniertes A4-Blatt zweifach gefaltet. Adressstempel oben links. Umschlag fehlt.

41 Die Bildungsreise in Italien ist beschrieben bei KONRAD HAMMANN, Rudolf Bultmann. Eine Biographie, Tübingen ³2012, S. 251.

42 UBB, NL 353, B.I.a.224. Unliniertes A4-Blatt zweifach gefaltet. Adressstempel oben links. Umschlag fehlt.

bitte Sie, mir mit den Korrekturbogen dann auch mein deutsches Manuskript wieder zu schicken.

Ich freue mich, daß das neue Semester gut für Sie begonnen hat, und wünsche guten Fortgang. Auch wir haben mit großer Hörerzahl das Semester angefangen. Indem ich Ihnen auch für Ihre eigenen Arbeiten einen guten Fortschritt wünsche und Ihnen sehr für Ihre Auskünfte zur Verständigung danke, bin ich mit herzlichen Grüßen

Ihr sehr ergebener

Rudolf Bultmann

9 Bultmann⁴³

Marburg, 27.V.29

Sehr verehrter Herr Cullmann!

Endlich komme ich dazu, Ihnen mein Manuskript zu schicken. Zu meinem Bedauern hat es sich verspätet infolge dringender Arbeiten und einer notwendigen Reise. Ich bitte Sie deshalb sehr um Entschuldigung.

Nach Ihrem Briefe vom 9. IV. darf ich annehmen, daß Sie mir die französische Übersetzung vor dem Druck zur Durchsicht schicken; mein deutsches Manuskript erbitte ich gleichzeitig damit, da ich kein weiteres Exemplar habe.⁴⁴

Ich bitte Sie, Herrn Causse meine Grüße freundlichst übermitteln zu wollen, und bin mit herzlichem Gruß

Ihr sehr ergebener

R. Bultmann

43 UBB, NL 353, B.I.a.224. Unliniertes A4-Blatt zweifach gefaltet. Adressstempel oben links. Umschlag fehlt. Auf der Rückseite sind Bleistift-Notizen zu finden. Anscheinend eine Liste verschiedener Bibelstellen. Untereinander stehen: »Ep.Phil.; Gal. 1; Actes 1,11–14; Actes 2,1–4; Jean 2,1–11; Actes 15,1–21; Actes«. Rechts daneben zudem noch »Actes 17,16–34; Actes 6,«.

44 RUDOLF BULTMANN, Aimer son prochain, commandement de Dieu, in: RHPHR 10 (1930), S. 222–241.

10 Bultmann⁴⁵

Marburg, 24.VIII.30

Lieber Herr Cullmann!

Für Ihren freundlichen Brief und Ihre Karte sage ich Ihnen herzlichen Dank! Ich hatte in meinem Artikel nur Tatsachen erwähnt, die Sie mir in Ihrem früheren Briefe genannt hatten, und von denen Herr Causse mir nachher gesagt hatte, daß ich sie nach Belieben verwenden könnte. Ich möchte Ihnen aber zur Sicherheit den eben eingetroffenen Korrektur-Abzug meines Artikels schicken und Sie bitten, ihn durchzusehen und mir Mitteilung zu machen, ob Sie irgendwelche Bedenken haben oder noch Ergänzungen für nötig halten. Ich habe den Artikel möglichst kurz gehalten, weil das m[eines] E[rachtens] das Wirksamste ist. Ich könnte mir denken, daß Sie gegen den letzten Satz Bedenken haben, obwohl er für deutsche Leser wichtig ist. – Daß meine Sätze über die Cunitz-Stiftung das Mißverständnis hervorrufen, als verfolge diese Stiftung den (politischen) Zweck einer Verständigung zwischen Frankreich u[nd] Deutschland, glaube ich nicht.

Ich muß Sie nur bitten, mir sofort zu antworten, da der Herausgeber der Theol[ogischen] Blätter Eile hat.

Mit nochmaligem Dank und herzlichem Gruß

Ihr sehr ergebener

R. Bultmann

11 Bultmann⁴⁶

Herrn O. Cullmann
 Directeur de l'Internat St.-Guillaume
 Strasbourg (Frankreich)
 1^{bis} quai St. Thomas

Marburg, 12.IX.30

Sehr verehrter Herr Cullmann!

Indem ich Ihnen die No. der Theologischen Blätter mit meinem Artikel sende, möchte ich auch ein knappes Wort des Dankes beifügen, für Ihr Buch, das Sie mir freundlichst übersandt haben, und mit dem Sie mir große Freude gemacht haben.

45 UBB, NL 353, B.I.a.224. Unliniertes A4-Blatt zweifach gefaltet. Adressstempel oben links. Von Hand korrigiert: neu Bismarckstr. 7.

46 UBB, NL 353, B.I.a.224. Postkarten-Format. Gruß auf Vorderseite neben der Adresse.

Da ich in anderen dringenden Arbeiten stecke, habe ich es kurz durchblättern können.⁴⁷ Im Winter, wenn ich wieder am Johannes-Evangelium arbeite, werde ich es genau durchstudieren und darf Ihnen dann noch einmal schreiben.

In meinem Artikel habe ich das Wort »Teilnahme« doch stehen lassen, da ich kein wirklich passendes Wort fand. Läßt sich das nicht auch als *intérêt* übersetzen, sodaß es für französische Leser unanstößig ist? |

Mit den besten Grüßen,

Ihr sehr ergebener

Rudolf Bultmann

12 Bultmann⁴⁸

Marburg, 26.IX.30

Sehr verehrter, lieber Herr Cullmann!

Darf ich noch einmal eine Frage wegen der Revue an Sie richten? Von einem der alten Straßburger Kollegen bekam ich einen zwar freundlichen aber doch ganz ablehnenden Brief auf meinen Artikel hin.⁴⁹ Er nahm besonders auch daran

47 Dabei handelt es sich um seine Dissertation, OSCAR CULLMANN, *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin: étude sur le rapport entre le gnosticisme et le judéo-christianisme*, Paris 1930.

48 UBB, NL 353, B.I.a.224. Unliniertes Papier in Postkarten-Format. Umschlag fehlt. Adressstempel oben links. Von Hand korrigiert: neu Bismarckstr. 7.

49 Die französische Publikation Bultmanns provozierte Kritik, auf die er mit einem eigenen Artikel reagierte: RUDOLF BULTMANN, Mitarbeit an der *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, in: ThBl 9 (1930), Sp. 251–253. Ein elsässischer Pfarrer erwiderte darauf mit einer kritischen Nachfrage; PAUL DIESNER, Noch einmal: Mitarbeit an der *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses?*, in: ThBl 9 (1930), Sp. 359–360. Bultmann durfte wiederum darauf antworten, RUDOLF BULTMANN, Antwort, in: ThBl 9 (1930), Sp. 360–362. Bultmann schreibt darin u. a.: »Herr Pfarrer Diesner verkennt, dass die Mitarbeit von Deutschen an einer französischen Zeitschrift (auch in französischer Sprache) ein Dienst am Deutschtum ist, – freilich nicht ein Dienst an deutscher ‚Kulturpropaganda‘. Aber wenn ich theologische Wissenschaft treibe und in Aufsätzen vertrete, so treibe ich überhaupt keine Kulturpropaganda, sondern suche der Sache, der theologischen Wissenschaft und der Kirche, zu dienen.« (a. a. O., Sp. 361) Andererseits ist vermutlich mit dem »alten Straßburger Kollegen« der Neutestamentler und Patristiker Erich Klostermann gemeint. Karlfried Froehlich notiert hierzu: »Im Bultmann-Nachlassverzeichnis sind unter der Nummer 1152 eine Karte und drei Briefe Klostermanns an Bultmann notiert. Die Karte ist am 15. September 1930 in Venedig geschrieben und dankt für eine Karte Bultmanns vom 12. September, dem gleichen Datum wie dem der Mitteilung Nr. 11 an Cullmann: ‚Ihre freundliche Karte vom 12. erhielt ich hier – freilich ohne die Theol. Blätter, so daß ich

Anstoß, daß (wie er schrieb) die Verwaltung des Thomasstifts es abgelehnt habe, deutsche theologische Zeitschriften zu halten. Nur die Neue kirchl[iche] Zeitschrift sei dort den Studenten zugänglich, die von der luther[ischen] Gesellschaft gestiftet werde. Ich habe | nun zwar weder ein Recht, nach diesem Sachverhalt zu fragen, noch verkenne ich, daß für die Leitung des Thomasstifts andere Gründe als anti-deutsche maßgebend sein können (z. B. daß die in Betracht kommenden deutschen Zeitschriften in der Bibliothek zugänglich sind). Aber Sie werden begreifen, daß es für mich in der Auseinandersetzung mit meinen deutschen Kollegen wichtig ist, den Tatbestand und seine Gründe zu kennen. Deshalb wäre ich Ihnen sehr dankbar, wenn Sie mir über diese Frage Auskunft geben könnten. Zu Ihrer Orientierung teile ich Ihnen übrigens mit, daß die Straßburger Revue zwar nicht in unserm Seminar (das bei seinen knappen Geldmitteln nur wenige Zeitschriften halten kann), aber in unserer Bibliothek ausliegt.

Mit herzlichem Gruß

Ihr

R. Bultmann

13 Bultmann⁵⁰

Herrn O. Cullmann
Maître de conférence à l'université
Strasbourg (Frankreich)
45 Rue de Faubourg de Pierre

Marburg, 1.1.32

Sehr verehrter, lieber Herr Kollege!

Darf ich Sie um eine freundliche Auskunft bitten? Ein Neffe von mir, der bisher in Marburg 3 Semester Theologie studiert hat, erwägt den Plan, im näch-

zur Sache kaum etwas sagen kann.‘ Klostermann hat wohl wenig später die Miszelle gelesen und darauf reagiert. Sein Brief ist nicht unter den drei erhaltenen.« FROEHLICH, Briefwechsel (s. Anm. 16), S. 54 (Anm. 39). Diese Identifikation mit Erich Klostermann wird nun auch bestätigt in einem Brief, den Oscar Cullmann an die Tochter Antje Bultmann-Lemke geschrieben hat und worin er auf diese Begebenheit zu sprechen kommt (abgedruckt im vorliegenden Band als Anhang zum Aufsatz von MICHAEL R. JOST, Postkarten, Margarinepäckchen und Widerspruch. Eine Auswertung der Korrespondenz zwischen Rudolf Bultmann und Oscar Cullmann). Insgesamt handelt es sich um eine erstaunlich vehemente Verteidigung Bultmanns seiner französischen Publikation in der Straßburger Revue, in der er sich ohne Zögern auf die Aussagen Cullmanns verlässt.

50 UBB, NL 353, B.I.a.224. Postkarten-Format. Nur auf Rückseite beschrieben.

sten Sommer-Semester nach Straßburg zu gehen. Sein Vater ist Pfarrer im Oldenburgischen, der 10 eigene u[nd] 2 zugenommene Kinder hat. Die Mittel sind deshalb sehr beschränkt, u[nd] für den Sohn ist das Studium nur an einem Orte möglich, wo er Unterstützungen erhalten kann. (für einen Reichsdeutschen)⁵¹ Gibt es nun in Straßburg die Möglichkeit ein Stipendium oder einen Freitisch oder andere Vergünstigungen zu erhalten? Ich wäre Ihnen sehr dankbar, wenn Sie mir darüber Auskunft geben könnten.

Mit herzlichen Wünschen für das neue Jahr und den besten Grüßen

Ihr sehr ergebener

R. Bultmann.

14 Cullmann⁵²

Prof. D. R. Bultmann
Marburg a. d. Lahn
Bismarckstr. 7
Allemanne

Strasb[our]g, d[en] 25./1.33
45 Faub[our]g de Pierre

Sehr verehrter Herr Kollege,

Sie werden wohl meinen Brief erhalten haben. Wie ich es befürchtete u[nd] Sie in meinem Brief voraussehen ließ, ist aus den dort angegebenen Gründen für das Sommersemester leider nichts mehr zu machen. Ich wäre Ihnen nun sehr dankbar, wenn Sie mir bald Auskunft über die Absichten Ihres Neffen geben könnten, da wir nur noch wenig Zimmer im Stift frei haben. Wird Ihr Neffe trotzdem schon diesen Sommer kommen u[nd] soll ich das Zimmer weiter für ihn reservieren lassen? Oder zieht er vor, erst im kommenden Winter in Straß[ur]g zu studieren? In diesem Falle können wir ihm, wie | gesagt, ein volles Stipendium in Aussicht stellen. Aber es wäre gut, wenn Sie mir auch hierüber rechtzeitig Bescheid geben könnten.

Für alle weitere Auskunft stehe ich Ihnen immer zur Verfügung.

Mit den herzlichsten Grüßen verbleibe ich Ihr sehr erg[ebener]

O. Cullmann

⁵¹ Klammerbemerkung ist zwischen den Zeilen ergänzt.

⁵² UBB, NL 353, B.I.a.224. Kopie einer Postkarte von O. Cullmann. Der Text beginnt auf der Rückseite und wird auf der Vorderseite links neben der Adresse fortgesetzt.

15 Cullmann⁵³

Prof. D. R. Bultmann
 Marburg a. d. Lahn
 Bismarckstr. 7
 Allemagne

Strasb[our]g, d[en] 26./1.33

Sehr verehrter Herr Kollege,

Ich befürchte, dass meine gestrige Karte an Sie ungenügend frankiert zur Post kam. Ich bitte Sie sehr, dieses Versehen zu entschuldigen!

Mit freundl[ichem] Gruss bin ich Ihr sehr erg[ebener] O. Cullmann

16 Cullmann⁵⁴

Prof. D. R. Bultmann
 Marburg a. d. Lahn
 Bismarckstr. 7
 Allemagne

Strasb[our]g, d[en] 19./10.33
 45 Faub[our]g de Pierre

Sehr verehrter, lieber Herr Kollege,

Von meinem Schweizer Ferienaufenthalt zurück, finde ich Ihre Karte vor,⁵⁵ sowie die beiden Erklärungen, die Sie mir so freundlicher Weise zugesandt haben.⁵⁶ Ich bin Ihnen sehr dankbar dafür; denn ich interessiere mich lebhaft für diese Frage u[nd] die Stellungnahme der akademisch tätigen Theologen. Ich

53 UBB, NL 353, B.I.a.224. Kopie einer Postkarte von Straßburg (Panorama der Stadt). Lediglich auf Rückseite beschrieben.

54 UBB, NL 353, B.I.a.224. Kopie einer Postkarte. Lediglich auf der Rückseite beschrieben.

55 Nicht erhalten.

56 Es handelt sich um die Marburger Erklärung vom 20. September 1933, in: ThBl 12 (1933), Sp. 289–294 und die Erklärung deutscher Neutestamentler Wilhelm Brandt, Rudolf Bultmann, Adolf Deißmann u. a. (Hg.), Neues Testament und Rassenfrage (23. September 1933), in: ThBl 12 (1933), Sp. 294–296 (ebenfalls veröffentlicht in: JK 1 [1933], S. 201–204), die beide im Nachlass Cullmanns vorliegen und Kritik am neuen Arierparagrafen äußern.

habe mir erlaubt, die Erklärungen auch einigen Kollegen zu zeigen, die sich sehr dafür interess[i]erten.

Mit den herzlichsten Wünschen für das kommende Semester, das bei Ihnen wohl schon begonnen hat, verbleibe ich Ihr sehr ergebener

O. Cullmann

17 Fragment einer Reaktion Cullmanns⁵⁷

Strassburg, d[en] 22./12.33

Sehr verehrter, lieber Herr Kollege!

Erlauben Sie mir, Ihnen das Gefühl meines aufrichtigen und tiefen Dankes auszusprechen, das ich empfinde, nachdem ich Ihre treffenden Ausführungen in der Dezemberrummer der Th[eologische]Bl[ätter] gelesen habe, die Sie mir freundlicher Weise zugesandt haben. Es mag anmaßend erscheinen, wenn ich mir als Ausländer erlaube, Ihnen meinen persönlichen Dank auszudrücken für alles, was Sie in dieser wichtigen Frage veröffentlicht und unternommen haben. Aber bei der Bedeutung die der deutsche Protestantismus für den Gesamtprotestantismus hat, sind alle Protestanten Ihnen zu Dank verpflichtet, Ihnen und allen denen, die mit Ihnen heute gegen die Verfälschung der evangelischen Verkündigung auftreten. Es ist ein Irrtum, wenn Prof[essor] Heim⁵⁸ meint, die ‚Erklärung der Neutestamentler‘ wirke sich im Ausland gegen Deutschland aus.⁵⁹

⁵⁷ UBB, NL 353, B.III.22. Reaktion auf Bultmanns Artikel »Der Arierparagraph im Raume der Kirche«, in: ThBl 12 (1933), Sp. 359–370. Dieses Fragment ist möglicherweise eine Reinschrift. Diese füllt exakt die erste Seite. Die Fortsetzung fehlt jedoch. Hierzu sind auch die in Sektion F.II.13:6–8 genannten Publikationen zu beachten, die die Position Bultmanns näher beschreiben. Die Auseinandersetzung Bultmanns und Cullmanns mit dem Arierparagraphen wird hilfreich nachgezeichnet bei MATTHIEU ARNOLD, Rudolf Bultmann et Oscar Cullmann: Nouveaux aperçus sur leurs relations (1925–1949), in: Foi & Vie 113 (2010), S. 75–88 (hier 80–86).

⁵⁸ Karl Heim (1874–1958) war Professor für systematische Theologie an der Universität Tübingen, der zwar der Bewegung Deutsche Christen ablehnend gegenüberstand, aber auch nicht der Bekennenden Kirche beitrat.

⁵⁹ Dem Nachlass Cullmanns liegt auch ein Schreiben der beiden Professoren für Neues Testament Gottlob Schrenk und Werner Georg Kümmel in Zürich vom 24. Oktober 1933 bei, das die »Dozenten des Neuen Testaments in Europa und Amerika« auffordert, die Erklärung der deutschen Neutestamentler, »Neues Testament und Rassenfrage« (vgl. Anm. 47) zu unterzeichnen. Karl Heim hatte dazu am 30. Oktober 1933 an Karl Ludwig Schmidt geschrieben: »Sie haben mit mir zusammen auf Bitten der Marburger Kollegen

Im Gegenteil! Wir atmen geradezu auf, wenn wir hören, dass es im heutigen Deutschland Christen gibt, die ihrem Lande dadurch dienen, dass sie ein reines, unpolitisches Christentum verkünden.

18 Bultmann⁶⁰

Marburg, 6.VI.34

Sehr verehrter, lieber Herr Kollege!

Leider sind meine bisherigen Versuche, ein passendes Haus für den Studenten zu finden, vergeblich gewesen. Aus einer befreundeten Arzt-Familie in Bremen, die ich unter anderen auch angefragt hatte, werde ich nun gefragt, ob Ihr Schützling inzwischen auf anderem Wege ein Haus gefunden hat, oder ob weitere Nachfragen in Bremer Familien erwünscht sei. Ich bitte Sie, mir freundlichst Nachricht darüber zu geben.

Es tut mir sehr leid, dass ich nicht einfach unser eigenes Haus anbieten kann. Aber einmal muss ich selbst für den August verreisen; sodann haben wir nun Töchter (im Alter von 10, 14 u[nd] 16 Jahren), die also für den jungen Herrn nicht als Kameraden in Betracht kommen, u[nd] die zudem in der ersten Hälfte des August voraussichtlich nicht zu Hause sein werden. Das ist überhaupt eine große Schwierigkeit: bei allen Kollegen, die in Frage kämen, steht es ähnlich, dass gerade August unser erster Ferienmonat, der Reisemonat ist. Und dazu kommt, dass, wo junge Söhne im Hause sind, diese meistens⁶¹ im August (meist auch im Sept[ember]) in ein Arbeitslager gehen müssen. Es wäre voraussichtlich sehr viel einfacher, für einen ausländischen Studenten während der Semester-

die Erklärung ‚Neues Testament und Rassenfrage‘ unterschrieben [...] Nun erfahre ich, dass von Zürich aus versucht wird, für diese Erklärung ausländische Unterschriften zu sammeln. Da außerdem die Erklärung zusammen mit dem Marburger Gutachten [...] in die Presse gegeben worden ist, so muss der Anschein entstehen, als wollten wir mit den ausländischen Kritikern Deutschlands gemeinsame Sache machen, zumal sich bestimmt nicht verhindern lässt, dass dann unsere Namen durch die Weltpresse gehen und gegen Deutschland benutzt werden« (in: ThBl 12 [1933], Sp. 374).

60 UBB, NL 353, B.I.a.224. Adressstempel oben links. Umschlag fehlt. Auf der Rückseite findet sich eine Liste mit Namen, die jeweils mit einer Zahl versehen sind, wobei der erste Name die höchste Zahl (9) und der letzte Name die kleinste Zahl (2,5) hat. Könnte als Notenspiegel gedient haben.

61 Wort zwischen Zeilen nachgetragen.

zeit ein passendes Haus zu finden. Aber wird Ihr Schützling ein Semester in Deutschland studieren können? –

Vor weiteren Versuchen werde ich Ihre Nachricht abwarten. Es kann ja sein, dass ich durch Zufall doch noch irgend etwas Passendes ausfindig mache. Jedenfalls dürfen Sie überzeugt sein, dass ich gerne tun werde, was ich kann.

Mit herzlichen Grüßen

Ihr sehr ergebener

R. Bultmann

19 Bultmann⁶²

M. O. Cullmann
Maître de conférences à l'Université
Strasbourg (Frankreich)
45, Faubourg de Pierre

Marburg, 16.VI.34

Sehr verehrter, lieber Herr Kollege! Soeben erhalte ich aus meiner Heimatstadt Oldenburg die Nachricht von meiner Kusine, Frau Prof[essor] Erna Ramsauer,⁶³ dass sie den jungen Studenten gerne bei sich aufnehmen wird. Ihr Mann, der Vetter meines Vaters, ist Romanist (pensionierter Lehrer aus Gymnasium) u[nd] wird⁶⁴ dem jungen Herrn gerne deutschen Unterricht geben. Er wird selbst an Sie schreiben, bzw. schon geschrieben haben. Ich hatte zunächst nicht an dieses Haus gedacht, weil die Kinder, die dem Alter nach für den Verkehr in Frage kommen, nicht mehr zu Hause sind. Aber da ich bisher nichts Anderes fand, habe ich nun doch diesen Versuch gemacht. Es würde mich sehr freuen, wenn Ihr Schützling diesen Vorschlag annehmen wird. Prof[essor] Ramsauer ist ein sehr universal gebildeter Mensch, u[nd] meine Kusine eine sehr heitere u[nd] gütige Frau. Sie

62 UBB, NL 353, B.I.a.224 [ist im Nachlass mit Nr. 20 vertauscht eingeordnet] Postkarte. Der Briefftext beginnt auf der Rückseite und wird auf der Vorderseite neben der Adresse fortgesetzt.

63 Elisabeth Erna Ramsauer (1886–1977) war die Tochter von Johannes August Bultmann (1848–1919), dem Bruder von Rudolf Bultmanns Vater, Arthur Kennedy Bultmann (1854–1919). Der Titel Professor ist hier vermutlich im übertragenen Sinne zu verstehen, weil ihr Ehemann Friedrich Ramsauer (1867–1936) Gymnasialprofessor in Oldenburg war. Elisabeth Erna Ramsauer selbst war Religionspädagogin am Lehrerseminar.

64 Nachfolgend ein Wort durchgestrichen.

wird sicher dafür sorgen, dass sich der junge Student im Hause behaglich | fühlt u[nd] dass er auch andere junge Menschen kennen lernt u[nd] sich nicht langweilt. Da ich im Lauf des August voraussichtlich nach Oldenburg komme, würde ich Gelegenheit haben, den jungen Herrn auch kennen zu lernen.

Mit herzlichem Gruß

Ihr sehr ergebener

R. Bultmann

20 Cullmann⁶⁵

Herrn Prof. D. R. Bultmann
Marburg a. d. Lahn
Bismarckstr. 7
Allemanne

Strasb[our]g, d[en] 26./6.34

Sehr verehrter, lieber Herr Kollege,

Empfangen Sie meinen herzlichsten Dank für Ihre freundlichen Bemühungen. Ich habe den Brief des Herrn R. aus Oldenb[ur]g⁶⁶ nach Versailles geschickt u[nd] warte nun auf Antwort.⁶⁷ Wenn die Familie inzwischen kein anderes Angebot erhalten hat, wird sie wahrscheinlich, denke ich, das Ihres Herrn Verwandten annehmen. Mich würde es sehr freuen, den jungen Studenten in so guten Händen zu wissen, zumal es für ihn der erste Kontakt mit Deutschland sein wird. Sobald ich Antwort aus Versailles habe, werde ich Ihnen schreiben.

Mit nochmaligem herzl[ichem] Dank verbleibe ich Ihr sehr erg[ebener] O. Cullmann

65 UBB, NL 353, B.I.a.224. Kopie einer Postkarte Cullmanns. Lediglich auf Rückseite beschrieben.

66 Vermutlich ist damit im Anschluss an Brief Nr. 19 Friedrich Ramsauer gemeint.

67 Karlfried Froehlich erklärt die Bezugnahme auf Versailles durch die Freundschaft der Cullmanns mit der Familie des Chefarztes des großen Richaud-Spitals in Versailles, Philippe Wapler (1877–1952) und seiner Frau Odette, geb. Rott. Oscar Cullmanns Schwester Louise war nach dem ersten Weltkrieg für zwei Jahre als Hauslehrerin der vier Söhne im Hause Wapler gewesen und hielt die Verbindung über die Jahre aufrecht. Höchstwahrscheinlich war es einer der Wapler-Söhne, für den Cullmann bei Bultmann wegen eines möglichen Deutschlandaufenthalts angefragt hatte. Der Anfragebrief ist nicht erhalten.

21 **Bultmann**⁶⁸

Hr. Dr. O. Cullmann
Maître de conférence à l'Université
Strasbourg (Frankreich)
45 Rue du Faubourg de Pierre

Marburg, 27.I.35

Sehr verehrter, lieber Herr Kollege!

Verzeihen Sie, dass ich Ihren freundlichen Brief erst heute beantworte, u[nd] nehmen Sie herzlichen Dank für Ihre Auskunft und Ihre Hilfsbereitschaft! Ich musste natürlich zuerst den Entschluss meines Neffen u[nd] seines Vaters abwarten. Mein Neffe hat sich nun entschlossen, im nächsten Sommer-Semester nach Zürich zu gehen, wofür sich in den letzten Jahren in Marburg geradezu eine Tradition gebildet hat, sodass er auch nicht der Einzige sein wird. Für den folgenden Winter ist damit natürlich noch nichts entschieden, u[nd] ich würde Ihnen Nachricht geben, sobald ich weiß, ob mein Neffe []⁶⁹ im Winter Zürich mit Straßburg vertauschen will. – Ich bin Ihnen auch abgesehen von diesem konkreten Fall für Ihre Information sehr dankbar u[nd] werde in geeigneten | Fällen Studenten auf Straßb[ur]g u[nd] die dort gegebenen Möglichkeiten hinweisen. – Ich selbst möchte schon längst gerne einmal Straßb[ur]g wieder besuchen. Ob ich es in diesem Jahre möglich machen kann, ist freilich noch ganz unsicher. – Einstweilen bin ich mit herzlichen Grüßen

Ihr sehr ergebener

R. Bultmann

22 **Bultmann**⁷⁰

Herrn Dr. O. Cullmann
45 Faubourg de Pierre
Strassburg (Frankreich)

68 UBB, NL 353, B.I.a.224. Postkarte. Der Briefftext beginnt auf der Rückseite und wird auf der Vorderseite neben der Adresse fortgesetzt.

69 Wort ist aufgrund eines wahrscheinlich später hinzugekommenen schwarzen Farbfleckes nicht mehr lesbar.

70 UBB, NL 353, B.I.a.224. Postkarte. Nur Rückseite beschrieben.

Marburg, 12.III.35

Sehr verehrter, lieber Herr Kollege!

Für Ihren Brief danke ich Ihnen sehr. Wir werden uns freuen, Herrn Herrmann hier zu begrüßen, und ich werde ihn gerne in mein Seminar aufnehmen und ihm sonst behülflich sein. – Die Besprechung von »Glauben u[nd] Verstehen« habe ich noch nicht gelesen; sie wird vermutlich im 1. Heft der Revue von 1935 erschienen sein.⁷¹ Ich erhalte die Revue regelmäßig im Austausch mit der Theol[ogischen] Rundschau zugeschickt; doch hat mir der Verlag das betr[effende] Heft noch nicht gesandt.

Mit herzlichen Grüßen

Ihr stets ergebener

R. Bultmann

23 Bultmann⁷²

Abs.: Professor D. Rudolf Bultmann,
Marburg/Lahn, Calvinstrasse 14
An Herrn Professor Dr. Oscar Cullmann,
Basel (Schweiz), Universität

Marburg, 26.2.44

Sehr verehrter Herr Kollege!

Für die freundliche Zusendung Ihrer Schrift »Urchristentum und Gottesd[ienst]«⁷³ ich Ihnen herzlich, ich habe sie mit großem Interesse gelesen. Sie scheinen mir richtig gezeigt zu haben, dass der urchristliche Gottesdienst im Lichte der Eschatologie steht; weniger überzeugend ist mir Ihre Behauptung seiner Bezie-

71 HENRY CORBIN, Rez. Rudolf Bultmann, Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1933, in: RHPPhR 15 (1935), Sp. 183–188.

72 UBB, NL 353, B.I.a.224. Maschinengeschriebener Brief von R. Bultmann vom 26.02.44, der Briefumschlag ist jedoch erst am 16.03.44 abgestempelt. Auf dem Umschlag sind verschiedene Zahlencodes in verschiedenen Farben aufgestempelt, die sich z. T. auch im Brief wiederfinden. Dies und die Passagen, die aus dem Text herausgeschnitten wurden (meist griechische Zitate), zeugen von der Zensur.

73 Herausgeschnitten. Es handelt sich um OSCAR CULLMANN, Urchristentum und Gottesdienst (AThANT 3), Basel 1944.

hung zum Ostertag. Das Dogma von der Unterschiedenheit der Versammlungen zur Wortverkündigung und zum Mahl dürften Sie mit Recht bestreiten. Es darf sich freilich nun nicht das neue Dogma erheben, dass jede gottesdienstliche Versammlung im Urchristentum Wortverkündigung und Mahl umfasst hat; Mir scheint, dass man mit größerer Mannigfaltigkeit rechnen muss.

Mit besonderem Interesse las ich natürlich den Teil über das Johannesevangelium.⁷⁴ Freilich bin ich von Ihnen nicht davon überzeugt worden, dass die Darstellung des Johannes am Gottesdienst orientiert ist. Auch ich habe diesen Gedanken einst erwogen, und zwar noch, als ich 1925 in der Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft meinen Aufsatz über das Johannesevangelium und die mandäischen und manichäischen Texte schrieb.⁷⁵ Aber die Exegese zwang mich mehr und mehr, diesen Gedanken aufzugeben. Und Ihre Ausführungen überzeugen mich vollends, dass man ihn nur mittels einer sehr gewaltsamen, gequälten Exegese durchführen kann. Einzig []⁷⁶ kann ich eine Bezugnahme auf das Herrenmahl für möglich halten. Wie man aber in der Fußwaschung das Herrenmahl abgebildet finden kann, ist mir unverständlich.⁷⁷

Sehr leid tut es mir, dass Sie zweimal (Seite []⁷⁸) die Formulierung wählen, dass ich, um meine Behauptung von | der Stellung des Jo-

74 Das betrifft S. 33–75 von insgesamt 88 Seiten und somit den Hauptteil. Zuvor findet sich ein Kapitel »Grundzüge des urchristlichen Gottesdienstes« (S. 7–32) und danach noch ein Anhang »Spuren einer alten Taufformel im Neuen Testament« (S. 79–88).

75 RUDOLF BULTMANN, Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums, in: ZNW 24 (1925), S. 100–146 (erneut abgedruckt in Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, ausgewählt, eingeleitet und hg. v. Erich Dinkler, Tübingen 1967, S. 55–104).

76 Herausgeschnitten. Vermutlich Joh 6,51b–58. Diese Verse ordnet er aber auch der kirchlichen Redaktion zu; vgl. RUDOLF BULTMANN, Das Evangelium des Johannes (KEK), Göttingen 1941, S. 174–177.

77 Im Kommentar noch schärfer formuliert: »Aber es ist doch grotesk, dass das Herrenmahl durch die Fußwaschung abgebildet sein soll, zumal da doch die Situation des Mahles gegeben war.« BULTMANN, Evangelium des Johannes (s. Anm. 76), S. 357. Auf diese Formulierung verweist wiederum CULLMANN, Urchristentum (s. Anm. 73), S. 69 Anm. 64.

78 Fast eine komplette Zeile wurde herausgeschnitten. Vermutlich Verweis auf S. 35 Anm. 3. Dort schreibt Cullmann: »Für seine Ablehnung der Annahme irgendwelchen Interesses des Johannesevangeliums für die Sakramente sind besonders charakteristisch seine Ausführungen auf S. 360 [gemeint ist der Kommentar]. Es sollte indes von vornherein zu denken geben, dass er sich gezwungen sieht, um seine Behauptung von der negativen Einstellung des Evangelisten zu den Sakramenten aufrechtzuerhalten, entscheidende Stellen, wie wir sehen werden, als spätere Einschübe zu betrachten: Kap. 3,5; 6,52b–58; 19,34b–35.« CULLMANN, Urchristentum (s. Anm. 73), S. 35 Anm. 3. Und auf S. 61 Anm. 55 schreibt er: »R. Bultmann, op. cit. S. 161 kann, wenigstens war [sic] die Verse 51b–58 betrifft, nicht bestreiten, dass ,hier zweifellos vom sakramentalen Mahle der Eucharistie

hannesevangeliums zu den Sakramenten durchführen zu können, kritische Operationen vornehme. Es liegt doch umgekehrt! Weil mich die Exegese zu kritischen Operationen zwingt (nämlich zur Ausscheidung einzelnen Partien aus dem ursprünglichen Text des Evangeliums), komme ich zu meiner Auffassung von der Stellung des Evangelisten zu den Sakramenten.

Zu Seite 50 bemerke ich noch: ich »Streiche« die Worte []⁷⁹ (»aus Wasser und«) ja gar nicht, sondern erkläre sie für einen redaktionellen Zusatz.⁸⁰ Daher ist Ihr Hinweis auf den handschriftlichen Befund gar keine Argumentation gegen mich, sondern vermittelt nur dem Leser eine falsche Vorstellung von meiner Auffassung.

Ich hoffe, dass uns die Zukunft einmal die Möglichkeit mündlichen Austausches bringt, und bin mit nochmaligem Dank und den besten Grüßen

Ihr sehr ergebener

*Rudolf Bultmann*⁸¹

die Rede ist'. Um jedoch auch hier wie im ganzen Evangelium die Bezugnahme auf die Sakramente ausschließen zu können, scheidet er diesen ganzen Abschnitt als spätere Interpolation aus. Auf diese Weise kann er dann die Beziehung der übrigen Ausführungen über das Lebensbrot auf die Eucharistie bestreiten. Das ist aber ein gewaltsames Verfahren. Der Hiatus zwischen diesem Abschnitt und dem vorhergehenden, den *R. Bultmann* annimmt, besteht in Wirklichkeit nicht. [...]« CULLMANN, Urchristentum (s. Anm. 73), S. 61 Anm. 55 (kursiv im Original).

79 Herausgeschnitten. Vermutlich ὕδατος καί. Oscar Cullmann schreibt: »Die Worte ὕδατος καί glaubt *Bultmann* mit einigen andern Auslegern [in Anmerkung nennt er: H. H. Wendt; K. Lake; E. von Dobschütz] allerdings streichen zu sollen. Aber diese Streichung ist durch den handschriftlichen Befund ausgeschlossen und erst recht durch den Zusammenhang. Denn es kommt dem Verfasser hier wie im ganzen Evangelium darauf an, dass der Geist im Materiellen vorhanden ist, so wie der Logos Fleisch geworden ist.« CULLMANN, Urchristentum (s. Anm. 73), S. 50 (kursiv im Original). Der Text ist auch in der zweiten, stark erweiterten Fassung unverändert. Doch fügte Cullmann in einer Anmerkung folgende Erklärung hinzu: »Die Art und Weise, wie über die ‚Zugehörigkeit‘ der Worte ὕδατος καί zum Text diskutiert zu werden pflegt und wie die Möglichkeit ihrer spätern Interpolation sogar von einem so ‚konservativen‘ Forscher wie *W. Michaelis* erwogen wird, könnte wirklich den Anschein erwecken, als gäbe es irgend einen alten Zeugen für diese Lesart! Das ist aber durchaus nicht der Fall. Denn die Tatsache, dass diese Worte von einigen Textzeugen in V. 8 sehr wahrscheinlich erst später eingefügt worden sind, beweist doch nichts für den V. 5.« OSCAR CULLMANN, Urchristentum und Gottesdienst (A¹ThANT 3), Zürich ²1950, S. 77 (Anm. 59).

80 Vgl. BULTMANN, Evangelium des Johannes (s. Anm. 76), S. 98, der die Worte einer kirchlichen Redaktion zuschreibt, entsprechend Joh 6,51b–58.

81 Name in Handschrift.

24 Bultmann⁸²

Marburg, 22. Jan[uar] 1948

Sehr verehrter u[nd] lieber Herr Cullmann!

Es war eine große und erfreuende Überraschung, als uns die Post nacheinander 3 Päckchen mit köstlichen Gaben von Ihnen brachte, – Gaben, die ebenso der Erquickung wie der Stärkung dienen. Wie wertvoll sie für uns sind – zumal das Margarine-Päckchen angesichts des katastrophalen Fettmangels –, das brauche ich gewiss nicht auszuführen. Nehmen sie von meiner Frau u[nd] mir den herzlichsten Dank! – Dank für die Gaben, aber ebenso auch für Ihre freundschaftliche Gesinnung, die aus ihnen spricht u[nd] die eine geistige Erquickung ist, wie jene eine leibliche!

Ich habe Ihnen aber auch für 2 literarische Zusendungen zu danken. Mit bes[onderem] Interesse las ich Ihre Schrift »Les Premières Confessions...«.⁸³ Schon vor meiner Reise nach Schweden habe ich für die Theol[ogische] Lit[eratur] Z[ei]t[un]g eine Besprechung davon skizziert, die ich nun bald druckfertig machen werde.⁸⁴ Sie werden dann sehen, dass ich Ihnen im wesentlichen zustimme u[nd] nur hier u[nd] dort einige Ergänzungen oder Modifikationen wünschte. (Ich glaube z. B., dass der Satz von der Parusie Christi, als dessen, der kommen wird, die Toten u[nd] die Lebendigen zu richten, zu den ältesten Bekenntnissätzen gehörte. – Es schiene mir wichtig, wenn ^{bzw. soweit}⁸⁵ möglich, zwischen Bekenntnis u[nd] Lied zu unterscheiden; darüber einige Andeutungen in einem Aufsatz, der für die Festschr[ift] für Anton Fridrichsen bestimmt ist, die demnächst erscheinen soll.)⁸⁶ Schade, dass man nicht mündlich über diese Dinge miteinander sprechen kann! Das wünschte ich besonders auch im Hinblick auf Ihre Schrift »Christus u[nd] die Zeit«, ⁸⁷ deren Aufbau

82 UBB, NL 353, B.I.a.224. Handgeschriebener Brief. Oben links Adressstempel. Liniertes A4-Blatt, zweifach gefaltet. Umschlag fehlt.

83 Die erste Auflage erschien bereits 1943. Hier handelt es sich wahrscheinlich um die Zusendung der zweiten Auflage: OSCAR CULLMANN, *Les premières confessions de foi chrétienne*, Paris ²1948, ein kleines Büchlein mit lediglich 55 Seiten.

84 Erschien erst ein Jahr später RUDOLF BULTMANN, *Rez. Cullmann, Oscar, Les premières confessions de foi chrétiennes*, in: *ThLZ* 74 (1949), S. 40–42.

85 Zwischen den Zeilen hinzugefügt.

86 RUDOLF BULTMANN, *Bekenntnis- und Liedfragmente im ersten Petrusbrief*, in: *Anton Fridrichsen, In honorem Antonii Fridrichsen sexagenarii (Coniectanea Neotestamentica 11)*, Lund 1947, S. 1–14 (erneut abgedruckt in *Exegetica* [s. Anm 75], S. 285–297).

87 OSCAR CULLMANN, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zollikon-Zürich 1946 (²1948, ³1962).

u[nd] Konsequenz ich bewundere, gegen die ich aber einige Einwendungen habe, die ich auch in einer Besprechung in der Theol[ogischen] Lit[eratur] Z[ei]t[un]g demnächst zum Ausdruck bringen möchte.⁸⁸ Jetzt nur kurz so viel: 1.) Mir scheint eine zu weitgehende Tendenz zur Harmonisierung bzw. Vereinerleung der neutest[amentlichen] Aussagen vorzuliegen; die Differenzen kommen nicht zu ihrem Recht (wo im N[eu]en T[estament] spielt der Gedanke der Heilsgeschichte eigentlich eine wirkliche Rolle?). 2.) Dass Christus die Mitte der Zeitlinie ist, kann nicht auch bedeuten, dass er die Mitte der Heilsgeschichte ist; er ist vielmehr deren Ende. Mir scheint, dass Sie das Problem zudecken, das in dem Weiterlaufen der Geschichte nach Christus besteht. In Ihrer Kontroverse mit Buri⁸⁹ stehe ich seltsamer Weise bald auf Ihrer, bald auf Buris Seite. 3.) Die Tatsache kommt nicht zur Geltung, dass im N[eu]en T[estament] heilsgeschichtl[iche]⁹⁰ Begriffe mit kosmologischen kombiniert bzw. von ihnen abgelöst werden (Beispiel: Volk Gottes – ὄμα Χριστοῦ); m[it] a[nderen] W[orten]: das | religionsgeschichtl[iche] Problem kommt nicht zur Geltung. 4.) Das Problem der Zeitlichkeit der christlichen Existenz (nicht: ihre Innerzeitlichkeit!) ist vielleicht angedeutet, jedenfalls nicht expliziert, – u[nd] ist es nicht eigentlich das Kernproblem? Die Frage nach dem Verhältnis der eschatologischen Existenz, das καινή κτίσις ist, zur weiterlaufenden Zeit ist analog der Frage nach dem Verhältnis des in Christus angebrochenen neuen Äons (πάντα καινά) zur weiterlaufenden Zeit. – Ich muss Sie bitten, heute mit dieser Andeutung vorlieb zu nehmen; ich kann Ihnen meine Gedanken hoffentl[ich] bald in etwas mehr ausgeführter Form vorlegen. Jedenfalls schulde ich Ihnen großen Dank für Ihre Arbeiten!

88 Der Beitrag wurde nicht nur als Rezension, sondern als eigenständiger Aufsatz publiziert; RUDOLF BULTMANN, Heilsgeschichte und Geschichte. Zu Oscar Cullmann, Christus und die Zeit, in: ThLZ 73 (1948), S. 659–666 (erneut abgedruckt in Exegetica [s. Anm. 75], S. 356–368). Offensichtlich gab es eine Verzögerung bei der Publikation, auf die Bultmann im Brief Nr. 27 vom 26. Januar 1949 zu sprechen kommt.

89 Fritz Buri (1907–1995) war seit 1948 reformierter Pfarrer und seit 1952 Theologieprofessor an der Universität Basel. Er hat die Kontroverse mit einem Aufsatz angestoßen: FRITZ BURI, Das Problem der ausgebliebenen Parusie, Schweizerische Theologische Umschau 16 (1946), S. 97–120. Darauf erwiderte OSCAR CULLMANN, Das wahre durch die ausgebliebene Parusie gestellte neutestamentliche Problem, in: ThZ 3 (1947), S. 177–191 (erneut abgedruckt in OSCAR CULLMANN, Vorträge und Aufsätze 1925–1962, hg. v. Karlfried Froehlich, Tübingen 1966, S. 414–426); worauf wiederum eine Replik folgte, FRITZ BURI, Zur Diskussion des Problems der ausgebliebenen Parusie, in: ThZ 3 (1947), S. 422–432.

90 Nachfolgend ein Wort durchgestrichen.

In Schweden sah ich einen⁹¹ maschinenschriftl[ichen] vervielfältigten Aufsatz von Wilh[elm] Michaelis, über die Sakramente im Joh[annes]-Ev[angelium].⁹² Er wird Ihnen ja vom Verf[asser] zugeschickt sein; werden Sie darauf antworten?

Nun darf ich Ihnen noch einmal herzlich danken für die große Hilfe, die sie uns so gütig erwiesen haben. Mit guten Wünschen für Ihre Arbeit u[nd] herzlichen Grüßen

Ihr

Rudolf Bultmann

91 Vorherstehendes Wort durchgestrichen und darüber ergänzt.

92 WILHELM MICHAELIS, *Die Sakramente im Johannesevangelium*, Bern 1946. Eine kleine, lediglich 35 Seiten umfassende Schrift, worin Michaelis eine kritische Besprechung von CULLMANN, *Urchristentum* (s. Anm. 73) bietet. Interessant ist dabei die Einschätzung des Verhältnisses von Cullmann und Bultmann in der Einführung. Michaelis schreibt: »Bestritten worden ist diese Eigentümlichkeit [sakramentale Auslegung] des Johannesevangeliums andererseits durch Rudolf Bultmann in seinem 1941 abgeschlossenen grossen Kommentar, allerdings vielfach um den Preis, dass er die betreffenden Stellen überhaupt als angeblich sekundär ausscheiden musste. Es ist ein sehr dankenswerter Beitrag zu der durch Bultmanns Kommentar in Gang gekommenen neuen Aussprache über die johanneischen Probleme, dass sich auch durch Cullmanns Untersuchung die Unhaltbarkeit der radikalen Lösung Bultmanns ergibt. Jedoch steht diese Auseinandersetzung mit Bultmann für Cullmann, obwohl sie sich durch seine ganze Arbeit hindurchzieht (vgl. schon in seiner ‚Einleitung‘ S. 35), nicht im Vordergrund. Vielmehr liegt sein Hauptinteresse auf dem Nachweis, dass sich in sehr viel stärkerem Masse, als man das bisher annahm, ‚durch das Johannesevangelium hindurch eine gottesdienstliche Linie verfolgen lässt‘, dass ‚das Johannesevangelium es geradezu als eines seiner Hauptanliegen ansieht, die Beziehungen zwischen dem Gottesdienst der urchristlichen Gegenwart und dem historischen Leben Jesu herzustellen‘ (S. 59).« (S. 1)

Sein Ergebnis ist kritisch würdigend: »Es ist sein Verdienst, dass er auf sie aufmerksam gemacht und damit die starke Beziehung des Johannesevangeliums zu den Sakramenten herausgestellt hat. Vielleicht hat er diesen sakramentalen Charakter nur deswegen so klar zu sehen und so eindrücklich zu verdeutlichen vermocht, weil er ihn zunächst einmal etwas zu stark betont hat. Jedenfalls – das ist unser Ergebnis – enthält das Johannesevangelium bei weitem nicht so viele Hinweise auf die Sakramente, wie Cullmann will. [...] Tatsächlich ist es aber doch eher so, dass das Sakramentale im Ganzen der johanneischen Aussagen zwar nicht fehlt, als in bezeichnender Weise seine unerlässliche Zugehörigkeit bekundet, aber sich den sonstigen Aussagen einordnet, wenn nicht unterordnet. Was der Evangelist über Wort und Zeugnis, Glauben und Erkennen, Hören und Sehen, Gebot und Liebe usw. zu sagen hat, das steht nicht im Dienst einer übergeordneten Wichtigkeit der Sakramente, sondern seine sakramentalen Aussagen sind ihrerseits nur Ausdruck jenes das ganze Evangelium durchziehenden Hinweises auf die Person des Christus, dem auch jene andern Aussagen dienen wollen.« (S. 35)

P.S. Ich hoffe, Sie haben meinen Aufsatz über exeget[ische] Probleme in 2. Kor[inther] erhalten,⁹³ den ich, da ich Ihre Adresse nicht kannte, durch Koll[egen] Baumgartner⁹⁴ an Sie gehen ließ. Auch jetzt kenne ich Ihre Adresse nicht, hoffe aber, dass dieser Brief Sie durch die Universität erreicht.

R.B. ⁹⁵

25 Cullmann⁹⁶

Herrn Prof. D. R. Bultmann
Calvinstr. 14
Marburg 16
Amerikan[ische] Zone
Germania

Rom, d[en] 8./4.48

Sehr geehrter, lieber Herr Kollege, Die Schrift, die Sie mir liebenswürdigerweise geschickt haben,⁹⁷ hat mich hier in Rom erreicht, wo mich die Fak[ultät] der Waldenser⁹⁸ für 6 Wochen zu Gastvorlesungen eingeladen hat. Ich erlebe ausserordentlich interessante Tage. Erhalten Sie mit meinem besten Dank und herzlichen Wünschen meine besten

Grüsse Ihr erg[ebener]

O. Cullmann

- 93** RUDOLF BULTMANN, Exegetische Probleme des zweiten Korintherbriefes (Symbolae Biblicae Upsalienses 9), Uppsala 1947 (erneut abgedruckt in Exegetica [s. Anm. 75], S. 298–322).
- 94** Walter Baumgartner (1887–1970) war von 1929 bis 1958 Professor für Altes Testament und semitische Sprachen an der Universität Basel.
- 95** PS offensichtlich später ergänzt, weil es mit einer anderen Tinte geschrieben wurde.
- 96** UBB, NL 353, B.I.a.224. Kopie der Postkarte aus Rom (Il Campidoglio).
- 97** Vermutlich handelt es sich um die erste Lieferung von RUDOLF BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, Neue theologische Grundrisse, Tübingen 1948. Vgl. Brief Nr. 27, in dem Bultmann für die freundliche Buchbesprechung seiner Theologie des Neuen Testaments dankt.
- 98** Seit 1948 wurde Oscar Cullmann regelmäßig zu Gastvorlesungen in die Waldenser Fakultät in Rom eingeladen; wichtige Stationen dieser Zusammenarbeit sind nachgezeichnet bei PAOLO RICCA, Die Begegnung mit den Waldensern und die Spiritualität Oscar Cullmanns, in: ThZ 58 (2002), S. 275–279.

26 Cullmann⁹⁹

Herrn Prof. D. R. Bultmann
Calvinstr. 14
Marburg Lahn 16
Gross Hessen
Amerikanische Zone
Deutschland

Stockholm, 6./10.48

Lieber Herr Kollege, Ich habe ausserordentlich bedauert, während Ihres Besuches nicht in Basel gewesen zu sein. So haben wir uns wieder nicht persönlich kennen lernen [sic].¹⁰⁰ Ich habe in den letzten Tagen 2 Vorlesungen in Uppsala gehalten u[nd] dort viel von Ihrem Besuch gehört. Gegenwärtig ist Koll[ege] Schlier¹⁰¹ dort. Morgen werde ich in Lund u[nd] nächste Woche in Kopenhagen [sein]. Mit freundl[ichem] Gruss bin ich Ihr erg[ebener] O. Cullmann.

27 Bultmann¹⁰²

Marburg, 26.I.49

Sehr verehrter u[nd] lieber Herr Kollege!

Auf die mir durch Herrn Prof[essor] Menoud¹⁰³ zugesandte Anfrage möchte ich Ihnen mitteilen, dass ich gerne bereit bin, zu der Festschrift für Herrn Prof[essor] Goguel einen Beitrag beizusteuern.¹⁰⁴ Es macht mir Freude, ihm auf

99 UBB, NL 353, B.I.a.224. Postkarte von Stockholm (Kungl[iga] Operan).

100 Wie Karlfried Froehlich beobachtet hat, ist damit eine grammatische Unregelmäßigkeit bei Oscar Cullmann zu beobachten, der beim Gebrauch des Verbs »kennenlernen« oder »kennen lernen« nicht die Vergangenheitsform »kennengelernt« oder »kennen gelernt« benutzt, sondern die Gegenwartsform – parallel zu »sehen«; z. B. »ich habe ihn fahren sehen.«]

101 Heinrich Schlier (1900–1978) war lange Zeit Professor für Neues Testament und Alte Kirchengeschichte an der Universität Bonn und konvertierte 1953 zum römisch-katholischen Glauben.

102 UBB, NL 353, B.I.a.224. Handgeschriebener Brief. Oben links Adressstempel. Umschlag fehlt.

103 Philippe Henri Menoud (1905–1973) war Professor für Neues Testament zuerst an der Universität Lausanne und seit 1945 an der Universität Neuchâtel.

104 MAURICE GOGUEL, *Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges offerts à M. Maurice Goguel à l'occasion de son 70^e anniversaire*, Neuchâtel 1950.

diese Weise meine Verehrung zum Ausdruck zu bringen. Soweit ich absehen kann, würde ich als Thema wählen: der Begriff τύπος im N[eu]en T[estament] (oder: die Typologie im Urchristentum).

Ich habe Ihnen noch für Ihren Brief vom 24. Nov. 48¹⁰⁵ u[nd] die freundlichen Worte über meine Theologie des N[eu]en T[estaments] zu danken!¹⁰⁶ Ich freue mich sehr, dass Sie das Buch für geeignet zum Studium der Studenten halten. Besonders freue ich mich, dass Sie es in der Straßburger Revue besprechen werden. Leider habe ich das Manuskript der 2. Hälfte immer noch nicht druckfertig machen können, da ich zunächst den Text der 2. Aufl[age] des Johannes-Kommentars fertig stellen musste (was jetzt aber fast so weit ist), u[nd] vor allem, da ich so wenig Zeit für die eigene Arbeit erübrigen kann. Wir sind fast alle übermäßig durch organisatorische Aufgaben in Anspruch genommen, u[nd] dazu kommen allerlei andere Hemmungen, jetzt im Winter z. B., dass wir nur einen geheizten Raum in unserer Wohnung haben u[nd] dass ich auswärts | kein Arbeitszimmer habe.

Ganz besonders dankbar bin ich für Ihre Ausführungen im Kirchenblatt für die ref[ormierte] Schweiz vom 2. Dez[ember] 1948.¹⁰⁷ Ich weiß nicht, welchen Widerhall sie in den Kirchen des Auslands gefunden haben. Die Stimme der deutschen Kirchen wird in diesem Falle ja unwirksam sein. Es ist sehr schmerzlich, dass alle Bemühungen von unserer Seite bisher vergeblich waren.

105 Zwischen den Zeilen ergänzt. Dieser Brief ist leider verloren.

106 Die Theologie des Neuen Testament erschien von 1948 bis 1953 in drei Lieferungen. Hier ist die Rede von der ersten Lieferung; RUDOLF BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Neue theologische Grundrisse, Tübingen 1948. Vgl. HAMMANN, Rudolf Bultmann (s. Anm. 41), S. 397–408.

107 OSCAR CULLMANN, *Das Schweigen über Ernst Lohmeyer*, in: *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* 104 (1948), S. 376. Der Neutestamentler Ernst Lohmeyer (1890–1946) war als Rektor der Universität Greifswald 1946 von der Sowjetischen Besatzungsmacht über Nacht verhaftet worden. Es handelt sich um ein Plädoyer gegen das Schweigen und für den Protest. So schreibt Cullmann: »Wo ein solches Unrecht geschieht, einerlei von welcher Seite es kommt, da sollte die Kirche reden, und zum mindesten sollte sie dagegen protestieren, dass einer ihrer bedeutendsten Lehrer seiner Freiheit beraubt wird, ohne dass klar und deutlich gesagt wird, worin seine Verfehlung bestanden haben soll.« Lohmeyer war zu diesem Zeitpunkt jedoch bereits hingerichtet worden. Cullmann jedoch schließt den Aufruf: »Denn wir dürfen ja jedenfalls hoffen, dass die Nachricht davon ihn vielleicht doch erreichen könnte. Und selbst wenn dies nicht der Fall sein sollte, so müsste die Kirche doch der Aufforderung des Hebräerbriefes gehorchen: ‚Gedenket der Gefangenen als Mitgefangene derer, die Unrecht leiden, als solche, die auch im Leibe sind‘ (Kap. 13,3).« Vgl. dazu ausführlich MATTHIEU ARNOLD, *Oscar Cullmann. Un docteur de l’Église* (Collection Figures Protestantes), Lyon 2019, S. 87–94 und DERS., *Oscar Cullmann et l’affaire Lohmeyer* (1946–1951), in: *RHPPhR* 89 (2009), S. 11–27.

Meine Besprechung Ihres Buches »Christus u[nd] d[ie] Zeit« ist schon vor Monaten an die Theol[ogische] Lit[eratur] Zeitung abgegangen.¹⁰⁸ Warum sie noch nicht erschienen ist, weiß ich nicht. Hoffentl[ich] kommt sie in der nächsten Nummer.

Mit herzlichen Grüßen
Ihr Rudolf Bultmann

28 Cullmann¹⁰⁹

Herrn
Prof. D. Rudolf Bultmann
16 Marburg a. d. Lahn
Calvinstr. 14
Grosshessen
Amerik[anische] Zone
Germania

Rom, d[en] 3. April 1949

Via Pietro Cossa 42,

Sehr verehrter, lieber Herr Kollege, Empfangen Sie meinen herz[lichen] Dank für die freundliche Zusendung Ihrer Besprechung meines Buches in der Th[eologischen] L[it]eraturz[eitung].¹¹⁰ – Es tut mir leid, dass es Ihnen nicht möglich ist, in einer positiven Weise Stellung zu nehmen. – Halten Sie wirklich den n[eu]t[estament]lichen Begriff der οικονομία nicht für einen Zentralbegriff? – Ihre Kritik an der zu wenig analytischen Methode nehme ich an, vor allem im Hinblick auf eine mir ebenso wie Ihnen unsympathische¹¹¹ Tendenz der jüngeren Generation. Aber an meinem Ergebnis hätte auch eine analytischere Darstellung nichts geändert.¹¹² Ferner erkenne ich auch Ihre Beanstandung einer nicht

108 Vgl. Brief Nr. 24 vom 22. Januar 1948, worin er die Besprechung angekündigt hat und Brief Nr. 28 vom 3. April 1948, worin Cullmann für den Erhalt derselben dankt.

109 UBB, NL 353, B.I.a.224. Bild: Konstantinsbogen. Kopie einer Postkarte. Sehr eng beschriftet.

110 Damit ist die in Brief Nr. 24 vom 22. Januar 1948 angekündigte Besprechung endlich erschienen, vgl. BULTMANN, Heilsgeschichte (s. Anm. 88).

111 Die Lesart dieses Wortes ist unsicher.

112 Dies hat er mit seinem zweiten Werk, in dem er seine These vertieft und bisweilen nachjustiert, bestätigt, vgl. OSCAR CULLMANN, Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament, Tübingen 1965.

genügenden Berücksichtigung der Religionsgesch[ichte] an. Dagegen finde ich die »summarische« »Erledigung« meiner Interpretation von Röm. 13 durchaus unberechtigt.¹¹³ – Wie Sie sehen, bin ich wieder in Rom. Ich bin von der philosophischen Fakultät der Universität zur Abhaltung von Vorträgen eingeladen worden. Daneben lese ich an der Waldenserfak[ultät] u[nd] erlebe viel Interessantes. Mit freundlichen Grüßen verbleibe ich Ihr erg[ebener] Oscar Cullmann.

29 Cullmann¹¹⁴

Rom, d[en] 20./4.49

Sehr geehrter, lieber Herr Kollege,

Einige Tage, nachdem ich Ihnen geschrieben hatte, erhielt ich hier die neuste N[umme]r der Th[eologischen] Lit[eratur]z[eitung], mit Ihrer Besprechung meiner »Prem[ières] confessions«,¹¹⁵ so habe ich Ihnen nun auch hierfür herzlich zu danken.

Ich habe hier viel erlebt und gelernt – abgesehen von meinen eigenen Vorlesungen. Ich konnte die Ausgrabungen unter S[ankt] Peter besichtigen,¹¹⁶ die Lietzmann¹¹⁷ gegen Heussi¹¹⁸ recht geben.¹¹⁹ Hier wird man die Sache für das

113 Es handelt sich lediglich um einen Satz: »Schmerzlich, dass die groteske Mißdeutung der ἐξουσία von Rm. 13,1ff. auf die Engelmächte (172) wiederkehrt!« BULTMANN, Heilsgeschichte (s. Anm. 88); vgl. die Fortsetzung der Diskussion in Brief Nr. 37 vom 4. November 1954.

114 UBB, NL 353, B.I.a.224. Postkarte. Umschlag fehlt.

115 RUDOLF BULTMANN, Rez. Oscar Cullmann, Les premières Confessions de foi chrétiennes, in: ThLZ 74 (1949), S. 40–42.

116 Es handelt sich um die ersten Ausgrabungen, die im Pontifikat Pius XII. zwischen 1940 und 1949 durchgeführt wurden. Diese Bemerkung ist interessant mit Blick auf sein Petrus-Buch, das er wenige Jahre später publizierte; OSCAR CULLMANN, Petrus. Jünger, Apostel, Märtyrer, Das historische und das theologische Petrusproblem, Zürich 1952 (²1960 [umgearbeitete und ergänzte Auflage], ³1970).

117 Hans Lietzmann (1875–1942) war Professor für Kirchengeschichte an der Friedrich-Wilhelms-Universität in Berlin. Er vertrat die Position, dass Petrus in Rom war und dort begraben wurde; HANS LIETZMANN, Petrus und Paulus in Rom. Liturgische und archäologische Studien (AKG 1), Berlin ²1927, S. 238.

118 Karl Heussi (1877–1961) war Professor für Kirchengeschichte an der Universität Jena. Er lehnte ab, dass Petrus je in Rom gewesen sei, und behauptete stattdessen, dass er schon in den Jahren 55/56 irgendwo in Kleinasien gestorben sei; KARL HEUSSI, War Petrus in Rom?, Gotha 1936 und DERS., Die römische Petrus-tradition in kritischer Sicht, Tübingen 1955.

119 Die Wirkungsgeschichte dieses Buches über Petrus ist nachgezeichnet in MICHAEL R.

kommende »Anno santo« gebührend ausschlichten, obwohl eigentlich nichts damit bewiesen ist.¹²⁰

Mit freundlichem Dank verbleibe ich Ihr stets erg[ebener]

Oscar Cullmann

30 Bultmann¹²¹

Herrn Professor Dr. Cullmann
Hebelstr. 17
Basel, Schweiz

Marburg, 22. Juni 1949

Sehr verehrter und lieber Herr Kollege!

Auf Ihren freundlichen Brief vom 19., für den ich herzlich danke, will ich gleich antworten.¹²² Leider kann ich nicht mit Sicherheit sagen, ob der zweite Teil meiner Neutest[amentlichen] Theologie noch in diesem Jahre erscheinen kann. Ich bin so sehr mit amtlicher Arbeit überlastet, dass ich das Manuskript noch nicht abschließen konnte. Doch wird das in absehbarer Zeit der Fall sein.¹²³

JOST, Der historische Simon Petrus und seine bleibende Bedeutung für die Kirche der Gegenwart. Der Beitrag Oscar Cullmanns, in: Jörg Frey, Martin Wallraff (Hg.), Petrusliteratur und Petrusarchäologie. Römische Begegnungen (Rom und Protestantismus – Schriften des Melanchthon-Zentrums in Rom), Tübingen 2020, S. 277–304.

120 Cullmanns Fazit in seinem Buch lautet: »Die archäologischen Forschungen erlauben uns nicht, die Fragen nach dem Aufenthalt des Petrus in Rom zu beantworten, weder negativ noch positiv. Das Petrusgrab kann nicht identifiziert werden. Die eigentlichen Beweise für das Martyrium des Petrus in Rom sind nach wie vor von den indirekten literarischen Zeugnissen aus zu erbringen, und hier sind wir zum Schlusse gekommen, dass Petrus wohl tatsächlich in Rom gewesen und unter Nero hingerichtet worden ist. Die Ausgrabungen sprechen zu Gunsten der Angabe, nach der die *Hinrichtung des Petrus im vatikanischen Bereich stattgefunden hat.*« CULLMANN, Petrus (s. Anm. 116), S. 169 (kursiv im Original) Das Fazit bleibt auch unverändert in der zweiten und dritten Auflage; vgl. CULLMANN, Petrus (s. Anm. 116), S. 177 (Nachdruck 1985).

121 UBB, NL 353, B.I.a.224. Postkarte. Maschinengeschrieben.

122 Der Brief ist leider nicht erhalten.

123 Der zweite Teil erschien letztlich 1951.

Dass Sie sich auch für die Uebersetzung meines Büchleins über das Urchristentum ins Französische bemüht haben, dafür danke ich Ihnen herzlich.¹²⁴

Ich schicke diese Karte nach Basel in der Annahme, dass sie Sie dort sicher erreicht. Ob ich Sie bei der Durchreise nach Zürich etwa am 20. Okt[ober] in Basel treffen werde?¹²⁵

Mit herzlichem Gruss

Ihr *Rudolf Bultmann*¹²⁶

31 Bultmann¹²⁷

Herrn Professor D. O. Cullmann
Hebelstr. 17
Basel, Schweiz

Marburg, 29. Aug[ust] 1949

Sehr verehrter und lieber Herr Kollege!

Wäre es möglich, dass Sie mir die Frist der Einsendung meines Beitrages zur Goguel-Festschrift bis Ende Okt[ober] oder Anfang Nov[ember] verlängerten? Ich musste leider den dafür geplanten Aufsatz über die Typologie für die v[an] d[er] Leeuw-Festschrift zur Verfügung stellen, da der Termin dafür schon der Aug[ust] war u[nd] ich nichts anderes bereit hatte.¹²⁸ Ich soll nun in der 3./4. Okt[ober]-Woche in Zürich einige Vorlesungen halten u[nd] denke, dass ich aus diesen einen Aufsatz für die Gog[uel]-Festschr[ift] gestalten kann. Ich kann

124 RUDOLF BULTMANN, *Le Christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*. Préface de M. Goguel, Traduction de Pierre Jundt, Paris 1950.

125 Es ist möglich, dass dieses Treffen stattgefunden hat. In seiner Lebenserzählung sagt Cullmann: »Bultmann hat mich besucht im Alumneum; leider hatte ich vergessen, ihm das Gästebuch vorzulegen, aber er war also auch bei uns im Alumneum.« (von Karlfried Froehlich aufgrund von Interviews erstellte bisher unveröffentlichte Lebenserzählung Oscar Cullmanns, S. 716.) Das wäre kurz nach der ersten persönlichen Begegnung in Oxford gewesen (vgl. Anm. 128)

126 Handgeschrieben.

127 UBB, NL 353, B.I.a.224. Postkarte. Handgeschrieben auf Rückseite.

128 Vgl. seine Aussage im Brief Nr. 27 vom 26. Januar 1949. Dieser Aufsatz »Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode« wurde gleichzeitig publiziert in Willem Jan Kooiman/Jan Mari van Veen (Hg.), *Pro regno – pro sanctuario. Een bundel studies en bijdragen van vrienden en vereerders bij de 60. verjaardag van G. van der Leeuw*, Nijkerk 1950 und in: *ThLZ* 75 (1950), S. 205–243.

aber nicht sagen, wie schnell mir das gelingen wird, da ich am 12. Sept[ember] für 14 Tage nach England reise u[nd] meine Zeit sehr bedrängt ist.¹²⁹ Hoffentl[ich] können Sie mir eine zustimmende Antwort senden!

Mit herzlichen Grüßen

Ihr Rudolf Bultmann

32 Cullmann¹³⁰

Herrn
Prof. D. R. Bultmann
16 Marburg/Lahn
Calvinstr. 14
Gross-Hessen
U.S.A.-Zone
Deutschland

Arosa (Graubünden)

Gr[and] Hotel Raetia, d[en] 2. Sept[ember] 1949

Sehr verehrter, lieber Herr Kollege, Ihre Karte hat mich hier erreicht, wo ich seit 5 Wochen meine Ferien verbringe. Ende Oktober ist als letzter Termin noch möglich. Später allerdings nicht, denn der Geburtstag von H[er]r Goguel ist schon im März! So wären wir Ihnen also dankbar für Zusendung Ihres Manuskripts auf spätestens 1. November. – Kommen sie an die Neutestamentler-tagung in Oxford? In diesem Falle werden wir uns sehr bald treffen, da ich am 15. Sept[ember] dort ein Referat halten werde.¹³¹ Mit herzl[ichem] Gruss

Ihr erg[ebener] Oscar Cullmann

129 Bultmann fuhr nach England zur Tagung der *Studiorum Novi Testamenti Societas* (SNTS) in Oxford, die vom 14.–16. September stattfand. In Oxford trafen sich Bultmann und Cullmann zum ersten Mal persönlich. Siehe die Postkarte Nr. 32 vom 2. September 1949 und Anm. 130.

130 UBB, NL 353, B.I.a.224. Postkarte (Kopie).

131 Cullmann hielt in Oxford einen Vortrag über »KYRIOS‘ as designation for the oral tradition concerning Jesus. (Paradosis and Kyrios),« der im folgenden Jahr veröffentlicht wurde: OSCAR CULLMANN, ‚Kyrios‘ as Designation for the Oral Tradition Concerning Jesus (Paradosis and Kyrios), in: SJTh 3 (1950), S. 180–197. In seiner Beschreibung

33 Cullmann¹³²

Basel, den 2. Juni 1950
Hebelstrasse 17

Sehr verehrter, lieber Herr Bultmann,

Ich denke, Sie haben vielleicht inzwischen die Festschrift GOGUEL nunmehr erhalten.¹³³ Außerdem bekommen Sie eine Anzahl von Separatdrucken. Jedenfalls schreibe ich mit gleicher Post an den Verlag, um das Nötige zu veranlassen, falls der Versand noch nicht stattgefunden haben sollte. Ich habe GOGUEL die Festschrift bei Gelegenheit einer kleinen Feier überreicht. Er hatte grosse Freude daran.

Ihren Separatdruck aus der Festschrift Van der Leeuw habe ich erst vor 2 Tagen erhalten.¹³⁴ Ich danke Ihnen herzlich dafür und werde ihn mit Interesse lesen.

Mit freundlichem Gruss, Ihr ergebener

*O. Cullmann*¹³⁵

O. Cullmann

des Vortragsmanuskripts (UBB, NL 353, C.II.252) notiert Karlfried Froehlich: »Auf der Rückseite von p.1 hat OC mit Bleistift Notizen über Voten bei der Diskussion aufgeschrieben. Folgende Namen erscheinen: Manson, Congar, Bultmann, Taylor, Sanders, Cassien, Daniélou, Harrison.« Über die Begegnung mit Bultmann sagt Cullmann selber: »lange also haben wir uns nicht persönlich gekannt, aber sehr viel geschrieben ... Wir kamen in Oxford zusammen auf einer der frühen Tagungen der SNTS, [...] wo ich über das Problem der Tradition gesprochen habe, und wir haben uns dort nicht nur menschlich sehr gut unterhalten, waren beide froh, dass wir uns endlich einmal sahen, auch hat er also meinen Vortrag über die Tradition sehr günstig aufgenommen, hat einige Bemerkungen dazu gemacht, aber alles in allem also war er einverstanden« (Lebenserzählung [s. Anm. 125], S. 1076).

132 UBB, NL 353, B.I.a.224. Maschinengeschriebene Karte. Umschlag fehlt.

133 Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges offerts à M. Maurice Goguel à l'occasion de son 70^e anniversaire, Neuchâtel 1950. Darin hat RUDOLF BULTMANN den Aufsatz »Das Problem des Verhältnisses von Theologie und Verkündigung im Neuen Testament« (S. 32–42) beigesteuert. OSCAR CULLMANN schrieb den Aufsatz »εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν. La vie de Jésus, objet de la ‚vue‘ et de la ‚foi‘ d'après le quatrième Evangile« (S. 52–61).

134 Siehe Anm. 128.

135 Handgeschrieben.

34 Bultmann¹³⁶

Marburg, 4. März 1953

Sehr verehrter u[nd] lieber Herr Kollege!

Ihre Anfrage vom 1. kann ich damit beginnen, dass ich Sie zu der Einladung nach der Emory University herzlich beglückwünsche.¹³⁷ Wäre ich noch in jüngeren Jahren – wie Sie es sind – so würde ich dieser Einladung mit Freude folgen. Bis vor kurzer Zeit war Emory eine kleine u[nd] unbedeutende Universität; sie ist dann (den genauen Terminus a quo habe ich vergessen) durch Coca-Cola, das in Atlanta seinen Sitz hat, mit sehr reichen Mitteln versehen worden u[nd] wird es weiterhin. Glänzend ausgestattete Institute u[nd] Bibliotheken sind errichtet worden u[nd] wurden, als ich im Dez[ember] 1951 dort war, weiter errichtet, – in den Wald hineingeschlagen wie eine »Pionier«-Siedlung.¹³⁸ Die Universität hat das stolze Bewusstsein, zu wachsen u[nd] aufzublühen. So viel ich sah, zählt die Professorenschaft besonders viele relativ junge Mitglieder, die von diesem Bewusstsein getragen sind. Der Dean Colewell (von dem man annahm, dass er »President« werden würde; vielleicht ist er es jetzt) war damals verreist;¹³⁹ einen ausgezeichneten Eindruck machte mir der junge Birdley¹⁴⁰ (Neutestamentler)¹⁴¹ (ich bin nicht sicher, ob ich den Namen richtig schreibe), der, glaube ich | Assistent-Professor (Priv.-Doz. oder Extraordinarius) war. Als besonders erfreulich habe ich es empfunden, dass in Emory, im Unterschied von den meisten amerikan[ischen] Universitäten, die ich kennen lernte, ein lebendiger Austausch zwischen Theologen u[nd] Nichttheologen besteht. Beide nahmen an den Gesprächen, zu denen ich geladen war, lebhaft u[nd] mit großem Verständnis teil. Besonders schätze ich den theol[ogisch] interessierten Philosophen Hocking (Sohn des alten Hocking in Harvard),¹⁴² den ich schon früher kennen gelernt hatte, als er als Austausch-Professor in Frankfurt war. – An die Tage, in denen

136 UBB, NL 353, B.I.a.224. Handschriftlich verfasst. Oben links Adresstempel. Umschlag fehlt.

137 Brief vom 1. März 1953 ist nicht erhalten.

138 Rudolf Bultmann war am 22. September 1951 zu einer dreimonatigen USA-Reise aufgebrochen. Beschrieben bei HAMMANN, Rudolf Bultmann (s. Anm. 41), S. 413–417.

139 Ernest Cadman Colwell (1901–1974) war Neutestamentler und zwischen 1951 und 1957 Vizepräsident und Fakultätsdekan an der Emory University in Atlanta, bevor er Präsident der Claremont School of Theology (Claremont, California) wurde.

140 William A. Beardslee (1916–2001), Neutestamentler in Emory bis 1984, danach Fellow am Westar Institut in Claremont, California, und Mitglied des Jesus-Seminars.

141 Unter der Zeile ergänzt.

142 Richard Hocking (1906–2001) war Professor für Philosophie an der Emory University.

ich in Emory war, denke ich mit besonderer Freude zurück, u[nd] ich kann nur wiederholen, dass ich eine solche Einladung mit Freude annehmen würde.

Ich bin Ihnen immer noch den Dank für Ihr Petrus-Buch schuldig.¹⁴³ Es bedrückt mich; aber ich habe ihn noch nicht abgestattet, weil ich bisher nur den kleineren Teil lesen konnte. Ich war (u[nd] bin noch) von verschiedenen Verpflichtungen belastet, die erledigt werden mussten. Aber ich hoffe jetzt bald zur vollständigen Lektüre zu kommen, u[nd] bitte Sie, jetzt wenigstens mit einem vorläufigen Dank vorlieb zu nehmen.

Mit herzlichem Gruß
stets Ihr
Rudolf Bultmann.

35 Cullmann¹⁴⁴

Basel, den 18. Juni 1953

Sehr verehrter, lieber Herr Kollege,

Nehmen [sic] Sie, bitte, heute meinen herzlichen Dank entgegen für die Zusage der »Theologie des Neuen Testaments«. Ich bin recht froh, dass die Arbeit jetzt ganz abgeschlossen und erschienen ist. Zur Beendigung beglückwünsche ich Sie.¹⁴⁵

Wie ich höre, kommen Sie in diesem Wintersemester nach Zürich.¹⁴⁶ Da werden wir wohl Gelegenheit haben, uns zu sehen. In der Nachfolge von Karl-Ludwig Schmidt hoffe ich, dass wir jetzt bald einen guten Entscheid treffen können, wenn Herr Kollege Schmidt seine Pensionierung eingereicht hat.¹⁴⁷

Mit nochmaligem herzlichen Dank und freundlichen Grüßen verbleibe ich
Ihr ergebener
O. Cullmann

143 CULLMANN, Petrus (s. Anm. 116).

144 UBB, NL 353, B.I.a.224. Maschinengeschriebener Brief. Umschlag fehlt.

145 RUDOLF BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, Neue theologische Grundrisse, Tübingen 1948–1953.

146 Werner Georg Kümmel wurde als Nachfolger von Rudolf Bultmann nach Marburg berufen. Bei der Neubesetzung in Zürich gab es Schwierigkeiten, weshalb die Zürcher Fakultät 1953/1954 Rudolf Bultmann um Lehrstuhlvertretung bat. Vgl. HAMMANN, Rudolf Bultmann (s. Anm. 41), S. 391–395.

147 Karl-Ludwig Schmidt (1891–1956) war seit 1935 Professor für Neues Testament an der Universität Basel und erlitt 1952 einen Schlaganfall, in dessen Folge er teilweise gelähmt war. Sein Nachfolger wurde 1953 Bo Reicke (1914–1987).

36 Cullmann¹⁴⁸

Herrn Prof. D. R. Bultmann
Marburg a. d. Lahn
Calvinstr, 14
Allemagne
Grosshessen 16

Z[ur] Z[ei]t CHAMONIX (Haute Savoie),
les Plans. – France
d[en] 12./9.54

Sehr verehrter, lieber Herr Kollege, Dem kollektiven Glückwunsch möchte ich doch – wenn auch mit Verspätung – meinen persönlichen beifügen. Ich kann es nicht mündlich tun, da ich nicht an die N.T. Tagung gehe dieses Jahr.¹⁴⁹ Ich reise so viel das ganze Jahr über, dass ich in den Ferien gern ungestört an meiner Arbeit in meinem Chalet bleibe,¹⁵⁰ zumal ich eine Amerikareise vorhabe, zu der ich mich nun doch entschlossen habe.¹⁵¹ Mit freundlichen Grüßen verbleibe ich Ihr Oscar Cullmann

148 UBB, NL 353, B.I.a.224. Postkarte aus Chamonix (Kopie).

149 Gemeint ist die Tagung der *Studiorum Novi Testamenti Societas* (SNTS), die gerade in Marburg zu Ende gegangen war (7.–10. September). Bultmann war im Vorjahr in Cambridge zum Präsidenten für 1953–54 gewählt worden.

150 Oscar Cullmann ließ sich 1951 in Chamonix ein Haus bauen, die »Villa Alsatia«, die er in den Ferien aufsuchte und die zu seiner eigentlichen Heimat wurde. Dieses Haus diente von 1999 bis 2009 als Sitz der Fondation Oscar Cullmann und als Aufbewahrungsort des Nachlasses, ist aber unterdessen abgerissen worden, um einem Neubau Platz zu machen, weshalb der Nachlass nun in der Universitätsbibliothek Basel archiviert ist. Vgl. KARLFRIED FROEHLICH, Lebendiges Erbe. Das Cullmann-Archiv in Chamonix, in: ThZ 58 (2002), S. 262–274.

151 Es handelt sich um die erste USA-Reise Oscar Cullmanns, die von Ende 1954 bis Mai 1955 dauerte. Sie begann nach Ankunft in New York mit einigen Wochen in Emory, aber die meiste Zeit verbrachte Cullmann am Union Seminary in New York City, von wo aus er ausgedehnte Vortragsreisen unternahm.

37 Bultmann¹⁵²

Marburg, 4. November 1954

Sehr verehrter und lieber Herr Kollege Cullmann!

Endlich komme ich dazu, Ihnen für Ihren Beitrag zu den mir gewidmeten »Neutestamentlichen Studien« zu danken, mit dem Sie mich geehrt und erfreut haben.¹⁵³ Verzeihen Sie, dass es so spät geschieht; ich war zunächst durch dringende Pflichten sehr in Anspruch genommen, bes[onders] durch die Vorbereitung des General Meeting der SNTS, zu der Sie leider nicht kommen konnten.¹⁵⁴ Dann war ich durch eine Erkrankung am Schreiben verhindert. Nehmen Sie also jetzt, bitte [sic], meinen herzlichsten Dank noch freundlich auf, auch wenn er verspätet ist.

Ich habe Ihren Aufsatz mit großem Interesse gelesen und bin überzeugt, dass Sie richtig gesehen haben. Dass die Verwerfung der Propheten in den Kerygmata Prou [sic] auf samaritanischen Einfluss zurückgeht, war mir ein überraschender Gedanke, der natürlich vorerst nur eine Hypothese ist; sie hat aber etwas Einleuchtendes. Wie Ihnen, so ist auch mir nicht verständlich, warum Kuhn jetzt die Bezeichnung »Gnostizismus« fallen lässt.¹⁵⁵ Die letzten Verlautbarungen von Schoeps habe ich noch nicht gelesen, sondern nur gehört, dass er seine Bestreitung eines gnostischen Einflusses auf das Judentum und Judentum modifiziert hat.¹⁵⁶

152 UBB, NL 353, B.I.a.224. Maschinengeschriebener Brief. Oben links Adressstempel. Umschlag fehlt.

153 OSCAR CULLMANN, Die neuentdeckten Qumran-Texte und das Judentum der Pseudoklementinen, in: Walther Eltester (Hg.), Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann zu seinem siebzigsten Geburtstag am 20. August 1954 (BZNW 21), Berlin 1954, S. 35–51 (erneut abgedruckt in CULLMANN, Vorträge [s. Anm. 89], S. 241–259).

154 Vgl. Anm. 148 zur Postkarte Nr. 36.

155 Karl Georg Kuhn (1906–1976) war ab 1. September 1932 Mitglied der NSDAP, dann nach Kriegsende ab 1949 Professor für Orientalistik und Neues Testament in Göttingen und ab 1954 in Heidelberg. Es handelt sich um den Aufsatz: Die Sektenschrift und die iranische Religion, in: ZThK 49 (1952), S. 296–316. Vgl. Cullmanns Aufsatz oben Anm. 153, S. 37 Anm. 11.

156 Hans-Joachim Schoeps (1909–1980) war Professor für Religions- und Geistesgeschichte an der Universität Erlangen. Er schrieb die Monographie: Theologie und Geschichte des Judentums, Tübingen 1949, worin er vielfach auf Cullmann rekurriert und »die Unterschätzung des Judentums, wie sie in der Generation Harnacks üblich war«, korrigieren möchte (S. 296). So schreibt er: »Das Märchen von der ‚Gnosis‘ der Pseudoklementinen, auch wenn es von der Autorität Harnacks, Boussets, Staerks, ja fast aller Forscher gedeckt ist, wird man nun wohl mindestens für die Quellschrift *K.II*.

Ich habe Ihnen nun auch noch für die Uebersendung der N[umme]r der Theol[ogische] Zeitschr[ift] mit Ihrem Aufsatz über die ἐξουσίαι in Röm. 13,1 zu danken.¹⁵⁷ Hier muss ich nun freilich bekennen, dass mich Ihre Ausführungen nicht überzeugt haben, und dass es mir nach wie vor schmerzlich ist, dass Sie sich die m[eines] E[rachtens] »groteske Missdeutung« zu eigen gemacht haben.

Sie haben natürlich damit recht, dass ἐξουσίαι beides bezeichnen kann, die staatlichen Behörden und die Engelmächte. Aber so lange Sie mir nicht einen eindeutigen Beweis dafür vorlegen können, dass das Wort beides zugleich bezeichnet, kann ich es nur für »grotesk« halten, dass man in Röm. 13 den doppelten Sinn hören soll, wo doch der Zusammenhang eindeutig von den staatlichen Behörden spricht. 1. Kor. 2,6–8 kann ich nicht als eine Analogie gelten lassen, auf die sie sich berufen könnten. Denn hier scheinen mir die ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου eindeutig die dämonischen kosmischen Mächte zu sein. Wohl bedeutet ἄρχοντες für sich genommen nur »Herrscher«. Aber gibt es einen Beleg dafür, dass unter den ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου die irdischen, staatlichen Regenten gemeint sind?

Der Gedanke, dass die von Christus besiegten feindlichen¹⁵⁸ Engelmächte in den Dienst Christi gestellt worden sind, scheint mir ganz unpaulinisch zu sein. Paulus scheint mir die mit ἐξουσίαι etc. bezeichneten Mächte nur als feindliche, der Herrschaft (Gottes und) Christi widerstrebende Mächte zu kennen, deren Macht zwar gebrochen ist (1. Kor 2,6; τῶν καταργουμένων Präs[ens]!)¹⁵⁹, deren endgültige Besiegung aber noch aussteht (1. Kor. 15,25). In der nachpaulin[ischen] Literatur erst erscheint die Auffahrt Christi als der Triumph über die kosmischen Mächte (Kol. 2,15 etc.). Möglich, dass Phil. 2,10f. auf die Gegenwart

abschreiben dürfen. Das auf das bloße Faktum der Benutzung gnostischer Termini gebaute Urteil Cullmanns ‚Le caractère gnostique des Prédications de Pierre est évident‘ (1971) ist einfach falsch. Vielmehr ist der unbeachtet verklungene Einwand des alten Neander (KG. 12, Hamburg 1842, 681f.) gegen Baur, dass die Pseudoklementinen einen ‚dem Gnostizismus entgegengesetzten Standpunkt‘ einnehmen und einen ‚Gipfelpunkt des Judaismus‘ darstellen, durch unsere Darstellung als wohl begründet ausgewiesen.« (S. 313) Veranlasst durch die neuen Funde am Toten Meer korrigiert Hans-Joachim Schoeps jedoch seinen früheren Standpunkt: »Das bisher wichtigste Ergebnis ist für mich, dass die in meinen beiden Büchern ‚Theologie und Geschichte des Judentums‘ (Tübingen 1949) und ‚Aus frühchristlicher Zeit‘ (ebd. 1950) für problematisch und unwahrscheinlich erklärte Größe ‚gnostisches Judentum in vorchristlicher Zeit‘ tatsächlich existiert hat.« Das gnostische Judentum in den Dead Sea Scrolls, in: ZRGG 6 (1954), S. 276–279 (hier 277).

157 OSCAR CULLMANN, Zur neuesten Diskussion über die ἐξουσίαι in Römer 13,1, in: ThZ 10 (1954), S. 321–336.

158 Von Hand korrigiert: feindlichn.

159 Klammerbemerkung am Rand von Hand nachgetragen.

geht – nämlich ursprünglich; aber da Paulus diesen Text zitiert, beweist das für seine Anschauung nichts; denn er konnte die Worte ebensogut auf die Zukunft beziehen, falls das nicht schon ursprünglich so gemeint war. Uebrigens kann ich auch in Aussagen wie Kol. 2,15 nicht den Gedanken finden, dass die kosmischen Mächte in den Dienst Christi gestellt worden sind.

Auf Ihre Frage, woher wir eine Auskunft darüber erhalten können, welche Vorstellung sich Paulus von den Mächten gemacht hat, würde | ich antworten: aus der Gnosis.¹⁶⁰

Endlich: Röm. 13,1–7 ist weder von christologischen noch von eschatologischen Gedanken getragen. Es ist doch keine Rede davon, dass der Gehorsam gegen die staatlichen Behörden durch den Hinweis auf das Ende begründet würde. Es liegt doch (ebenso übrigens wie 12,9–21) traditionelle Paränese vor, die aus der hellenistischen Synagoge stammen dürfte. Dass der Staat für Paulus etwas Vorläufiges ist, versteht sich zwar von selbst, aber das ist Röm. 13,1–7 nicht nur nicht ausgesprochen, sondern es klingt nicht einmal als Unterton mit.

Wie aus 1.Kor. 6,1ff. folgen soll, dass die Engel etwas mit staatlichen Prozessen zu tun haben, ist mir völlig unverständlich. Der Gedanke ist doch einfach: »Wenn ihr (die »Heiligen«) dereinst über Engel Gericht halten werdet, so könnt ihr doch wahrhaftig auch jetzt schon bei Streitfragen des täglichen Lebens Gericht halten!«

Die λειτουργικά πνεύματα von Hebr. 1,14 scheinen mir nun schlechterdings nicht die einstigen ἔχθροί sein zu können. Sie sind ja identisch mit den ἄγγελοι von V. 13! Nicht diesen unterwirft Gott die ἔχθροί: denn sie sind ja nur dienende Geister im Interesse der zum Heil Bestimmten.

Sie sehen: Ihre Ausführungen haben mich zum Widerspruch gereizt, den ich freilich lieber in einem mündlichen Gespräch mit Ihnen ausgetragen hätte. »Aufgeregt« bin ich bisher nicht durch die von Ihnen befürwortete Erklärung gewesen, da ich sie – offen gestanden – für einen Einfall gehalten hatte, der schnell vergessen sein würde. Aber wenn ein Neutestamentler von Ihrem Rang sich der Sache annimmt, so wird es mir doch ernst. Daher mögen Sie die Ausführlichkeit verstehen, mit der ich meinem Widerspruch Ausdruck gegeben habe. Aber nur auf das Quantum der Worte gesehen ist mein Widerspruch gegen Ihren Aufsatz in der Theol[ogischen] Z[eit]schr[ift] grösser als meine Zustimmung zu ihrem Beitrag zu den »Neutest[amentlichen] Studien«. Auf die Sache gesehen, ist mir die Zustimmung viel wichtiger als der Widerspruch, und

160 Zum Verständnis Bultmanns der Gnosis siehe ENNO E. POPKES, 2. Gnosis, in: Landmesser (Hg.), Bultmann Handbuch (Anm. 5), S. 248–253.

so möchte ich schliessen, indem ich Ihnen nochmals meinen herzlichsten Dank für Ihre Geburtstagsgabe ausspreche.

Mit herzlichen Grüßen und guten Wünschen für das Winter-Semester

Ihr sehr ergebener

*Rudolf Bultmann.*¹⁶¹

38 Bultmann¹⁶²

Marburg, 18. Juli 1957

Sehr verehrter Herr Kollege Cullmann!

Wieder haben Sie mich durch eine Gabe erfreut, u[nd] zwar durch eine Gabe von besonderem Gewicht.¹⁶³ Nehmen Sie dafür meinen herzlichsten Dank! Der Mahnung Ihres Vorworts entsprechend habe ich mich gehütet, diese oder jene Seiten Ihres Buches auswählend zu lesen. Zur zusammenhängenden Lektüre hoffe ich bald zu kommen; zunächst las ich nur die Einleitung. Ganz einig bin ich mit Ihnen: »Christologie ist nicht Naturenlehre, sondern Lehre von einem Geschehen« (S. 9). Ich bedauere nur, dass Sie meinen, bei mir liege wohl ein »a priori vor«, wenn ich der Meinung bin, dass Jesus sich nicht als den göttlichen Sonderbeauftragten gehalten in einer der von Ihnen untersuchten Formen (S. 8). Warum denn ein »a priori«? Meine Auffassung ist doch das Ergebnis von krit[ischen] Untersuchungen, ich dünkte, dass das doch aus dem im § 4 meiner Theol[ogie] des N[eu]en T[estaments] Gesagten hervorgehe. W[illiam] Wrede ist zu seiner Skepsis gegenüber dem messian[ischen] Bewusstsein | Jesu [doch auch]¹⁶⁴ nicht »a priori« gekommen, sondern durch die in seinem »Messiasgeheimnis« niedergelegten Analysen.¹⁶⁵ Eine überzeugende Widerlegung Wredes habe ich bisher nirgends gelesen. – Nun könnte ich Ihnen erwidern: bei Ihnen

161 Handgeschrieben.

162 UBB, NL 353, B.I.a.224. Handgeschriebener Brief. Oben links Adressstempel.

163 OSCAR CULLMANN, Die Christologie des Neuen Testaments, Tübingen 1957.

164 Oberhalb der Zeile nachgetragen.

165 William Wrede (1859–1906) war Professor für Neues Testament an der Universität Breslau. Er schrieb die Monographie: Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums, Göttingen 1901, worin er dafür plädiert, dass das Markusevangelium zeige, dass Jesus sich nicht als Messias verstanden habe. Dieses Buch zählt Rudolf Bultmann zu den sechs Büchern, denen er für

liegt ein »a priori« vor, wenn Sie behaupten: »Die Urkirche glaubte an Jesu Messianität nur deshalb, weil sie daran glaubte, dass Jesus selbst sich für den Messias gehalten hatte« (S. 8). Aber ich denke: wir sollten uns nicht gegenseitig »a prioris« vorwerfen, sondern mit Gründen die eigene Ansicht verfechten u[nd] – gegebenenfalls – die des Anderen angreifen. Aber darin werden wir ja einig sein, u[nd] so will ich schließen mit nochmaligem Dank für Ihre Gabe, mit guten Wünschen für Ihre Ferien u[nd] mit den freundlichsten Grüßen.

Ihr sehr ergebener

Rudolf Bultmann.

39 Bultmann¹⁶⁶

Marburg, 29. Mai 1963

Sehr geehrter u[nd] lieber Herr Cullmann!

Für Ihren aus Paris gesandten Brief vom 22. Mai bin ich Ihnen außerordentlich dankbar.¹⁶⁷ Zunächst darf ich meiner Freude darüber Ausdruck geben, dass Sie meinem Urteil über Malé's Darstellung meiner theologischen Position zustimmen.¹⁶⁸

Aber ich bin auch dafür dankbar, dass Sie mir Ihr Gravamen gegenüber Malé's Kap[itel] »le problème de la théologie conservatrice« offen mitgeteilt haben. Ich gestehe: es war ein Fehler von mir, dass ich mich zu diesem Kap[itel] nicht kritisch geäußert habe, weil ich einseitig daran interessiert war, ob u[nd] wieweit Malé meine Gedanken verstanden hat.¹⁶⁹ Da ich vermutlich in die Lage

seine Arbeit als Neutestamentler die größte Bedeutung beimaß; vgl. HAMMANN, Rudolf Bultmann (s. Anm. 41), S. 443.

166 UBB, NL 353, B.I.a.224. Handgeschriebener Brief. Handschrift deutlich vom Alter gezeichnet. Oben links Adressstempel. Umschlag fehlt.

167 Leider ist der Brief nicht erhalten, der offensichtlich einen theologischen Austausch enthalten haben muss.

168 Mit Malé ist André Malet (1920–1989) gemeint, der zuerst katholischer Priester war und dann zum Protestantismus konvertiert ist, worauf Bultmann später im Brief auch hinweist. Er beschäftigte sich intensiv mit Martin Heidegger und übersetzte Rudolf Bultmann ins Französische. Hier ist die Rede von seiner Thèse de doctorat, die er 1962 in einer Soutenance an der Faculté des Lettres in Paris verteidigte und die im gleichen Jahr als Buch erschien: ANDRÉ MALET, *Mythos et Logos. La pensée de Rudolf Bultmann*, Genève 1962.

169 In einem Kapitel »Le problème de l'exégèse conservatrice« wendet sich Malet den Kriti-

kommen werde, mich zu dem Buch nach seiner Veröffentlichung zu äußern, werde ich nachholen, was ich versäumt habe.¹⁷⁰

Wenn Malé Ihnen mitgeteilt hatte, dass ich zu der »Soutenance« nach Paris kommen würde, so hat er vermutlich eine briefliche Äußerung von mir nicht, bzw. falsch, verstanden. Ich hatte ihm geschrieben, dass ich gerne kommen würde, dass es mir aber infolge meines Alters u[nd] meiner labilen Gesundheit nicht möglich sein werde.

kern Bultmanns zu. Das tut er in einer polemischen Weise. So beginnt er das Kapitel folgendermaßen: »Personne ne met en doute la compétence exégétique de Bultmann. Les critiques catholiques et protestants les plus conservateurs s'inspirent de ses travaux et il n'est pas jusqu'à leur opposition qui ne soit la meilleure marque de l'emprise qu'il exerce sur eux. [...] Mais, tout en étant impressionnés par l'autorité de Bultmann, les exégètes conservateurs sont désolés de son radicalisme critique. La pénétration du chercheur leur impose, les résultats auxquels il parvient les épouvantent. Pourquoi?

Il faut répondre que, dans leurs travaux, ces exégètes sont victimes d'un *a priori* philosophique inaperçu. Ils sont convaincus de ne pas faire de philosophie. Ils rejettent même toute philosophie. Ils proclament, avec O. Cullmann, qu'ils renoncent 'aux considérations méthodologique approfondies', qu'ils ne connaissent pas 'd'autre méthode que la méthode historique et philologique éprouvé par l'expérience', pas d'autre attitude à l'égard du texte qu'une entière disponibilité à l'écouter honnêtement.« MALET, Mythos (s. Anm. 168), S. 177.

Danach folgt eine Gegenüberstellung von Bultmann und den »exégètes conservateurs« mit Blick auf die Frage nach dem historischen Jesus und dem Verhältnis von Judenchristentum und hellenistischem Christentum, wobei jeweils Cullmann exemplarisch als Opponent Bultmanns zitiert wird. So beginnt er dieses zweite Beispiel mit folgenden Worten: »Voici un autre exemple. L'exégèse conservatrice est toujours réticente devant la différence profonde, et à certains égards radicale, que la critique oblige à mettre entre le christianisme palestinien et le christianisme hellénistique.« (S. 178–179) Er zitiert dann Cullmann, der konträr behauptet: »il faut en finir avec le schéma rigide : Communauté primitive judaïque – christianisme hellénistique. [...] Il a été démontré entre temps que cette opposition tranchée n'existe pas.« (S. 179, aus OSCAR CULLMANN, Christologie du Nouveau Testament, Neuchâtel 1958, S. 282–283) Malet fährt anschließend fort, dass diese Position von einer »Angst« (»On s'effraye«) und von »Befürchtungen« (»Cette crainte«) getrieben sei, womit er rhetorisch die Position Cullmanns einer gewissen methodischen Naivität bezichtigt. Darum ist wenig erstaunlich, dass Cullmann an diesem Kapitel Kritik geübt hat. Spätestens seit den Arbeiten von MARTIN HENGEL (vgl. Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr. [WUNT 10], Tübingen 1969) kann aber in dieser Frage die Position Bultmanns als überholt gelten. Die neueren Arbeiten präzisieren dagegen die Sichtweise Cullmanns, woran erkenntlich wird, wie fatal es war, dass die Bultmann-Schule einseitig in Oppositionen dachte. Wie der letzte Abschnitt des Briefes zeigt, betrifft dies jedoch nicht Rudolf Bultmann selbst. Vgl. auch in diesem Band den Beitrag von STEFAN KRAUTER, Cullmann, Bultmann und das »gnostische Juden(christen)tum«.

170 Es lässt sich jedoch nirgendwo eine Rezension oder Stellungnahme finden.

Dass Malé meinen Brief, den ich auf seinen Wunsch als Einführung für sein Buch geschrieben hatte, vervielfältigt u[nd] verteilt hat, empfinde ich als seltsam. Der Brief war ja, wie gesagt, als Einführung für sein Buch gedacht, u[nd] er hätte warten sollen, bis sein Buch mit meinem einführenden Brief veröffentlicht wurde.¹⁷¹

Ich weiß nicht, ob Sie bemerkt haben, dass ich – gleichfalls auf Wunsch des Verf[assers] – eine Einführung in das (übrigens ausgezeichnete) Buch von G. Hasenhüttl »Der Glaubensvollzug. Eine Begegnung mit Rud. Bultmann« (Essen 1963) geschrieben habe, jedoch nicht in Briefform.¹⁷² Da H[asenhüttl] sich bei seiner Bitte darauf berief, dass Karl Barth eine Einführung in das Buch von Küng geschrieben hatte, glaubte ich, seine | Bitte nicht abschlagen zu dürfen.¹⁷³ Und da ich schließlich meinte, was ich dem katholischen Autor konzidiert hatte, dürfe ich dem (konvertierten) Protestanten nicht versagen, habe ich also jenen einführenden Brif [sic] für Malé's Buch geschrieben.

Im übrigen brauche ich kaum zu sagen, dass ich Sie nicht für einen orthodoxen Reaktionär halte. Trotz mancher Gegensätzlichkeit habe ich Ihre Arbeit von Ihren Anfängen nicht nur mit Interesse verfolgt, sondern habe ich auch dankbar aus ihr gelernt, zumal aus Ihren Arbeiten über die Beziehung des Urchristentums zum synkretistischen Judentum. Besonders haben Sie mich ja erfreut durch Ihren Beitrag zu den mir gewidmeten Neutest[amentlichen] Studien: »Die neuentdeckten Qumrantexte u[nd] das Judenchristentum der Pseu-

171 Der Brief ist als »Lettre-préface« dem Werk vorangestellt. Darin lobt Bultmann die Interpretation seines Werkes als eine hervorragende Darstellung seines theologischen Schaffens.

172 Gotthold Hasenhüttl (geboren 1933) war Priester und Professor für Systematische Theologie an der Universität des Saarlandes, bis er 2003 er als Priester suspendiert und ihm 2006 die kirchliche Lehrerlaubnis entzogen wurde. Vgl. GOTTHOLD HASENHÜTTL, Der Glaubensvollzug. Eine Begegnung mit Rudolf Bultmann aus katholischem Glaubensverständnis, Essen 1963. Das Geleitwort umfasst drei Seiten und lobt die Darstellung in höchsten Tönen: »Denn ein solches Verständnis meines Anliegens und meiner Arbeit wie in diesem Buch habe ich selten gefunden, sowohl in der protestantischen wie in der katholischen theologischen Literatur. Ja, ich bin besonders dankbar dafür, wie der Verfasser manche Mißverständnisse, denen ich immer wieder begegne, richtig stellt, – ich möchte hoffen: endgültig« (S. 9).

173 Gotthold Hasenhüttl war 1963/64 Wissenschaftlicher Assistent von Hans Küng an der Universität Tübingen. Hans Küng (1928–2021), Professor an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen, dem ebenso die römisch-katholische Lehrerlaubnis entzogen wurde, schrieb seine Dissertation zu Karl Barth; vgl. HANS KÜNG, Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung. Mit einem Geleitbrief Karl Barths, Einsiedeln 1957.

doklementinen«. ¹⁷⁴ Ihre Gesamtauffassung vom Judenchristentum u[nd] speziell von den Pseudoklementinen ist ja durch die neuen Entdeckungen voll bestätigt worden.

Über ein Wiedersehen u[nd] ein persönliches Gespräch würde ich mich sehr freuen. Aber es ist mir zweifelhaft, ob mir meine Gesundheit noch einmal eine Reise nach Basel erlauben wird. Immerhin will ich die Hoffnung nicht aufgeben.

Mit herzlichem Gruß, auch von meiner Frau,

Ihr recht alt gewordener

Rudolf Bultmann.

40 Bultmann¹⁷⁵

Zu meinem 80. Geburtstag erfreute mich eine Fülle von Beweisen treuer Verbundenheit, von guten Wünschen und köstlichen Gaben. Obgleich mich jedes Gedenken in seiner besonderen Weise beglückte, ist es mir leider nicht möglich, auf jeden Gruß persönlich zu antworten.

Ich bitte deshalb, meinen herzlichsten Dank auf diese Weise aussprechen zu dürfen.

Rudolf Bultmann

Marburg, im September 1964

41 Bultmann¹⁷⁶

Marburg, 18. April 1967

Sehr verehrter Herr Kollege Cullmann!

Es war für mich eine große Freude, die in Ihrem Auftrag gesandte Ihnen gewidmete Festschrift zu erhalten.¹⁷⁷ Nehmen Sie dafür meinen herzlichsten

174 Vgl. Brief Nr. 37 vom 4. November 1954, worin Bultmann bereits für diesen Beitrag gedankt hat. Vgl. in diesem Band den Beitrag von STEFAN KRAUTER, Cullmann, Bultmann und das »gnostische Juden(christen)tum«.

175 UBB, NL 353, B.I.a.224. Gedruckte Dankeskarte für Geburtstagsgrüße zum 80. Wiegenfest Bultmanns.

176 UBB, NL 353, B.I.a.224. Handgeschriebene Karte. Umschlag fehlt.

177 CULLMANN, Vorträge (s. Anm. 89).

Dank! Es ist verdienstlich, dass in diesem Bande Ihre Vorträge u[nd] Aufsätze veröffentlicht worden sind, – diese Zeugnisse für den Reichtum Ihrer Interessen wie für die Energie Ihres Denkens. Manches Alte begrüßt mich | manches Neue lockt zur Lektüre. Mein Dank wird natürlich nicht dadurch gemindert, dass unsere Wege manchmal in verschiedene Richtung gehen. Ich denke, auch aus dem Widerspruch zu lernen.

Mit guten Wünschen für Ihre weitere Arbeit u[nd] mit den freundlichsten Grüßen

Ihr Ihnen ergebener

Rudolf Bultmann

42 Cullmann¹⁷⁸

Herrn
Prof. D. Rudolf Bultmann
Calvinstr. 14
D-355 Marburg/Lahn
Deutschland

Basel, 20./12.67

Sehr verehrter, lieber Herr Bultmann, Mit Ihrem Kommentar zu d[en] Joh[annes]-Briefen haben Sie mir eine grosse Weihnachtsfreude bereitet.¹⁷⁹ Herzlichen Dank. Er wird mich viel begleiten. Ich beglückwünsche Sie zu Ihrer Schaffenskraft u[nd] sende Ihnen u[nd] Ihrer verehrten Gattin meine aufrichtigen Wünsche zum neuen Jahr. Für mich wird 1968 ein arbeitsreiches Jahr sein, da ich zum Rektor der Universität Basel gewählt worden bin. Ich hoffe, trotzdem etwas Zeit für die wissenschaftliche Arbeit zu finden. Mit herzlichem Gruss Ihr erg[ebener] Oscar Cullmann

178 UBB, NL 353, B.I.a.224. Postkarte aus Basel (Rheinpanorama mit Hotel Drei Könige). Kopie.

179 RUDOLF BULTMANN, Die drei Johannesbriefe (KEK 14), Göttingen 1967.

43 Bultmann¹⁸⁰

Die lange Liste der Tabula Gratulatoria habe ich mit einer Empfindung gelesen, in der sich Freude, Beschämung und Dank verbinden. Ich bin all denen von Herzen dankbar, die meiner mit ihren Wünschen gedachten, und freue mich der Verbundenheit, die sie bezeugen. Aber ich bin auch beschämt und kann meinen Dank nur beschließen, indem ich mir die Bibelworte zum Bewusstsein bringe, mit denen ich einst auch meine Vorlesung beim Abschied von meinem Amt beschloss: 1. Mose 32,10 und 1. Kor. 4,7

Rudolf Bultmann

180 UBB, NL 353, B.I.a.224. Von Hand geschriebene unpersönliche Dankeskarte (Kopie) für die Glückwünsche vermutlich zum 90. Geburtstag. Im Nachlass sind noch die Todesanzeige und die Einladung zur akademischen Gedenkfeier am 16. November 1976 im Auditorium Maximum der Universität Marburg beigelegt.

Postkarten, Margarine-Päckchen und Widerspruch

Eine Auswertung der Korrespondenz zwischen Rudolf Bultmann und Oscar Cullmann

Michael R. Jost

Der erhaltene Briefwechsel zwischen Rudolf Bultmann und Oscar Cullmann ist überschaubar. Insgesamt lassen sich 43 Briefe bzw. Postkarten von sehr unterschiedlicher Länge in den Nachlässen finden, die meist als Original, vereinzelt als Entwürfe vorliegen. Wie für diese Zeit üblich wurde die Korrespondenz größtenteils handschriftlich verfasst. Darunter finden wir einerseits wenige Sätze umfassende Postkarten, wie z. B. eine Karte, in der Cullmann sich dafür entschuldigt, dass er am Vortag wahrscheinlich einen Brief nicht genügend frankiert habe (Nr. 15). Andererseits gibt es mehrseitige Briefe (Nr. 6, 24, 37). Der Gesamtumfang der Korrespondenz umfasst ca. 10'000 Wörter und ist daher eher überschaubar. Ein Grund dafür ist, dass Rudolf Bultmann die Briefe Oscar Cullmanns nicht aufbewahrt hat, weshalb wir zwar über den Nachlass Cullmanns die Briefe Bultmanns vorliegen haben, aber umgekehrt die Briefe Cullmanns fehlen. Im Nachlass Bultmanns sind lediglich die Postkarten Cullmanns erhalten geblieben.¹ Darum kann die Korrespondenz nicht vollständig rekonstruiert werden. Und dennoch: Die erhaltenen Briefe und Postkarten geben einen interessanten Einblick in den Austausch der beiden Theologen. Dieser hat zwei Phasen, welche durch die Kriegszeit getrennt sind, in der beide Theologen aber besonders bedeutende Schriften publiziert haben.

1 Vgl. KARLFRIED FROEHLICH, Ein früher Briefwechsel zwischen Rudolf Bultmann und Oscar Cullmann, in: Martin Sallmann, Karlfried Froehlich (Hg.), Zehn Jahre nach Oscar Cullmanns Tod. Rückblick und Ausblick (BBSHT 75), Zürich 2012, S. 43–68 (hier 46).

1. Akademische Zusammenarbeit

1.1 Forschung über die Sprachgrenzen hinaus

Der erste briefliche Kontakt lässt sich 1926 nachweisen. Darin nimmt Bultmann Bezug auf eine Zusendung von Cullmann, die leider aus den genannten Gründen nicht mehr erhalten ist. Offensichtlich geht der Erstkontakt somit vom noch jungen Theologen Oscar Cullmann aus, der 1926 »Administrateur« der »Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses« wurde. Cullmann sandte Bultmann, der Professor in Marburg war, seine »mémoire de baccalauréat en théologie« zu, was heute der Masterarbeit entsprechen würde.² Diese wurde nämlich in zwei Teilen in derselben Revue 1925 unter dem Titel »Les récentes études sur la formation de la tradition évangélique« publiziert.³ Die Antwort Bultmanns ist kurz, aber freundlich und interessiert. Bultmann selbst sendet Cullmann sein neues Buch »Jesus«, in der Hoffnung auf eine Besprechung in der »Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses«. Der beigelegte Brief und die nachfolgende Korrespondenz bis 1930 zeigen einen wertschätzenden Umgang und eine von beiden Seiten geförderte Zusammenarbeit, und das trotz der politisch spannungsvollen Zeiten.⁴ Denn Bultmann war bereit in der Revue zu publizieren, vernahm aber das Gerücht, dass hinter der Revue ein Komitee stehe, das die Bekämpfung der deutschen Sprache im Elsass zum Ziel habe (Nr. 5). Cullmann schrieb in einem langen, vertraulichen Brief, dass diese Behauptungen in keiner Weise stimmten (Nr. 6), was Bultmann überzeugte, so dass er sich anschließend vorbehaltlos für diese Zusammenarbeit über die Sprachgrenzen hinaus eingesetzt hat. Die Korrespondenz zeugt von einem vertrauensvollen Miteinander, verbunden in ihrer Absicht, die publizistische Kooperation zwischen Deutschland und Frankreich neu zu begründen. Dazu gehörte einerseits der Austausch der von Cullmann herausgegebenen »Revue d'Histoire et de Phi-

2 Siehe hierzu im vorliegenden Band MATTHIEU ARNOLD, De la réception de la »Formgeschichte« à l'opposition à la »démythologisation«: Rudolf Bultmann dans l'œuvre théologique d'Oscar Cullmann.

3 OSCAR CULLMANN, Les récentes études sur la formation de la tradition évangélique, in: RHPPhR 5 (1925), S. 459–477, 564–579 (Wiederveröffentlichung mit Einleitung von Marc Philonenko in: RHPPhR 83 [2003], S. 3–39). Übersetzung auf Deutsch: Die neuen Arbeiten zur Geschichte der Evangelientradition (1925), in: Vorträge und Aufsätze 1925–1962, hg. v. Karlfried Froehlich, Tübingen 1966, S. 41–89 (Wiederveröffentlichung in Ferdinand Hahn [Hg.], Zur Formgeschichte der Evangelientradition [WdF 81], Darmstadt 1985, S. 312–363).

4 Dieser Brief und die nachfolgende Korrespondenz bis 1930 wurde bereits von Karlfried Froehlich publiziert und die historischen Umstände besprochen. Deshalb halte ich mich für diese Zeitspanne kurz. Vgl. FROEHLICH, Ein früher Briefwechsel (s. Anm. 1), S. 43–68.

losophie religieuses« und der neu von Bultmann herausgegebenen »Theologischen Rundschau« (Nr. 4). Andererseits ließen sie einander gelegentlich ihre eigenen Publikationen zukommen (Nr. 2, 3, 4 und 11). Diese werden jedoch nicht besprochen, sondern nur dankend entgegengenommen.

1.2 Professoren im Dienst der Studenten

Viele der Briefe bzw. Postkarten aus dieser ersten Phase vor dem 2. Weltkrieg dienten dazu, um für Studenten, die in Marburg bzw. Straßburg studieren wollten, Wohnmöglichkeiten und Stipendien zu organisieren. Seit 1930 war Oscar Cullmann nämlich Professor an der Universität Straßburg und Rudolf Bultmann seit geraumer Zeit Professor in Marburg. In der Korrespondenz wird die veränderte Stellung Cullmanns in der Anrede sichtbar. Anstatt »sehr verehrter Herr Cullmann« bzw. »sehr verehrter Herr Professor« schreiben sie nun »sehr verehrter Herr Kollege« oder »sehr verehrter, lieber Kollege«. Die Briefe zeugen vom wohlwollenden Miteinander über die gemeinsame publizistische Arbeit hinaus. Dabei waren sie sich nicht zu schade, persönlich nach Lösungen für die betreffenden Studenten zu suchen. So zog Bultmann sogar in Erwägung, einen jungen Mann aus Straßburg bei sich zu Hause einzuquartieren, was er dann aber aus privaten Gründen wieder verwarf (Nr. 18). Diese Zusammenarbeit führte auch dazu, dass erstmals ein Treffen angedacht wurde (Nr. 21). Doch bis sie sich zum ersten Mal gegenüberstehen konnten, verging noch mehr als ein Jahrzehnt.

1.3 Zum Arierparagraphen

Mitten in diesen Austausch fiel die Machtübernahme der Nationalsozialisten in Deutschland. 1933 ergab sich eine Korrespondenz zwischen den beiden Theologen über den Arierparagraphen, angestoßen durch den Artikel Rudolf Bultmanns »Der Arierparagraph im Raume der Kirche«.⁵ Diesen hat Bultmann anscheinend Oscar Cullmann zugesandt. Darauf antwortete Cullmann mit einem Brief, der nicht mehr erhalten ist. Lediglich die erste Seite eines Entwurfes ist vorhanden (Nr. 17). Doch allein diese wenigen Zeilen belegen, wie sehr Cullmann den Artikel Bultmanns schätzte und als einen wichtigen Beitrag für ein »unpolitisches« Christentum verstand.⁶

5 RUDOLF BULTMANN, »Der Arierparagraph im Raume der Kirche«, in: ThBl 12 (1933), Sp. 359–370.

6 Die Umstände werden ausführlich beschrieben bei MATTHIEU ARNOLD, Rudolf Bult-

2. 1935–1944 Funkstille trotz wichtiger Veröffentlichungen

Dann herrschte Funkstille. Der Zweite Weltkrieg hinterlässt hier insofern seine Spuren, als zwischen 1935 und 1944 keine Briefe erhalten sind – und vermutlich auch nicht geschrieben wurden. Denn weder zur Schrift »Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament«, die Cullmann 1941 publizierte,⁷ noch zur kleinen Monographie »Les premières confessions de foi chrétienne«, die 1943 in der ersten Auflage erschien, gab es einen Austausch.⁸ Erst 1948 reagierte Bultmann auf die zweite Auflage des Buches mit einer Rezension, was ein Beleg für das Fehlen des Austausches zur ersten Auflage gedeutet werden kann. Oscar Cullmann erlebte den Krieg aus der Schweiz, wo er 1938 in Basel eine Professur für Alte Kirchengeschichte und Neues Testament übernahm. Rudolf Bultmann war weiterhin Professur in Marburg.

Jedoch muss unabhängig von der Korrespondenz auf Entwicklungen in der theologischen Arbeit von Rudolf Bultmann und Oscar Cullmann eingegangen werden, die von großer Bedeutung für die spätere Korrespondenz sind. Denn beide publizierten in dieser Phase theologisch bedeutsame Werke.⁹ Als besonders markanter Punkt ist dabei der Vortrag »Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung« zu nennen, den Rudolf Bultmann 1941 auf zwei Tagungen der »Gesellschaft für Evangelische Theologie« in Frankfurt am Main und Alpirsbach hielt und der im selben Jahr in der Monographie »Offenbarung und Heilsgeschehen« erschien.¹⁰ Darin konkretisiert Bultmann seine dezidiert hermeneutische Perspektive, die er »seit den frühen 1920er Jahren« entwickelt hat. Im Anschluss an

mann et Oscar Cullmann: Nouveaux aperçus sur leurs relations (1925–1949), in: *Foi & Vie* 113 (2010), S. 75–88 (hier 80–86).

- 7 OSCAR CULLMANN, *Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament* (ThSt[B] 10), Zürich 1941 (²1946, ³1950). Französische Übersetzung: *La royauté du Christ et l'Église dans le Nouveau Testament* (Les cahiers bibliques de »Foi & vie« 42), Cahors 1941 (Wiederveröffentlichung *Royauté du Christ et Église selon le Nouveau Testament* [Foi vivante 140], Neuchâtel/Paris 1971). Es folgten zudem Übersetzungen auf Italienisch und Spanisch.
- 8 OSCAR CULLMANN, *Les premières confessions de foi chrétienne* (Cahiers de la RHPH, 30), Paris 1943 (²1948). Deutsche Übersetzung: *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse* (ThSt[B], 15), Zürich 1943 (²1949, ³1954).
- 9 So auch LUIGI BINI SJ, *L'intervento di Oscar Cullmann nella discussione Bultmanniana* (AnGr 114), Rom 1961, S. XIII.
- 10 RUDOLF BULTMANN, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, Nachdruck der 1941 erschienen Fassung hg. v. Eberhard Jüngel (BEvTh 96), München 1985. Vgl. PAUL-GERHARD KLUMBIES, 19. Mythos und Entmythologisierung, in: Christof Landmesser (Hg.), *Bultmann Handbuch*, Tübingen 2017, S. 383–389 (hier 383).

die Arbeiten seines früheren Marburger Kollegen, Martin Heidegger, plädiert er für eine existentielle Interpretation des Neuen Testaments.¹¹ Die Aufgabe sei

»die Mythologie des Neuen Testaments nicht auf ihren objektivierenden Vorstellungsgehalt hin zu befragen, sondern auf das in diesen Vorstellungen sich aussprechende Existenzverständnis hin. Um die Frage nach dessen Wahrheit handelt es sich, und seine Wahrheit bejaht der Glaube, der nicht auf die Vorstellungswelt des Neuen Testaments verpflichtet werden darf.«¹²

Oscar Cullmann entwickelte seinerseits einen heilsgeschichtlichen Ansatz zur Interpretation der neutestamentlichen Schriften.¹³ Dieser zeichnet sich einerseits durch eine hohe Bedeutsamkeit der historischen Gegebenheiten des Urchristentums aus. Exemplarisch dafür stehen die Arbeiten zu den urchristlichen Glaubensbekenntnissen und zum urchristlichen Gottesdienst.¹⁴ Andererseits wird diese historische Mitte als theologische Mitte gedeutet. Breit ausgeführt hat er dies in seiner Monographie »Christus und die Zeit: Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung«, die 1946 in erster Auflage erschien.¹⁵ Entscheidend für die neutestamentliche Sicht sei ein lineares Zeitverständnis: »Die urchristliche Norm besteht [...] nicht nur in einer einzelnen geschichtlichen Tatsache, sondern in einem zeitlich verbundenen Geschichts-

11 Beschrieben bei CHRISTOF LANDMESSER, 18. Hermeneutik und existentielle Interpretation, in: Ders. (Hg.), Bultmann Handbuch, Tübingen 2017, S. 373–382 (hier 376).

12 BULTMANN, Neues Testament (s. Anm. 10), S. 23.

13 Dass er hierzu eine Publikation beabsichtigt, hat er bereits in einem Artikel 1938 angekündigt (OSCAR CULLMANN, La pensée eschatologique d'après un livre récent, in: RHPhR 18 [1938], S. 347–355). In dieser ausführlichen Besprechung des Buches von FOLKE HOLMSTRÖM, Das eschatologische Denken der Gegenwart. Drei Etappen der theologischen Entwicklung des 20. Jahrhunderts, Gütersloh 1936, skizziert er zugleich die Richtung, in die er denkt: »Nous ne pouvons pas exposer ici, dans le cadre de cette étude critique, la solution que nous croyons entrevoir. Nous espérons le faire dans une prochaine publication. Dès maintenant, nous dirons que pour définir la notion chrétienne de ›proximité du Royaume‹, il faut assigner, sous l'angle chrétien, sa place à l'époque dans laquelle nous vivons, par rapport à l'éon futur: c'est-à-dire entre la venue de Jésus historique et la venue future du Royaume. La notion de *période intermédiaire* ou plutôt de *période avant-dernière* nous paraît s'appliquer à cette époque. Elle nous semble importante parce qu'elle sauvegarde à la fois le sens futur et le sens présent de toute eschatologie« (S. 355; kursiv im Original).

14 CULLMANN, Königsherrschaft (s. Anm. 7); CULLMANN, Les premières confessions (s. Anm. 8) und OSCAR CULLMANN, Urchristentum und Gottesdienst (AThANT 3), Basel 1944 (später erschienen erweiterte und veränderte Auflagen). Siehe hierzu im vorliegenden Band ARNOLD, De la réception de la »Formgeschichte« (s. Anm. 2).

15 OSCAR CULLMANN, Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung, Zollikon-Zürich 1946 (²1948, ³1962).

verlauf besonderer Art: der biblischen Geschichte.«¹⁶ Das heißt mit Blick auf Rudolf Bultmann, dass das Zentrum der christlichen Offenbarung nicht im Existenzverständnis gefunden werden kann, sondern in Ereignissen in Raum und Zeit gesucht werden muss.¹⁷ Die entscheidende und einmalige Mitte sei dabei die historische Person Jesus Christus. Cullmann ist sich bewusst, dass diese Forderung provokativ ist:

»Hier tritt die enge Verbindung zwischen christlicher Offenbarung und Geschichte zutage, und hier liegt letzten Endes das ›Ärgernis‹ der urchristlichen Zeit- und Geschichtsbetrachtung nicht nur für den Historiker, sondern für alles ›moderne‹ Denken, das theologische einbegriffen: dass Gott innerhalb eines schmal begrenzten, aber fortlaufenden Geschehens sich in besonderer Weise offenbart und in endgültiger Weise ›Heil‹ schafft.«¹⁸

Somit ist offensichtlich, dass hier widersprechende hermeneutische Zugänge während des Krieges artikuliert wurden, in einer Zeit, in der das Gespräch erschwert war.

3. Konträre Profilierung

3.1 Sich abzeichnende Differenzen

Erst 1944 fand das inhaltliche Gespräch eine Fortsetzung. Ein Brief von Rudolf Bultmann vom 26. Februar 1944 – also noch mitten aus den letzten Kriegswirren – belegt, dass Oscar Cullmann ihm seine Monographie »Urchristentum und Gottesdienst« zugesandt hat. Darin bespricht er an einigen Stellen kritisch

¹⁶ A. a. O., S. 17.

¹⁷ Wenn man nach dem philosophischen Lehrer von Cullmann fragt, ist zuerst Charles André Hauter (1888–1981) zu nennen, welcher zuerst Deutsch- und Geschichtslehrer von Cullmann war und ab 1919 in Straßburg an der theologischen Fakultät lehrte (vgl. KLAUS-GUNTHER WESSELING, Art. Oscar Cullmann, BBKL XXVII [2007], S. 294–330). So kann man durchaus eine hermeneutische Nähe zwischen Cullmann und Hauter erkennen, wenn man das Buch »Religion et réalité« bezieht. In seiner eigenen Zusammenfassung schreibt Charles Hauter: »Si la religion affirme que chaque événement dépend directement de Dieu, il n’y a qu’une seule possibilité: c’est d’établir un rapport des plus étroits entre Dieu et l’univers, la pensée scientifique n’admettant pas d’autre action sur les différentes parties de la réalité que celle de l’univers. La notion suprême de la science et de la religion doivent coïncider!« CHARLES HAUTER, Religion et réalité, Strasbourg 1922, in: RHPHR 5 (1922), S. 445–449 (hier 446; kursiv im Original). Hauter selbst war von Edmund Husserl (1859–1938) beeinflusst, genauso wie auch Jean Héring (1890–1966), welcher ein weiterer, wichtiger Lehrer und Kollege Cullmanns in Straßburg war.

¹⁸ CULLMANN, Christus und die Zeit (s. Anm. 15), S. 18.

die Interpretation Bultmanns.¹⁹ Wie öfters in ihrer Korrespondenz eröffnet Bultmann seine Rückmeldung zuerst mit freundlichen Worten und den positiven Einsichten, die er bei der Lektüre gewonnen hat. Anschließend folgt jedoch die Kritik, die zum ersten Mal eine Kontroverse zwischen den beiden Theologen offenlegt. Während Oscar Cullmann an verschiedenen Stellen im Johannesevangelium Hinweise auf das Abendmahl entdeckt, ist Rudolf Bultmann diesbezüglich skeptischer. Doch am entschiedensten reagiert Bultmann auf die Kritik Cullmanns, dass er kritische Operationen am Text des Johannesevangeliums vorgenommen habe. Die Formulierung des Briefes zeigt, dass sich Bultmann offensichtlich unverstanden bzw. missverstanden fühlt. Während Oscar Cullmann zur Widerlegung der Interpretation Bultmanns anführt, dass es keine textkritischen Belege für ein Ausscheiden der betreffenden Textstelle gebe, wehrt sich Bultmann damit, dass er die Abschnitte nicht aufgrund textkritischer, sondern aufgrund redaktioneller Beobachtungen ausscheide.²⁰ Obwohl beide sich zuerst also der formgeschichtlichen Schule verbunden wussten, zeigen sich nun unterschiedliche methodische Schwerpunkte. Dennoch prägt den Brief ein respektvoller Umgang. Bultmann hofft auf einen mündlichen Austausch in der Zukunft, der bis dahin noch nicht möglich war. Leider ist aber danach keine Replik Cullmanns erhalten. Erst ab 1948 folgt ein regelmäßiger Austausch.

3.2 Freundschaftlicher Austausch und kritische Einwände

Aus keiner anderen Zeit sind so viele Briefe erhalten geblieben, wie aus den Jahren 1948 und 1949. Die insgesamt neun Briefe, die jeweils nur mit wenigen Monaten Abstand geschrieben wurden, geben einen Einblick in eine entscheidende Phase ihres Austausches.

Am Beginn steht dabei ein Brief vom 22. Januar 1948 (Nr. 24). Dieser beginnt mit einem besonderen Dank. So dankt Bultmann zunächst Oscar Cullmann für drei Päckchen mit köstlichen Gaben. Offensichtlich wollte Oscar Cullmann seinem Kollegen in der Zeit der Nahrungsmittelknappheit nach Kriegsende helfend zur Seite stehen.²¹ Warum Cullmann gerade in dieser Zeit drei Pakete

19 Die Belegstellen sind gesammelt in den Anmerkungen zum Brief Nr. 23 von R. Bultmann an O. Cullmann vom 26.02.1944.

20 Zur unterschiedlichen Johannesinterpretation von Cullmann und Bultmann und der nun überholten redaktionellen Arbeit Bultmanns siehe in diesem Band den Beitrag von JÖRG FREY, Heilvolle Zeit? Linear und existential verstandene Zeit in der Auslegung des Johannesevangeliums bei Oscar Cullmann und Rudolf Bultmann.

21 Auch im Brief Nr. 27 vom 26. Januar 1949 wird die prekäre Situation Bultmanns fassbar,

auf den Weg brachte und ob er darüber hinaus weitere geschickt hat, lässt sich nicht mehr eruieren. Von einem Paket wissen wir, dass es Margarine enthielt. Allein dieser Sachverhalt zeigt die »freundschaftliche Gesinnung«, wie Rudolf Bultmann es formuliert. Dennoch offenbart derselbe Brief, wie sich theologische Gräben zwischen ihnen öffnen. Seine Rückmeldung auf das Büchlein »Les premières confessions de foi chrétienne« ist auf wenige Gedanken beschränkt, mit der Betonung, dass er in wesentlichen Punkten mit der Darstellung übereinstimme.²² Darauf folgt eine erste Rückmeldung auf das Werk »Christus und die Zeit«. Wie auch beim Büchlein »Les premières confessions de foi chrétienne« handelt es sich hier vermutlich um die zweite Auflage von 1948, womit bestätigt wird, dass zuvor vermutlich kein inhaltlicher Austausch diesbezüglich stattgefunden hat. Die Rückmeldung auf die Monographie »Christus und die Zeit« fällt ausführlicher und ungleich kritischer aus. In vier Punkten umreißt Bultmann seine Einwände, obwohl er auch hier eine Buchbesprechung ankündigt, die aber erst verzögert im Frühjahr 1949 erschienen ist (Nr. 27).²³ Die Kritik im Brief ist sachlich, aber deutlich. Darauf reagiert Oscar Cullmann mit einer knapp gehaltenen Antwort, die er auf eine Postkarte aus Rom schrieb (Nr. 28). Offensichtlich versteht Cullmann die Besprechung seines Buches als grundsätzliche Kritik, wenn er formuliert, dass es ihm leidtue, »dass es Ihnen [Rudolf Bultmann] nicht möglich ist, in einer positiven Weise Stellung zu nehmen.« Cullmann anerkennt zwar, dass seine Arbeit zusätzliche analytische und religionsgeschichtliche Ausführungen benötige. Doch bei der Bedeutung des Begriffes οἰκονομία und der Interpretation von Röm 13 herrscht Uneinigkeit.

Doch nicht nur Cullmann sendet seine Publikationen an Bultmann. Auch Bultmann lässt umgekehrt seine Publikationen Cullmann zukommen, wie der Dankesbrief vom 8. April 1948 (Nr. 25) oder die Rückmeldung zum ersten Teil der Theologie des Neuen Testaments von Bultmann belegen (Nr. 27). Wie der

wenn er berichtet, dass nur ein Raum geheizt werden könne und er kein eigenes Arbeitszimmer habe.

- 22** Man vergleiche hierzu seine ausführlichere Besprechung; RUDOLF BULTMANN, Rez. Cullmann, Oscar, *Les premières confessions de foi chrétiennes*, in: ThLZ 74 (1949), S. 40–42, beschrieben im vorliegenden Band von BENJAMIN SCHLIESSER, »... eine höchst eindrucksvolle Leistung«. Das Gespräch zwischen Oscar Cullmann und Rudolf Bultmann in Rezensionen und Buchbesprechungen.
- 23** Der Beitrag wurde als eigenständiger Aufsatz publiziert; RUDOLF BULTMANN, *Heilsgeschichte und Geschichte*. Zu Oscar Cullmann, *Christus und die Zeit*, in: ThLZ 73 (1948), S. 659–666 (erneut abgedruckt in RUDOLF BULTMANN, *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, hg. v. Erich Dinkler, Tübingen 1967, S. 356–368). Siehe hierzu im vorliegenden Band von BENJAMIN SCHLIESSER, »... eine höchst eindrucksvolle Leistung«, S. 134–143.

Brief Bultmanns vermuten lässt, muss sich Cullmann positiv zu diesem Werk geäußert haben und eine Rezension in der »Revue d'histoire et de philosophie religieuses« angekündigt haben. Doch diese Rezension hat er letztlich nie publiziert. Weil er aber nach dem zweiten Teil der Theologie nachgefragt, kann vermutet werden, dass er im Sommer 1949 nach wie vor diese Besprechung im Blick hatte. Ebenso zeigen die Bemühungen Cullmanns für die Übersetzung des kleinen Büchleins zum Urchristentums Bultmanns, dass Cullmann die Publikationen Bultmanns schätzte (Nr. 30).

Besonders hervorzuheben ist aber der Dank Bultmanns für die kurze Notiz Cullmanns, der das Schweigen über das Verschwinden von Ernst Lohmeyer anprangert. Die Folgen des Krieges sind hier und auch in den beschwerlichen Umständen weiterhin spürbar (Nr. 27). Zudem ergibt sich eine Zusammenarbeit für die Goguel-Festschrift, die Oscar Cullmann herausgab und zu der Rudolf Bultmann einen Aufsatz beisteuerte (Nr. 31, 32 und 33).

Und immer wieder lässt sich der Wunsch auf ein Treffen finden, was offenbar bis anhin nicht geschehen ist (Nr. 24), obwohl Bultmann auch in Basel war (Nr. 26). Erst im September 1949 ergab sich im Rahmen einer SNTS Tagung in Oxford eine erste Begegnung, die Cullmann als positiv und freundlich erlebt hat (vgl. Anmerkungen zu Nr. 32).

Erstaunlicherweise folgt hier wieder ein mehrjähriger Unterbruch in der Korrespondenz, über deren Gründe sich nur spekulieren lässt. Erst 1953 liegen wieder zwei Briefe vor, die auch einen vorausgegangenen, nicht mehr erhaltenen Brief belegen. In einem Brief erzählt Bultmann von seinen Erlebnissen einer USA-Reise und den Erfahrungen an der Emory University in Atlanta (Nr. 34), weil Cullmann ihm offenbar von der Einladung der dortigen Universität berichtet hat. Zudem dankt Bultmann für das Petrus-Buch von Cullmann, das er aber noch nicht vollständig durcharbeiten konnte. Cullmann wiederum dankt für den zweiten Teil der Theologie des Neuen Testaments von Bultmann und gratuliert ihm zur Vollendung dieses Werkes (Nr. 35). Zudem steht verbunden mit einer Reise Bultmanns nach Zürich ein gemeinsames Treffen im Raum. Beide Briefe äußern sich aber nicht inhaltlich-theologisch. Das folgt in besonderer Weise ab 1954.

3.3 Offener Widerspruch

In einer Postkarte vom 12. September 1954 gratuliert Cullmann Bultmann zum 70. Geburtstag, weil er nicht zur diesjährigen SNTS-Tagung in Marburg fahren würde und es dort hätte mündlich tun können (Nr. 36). Am 4. November 1954 schreibt Bultmann einen längeren, maschinenschriftlich verfassten Brief, wel-

cher eine zunehmende Entfremdung andeutet (Nr. 37). Doch auch dieser Brief beginnt mit einem Dank, und zwar für den Beitrag, den Cullmann zur Festschrift Bultmanns beigesteuert hat.²⁴ Diese Ausführungen Cullmanns über die neuentdeckten Qumran-Texte und das Judenchristentum der Pseudoklementinen scheinen Bultmann grundsätzlich einzuleuchten. Ganz im Gegensatz dazu beurteilt Bultmann einen Beitrag Cullmanns in der Theologischen Zeitschrift über Röm 13,1. Cullmann argumentiert darin dafür, dass die ἐξουσίαι in doppelter Weise auf die staatlichen Mächte und auf die dahinterstehenden Engelmächte zu beziehen seien, womit er eine Interpretation aufgreift, die bereits von Martin Dibelius vorgeschlagen wurde. In einer bislang nicht vorfindlichen Deutlichkeit formuliert Bultmann seine Kritik an der Auffassung Cullmanns, die er als »groteske Missdeutung« bezeichnet.²⁵ Dem stellt Bultmann seine Thesen entgegen, dass ein solches doppeltes Verständnis nicht plausibel sei. Die exegetische Herleitung Cullmanns seien ihm »völlig unverständlich«. Eine theologische Auswertung dieses Diskurses wäre interessant. Grundsätzlich kann man festhalten, dass die Interpretation Cullmanns sich nicht durchsetzen konnte. Gleichzeitig wird aber die Interpretation Bultmanns, wonach die Vorstellungen des Paulus aus der Gnosis abzuleiten sei, heute ebenso meist verworfen. Entscheidend für die Auswertung des Briefwechsels ist jedoch der abschließende Abschnitt des Briefes, in dem Bultmann seine Heftigkeit des Widerspruchs begründet. Die Deutlichkeit seiner Kritik rühre daher, dass er Cullmann einen großen Einfluss zugestehe. Doch auch hier will Bultmann mit einer Formulierung enden, die dem Ausgleich dienen soll: »Aber nur auf das Quantum der Worte gesehen ist mein Widerspruch gegen Ihren Aufsatz in der Theol[ogischen] Z[eit]schr[ift] grösser als meine Zustimmung zu ihrem Beitrag zu den ›Neutest[amentlichen] Studien«. Auf die Sache gesehen, ist mir die Zustimmung viel wichtiger als der Widerspruch [...].«

24 OSCAR CULLMANN, Die neuentdeckten Qumran-Texte und das Judenchristentum der Pseudoklementinen, in: Walther Eltester (Hg.), Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann zu seinem siebzigsten Geburtstag am 20. August 1954 (BZNW 21), Berlin 1954, S. 35–51 (erneut abgedruckt in CULLMANN, Vorträge [s. Anm. 3], S. 241–259).

25 Eine ähnliche Formulierung (»groteske Erklärung«) verwendet Cullmann selbst in der Einleitung seines Aufsatzes, um die Kritik an der Position zu formulieren, die er im Aufsatz zu verteidigen gedenkt; OSCAR CULLMANN, Zur neuesten Diskussion über die ἐξουσίαι in Römer 13,1, in: ThZ 10 (1954), S. 321–336 (hier 321). Dieselbe Wortwahl findet sich auch bereits in der Rezension zu »Christus und die Zeit« (BULTMANN, Heilsgeschichte und Geschichte [s. Anm. 23], S. 633), auf die wiederum Cullmann in seinem Aufsatz als Negativbeispiel verweist (CULLMANN, Zur neuesten Diskussion, S. 322). Ausführlicher hierzu im vorliegenden Band SCHLIESSER, »... eine höchst eindrucksvolle Leistung«.

Wiederum vergehen mehrere Jahre ohne erhalten gebliebene Korrespondenz. Auch mit Blick auf Rezensionen gibt es in dieser Zeit keinen Austausch. Der Widerspruch führt dann letztlich in ein gegenseitiges Unverständnis, was ein Brief von 1957 zeigt (Nr. 38). Darin dankt Bultmann für die Zusendung der Christologie Cullmanns, die kurz zuvor erschienen ist, kommt aber gleich auf die Kritik Cullmanns an ihm zu sprechen. Besonders stößt Bultmann sich daran, dass Cullmann bei ihm ein »a priori« behauptet, was für ihn das Ergebnis kritischer Untersuchungen sei. Er könne dasselbe für Cullmann behaupten, was aber dem Gespräch nicht weiterhelfe. Der Brief von 1954 zeigt den grundsätzlichen Widerspruch Bultmanns. Derjenige Cullmanns gegen Bultmann wird besonders in seinen Publikationen deutlich. Somit lässt sich beobachten, dass die Korrespondenz ab 1954 deutlich abnimmt. Nach dem Brief von 1957 ist nochmals ein Brief Bultmanns von 1963 erhalten geblieben. Weil aber Cullmann anscheinend die meisten an ihn gerichteten Briefe und Bultmann zumindest die Karten aufbewahrt hat, ist zu vermuten, dass tatsächlich kein Austausch dazwischen stattgefunden hat.

3.4 Verständigung wird gesucht

Doch von 1963 bis 1967 sind nochmals vier Briefe erhalten, die an einer Verständigung interessiert sind. 1963 schreibt Bultmann an Cullmann einen Brief, worin sie sich über eine Dissertation unterhalten, die in Paris von André Malet zur Theologie Rudolf Bultmanns geschrieben wurde (Nr. 39). Wie der Brief selbst zu erkennen gibt, ist dieser eine Antwort auf einen Brief, der nur eine Woche zuvor von Cullmann geschrieben wurde, der aber nicht mehr erhalten ist. Darin hat vermutlich Cullmann einerseits die Darstellung André Malets gewürdigt, andererseits aber auch Kritik an einem bestimmten Kapitel geäußert, das wiederum ihn explizit in ein schlechtes Licht rückte (vgl. Anmerkungen zu Nr. 39). Malet zeichnet dabei ein pauschales Bild der Kritiker Bultmanns, wobei er exemplarisch Cullmann zitiert. Diese bezeichnet Malet als »exégètes conservateurs«. Bultmann akzeptiert die Missbilligung Cullmanns des besagten Kapitels und bereut, dass er nicht selbst dazu kritisch Stellung genommen habe. Zudem ist er irritiert, dass Malet seine Einführung in sein Buch offenbar unabhängig davon vervielfältigt hat. Letztlich geht es Rudolf Bultmann aber mit dieser Antwort darum, sich selbst von der Kritik Malets zu distanzieren. Darin zeigt sich eine generelle Tendenz in den 60er Jahren, wonach die Schüler Bultmanns fundamentaler Kritik an Cullmann übten, als es Bultmann selbst getan hat. Darum ist es Bultmann wichtig zu betonen, dass er Cullmann »nicht für einen orthodoxen Reaktionär halte« – eine überraschend harte Formulie-

rung, die aber offensichtlich vertreten wurde. Im Gegenteil schreibt er: »Trotz mancher Gegensätzlichkeit habe ich Ihre Arbeit von Ihren Anfängen nicht nur mit Interesse verfolgt, sondern habe ich auch dankbar aus ihr gelernt, zumal aus Ihren Arbeiten über die Beziehung des Urchristentums zum synkretistischen Judentum.« So erstaunt es nicht, dass Bultmann sich über ein persönliches Wiedersehen freuen würde, dessen Realisierung er aber angesichts seiner nachlassenden Kräfte bezweifelt.

Es folgt eine vorgedruckte Dankeskarte Bultmanns für die Grüße zu seinem 80. Geburtstag (Nr. 40). Von 1967 liegen dann die letzten persönlichen Briefe vor. Am 18. April dankt Bultmann für die Zusendung der gesammelten Aufsätze Cullmanns (N. 41). Bultmann belässt es aber nicht beim Dank, sondern deutet auch hier nochmals seine Kritik an: »Mein Dank wird natürlich nicht dadurch gemindert, dass unsere Wege manchmal in verschiedene Richtung gehen. Ich denke, auch aus dem Widerspruch zu lernen.« Diese Sätze beschreiben passend ihr Verhältnis, das trotz der konträren theologischen Profilierung nie zum vollständigen Bruch geführt hat. Beide waren stets bemüht trotz aller Gegensätzlichkeit lernend zuzuhören. Mit einer Postkarte dankt zudem Cullmann Bultmann für den Kommentar zu den Johannesbriefen, welchen er von ihm zugesandt bekam (Nr. 42). Darin weist er darauf hin, dass ein arbeitsreiches Jahr vor ihm stehe, weil er zum Rektor der Universität Basel gewählt wurde. Den Briefwechsel schließt eine gedruckte Dankeskarte, vermutlich für ein Gratulationsschreiben Cullmanns zum 90. Geburtstag.

4. Fazit

Damit standen die beiden Theologen von 1926 bis 1967 (also über 40 Jahre) in persönlichem Kontakt. Wenn also Carlo Martini 1963 schrieb: »Tra Oscar Cullmann e Rudolf Bultmann non vi è mai stato un vero dialogo« (»Zwischen Oscar Cullmann und Rudolf Bultmann gab es nie einen wirklichen Dialog«),²⁶ dann mag diese Aussage mit Blick auf gemeinsame Konferenzen oder Publikationen eine gewisse Berechtigung haben, mit Blick aber auf den persönlichen Austausch ist sie zu negativ. Sie haben nämlich rege ihre Schriften ausgetauscht und gegenseitig kommentiert, zuerst in interessiertem Miteinander, nach der großen Zäsur durch den Weltkrieg aber auch im Widerspruch, wie der Briefwechsel belegt. Während in den ersten 23 Briefen keine Kritik zu finden ist, enthält

²⁶ CARLO M. MARTINI, Rez. Luigi Bini SJ, *L'intervento di Oscar Cullmann nella discussione bultmanniana*, Rom 1961, in: *Bib.* 44 (1963), S. 221–224 (hier 221).

ab 1944 fast jeder Brief, in dem inhaltliche Stellung bezogen wird, kritische Rückfragen oder gar Widerspruch. Dabei wurden die hermeneutisch-theologischen Differenzen mit der Zeit immer deutlicher formuliert. Da wir nur die Briefe Bultmanns zur Verfügung haben, wird besonders die Kritik Bultmanns fassbar. Hier wäre sicherlich sehr aufschlussreich auch die Antworten Cullmanns zu kennen. Jedoch fehlen nachweislich vier, wahrscheinlich aber noch mehr Briefe Cullmanns aus den zu Beginn genannten Gründen. Dafür ist Cullmann ausführlicher in seinen Publikationen mit Bultmann und seiner Schule in Auseinandersetzung getreten.

Dennoch können zwei weitere Schlaglichter auf die Korrespondenz zwischen Oscar Cullmann und Rudolf Bultmann geworfen werden. Hierzu ist einerseits das Geleitwort Rudolf Bultmanns zu Gotthold Hasenhüttls Monographie »Der Glaubensvollzug. Eine Begegnung mit Rudolf Bultmann aus katholischem Glaubensverständnis« beizuziehen. Darin gibt Bultmann zu erkennen, was ihm wichtig ist, damit er sich verstanden fühlt – etwas, das offensichtlich bei der Kritik Cullmanns nicht immer der Fall war. Zuerst hebt Bultmann positiv hervor,

»dass er [Hasenhüttl] den Sinn von Geschichtlichkeit klar erkannt und damit das Paradox von Sinnhaftigkeit und existentieller Unerfülltheit der natürlichen vorchristlichen Existenz ebenso deutlich gemacht hat, [...]. Besonders wichtig ist es, dass er – im Unterschied von den meisten meiner Kritiker – klar gesehen hat, was ich als die paradoxe Identität des historischen und eschatologischen Geschehens in der in Christus sich ereigneten Heilstat Gottes bezeichne. Damit ist aber auch gegeben, dass er sieht, in welchem Sinne ich, indem ich Zeugnis von bloßer Mitteilung unterscheide, von der Gegenwart des eschatologischen Geschehens in der Verkündigung der Kirche rede.«²⁷

Unzweifelhaft ist zu den Kritikern auch Oscar Cullmann zu zählen, der ein divergierendes Geschichtsverständnis aus den neutestamentlichen Texten erarbeitet hat und gerade dem Zeugnis eine andere Stellung beimisst.²⁸ Anschließend führt Bultmann weiter aus, worin er das rechte Verständnis seines Werkes begründet sieht:

»Eine verständnisvolle Interpretation setzt, auch wenn sie eine kritische ist, eine innere Gemeinsamkeit zwischen dem Interpreten und dem Interpretierten voraus: Die Bewegtheit durch die gleiche Problematik, die Bezogenheit auf die gleiche Sache. Je grösser

27 GOTTHOLD HASENHÜTTL, *Der Glaubensvollzug. Eine Begegnung mit Rudolf Bultmann aus katholischem Glaubensverständnis*, Essen 1963, S. 9.

28 Vgl. im vorliegenden Band den Beitrag von ANNE KÄFER, *Mythos und Entmythologisierung – Bultmanns und Cullmanns Entwürfe im Gespräch*.

solche Gemeinsamkeit ist, desto näher werden sich Interpret und Interpretierter stehen, nicht nur insofern jener diesen versteht, sondern auch im Verständnis der Sache selbst, um die es beiden geht.«²⁹

Wenn man diese Worte nun auf das Gespräch zwischen Cullmann und Bultmann überträgt, so wird nachvollziehbar, weshalb eine Verständigung zwischen den beiden nicht zustande kam. Denn inwiefern ist diese erwartete verständnisvolle Interpretation möglich, wenn diese »innere Gemeinsamkeit« nicht gegeben ist? Wie ist sie möglich, wenn zwar die Bewegtheit durch die gleiche Problematik besteht, aber nicht die Bezogenheit auf die gleiche Sache? Cullmann, der sich explizit als Historiker verstand, ging es um die historische Sache und von deren Einmaligkeit ausgehend leitete er die theologische Bedeutung ab.³⁰ Bultmann wollte als Interpret im Gegensatz dazu die existentielle Dimension der Theologie beschreiben, die gerade nicht an der historischen Einmaligkeit interessiert ist. Darum ist nachvollziehbar, weshalb kein Verständnis in der Sache selbst erreicht werden konnte. Im Gegenteil wurde der offene Widerspruch auch von dritten beobachtet. So schreibt Hasenhüttl im selben Buch: »Trotzdem ist oft die Ablehnung auf katholischer und protestantischer Seite so stark, dass man überhaupt nicht mehr in ein Gespräch mit Bultmann kommt.«³¹ Als einziges Beispiel nennt er Cullmanns »Christus und die Zeit«. Darum folgert Matthieu Arnold zurecht: »Bultmann et lui [Oscar Cullmann] ont été perçus, non sans raison, comme les deux représentants de positions théologiques inconciliables.«³² Ja, Cullmann selbst spricht von einem »antagonisme insurmontable«.³³

29 HASENHÜTTL, Glaubensvollzug (s. Anm. 27), S. 9–10.

30 Kennzeichnend ist darum, wie Cullmann die französische Zusammenfassung seiner Monographie »Christus und die Zeit« abschließt: »Notre livre appartient au domaine de la théologie historique. C'est dire qu'il ne prétend pas résoudre les problèmes philosophiques et dogmatiques posés par le rapport entre le temps et l'éternité, mais qu'il se borne à donner un aperçu aussi fidèle que possible de la pensée du Nouveau Testament, sans essayer de résoudre certaines antinomies qu'au point de vue philosophique elle peut présenter, telle la double présupposition que Dieu est le maître du temps et qu'en tant que »sempiternel« il est dans le temps. Le philosophe chrétien et le dogmaticien pourront et devront prolonger les lignes, montrer peut-être des possibilités de synthèses. Toutefois, ce faisant, ils devront respecter les résultats de l'exégèse.« OSCAR CULLMANN, *Christ et le Temps. Temps et Histoire dans le Christianisme primitif*, Neuchâtel-Paris 1947, in: RHPHR 28 (1948), S. 85–90 (hier 90).

31 HASENHÜTTL, Glaubensvollzug (s. Anm. 27), S. 21.

32 ARNOLD, Bultmann (s. Anm. 6), S. 77.

33 Siehe hierzu im vorliegenden Band MATTHIEU ARNOLD, *De la réception de la »Formgeschichte«*. Historische Einblicke in die Kontroverse gibt auch der Beitrag im vorliegen-

Das andere Schlaglicht ergibt sich, wenn man einen Brief Oscar Cullmanns beizieht, den er 1984 an die Tochter Bultmanns, Antje Bultmann-Lemke, schrieb (siehe Anhang). Darin reflektiert Cullmann aus der Erinnerung über seine Korrespondenz mit Rudolf Bultmann. Interessant ist, dass Cullmann besonders die Briefe aus den 20er Jahren hervorhebt und diese mit der Formgeschichte und seiner allerersten Arbeit verbindet. Somit hat der allererste Brief einen bleibenden Eindruck hinterlassen. Zudem erinnert sich Cullmann an die Auseinandersetzung im Anschluss an die französische Publikation Bultmanns in der »Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses« und weist daraufhin, dass er Material geliefert habe, damit Bultmann »unwahre Behauptungen« von Prof. Klostermann aufklären konnte. Dann folgt noch der lapidare Satz: »Aber ich habe dann auch Briefe aus der späteren Zeit.« Diese Bemerkung ist erstaunlich, weil der inhaltlich intensivste Austausch in den Jahren 1948 und 1949 vorliegt. Insgesamt deutet dieser Sachverhalt darauf hin, dass für Cullmann die Anfangszeit der Korrespondenz von besonderer Intensität war, die im Verlaufe der Jahrzehnte abgenommen hat. Möglicherweise hat er aber auch deshalb die erste Phase hervorgehoben, weil diese Zeit noch nicht von theologischen Kontroversen geprägt war, um so auch gegenüber seiner Tochter die Nähe zu ihrem Vater anzudeuten.³⁴

Trotz der gegenseitigen Kritik hielt man zeitlebens an einem kollegialen und konstruktiven Austausch fest, wofür exemplarisch auch die Margarine-Päckchen stehen, die mitten in den theologischen Kontroversen von Cullmann an Bultmann gesendet wurden. Dennoch scheint ein Treffen keine hohe Priorität gehabt zu haben. Interessant ist darum, dass sie sich nie gegenseitig zu Vorträgen eingeladen haben – etwas, das Bultmann und Cullmann sonst aber häufig taten. Auch darin zeigt sich letztlich eine Skepsis. Darum sind die wenigen Treffen, die sich nachweisen lassen, meist im Kontext einer Dienstreise verortet, an

den Band von KARLFRIED FROELICH, Oscar Cullmann und Rudolf Bultmann. Versuch einer Gegenüberstellung aus dem Jahre 1960.

- 34** Dieselbe Sicht auf ihre Beziehung zeigt sich auch in Notizen, die Cullmann sich neben die Fragen eines Journalisten für ein Fernsehinterview notiert hat (UBB, NL 353, C.II.535, im vorliegenden Band abgedruckt im Beitrag von Schliesser). Auch in diesen wenigen Stichworten wird deutlich, dass Cullmann Bultmann zuerst mit Blick auf die gemeinsame formgeschichtliche Forschung als Weggefährten betrachtete. Erst die Hinwendung Bultmanns zur existentialen Interpretation habe zur Trennung geführt. Denn damit, so die spitze Bemerkung Cullmanns, habe Bultmann nur sein Selbstverständnis gefunden, während er selbst im Unterschied dazu aufgrund der historischen Rückfrage nach dem Fremden und Unbekannten frage. Die Datierung dieser Notizen ist unsicher. Froehlich vermutet 1995. Leider ließ sich im Archiv des Schweizer Fernsehens kein Interview mit Oscar Cullmann finden.

deren Rande sie die Zeit für ein Gespräch nutzten. 1949 soll es auf diese Weise in Oxford im Rahmen einer Sitzung der SNTS zum ersten Treffen gekommen sein, welches harmonisch verlief und bei dem sie sich »nicht nur menschlich sehr gut unterhalten« haben, wie Cullmann in seinen Lebenserzählungen berichtet.³⁵ Für mich ist dies wenig erstaunlich, wenn man den sachlichen, gepflegten und respektvollen Umgang der beiden aus den Briefen kennt.

5. Anhang: Brief Oscar Cullmanns an Antje Bultmann-Lemke³⁶

Meine permanente
Adresse: CH-4055 Basel,
10A Birmanngasse

z.Zt. Paris, den 18.12.84

Sehr geehrte Frau Bultmann-Lemke,

Entschuldigen Sie, bitte, dass ich erst jetzt Ihren freundlichen Brief beantworte. Ich war längere Zeit in Jerusalem und Rom, u. in der Zwischenzeit hat sich in Basel viel Post für mich angesammelt. Ihr Brief ist mir hinten nach Paris nachgefolgt, wo ich jeden Monat einige Tage verbringe, um meinen Verpflichtungen als Mitglied der französischen Académie nachzukommen.

Das Projekt des geplanten Buches über Ihren verehrten Vater freut mich sehr, u[nd] wir sind alle Ihnen u[nd] Herrn Koll[egen] Dinkler dafür dankbar. Ich besitze in der Tat mehrere Briefe des hochgeschätzten Kollegen. Aber leider sind alle meine Briefe weder alphabetisch noch chronologisch geordnet, nur ich werde viel Zeit benötigen, um die in Betracht kommenden herauszufinden. Ich wäre Ihnen daher dankbar, wenn Sie mir etwas Zeit lassen sollten.

Besonders hatte ich eine längere Korrespondenz mit Ihrem Vater in der ersten Zeit, d. h. in den zwanziger Jahren, einerseits solche, die sich auf die Formgeschichte³⁷ (meine allererste Publikation) beziehen, dann vor allem auf eine Angelegenheit, die von Interesse ist. Ihr Vater hatte damals in der französischen Strass- | burger »Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses«, deren Sekretär ich war, einen Artikel in französischer Übersetzung durch meine Vermitt-

³⁵ Vgl. hierzu die Anmerkungen des Briefes Nr. 32.

³⁶ Universitätsbibliothek Tübingen, Nachlass Rudolf Bultmann, Mn 2-3627. Handschriftlich verfasst. Vor- und Rückseite beschrieben. Vordruckter Briefkopf: »Institut de France Académie des Sciences morales et politiques«.

³⁷ Dieses Wort wurde rot unterstrichen.

lung veröffentlicht. Ein Zeichen seiner Aufgeschlossenheit, wie wir sie immer bei ihm schätzten. Er wurde deshalb von dem nationalistischen Kollegen Prof. E. Klostermann³⁸ scharf angegriffen, z. T. mit unwahren Behauptungen:³⁹ die Strassburger Zeitschrift werde von der französischen Regierung bezahlt, um die deutsche Sprache in Strassburg zu unterdrücken. Ich lieferte damals Ihrem Vater das Material, um die unwahren Unterstellungen zu widerlegen.

Aber ich habe dann auch Briefe aus der späteren Zeit.

Es tut mir leid, dass ich sie Ihnen heute nicht schicken kann und Sie um einige Geduld bitten muss. Ich werde die Sache aber nicht aus den Augen verlieren.

Mit den besten Wünschen und freundlichen Grüßen bin ich

Ihr sehr ergebener

O Cullmann

Meine Basler Adresse ist immer am sichersten.

38 Erich Klostermann (1870–1963) war Neutestamentler und Patristiker und trat 1911 eine Professur in Straßburg an. Nach dem ersten Weltkrieg wurde er jedoch aus Straßburg vertrieben und übernahm eine Professur in Münster, später in Königsberg und Halle.

39 Die Worte »Kollegen Prof. E. Klostermann scharf angegriffen, z. T. mit unwahren Behauptungen« wurden rot unterstrichen.

II. Die Entwürfe im Gespräch

Streit um Geschichte. Oscar Cullmann im Werk Rudolf Bultmanns

Christof Landmesser

1. Oscar Cullmann im Werk Rudolf Bultmanns. Eine einleitende Anmerkung

Das Gespräch zwischen Rudolf Bultmann und Oscar Cullmann war dem ersten Anschein nach sicher nicht der herausragende Diskurs der evangelischen Theologie im 20. Jahrhundert. Man muss in den einschlägigen Sekundärwerken über Bultmann schon genau nachsehen, um Spuren dieser Begegnung aufzuspüren. So findet sich im Personenregister der maßgeblichen Bultmann-Biographie von Konrad Hammann gerade *ein* Eintrag zu Oscar Cullmann.¹ Auf Seite 419 skizziert Hammann Cullmanns im Jahr 1946 in *Christus und die Zeit*² an der Heilsgeschichte orientierten Blick auf die Geschichte als einen »Alternativentwurf zu Bultmanns Konzept der Geschichte als Geschichtlichkeit des Daseins«. ³ Diesem Alternativentwurf widmet Hammann gerade einmal drei weitere Sätze, um anschließend in einem kleinen Absatz noch Bultmanns Kritik an Cullmann anzudeuten. Im *Bultmann Handbuch* wird der Name Oscar Cullmann dann immerhin ausweislich des Registers auf fünf Seiten erwähnt,⁴ einen eigenen Artikel zum Verhältnis zwischen Bultmann und Cullmann gibt es – man kann es kritisch anmerken – aber nicht. Und vollständig ohne eine Erwähnung Cullmanns kommt David W. Congdon in seinem immerhin 953 Seiten umfassenden und 2015 erschienenen *opus magnum* über Bultmann *The*

1 KONRAD HAMMANN, Rudolf Bultmann. Eine Biographie, 3., erneut durchgesehene und ergänzte Auflage, Tübingen ¹2009, ³2012, S. 563.

2 OSCAR CULLMANN, Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung, Zollikon-Zürich ¹1946, 3., durchgesehene Auflage. Mit einem »Rückblick auf die Wirkung des Buches in der Theologie der Nachkriegszeit«, Zürich 1962.

3 HAMMANN, Rudolf Bultmann (s. Anm. 1), S. 419.

4 Christof Landmesser (Hg.), Bultmann Handbuch, Tübingen 2017, S. 532.

Mission of Demythologizing. Rudolf Bultmann's Dialectical Theology aus.⁵ Auch der knappe Briefwechsel zwischen den beiden Gelehrten lässt noch nicht präzise ermessen, worin die Bedeutung des Gesprächs zwischen Bultmann und Cullmann zu finden ist. Konrad Hammann hat mit dem erwähnten Hinweis aber doch wohl ein zumindest bedeutendes Motiv für das Gespräch zwischen Cullmann und Bultmann erwähnt. Die Frage nach der Geschichte und der glaubenden Existenz ist ein gemeinsames Thema, mit dem sie freilich sehr unterschiedlich und kontrovers umgehen. Aber immerhin sehen Bultmann und Cullmann mit der Frage nach der Geschichte das Zentrum der neutestamentlichen Theologie aufgerufen.

2. Das strittige Thema: Geschichte und Existenz

Eine wichtige Etappe für die Entfaltung seines Verständnisses von Geschichte im Anschluss an das Neue Testament markiert Cullmanns Buch *Christus und die Zeit*,⁶ das im Jahr 1946 in erster Auflage erschienen ist. Auf dieses Werk reagiert Bultmann im Jahr 1948 mit einer ausführlichen Rezension in der Theologischen Literaturzeitung⁷. In einem Brief vom 22. Januar 1948 kündigt Bultmann Cullmann gegenüber diese Rezension an und notiert, dass er »Aufbau u[nd] Konsequenz« dieses Werkes bewundere.⁸ Zugleich bedauere er, dass ein persönliches Gespräch über dieses Buch nicht möglich sei: »Schade, dass man nicht mündlich über diese Dinge miteinander sprechen kann!«⁹ Das Hauptwerk Cullmanns zu der bereits in *Christus und die Zeit* ausführlich thematisier-

5 DAVID W. CONGDON, *The Mission of Demythologizing. Rudolf Bultmann's Dialectical Theology*, Minneapolis 2015.

6 CULLMANN, *Christus und die Zeit* (s. Anm. 2).

7 RUDOLF BULTMANN, Heilsgeschichte und Geschichte. Zu Oscar Cullmann, *Christus und die Zeit*, in: DERS., *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, ausgewählt, eingeleitet und herausgegeben von Erich Dinkler, Tübingen 1967, S. 356–368 (= ThLZ 73 [1948], S. 659–666).

8 Brief Nr. 24 von Bultmann an Cullmann vom 22. Januar 1948 (zitiert nach der Edition von Michael Jost in diesem Band). – Zu den frühen Briefen zwischen Bultmann und Cullmann vgl. KARLFRIED FROELICH, Ein früher Briefwechsel zwischen Rudolf Bultmann und Oscar Cullmann, in: Martin Sallmann, Karlfried Froehlich (Hg.), *Zehn Jahre nach Oscar Cullmanns Tod: Rückblick und Ausblick* (BBSHT 75), Zürich 2012, S. 43–78.

9 Brief von Bultmann an Cullmann vom 22. Januar 1948 (s. Anm. 8). – In diesem Brief macht Bultmann ganz knappe Anmerkungen zu *Christus und die Zeit*, die er in seiner Rezension ausführlich entfaltet. Es ist einer der wenigen erhaltenen Briefe in der Korrespondenz zwischen Bultmann und Cullmann, in denen theologische Themen etwas ausführlicher verhandelt werden.

ten *Heilsgeschichte* ist nach seiner eigenen Auskunft sein im Jahr 1965 erstmals und zwei Jahre später in zweiter Auflage erschienenes Buch *Heil als Geschichte*.¹⁰ Sein erstgenanntes Buch sei auf »viele Mißverständnisse« gestoßen, es erscheine ihm für *Heil als Geschichte* »gewissermaßen als Prolegomenon«. ¹¹ Eine ausführliche direkte Reaktion Bultmanns auf *Heil als Geschichte* kenne ich nicht. Freilich wird Bultmann in vielen Schriften sein Verständnis von Geschichte immer weiter entfalten. Und es lässt sich mit guten Gründen behaupten, dass er zumindest in manchen dieser Texte auch Cullmanns Verständnis von Heilsgeschichte als Hintergrund kritisch präsent hat. Und so lässt sich gewissermaßen ein in Teilen, wenn auch nicht mündliches und persönliches, so doch ein lehrreiches virtuelles Gespräch zwischen Bultmann und Cullmann zu den Fragen nach Geschichte und Existenz über die Jahre hin aufspüren, in dem beide ihre Positionen zu profilieren wussten.

Um diesem Gespräch näherzukommen, werde ich eine knappe Skizze von Cullmanns Sicht der *Heilsgeschichte* vorstellen. Dabei orientiere ich mich im Wesentlichen an *Heil als Geschichte*, weil Cullmann hier seine auch durch Bultmanns Kritik leicht modifizierte Sicht erkennbar macht.¹² Sodann skizziere ich Bultmanns Reaktion auf Cullmanns *Christus und die Zeit*, um so zu den Grundlagen von Bultmanns eigenem Blick auf Geschichte und Existenz überzugehen. Vielleicht lassen sich auf diesem Weg Impulse für unseren eigenen Blick auf die Geschichte gewinnen.

2.1 Cullmanns Vorstellung von Heilsgeschichte

Cullmann sieht in der Rezension Bultmanns zu *Christus und die Zeit* eine durchaus »korrekte[-] Würdigung« seiner Arbeit. So notiert er es im Jahr 1962

10 OSCAR CULLMANN, *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*, 2., durchgesehene Auflage, Tübingen ¹1965, ²1967.

11 A. a. O., S. Xf.

12 Eine gründliche, freilich nur partiell kritische Darstellung des Geschichtsverständnisses von Cullmann bietet KARL-HEINZ SCHLAUDRAFF, »Heil als Geschichte«? Die Frage nach dem heilsgeschichtlichen Denken, dargestellt anhand der Konzeption Oscar Cullmanns, mit einem Vorwort von Oscar Cullmann (BGBE 29), Tübingen 1988. In einem Vorwort zu diesem Buch hebt Oscar Cullmann hervor, dass Schlaudraff diese Unterschiede wahrgenommen und auch dargestellt habe (OSCAR CULLMANN, Vorwort von Oscar Cullmann, in SCHLAUDRAFF, »Heil als Geschichte«?, S. XIII–XXI: XIV). – Eine Darstellung der Geschichtsvorstellung Cullmanns mit Blick auf deren Christozentrik unternimmt YILAKA ANTHONY, *Christ-centred History in the Thinking of Oscar Cullmann. A Dogmatic-theological Investigation*, Rom 1998. Eine Einordnung der Geschichtsvorstellung Cullmanns in seine gesamte Theologie unternimmt HANS-GEORG HERMESMANN, *Zeit und Heil. Oscar Cullmanns Theologie der Heilsgeschichte* (KKTS 43), Paderborn 1979.

in einem Rückblick auf die Wirkungen seines Buches, den er der dritten Auflage von *Christus und die Zeit* anstelle eines Vorworts voranstellt.¹³ Er erkennt die »sachliche Form der Einwände an, die *Bultmann* selbst mir in diesem Artikel entgegenstellt«.¹⁴ Für seine Weiterführung einer ausdrücklich so genannten »heilsgeschichtlichen Theologie«¹⁵ in *Heil als Geschichte* diene dieses erste Buch »gewissermaßen als Einleitung«.¹⁶ So ist es von Cullmanns eigenem Urteil her gerechtfertigt, seine Sicht einer heilsgeschichtlichen Theologie im Neuen Testament im Wesentlichen im Anschluss an *Heil als Geschichte* wahrzunehmen und hin und wieder auf *Christus und die Zeit* zurückzublicken.

Cullmann will »das Zentrum des neutestamentlichen Glaubens in einer heilsgeschichtlichen Theologie« darstellen, wie er im ersten Satz des Vorworts zu *Heil als Geschichte* feststellt.¹⁷ Er will mit seiner Untersuchung »nichts anderes als eine Beantwortung der alten Frage nach dem ›Wesen des Christentums‹ anstreben.«¹⁸ Damit formuliert er gleich zu Beginn seiner Untersuchung in deren Prolegomena einen hohen Anspruch. Das Wesen des Christentums liegt nach Cullmann in seiner heilsgeschichtlichen Orientierung. Der im Hintergrund stehende Diskurs mit Bultmann erscheint sogleich, wenn Cullmann ebenfalls im Vorwort und in den Prolegomena die christliche Existenz thematisiert, heiße doch Glaube, »*meine Existenz in diesen Ereigniszusammenhang hic et nunc einzureihen*«, wobei er damit den als Heilsgeschichte wahrnehmbaren Ereigniszusammenhang meint,¹⁹ den er auch als »göttliche Ereignisfolge« beschreibt.²⁰ Noch einen weiteren Begriff, der an Bultmanns Theologie erinnert,

13 OSCAR CULLMANN, »Christus und die Zeit« – Rückblick auf die Wirkung des Buches in der Theologie der Nachkriegszeit, in: ders., *Christus und die Zeit* (s. Anm. 2), S. 9–30 (hier 13).

14 A. a. O., S. 14 (hervorgehoben im Original). Dies gelte, »[o]bwohl der genannte Aufsatz den getreuesten Bultmannschülern wie ein Todesurteil erschien und – ein Symptom des kollektiven theologischen Denkens – seine Argumente immer und immer wieder diskussions- und ›kritiklos‹ übernommen wurden« (ebd.).

15 CULLMANN, *Heil als Geschichte* (s. Anm. 10), S. VII.

16 CULLMANN, »Christus und die Zeit« – Rückblick (s. Anm. 13), S. 19; vgl. auch Anm. 11 mit dem Hinweis Cullmanns im Vorwort zu *Heil als Geschichte*.

17 CULLMANN, *Heil als Geschichte* (s. Anm. 10), S. VII. – Das Verhältnis von neutestamentlichem Glauben und einer dessen Zentrum darstellenden Theologie müsste natürlich genauer ausgeleuchtet werden. Dies ist eine Aufgabe, die bis heute in der neutestamentlichen Wissenschaft nicht hinreichend geklärt ist.

18 A. a. O., S. 1. Es gehe um das nach dem Zeugnis des Neuen Testaments »gemeinsame Wesen«, um den »gemeinsamen Kern« (ebd.) oder auch das »allen neutestamentlichen Büchern gemeinsame[-] Wesen der christlichen Botschaft« (a. a. O., S. 2).

19 A. a. O., S. VIII (kursiv im Original).

20 A. a. O., S. 3.

greift Cullmann auf, wenn er von einer »Entscheidung« spricht, die zu diesem Eintreten in den Ereigniszusammenhang der Heilsgeschichte führe. »Auf Grund der Glaubensentscheidung reihen wir uns in diese ganz besondere Geschichte, die Heilsgeschichte, ein.«²¹ So gehörten Existenz und Heilsgeschichte zusammen, wogegen die Bultmann-Schule meine, aufgrund einer »Abhängigkeit von einer herrschenden Philosophie, die Frage nach der Existenz und die Heilsgeschichte im Neuen Testament auseinanderreißen zu müssen«.²²

Neben dem notwendigen »Eintreten in den heilsgeschichtlichen Zusammenhang« ist damit aus der Sicht Cullmanns ein weiteres Merkmal seines Zugangs zum Neuen Testament benannt. Während Bultmann und seine Schüler sich von Heideggers Existenzphilosophie abhängig zeigten, basiere seine Theologie gerade nicht auf philosophischen Vorentscheidungen und sei so unabhängig von einer zeitbedingten und – so scheint es Cullmanns Vermutung und Hoffnung zu sein – bald überholten Systematik. All diese Momente werden uns weiter beschäftigen. Schon hier exponiert Cullmann eine nach seiner Wahrnehmung zentrale Differenz zwischen Bultmann und ihm. Seine eigene Sicht von Existenz und Geschichte bedeute die »Forderung meiner Einreihung in ein zusammenhängendes, besonderes göttliches Geschehen, das Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfaßt«.²³ Mit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bringt Cullmann ein *lineares* Zeitverständnis ins Spiel, während die »Existenzphilosophie und -theologie« mit »Geschichtlichkeit« ein *punktuell*es Geschehen meine.²⁴ Offenbarung und Heil seien aber keine punktuellen Ereignisse, sie beschreiben nach Cullmann vielmehr bereits für das Urchristentum ein zusammenhängendes Heilsgeschehen.²⁵ Die Tragfähigkeit dieser Alternative muss natürlich diskutiert werden, wenn Bultmanns Geschichtsverständnis bedacht wird. An dieser frühen Stelle von *Heil als Geschichte* geht es Cullmann um klare Abgrenzungen zu Bultmann. Er rückt hier Bultmann in einem kühnen Ver-

21 Ebd.

22 Ebd. – Cullmann greift immer wieder die »Bultmann-Schule« an, die den Blick auf die neutestamentliche Heilsgeschichte in seiner Sicht offensichtlich noch mehr verzeichnet, als dies bei ihrem Lehrer zu beobachten sei (vgl. Anm. 77). Insgesamt fallen die häufig sehr pauschalen und nicht immer belegten Hinweise auf von Cullmann kritisierte Positionen auf. Er geht wohl davon aus, dass seine Sicht der angegriffenen Positionen von den Leserinnen und Lesern weitgehend geteilt wird.

23 Ebd.

24 A. a. O., S. 4. – Die Vorstellung einer Zeitlinie behält Cullmann in *Heil als Geschichte* gegenüber seinem Buch *Christus und die Zeit* ausdrücklich bei. Dass er die Metapher mit dem in *Heil als Geschichte* verwendeten Ausdruck »Wellenlinie« leicht modifiziert, ändert an der linearen Zeitvorstellung substantiell nichts (vgl. a. a. O., S. XI).

25 A. a. O., S. 6.

gleich in die Nähe Marcions und der Gnosis.²⁶ Mit ihrem punktuellen Geschichtsverständnis habe ›der Gnostizismus‹ »die Heilsgeschichte eliminiert«, und es sei nur konsequent, »daß der gleiche Gnostizismus, der das Alte Testament ablehnte, auch die geschichtliche Existenz Jesu nicht mehr ernst nahm und dem Dokerismus verfiel.«²⁷ Gerade die Übernahme des Alten Testaments durch die ersten Christen bedeute, »daß ihr Glaube an Christus ein Glaube an eine Heilsgeschichte, an eine Christusgeschichte, nicht nur an ein punktuelles Heilsgeschehen, ist.«²⁸ Darin hätten der christliche und der jüdische Glaube ihre Besonderheit gegenüber »*allen antiken Religionen der Umwelt*«. ²⁹

Das sind alles nur erste Anmerkungen und Stichworte, die für Cullmanns Vorstellung von Geschichte bedeutsam sind. In der Entfaltung seines Verständnisses von Geschichte ist ein Gestus wesentlich, der gerade in seiner Abgrenzung zu Bultmann immer zu beobachten ist. Sein Ziel sei »nicht etwa die Darstellung des urchristlichen ›Begriffs‹ der Zeit oder des ›Begriffs‹ der Geschichte an und für sich, sondern der zeitlichen Situation im Neuen Testament«. ³⁰ Man versteht Cullmann sicher richtig, wenn man davon ausgeht, dass er hier schon andeuten möchte, dass er die im Neuen Testament greifbaren Vorstellungen nicht mit sekundärer philosophischer Begrifflichkeit überformen möchte, die sich einschleichen würde, wären die *Begriffe* von ›Zeit‹ und ›Geschichte‹ das Thema. Er beabsichtigt vielmehr, an der Sache selbst anzusetzen. Er verspricht sich davon, das Geschichtsverständnis der neutestamentlichen Texte unverstellter zu betrachten. Der Habitus des direkten Zugangs prägt das Werk Cullmanns in dieser Frage durchgängig. Die hermeneutische Rückfrage drängt sich natürlich auf, wie von Zeit und Geschichte die Rede sein kann, ohne sich zuvor Rechenschaft abgelegt zu haben, welche Begrifflichkeiten im eigenen Entwurf vorausgesetzt werden. Diese hermeneutische Rückfrage kennt Cullmann, sei es doch »gewiß richtig, daß eine voraussetzungslose Exegese Illusion ist.« ³¹ Aber Cullmann bleibt hier halbherzig, wenn er gleich anschließend meint, dass ange-

26 Ebd.

27 A. a. O., S. 7.

28 Ebd.

29 Ebd. (kursiv im Original) – Schon hier sei angemerkt, dass es durchaus problematisch ist, vom *Glauben an eine Geschichte* zu reden, auch wenn es sich um eine *Heilsgeschichte* handelt. Der Gegenstand des Glaubens ist in neutestamentlicher Perspektive Gott selbst, die Person Jesus Christus und das Handeln Gottes im Christusgeschehen (z. B. Röm 4,3; 10,9 f.; Gal 2,16; Joh 11,25 f.). Auch wenn sich die Rede von ›Heilsgeschichte‹ als angemessen erweisen sollte, wäre diese doch immer das Resultat einer menschlichen Konstruktion, die kaum Gegenstand des Glaubens sein kann.

30 A. a. O., S. 26.

31 A. a. O., S. 48.

sichts der gegenwärtigen »Selbstverständlichkeiten« der »Augenblick« gekommen zu sein scheine, »vor einer Überbetonung der Unmöglichkeit einer »voraussetzungslosen« Exegese zu warnen.«³² Wir sollten uns »nicht dazu verleiten« lassen, »überhaupt nicht mehr nach Objektivität zu streben.«³³ Vielmehr sei es angemessen, »bei der Exegese eines Textes nicht mich selbst zu interpretieren bzw. in den Text hineinzuzinterpretieren.«³⁴ Es sei vielmehr notwendig, »*zuerst einmal bloß zu hören*, ohne mich in meiner Ek-sistenz »angeredet« zu wissen«,³⁵ – so grenzt sich Cullmann leicht erkennbar gegen die hermeneutische Perspektive Bultmanns ab, für den bekanntlich »echte historische Exegese auf der existentiellen Begegnung mit der Geschichte beruht.«³⁶ Für Bultmann fällt die historische mit der theologischen Exegese zusammen. »Und jene existentielle Begegnung ist ja nicht etwas, was als Unternehmen gemacht werden könnte und als solches seinen Platz in oder hinter der methodischen philologisch-historischen Erklärung erhalte.«³⁷ Cullmann betont dagegen die Unterscheidung, ja die »Trennung« des die Exegese treibenden Subjekts vom Objekt seiner Bemühungen. Diese Trennung entspreche der im Neuen Testament zu findenden Unterscheidung »zwischen dem göttlichen Handeln und dem glaubenden Subjekt.«³⁸ Als »hermeneutische Konsequenzen« bedürfe es »einerseits der *neutralen* Erforschung von Ereignissen und der korrekten Wiedergabe von Deutungen dieser Ereignisse, die uns von anderen mitgeteilt worden sind; andererseits aber bedarf es zur tieferen Erfassung jener Glaubensdeutung des persönlichen Glaubensaktes«. Die Exegese habe beides zu beachten: »das Streben nach Ausschaltung des Subjekts des Exegeten und seine Einbeziehung.«³⁹

32 Ebd. »Gewiß gibt es keine voraussetzungslose Exegese. Aber diese heute fast zur Banalität gewordene Feststellung zum Prinzip zu erheben, scheint mir unendlich gefährlicher als ihre Nichtbeachtung« (ebd.).

33 Ebd.

34 A. a. O., S. 49.

35 Ebd. (kursiv im Original).

36 RUDOLF BULTMANN, Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments (1925), in: ders., Neues Testament und christliche Existenz. Theologische Aufsätze. Ausgewählt, eingeleitet und herausgegeben von Andreas Lindemann (UTB 2316), Tübingen 2002, S. 13–38 (hier 38).

37 Ebd.

38 CULLMANN, Heil als Geschichte (s. Anm. 10), S. 51.

39 Ebd. (kursiv C.L.). – Die Forderung einer »neutralen Erforschung von Ereignissen« ist ein gefährlicher Traum, der niemals einlösbar sein wird und der den komplexen wissenschaftstheoretischen und hermeneutischen Fragen nur ausweicht. Die Forschungsergebnisse sind immer vielfältig von den die Wissenschaft Betreibenden abhängig. Wissenschaft hat deshalb die Aufgabe, diese Abhängigkeiten durchschaubar zu machen, um so die eigenen Einsichten kommunikabel und kritikfähig zu machen (vgl. dazu CHRISTOF

Mit diesen Sätzen vermag Cullmann schon wesentliche Aspekte seines Zugangs zur Geschichte im Anschluss an das Neue Testament durchsichtig zu machen. Es geht ihm um Ereignisse, die berichtet und auch gedeutet werden, die aber möglichst *objektiv* wahrgenommen werden sollen, um in einem zweiten Akt zu ihnen Stellung zu nehmen.⁴⁰ Wie Bultmann spricht auch Cullmann von einer erforderlichen ›Entscheidung‹, diese hat bei ihm aber einen anderen Ort. Die nach dem Neuen Testament geforderte Entscheidung bedeute als »Glaubensentscheidung« eine »Selbsteinreihung« in die dort geschilderte »Ereignisfolge«.⁴¹

Diese Vorklärungen führen in das Zentrum von Cullmanns Geschichtsverständnis. Wenn Cullmann von Heilsgeschichte spricht, dann ist er sich darüber im Klaren, dass dies kein Begriff des Neuen Testaments ist.⁴² Er sieht sich mit diesem Begriff aber immerhin in der Nähe des neutestamentlichen Wortes οἰκονομία, das er mit »den Gedanken des Plans, der Verwaltung, des ›Haushaltens‹« verbunden sieht.⁴³ Paulus etwa verwende im Römerbrief und in den Briefen an die Korinther »überall dort« dieses Wort, »wo er von einer ihm zuteil

LANDMESSER, Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft [WUNT 113], Tübingen 1999). Die von Dietrich Braun im Anschluss an Cullmann in diesem Zusammenhang formulierte Forderung der »Beibehaltung des Subjekt-Objekt-Schemas«, die er als das offensichtlich im positiven Sinn »eigentlich ›Revolutionäre‹« begreifen möchte, ist allenfalls eine Illusion (DIETRICH BRAUN, Heil als Geschichte. Grundgedanken des historisch-theologischen Werkes von Oscar Cullmann, in: Martin Sallmann, Karlfried Froehlich [Hg.], Zehn Jahre nach Oscar Cullmanns Tod [s. Anm. 8], S. 101–124 [hier 124]). Ein vor diesem Hintergrund beanspruchtes »Streben nach Objektivität« (a. a. O., S. 111) entzieht sich gerade dem wissenschaftlichen Diskurs. Zur von Cullmann geforderten ›Objektivität‹ vgl. auch MARTIN BAUSPIESS, Geschichte und Erkenntnis im lukanischen Doppelwerk. Eine exegetische Untersuchung zu einer christlichen Perspektive auf Geschichte (ABG 42), Leipzig 2012, S. 137–145, besonders: 145. – Cullmanns Forderung nach Objektivität steht tatsächlich in der Gefahr einer »gewisse[n] Immunisierung gegen Kritik von aussen« (so GERHARD MAY, Oscar Cullmann und die Kirchengeschichte, in: ThZ 58 [2002], S. 243–248 [hier 247]).

40 »Naturgemäß muß das Streben nach Objektivität am *Anfang* des exegetischen Weges stehen« (CULLMANN, Heil als Geschichte [s. Anm. 10], S. 54 [kursiv im Original]). – Die Ausführungen Cullmanns leiden von Anfang an unter seiner geradezu programmatischen Zurückhaltung und Verweigerung, seine Begrifflichkeit hinreichend zu entfalten. Das gilt nicht nur für die Begriffe von ›Geschichte‹, ›Existenz‹ und ›Ereignis‹, gerade die für ihn wichtige Vorstellung von ›Objektivität‹ bleibt begrifflich unterbestimmt und so im besten Fall dunkel.

41 A. a. O., S. 52 (kursiv im Original).

42 Cullmann urteilt selbst, »daß der übrigens in andere Sprachen schwer zu übersetzende Ausdruck nicht sehr gut ist« (a. a. O., S. 57).

43 Ebd. – Cullmann erkennt diese Wortverwendung insbesondere im Kolosser- und im Epheserbrief.

gewordenen übernatürlichen Offenbarung des göttlichen *Heilsplans*« spreche.⁴⁴ Treffend für seine Vorstellung von Heilsgeschichte sei die Rede in Eph 1,10 von der »οικονομία der Erfüllung der Zeiten«.⁴⁵

Die neutestamentliche Heilsgeschichte ist nach Cullmann von aller anderen Geschichte radikal zu unterscheiden,⁴⁶ ihre »Gruppierung von Ereignissen« folge »nicht einer historischen Gesetzmäßigkeit«, sondern könne nur »einer Offenbarung über Geschichte« zugeschrieben werden.⁴⁷ Freilich gebe es eine »Analogie zwischen Heilsgeschichte und Geschichte«, die in drei ›Tatsachen‹ zu sehen sei: Es handle sich jeweils um eine »zusammenhängende Ereignisfolge«. Innerhalb des göttlichen Plans sei wie in der Profangeschichte ebenfalls Raum für *geschichtliche Kontingenz*, die insbesondere »für menschlichen Widerstand, Sünde und damit zusammenhängende geheimnisvolle ›Umwege‹« offen bleibe. Und zuletzt gehörten »die wesentlichen *Einzelereignisse*, aus denen sich die Ereignisfolge [s.c. der Heilsgeschichte; C.L.] zusammensetzt, der *Geschichte*« an. Mit ›Geschichte‹ meint Cullmann hier die Profangeschichte. In dieser Geschichte gibt es ein Ereignis, »welches Zentrum und Norm allen Geschehens ist: der Kreuzestod Christi.«⁴⁸

Das Ereignis des Todes Christi bildet für Cullmann die qualitative Mitte der Zeit, von der ausgehend auch die im Alten Testament erzählten Ereignisse gedeutet würden.⁴⁹ Dies zeige sich etwa in dem ältesten christlichen Glaubensbekenntnis in 1Kor 15,3 ff., das dieses Ereignis des Kreuzestodes Jesu vor dem Hintergrund des Alten Testaments, also κατὰ τὰς γραφάς, deute.⁵⁰ Im Alten Testament sei bereits »das *Gesamtverständnis* des heilgeschichtlichen göttlichen Plans im Zusammenhang mit immer neuen Gegenwartereignissen *evoluiert*«. ⁵¹

Die zu klärenden Fragen häufen sich zusehends. Cullmann setzt sehr wohl eine gefüllte Begrifflichkeit voraus, die durchsichtig zu machen wäre. Geschich-

44 Ebd. (kursiv im Original). Cullmann verweist auf den Zusammenhang von οἰκονομία und μυστήριον und nennt Röm 11,25; 1Kor 4,1; 15,51, wobei der Wortstamm οἰκονομ- in den hier genannten Texten nur in 1Kor 4,1 erscheint.

45 Ebd.

46 A. a. O., S. 58.

47 A. a. O., S. 58 f. (kursiv im Original).

48 A. a. O., S. 59 f. (kursiv im Original). – Zu den Kontingenzen, die den Ablauf der Verwirklichung des göttlichen Plans wohl temporär beeinflussen, in einer finalen Perspektive aber niemals irritieren können (vgl. a. a. O., 139). Die Heilsgeschichte bilde insgesamt ein »Ineinander von Konstante, nämlich dem göttlichen Plan, und Kontingenz, nämlich der Entwicklung der von diesem Plan selbst aus nicht vorauszusehenden göttlichen Einzelereignisse, vor allem auch des Widerstandes gegen Gottes Plan« (ebd.).

49 A. a. O., S. 66 f.

50 A. a. O., S. 67.

51 A. a. O., S. 69 f. (kursiv im Original).

te, Heilsgeschichte, Ereignis, Deutung, Offenbarung, das sind alles Begriffe, die er genauer hätte entfalten und miteinander in Beziehung setzen müssen, um seiner Wahrnehmung von Geschichte eine argumentative Kraft zu verleihen. Auch die Rede von *dem* Alten Testament und *dem* Neuen Testament ist in diesem Kontext alles andere als selbstverständlich, ist doch zu vermuten, dass sich in den einzelnen Schriften dieser Textkorpora durchaus unterschiedliche Vorstellungen zu den genannten Themen finden. Immerhin kann Cullmann mit Recht voraussetzen, dass alle Texte des Neuen Testaments durch ihren gemeinsamen Bezug auf die Jesus-Christus-Geschichte eine wesentliche Perspektive bei ihrem Blick auf Gott und die Welt teilen.⁵² Und für die gemeinsame Geschichtsperspektive des Alten Testaments greift Cullmann gerne die von Gerhard von Rad in seiner *Theologie des Alten Testaments* entworfene Beschreibung von Geschichte auf.⁵³ Bereits das Alte Testament sei »heilsgeschichtlich ausgerichtet«,⁵⁴ und die christliche Urgemeinde betrachte sich »als das »neue Israel.«⁵⁵ Das im Neuen Testament greifbare Kerygma setze »den im Alten Testament begonnenen Prozeß fort«,⁵⁶ womit der zusätzliche Gedanke einer »Entwicklung des heilsgeschichtlichen Kerygmas« eingespielt wird.⁵⁷ Diese Entwicklung des heilsgeschichtlichen Kerygmas folge keinem »gesetzmäßigen Rhythmus«, vielmehr würde eine solche »von denen, die an seiner Ausarbeitung im Zusammenhang mit neuen Ereignissen mitwirken, göttlicher Offenbarung und ihrer Erfassung durch den Heiligen Geist zugeschrieben.«⁵⁸

Die Cullmann'sche Rede von »Heilsgeschichte« wird immer voraussetzungsvoller, eine genauere Bestimmung der Begriffe drängt sich nun doch auf, und Cullmann versucht in weiteren Kapiteln darauf einzugehen. Besonders bedeutsam ist die Frage nach dem Verhältnis von Ereignis und Deutung eines Ereignisses. Drei Momente will Cullmann für die gesamte Heilsgeschichte unterscheiden. Zunächst gibt es nach Cullmann das »nackte Ereignis«,⁵⁹ dessen Augenzeuge etwa ein Prophet im Alten Testament oder die Apostel im Neuen Testament ge-

52 Vgl. dazu CHRISTOF LANDMESSER, Interpretative Unity of the New Testament, in: Christine Helmer, Christof Landmesser (Hg.), *One Scripture or Many? Canon from Biblical, Theological, and Philosophical Perspectives*, Oxford 2004, S. 159–185.

53 GERHARD VON RAD, *Theologie des Alten Testaments I/II*, München ¹1960, ¹⁰1992.1993 (so bereits in CULLMANN, *Heil als Geschichte* [s. Anm. 10], S. 35 u. ö.).

54 CULLMANN, *Heil als Geschichte* (s. Anm. 10), S. 68.

55 A. a. O., S. 69.

56 Ebd. (kursiv im Original).

57 Ebd.

58 Ebd.

59 A. a. O., S. 72.

wesen sein müssen. Ein solches Ereignis könne auch von Menschen außerhalb des Glaubens beobachtet, aber eben nicht angemessen gedeutet werden. Denn zu einer der Heilsgeschichte angemessenen Deutung gehöre auch – zweitens – »die Offenbarung eines *in* und mit diesem Ereignis dem Propheten sich erschließenden göttlichen Plans, in den er sich selbst im Glauben einreicht.«⁶⁰ Und zuletzt bedarf es der »Herstellung eines Zusammenhangs mit früheren, anderen Propheten zuteil gewordenen heilsgeschichtlichen Offenbarungen und deren Neuinterpretation.«⁶¹ Von besonderer Bedeutung ist für Cullmann die »Augenzeugenschaft« als »ein ganz wesentliches Element« in diesem Prozess der Wahrnehmung der Heilsgeschichte.⁶² Wird die Geschichte so betrachtet, dann ließe sich zunächst im Alten Testament als eine Konstante der Heilsgeschichte »die Erwählung Israels zum Heil der Menschheit« erkennen.⁶³ Diese Konstante der Erwählung Israels bleibt nach Cullmann in der gesamten Heilsgeschichte erhalten.

Für die Wahrnehmung der Entstehungsprozesse der biblischen Texte sieht Cullmann die »Notwendigkeit, hinter die Deutung auf Geschichte zurückzugehen.«⁶⁴ Das hermeneutische Problem ist offenkundig. Geschichte, Ereignisse, selbst Tatsachen gibt es für uns nicht ohne Interpretation. Es ist deshalb mehr Emphase als weiterführend, wenn Cullmann meint, dass wir »dem Ereignis eine Priorität zuerkennen müssen.«⁶⁵

Das entscheidende Ereignis der Heilsgeschichte ist für Cullmann der Kreuzestod Christi. »Es enthält in sich die ganze Heilsgeschichte der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft.«⁶⁶ Auch für die Überlieferung und die Deutung *dieses* Ereignisses sei die Augenzeugenschaft wesentlich, der Augenzeugenschaft der Propheten des Alten Testaments ganz vergleichbar. »Alle Apostel sind Augenzeugen seiner Auferstehung.«⁶⁷

Jesus selbst ist nach Cullmann der »Urheber des Heilsgeschehens und der Offenbarung«,⁶⁸ er habe sich selbst »nicht nur als Verkündiger, sondern als Erfüller aller Heilsgeschichte Israels«⁶⁹ und als »Vollender des göttlichen Heils-

60 Ebd.

61 Ebd. – Dass dies für die Wahrnehmung der Heilsgeschichte im Neuen Testament in gleicher Weise anzunehmen sei, betont Cullmann a. a. O., S. 81.

62 A. a. O., S. 73 (kursiv im Original).

63 A. a. O., S. 74.

64 A. a. O., S. 77.

65 A. a. O., S. 79.

66 A. a. O., S. 82.

67 A. a. O., S. 85. Dabei setzt Cullmann voraus, dass die Auferstehung Jesu zu dem zentralen Ereignis des Kreuzestodes Jesu hinzugehört.

68 A. a. O., S. 86.

69 A. a. O., S. 90.

plans«⁷⁰ angesehen. Freilich sei mit Jesus die Heilsgeschichte nicht am Ende, sie sei vielmehr in ihrer Mitte angekommen, die wohl nicht eine chronologische Mitte meine, mit Jesus und dem Kreuzesgeschehen sei die Zeit eben in ihrer *qualitativen* Mitte angekommen. Von dieser Mitte aus wären Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu erschließen, sie sei der »sinngabende[-] Höhepunkt«.⁷¹ Die eschatologische Vollendung stehe aber noch aus.⁷²

In seinem Ausblick auf die noch ausstehende eschatologische Vollendung zeigt sich für Cullmann der »Schlüssel zum Verständnis der neutestamentlichen Heilsgeschichte«.⁷³ Denn die Zeit seit Jesus sei bestimmt durch ein »*schon und noch nicht*«, womit er die »*heilsgeschichtliche Spannung*« beschrieben sieht.⁷⁴ Wohl sei in Kreuz und Auferstehung Jesu »die ganze in Gottes Plan vorhandene Heilsgeschichte ... enthalten«, aber eben nur »virtuell«.⁷⁵ Die Vollendung der Heilsgeschichte und damit des Plans Gottes werde in der Zukunft noch erwartet. Diese »*Spannung* zwischen dem entscheidenden »schon erfüllt« und »noch nicht vollendet«, zwischen Gegenwart und Zukunft« beschreibe das *Neue* im Neuen Testament und trenne »zugleich Jesus und die Urkirche vom Judentum«.⁷⁶ Die Zukunft werde von den Christen aller Zeiten immer mit dem Ereignis in der Mitte der Zeit in Beziehung gesetzt. Die in Teilen des Neuen Testaments wahrnehmbare Naherwartung sei »eine Folge der Gewißheit, daß das kommende Reich in Christus *schon* da ist«.⁷⁷ Nach Kreuz und Auferstehung befinden sich die Glaubenden ganz grundsätzlich in einer »Zwischenzeit« zwischen dem Kreuzesgeschehen und der finalen Erfüllung des Plans Gottes.⁷⁸ Für die nachfolgenden Generationen werde nicht einfach die Naherwartung enttäuscht, vielmehr begründeten »neue[-] Ereignisse[-] und Manifestationen des Geistes und der Mission ... die Dehnung der Zeit«.⁷⁹ Diese *Dehnung der Zeit* werde »*als etwas höchst Positives*« erfahren.⁸⁰

70 A. a. O., S. 92.

71 A. a. O., S. 128.

72 Ebd.

73 A. a. O., S. 147.

74 Ebd. (kursiv im Original).

75 Ebd.; vgl. auch a. a. O., S. 158.

76 A. a. O., S. 153.

77 A. a. O., S. 160 (kursiv im Original). – So formuliert Cullmann, um seine Wahrnehmung der im Neuen Testament begegnenden Naherwartung von den Darstellungen der Bultmann- und der Schweitzer-Schule abzugrenzen (ebd.).

78 A. a. O., S. 163.

79 A. a. O., S. 162.

80 A. a. O., S. 220 (kursiv im Original).

In *Heil als Geschichte* erprobt Cullmann sein Verständnis von Heilsgeschichte am lukanischen Doppelwerk, an den Briefen des Paulus und am Johannes-evangelium mit dem nicht überraschenden Ergebnis, dass in allen diesen Texten dieses auch aufzuweisen sei. In einem abschließenden 5. Teil mit der Überschrift *Dogmengeschichtlicher und systematischer Ausblick: Heilsgeschichte und die nachbiblische Zeit*⁸¹ erweitert er seinen Blick bis in die Gegenwart, die selbstverständlich ebenfalls noch im Raum der Heilsgeschichte zu begreifen sei. Nur wenige Anmerkungen zur Vorbereitung auch der Diskussion mit Bultmann und darüber hinaus seien notiert.

Cullmann geht in allen seinen Überlegungen von einem konsequent *linearen Zeitverständnis* aus. Er meint dies durchgängig in den biblischen Texten nachweisen zu können. Und zugleich, was noch schwerer wiegt, scheint ihm dies auch wie selbstverständlich *unser* angemessenes Zeitverständnis zu sein. Er will keine Diskussion um Begriffe führen, aber er setzt eine sehr gefüllte Begrifflichkeit voraus, die er weder entfaltet noch zur Diskussion stellt. Hier macht sich Cullmann grundsätzlich angreifbar.⁸² Seine Darstellung von Heilsgeschichte führt er freilich sehr konsequent durch. Er integriert seinen Blick auf den historischen Jesus ebenso wie sein Kanonverständnis, die hier nicht mehr erläutert werden können. Insbesondere kann er auch unsere Gegenwart nur als Teil der Heilsgeschichte begreifen. Zwei Gedanken, die er andeutet, seien hier immerhin noch genannt. Auch wenn die gesamte Zeit seit dem Ereignis in der Mitte der Zeit von der Spannung zwischen ›schon‹ und ›noch nicht‹ bestimmt sei, so bedeute der Gottesdienst und auch das gemeinsame Mahl eine Vergegenwärtigung von Vergangenheit und Zukunft.⁸³ Das ist ein schöner Gedanke, insofern im Gottesdienst und im Herrenmahl das Heil für die Glaubenden eben vollständig präsent ist. Und noch ein zweiter Gedanke wäre weiter zu verfolgen. Die Konstante der Heilsgeschichte sieht Cullmann in Gottes Plan, der mit der Erwählung Israels vor dem Christusgeschehen seine wesentliche Konkretion erfährt. Der Plan Gottes sei darauf ausgerichtet, dass universal alle Menschen von diesem Heil ergriffen werden.⁸⁴ Das ist eine Perspektive, die zumindest der paulinischen Theologie sehr nahesteht.⁸⁵

81 A. a. O., S. 268.

82 Die Vorstellungsvielfalt von *Zeit* in den verschiedenen Epochen, Kulturen und Philosophien ist bekanntlich sehr groß. Als ein kleines Fenster in die Diskussion sei genannt: KAREN GLOY, *Zeit. Eine Morphologie*, Freiburg, München 2006.

83 CULLMANN, *Heil als Geschichte* (s. Anm. 10), S. 290 f.

84 A. a. O., S. 141 f. 285–287.

85 Das universale Heil ist die Zielperspektive der Theologie des Paulus. Hier kann etwa auf Phil 2,6–11 und Röm 5,12–21 verwiesen werden, ebenso auf Röm 11,33–36 und

Noch ein letzter Gedanke Cullmanns sei erwähnt. Die Urgemeinde habe an Jesu Selbstoffenbarung geglaubt,⁸⁶ wodurch die Kontinuität der Heilsgeschichte gewahrt bleibe. Freilich stellten sich auch noch neue Ereignisse ein, die der Deutung bedurften, »deren Erarbeitung von Christus selbst inspiriert« galten.⁸⁷ Die Geschichte ist mit dem Kreuzesgeschehen also nicht zu Ende, sie geht linear, zumindest in Wellenlinien weiter und findet ihre nach Cullmann angemessene Deutung weiter aus der Mitte der Zeit.

2.2 Bultmanns Kritik an Cullmann und sein eigenes Verständnis von Geschichte

Rudolf Bultmann hat in seiner Rezension von *Christus und die Zeit* natürlich noch nicht die weiter entwickelte Vorstellung von Heilsgeschichte vor Augen, die Cullmann in *Heil als Geschichte* vorgelegt hat. Die Grundlagen sind aber schon in Cullmanns frühem Buch vorhanden, und so lassen sich im Anschluss an Bultmanns Rezension und mit Blick etwa auf die *Gifford-Lectures*, in denen Bultmann sein eigenes Geschichtsverständnis entfaltet, wichtige Aspekte im Gespräch der beiden Gelehrten entdecken.⁸⁸

In dem bereits erwähnten Brief vom 22. Januar 1948, in dem sich Bultmann bei Cullmann unter anderem für ein zugesandtes Margarine-Päckchen bedankt, das ihm »angesichts des katastrophalen Fettmangels«⁸⁹ hochwillkommen ist, benennt er bereits vier Punkte der Kritik an *Christus und die Zeit*, die er in seiner Rezension in der *Theologischen Literaturzeitung* weiter ausführen und erweitern wird. *Erstens* weise das Buch »eine zu weitgehende Tendenz zur Harmonisierung bzw. Vereinerleung der neutest. Aussagen« auf, »die Differen-

2Kor 5,14 (vgl. dazu CHRISTOF LANDMESSER, Der Vorrang des Lebens. Zur Unterscheidung der anthropologischen und der soteriologischen Kategorien Tod und Leben in der Theologie des Paulus im Anschluß an Röm 5 und 6, in: Petra Bahr, Stephan Schaede [Hg.], Das Leben. Historisch-systematische Studien zur Geschichte eines Begriffs, Band 1 [RuA 17], Tübingen 2009, S. 107–128 [hier 108–121]).

86 CULLMANN, Heil als Geschichte (s. Anm. 10), S. 94.

87 A. a. O., S. 95. Es handele sich um neue Offenbarungsereignisse, um gottesdienstliche Erlebnisse und um Geistesmanifestationen, bei denen Jesus selbst als der Erhöhte am Werk gesehen wurde (ebd.).

88 RUDOLF BULTMANN, Geschichte und Eschatologie. Von Studienrätin Eva Krafft besorgte deutsche Übersetzung der vom 7. Februar bis 2. März 1955 in Edinburgh gehaltenen *Gifford Lectures* nach der englischen Originalausgabe *History and Eschatology*, Edinburgh 1957, Tübingen ¹1958, ³1979 (zitiert mit Bultmann, *Gifford Lectures* nach der seittengleichen 1. Auflage); vgl. dazu CHRISTOF LANDMESSER, Geschichte und Eschatologie. Rudolf Bultmanns *Gifford Lectures* aus dem Jahr 1955, in: EThL 91 (2005), S. 461–479.

89 Brief Nr. 24 von Bultmann an Cullmann vom 22. Januar 1948 (s. Anm. 8).

zen kommen nicht zu ihrem Recht.«⁹⁰ *Zweitens* meint Bultmann, dass »Christus die Mitte der Zeitlinie« sei, könne »nicht auch bedeuten, dass er die Mitte der Heilsgeschichte ist; *er ist vielmehr deren Ende*«. ⁹¹ *Drittens* komme die »Tatsache ... nicht zur Geltung, dass im NT heilsgeschichtl. Begriffe mit kosmologischen kombiniert bzw. von ihnen abgelöst werden«. ⁹² Als Beispiel nennt Bultmann den Ausdruck »Volk Gottes«, den er durch $\sigma\omega\mu\alpha$ Χριστοῦ abgelöst sieht. Bultmann meint, dass bei Cullmann die religionsgeschichtliche Problematik ausgeblendet sei. Und *viertens* sieht Bultmann das ihn wesentlich beschäftigende »Problem der Zeitlichkeit der christlichen Existenz (nicht: ihre *Innerzeitlichkeit*)« allenfalls angedeutet, »jedenfalls nicht expliziert«. ⁹³ Hier geht es Bultmann um die »Frage nach dem Verhältnis der eschatologischen Existenz, das [sic!] καινὴ κτίσις ist, zur weiterlaufenden Zeit«. ⁹⁴ Dieses Verhältnis sei »analog der Frage nach dem Verhältnis des in Christus angebrochenen Aons (πάντα καινά) zur weiterlaufenden Zeit« zu betrachten. ⁹⁵

Diese vier Aspekte erscheinen in etwas modifizierter Weise im zweiten Teil von Bultmanns Rezension zu Cullmanns Buch. ⁹⁶ Aber bereits die knappe Darstellung der Argumentation Cullmanns im ersten Teil der Rezension lässt erkennen, wo Bultmann andere Akzente setzen möchte, die hier nicht alle ausdrücklich aufgerufen werden können. Wir konzentrieren uns auf Bultmanns Kritik im zweiten Teil der Rezension.

Nach einer Würdigung der »Architektonik und Geschlossenheit« des Cullmann'schen Entwurfs benennt Bultmann seinen hauptsächlichen Einwand. Er könne Cullmann darin nicht folgen, »daß alle christliche Theologie ihrem innersten Wesen nach biblische Geschichte ist«. ⁹⁷ Das Wesen christlicher Theologie sei damit gerade noch nicht erfasst. Wohl sei das »Heilsgeschehen das eigent-

90 Ebd.

91 Ebd. [Kursiv C.L.]. – Bultmann denkt hier möglicherweise an Röm 10,4a: τέλος γὰρ νόμου Χριστός, vor allem aber an Gal 4,4, wo Paulus vom πλήρωμα τοῦ χρόνου, von der erfüllten Zeit spricht, zu der Gott seinen Sohn gesandt hat (vgl. dazu BULTMANN, Heilsgeschichte und Geschichte [s. Anm. 7], S. 366f.). Dieses Thema wird später auch von Ernst Fuchs aufgegriffen, worauf Cullmann in *Heil als Geschichte* reagiert (CULLMANN, Heil als Geschichte [s. Anm. 10], S. 27).

92 Brief Nr. 24 von Bultmann an Cullmann vom 22. Januar 1948 (s. Anm. 8) (Hervorhebung im Original durch Unterstreichung).

93 Ebd.

94 Ebd.

95 Ebd.

96 BULTMANN, Heilsgeschichte und Geschichte (s. Anm. 7), S. 360–368.

97 A. a. O., S. 360f.; Bultmann zitiert hier CULLMANN, Christus und die Zeit (s. Anm. 2), S. 19 (1946), vgl. S. 38 (1962) (bei Cullmann kursiv).

liche Thema der christlichen Theologie«, dies ist nach Bultmann aber von der Heilsgeschichte im Sinne eines zeitlichen Ablaufs von Ereignissen zu unterscheiden.⁹⁸ Überhaupt fehle bei Cullmann eine Verhältnisbestimmung zwischen Heilsgeschehen und Heilsgeschichte, zumindest sei ihm, Bultmann, dieses in Cullmanns Buch nicht klar geworden.⁹⁹ Bultmann kritisiert vor allem die Auffassung Cullmanns, dass »Geschichte ... nichts anderes als die Folge von Ereignissen in der Zeit« sei.¹⁰⁰ Auch der Zusammenhang zwischen Prophetie, Heilsgeschichte und Weltgeschichte bleibe völlig unterbestimmt.¹⁰¹ Letztlich geht es Bultmann um die präzise Frage: »Wo und wie offenbart sich Gott denn eigentlich?« Und: »Welcher Begriff von Offenbarung ist vorausgesetzt?«¹⁰² Diese Fragen muss er mit seinem eigenen Verständnis von Geschichte beantworten können. In der Rezension deutet er seine Vorstellung allenfalls an, wenn er theologisches Denken als »die Entfaltung des im Glauben als solchem gegebenen Erkennens« bestimmt. Daraus folgert er, dass »nur ein im Glauben erfahrenes und erfaßtes Geschehen als Heilsgeschehen oder Heilsgeschichte« bezeichnet werden könne.¹⁰³ Es deutet sich hier schon an, dass Bultmann ein Verständnis von Heilsgeschichte, das irgendwie *außerhalb* des glaubenden Subjekts wahrzunehmen wäre, für sinnlos hält. Damit ist die grundsätzliche Differenz in der Bestimmung von Geschichte für den Raum des Glaubens für Bultmann thematisiert. Das Heilsgeschehen hat seinen Ort nicht in einer Geschichte außerhalb der glaubenden Existenz, vielmehr besteht das Heilsgeschehen präzise im glaubenden Verstehen des Daseins selbst.

Die bereits im Brief vom 22. Januar 1948 erwähnten vier kritischen Aspekte entfaltet Bultmann in seiner Rezension etwas genauer. Er wirft Cullmann *zuerst* eine »unerlaubte[-] Harmonisierung« vor.¹⁰⁴ Es sei kaum plausibel, dass für alle Autoren des Neuen Testaments »die Idee einer Heilsgeschichte überhaupt eine Rolle oder eine wesentliche Rolle« spiele.¹⁰⁵ Für das Johannesevangelium und die Johannesbriefe gelte dies sicher nicht. – Der zweite Kritikpunkt diffe-

98 BULTMANN, Heilsgeschichte und Geschichte (s. Anm. 7), S. 361 (kursiv C.L.).

99 Bultmann stellt hier die für ihn entscheidende Frage: »Müßte nicht, wenn von Heilsgeschehen und Heilsgeschichte geredet wird, klar bestimmt werden, in welchem Sinne von Geschehen und Geschichte theologisch legitim geredet werden kann?« (ebd.)

100 Ebd.

101 Bultmann stellt hier geradezu eine Kaskade von Fragen, die sein Unverständnis dokumentieren (a. a. O., S. 361 f.).

102 A. a. O., S. 362.

103 Ebd.

104 A. a. O., S. 364 (Hervorhebung im Original).

105 Ebd.

riert in der Rezension gegenüber seinem Brief vom Januar 1948. In der Rezension bemängelt er, dass Cullmann »*das religionsgeschichtliche Problem*« ignoriere.¹⁰⁶ Er unterschätze den »Einfluß der jüdischen Apokalyptik auf das neutestamentliche Verständnis der Heilsgeschichte«.¹⁰⁷ Cullmann übernehme das jüdische Geschichtsverständnis und ersetze schlicht den im Judentum erwarteten Heilsbringer durch Jesus. Das Moment des τέλος, des Endes, von dem aus ein apokalyptisches und auch das neutestamentliche Geschichtsbild entworfen werde, werde von Cullmann nicht angemessen beachtet.¹⁰⁸

Mit seinem *dritten* Punkt bestätigt Bultmann, dass im Neuen Testament »die Ewigkeit ... als fortlaufende Zeit vorgestellt« sei.¹⁰⁹ Christus könne wohl als »die Mitte der Zeitlinie« bezeichnet werden, keinesfalls aber als »die Mitte der Geschichte oder Heilsgeschichte«, denn Christus sei gerade »*das Ende der Geschichte und Heilsgeschichte*«.¹¹⁰ Bultmann begründet dies mit der Aussage des Paulus nach Gal 4,4, dass mit dem Erscheinen Jesu »die Zeit erfüllt war«.¹¹¹ Für Bultmann steht im Hintergrund die Frage, wann und wie sich das Heil für die Glaubenden einstellt. Für ihn ist mit dem im Glauben erfassten Christus das Heil für die glaubende Existenz schon vollständig präsent. Werde dagegen das Heil in einer Zeitlinie mit dem noch ausstehenden Christus erwartet, dann entstehe – wie im Neuen Testament zu beobachten sei – »ein drückendes Problem«.¹¹² Bultmann sieht die Frage nach der Parusie Christi in den späteren Schriften des Neuen Testaments an Bedeutung verlieren, das gelte insbesondere für das Johannesevangelium.¹¹³ Und so kommt er zu seiner *vierten* wesentlichen Kritik an dem Entwurf Cullmanns. Der Verfasser von *Christus und die Zeit* verfehle gerade das Problem »der Zeitlichkeit des christlichen Seins«.¹¹⁴

106 A. a. O., S. 365 (Hervorhebung im Original).

107 Ebd.

108 Ebd. Etwas unklar ist die von Bultmann entworfene Alternative, wenn er in diesem Abschnitt abschließend formuliert: »[D]ie christliche Geschichtsphilosophie, die der Verf. entwirft, ist nichts anderes als die jüdisch-apokalyptische Spekulation, modifiziert nur dadurch, daß sich die ›Mitte‹ nach rückwärts verschoben hat« (ebd.).

109 A. a. O., S. 366.

110 Ebd. (Hervorhebung im Original).

111 Für diese Einschätzung spricht nach Bultmann auch der synoptische Ausdruck ἡγγικεν ἡ βασιλεία (Mk 1,15), der gerade nicht »die Chronologie« betreffe, der vielmehr »die Nähe des Endes« betone (a. a. O., S. 367).

112 A. a. O., S. 366 (Hervorhebung im Original).

113 Ebd. Dieses Problem habe Johannes nicht, »für den auch jenes Drama, nämlich die Parusie, die Totenaufstehung und das Gericht, schon geschehen ist und geschieht« (ebd.).

114 A. a. O., S. 367.

Die Glaubenden seien doch schon καινή κτίσις: »[S]ie sind entweltlicht und als die ἄγιοι in die eschatologische Seinsweise versetzt«. ¹¹⁵ Damit ist freilich nur die Frage aufgeworfen, wie das Verhältnis des Daseins innerhalb der Zeit zur Zeitlichkeit des Daseins gedacht werden kann. »Also: wie ist Zeitlichkeit des eschatologischen Seins überhaupt vorstellbar«. ¹¹⁶ Diese und andere Fragen stellt Bultmann am Ende seiner Rezension. Seine Antworten dazu gibt er in anderen Texten. Nur ein paar wenige Hinweise sollen zu Bultmanns eigenem Verständnis von Geschichte noch folgen.

Seinen Aufsatz aus dem Jahr 1954 *Geschichte und Eschatologie im Neuen Testament* beginnt Bultmann mit einem bemerkenswerten Satz: »Das neutestamentliche Geschichtsverständnis geht auf das Alte Testament zurück«. ¹¹⁷ Diese Einsicht scheint Bultmann mit Cullmann zu teilen. Die Geschichte verlaufe als eine sinnvolle Einheit nach dem Plan Gottes. ¹¹⁸ Ihre Fortsetzung finde die »israelitische Geschichtsschreibung ... in der apokalyptischen Literatur«. ¹¹⁹ Der Sinn der Geschichte sei jetzt nicht mehr innerhalb dieser verortet. »Wir dürfen nur von einem Ende der Geschichte reden, das nicht mehr ein Teil der Geschichte selbst ist.« ¹²⁰ Damit deutet Bultmann bereits seine eigene Perspektive auf die Geschichte an. Es geht um die gegenwärtige Erfüllung des Heils.

Bultmann möchte mit seinem Verstehen von Geschichte vor allem an Paulus und an das Johannesevangelium anschließen. Das Geschichtsverständnis des Paulus stamme »nicht aus seiner Reflexion über die Geschichte Israels, sondern aus seiner Anthropologie«. ¹²¹ Diese hier angedeutete Wendung von einem sich in der zeitlichen Abfolge entwickelnden Kollektiv hin zum Dasein in der Gegenwart sieht Bultmann etwa in Röm 7,7–25a angelegt. Natürlich weiß Bultmann auch von den Überlegungen des Paulus zu den Verheißungen gegenüber Israel in Röm 9–11, die er »widerspruchsvoll« nennt. ¹²² Diese von ihm beobachtete Spannung in der Theologie des Paulus behandelt Bultmann eher neben-

115 Ebd.

116 A. a. O., S. 368.

117 RUDOLF BULTMANN, *Geschichte und Eschatologie im Neuen Testament*, in: ders., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, 3. Band, Tübingen ³1965, S. 91–106 (hier 91). Diese alttestamentliche Wahrnehmung von Geschichte unterscheidet Bultmann von der griechischen Geschichtsschreibung (a. a. O., S. 91 f.). – Viele der in diesem Aufsatz skizzierten Themen greift Bultmann in seinen *Gifford Lectures* wieder auf und entfaltet sie ausführlicher (vgl. BULTMANN, *Gifford Lectures* [s. Anm. 88]).

118 BULTMANN, *Geschichte und Eschatologie im Neuen Testament* (s. Anm. 117), S. 92.

119 A. a. O., S. 94.

120 Ebd.

121 A. a. O., S. 101.

122 Ebd.

sächlich. Er betont vor allem das Verständnis des Paulus von Glaube und Heil für die glaubende Existenz. »Das wahre Heil ist die Gerechtigkeit und damit die Freiheit.«¹²³ Und diese werden nach Bultmann dem Dasein eben nicht am noch ausstehenden Ende eines Geschichtsablaufs, sondern in seiner glaubenden Entscheidung im Augenblick zugänglich.¹²⁴

Wird die Geschichte nur in ihrem zeitlichen Ablauf betrachtet, dann bleibt sie dem Dasein eine äußerliche Gegebenheit, die eben betrachtet werden kann, die das Dasein aber nicht notwendig in seinem Dasein verändern muss. Mit einer solchen Feststellung wird die Rede von Geschichte weder überflüssig noch sinnlos. Denn es geht tatsächlich um die recht verstandene, nach Bultmann »echte Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins«.¹²⁵ Das ist »die Geschichte, die jeder Einzelne selbst erfährt«.¹²⁶ Das Heil wird stets dem einzelnen Dasein in der Begegnung mit Christus zugänglich, die das entscheidende und das das Dasein tatsächlich betreffende Ereignis ist. Genau hier werden dem Dasein seine Möglichkeiten zum Sein, also seine eigentliche Existenz erschlossen.

In seinem Aufsatz *Geschichte und Eschatologie im Neuen Testament* kommt Bultmann noch einmal auf die von Cullmann behauptete ›Zwischenzeit‹ zu sprechen. Schon in der Apostelgeschichte verliere diese »ihre eschatologische Bestimmtheit« in dem angedeuteten Sinn und das gelte auch für Cullmanns Entwurf in *Christus und die Zeit*.¹²⁷ So würde diese Zwischenzeit wieder zu einem schlichten Teil der Weltgeschichte, sie verliert dadurch ihre besondere und ihre Existenz bestimmende Bedeutung für die Glaubenden. Bei einer angenommenen Zwischenzeit, die durch ein ›schon‹ und ›noch nicht‹ bestimmt wäre, könnte das Heil noch nicht tatsächlich präsent sein. Christus ist aber, so Bultmann, »das stets jeweils gegenwärtige oder stets jeweils gegenwärtig werdende eschatologische Ereignis«.¹²⁸ Und im Gespräch mit Cullmann betont Bultmann: »das Jetzt erhält eschatologischen Charakter durch die Begegnung mit Christus oder mit dem Wort, das ihn verkündet, weil in der Begegnung mit ihm

123 Ebd.

124 A. a. O., S. 102. Die Geschichte sieht Bultmann bei Paulus »in der Eschatologie untergegangen«. Das Verständnis von Eschatologie habe sich bei Paulus gegenüber der jüdischen Apokalyptik gewandelt und habe »gänzlich ihren Sinn als Ziel der Geschichte verloren und ist im Grunde als Ziel des individuellen menschlichen Seins verstanden« (ebd.).

125 Ebd.

126 Ebd.

127 A. a. O., S. 105. Bultmann schränkt dann aber seine Kritik an Cullmann etwas ein mit dem Nachsatz: »wenngleich er [s.c. Cullmann] sich freilich bemüht, die eschatologische Bestimmtheit der Gegenwart durch die Zukunft zur Geltung zu bringen« (ebd.).

128 Ebd.

die Welt und ihre Geschichte zu ihrem Ende kommen und der Glaubende als neues Geschöpf »entweltlicht« ist.¹²⁹ In Cullmanns Entwurf sieht Bultmann Christus als »eine Gestalt der Vergangenheit«, denn »die Mitte liegt hinter uns«.¹³⁰ Christus als eschatologisches Ereignis im Sinne Bultmanns ist aber der *Christus praesens*, der die Existenzweise des glaubenden Daseins als *καὶνὴ κτίσις* tatsächlich bestimmt.

3. Abschließende Anmerkungen

Die Konzepte zur Geschichte bei Cullmann und bei Bultmann sind selbstverständlich komplexer, als sie auf knappem Raum dargestellt werden können. Und die Wahrnehmung ihrer Diskussion kann auch recht unterschiedlich akzentuiert werden.¹³¹ Dennoch lassen sich einige Aspekte aus der Diskussion zwischen den beiden Gelehrten gewinnen, die auch für unsere gegenwärtigen Diskurse zur Geschichte zu bedenken sind, auch wenn sich die *Diskurskontexte* deutlich verändert haben.¹³²

129 Ebd. – In den *Gifford Lectures* formuliert Bultmann bei seiner Darstellung der »rechten Geschichtlichkeit« des glaubenden Daseins im Anschluss an Paulus scheinbar sehr nah an der Sprache Cullmanns: »Die echte Geschichtlichkeit des christlichen Lebens zeigt sich aber auch darin, daß es *ein ständiges Unterwegs* ist zwischen dem »Nicht mehr« und »Noch nicht«. ... Das christliche Leben ist also kein statisches, sondern ein dynamisches, eine stets neue Überwindung der Bindung an das Fleisch in der Kraft des Geistes (Gal. 5,17; Röm. 8,12ff).« (BULTMANN, *Gifford Lectures* [s. Anm. 88], S. 53). Die Differenz zu Cullmann bleibt freilich bestehen, weil Bultmann die »stets neue Überwindung« nicht in einer fernen Zukunft, sondern in der Gegenwart der Glaubenden sieht. Cullmann erwähnt er hier nicht, wie er ihn – wenn ich nichts übersehe – auch nicht erwähnt in den gesamten *Gifford Lectures*.

130 BULTMANN, *Geschichte und Eschatologie im Neuen Testament* (s. Anm. 117), S. 105.

131 Vgl. exemplarisch EKKEHARD STEGEMANN, *Cullmanns Konzept der Heilsgeschichte in seiner Zeit*, in: *ThZ* 58 (2002), S. 232–242.

132 Vgl. zu diesen Fragen meine verschiedenen Überlegungen in CHRISTOF LANDMESSER, *Geschichte als Interpretation in der neutestamentlichen Wissenschaft. Eine Skizze zu einer theologischen Aufgabe*, in: *ThLZ* 139 (2014), S. 814–830; DERS., *Das gegenwärtige Ende. Geschichte in neutestamentlicher Perspektive*, in: Michael Meyer-Blanck (Hg.), *Geschichte und Gott. XV. Europäischer Kongress für Theologie* (14.–18. September 2014 in Berlin), Leipzig 2016, S. 76–95; DERS., *Vom Gegenstand der Geschichte. Eine grundlegende Anregung in neutestamentlicher Perspektive*, in: ders., Ruben Zimmermann (Hg.), *Text und Geschichte. Geschichtswissenschaftliche und literaturwissenschaftliche Beiträge zum Faktizitäts-Fiktionalitäts-Geflecht in antiken Texten* (VWGTh 46), Leipzig 2017, S. 72–96.

Eine erste Feststellung ist sehr grundsätzlich. Anders als Cullmann dies immer wieder betont, wird es auch eine christliche Geschichtsbetrachtung nicht ohne ein Konzept von Geschichte im Sinne einer begrifflich konsistenten Entfaltung, und so notwendig mit einem irgendwie gearteten philosophischen Hintergrund, geben. Es gilt nur, diesen auch durchsichtig und intersubjektiv kommunikabel zu machen. Das betrifft auch eine Geschichtsbetrachtung, die von den neutestamentlichen Texten ausgehen will. Wenn sich Cullmann diesem Diskurs meint entziehen zu können, dann bleibt sein Geschichtsverständnis wissenschaftlich unverantwortet und dem Gespräch letztlich entzogen. Aber Cullmann entfaltet dann ja doch einige Begrifflichkeiten etwas genauer. Freilich bleibt dabei manches unklar. Allzu einfach scheinen die Motive ›Ereignis‹ oder ›Ereigniszusammenhang‹ zu sein, sind doch solche uns niemals außerhalb unserer Interpretationen und Konstruktionen zugänglich. Gewiss redet Cullmann auch von Interpretation und Deutung. Diese bezieht er aber stets auf *Ereignisse* in der Geschichte, die dann erst sekundär gedeutet werden sollen. Diese Unterscheidung vermag nicht einzuleuchten. Sie hängt mit der von Cullmann immer wieder eingespielten Unterscheidung von ›Subjekt‹ und ›Objekt‹ zusammen wie auch mit seinem kaum einlösbaren, zumindest nicht hinreichend begründeten Begriff von ›Objektivität‹.

Auch ein geschichtlicher Gegenstand wie ein Ereignis ist nicht außerhalb unserer Interpretation zugänglich, nur durch eine solche gewinnt er überhaupt für uns Bedeutung. Mit dieser Einsicht macht Bultmann ernst. Nur durch Interpretation nun nicht einfach von irgendetwas, sondern durch ein Verstehen seiner selbst findet das Dasein seinen Ort in der Geschichte und in der Welt und damit seine Eigentlichkeit und seine Freiheit.¹³³ In der Perspektive des Glaubens geschieht dies nach Bultmann im Augenblick der Entscheidung des Daseins zur Gewinnung seiner Möglichkeiten, die ihm durch die Begegnung mit Christus in seiner Gegenwart eröffnet werden und zugleich seine Zukunft erschließen.¹³⁴ Damit kann Bultmann die Gegenwärtigkeit des Heils, die er bei Paulus und bei Johannes ausgesagt findet, in seinem Denken sehr genau beschreiben. Der Augenblick ist nach Bultmann nicht einfach ein punktueller Moment, wie Cullmann meint, sondern die die Zeit umgreifende und in sich versammelnde Gegenwart, die für den glaubenden Menschen die Erfüllung des Daseins, seine

133 Vgl. dazu CHRISTOF LANDMESSER, Freiheit durch Interpretation. Die Aufgabe der Bibel-exegese nach Rudolf Bultmann, in: Ingolf U. Dalferth, Pierre Bühler, Andreas Hunziker (Hg.), Hermeneutische Theologie – heute? (HUTh 60), Tübingen 2013, S. 173–191.

134 BULTMANN, *Gifford Lectures* (s. Anm. 88), S. 167 f.; vgl. BAUSPIESS, Geschichte und Erkenntnis (s. Anm. 39), S. 113. Genau darin besteht die Zeitlichkeit des Daseins.

Eigentlichkeit, traditionell gesprochen: sein Heil meint.¹³⁵ Genau so gewinnt das glaubende Dasein die Geschichte, genauer, es gewinnt *seine* Geschichte, und genau so realisiert sich seine Geschichtlichkeit.¹³⁶ Indem Theologie diese Selbstausslegung des Daseins thematisiert, wird sie ihrerseits zur Geschichtswissenschaft. Gegen Ende seiner *Gifford Lectures* formuliert Bultmann einen sein Geschichtsverständnis zusammenfassenden Satz: »Der Sinn der Geschichte liegt je in der Gegenwart, und wenn die Gegenwart vom christlichen Glauben als die eschatologische Gegenwart begriffen wird, ist der Sinn der Geschichte verwirklicht.«¹³⁷ Geschichte verliert ihren Charakter der Gegenständlichkeit und wird als erfüllte Geschichte zur Bestimmtheit des je eigenen Daseins. Bultmanns Verständnis von Geschichte macht uns darauf aufmerksam, dass Theologie nicht die Aufgabe hat, über eine ferne Zukunft zu spekulieren. Theologie hat die einzige Aufgabe, die Gegenwart der Glaubenden im wissenschaftlichen Diskurs zu erhellen.

Die Präsenz des Heils in jedem Augenblick der Gegenwart der glaubenden Existenz kann Bultmann gut zur Sprache bringen. Während bei Cullmann bereits die begrifflichen Bestimmungen unbefriedigend bleiben, worunter sein gesamtes Konzept von Geschichte leidet, bleibt Bultmann mit seiner Rede von ›Entscheidung‹ hinter neutestamentlichen Vorstellungen zurück. Mit diesem Begriff der ›Entscheidung‹ unterläuft er die paulinische Rede von der *καινή κτίσις* (2Kor 5,17; Gal 6,15) bzw. die johanneische Rede von der Neugeburt (Joh 3,5.7).¹³⁸ Im Anschluss an diese Texte des Paulus und des Johannesevangeliums

135 Cullmann rückt in diesem Zusammenhang Bultmanns Position in die Nähe der Gnosis (vgl. Anm. 26). Er dokumentiert damit, dass er den Gedanken Bultmanns hier nicht erfasst hat. Dies gilt auch für Dietrich Braun, der bei Bultmann das »hellenistisch-gnostische ›Schon‹, die Gegenwart des durch die Entscheidung des Glaubens erfüllten Augenblicks« betont sieht (BRAUN, Heil als Geschichte [s. Anm. 39], S. 103). Dieses Unverständnis gegenüber Bultmanns Geschichtsverständnis findet sich auch bei Meehyun Chung, der mit Blick auf Bultmann von einem »existentiellen punktuellen Verständnis« spricht und so gerade nicht wahrnimmt, dass in diesem Augenblick die ganze Existenz und die ganze Geschichte des Daseins erfasst ist (MEEHYUN CHUNG, Kontinuität und Diskontinuität, Korean Journal of Systematic Theology 1 [1997], S. 123–148, [hier 133]).

136 Die Auslegung seiner selbst und damit die Gewinnung seiner Eigentlichkeit schafft dem glaubenden Menschen den Zugang zu seiner Geschichte (vgl. dazu CHRISTOF LANDMESSER, Der Mensch in der Entscheidung. Anthropologie als Aufgabe der Theologie in der Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann, in: ders., Andreas Klein [Hg.], Rudolf Bultmann [1884–1876] – Theologe der Gegenwart. Hermeneutik – Exegese – Theologie – Philosophie, Neukirchen-Vluyn 2010, S. 87–110).

137 BULTMANN, *Gifford Lectures* (s. Anm. 88), S. 184 (Kursiv im Original).

138 Vgl. zu diesen Fragen ausführlich LANDMESSER, Der Mensch in der Entscheidung (s. Anm. 136).

ist das ihnen mit einem Schöpfungsakt Gottes zugespielte Heil für die Glaubenden tatsächlich präsent. Das Moment der Präsenz des Heils wird von Bultmann beachtet. Insofern dieses Geschehen seinen Ort in der Welt und in der Geschichte hat, kann Bultmann gerade kein Dokerismus vorgeworfen werden, wie das bei Cullmann immer wieder anklingt. Freilich ist mit Bultmanns Verständnis von Geschichte die Interpretation neutestamentlicher Texte nicht abgeschlossen, vielmehr unterstreicht gerade sein Zugang zu diesen Texten die immer bleibende Aufgabe der Interpretation unter den je gegenwärtigen Bedingungen zur Gewinnung der je eigenen Gegenwart.

De la réception de la »Formgeschichte« à l'opposition à la »démythologisation«

Rudolf Bultmann dans l'œuvre théologique d'Oscar Cullmann

Matthieu Arnold

Vers la fin de sa vie, dans des témoignages autobiographiques postérieurs de plusieurs décennies au débat avec Rudolf Bultmann (1884–1976) et ses élèves, Oscar Cullmann (1902–1999) n'hésitait pas à parler d'un »antagonisme insurmontable«¹ entre son interprétation du Nouveau Testament et celle du maître de Marbourg. Dans ces mêmes témoignages, il soulignait toutefois – comme il l'avait fait auparavant en distinguant toujours la personne de Bultmann de ses idées – l'estime réciproque qui avait marqué ses relations avec son aîné. La présente contribution s'attachera à étudier les références à Rudolf Bultmann dans l'ensemble de l'œuvre théologique d'Oscar Cullmann;² ces publications s'étalent sur soixante-dix années, depuis son mémoire de baccalauréat en théologie sur la »Formgeschichte« (1924, publication en 1925) jusqu'à son ouvrage sur *La prière dans le Nouveau Testament* (1995; éd. originale allemande, 1994).

- 1 MATTHIEU ARNOLD, Interview d'Oscar Cullmann, dans: *Foi & Vie* 92 (1993), p. 9–17 (14). – Pour une introduction à la vie et à la pensée d'Oscar Cullmann, voir MATTHIEU ARNOLD, *Oscar Cullmann. Un docteur de l'Église*, Lyon 2019. Sur sa conception de l'»histoire du salut«, voir KARL-HEINZ SCHLAUDRAFF, »Heil als Geschichte«? Die Frage nach dem heilgeschichtlichen Denken, dargestellt anhand der Konzeption Oscar Cullmanns (BGBE 29), Tübingen 1988.
- 2 Le présent article ne traitera toutefois pas des études johanniques, qui font l'objet, dans le présent volume, d'une présentation développée de JÖRG FREY, *Heilvolle Zeit? Linear und existential verstandene Zeit in der Auslegung des Johannesevangeliums bei Oscar Cullmann und Rudolf Bultmann*.

1. La réaction à la »Formgeschichte« (1924/1925)

Au début des années 1920, paraissent, en allemand, les travaux de Karl Ludwig Schmidt (1891–1956)³, de Martin Dibelius (1883–1947)⁴ et de Rudolf Bultmann⁵. Ils mettent en évidence le fait que la rédaction des évangiles a été précédée, durant plusieurs décennies, par une tradition orale s'enracinant dans la vie des premières communautés chrétiennes, et qu'on ne peut pas démêler ce qui relève du Jésus historique et ce qui relève de la première Église. En effet, cette tradition a rapporté les actes et les paroles de Jésus non pas pour l'amour de l'histoire, mais pour les besoins des premiers chrétiens: la liturgie et la prédication, l'apologie⁶ ou encore la polémique. On a pu regrouper les travaux de Bultmann et de ses collègues sous les noms de »Formgeschichte« ou »formgeschichtliche Schule«, appellation sous laquelle il faut comprendre l'histoire des différentes *formes* qu'a revêtues la tradition orale antérieure à la rédaction des évangiles.

C'est avec enthousiasme qu'Oscar Cullmann prit connaissance des résultats de travaux de la »Formgeschichte«:

»Je ressentis l'avènement de la »Formgeschichte« comme une libération: désormais, cela devait en être fini de l'arbitraire avec lequel les auteurs avaient distingué, souvent en fonction de critères liés à leur conception du monde, entre ce qui [dans le message biblique] était essentiel et ce qui ne l'était pas, ce qui était authentique et ce qui ne l'était pas. À la place de ces distinctions, on allait rechercher, dans la tradition évangélique, les contenus de foi de la communauté primitive et les lois gouvernant la formation [des textes évangéliques] qui avaient présidé à la transmission [de ces passages]. Je consacrai ma première publication (1925) à ce problème. Dans son exégèse suggestive, mon maître strasbourgeois Baldensperger avait déjà défendu cette tendance. Bultmann me salua comme l'un de ses alliés.«⁷

3 KARL LUDWIG SCHMIDT, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin 1919.

4 MARTIN DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1919.

5 RUDOLF BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1921. – Oscar Cullmann inclut aussi dans son étude l'analyse de l'ouvrage de GEORG BERTRAM (1896–1979), *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult. Eine formgeschichtliche Untersuchung*, Göttingen 1922. Il est à noter que, à la différence de Bultmann, Dibelius et Schmidt, Bertram se rallia aux idées racistes et antisémites nazies.

6 Longtemps avant la »Formgeschichte«, Guillaume Baldensperger (1856–1936), le maître d'Oscar Cullmann à Strasbourg, avait mis en lumière le rôle de l'apologétique dans la formation de la tradition évangélique – ce que Cullmann ne manque pas de souligner. Toutefois, Baldensperger avait étudié la tradition orale sous le seul aspect de l'apologétique. Voir MARTIN GRESCHAT, *Guillaume Baldensperger – Ein Gelehrtenleben zwischen Frankreich und Deutschland*, dans: *JHKG* 44 (1993), p. 117–125.

7 »[Ich empfand] das damalige Aufkommen der »Formgeschichte« als eine Befreiung: nun sollte mit der Willkür, mit der man zwischen wesentlich und unwesentlich, echt und un-

En 1924, Cullmann avait effectivement consacré à la »*Formgeschichte*« son mémoire de baccalauréat en théologie, l'équivalent de l'actuel mémoire de Master. Ce travail fut publié intégralement en 1925 dans la *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*⁸, revue de la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg dont le premier numéro avait paru en 1921. Le 20 juin 1926, Rudolf Bultmann adressa au jeune auteur une carte par laquelle il le remerciait »cordialement (*herzlich*)« de son article. Il s'en réjouissait »comme d'un signe que la communauté de travail se noue à nouveau par-delà les frontières [entre la France et l'Allemagne] (*ein Zeichen der sich wieder knüpfenden Arbeitsgemeinschaft über die Grenzen hinweg*)«⁹.

Quel était le contenu de l'article de Cullmann? Une fois admis les résultats de la »*Formgeschichte*«, soulignait-il, il n'était plus possible d'extraire un noyau historique de sa gangue ecclésiale, puisque, dans les évangiles, la communauté primitive a posé partout son empreinte. Une telle conclusion pourrait troubler les croyants désireux de savoir ce qui s'est réellement passé, mais, dans son étude de 1925, Oscar Cullmann met en évidence les aspects positifs de cette impossibilité:

»La difficulté dans laquelle se trouve le protestantisme moderne est-elle sans issue? Est-il impossible de retourner au Christ de la foi sans sacrifier la sincérité scientifique? Peut-être la méthode dite »*Formgeschichte*« est-elle appelée à nous faire sortir de cette impasse. Elle pousse la sincérité scientifique jusqu'au bout en résistant à la tentation d'écrire une vie de Jésus ou simplement une étude psychologique de sa personnalité. Elle

echt, oft von weltanschaulichen Kriterien aus unterschieden hatte, aufgeräumt und statt dessen in der Evangelientradition nach den Formgesetzen und Glaubensmotiven der Urgemeinde gefragt werden, die hinter der Überlieferung stehen. Meine erste Veröffentlichung (1925) war diesem Problem gewidmet. Mein Strassburger Lehrer *Baldensperger* hatte in seiner suggestiven Exegese schon immer diese Tendenz vertreten. *Bultmann* begrüßte mich als Bundesgenossen.« (OSCAR CULLMANN, Autobiographische Skizze, dans: Idem, Vorträge und Aufsätze 1925–1962, éd. Karlfried Fröhlich, Tübingen/Zürich 1966, p. 683–687 [684].) Nous donnons en notes dans leur version allemande les principales citations d'Oscar Cullmann présentées en français dans le corps du texte.

- 8 OSCAR CULLMANN, Les récentes études sur la formation de la tradition évangélique, dans: RHPPhR 5 (1925), p. 459–477 et 564–579 (578). Réédition à l'identique dans: RHPPhR 83 (2003), p. 3–39 (la RHPPhR est, pour les années 1921–2016, consultable en ligne gratuitement sur le site de Persée : www.persee.fr).
- 9 Cette lettre se trouve dans le fonds Oscar Cullmann de la Bibliothèque de l'Université de Bâle (UBB, NL 353, B.I.a.224). Voir sa publication par MICHAEL JOST dans le présent volume. Cette lettre avait déjà été éditée par KARLFRIED FROEHLICH, Ein früher Briefwechsel zwischen Rudolf Bultmann und Oscar Cullmann, dans: Martin Sallmann, Karlfried Froehlich (Hg.), Zehn Jahre nach Oscar Cullmanns Tod: Rückblick und Ausblick, (BBSHT 75), Zürich 2012, p. 43–68 (57).

ne veut connaître que le Christ de la foi tel qu'il a agi sur ses fidèles. L'histoire l'intéresse seulement en tant qu'elle est devenue une manifestation du divin pour la communauté. Les événements historiques se rapportant au *Christ doivent devenir pour nous-mêmes ce qu'ils ont été pour les premiers chrétiens*: ils doivent nous faire sortir précisément des contingences historiques pour nous faire voir comment en Jésus-Christ le ciel s'est rencontré avec la terre. Alors nous serons à même de saisir d'une façon objective le Christ dans les Évangiles; la tradition évangélique *entière* telle qu'elle a été formée par la communauté – ou, ce qui veut dire la même chose, par l'esprit de Jésus lui-même – deviendra pour nous *une révélation objective immédiate* comme elle l'a été pour l'Église primitive. *Nous ne ferons plus le détour par l'histoire du Jésus selon la chair* [2 Corinthiens 5, 16]. Le Christ que nous rencontrerons d'une façon directe dans les évangiles sera celui de St. Paul.¹⁰

On relèvera que, dans ce premier article, Cullmann accorde une place prééminente à Bultmann. À la différence de Dibelius, souligne-t-il, Bultmann propose une »histoire complète des diverses parties de la tradition«¹¹. Avec Bertram, il a accordé plus d'importance que Schmidt et Dibelius aux éléments isolés qui constituent le fondement de l'ensemble des récits (notamment ceux de la Passion) se rapportant à Jésus.¹² Ses critiques, qui cherchent à tout prix à sauvegarder le Jésus historique, ne voient pas que la »Formgeschichte« pourrait précisément sortir la théologie de l'impasse où l'a conduite l'historicisme du siècle

10 Version allemande: »Gibt es keinen Ausweg aus dieser Schwierigkeit, in der sich der moderne Protestantismus sich befindet? Gibt es keine Rückkehr zum Christus des Glaubens ohne den Verzicht auf wissenschaftliche Ehrlichkeit? Vielleicht ist die sogenannte »formgeschichtliche Methode« dazu berufen, aus der Sackgasse herauszuführen. Sie verfißt die wissenschaftliche Ehrlichkeit bis zum äussersten, gerade *indem* sie der Versuchung einer Rekonstruktion der Biographie Jesu oder einer psychologischen Persönlichkeitsstudie widersteht. Sie will nur vom Christus des Glaubens wissen, so wie er auf seine Gläubigen gewirkt hat. Das Historische interessiert nur, soweit es für die Gemeinde zur Manifestation des Göttlichen geworden ist. Die historischen Ereignisse um Christus *müssen für uns werden, was sie für die ersten Christen waren*. Sie müssen uns gerade aus den historischen Bedingtheiten herausführen, damit wir offene Augen dafür bekommen, wie sich in Jesus Christus Himmel und Erde begegnet sind. Erst dann werden wir in der Lage sein, Christus in den Evangelien in objektiver Weise zu erfassen. Dann wird die *gesamte* Evangelientradition, wie sie von der Gemeinde, oder anders ausgedrückt: vom Geist Christi geformt worden ist, für uns zur *unmittelbaren objektiven Offenbarung*, so wie sie es für die Urkirche gewesen ist. *Der Umweg über die Geschichte Jesu nach dem Fleisch erübrigt sich*, und der Christus, dem wir in den Evangelien auf unmittelbare Weise begegnen, wird der Christus des Apostels Paulus sein.« (OSCAR CULLMANN, Die neuen Arbeiten zur Geschichte der Evangelientradition, dans: Idem, Vorträge [voir note 7], 41–89; ici 87–88).

11 CULLMANN, Les récentes études (voir note 8), p. 464.

12 Voir *ibid.*, p. 471, note 1.

dernier.¹³ Quant à Erich Fascher¹⁴, il a »tout à fait tort d'objecter à Bultmann que s'il maintient l'ordre Marc – Matthieu – Luc, il est obligé de dire comment il se fait que selon lui Matthieu et Luc dans tel cas particulier ont une version plus ancienne que Marc.«¹⁵ En effet, ce n'est parce que des morceaux de la tradition ont été recueillis par un auteur de date récente que ces morceaux sont nécessairement récents.

Se dessine toutefois, dès cette première publication de Cullmann, une divergence avec Bultmann au sujet du caractère historique des éléments de la tradition se rapportant à Jésus: Bultmann a négligé de souligner explicitement, écrit-il, que, dans le travail collectif et inconscient accompli par l'Église primitive, des »souvenirs authentiques« ont été utilisés; »[...] on ne saurait contester que nos évangiles contiennent des traits correspondant à la réalité historique«¹⁶. Contre Bultmann (et contre Wilhelm Bousset), et avec Bertram, Cullmann combat aussi »le »dogme« de la critique, selon lequel l'adoration du »Kyrios« n'aurait pris naissance que dans l'hellénisme«¹⁷. Il parle enfin du caractère »hypothétique« de l'ouvrage de Bultmann, mais c'est moins pour critiquer ce dernier que pour souligner qu'il reste beaucoup de travail à la »nouvelle méthode de critique du Nouveau Testament« pour »atteindre le but qu'elle se propose«¹⁸.

2. Les plus anciennes confessions de foi chrétiennes (1941–1943)

Renoncer à écrire une vie de Jésus ne signifie nullement qu'Oscar Cullmann se soit interdit d'écrire sur la personne et sur le message du Nazaréen. En 1941 et en 1942, alors qu'il était déjà professeur à Bâle, il a livré à la *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* deux articles sur les premières confessions de foi chrétiennes¹⁹, qui ont été réunis en un volume en 1943, dans la collection des »Cahiers de la RHPH«²⁰. À l'aide des méthodes de la »Formgeschichte«, qui éta-

13 Voir *ibid.*, p. 466.

14 ERICH FASCHER, *Die formgeschichtliche Methode*, Gießen 1924.

15 CULLMANN, *Les récentes études* (voir note 8), p. 469, note 1.

16 *Ibid.*, p. 475.

17 *Ibid.*, p. 476.

18 *Ibid.*, p. 573.

19 OSCAR CULLMANN, *Les origines des premières confessions de foi*, dans: RHPH 21 (1941), p. 77–110; *L'Essence de la foi chrétienne d'après les premières confessions*, dans: RHPH 22 (1942), p. 30–42.

20 OSCAR CULLMANN, *Les Premières Confessions de foi Chrétiennes* (CRHPH 30), Paris 1948 (1943). Nous citons cet ouvrage d'après la 2^e édition de 1948, qui reproduit fidèlement celle de 1943.

blissent la place des différentes traditions dans la vie de la communauté (»*Sitz im Leben*«), Cullmann détermine les raisons qui ont amené la communauté primitive à confesser sa foi: le baptême et le catéchuménat; le culte régulier; les exorcismes; les persécutions; la polémique contre les hérétiques. Il ressort de cette enquête, qui touche aussi à Ignace d'Antioche et Irénée de Lyon, que par-delà la diversité de leurs formulations, les confessions du premier siècle présentent un accord fondamental: il y est question de la seigneurie du Christ, l'expression la plus simple étant »*Kyrios Christos*«, »le Christ [ou Jésus] est Seigneur« (Rm 10,9), qui exprime à la fois l'idée que le Christ règne actuellement et qu'il triomphera à la fin des temps.

Dans cet opuscule, Cullmann ne mentionne Bultmann qu'une fois, en note de bas de page: avec Lidzbarski, Bultmann (»*Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums*«, dans: *ZNTW* 1925, p. 100ss.) rapproche l'épithète »le Nazoréen« de la formule d'Actes 3,6, »Au nom de Jésus-Christ le Nazoréen, marche«, de la racine sémitique *nathar*, observer, plutôt que de la ville de Nazareth²¹.

3. Christ et le temps (1945)

3.1 L'existence chrétienne entre le »déjà« et le »pas encore«

En 1945, Oscar Cullmann soutient à Strasbourg sa thèse de doctorat, *Temps et Histoire dans le christianisme primitif*, qui paraît un an plus tard sous le titre *Christ et le temps*²². Le titre de la thèse est devenu le sous-titre de l'ouvrage imprimé, ce qui est un peu regrettable: contrairement à ce que son titre pourrait donner à penser, ce livre traite non pas de la notion philosophique du temps, mais de l'»élément central du message chrétien«, de l'»élément *spécifiquement* chrétien dans la révélation néotestamentaire«²³, à savoir l'eschatologie. Cullmann a déjà traité de ce thème central de la pensée chrétienne primitive dans deux articles de la *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, en 1936 (l'eschatologie de Paul, selon qui la fin ne viendra qu'une fois que l'Évangile aura été prêché à tous)²⁴ et en 1938 (étude critique de l'ouvrage de Folke Holmström, *Das*

21 CULLMANN, Les Premières Confessions (voir note 20), p. 18, note 40.

22 OSCAR CULLMANN, *Christ et le temps. Temps et Histoire dans le christianisme primitif* (BT[N]), Neuchâtel/Paris 1966. Les citations de *Christ et le temps* que nous donnons ci-après se trouvent déjà dans la première édition.

23 Ibid., p. 9sq.

24 OSCAR CULLMANN, Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la con-

eschatologische Denken der Gegenwart, Gütersloh 1936)²⁵. Dans son article de 1938, Cullmann esquisse les thèses qu'il développera dans *Christ et le temps*: au contraire de ce que pensait Albert Schweitzer (1875–1965), l'eschatologie n'est pas un élément dépassé du langage de Jésus et de l'Église primitive, que les chrétiens du XX^e siècle devraient abandonner. Ils vivent au contraire, comme les premiers chrétiens, dans une période »intermédiaire« ou »avant-dernière«, située entre la venue de Jésus historique et l'avènement futur du Royaume. Une telle conception sauvegarde à la fois le sens futur et le sens présent de toute eschatologie.

Dans *Christ et le temps*, Cullmann exprime avec force l'idée que la pensée du Nouveau Testament, expression des convictions de Jésus et des premiers chrétiens, perçoit le salut, depuis la création jusqu'à la fin en passant par la vie terrestre de Jésus-Christ, comme indissociable d'une *histoire*. Dieu se révèle dans une histoire du Salut:

»Quand les premiers chrétiens considèrent l'histoire, ils concentrent leur attention sur un nombre précis d'événements *d'une nature tout à fait particulière*: les uns se sont passés avant Jésus-Christ, les autres sont survenus et surviendront après lui, et seuls ces événements précis constituent les données qu'ils veulent *au premier chef* mettre en relation avec l'événement central, qui eut lieu en Palestine autour de l'an I.«²⁶

Parlant de Jésus-Christ comme de l'»événement central« ou du »centre« du temps, Oscar Cullmann ne veut pas dire qu'il sépare le temps en deux moitiés égales. Il entend signifier simplement que le Christ a introduit une coupure décisive, raison pour laquelle l'espérance chrétienne se distingue de la juive dont le poids porte tout entier sur le futur; en Jésus-Christ, la phase finale de l'histoire du salut a *déjà* commencé, même si son plein accomplissement est *encore* à venir:

»[...] pour le judaïsme, le milieu de la ligne, le salut est placé dans l'avenir. Au point de vue chronologique, l'élément nouveau apporté par le Christ à la foi du christianisme

science apostolique de S. Paul. Étude sur le κατέχων (-ων) de 2. Thess. 2 : 6–7, dans: RHPHR 16 (1936), p. 210–245.

25 OSCAR CULLMANN, La pensée eschatologique d'après un ouvrage récent, dans: RHPHR 18 (1938), p. 347–355 (355).

26 CULLMANN, Christ et le temps (voir note 22), p. 13. Allemand: »Die urchristliche Geschichtsbetrachtung konzentriert sich primär auf eine bestimmte Anzahl von Ereignissen ganz *besonderer* Art, von denen die einen vor, die anderen nach Christus geschehen sind und geschehen werden, und *zunächst* will sie nur diese ganz bestimmten Ereignisse zu dem zentralen, ums Jahr 1 in Palästina stattgefundenen Ereignis in Beziehung setzen.« (OSCAR CULLMANN, Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung, Zürich 1946, p. 16).

primitif, est que *depuis Pâques le centre n'est plus situé, pour le croyant, dans l'avenir*. Cette vérité est d'une portée immense. [...] Le centre du temps n'est plus l'apparition future du Messie mais un fait historique, déjà accompli dans le passé : la vie et l'œuvre du Christ. [...]

L'attente subsiste [...], *comme dans le judaïsme*. On continue d'attendre de l'avenir ce que les Israélites en attendaient [i. e., les miracles de l'ère messianique]; mais là n'est plus le *centre* de l'histoire du salut; ce centre est situé dès lors dans un événement historique accompli. Il est atteint, mais la fin est encore à venir.²⁷

3.2 L'opposition à la »démythologisation«

Lorsque Oscar Cullmann avait entrepris la rédaction de *Christ et le temps*, il cherchait avant tout la solution au débat entre les tenants de l'eschatologie présente et les partisans de l'eschatologie conséquentielle ou future. Toutefois, son ouvrage constitua aussi une réponse à Rudolf Bultmann et à son exigence de »démythologiser« le Nouveau Testament – et partant, à sa conception de l'eschatologie.²⁸ L'essai de Bultmann *Offenbarung und Heilsgeschehen (Révélation et événement du salut, 1941)* compte en effet, avec la *Dogmatique* de Karl Barth et *Die Entstehung des christlichen Dogmas* de Martin Werner (1941), au nombre des livres que Cullmann mentionne dans l'avant-propos à *Christ et le Temps*, car, affirme-t-il, ils l'ont »aidé à comprendre d'une façon plus précise la doctrine centrale du Nouveau Testament«²⁹. Or, dès cette introduction, Cullmann précise les limites de son accord avec Bultmann:

»Avec Rudolf Bultmann, sur la base de la *Formgeschichte*, nous nous accordons assurément à reconnaître qu'il faut dégager la signification théologique de l'histoire du salut de l'ensemble de ses manifestations, mais nous estimons impossible de considérer son dé-

27 CULLMANN, *Christ et le temps* (voir note 22), p. 57 et 59. Allemand: »[...] für das Judentum [liegt] die Mitte der Linie, die Heil bedeutet, in der Zukunft. Das chronologisch Neue, das Christus für den Glauben des Urchristentums gebracht hat, besteht nun darin, daß für den gläubigen Christen die Mitte seit Ostern nicht mehr in der Zukunft liegt. Dieses Erkenntnis ist von unermesslicher Wichtigkeit [...]. Die Mitte der Zeit ist nicht mehr das zukünftige Kommen des Messias, sondern das schon in der Vergangenheit abgeschlossene historische Leben und Wirken Jesu Christi. [...] Die Erwartung bleibt also bestehen wie im Judentum. Was von den Juden von der Zukunft erwartet wurde, wird weiterhin von der Zukunft erwartet; aber es ist nicht mehr Zentrum der Heilgeschichte, vielmehr liegt das Zentrum nun in einem historischen Geschehen. Das Zentrum ist erreicht, aber das Ende steht noch aus.« (CULLMANN, *Christus und die Zeit* [voir note 26], p. 70 et 72).

28 Voir à ce sujet, dans le présent volume, CHRISTOF LANDMESSER, *Streit um Geschichte. Oscar Cullmann im Werk Rudolf Bultmanns*.

29 CULLMANN, *Christ et le temps* (voir note 22), p. 10.

roulement temporel comme un simple *cadre*, dont il faille la dépouiller (»démythologisation«) pour pénétrer jusqu'à son centre.«³⁰

De même, un peu plus loin, lorsqu'il présente »le problème«, Cullmann affirme: »Dans cet ouvrage, nous nous proposons simplement de montrer, en remontant aux sources du christianisme primitif, que cette histoire n'est pas, pour reprendre les termes de R. Bultmann [dans *Offenbarung und Heilsgeschehen*], un »mythe« dont la révélation néo-testamentaire peut être dépouillée. [...] Par des méthodes purement historiques, nous nous proposons de montrer que le »noyau spécifiquement chrétien«, tel qu'on peut le définir en remontant aux sources du christianisme primitif, s'identifie réellement à l'histoire du salut.«³¹ Dans la suite de l'ouvrage, Bultmann est encore cité une douzaine de fois – ce qui en fait, après Cullmann lui-même et Barth, l'auteur auquel Cullmann se réfère le plus souvent.

Certes, la solution adoptée par Bultmann lui semble »moins arbitraire« que celle de Schweitzer et des tenants de l'eschatologie consécutive, qui ne recherchent pas l'élément central en partant de la Bible. Toutefois, Cullmann juge que l'*a priori* de Bultmann selon lequel le temps et l'histoire ne sont qu'un »revêtement mythologique« ne »résulte pas d'une étude historique de la position du christianisme primitif«³². Or, pour Cullmann, »le témoignage de foi qui trouve son expression dans la tradition évangélique a précisément *pour objet l'histoire elle-même*; ce témoignage atteste, en effet, que Jésus de Nazareth est bien le Christ d'Israël«³³. À plusieurs reprises, Cullmann souligne par ailleurs que la conception du »mythe« de Bultmann se trouve déjà dans son *Jesus* de 1926³⁴.

On relèvera toutefois, dans *Christ et le temps*, un certain nombre de jugements positifs, voire élogieux, en dépit du rejet, plus fondamental, du programme bultmannien de »démythologisation«.

30 Ibid. Allemand: »Mit Rudolf Bultmann weiß ich mich von der Formgeschichte her zwar eins in der Erkenntnis der Notwendigkeit, den theologischen Sinn der Heilgeschichte aus ihrer Gesamtdarstellung zu entnehmen, halte es aber für unmöglich, die zeitliche Entwicklung als solche nur als *Rahmen* anzusehen, dessen man sie entkleiden müsse (»Entmythologisierung«), um zum Kern vorzudringen.« (CULLMANN, *Christus und die Zeit* [voir note 26], p. 8).

31 CULLMANN, *Christ et le temps* (voir note 22), p. 19–20.

32 Ibid., p. 21. Sur la contestation de ce point par Bultmann, voir dans le présent volume BENJAMIN SCHLISSER, »... eine höchst eindrucksvolle Leistung«. Das Gespräch zwischen Oscar Cullmann und Rudolf Bultmann in Rezensionen und Buchbesprechungen.

33 CULLMANN, *Christ et le temps* (voir note 22), p. 22.

34 Voir *ibid.*, p. 20 note 1 et p. 37 note 2.

Ainsi, Bultmann a eu raison de traiter l'histoire du salut »comme un tout«, même si – et cela, Cullmann le conteste – il la considère »comme un cadre dont on peut se passer au même titre que de la représentation biblique périmée de l'univers«³⁵. Par ailleurs, Bultmann reconnaît, »indirectement et implicitement«, mais »avec une clarté rare en théologie, que, dans la pensée des premiers chrétiens, les événements historiques qui ont entouré Jésus de Nazareth sont si étroitement liés aux récits non-historiques des origines et de la fin du monde que la distinction entre l'histoire et le mythe est sans importance«³⁶.

Cullmann rejoint aussi l'avis de Bultmann (*Offenbarung und Heilsgeschehen*, p. 23) lorsque ce dernier écrit que Romains 1,18 n'a pas pour but de fonder une révélation naturelle à côté de la révélation en Christ. »C'est, au contraire, écrit Bultmann, uniquement pour les amener à découvrir les révélations de Dieu en Christ! Et pour élever contre eux une accusation, en sorte qu'ils n'aient aucune excuse!«³⁷ Cullmann estime enfin que Bultmann (*Jesus*, 1926) a »bien mis en valeur«³⁸ le fait que le christianisme n'établit pas un commandement nouveau, mais exige que l'ancien soit accompli rigoureusement.

Par contre, vers la fin de son ouvrage, lorsqu'il traite de la résurrection, Cullmann est d'avis que »l'on ne peut pas retrancher sans plus«, comme l'a fait Bultmann dans *Das Evangelium des Johannes* (1941), »tous les passages de cet Évangile dans lesquels il est question de la résurrection à la fin des temps«³⁹.

Plus fondamentalement, lorsque, dans *Christ et le Temps*, Cullmann présente la conception du salut des premiers chrétiens, il réplique à Bultmann, qui tient la foi pour un simple appel à la décision, qu'elle est indissolublement liée à une histoire dont Jésus-Christ est le »centre«:

»[...] dans la prédication chrétienne primitive, la conception du salut est rigoureusement temporelle et correspond à la conception linéaire du temps, telle que nous la trouvons dans la Bible. L'attente du royaume de Dieu ne doit pas se réduire à »une décision qui serait constamment à prendre«, auquel cas la venue du règne de Dieu ne serait plus un »événement dans le cours du temps«. L'accomplissement de ce royaume est réellement à venir [...]. Le Nouveau Testament ne connaît du temps que la notion linéaire: hier, aujourd'hui, demain; et toute philosophie qui s'en écarte et se dissout en une métaphysique lui est étrangère.«⁴⁰

35 Ibid., p. 67 (Cullmann renvoie en note à *Offenbarung und Heilsgeschehen*, 1941, p. 28ss.); voir aussi *ibid.*, p. 70, note 1.

36 CULLMANN, *Christ et le temps* (voir note 22), p. 67.

37 Ibid., p. 129.

38 Voir *ibid.*, p. 163.

39 Ibid., p. 172.

40 Ibid., p. 37-38. Allemand: »In der urchristlichen Verkündigung ist [...] entsprechend

4. Le mythe dans les écrits du Nouveau Testament (1954)

Paru en 1952, l'ouvrage sur *Saint Pierre* comporte une vingtaine de références à Bultmann. La quasi totalité d'entre elles se trouvent dans les notes de bas de page⁴¹, et plus de la moitié dans le chapitre consacré à l'exégèse de Mt 16,17–19: tandis que, dans un article des *Theologische Blätter* (1941), Bultmann a défendu l'idée que ces paroles étaient une création de l'Église palestinienne, Cullmann plaide avec force en faveur de leur authenticité.⁴²

Deux ans plus tard, Oscar Cullmann fait paraître, en plusieurs langues, un article consacré spécifiquement à l'étude de Bultmann sur »le Nouveau Testament et la mythologie«⁴³. Cet article d'une dizaine de pages est très dense, au point qu'il faudrait presque le citer dans son intégralité.

Cullmann se demande si, en Allemagne, la discussion sur la démythologisation n'a pas »usé quelque peu des forces qui auraient pu être employées plus utilement«⁴⁴. Mais il ajoute aussi que la responsabilité en incombe moins à Bultmann qu'à »l'enthousiasme excessif et [au] fanatisme polémique quelque peu grégaires de certains de ses disciples et de ses adversaires«⁴⁵ (ni les »disciples« ni les »adversaires« ne sont jugés dignes d'être nommés). C'est donc non sans hésitation que Cullmann a pris la plume, entre autres pour faire connaître cette discussion en dehors des pays de langue allemande.⁴⁶

Il lui importe de distinguer deux questions, même si Bultmann confond l'une et l'autre:⁴⁷

dem linearen Zeitverständnis der Bibel die Vorstellung vom Heil streng temporal. Die Erwartung des kommenden Gottesreichs darf nicht aufgelöst werden im Sinne eines ›immer in der Entscheidung Stehens‹, wobei das Ereignis des Kommens der Gottesherrschaft nicht ›ein Ereignis im Ablauf der Zeit wäre‹ [RUDOLF BULTMANN, *Jesus*, Berlin 1926]. Die kommende Vollendung ist wirkliche Zukunft [...]. Das Neue Testament kennt nur den linearen Zeitbegriff des Heute, Gestern und Morgen, und alle philosophische Umdeutung und Auflösung in Metaphysik ist ihm fremd.« (CULLMANN, *Christus und die Zeit* [voir note 26], p. 45sq.).

41 C'est pourquoi nous renvoyons à l'étude, dans le présent volume, de SCHLIESSER, »... eine höchst eindrucksvolle Leistung«.

42 Voir OSCAR CULLMANN, *Saint Pierre. Disciple – Apôtre – Martyr* (BT[N]), Neuchâtel 1952, p. 144, note 1; 151; 167; 168, note 7; 176, note 2; 180, note 3, etc.

43 OSCAR CULLMANN, *Le mythe dans les écrits du Nouveau Testament* [1954]. Nous citons cet article d'après sa réédition dans: OSCAR CULLMANN, *Études de théologie biblique*, Neuchâtel 1968, p. 132–143. Version allemande: OSCAR CULLMANN, *Mythos und »Entmythologisierung« im Neuen Testament*, dans: Idem, *Vorträge* (voir note 7), p. 125–140.

44 CULLMANN, *Le mythe* (voir note 43), p. 132.

45 Ibid., p. 133.

46 Voir *ibid.*, p. 134.

47 »[...] il y a chez lui la conviction a priori suivante : les éléments du Nouveau Testament

»1. Que faut-il penser de l'essai de Bultmann de rendre accessible, par l'élimination de ce qu'il appelle mythe, le message du Nouveau Testament à l'homme moderne? 2. Que faut-il penser de son essai de déterminer, grâce à cette élimination même, l'essence de la pensée des premiers chrétiens?«⁴⁸

Cullmann est d'avis que la première question intéresse le prédicateur, tandis que »la seconde relève de l'étude historique du christianisme primitif et de sa pensée«⁴⁹. Aussi est-ce cette dernière seule qui le préoccupe.

Il rappelle que pour Bultmann, »tout ce que les premiers chrétiens enseignent sur un peuple élu à l'avance par Dieu et sur un être divin incarné sur la terre dans ce peuple dont il doit accomplir la mission divine; sur sa mort rédemptrice, substitutive; sur sa résurrection; sur son action dans sa communauté par les sacrements; sur son retour final«, donc l'»histoire du salut«, »tout cela est mythe«⁵⁰. En d'autres termes, Bultmann juge que »l'élément historique caractérisant la doctrine des premiers chrétiens *n'est pas essentiel*, mais un moyen d'expression mythique pour une vérité ahistorique, atemporelle qui, elle, en formerait la substance réelle«⁵¹. Or, sur ce point, Cullmann s'oppose frontalement à Bultmann. Certes, Cullmann ne nie nullement que la foi sauve, mais il insiste sur le fait que »par la foi nous nous approprions seulement le fruit de ce qui a déjà été acquis indépendamment de nous«⁵². Pour l'exprimer autrement, le *pro nobis* du salut est tributaire d'un *extra nos* sans lequel il est dépourvu de fondement. Il est intéressant de noter que la phrase de Cullmann, »nous nous approprions«, suit une affirmation plus distanciée: »[...] les écrits du Nouveau Testament enseignent aussi que c'est la foi qui sauve, mais pour eux c'est la foi que l'événement de la mort du Christ comme tel nous a déjà sauvés.«⁵³ On peut donc se demander si Cullmann distingue toujours autant qu'il l'affirme la question historique du message de la prédication. En tout cas, ses propos montrent que

qu'il considère comme inacceptables pour la pensée moderne (»au siècle du courant électrique et de la radio«) *ne sauraient avoir été l'essence même de la pensée des premiers chrétiens.*« (Ibid., p. 134.) Par ailleurs, Bultmann ne peut pas séparer les deux questions parce qu'il accorde »une certaine priorité à la question théologique ou philosophique [en l'occurrence, celle de la philosophie existentialiste de Heidegger, qui le pousse à penser que les textes démythologisés donneraient au lecteur une nouvelle compréhension de soi] pour comprendre l'intention profonde du texte« (ibid.).

48 Ibid., p. 134.

49 Ibid.

50 Ibid., p. 135.

51 Ibid., p. 136.

52 Ibid., p. 137.

53 Ibid.

pour lui la foi des croyants contemporains se situe bien davantage dans la continuité de la foi des auteurs du Nouveau Testament qu'en rupture avec elle.

Oscar Cullmann se demande ensuite, tout en saluant la «grandeur» de la «position théologique personnelle de Bultmann», si ce n'est pas une «*illusion* de la part du grand théologien que de croire que la foi ainsi «démithologisée» dans la croix de Jésus soit celle des premiers chrétiens»⁵⁴. Cette interrogation est une question rhétorique, puisque immédiatement après, il juge que la démithologisation telle que l'opère Bultmann ne consiste pas en «une simple transposition du message chrétien dans notre langage moderne, mais [qu']il s'agit d'une foi radicalement différente *dans son essence même*»⁵⁵. Bultmann croit dépouiller le message des premiers chrétiens du mythe, comme s'il s'agissait d'un «simple mode d'expression», mais en réalité il le «dépouille de l'*histoire*», de l'«élément temporel [qui] distingue le judaïsme et le christianisme des autres religions», il s'attaque à la «substance même du christianisme»⁵⁶.

Et Cullmann d'insister sur la «folie de la croix», à savoir le fait qu'un événement historique ait revêtu «une portée décisive pour le salut du monde»: «[...] que le salut soit une histoire, voilà la folie pour la pensée grecque comme pour la pensée moderne»⁵⁷. Aussi, sous ce rapport et à la différence de Bultmann, Cullmann s'oppose à l'idée que l'homme qui bénéficie du courant électrique et de la radio se trouve «dans une autre situation aujourd'hui que les philosophes grecs»⁵⁸. À l'inverse, il établit, «*mutatis mutandis*», un parallèle entre la démarche de Bultmann et celle des «gnostiques de l'antiquité», lesquels ont tenté «d'éliminer la «folie» d'un salut éternel accompli par une histoire»⁵⁹.

Aussi est-ce une fin de non recevoir que Cullmann oppose à la «démithologisation» de Bultmann, en répondant à la question proprement historique qu'il avait posée au début de son article:

«[...] nous contestons que la considération de leur «existence» soit pour les premiers chrétiens le motif principal de leur pensée. Certes, ils ont une nouvelle façon de comprendre leur existence, pour parler le langage de Bultmann. Mais ils l'ont non parce qu'ils sont *partis* d'une considération, consciente ou inconsciente, de leur existence, mais parce que certains *événements* (vie de Jésus, apparitions) dont ils ont été les témoins leur ont donné la conviction d'avoir été *effectivement placés dans l'ère nouvelle*,

54 Ibid.

55 Ibid., p. 138.

56 Ibid.

57 Ibid., p. 138sq.

58 Ibid., p. 139.

59 Ibid.

dans l'»éon« nouveau, et d'être *intégrés* ainsi dans l'histoire du Christ. La compréhension de leur existence n'est pas un point de départ mais une conséquence de leur foi dans le *temps nouveau de la résurrection*.⁶⁰

Pour Cullmann, les impératifs (appels à la conversion) du message chrétien tel que l'exprime le Nouveau Testament sont fondés sur des indicatifs, liés en particulier aux événements relatifs à la vie de Jésus, à ce qu'il a accompli effectivement pour les croyants. On ne saurait éliminer les seconds sans priver les premiers de tout fondement et de toute consistance. Ces indicatifs sont présents également dans le Quatrième évangile, même si sa perspective historique est différente de celle des Synoptiques⁶¹. Aussi, »pour répondre à la question dont nous sommes partis«, conclut Cullmann,

»Bultmann ne nous paraît pas avoir fourni à l'exégèse des premiers écrits chrétiens une méthode d'interprétation adéquate pour pénétrer le sens profond de leur pensée. Voulant dépouiller le Nouveau Testament du mythe, il l'a dépouillé davantage de l'histoire du salut qui fait partie de sa substance même.«⁶²

5. La christologie du Nouveau Testament (1957/1958)

En 1957 – soit entre les deux premières éditions allemandes de *Christ et le temps*, et avant *Le salut dans l'histoire (Heil als Geschichte)* – paraît la *Christologie du Nouveau Testament*⁶³. Il s'agit là, sans doute, de l'un des ouvrages les plus strictement exégétiques d'Oscar Cullmann. L'auteur y présente, en près de 300 pages

60 Ibid., p. 140. Allemand: »Aus diesem Grunde bestreite ich, dass das Nachdenken über ihre eigene Existenz für die ersten Christen das Urmotiv ihres Denkens überhaupt gewesen sei. Gewiss, sie haben ein neues »Existenzverständnis« gewonnen, um mit *Bultmann* zu sprechen; aber nicht, weil sie gewollt oder ungewollt vom Nachdenken über ihre eigene Existenz *ausgegangen* wären, sondern weil sie durch bestimmte *Ereignisse*, deren Zeugen sie waren (wie das Leben Jesu und die Erscheinungen), die Gewissheit erlangten, *tatsächlich in die neue Ära*, den »neuen Äon« *versetzt* und damit in die Christusgeschichte *eingegliedert* zu sein. Ihr Existenzverständnis ist nicht Ausgangspunkt, sondern Folge ihres Glaubens an die neue *Zeit der Auferstehung*.« (Mythos [voir note 43], p. 135sq.).

61 Voir CULLMANN, *Le mythe* (voir note 43), p. 142.

62 Ibid., p. 143. Allemand: »Die Antwort auf unsere Ausgangsfrage wird demnach lauten, dass *Bultmann* mit der Ausdehnung seines Mythosbegriffs auf die Lehre des Urchristentums der Exegese der frühchristlichen Schriften keine Interpretationsmethode an die Hand gibt, die ein wirkliches Eindringen in deren tieferen gedanklichen Sinn erlaubt. In dem Bestreben, das Neue Testament des Mythos zu entkleiden, hat er es vielmehr der zur Substanz gehörigen Heilgeschichte entkleidet.« (Mythos [voir note 43], p. 139.).

63 OSCAR CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel ³1968. Nous citons

et en quatre parties, successivement les titres christologiques relatifs à l'»œuvre terrestre« – donc passée – de Jésus, à son »œuvre future«, à son »œuvre présente« et enfin à sa »préexistence«. Bultmann est cité une quarantaine de fois dans cet ouvrage, ce qui en fait à nouveau l'auteur le plus cité... après Cullmann lui-même.

Dès son introduction, traitant du »problème christologique dans le Nouveau Testament«, Cullmann écrit en note de bas de page, à propos de la question »Quelle est sa [= le Christ] fonction?«, interrogation qui signifie dans le Nouveau Testament »Qui est le Christ«:

»En posant cette question, nous ne concevons pas la fonction du Christ, à la manière de Bultmann, comme un simple événement qui se passerait seulement dans la rencontre entre la prédication et nous-mêmes, mais comme un événement christologique ontologique.«⁶⁴

Dès le début, fût-ce en note, Cullmann marque sa différence avec Bultmann. Quelques pages plus loin, dans un passage composé en petits caractères, il combat l'idée bultmannienne selon laquelle l'enseignement de Jésus n'aurait pas eu d'influence sur la christologie de l'Église ancienne: »Si l'Église primitive a cru à la messianité de Jésus, c'est qu'elle a cru que Jésus lui-même s'était considéré comme le Messie. De ce point de vue, la foi en Christ de Bultmann est radicalement différente de celle de l'Église primitive.«⁶⁵ Cullmann réaffirme également, contre Albert Schweitzer et Bultmann, que l'ajournement de la parousie n'a pas eu, sur le plan théologique, »une portée décisive pour le christianisme primitif«, puisque la »tension [entre le déjà et le pas encore] existe déjà dans l'enseignement de Jésus lui-même«⁶⁶.

Les catégories temporelles employées par les auteurs de la Bible, réaffirme Cullmann dans sa *Christologie*, ne sont pas un simple cadre ou un langage que l'homme du XX^e siècle pourrait remplacer par un idiome plus adéquat. Au contraire, elles font partie de l'essence de la foi chrétienne, qui scandalisait déjà l'homme de l'Antiquité:

»[...] le progrès technique de notre époque, avec l'électricité, la radio et la bombe atomique, n'a pas le moins du monde rendu la foi en Jésus, centre de l'histoire divine du salut, plus inaccessible à l'homme du XX^e siècle qu'elle ne l'était déjà à l'homme antique.

d'après cette édition, qui reprend sans changement la première édition de 1958. Édition originale allemande: *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1957.

64 CULLMANN, *Christologie* (voir note 63), p. 11, note 1.

65 *Ibid.*, p. 15.

66 *Ibid.*, p. 45.

Car le »scandale«, la »folie«, c'est que des événements historiques datables – »sous Ponce Pilate« – représentent le centre indiscutable de la révélation de Dieu, et que c'est à partir de là qu'il faut admettre toutes ses autres révélations. C'était aussi difficile à admettre pour l'homme d'alors que pour l'homme d'aujourd'hui.«⁶⁷

Toutefois, à la différence d'autres ouvrages de Cullmann, sa *Christologie du Nouveau Testament* ne constitue pas pour lui l'occasion d'un débat théologique de fond avec Bultmann. Le genre de cet écrit, spécifiquement exégétique, explique sans doute cette différence. C'est donc à propos de l'interprétation de passages précis que Cullmann entre en discussion avec Bultmann. Dans une grande partie des références au néotestamentaire de Marbourg, il s'agit pour Cullmann de défendre, contre la position défendue par Bultmann dans sa *Theologie des Neuen Testaments*, l'authenticité de tel ou tel *logion*. C'est le cas, par exemple, de Mc 10,45, »Le Fils de l'homme est venu, non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour beaucoup d'hommes«⁶⁸. C'est le cas aussi, plus largement, de la conviction que Jésus aurait eue d'être le »Fils de l'homme«⁶⁹, ainsi que de la question posée aux scribes au sujet du »fils de David« (Mc 10,35–37 et //).⁷⁰ Contre Bultmann, qui affirme avec Wilhelm Bousset l'origine purement hellénistique du culte rendu au Christ, Cullmann est d'avis que la formule *Maranatha* »exprime l'adoration cultuelle du Christ par la communauté de langue araméenne«⁷¹. Également contre Bousset (*Kyrios Christos*, 1921) et Bultmann, Cullmann déclare authentiques »quelques paroles de Jésus dans lesquelles il se nomme lui-même ›Fils‹«⁷². À tout le moins, il situe dans la »première Église palestinienne« – et non pas dans le christianisme hellénistique – l'origine du titre »Fils de Dieu« attribué à Jésus.⁷³ Il estime enfin que la scène de la transfiguration fut un événement de la vie terrestre de Jésus, et qu'»il n'y a aucune raison de considérer ce récit comme une scène d'apparition du Ressus-

67 Ibid., p. 287. Allemand: »[...] und dass der technische Fortschritt unserer Zeit mit Elektrizität, Radio und Atombombe den Glauben an Jesus als Zentrum des göttlichen Heilsgeschehens um keinen Deut schwerer gemacht hat, als er schon für den antiken Menschen war. Denn das ›Skandalon‹, die ›Torheit‹ liegt ja darin, dass geschichtlich datierbare Ereignisse – ›unter Pontius Pilatus‹ – das Zentrum der Offenbarung Gottes schlechthin darstellen und mit all seinen Offenbarungen zusammenhängen sollen. Das war für den damaligen Menschen ebenso schwer anzunehmen wie für den heutigen.« (OSCAR CULLMANN, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1975 [1957], p. 338).

68 CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament* (voir note 63), p. 60.

69 Voir *ibid.*, p. 108 et 135 note 3.

70 Voir *ibid.*, p. 78 et 114.

71 *Ibid.*, p. 185.

72 *Ibid.*, p. 241.

73 Voir *ibid.*, p. 235–241 et 244.

citée projetée rétrospectivement dans la vie de Jésus⁷⁴, comme le veut notamment Bultmann dans son *Histoire de la tradition synoptique* (*Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen ²1931, p. 278).

Toutefois, on relèvera aussi un certain nombre de références positives aux travaux de Rudolf Bultmann. Ainsi, ce dernier »fait-il remarquer à raison«, à propos de Ph 3,20, »Nous attendons aussi [du ciel] comme Sauveur (*Sôter*) le Seigneur Jésus-Christ«, que »Paul emploie ici un titre christologique déjà fixé⁷⁵. C'est »avec raison« que, dans son commentaire de Jean, Bultmann écrit à propos du Logos »qu'il est seulement »travesti« en homme⁷⁶. C'est »avec raison« encore que Bultmann a fait remarquer (ici, Cullmann ne donne pas de référence exacte) que le prologue de Jean parle du *Logos*, la Parole, et non pas de la »parole de Dieu⁷⁷. Quant à la question de l'origine du *Logos*, le commentaire johannique apporte sur ce point de »remarquables éclaircissements⁷⁸. Cullmann se déclare »entièrement d'accord⁷⁹ avec Bultmann (*Das Evangelium des Johannes*, 1941, p. 18) à propos du fait que le Nouveau Testament juxtapose les affirmations selon lesquelles d'une part le *Logos* était Dieu et d'autre part il était *auprès* de Dieu. Toujours avec Bultmann, il comprend enfin le *Logos* Jésus-Christ comme »Dieu lui-même, en tant qu'il se révèle⁸⁰. Ainsi donc, la plupart des appréciations positives de Cullmann se rapportent au commentaire que Bultmann a rédigé sur l'évangile de Jean,⁸¹ et plus particulièrement à son interprétation du prologue johannique.

6. Les éditions ultérieures de *Christ et le temps* (1962/1966)

La préface à la deuxième édition française de *Christ et le temps* (1966; 1962 pour l'édition allemande⁸²), dans laquelle Cullmann fait un »examen rétrospectif« de l'influence de son ouvrage, témoigne d'un durcissement de son propos au sujet

74 Ibid., p. 247, note 1.

75 Ibid., p. 211; Cullmann renvoie en note à RUDOLF BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1953, p. 79.

76 Ibid., p. 219, note 1; référence à RUDOLF BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1941, p. 10.

77 Ibid., p. 228.

78 Ibid., p. 230, note 1.

79 Ibid., p. 231, note 1.

80 Ibid., p. 268; référence à BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (voir note 76), ad Jn 1,1.

81 Pour une comparaison de l'interprétation du Quatrième évangile chez Cullmann et chez Bultmann, on se référera, dans le présent volume, à JÖRG FREY, *Heilvolle Zeit?*.

82 P. I–XVI dans l'édition française, p. 9–27 dans l'édition allemande.

de Bultmann et plus encore de l'»école bultmannienne« ou des »disciples de Bultmann«. Le slogan de la démythologisation, considère-t-il, n'avait pas encore atteint son apogée en 1948, lorsqu'il rédigea la préface de la deuxième édition allemande. Entretemps, les réactions critiques à *Christ et le temps* se sont multipliées, et Cullmann exprime le sentiment de n'avoir pas été suffisamment compris en Allemagne⁸³. Il rappelle l'une de ses principales thèses: »l'eschatologie, comprise de façon temporelle et future, et la perspective d'histoire du salut qui y est liée« ne peuvent pas »être séparées de l'essence du message néotestamentaire«; elles sont, en effet, »avec leur caractère temporel, le noyau du Nouveau Testament«⁸⁴.

Bultmann avait consacré un long article de la *Theologische Literaturzeitung* (1948, »Heilsgeschichte und Geschichte. Oscar Cullmann, Christus und die Zeit«, p. 659ss.) à rendre compte de *Christ et le temps*⁸⁵. Cullmann estime que, dans un premier temps, Bultmann a »correctement apprécié le contenu« de son ouvrage. Bultmann lui a ensuite opposé »sa propre conception de l'essence du *kerygma* néotestamentaire«, en concédant que la construction de Cullmann était valable pour les Actes seulement. Par contre, pour Jésus, Paul et Jean, »le Christ apparaîtrait non comme le centre, mais comme la fin du temps«. Selon Cullmann, cette objection méconnaît que »centre« veut dire pour lui »coupure décisive«, et non pas séparation entre deux moitiés égales⁸⁶. Quant au message central du Nouveau Testament, il consiste pour Bultmann en l'être eschatologique de l'individu compris au sens de l'existentialisme, »le fait d'exister dans des décisions à chaque fois nouvelles«⁸⁷.

À lire Cullmann, l'étude critique rédigée par Bultmann aurait signifié, »aux yeux des plus fidèles des disciples de Bultmann« (il ne mentionne pas lesquels) »une condamnation à mort de [s]on livre«⁸⁸. Cullmann distingue les arguments objectifs développés par Bultmann des »verdicts sommaires« de ses disciples, auxquels il n'a pas jugé bon de répondre. Il insiste aussi sur le fait que les tenants de l'eschatologie conséquente (ainsi, en Suisse, Fritz Buri) se sont ralliés à l'»école de Bultmann« pour repousser sa conception de l'histoire du salut⁸⁹. Sur

83 Voir CULLMANN, *Christ et le temps* (voir note 22), p. I.

84 Ibid., p. III.

85 Voir à ce propos les études de CHRISTOF LANDMESSER et de BENJAMIN SCHLIESSER dans le présent volume.

86 CULLMANN, *Christ et le temps* (voir note 22), p. IV, note 1. C'est Cullmann qui souligne.

87 Ibid., p. V.

88 Ibid., p. V. Édition allemande, p. 14: »[...] den getreuesten Bultmannschülern wie ein Todesurteil über mein Buch erschien«.

89 Voir *ibid.*, p. V-VI.

le fond, c'est avec Conzelmann et son ouvrage *Die Mitte der Zeit* (1954) que Cullmann débat le plus longuement⁹⁰. Si Cullmann ne ferraille pas plus longuement avec Bultmann, c'est sans doute parce qu'il peut renvoyer, dans sa préface, à son ouvrage *Le salut dans l'histoire (Heil als Geschichte)*⁹¹. À la fin de cette préface, dans laquelle il a débattu aussi avec Barth et avec l'»école barthienne«, il affirme:

»Sans prétendre, il va de soi, que mes vues concordent parfaitement avec celles qui constituent le bien commun des auteurs du Nouveau Testament, je crois pourtant que le fait d'avoir maintenu le scandale étranger à toute la pensée moderne, et de l'avoir maintenu comme *noyau essentiel* du message néotestamentaire, est la garantie que je me trouve pour le moins sur la bonne voie.«⁹²

7. Le salut dans l'histoire (1965/1966)

Oscar Cullmann se refuse à une opposition, qu'il juge fautive, entre existence chrétienne et histoire du salut. C'est ce qu'il affirme d'emblée dans l'ouvrage *Heil als Geschichte* (1965)⁹³, qui constitue le prolongement de *Christ et le temps* et dont le titre de la version française, *Le salut dans l'histoire* (1966)⁹⁴, ne rend qu'imparfaitement l'original. Quant au sous-titre, »Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament«, il exprime précisément le lien indissoluble entre l'existence chrétienne et l'histoire du salut: l'engagement dans l'actualité de la foi présuppose le lien à une histoire authentique ainsi que la perspective d'un accomplissement futur.

Ce volumineux ouvrage développe mainte idée esquissée seulement dans *Christ et le Temps*. Il se fonde sur des cours donnés en 1959 au Union Theological Seminary, qui ont discuté »dans le détail les thèses de R. Bultmann et de ses élèves«⁹⁵. Oscar Cullmann s'efforce, plus encore que dans ses autres travaux, de comprendre véritablement Bultmann. À la fin de sa préface, il remercie Bultmann de l'avoir contraint à »préciser [s]es propres positions«⁹⁶. Dans *Le salut*

⁹⁰ Voir *ibid.*, p. VI–VIII.

⁹¹ Voir *ibid.*, p. VIII–IX.

⁹² *Ibid.*, p. XV.

⁹³ OSCAR CULLMANN, *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*, Tübingen 1967 (1965).

⁹⁴ OSCAR CULLMANN, *Le salut dans l'histoire. L'existence chrétienne selon le Nouveau Testament*, Neuchâtel 1968.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 9.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 12.

dans l'histoire, Bultmann est cité une cinquantaine de fois, et l'»école bultmannienne« à trente reprises environ. Cullmann n'a pas seulement lu *L'histoire de la tradition synoptique*, le *Jésus* – »dont la valeur ne passera pas«⁹⁷ –, la *Théologie du Nouveau Testament* et le *Commentaire de Jean*. Il se réfère aussi aux ouvrages *Foi et Compréhension (Glauben und Verstehen II, III)*, à *Kerygma und Mythos*, à *Histoire et eschatologie*⁹⁸, ainsi qu'à plusieurs articles de revues⁹⁹. Le débat, soutenu, avec Bultmann ne porte que très rarement sur des questions proprement exégétiques et sur l'authenticité de telle ou telle parole de Jésus.¹⁰⁰ Il roule sur des questions plus larges, qui touchent au programme de démythologisation et à l'interprétation bultmannienne de type existentielle.

D'emblée, Cullmann souligne que, »à sa manière« il est vrai, l'école de Bultmann »a su poser la question de la nature propre au message du Nouveau Testament«¹⁰¹. Bultmann, approuve-t-il, a mis en évidence le fait que le croyant devait s'approprier le salut.¹⁰² Cullmann reconnaît même que le programme de »démythologiser« se justifie dans la mesure où il »décrit l'un des buts de l'exégèse«. Mais, poursuit-il, »encore faut-il vraiment procéder à cette opération dans le sens de la Bible qui a su historiciser les mythes«, le Nouveau Testament les »assujetti[ssant] à la mort de Jésus et aux circonstances qui l'ont aussitôt suivie«¹⁰³.

Cullmann se déclare »tout à fait d'accord« avec l'idée que le Nouveau Testament interpelle l'être humain, qui »doit faire un choix«. Par contre il ne suit pas Bultmann sur le *contenu* de cette »décision pour Christ«¹⁰⁴. À plusieurs reprises, il juge utile d'insister sur cette divergence : »[...] la décision n'est pas une vague option pour »ce qui est tout autre« ou »ce dont on ne peut pas disposer«¹⁰⁵. »Les témoins du Nouveau Testament ne se décident pas dans le vague«¹⁰⁶. La décision est un »élément essentiel et Bultmann a raison de le relever«, mais le »chré-

97 Ibid., p. 321, note 1.

98 Cet ouvrage a paru en 1958; dès l'année suivante, les éditions Delacheaux et Niestlé, le principal éditeur francophone de Cullmann, en publièrent la traduction française.

99 C'est le cas par exemple de: *Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutische Methode*, dans: *ThLZ* 75 (1950), p. 205–212 et de *Das befremdliche des christlichen Glaubens*, dans: *ZThK* 55 (1958), p. 185–200.

100 Voir CULLMANN, *Le salut dans l'histoire* (voir note 94), p. 281 et 284.

101 Ibid., p. 15.

102 »Pour qu'il me sauve, il faut que je fasse mien ce salut réalisé. Dieu exige; il me réclame pour lui, et devant cette sollicitation, je suis appelé à faire le pas. Bultmann a raison de le souligner.« (p. 63).

103 Ibid., p. 139.

104 Ibid., p. 15.

105 Ibid., p. 64.

106 Ibid., p. 119.

rien se décide dans un présent qui est celui de l'histoire du salut et qui inclut par conséquent la persévérance¹⁰⁷.

Vers le milieu de son ouvrage, Cullmann a beau jeu, en usant d'une prétention – »Je n'ai nullement l'intention de reprocher à Bultmann et à ses élèves cette »décision« que leur maître philosophique Heidegger a prise en 1933...« – de rappeler où sa conception de la décision avait conduit le philosophe de Fribourg. Le 3 novembre 1933, Heidegger avait appelé publiquement à se »décider« pour... Adolf Hitler, »la réalité allemande d'aujourd'hui et de demain«¹⁰⁸. Toutefois, Cullmann n'aurait-il pas pu ajouter que, dès le 2 mai 1933, Bultmann avait critiqué publiquement la politique antisémite nazie? N'aurait-il pas dû préciser qu'en septembre 1933, Bultmann s'était décidé avec force contre l'introduction dans l'Église du »paragraphe aryen«, qui excluait de la fonction publique les personnes d'ascendance juive?

Certes, souligne Cullmann, à la différence de Heidegger c'est pour le Christ que Bultmann appelle à se décider, mais les contours de cet engagement restent flous. Or, »lorsque les premiers chrétiens se déterminaient, ils se prononçaient d'une manière précise. Considérant à la lumière de l'histoire du salut le présent qu'ils vivaient, ils y trouvaient la norme grâce à laquelle leur décision prenait un sens profond.«¹⁰⁹ Plus fondamentalement, Cullmann reproche à Bultmann de s'être inféodé à l'existentialisme:

»L'acharnement¹¹⁰ de Bultmann à rendre l'Évangile accessible aux hommes d'aujourd'hui force le respect. Mais l'opération coûte; pour atteindre son but, Bultmann s'inféode à la philosophie en vogue aujourd'hui. Jouira-t-elle demain encore des faveurs du public? Quoi qu'il en soit, le prix payé par Bultmann me paraît trop élevé. Où reste le »scandale«, que devient la »folie«, une fois l'eschatologie temporelle contemplée à travers le prisme de l'existentialisme?«¹¹¹

107 Ibid., p. 222.

108 Ibid., p. 171.

109 Voir dans le même sens *ibid.*, p. 320: »Avant de commander, la Bible constate; l'impératif découle de l'indicatif. Or tant dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament, l'indicatif constate une histoire qui se déroule et se développe. [...] Tout existentialisme exige un choix de caractère concret. Or m'engager pour Jésus-Christ, c'est échapper au vague et pénétrer avec ma personne dans le cadre précis déterminé par l'histoire du salut présente et future.«

110 Ici, la traduction française force le trait, puisque »acharnement« rend l'allemand »Ernst« (voir note 111). Sans doute Oscar Cullmann a-t-il eu conscience que cette traduction, qu'il n'avait pas réalisée personnellement, présentait des faiblesses : dans sa préface, il juge utile de signaler à ses lecteurs que »faute de temps«, il n'a pas pu la revoir (*ibid.*, p. 12).

111 *Ibid.*, p. 251. Allemand: »Der Ernst, mit dem Bultmann darum ringt, das Evangelium dem heutigen Menschen verständlich zu machen, muß uns mit Achtung erfüllen. Aber

Comme dans ses ouvrages antérieurs, Cullmann rejette la thèse selon laquelle le changement des représentations de l'univers justifierait le rejet de l'histoire du salut:

»Certes, nous avons le droit et le devoir d'élaguer le message chrétien. Nous émonderons tout ce qui tient à une conception dépassée par la science et toute forme d'expression surannée. Mais le fait d'un salut accompli dans l'histoire, la place centrale occupée par la croix et la résurrection de Jésus au cœur de la révélation et de toute l'histoire se situent sur un tout autre plan que la conception scientifique du monde. Les progrès de la science n'y changent rien. Il ne s'agit pas là de l'enveloppe dont il faut se débarrasser pour parvenir au contenu: c'est le contenu lui-même.«¹¹²

Cullmann repousse également la manière dont Bultmann comprend l'eschatologie: »Le temps final est certes un temps décisif, mais tout temps décisif n'est pas temps final. Aussi emploierons-nous les expressions ›eschatologie‹ et ›eschatologique‹ dans leur sens de ›temps de la fin‹.«¹¹³ Enfin, il souligne la continuité entre la pensée de Jésus et celle de l'Église primitive, notamment en ce qui concerne la messianité de Jésus, élément essentiel de la foi des premiers chrétiens.¹¹⁴ Au sujet de l'intérim, de l'intervalle qui sépare la Croix et la résurrection de la »fin des temps«, on constate certes entre Jésus et les auteurs tardifs du Nouveau Testament »naturellement une différence«, mais en aucun cas une rupture.¹¹⁵

Grâce aux critiques de Bultmann, plus que dans *Christ et le temps*, Cullmann a développé le versant subjectif du salut, l'existence chrétienne. Par contre, il maintient avec force son refus de l'existentialisme heideggerien et de ses conséquences sur l'interprétation, par Bultmann, du Nouveau Testament.

ich kann nicht umhin, zu erklären, daß der Preis, den er der heute (für wie lange?) herrschenden Philosophie dafür gezahlt hat, zu hoch ist. Ist wirklich die existentialistische Umdeutung der Eschatologie noch ›Skandalon und Torheit?‹ (Heil als Geschichte [voir note 93], p. 230).

112 CULLMANN, Le salut dans l'histoire (voir note 94), p. 311. Allemand: »Nur was wirklich mit dem überholten Weltbild zusammenhängt oder lediglich überholte Ausdrucksform ist, dürfen und müssen wir als äußere Einkleidung abstreifen. Aber daß ein ontisches Geschehen, das in Kreuz und Auferstehung Jesu seinen Mittelpunkt hat, Heil bedeutet und daß dieser Mittelpunkt damit zugleich Mittelpunkt aller Offenbarung und Geschichte ist, kann nicht als bloße Ausdrucksform bezeichnet werden und hat mit dem Weltbild und dem Fortschritt der Wissenschaft nichts zu tun. Gerade das ist es nun, was das Skandalon zum wahren Skandalon macht. Wenn dieses Element entfernt wird, handelt es sich nicht mehr um ein Skandalon.« (CULLMANN, Heil als Geschichte [voir note 93], p. 295).

113 CULLMANN, Le salut dans l'histoire (voir note 94), p. 74.

114 Voir *ibid.*, p. 108sq. et 232.

115 Voir *ibid.*, p. 169.

8. Bultmann dans les autres ouvrages de Cullmann

8.1 Jésus et les révolutionnaires de son temps (1970)

La référence à Bultmann apparaît aussi dans les petits ouvrages qu'Oscar Cullmann a consacrés à des problèmes ecclésiaux voire sociétaux.¹¹⁶

C'est ainsi que, dans *Jésus et les révolutionnaires de son temps* (1970), à plusieurs reprises Cullmann peut se prévaloir de l'interprétation de Bultmann pour combattre l'idée que Jésus aurait été un zélate. Bultmann considère Mt 5,23sq., »Si tu présentes ton offrande à l'autel... va d'abord te réconcilier avec ton frère«, comme une parole authentique, et il est d'avis que Jésus a »effectivement respecté le cadre de l'organisation du temple«¹¹⁷. Plus largement, Bultmann affirme dans sa *Theologie des Neuen Testaments* (p. 15) que »Jésus est tout à fait étranger à des idées polémiques de réforme de la Loi.«¹¹⁸ Bultmann vient aussi à l'appui de la thèse que l'enseignement de Jésus est individuel – »c'est l'homme, en tant qu'individu, qui doit être changé par la loi d'amour«¹¹⁹ et non pas la société comme voulaient le faire les Zélotes: »La proclamation de la volonté divine par Jésus (n'est pas) une morale de transformation du monde... (c'est) une morale qui rend d'une façon immédiate l'homme en tant qu'individu responsable devant Dieu.«¹²⁰ Par contre, Cullmann ne comprend pas pourquoi, à la suite de Bultmann dans sa *Geschichte der synoptischen Tradition*, Herbert Braun conteste l'authenticité du titulus sur la croix de Jésus.¹²¹ Enfin, contre Bultmann »et d'autres«, qui attribuent à la communauté primitive (et non pas à Jésus) la parole énigmatique de Lc 22,36, »Que celui qui n'a pas d'épée vende son manteau et achète son épée«, Cullmann juge que les arguments invoqués pour contester l'authenticité »ne sont pas suffisants«¹²². Cette parole n'est pas un appel à la violence, mais elle »avertit les disciples que ce n'est pas dans un atmosphère paisible qu'ils auront à prêcher l'Évangile.«¹²³

116 Sur ces ouvrages, voir ARNOLD, Oscar Cullmann (voir note 1), p. 76–84.

117 OSCAR CULLMANN, *Jésus et les révolutionnaires de son temps. Culte, Société, Politique*, Neuchâtel ²1973 (¹1970), p. 34. (Référence à RUDOLF BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen ⁵1965, p. 16sq.)

118 CULLMANN, *Jésus et les révolutionnaires* (voir note 117), p. 35, note 1.

119 Ibid., p. 40.

120 BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments* (voir note 117), p. 8sq., cité dans: CULLMANN, *Jésus et les révolutionnaires* (voir note 117), p. 41, note 1.

121 Voir CULLMANN, *Jésus et les révolutionnaires* (voir note 117), p. 54, note 4.

122 Ibid., p. 66.

123 Ibid.

8.2 L'unité par la diversité (1986)

L'essai *L'unité par la diversité* (1986)¹²⁴ est consacré à un projet d'unité entre les chrétiens. Aussi aurait-on pu penser que, même si Cullmann fonde ce projet sur le Nouveau Testament, les références à Bultmann seraient absentes de cet ouvrage. Or l'exégète de Marbourg y est cité à deux reprises.

Relevant que, dans le domaine de la théologie, les progrès œcuméniques les plus grands avaient été réalisés dans la «*science biblique*»¹²⁵, Cullmann fait observer : «Sur ce point, la communion va si loin que les divergences séparant les écoles exégétiques entre elles ne coïncident pas avec la diversité des confessions, mais traversent celles-ci de part en part.»¹²⁶ Cette phrase se conclut par un appel de note, et la note infrapaginale correspondante commence de la sorte: «C'est ce que l'on pouvait constater, il y a quelques années, au sujet de la démythologisation de R. Bultmann.»¹²⁷

Dans le cadre du sous-chapitre sur «Les différentes formes de structure possible pour une communion d'Églises séparées», la seconde référence à Bultmann se rapporte, à propos du «service pétrinien», aux paroles de Mt 16, 18sq : «Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église...». Nombre de spécialistes du Nouveau Testament, fait observer Cullmann, sont d'avis que Jésus n'a jamais prononcé ces paroles. C'est l'«opinion, précise-t-il dans la parenthèse qui suit cette affirmation, de nombreux exégètes protestants dans les temps modernes, surtout de R. Bultmann et de ses disciples.»¹²⁸ Oscar Cullmann n'a pas ajouté de référence à Bultmann dans la deuxième édition, fortement augmentée, de *Einheit durch Vielfalt*; le long «chapitre complémentaire»¹²⁹ de cette édition est devenu, en français, un ouvrage indépendant, *Les Voies de l'unité chrétienne* (Paris 1992).

124 OSCAR CULLMANN, *L'unité par la diversité. Son fondement et le problème de sa réalisation* (Théologies), Paris 1986. Édition allemande: *Einheit durch Vielfalt. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung*, Tübingen 1986.

125 CULLMANN, *L'unité par la diversité* (voir note 124), p. 53.

126 *Ibid.*, p. 54.

127 *Ibid.*, p. 54, note 10.

128 *Ibid.*, p. 82.

129 Zusatzkapitel: Die Reaktionen auf die Erstaufgabe, dans: OSCAR CULLMANN, *Einheit durch Vielfalt. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung*, Tübingen 1990, p. 147-217.

8.3 La prière dans le Nouveau Testament (1994/1995)

Il n'est pas surprenant que dans *La prière dans le Nouveau Testament* (1995)¹³⁰, le dernier ouvrage publié par Oscar Cullmann, les références à Rudolf Bultmann soient un peu plus nombreuses (on en dénombre une dizaine). Mais il s'agit là de références plutôt »techniques«, qui se rapportent principalement à la *Theologie des Neuen Testaments* ou au commentaire de l'évangile de Jean de Bultmann. (Bultmann n'est pas le théologien que combat *La prière dans le Nouveau Testament*, cet adversaire étant principalement D. Sölle et son livre *Atheistisch an Gott glauben*.)

En effet, la plupart de ces références apparaissent en lien avec la prière chez Jean¹³¹. Cullmann présente l'opinion de Bultmann de trois manières: soit seule et sans la commenter (»d'après Bultmann«); soit en y juxtaposant simplement l'opinion divergente d'un autre auteur¹³²; soit enfin en lui donnant la préférence sur d'autres interprétations. Cullmann estime ainsi, à propos de Jn 4,23 (»Tels sont les adorateurs que cherche le Père«), que Bultmann »comprend, à raison sans doute« le grec *zêtein*, »chercher«, au sens d'»exiger«¹³³. Il approuve également Bultmann lorsque ce dernier affirme, à propos de la question de Pilate, »Qu'est-ce que la vérité?« (Jn 18,38), qu'elle relève moins du scepticisme philosophique que de l'»indifférence du représentant de l'État qui ne manifeste nul intérêt pour l'*alèthéia*.«¹³⁴

9. Conclusion

Oscar Cullmann a toujours pris au sérieux ses contradicteurs, que ce soit dans ses écrits touchant au Nouveau Testament ou dans ses travaux se rapportant à l'œcuménisme. Cette constatation vaut au premier chef pour Rudolf Bultmann, l'auteur qu'il a le plus cité dans ses publications. Ces références à Bultmann sont, *grosso modo*, de deux types: d'une part des renvois se rapportant à l'exégèse de

130 OSCAR CULLMANN, *La prière dans le Nouveau Testament. Essai de réponse à des questions contemporaines* (Théologies bibliques), Paris 1995. Édition originale allemande: *Das Gebet im Neuen Testament. Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen*, Tübingen 1994.

131 Voir CULLMANN, *La prière* (voir note 130), p. 168–172.

132 Ainsi, *ibid.*, p. 172, note 2, à propos de »ceux qui ont reconnu la vérité«, 2 Jn 1.

133 *Ibid.*, p. 168, note 2; référence à BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (voir note 76), p. 141.

134 *Ibid.*, p. 171, note 3; référence au commentaire de Bultmann, *ad. loc.*

textes néotestamentaires précis, d'autre part des références plus générales qui ont trait à la »démythologisation«.

Dans le premier cas, Cullmann se réfère surtout à *L'histoire de la tradition synoptique*, à la *Théologie du Nouveau Testament* et au commentaire de l'évangile de Jean. Bultmann apparaît alors comme une référence parmi d'autres, Cullmann le comptant au nombre soit de ceux qui confirment son propos, soit de ceux qui partagent une opinion divergente. Souvent, lorsqu'il s'agit de se prononcer sur l'authenticité de tel ou tel *logion* de Jésus ou sur l'historicité de tel ou tel épisode de sa vie, la référence à Bultmann joue, de manière implicite, le rôle d'argument *a fortiori*: si même Bultmann reconnaît que telle ou telle parole est authentique, il n'y a pas lieu de contester son authenticité.

Dans le second cas, à maintes reprises, Cullmann juge bon de préciser qu'il ne rejette pas toute »démythologisation« (ainsi, il ne faut pas prendre au pied de la lettre la manière dont Paul décrit la résurrection à la fin des temps), mais seulement celle qui touche au noyau de la Bible et lui »enlève sa valeur historique«¹³⁵. L'ouvrage dans lequel Cullmann polémique le plus rudement contre la »démythologisation«, *Le salut dans l'histoire*, est aussi celui qui approuve le plus souvent le projet bultmannien de parler à l'homme contemporain.

Les références à Bultmann laissent transparaître sinon l'admiration de Cullmann, du moins son profond respect pour un auteur qui l'a toujours pris au sérieux. Sans cesse, il distingue avec netteté Bultmann de son »école« ou de ses »disciples«, auxquels il réserve ses piques les plus rudes tout en passant leur nom sous silence. Aussi n'est-il pas surprenant que Bultmann et Cullmann aient toujours conservé des relations cordiales. Ce sont bien plutôt leurs élèves qui ont eu tendance à transformer le débat d'idées en polémique *ad personam*.

Oscar Cullmann savait parfaitement, quant à lui, distinguer l'admiration pour des thèses théologiques du culte de la personne, et le nécessaire débat théologique portant sur les idées, y compris sous une forme polémique, des attaques personnelles. Il a exprimé cette distinction avec conviction et clarté dans une méditation prononcée le 27 août 1964 et portant sur 1 Corinthiens 1,10–13¹³⁶, dans le cadre du congrès annuel de la *Studiorum Novi Testamenti Societas*: »La discussion est nécessaire, et même la polémique, lorsqu'elle reste sur le plan objectif de l'exégèse et qu'elle respecte la loi de l'amour, peut être utile. [...] Mais ce que [l'apôtre condamne], c'est l'importance excessive donnée à ces personnes

135 Voir OSCAR CULLMANN, *Œcuménisme, Bible et exégèse* [1969], dans: *Vrai et faux œcuménisme. Œcuménisme après le Concile (CTh 62)*, Neuchâtel 1971, p. 65–75 (75).

136 »Je vous exhorte, mes frères, au nom de notre Seigneur Jésus-Christ, à tenir tous le même langage et à n'avoir point de divisions parmi vous...«.

humaines. Car c'est elle qui mène à la division.¹³⁷ Dans une seconde méditation, prononcée également dans le cadre de la SNTS (Heidelberg, 30 août 1965), »Éprouvez toutes choses et retenez ce qui est bon...« (1 Th 5,19–21), Oscar Cullmann invita ses collègues, lorsqu'ils examinaient de façon critique les idées des autres théologiens, à se demander tout d'abord : »Que puis-je *apprendre* positivement de quelqu'un d'autre que moi qui, lui aussi, s'efforce d'être dans la vérité?«¹³⁸

La présente étude a voulu montrer comment Oscar Cullmann a sincèrement tenté d'apprendre quelque chose de Rudolf Bultmann. Mais sans doute ses références à Bultmann mettent-elles aussi en évidence combien il est difficile, voire impossible, de comprendre parfaitement une pensée avec laquelle on constate un »antagonisme insurmontable«.

137 OSCAR CULLMANN, Deux méditations, dans: Des sources de l'Évangile à la formation de la tradition chrétienne (BT[N]), Neuchâtel 1969, p. 174.

138 Ibid., p. 179.

»... eine höchst eindrucksvolle Leistung«

Das Gespräch zwischen Oscar Cullmann und Rudolf Bultmann in Rezensionen und Buchbesprechungen

Benjamin Schliesser

1. Zur Einführung: Zustimmung und Widerspruch

Im hohen Alter wurde Oscar Cullmann noch einmal interviewt – vermutlich vom Schweizer Fernsehen. Eine etwas ungenau formulierte Frage des Journalisten zu Rudolf Bultmann lag Cullmann bereits vor: »Mit Bultmann haben Sie Ihr ganzes Leben lang polemisiert. Welche persönliche Erinnerung bewahren Sie an diesen grossen Theologen? Und welche sind Ihrer Ansicht nach die positivsten Aspekte seines Werkes?«¹ Cullmann notierte dazu mit Bleistift wenige Stichworte:² »F[orm]G[eschichte]«, »Sondergruppe«, »Joh[annesevangelium]«, »Heidegger«, »menschlich«. Zur verallgemeinernden Feststellung des Journalisten, dass Polemik sein Verhältnis zu Bultmann durchweg geprägt habe, kommentierte er auf seinem Zettel: »Stimmt nicht ganz: F[orm]G[eschichte] als beste Darstellung. Fremdes [?] Randjudentum. Zustimmende Briefe. Erst als er Φ n [= Philosophien] auf N.T. Forschung anwandte u[nd] nur das Selbstverständnis fand, trennten sich unsere Wege. Das Bleibende sehe [ich] im neutestament[lichen] Arbeiten: Eben F[orm]G[eschichte] u[nd] ... Anknüpfung des alten Xtums [= Christentums] an jüd[isches] Randjudentum.«³

1 UBB, NL 353, C.II.535.

2 Ich danke Karlfried Froehlich für seine Hilfe bei der Entzifferung der handschriftlichen Notizen, sowie Michael Jost und Daniel Herrmann für ihre zahlreichen inhaltlichen Impulse.

3 Den Begriff »Randjudentum«, den Cullmann selbst für nicht unproblematisch hielt, verwendete er synonym mit den Wendungen nichtkonformistisches, heterodoxes bzw. esoterisches Judentum, in dem er »den Ursprung des sog. Hellenismus des Johannes-Evangeliums« fand. OSCAR CULLMANN, Der johanneische Kreis. Sein Platz im Spätjudentum, in der Jüngerschaft Jesu und im Urchristentum. Zum Ursprung des Johannesevangeliums,

Nicht nur das Trennende sollte der Nachwelt also in Erinnerung bleiben, sondern auch das Verbindende. Cullmann lag daran, eigens auf den Briefwechsel zu verweisen, der nicht durch Polemik, sondern durch das Anliegen kollegialen Einverständnisses und durch persönliche Anteilnahme geprägt war. An anderer Stelle, nämlich in einem Vortrag am Concordia Seminary in Missouri, benannte Cullmann recht exakt, wann sich seiner rückblickenden Einschätzung nach ihre theologischen Wege trennten: im Jahr 1944, drei Jahre nach der Veröffentlichung von Bultmanns Manifest »Offenbarung und Heilsgeschehen«.⁴ Mit Sicherheit hat die persönliche Kränkung, die Bultmanns Rezension zu »Christus und die Zeit« bei Cullmann auslöste, das Gefühl einer inneren Distanzierung bestärkt. Trotz des zunehmenden Dissenses hielten sie jedoch über die Jahre – mit einigen Unterbrechungen – den Kontakt wach, so dass Bultmann im Mai 1963 vermerken kann, dass er »[t]rotz mancher Gegensätzlichkeit« die Arbeit Cullmanns von Anfang an »nicht nur mit Interesse verfolgt« habe, »sondern ... auch dankbar aus ihr gelernt«, zumal aus den »Arbeiten über die Beziehung des Urchristentums zum synkretistischen Judentum«.⁵

Die publizistischen Wege von Rudolf Bultmann und Oscar Cullmann kreuzten sich erstmals, als der 23jährige Cullmann die aufkeimende formgeschichtliche Forschung dem französischsprachigen Publikum erschloss.⁶ In zwei

Tübingen 1975, S. 33. Vgl. a. a. O., S. 32: »Mangels eines besseren Ausdrucks und im Bewußtsein der Schwierigkeit, eine ganz geeignete Bezeichnung zu finden, werde ich dieses Judentum in den folgenden Ausführungen als ›nichtkonformistisches‹ oder auch als ›heterodoxes Judentum‹, als ›Randjudentum‹ bezeichnen. In meinen früheren Arbeiten nannte ich es ›esoterisch‹ oder auch ›gnostisch‹, was im Hinblick darauf, daß es sich jedenfalls um eine Vorstufe zum Gnostizismus handelt, nicht unsachgemäß wäre, aber nicht dem ganzen Phänomen gerecht wird.« Zu Cullmanns Forschungen zum Judentum vgl. MARC PHILONENKO, »Mon premier livre auquel je tiens toujours«. Les recherches d'Oscar Cullmann sur le Judaïsme hétérodoxe, in: Ekkehard W. Stegemann und Rudolf Brändle (Hg.), Bibelauslegung und ökumenische Leidenschaft/De l'exégèse du Nouveau Testament à l'engagement oecuménique. Die Beiträge des Wissenschaftlichen Symposiums aus Anlass des 100. Geburtstags von Oscar Cullmann, Basel 2002 = ThZ 58 (2002), S. 216–220. Vgl. in diesem Band den Beitrag von STEFAN KRAUTER, Cullmann, Bultmann und das »gnostische Juden(christen)tum«.

⁴ RUDOLF BULTMANN, *Offenbarung und Heilsgeschehen*, München 1941. Vgl. OSCAR CULLMANN, *Rudolf Bultmann's Concept of Myth and the New Testament*, in: *Concordia Theological Monthly* 27 (1956), S. 13–24 (hier 13). Dazu weiter unten.

⁵ Vgl. Brief Nr. 39 von R. Bultmann an O. Cullmann vom 29. Mai 1963.

⁶ OSCAR CULLMANN, *Les récentes études sur la formation de la tradition évangélique*, in: *RHPhR* 5 (1925), S. 459–477, 564–579. Wiederveröffentlichung mit Einleitung von MARC PHILONENKO in: *RHPhR* 83 (2003), S. 3–39. Dt. Übersetzung: *Die neuen Arbeiten zur Geschichte der Evangelientradition*, in: OSCAR CULLMANN, *Vorträge und Aufsätze 1925–1962*, hg. v. Karlfried Froehlich, Tübingen/Zürich 1966, S. 41–89, 141–158; auch in Ferdinand

Nummern der neugegründeten »Revue d'histoire et de philosophie religieuses« gab er im Jahr 1925 einen Überblick über den neuen Forschungszweig. Rudolf Bultmann zeigte sich zufrieden über »die verständnisvolle und lehrreiche Besprechung«. ⁷ Jahre später rezensierte Bultmann in der Theologischen Literaturzeitung zwei Werke Cullmanns: 1948 erschien die ausführliche Besprechung des Buches »Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung« (1946, 2. Aufl. 1948). ⁸ Schon zuvor hatte Bultmann eine Rezension des Traktats »Les Premières Confessions de foi Chrétiennes« (1943, 2. Aufl. 1948) verfasst, die jedoch erst 1949 publiziert wurde. ⁹ Wie wir sehen werden, spricht v. a. aus der ersten Rezension große Hochachtung vor der wissenschaftlichen Leistung des jüngeren Kollegen. Allerdings wird dieser Eindruck konterkariert durch eine briefliche Bemerkung Bultmanns gegenüber seinem Schüler Günther Bornkamm. Dort gesteht er, dass ihm die Lektüre von »Christus und die Zeit« »ganzes Mißbehagen« bereitete. ¹⁰ Auf eine rezensorische Gegengabe wartete Bultmann vergeblich. Im Januar 1949 dankt Bultmann für »die freundlichen Worte über meine Theologie des N[eu]en T[estaments]« und äußert seine

Hahn (Hg.), Zur Formgeschichte des Evangeliums (WdF 81), Darmstadt 1985, S. 312–363. In vier Schritten äußert sich Cullmann zunächst zu den einzelnen neueren Entwürfen (I.), dann zu den Voraussetzungen und Zielen (II.) und den Methoden (III.) und schließlich zu den Konsequenzen für die Christologie (IV.).

- 7** Brief Nr. 1 von R. Bultmann an O. Cullmann vom 20. Juni 1926. Vgl. jetzt auch die Einschätzung von HANS-JOSEF KLAUCK, Hundert Jahre Formgeschichte. Ein Tribut an die Begründer, in: BZ 64 (2020), 49–84 (»[u]msichtig, abgewogen und verständnisvoll«).
- 8** OSCAR CULLMANN, Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung, Zollikon-Zürich 1946 (²1948, mit einem »Rückblick auf die Wirkung des Buches in der Theologie der Nachkriegszeit«, Zürich ³1962). Dazu RUDOLF BULTMANN, Heilsgeschichte und Geschichte. Zu Oscar Cullmann, Christus und die Zeit, in: ThLZ 73 (1948), S. 659–666, erneut abgedruckt in: ders., Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, hg. v. Erich Dinkler, Tübingen 1967, S. 356–368.
- 9** OSCAR CULLMANN, Les premières confessions de foi chrétienne, Cahiers de la Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses publiés par la Faculté de Theologie Protestante de l'Université de Strasbourg 30, Paris 1943 (²1948). Dazu RUDOLF BULTMANN, Rez. Oscar Cullmann, Les premières Confessions de foi chrétiennes, in: ThLZ 74 (1949), S. 40–42. Dt. Übersetzung: Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse (ThSt 15), Zollikon-Zürich 1943. Vgl. zur Chronologie der Rezensionen den Brief Nr. 24 von R. Bultmann an O. Cullmann vom 22. Januar 1948.
- 10** Brief von R. Bultmann an Günther Bornkamm vom 8. Juli 1947. In dem Brief berichtet Bultmann über seine Weiterarbeit an der »Theologie des Neuen Testaments« und fährt dann fort: »Allmählich komme ich auch wieder zur Lektüre, die mir freilich meist nur halbes Behagen (wie Kümmel: Verheißung u. Erfüllung) oder ganzes Mißbehagen (wie Cullmann: Christus u. die Zeit u. leider auch Ed[uard] Schweizer: Das Leben des Herrn in der Gemeinde u. ihren Diensten) macht« (RUDOLF BULTMANN, GÜNTHER BORNKAMM, Briefwechsel 1926–1976, hg. v. Werner Zager, Tübingen 2014, S. 184).

Freude darüber, dass Cullmann »das Buch für geeignet zum Studium der Studenten« halte und er es in der Straßburger Revue zu besprechen gedenke.¹¹ Zu einer Besprechung aus der Feder Cullmanns sollte es freilich nie kommen.¹² In demselben Brief merkt Bultmann an, dass seine Rezension von »Christus und die Zeit« bereits seit Monaten beim Verlag sei, er aber bislang vergeblich auf den Abdruck warte. Cullmann war über die Rezension trotz des durchaus wohlwollenden Grundtenors enttäuscht. Auf einer Postkarte aus Rom vom 3. April 1949 äußert er sein Bedauern, dass es Bultmann »nicht möglich ist, in einer positiven Weise Stellung zu beziehen«.¹³ Damit war das Gespräch zwischen Oscar Cullmann und Rudolf Bultmann im Genre der Rezension beendet, bevor es überhaupt Fahrt aufgenommen hatte.¹⁴ Der briefliche Austausch freilich sollte andauern,¹⁵ und auch die sich in weiteren Publikationen abspielenden Diskussionen blieben so reichhaltig wie kontrovers.

Der Fokus der folgenden Ausführungen liegt zum einen auf der Kultur des Gesprächs in den genannten Besprechungen und Rezensionen, zum andern auf den zentralen Themen, insbesondere der Korrelation von Geschichte und Glaube. Schon früh zeichnete sich ab, dass die beiden Theologen zwei grundlegend verschiedene theologische Systeme ausbildeten, auch wenn Cullmann anfänglich die formgeschichtliche Methode mit überschäumendem Optimismus begrüßte und bis zuletzt von ihrem Potenzial überzeugt war. Zugleich lässt sich zeigen, dass die Spannung zwischen den beiden Denksysteme auch die gegenwärtige neutestamentliche Wissenschaft noch beschäftigt und in Atem hält.

11 Brief Nr. 27 von R. Bultmann an O. Cullmann vom 26. Januar 1949.

12 Das große Werk Bultmann wurde in der RHPPhR erst in dritter Auflage rezensiert: ÉTIENNE TROCMÉ, Rez. Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 3 éd., revue et complétée. Collection »Neue theologische Grundrisse«, 1958, in: RHPPhR 40 (1960), S. 188 f.

13 Postkarte Nr. 28 von O. Cullmann an R. Bultmann vom 3. April 1949.

14 Völlig unverständlich ist allerdings das Urteil von R. BARRY MATLOCK, *Unveiling the Apocalyptic Paul. Paul's Interpreters and the Rhetoric of Criticism* (JSNTSup 127), Sheffield 1996, S. 145, Anm. 175, dass mit der Rezension das Gespräch zwischen beiden überhaupt beendet war: »Bultmann's reaction to Cullmann is given in compact and classic form in his review of Cullmann's *Christ and Time*, which is more or less Bultmann's first and last word on the matter (the debate being left to his students). Bultmann, then, is not drawn into the constant engagement with Cullmann that the latter so desires, as he, presumably sees (as Cullmann apparently does not) that the two inhabit such different perspectives that there is not much to say beyond a clear statement of the basic differences.«

15 Siehe dazu den Beitrag von Michael Jost.

2. Anfänglicher Enthusiasmus: Oscar Cullmanns Erstlingswerk über die Formgeschichte

Erstaunlich selbstbewusst nimmt sich der junge Oscar Cullmann in seiner publizierten »mémoire de baccalauréat en théologie« mit dem Titel »Les récentes études sur la formation de la tradition évangélique« der neuen formgeschichtlichen Methode und ihrer Pioniere Martin Dibelius, Karl Ludwig Schmidt und Rudolf Bultmann an. Schon zu Beginn fragt er, ob Bultmanns großer Entwurf nicht noch hätte warten sollen, bis sich die Akteure auf eine einheitliche Nomenklatur verständigt und »in gewissen Einzelfragen eine Übereinstimmung erzielt« hätten.¹⁶ Die Forderung des Basler Neutestamentlers Rudolf Liechtenhan (ein Vetter Karl Barths), es müsse ein »Anti-Bultmann« verfasst werden, kommentiert Cullmann gelassen: »Es wäre wohl ein Zeichen der Müdigkeit und des Verfalls [un symptôme de lassitude et de décadence] gewesen, hätte Bultmanns Werk nicht eine Flut kritischer Äußerungen hervorgerufen, wie dies ja auch bei Erscheinen des Straußschen ›Lebens Jesu‹ vor hundert Jahren der Fall war.«¹⁷ Die Gegner haben freilich den »positiven Wert der Formgeschichte und ihre Bedeutung für den Glauben ... im allgemeinen nicht erkannt.«¹⁸ Geradezu überschwänglich erblickt er in der Formgeschichte einen Ausweg aus der Sackgasse des liberalen Protestantismus, der Jesus nur noch zu bewundern und nachzuahmen sucht, ihn aber nicht mehr anbeten kann:

»Gibt es keine Rückkehr zum Christus des Glaubens ohne den Verzicht auf wissenschaftliche Ehrlichkeit? Vielleicht ist die sogenannte ›formgeschichtliche Methode‹ dazu berufen, aus der Sackgasse herauszuführen. Sie verfißt die wissenschaftliche Ehrlichkeit bis zum äußersten, gerade *indem* sie der Versuchung einer Rekonstruktion der Biographie Jesu oder einer psychologischen Persönlichkeitsstudie widersteht. Sie will nur vom Christus des Glaubens wissen, so wie er auf seine Gläubigen gewirkt hat. Das Historische interessiert nur, soweit es für die Gemeinde zur Manifestation des Göttlichen geworden ist. Die historischen Ereignisse um Christus *müssen für uns werden, was sie für die ersten Christen waren*. Sie müssen uns gerade aus den historischen Bedingtheiten herausführen, damit wir offene Augen dafür bekommen, wie sich in Jesus Christus Himmel und Erde begegnet sind.«¹⁹

Mit diesen Aussagen sind bereits zentrale Themen der sich entwickelnden Theologie Cullmanns gesetzt, auch wenn es noch zu markanten Akzentver-

16 CULLMANN, Die neuen Arbeiten, S. 49 bzw. Les récentes études, S. 11 (s. Anm. 6).

17 A. a. O., S. 51 bzw. S. 12.

18 Ebd.

19 A. a. O., S. 87 bzw. S. 38.

schiebungen kommen sollte. In seiner Besprechung lässt sich Cullmann gar zur Aussage hinreißen, dass Christus mithilfe strengster wissenschaftlicher Arbeit – der Formgeschichte – zur »unmittelbaren objektiven Offenbarung« werde.²⁰ In dieser euphorischen Einschätzung spiegelt sich nicht nur der jugendliche Eifer des 23jährigen, sondern auch ein Kernanliegen Bultmanns, auch wenn dieser wohl kaum auf den Gedanken gekommen wäre, dass unser wissenschaftliches Bemühen (im Idealfall) eine unmittelbare objektive Christusoffenbarung aus sich heraussetzt. Etwas bescheidener erwartete Bultmann, dass mithilfe einer Analyse der Überlieferungsgesetze der einzelnen Traditionsstücke das »Kerygma« der christlichen Gemeinde freigelegt und für die Glaubenden wirksam wird. In der deutlich angewachsenen zweiten Auflage seiner Monographie schreibt Bultmann programmatisch, dass christlicher Glaube nicht von historischen Tatsachen begründet werden kann, sondern bezogen ist auf Kreuz und Auferstehung. »Der Christus, der verkündigt wird, ist nicht der historische Jesus, sondern der Christus des Glaubens und des Kultes ... Das Christuskerygma ist also Kultuslegende, und die *Evangelien sind erweiterte Kultuslegenden.*«²¹

Das theologisch begründete Desinteresse an den historischen Tatsachen zugunsten der Rede von den »Heilstatsachen« (Bultmann) bzw. von der »Manifestation des Göttlichen« in Christus (Cullmann) wird bei Bultmann schon in der Erstauflage umgemünzt in eine »eherne Skepsis« gegenüber der geschichtlichen Zuverlässigkeit des Überlieferungstoffes.²² Cullmann machte sich in seiner weiteren Arbeit die Skepsis Bultmanns nicht zu eigen, sondern sollte vielmehr einer der heftigsten Kritiker einer skeptizistischen Sicht auf die frühchristliche Evangelienüberlieferung werden. Cullmann erkannte bereits in seinem Rezensionartikel die Konsequenzen der Formgeschichte für die Christologie,²³ und

20 A. a. O., S. 88 bzw. S. 38.

21 RUDOLF BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29), Göttingen ²1931, S. 396. Konrad Hammann weist darauf hin, dass in der zweiten Auflage die Verwendung des Begriffs »Kerygma« um mehr als das doppelte anwuchs (von sechs Belegen in der ersten Auflage auf vierzehn in der zweiten Auflage) und er von Bultmann an zentralen Stellen gesetzt wurde (vgl. KONRAD HAMMANN, *Rudolf Bultmann. Eine Biographie*, Tübingen ³2012, S. 113). Zu Cullmanns späterer Kritik an Bultmanns Kreuzestheologie, s.u. Punkt 4.

22 MARTIN ALBERTZ, *Die synoptischen Streitgespräche. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Urchristentums*, Berlin 1921, Vorwort (vgl. KLAUCK, *Formgeschichte* [s. Anm. 7], S. 72). Auch Martin Dibelius kritisierte in seiner Rezension »die Beurteilung, die B[ultmann] der Authentie der Traditionen angedeihen läßt und die durch eine besonders große Skepsis ausgezeichnet ist« (MARTIN DIBELIUS, *Rez. Rudolf Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition* Göttingen 1921, in: DLZ 43 [1922], S. 128–134, [hier 132]).

23 Vgl. zu dieser Beobachtung auch MARTIN DIBELIUS, *Zur Formgeschichte der Evange-*

geriet darüber in späteren Jahren mit Bultmann in eine heftige Auseinandersetzung: In seiner »Christologie des Neuen Testaments« hielt Cullmann fest, es gehöre »zum Glauben der Urgemeinde an Christus, daß sie überzeugt war, Jesus habe sich auch selbst für den göttlichen Menschensohn, den Gottesknecht gehalten.« Er wirft Bultmann vor, seine Leugnung dieses Sachverhalts gehe auf ein letztlich unhaltbares *a priori* zurück, das »methodisch ... über den neutralen Standpunkt seiner eigenen Auffassung von der Formgeschichte« hinausgehe.²⁴ Brieflich ging Bultmann auf den Vorwurf des *a priori* ein und kontert:

»Nun könnte ich Ihnen erwidern: bei Ihnen liegt ein »a priori« vor, wenn Sie behaupten: »Die Urkirche glaubte an Jesu Messianität nur deshalb, weil sie daran glaubte, dass Jesus selbst sich für den Messias gehalten hatte« ... Aber ich denke: wir sollten uns nicht gegenseitig »a prioris« vorwerfen, sondern mit Gründen die eigene Ansicht verfechten u[nd] – gegebenenfalls – die des Anderen angreifen.«²⁵

Die christologischen Konfliktpunkte belegen, dass die formgeschichtliche Methode – anders als von Cullmann erhofft – eher in Sackgassen hinein- als hinausführte und dass trotz des Anspruchs wissenschaftlicher Objektivität »das subjektive Ermessen des Historikers« und das sachliche Anliegen des Theologen nicht ausgeschieden werden können.²⁶ Doch bis dahin war es ein weiter Weg, auf dem zunächst noch ein Blick auf die beiden fast zeitgleich erschienenen Rezensionen Bultmanns zu werfen ist. Ungeachtet der späteren Entwicklungen bleibt festzuhalten, dass Cullmann seiner Beschäftigung mit den innovativen formgeschichtlichen Ansätzen entscheidende Impulse verdankt, und so verwundert es nicht, dass er sich zeitlebens mit Bultmann im Anliegen der Formgeschichte verbunden wusste.

lien, in: ThR 1 (1929), S. 185–216 (hier 215): Die formgeschichtliche Arbeit steht »schon in gewisser Beziehung zur Christologie, wie besonders Cullmann betont hat.«

24 OSCAR CULLMANN, Die Christologie des Neuen Testaments, Tübingen ³1963, S. 8 (wortgleich schon in der ersten Auflage von 1957).

25 Brief Nr. 38 von R. Bultmann an O. Cullmann vom 18. Juli 1957.

26 DIBELIUS, Zur Formgeschichte der Evangelien (s. Anm. 23), S. 210. Vgl. hier auch die scharfe Kritik, bei Bultmann obwalte gelegentlich »uneingeschränkter Subjektivismus« (DIBELIUS, Rez. Bultmann, Geschichte [s. Anm. 22], S. 132).

3. Wesentliche Zustimmung: Rudolf Bultmann zu Oscar Cullmanns Studie über die ersten Glaubensbekenntnisse

In seinem Brief vom 22. Januar 1948 äußert Bultmann nicht nur große Freude über die »3 Päckchen mit Köstlichkeiten«, die Cullmann ihm in der Mangelzeit zukommen ließ, sondern auch – etwas weniger emphatisch – Dank für die Übersendung der Bücher »Les premières confessions de foi chrétienne« und »Christus und die Zeit«. Er beabsichtige, beide in der Theologischen Literaturzeitung zu besprechen. Im Blick auf das erstgenannte Buch schreibt er: »Sie werden dann sehen, dass ich Ihnen im wesentlichen zustimme u[nd] nur hier u[nd] dort einige Ergänzungen oder Modifikationen wünsche ... Schade, dass man nicht mündlich über diese Dinge miteinander sprechen kann!«²⁷

Cullmann stellt in dem 55 Seiten starken Bändchen über die ersten Glaubensbekenntnisse vier Fragen: 1. Warum bedurfte es eines Bekenntnisses (jenseits der Schrift)? 2. Was ist der »Sitz im Leben« der frühchristlichen Bekenntnisbildung? 3. In welchen Formen und Formeln bildeten sich die Bekenntnisse aus und wie entwickelten sich ihre Strukturen? 4. Wie lässt sich der Kern des Glaubens anhand der frühchristlichen Formeln bestimmen?

In seiner recht nüchtern gehaltenen Besprechung zielt Bultmann v. a. auf das zweite Kapitel. Ihm leuchtet ein, dass die Bekenntnisse im Zusammenhang der Taufe und des Katechumenats, des Gottesdienstes und wohl auch der Ketzerpolemik geformt und gebraucht wurden. Er zieht jedoch Cullmanns Auffassung in Zweifel, dass auch der Exorzismus und die Verfolgungen der Gemeinde zu den Motiven der Bekenntnisbildung zu rechnen sind. Zudem regt Bultmann an, zwischen Bekenntnis und Lied zu unterscheiden (etwa im Blick auf Phil 2,6–11 und Kol 1,15–20). Auch der These Cullmanns, die Parusiehoffnung sei in den Bekenntnissen weniger stark ausgeprägt, da Christus im Glauben der frühen Christenheit den endzeitlichen Sieg bereits errungen habe, kann Bultmann nicht zustimmen: »Darin scheint mir der Verf. freilich nicht recht zu haben«. Er zählt den Satz von der Parusie zu den »ältesten Bekenntnissätzen«, der auf jüdisch-christlich Tradition zurückgehe und durch die Rede von Christus als dem künftigen Richter über die Lebenden und die Toten sprachlich ausgedrückt wird (2Tim 4,1; 1Pet 4,5; Apg 10,42; Barn 7,2; Pol. Phil. 2,1; 2Clem 1,1).

27 Brief Nr. 24 von R. Bultmann an O. Cullmann vom 22. Januar 1948. Konkret nennt Bultmann zwei Kritikpunkte: 1. Die Rede von Christus als dem, »der kommen wird, die Toten u[nd] die Lebendigen zu richten«, gehöre »zu den ältesten Bekenntnissätzen«. 2. Es sei zu unterscheiden zwischen Bekenntnis und Lied. Beide Anfragen wiederholen sich in der gedruckten Rezension.

»Die andere (verschieden variierte) Formel, nach der der kosmische Sieg Christi mit seiner Auferstehung und Erhöhung schon erkämpft ist« (vgl. Phil 2,11; Kol 1,19–20; 2,15; 1Tim 3,16; 1Pet 3,22), »ist erst in der hellenistischen Gemeinde entstanden, indem das Heilswerk Christi nach dem Schema des gnostischen Erlösermythos beschrieben wurde.«²⁸

Cullmann sollte sich in zukünftigen Arbeiten intensiv mit der frühchristlichen Verhältnisbestimmung des bereits errungenen Siegs Christi und seines endzeitlichen Kommens als Richter beschäftigen. Dabei sind zunächst nicht Bultmann und seine bald schon falsifizierten religionsgeschichtlichen Thesen zum gnostischen Erlösermythos,²⁹ sondern die von Albert Schweitzer und seinen Schülern vertretene »konsequente Eschatologie« primärer Diskussionsgegenstand.³⁰ In »Christus und die Zeit«, das drei Jahre nach der Schrift »Les premières confessions de foi chrétienne« erschien und ungleich mehr Resonanz erzeugte, brachte Cullmann das Verhältnis des bereits errungenen kosmischen Siegs und der endzeitlichen Wiederkunft auf die eingängige, aber etwas plakative Formel von D-Day und V-Day:

»So wie der ›Victory Day‹ doch noch etwas Neues darstellt gegenüber der an irgend einem Punkte des Krieges schon geschlagenen Entscheidungsschlacht, so bringt auch das noch ausstehende Ende Neues. Allerdings ist dieses Neue, das der ›Victory Day‹ bringt, ganz und gar gegründet auf jener Entscheidungsschlacht und wäre ohne sie gar nicht möglich.«³¹

28 BULTMANN, Rez. *Les premières Confessions* (s. Anm. 9), 41 f.

29 Cullmann schloss sich in späteren Jahren u. a. der Kritik von Carsten Colpe an. Vgl. CARSTEN COLPE, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos* (FRLANT 78), Göttingen 1961 (mit CULLMANN, *Der johanneische Kreis*, S. 36). Siehe zum Thema in diesem Band auch den Aufsatz von JÖRG FREY, *Heilvolle Zeit? Linear und existential verstandene Zeit in der Auslegung des Johannesevangeliums bei Oscar Cullmann und Rudolf Bultmann*.

30 Dazu aus späterer Zeit OSCAR CULLMANN, *Parusieverzögerung und Urchristentum. Der gegenwärtige Stand der Diskussion*, in: ThLZ 83 (1958), S. 1–12 = ders., *Vorträge und Aufsätze* (s. Anm. 6), S. 427–444. Vgl. den in Auseinandersetzung mit Fritz Buri entstandenen früheren Aufsatz OSCAR CULLMANN, *Das wahre durch die ausgebliebene Parusie gestellte neutestamentliche Problem*, in: ThZ 3 (1947), S. 177–191 = ders., *Vorträge und Aufsätze* (s. Anm. 6), S. 414–426. Über den gegenwärtigen Stand der Forschung zur Vorstellung von Christus als Richter orientiert HERMUT LÖHR, *Der Messias als Richter. Zur Entstehung und Bedeutung einer Aussage im zweiten Artikel des Credo in den Anfängen des christlichen Glaubens*, in: Jens Herzer, Anne Käfer und Jörg Frey (Hg.), *Die Rede von Jesus Christus als Glaubensaussage* (UTB 4903), Tübingen 2018, S. 457–477.

31 CULLMANN, *Christus und die Zeit* (s. Anm. 8), S. 132. In seinem der dritten Auflage (1962) vorangestellten »Rückblick auf die Wirkung des Buches in der Theologie der Nachkriegszeit« betont Cullmann, dass er sein Buch bereits während des Kriegs ge-

Das Zitat illustriert einen fundamentalen Dissens zwischen Bultmann und Cullmann im Blick auf die Temporalität der Eschatologie, auf die Korrelation von Geschichte und Heilsgeschichte – ein Dissens, den Bultmann in seiner umfangreichen Besprechung von »Christus und die Zeit« auf den Punkt brachte und ins Visier nahm.

4. Zwischen Hochachtung und Missbehagen: Rudolf Bultmann, »Heilsgeschichte und Geschichte. Zu Oscar Cullmann, Christus und die Zeit«

Im oben erwähnten Brief vom 22. Januar 1948 bedauert Bultmann, sich nicht persönlich austauschen zu können. Dies gelte »besonders auch im Hinblick auf Ihre Schrift ›Christus u[nd] die Zeit‹, deren Aufbau u[nd] Konsequenz ich bewundere, gegen die ich aber einige Einwendungen habe, die ich auch in einer Besprechung in der Theol[ogischen] Lit[eratur] Z[ei]t[un]g demnächst zum Ausdruck bringen möchte.«³² Der Abdruck sollte sich zu Bultmanns Missfallen verzögern. Wochen später übersandte er dann dem Kollegen ein »Mit herzlichem Gruß!« signiertes Exemplar der Theologischen Literaturzeitung mit der zu einem Aufsatz angewachsenen Besprechung.³³ Während Cullmanns Buch in Deutschland verhalten aufgenommen wurde – wohl nicht zuletzt aufgrund von Bultmanns eingehender Kritik³⁴ –, schlug es im englischen Sprachraum hohe Wellen. Sein Übersetzer Floyd Wilson hielt es für eines der wichtigsten theolo-

schrieben hatte. »Seine Ausarbeitung fiel also in die Zeit, wo in der Schweiz das Problem der ›konsequenten Eschatologie‹ theologisch die Gemüter bewegte und zugleich bereits über das Entmythologisierungsprogramm Bultmanns diskutiert wurde.« »An Hand der neutestamentlichen Texte habe ich mich eindeutig für die Temporalität als das *Wesen* der Eschatologie ausgesprochen, aber nicht im Sinne Bultmanns noch Schweitzers, sondern im Sinne einer heilsgeschichtlichen Schau, nach der eine *Spannung* zwischen ›schon erfüllt‹ und ›noch nicht vollendet‹, zwischen Gegenwart und Zukunft besteht« (CULLMANN, Christus und die Zeit [s. Anm. 8], S. 11 f.). Das Motiv von D-Day und V-Day sei in den Jahren 1944/45 besonders aktuell gewesen und habe sich ihm daher nahegelegt, um diese Spannung zu illustrieren.

³² Brief Nr. 24 von R. Bultmann an O. Cullmann vom 22. Januar 1948.

³³ UBB, NL 353, F.II.13.

³⁴ So auch Cullmanns eigene Einschätzung, wenn er im Rückblick (CULLMANN, Christus und die Zeit [s. Anm. 8], S. 14) zwar die »sachliche Form der Einwände« anerkennt, ihre Wirkung aber »wie ein Todesurteil über mein Buch« wahrnahm.

gischen Werke des Jahrzehnts.³⁵ Auch Bultmanns Rezension wurde aufmerksam wahrgenommen.³⁶

Man darf nicht vergessen: Bultmann konnte in seinen Rezensionen äußerst scharf sein. Zu zwei Büchern Ernst Barnikols aus den 1930er Jahren, der wie Cullmann (und doch ganz anders als jener) den Begriff der »Heilsgeschichte« ins Zentrum stellte, schrieb er: »Die Beweisführung muß als völlig mißlungen bezeichnet werden; ja, die Art der Beweisführung zeigt einen erschreckenden Dilettantismus, der bei aller Gelehrsamkeit und bei allem formalen Scharfsinn von den Erfordernissen einer historischen Exegese und Begriffsuntersuchung wie einer literarkritischen Analyse nicht mehr als eine dürftige Ahnung hat.«³⁷ Die Barnikolsche Exegese sei gekennzeichnet von einer »dilettantische[n] Harmlosigkeit«, manche Analyse sei »geradezu komisch« und »grotesk«.³⁸ Am Ende resigniert Bultmann:

»Genug! Die Arbeiten des Verf. erinnern mich allzu lebhaft an die Manuskripte, die ich von pensionierten älteren Herren, Juristen oder Militärs, von Zeit zu Zeit zugeschickt erhalte, in denen irgendein Einfall, das Neue Testament betreffend, mit oft großem Fleiß und Scharfsinn in dilettantischer Monomanie vorgetragen wird; natürlich immer mit dem Bewußtsein, eine weltbewegende Entdeckung gemacht zu haben.«³⁹

Ganz anders die Tonalität der Besprechung von Cullmanns »Christus und die Zeit«, die pointierte Fragen stellt, Einverständnis sucht und zugleich unbestechliche Kritik äußert. Zunächst identifiziert Bultmann die zentrale These des Buchs, dass nämlich das früheste Christentum Christus als »die Mitte der Zeit« verstanden habe. Im Anschluss daran rekapituliert er mittels zahlreicher Zitate die vier Hauptteile. Der kritische Abschnitt setzt ein mit freimütigem Lob: »Das vorliegende Buch ist in seiner Architektonik und Geschlossenheit eine höchst

35 OSCAR CULLMANN, *Christ and Time*, übers. von Floyd V. Filson, London 1951, darin Translator's Preface, S. VII–VIII (hier VII): »undoubtedly one of the most significant theological works that Europe has produced within the last decade«.

36 Nach C.K. Barrett handelt es sich um die wertvollste Rezension des Werks. CHARLES K. BARRETT, *Important and Influential Foreign Books: Cullmann's »Christ and Time«*, in: *ExpTim* 65 (1954), S. 369–372, Anm. 1: »the most valuable review of this book«.

37 RUDOLF BULTMANN, *Rez. Ernst Barnikol, Mensch und Messias*, Kiel/Mühlau 1932, und *Philipper 2*, Kiel/Mühlau 1932, in: *ZKG* 53 (1934), S. 632–636 = ders., *Theologie als Kritik. Ausgewählte Rezensionen und Forschungsberichte*, hg. v. Matthias Dreher und Klaus W. Müller, Tübingen 2002, S. 299–303 (hier 299).

38 BULTMANN, *Theologie als Kritik* (s. Anm. 37), S. 302. Das missbilligende Adjektiv »grotesk« fällt an einer Stelle auch in Bultmanns Rezension von »Christus und die Zeit«. Dazu gleich.

39 BULTMANN, *Theologie als Kritik* (s. Anm. 37), S. 303.

eindrucksvolle Leistung« und es habe seinen Gegenstand »ebenso sorgfältig und scharfsinnig wie mit kombinatorischer Kraft« betrachtet.⁴⁰ Auf ein Stakka-to mit mehr als zwei Dutzend Fragen zu allen Teilen des Buchs lässt Bultmann vier wichtige Bedenken laut werden.

Erstens habe sich Cullmann zu einer »falschen Harmonisierung« verführen lassen, indem er allen Schichten des Neuen Testaments ein einheitliches Verständnis der Heilsgeschichte unterschob. Zweitens ignoriere er das religionsgeschichtliche Problem und unterschätze den Einfluss sowohl der jüdischen Apokalyptik wie auch des gnostischen Denkens. Drittens verkenne er mit seiner Rede von Christus als der »Mitte der Zeit« die urchristliche – d. h. für Bultmann die paulinische und johanneische – Überzeugung, dass Christus »das Ende der Geschichte und Heilsgeschichte« sei⁴¹ und dass sich allenfalls in der Apostelgeschichte das Geschichtsbild Cullmanns wiederfinde. Doch tue sich dort »nicht die konsequente Ausbildung des heilsgeschichtlichen Denkens, sondern vielmehr sein Nachlassen ... kund«.⁴² Viertens bekomme Cullmann ein wesentliches Problem erst gar nicht in den Blick, nämlich »das der Zeitlichkeit des christlichen Seins« bzw. das »der Zeitlichkeit des eschatologischen Seins«. Dies ist, so Bultmann im Schlusssatz, »für mein Gefühl der schmerzlichste Mangel an diesem inhaltreichen und klugen Buch«.⁴³

Vor dem Hintergrund der vier Einwände erhalten die vielen Fragen ihre inhaltliche Füllung, die Bultmann zu Beginn seinem Kollegen regelrecht entgeschleuderte. Wie sind die theologischen Zentralbegriffe »Glaube«, »Heil«, »Geschichte« und »Welt« zu verstehen? In welchem Sinn reden wir von »Sünde«, »Rechtfertigung«, »Versöhnung«, »Erwählung« und »Stellvertretung«? Bultmann drängt mit Nachdruck auf Klarheit und Präzision. Zugespitzt könnte

40 BULTMANN, Heilsgeschichte (s. Anm. 8), S. 360 f.

41 A. a. O., S. 366.

42 A. a. O., S. 367. Das »Ende der Geschichte« ist ein wiederkehrender Topos im Denken Bultmanns und seiner Schüler. Vgl. nur ders., *Theologie des Neuen Testaments*, hg. v. O. Merk (UTB 630), Tübingen 91984, S. 470: »War Christus für Paulus, indem er das ›Ende des Gesetzes‹ ist (Rm 10, 4), auch das Ende der Geschichte, so wird er im Denken der Act zum Anfang einer neuen Heilsgeschichte; der Geschichte des Christentums. So wird er später vom universalen Denken als der Mittel- und Wendepunkt der Geschichte angesehen werden.« ERNST FUCHS, *Christus und das Ende der Geschichte* (1949), in: ders., *Zur Frage nach dem historischen Jesus. Gesammelte Aufsätze II*, Tübingen 1960, S. 79–99 (hier 91): »... der Satz, Christus ist des Gesetzes *Ende*, hat den eschatologischen Grund, dass Christus am Kreuz das Ende der *Geschichte* war (Röm 8,3), wenn anders die Geschichte als das Produkt der Anstrengungen zu verstehen ist, die Sünder machen, um leben zu können.«

43 BULTMANN, Heilsgeschichte (s. Anm. 8), S. 368.

man sagen, dass in Bultmanns Rezension alle Gesprächsfäden verwoben sind, die in der Auseinandersetzung der beiden eine Rolle spielen. Die Rezension mag gar auf Cullmann einen solchen Eindruck gemacht haben, dass sie seine weitere Forschungs- und Publikationstätigkeit entscheidend vorprägte. Zweifellos ist dies der Fall in seiner Weiterarbeit an Röm 13. Seine in »Christus und die Zeit« knapp ausgeführte These, dass es sich bei den ἐξουσίαι um Engelmächte handelt, wischte Bultmann mit abfälliger Geste als »groteske Mißdeutung« weg. In seiner Postkarte aus Rom nannte Cullmann »die ›summarische‹ ›Erledigung« seiner Interpretation »durchaus unberechtigt«,⁴⁴ und er machte sich in späteren Jahren daran, sie in einem eigenen Aufsatz zu untermauern.⁴⁵ Bultmann blieb hart und schrieb ihm nach der Lektüre des Textes: »Hier muss ich nun freilich bekennen, dass mich Ihre Ausführungen nicht überzeugt haben, und dass es mir nach wie vor schmerzlich ist, dass Sie sich die m.E. ›groteske Missdeutung‹ zu eigen gemacht haben.«⁴⁶

Seine Hauptkritik an Cullmanns Werk äußert sich im folgenden Vorwurf: »Mir scheint, daß der Verf. aus der Theologie des NT eine christliche Geschichtsphilosophie macht.«⁴⁷ Die Unklarheit der Begriffsbestimmung verunmögliche es ihm, Geschichte und Mythos in sinnvoller Weise zu unterscheiden.

»[V]on der von ihm gewählten Basis aus hat der Verf. gar nicht die Möglichkeit, das Problem zu diskutieren. Deshalb trifft die gegen meine entmythologisierende Exegese gerichtete Kritik mich gar nicht; denn in allem was der Verf. sagt, hat er von seinen Voraussetzungen aus völlig recht.«⁴⁸

Die Kritik Bultmanns, er hätte analytischer und begrifflich präziser vorgehen müssen, nahm Cullmann an – allerdings nicht ohne anzufügen: »[A]n meinem Ergebnis hätte auch eine analytischere Darstellung nichts geändert.«⁴⁹ Dass die beiden eine gegensätzliche Sicht auf den Begriff der »Heilsgeschichte« haben, wird in den Folgejahren zunehmend deutlich. Bultmanns Einwurf, dass Cullmanns Vorverständnis ihm gar nicht Möglichkeit eröffnete, »das Problem zu diskutieren«, ist weniger lapidar als es im ersten Moment scheint. Nur mit den Augen des Glaubens seien die Heilsereignisse als solche – nämlich als *Heilsereignisse* – gültig, wahrnehmbar und bedeutsam. Der Glaube habe *kein* Inter-

44 Postkarte Nr. 28 von O. Cullmann an R. Bultmann vom 3. April 1949.

45 Vgl. OSCAR CULLMANN, Zur neuesten Diskussion über die Exousiai in Röm. 13,1, in: ThZ 10 (1954), S. 321–336.

46 Brief Nr. 37 von R. Bultmann an O. Cullmann vom 4. November 1954.

47 BULTMANN, Heilsgeschichte (s. Anm. 8), S. 362.

48 A. a. O., S. 363.

49 Postkarte Nr. 28 von O. Cullmann an R. Bultmann vom 3. April 1949.

esse daran, das Kreuz Christi nicht nur als »für mich« gültig zu verstehen, sondern auch als »Mitte« der Heilsgeschichte.⁵⁰ Heilsgeschichte ereigne sich nicht objektiv, historisch, überindividuell, sondern je »für mich«. Wie Bultmann in seiner »Theologie des Neuen Testaments« präzisiert, sei die Verbundenheit der Glaubenden mit Christus darin begründet,

»daß Tod und Auferstehung Christi im Wort der Verkündigung zur Möglichkeit der Existenz werden, der gegenüber die Entscheidung fallen muß, und daß der Glaube sie ergreift und sich zu eigen macht als die die Existenz des Glaubenden bestimmenden Mächte.«⁵¹

Die Rede von Heilsgeschichte beziehe sich auf die »konkrete Realisierung der Glaubensmöglichkeit in der Glaubensentscheidung des Einzelnen«.⁵²

Auch Cullmann entwickelte in den Folgejahren seine konträre Sicht weiter. Prägnant brachte er sie etwa in seinem bereits erwähnten Vortrag »Rudolf Bultmann's Concept of Myth and the New Testament« zum Ausdruck, den er Mitte der 1950er Jahre am Concordia Seminary in Missouri hielt.⁵³ Er redet hier ohne Scheuklappen und mit persönlicher Note. Eingangs nimmt er Bezug auf Bultmanns Rezension von »Christus und die Zeit«, um sodann in seiner Kritik weit auszuholen. Sein Text liest sich wie eine umfassende Rezension des Gesamtansatzes der Bultmannschen Theologie. Am Anfang erklingt ein Schwangesang auf die deutsche neutestamentliche Wissenschaft. Die Erforschung des frühen Christentums in Nachkriegsdeutschland sei zum Erliegen gekommen, und er wolle nicht ausschließen, dass die Entmythologisierungsdebatte für den Stillstand verantwortlich zu machen sei. Es sei typisch deutsch, völlig von einem Einzelproblem absorbiert zu sein, was spätestens dann in Vergessenheit gerate, wenn eine andere Neuheit erscheint.⁵⁴ Bultmann betrachte die gesamte »Heilsgeschichte« als »Mythos« und rücke damit einerseits in die Nähe des Dokerismus, andererseits an die Seite von Arthur Drews und Paul-Louis Couchoud, die die Existenz Jesu ganz leugneten.⁵⁵ Insofern Bultmann das Kreuz und damit den Kern des Glaubens aufgabe, um ihn der »Elektrizitäts- und Radio«-Generation zugänglich zu machen, tue er das, was die antiken Gnosti-

50 BULTMANN, Heilsgeschichte (s. Anm. 8), S. 362.

51 BULTMANN, Theologie (s. Anm. 42), S. 302.

52 A. a. O., S. 330.

53 CULLMANN, Rudolf Bultmann's Concept of Myth (s. Anm. 4).

54 A. a. O., S. 14. Unwillkürlich denkt man freilich an Cullmanns anfängliche Begeisterung für die neue formgeschichtliche Methode.

55 A. a. O., S. 17.

ker taten.⁵⁶ Der Kreuzestod Jesu habe im System Bultmanns keine singuläre soteriologische Bedeutung, da prinzipiell jedes Martyrium zur Existenzmöglichkeit werden kann. »Does not profane existentialist philosophy achieve, according to Bultmann, exactly the same result in its analysis of the ›authentic existence‹ without the Bible and without Christ?«⁵⁷ Bultmanns berechtigtes Beharren auf dem *pro me* dürfe nicht vom *extra me* getrennt werden. Im Gegenteil: Nur weil und insofern sich das Heil jenseits unserer Existenz ereignet hat, ein für allemal, ist es auch für uns geschehen.⁵⁸ Die Torheit des Glaubens liegt nach Cullmann darin, dass ein historisches Faktum unvergängliches Heil bewirke.⁵⁹

Damit sind wir beim Glaubensbegriff angelangt, auf den Bultmann auch in seinem Rezensionsaufsatz zu sprechen kommt. Das theologische Grundproblem lasse sich so fassen:

»Wenn theologisches Denken die Entfaltung des im Glauben als solchem gegebenen Erkennens ist, so könnte nur ein im Glauben erfahrenes und erfaßtes Geschehen als Heilsgeschehen oder Heilsgeschichte bezeichnet werden. Müßte ... nicht eine Analyse des Glaubensbegriffes die Grundlage für ein theologisch haltbares Reden von Heilsgeschichte liefern?«⁶⁰

Mit dieser Beobachtung bringt Bultmann m.E. das Grundproblem auf den Punkt. Als er diese Zeilen schrieb, arbeitete er mit Hochdruck am Abschluss des Manuskripts seiner »Theologie des Neuen Testaments«. Die Rezension ist damit auch ein Reflex seiner eigenen Analyse des Glaubensbegriffes und im weiteren Sinn seines Theologieverständnisses. Eine »Theologie des Neuen Testaments« hat, so Bultmann, »das Kerygma und das durch dieses erschlossene Selbstverständnis, in dem sich der Glaube expliziert«, zu entfalten. Gegenstand des Glaubens ist das Kerygma, »das von dem Handeln Gottes in dem Menschen

56 A. a. O., S. 21.

57 A. a. O., S. 17.

58 A. a. O., S. 19.

59 A. a. O., S. 21.

60 BULTMANN, Heilsgeschichte (s. Anm. 8), S. 362. Bultmanns Kritik aufnehmend schreibt Klaus Müller: »Nicht dass Cullmann eine (christliche) Geschichtsphilosophie vorträgt, ist diesem also vorzuhalten, sondern dass er aus der Theologie des Neuen Testaments eine christliche Geschichtsphilosophie gemacht hat. Hier rächt es sich, dass sich Cullmann eine Analyse des Glaubensbegriffes erspart hat« (KLAUS W. MÜLLER, Rudolf Bultmann und die Heilsgeschichte, in: Jörg Frey, Stefan Krauter und Hermann Lichtenberger [Hg.], Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung [WUNT 248], Tübingen 2009, S. 693–723 [hier 714]).

Jesus von Nazareth redet«. ⁶¹ Theologische Sätze (auch die des Neuen Testaments) und das Heilsgeschehen in der Geschichte sind objektivierendem Denken enthoben und entzogen. Denn »nur dem Glauben erschließt sich der Gegenstand des Glaubens.« ⁶²

Zu Bultmanns Frage, ob »Heilsgeschichte« etwas völlig anderes [sei] als das weltgeschichtliche Geschehen, nämlich das *Bild*, das prophetische Deutung von weltgeschichtlichen Vorgängen entwirft«, ⁶³ schrieb Cullmann mit sanftem Bleistiftstrich an den Rand seines ThLZ-Exemplars: »Nein, sondern ein Geschehen, in dem Gott Heil geschehen lässt – nicht *gedeutet*, sondern von Gott her ausgewählt«. ⁶⁴ Den Satz Bultmanns, dass »theologisches Denken die Entfaltung des im Glauben als solchem gegebenen Erkennens ist«, will er ebenfalls nicht stehen lassen: »Nein: Erklärung des Geglaubten ...« ⁶⁵ Bultmanns berechtigtes Plädoyer, man müsse zuallererst den Glaubensbegriff analysieren, bevor man von Heilsgeschichte sprechen kann, nahm Cullmann zwar nicht in einer eigenständigen Veröffentlichung auf, doch wird das Profil seines Glaubensverständnisses in den Folgejahren zunehmend schärfer.

Recht blass war seine Bestimmung des Glaubens noch in »Christus und die Zeit«: »Der Glaube im neutestamentlichen Sinn ist der Weg, auf dem die heilsgeschichtliche Vergangenheit für mich wirksam wird.« ⁶⁶ Im Vorwort zu seinem 1965 erschienenen Buchs »Heil als Geschichte« schreibt Cullmann in expliziter Abgrenzung zu Bultmann, er

»möchte ... zeigen, daß es falsch ist, christliche Existenz und Heilsgeschichte einander als Gegensätze gegenüberzustellen. Jene heute beliebte Sicht des Urchristentums, derzufolge die Heilsgeschichte einen Abfall vom existentialen Verständnis des ursprünglichen ›Kerygmas‹ darstelle, scheint mir auf einer falschen Alternative zu beruhen. Gewiß enthält das ganze Neue Testament den Anruf zur Glaubensentscheidung und impliziert ein neues Existenzverständnis. Aber beruht dieses nicht gerade auf dem Glauben, daß sich eine göttliche Geschichte ereignet hat, ereignet und weiter ereignet wird, die zwar diesen Glauben visiert, aber zunächst unabhängig von ihm und mir

61 BULTMANN, Theologie (s. Anm. 42), S. 587 (Epilegomena). Zur Entstehungszeit der Epilegomena vgl. a. a. O., S. 586, Anm. 1: »Die Epilegomena geben mit geringen Änderungen und Erweiterungen meinen Beitrag zur Festschrift für Maurice Goguel ›Aux sources de la tradition Chrétienne‹ wieder, die 1950 ... erschienen ist.« Die Festschrift für Goguel wurde u. a. von Oscar Cullmann herausgegeben.

62 BULTMANN, Theologie (s. Anm. 42), S. 421.

63 BULTMANN, Heilsgeschichte (s. Anm. 8), S. 361.

64 UBB, NL 353, F.II.13 (»gedeutet« im Original unterstrichen).

65 UBB, NL 353, F.II.13.

66 CULLMANN, Christus und die Zeit (1. Auflage) (s. Anm. 8), S. 195.

fremd ist? Und heißt dann Glauben nicht gerade, *meine Existenz in diesen Ereigniszusammenhang hic et nunc einzureihen?*«⁶⁷

Cullmann und Bultmann repräsentieren zwei Glaubenskonzepte, die in markanter Spannung nebeneinander stehen. Theologisch geht es Bultmann darum zu zeigen: Der Glaube ist unverfügbar, unanschaulich, objektivierendem Denken unzugänglich, nicht deduzierbar aus weltgeschichtlichen Zusammenhängen, »nicht isolierbar und nicht konservierbar.«⁶⁸ Glaube ist somit nach Bultmann nicht primär »Glaube an«, sondern existentialphilosophisch formatierte »Antwort auf das Kerygma«,⁶⁹ Entscheidung, Gehorsam, »Preisgabe [des] bisherigen Selbstverständnisses.«⁷⁰ Cullmann setzt einen entschieden anderen Akzent: Der Glaube glaubt, »daß vor und abgesehen von meinem Glauben mein Heil bewirkt worden ist«,⁷¹ unabhängig von der Glaubensantwort des Menschen. Glaube ist nach Cullmann ebenfalls nicht primär »Glaube an«, sondern geschichtsphilosophisch formatierte Wahrnehmung des göttlichen Handelns in der Geschichte, ein Sich-Einreihen in einen göttlichen Ereigniszusammenhang, Aneignen des bereits geschehenen Heils.⁷²

5. Konkurrierende Konzepte: »Glaube und Geschichte« nach Cullmann und Bultmann

Die von Bultmann und Cullmann repräsentierten Denkwege im Themenkomplex »Glaube und Geschichte« verlängern sich ins Hier und Jetzt. Auch wenn

67 OSCAR CULLMANN, *Heil als Geschichte*, Tübingen 1965, S. VI.

68 MÜLLER, *Rudolf Bultmann* (s. Anm. 60), S. 695.

69 BULTMANN, *Theologie* (s. Anm. 42), S. 588.

70 A. a. O., S. 316. Vgl. hierzu BENJAMIN SCHLIESSER, *Glaube als Ereignis. Zu einer vernachlässigten Dimension des paulinischen Glaubensverständnisses*, in: *ZThK* 117 (2020), S. 21–45 (hier 22–24).

71 CULLMANN, *Heil als Geschichte* (s. Anm. 67), S. 97.

72 Vgl. CULLMANN, *Bultmann's Concept of Myth* (s. Anm. 4), S. 18: »By faith we merely appropriate to ourselves the fruit of that which has already been achieved independently of us. For Bultmann the event itself, apart from the appeal it addresses to us, signifies nothing for our salvation and is only a martyrdom like other martyrdoms.« Im Versuch, die Differenz der beiden Ansätze auf den Punkt zu bringen, gelangt Martin Hengel zu folgender, etwas vereinfachender Gegenüberstellung: »Cullmann fordert eher die *fides quae*, die sich vornehmlich auf vergangene (und zukünftige) objektivierbare »Heilsereignisse« beruft, Bultmann die *fides qua creditur*, die primär an der gegenwärtigen Glaubenshaltung orientiert ist.« MARTIN HENGEL, *Heilsgeschichte*, in: Frey, Krauter und Lichtenberger (Hg.), *Heil und Geschichte* (s. Anm. 60), S. 3–34 (hier 22).

die Fragen heute anders akzentuiert werden, bleibt der Streitpunkt der beiden Gelehrten eine Herausforderung für die neutestamentliche Wissenschaft – jedenfalls solange und sofern sie sich als eine theologische Disziplin versteht. An die Adresse Bultmanns gerichtet formulierte Cullmann: Glaube bezieht sich

»nicht primär auf eine Offenbarung über meine Existenz ..., sondern zuerst auf eine Offenbarung über einen göttlichen Ereigniszusammenhang und nur *deshalb* auf Offenbarung über meine Existenz. Es geht nicht an, Paulus besser verstehen zu wollen, als er sich selbst verstanden hat.«⁷³

In dieselbe Kerbe schlugen seit den 1980er Jahren und in offen artikulierter Antipathie gegen Bultmann prominente Exegeten wie Richard Hays und N. T. Wright.

Richard Hays nennt Bultmann seinen »großen Widersacher«⁷⁴ in seinem v. a. im angelsächsischen Raum überaus einflussreichen Buch »The Faith of Jesus Christ«. Bultmann wollte nach Hays die paulinische Denkwelt »entgeschichtlichen« und das Evangelium als Botschaft über die menschliche Entscheidung zuspitzen. Beides sei falsch.⁷⁵ Hays versuchte im Gegenzug, aus der Argumentation des Galaterbriefs eine »heilige Story«, eine narrative Struktur freizulegen – die Geschichte Jesu Christi.⁷⁶ Das Ziel seines Unternehmens umschreibt er rückblickend in Wendungen, die auch Cullmann hätten aus der Feder fließen können: Es sei sein Wunsch,

«[that] this book will continue to play some role in calling the church back to focused primary reflection about the story of the Son of God who loved us and gave himself for us in order to rescue us from the present evil age.»⁷⁷

Im Anschluss an Hays kritisiert auch N. T. Wright die »entgeschichtlichte« Welt in Bultmanns Entwurf und hält ihm vor, dass er sich lediglich mit einem neuen Selbstverständnis und nicht mit dem großen Ganzen der Kirche und einer fort-

73 CULLMANN, Heil als Geschichte (s. Anm. 67), S. 97.

74 So im 2002 veröffentlichten Rückblick auf das Buch. RICHARD, B. HAYS, *The Faith of Jesus Christ. An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1–4:11* (Biblical Resource Series), Grand Rapids 2002, S. XXV (»great adversary«); vgl. S. XXVI: »Even where Bultmann is not mentioned explicitly, he is often the unnamed elephant in the room.«

75 HAYS, *Faith* (s. Anm. 74), S. XXVI (»[Bultmann] sought to ›de-narrativize‹ Paul’s thought world«).

76 A. a. O., S. 6.

77 A. a. O., S. LII.

dauernden Geschichte Israels abgebe.⁷⁸ Auch er wirft Bultmann vor, Paulus besser verstehen zu wollen als er sich selbst verstanden hat:

»Bultmann encoded his own basic narrative (which he assumed to be the ›real thing‹ that Paul and the other early Christians were trying to express) in his New Testament Theology, in which ›Man Prior to the Revelation of Faith‹ gave way to ›Man under Faith‹.«⁷⁹

Doch auch Cullmann musste gehörig Kritik einstecken, nicht nur von Bultmann und dessen Schülerkreis: »Oscar, bei dir tritt die Heilsgeschichte an die Stelle Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.«⁸⁰ So hat sich Karl Barth nach eigenem Bekunden gegenüber seinem Basler Kollegen geäußert.

»Eine *Reihe* von Ereignissen, eine *Kette* von ausgesuchten verschiedenen Vorkommnissen ist ›Inhalt‹ und Zentrum dieser Theologie. Glaube ist nicht Glaube an ..., sondern Einreihung in ... Durch dieses formale Prinzip wird es möglich, bei allem *darüber* zu stehen: man kann alles ›einordnen‹ und ›einreihen‹. Auch Gott, dem man damit in die Karten geguckt haben will, bekommt dabei selber Züge eines Darüberstehenden. Christus ist ›Inbegriff‹ dessen und Gottes Handeln ist sein ›Plan‹, nach dem er sich selbst zu richten sucht, und sein ›Plan‹ ist seine ›Auswahl‹ unter verschiedenen historischen Fakten.«⁸¹

78 N. T. WRIGHT, *Paul and the Faithfulness of God* (Christian Origins and the Question of God 4), Minneapolis 2013, S. 778 (»denarrativized world«). Vgl. hierzu BENJAMIN SCHLISSER, »Paul and the Faithfulness of God« among Pauline Theologies, in: Christoph Heilig, J. Thomas Hewitt und Michael F. Bird (Hg.), *God and the Faithfulness of Paul. A Critical Examination of N. T. Wright's Pauline Theology*, WUNT II/413, Tübingen 2016, S. 21–70 (hier 25–27).

79 WRIGHT, *Paul and the Faithfulness of God* (s. Anm. 78), S. 458.

80 EBERHARD BUSCH, *Meine Zeit mit Karl Barth. Tagebuch 1965–1968*, Göttingen 2011, S. 34 (Karl Barth zu Eberhard Busch, als dieser ihn im Spital besuchte). Busch erinnert sich: »In dem alle 14 Tage stattfindenden, aus dem früheren Doktorandenkreis hervorgewachsenen Arbeitskreis bei Barth haben wir das Buch ›Heil als Geschichte‹ von Oscar Cullmann besprochen. Bei aller Aufgeschlossenheit für dieses neue Werk war der Kreis, vorab Barth selbst, kritisch und – bei aller Wertschätzung einzelner Motive und Gedanken – der Grundkonzeption gegenüber ablehnend eingestellt.«

81 BUSCH, *Meine Zeit mit Karl Barth* (s. Anm. 80), S. 34. Auch Ernst Käsemann warnte davor, den göttlichen Heilsplan durchschauen zu wollen, »so daß man ihn irdisch ablesen, kontrollieren und verrechnen kann« (ERNST KÄSEMANN, *Rechtfertigung und Heilsgeschichte im Römerbrief*, in: ders., *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1972, S. 108–139 (hier 112 f.)). Zuvor schreibt Käsemann: »Um es schroff auszudrücken: Mit heilsgeschichtlicher Betrachtungsweise kann man sich stets salvieren. Denn sie erlaubt, im Schema einer Entwicklung zu denken, die über vielerlei Irrwege und mancherlei not-

Während Barth gegen Cullmann v. a. theologisch argumentiert, wird das gegenwärtig prominente Story-Paradigma mit analogen Argumenten methodisch kritisiert. Mit spitzer Zunge notiert John Barclay: »[N. T.] Wright's use of the term ›story‹ becomes so all-encompassing that it is hard to know what would not qualify for this category.«⁸² Wright mache aus der rekonstruierten »Jüdischen Geschichte« ein generalisiertes Raster, vor dessen Hintergrund er die neutestamentlichen Texte, allen voran die Paulusbriefe liest; in dieser Geschichte wird die Kirche zur Schlüsselfigur des letzten Akts im kosmischen Drama.⁸³

Die kritischen Stimmen gegen Cullmanns Heilsgeschichtsdenken und gegen Hays' und Wrights Story-Paradigma korrespondieren auffällig: Es wird beanstandet, dass die Kategorien »Heilsgeschichte« bzw. »Story« einerseits so weit gefasst werden, dass sie alle Einzelereignisse aufsaugen, und andererseits so sehr objektiviert werden, dass sie berechenbar und durchschaubar werden. Auf die Korrespondenz verweist auch Barclay:

»There are multiple echoes here of the emphasis in an earlier generation on ›salvation history‹, and it is not surprising that the contemporary debate also echoes earlier objections to such a reading of Paul, particularly if this ›redrawn‹ *Heilsgeschichte* seems to threaten the centrality of christology and the critical message of the cross.«⁸⁴

In der Auseinandersetzung zwischen Bultmann und Cullmann zu »Glaube und Geschichte« materialisiert sich also nicht nur ein Disput zweier Gelehrter des letzten Jahrhunderts; vielmehr stehen diese stellvertretend für »zwei relativ geschlossene Systeme theologischen Denkens«⁸⁵ mit ihren je eigenen Denk-

wendige Korrekturen zu wachsendem Verständnis und schließlich zu dem der Kirche vorschwebenden, in ihr selbst sich bereits abzeichnenden Ziele führt.«

82 JOHN M.G. BARCLAY, *Paul's Story. Theology as Testimony*, in: Bruce W. Longenecker (Hg.), *Narrative Dynamics in Paul. A Critical Assessment*, Louisville 2002, S. 133–156 (hier 134 f.). Wright erwidert Barclays Kritik mit einem Zitat von Umberto Eco: »It is usually possible to transform a non-narrative text into a narrative one« (WRIGHT, *Paul and the Faithfulness of God* [s. Anm. 78], S. 421, Anm. 21).

83 BARCLAY, *Paul's Story* (s. Anm. 82), S. 134; mit einem Verweis auf N. T. WRIGHT, *The New Testament and the People of God (Christian Origins and the Question of God 1)*, Minneapolis 1992, S. 141–143. Barclay kritisiert weiter, dass Wright offenbar eine einheitliche »jüdische Geschichte« voraussetzt, die auch Paulus zugrundelege. Dies stehe im Kontrast zu den vielfältigen Perspektiven des Judentums.

84 BARCLAY, *Paul's Story* (s. Anm. 82), S. 135, mit ausdrücklichem Verweis auf die Kontroverse zwischen Bultmann und Cullmann. Vgl. jedoch HAYS, *Faith* (s. Anm. 74), S. 52–58: Hays betont dort, dass sein narratologischer Ansatz mit Cullmanns heilsgeschichtlichem zwar wesensverwandt sei, Cullmann aber eine gesamtbiblische Perspektive einnehme und daher den paulinischen Gedankengang nicht im Detail wahrnehmen kann.

85 HENGEL, *Heilsgeschichte* (s. Anm. 72), S. 22.

voraussetzungen und theologischen Akzenten, ihren individuellen Weltdeutungen und Glaubensgeschichten. Die Spannung zwischen diesen beiden Systemen wurde Cullmann und Bultmann zunehmend bewusst, sie strahlte aus auf die Paulusforschung, sie wird auch zukünftige Generationen noch beschäftigen.

6. Resümee

Das Gespräch zwischen Oscar Cullmann und Rudolf Bultmann spielte sich auf mehreren Ebenen und in verschiedenen Phasen ab. Von einem intensiven »Nachtgespräch bei Bier und Pfeife« wie das zwischen Bultmann und Karl Barth stattgefunden hat, kann zwar nicht berichtet werden,⁸⁶ dafür ereignete sich bis ins Jahr 1949 ein gehaltvoller wie kontroverser literarischer Austausch sowie eine von gegenseitiger Wertschätzung getragene briefliche Korrespondenz.⁸⁷ Aus Cullmanns Rezensionen artikel sprüht die anfängliche Begeisterung über die neue formgeschichtliche Methode und ihr geistlich-theologisches Potenzial; mit Kritik an den Vätern der Formgeschichte hält sich Cullmann zurück. Als er dann selbst ein bedeutender Akteur auf dem Gebiet der Exegese wurde und mit »Christus und die Zeit« ein monumentales Werk vorlegte, sah sich Bultmann zu einer pointierten Stellungnahme herausgefordert. Sein Lob über die »höchst eindrucksvolle Leistung« paart sich mit scharfer Kritik, die Cullmann trotz sachlicher Tonalität persönlich traf. In den Briefen verschmilzt das persönliche mit dem sachorientierten Moment; auf Bultmanns überschwängliche Freude über das Margarine-Päckchen folgen unbestechliche Einwände gegen die Thesen seines Gesprächspartners.

Die Offenheit der Auseinandersetzung und der aufrichtig geführte Streit um die Sache bei gleichzeitiger gegenseitiger Hochachtung beeindruckten. Für die Nachwelt ist es bedauerlich, dass die fulminante Rezension Bultmanns zu »Christus und die Zeit« bereits den Abschluss dieser Gesprächsform bedeutete. Cullmann hat daraufhin seine Absicht revidiert, Bultmanns »Theologie des Neuen Testaments« zu besprechen, wohl verletzt durch die Intensität der Ein-

86 Brief von K. Barth an R. Bultmann vom 13. November 1933. KARL BARTH, RUDOLF BULTMANN, Briefwechsel 1911–1966 (Karl Barth Gesamtausgabe V/1), hg. v. Bernd Jaspert, Zürich 2019, S. 136.

87 Eine Zäsur stellen lediglich die vom Krieg geprägten Jahre von 1935 und 1944 dar (siehe in diesem Band den Beitrag von MICHAEL JOST, Postkarten, Margarine-Päckchen und Widerspruch, der hier von »Funkstille« spricht).

wände.⁸⁸ Cullmann mag zwischen den Zeilen das »ganze Mißbehagen«⁸⁹ gespürt haben, mit dem Bultmann sein Buch las. Mit der Veröffentlichung der Rezension im Jahr 1948 lag die Gegensätzlichkeit der beiden Denksysteme nun offen vor Augen, und sie lässt sich anhand der Randnotizen Cullmanns in seinem ThLZ-Exemplars eindrücklich nachvollziehen: dem mehrfachen »nein«, dem »ja, aber«, den Fragezeichen. Im Rückblick auf die Rezeption seines Buches knapp anderthalb Jahrzehnte später würdigt Cullmann zwar die Sachlichkeit der Kritik Bultmanns, beklagt aber zugleich die kritiklose und repetitive Aufnahme dieser Kritik in Bultmanns Schülerkreis.⁹⁰ Cullmann blieb nicht verborgen, dass Bultmann mit Begriffen wie Heilgeschichte und Heilsgeschehen erheblich weitherziger umging als der Großteil seiner Schüler.⁹¹ Doch auch zwischen den beiden Gelehrten selbst fand der Dialog über theologische Fragen zunehmend im Modus gegenseitiger Abgrenzung statt, ungeachtet der bleibenden Übereinstimmungen im Blick auf die Formgeschichte und die religionsgeschichtliche Stellung des »Randjudentums«.⁹² Bis in die heutige Zeit bleiben die Rationalitäten und Argumente der von Bultmann und Cullmann verkörperten Denksysteme zu »Heilsgeschichte«, »Glaube« und »Geschichte« virulent.

Ein abschließender Blick auf eine der wenigen persönlichen Begegnungen zwischen Oscar Cullmann und Rudolf Bultmann veranschaulicht den Charakter der Beziehung der beiden Gelehrten in dieser späteren, höflich-distanzierten Phase.⁹³ Die Begegnung ereignete sich auf der zweiten Tagung der »Middle Atlantic Section« der Society of Biblical Literature in Princeton, New Jersey, am 12. April 1959. Beide hatten in diesen Monaten Gastprofessuren in den Vereinigten Staaten inne. Cullmann hielt am frühen Nachmittag den Eröffnungsvortrag über das Thomasevangelium mit dem Titel »The New Collection of Logia of Jesus from the Gnostic Library of Chenoboskion« (= Nag Hammadi),

88 Bultmann verfasste insgesamt über 250 Rezensionen und Forschungsberichte, da er »das Rezensieren für einen unverzichtbaren Bestandteil akademischer Arbeit« erachtete (vgl. die Einleitung der Herausgeber, BULTMANN, *Theologie als Kritik* [s. Anm. 37], S. XI–XIV [hier XI]). Cullmann veröffentlichte knapp 30 Rezensionen und Forschungsberichte, darunter sein oben besprochenes Erstlingswerk zur Formgeschichte.

89 Brief von R. Bultmann an Günther Bornkamm vom 8. Juli 1947 (s. Anm. 10).

90 CULLMANN, *Christus und die Zeit* (3. Aufl.) (s. Anm. 8), S. 14.

91 So auch die Beobachtung von HENGEL, *Heilsgeschichte* (s. Anm. 72), S. 20f., Anm. 65.

92 S.o. Anm. 2 zu Cullmanns Notizen in Vorbereitung auf ein Interview.

93 Der innere Abstand wird übrigens auch darin erkennbar, dass Cullmann und sein Werk in den bislang publizierten Briefwechseln Bultmanns (mit Ausnahme der Referenz zu Cullmanns »Christus und die Zeit« an Bornkamm) keine Rolle spielen. Das gilt für die Korrespondenz mit Paul Althaus, Ernst Wolf, Martin Heidegger oder Karl Barth gleichermaßen.

und Bultmann sprach am Abend zum Thema »The Concept of Freedom according to Greek and Christian Understanding«. ⁹⁴ Karlfried Froehlich erinnert sich:

»Viele Neutestamentler erwarteten eine spannende Debatte und waren enttäuscht, als sie nicht kam. Im Gegenteil. Als Teilnehmer an dieser Tagung weiß ich, dass die Begegnung völlig harmonisch verlief und keinerlei Konfrontation das kollegiale Zusammensein störte.« ⁹⁵

94 Beide Vorträge wurden aufgezeichnet und sind nachzuhören unter <https://commons.ptsem.edu/id/01706> bzw. <https://commons.ptsem.edu/id/01426> (Zugriff am 28.1.2021). Leider ließen sich weder in der „Special Collections“ des Princeton Theological Seminary noch in den „SBL Archives“ der Candler School of Theology an der Emory University Fotografien der Begegnung finden.

95 KARLFRIED FROEHLICH, Ein früher Briefwechsel zwischen Rudolf Bultmann und Oscar Cullmann, in: Martin Sallmann und Karlfried Froehlich (Hg.), Zehn Jahre nach Oscar Cullmanns Tod. Rückblick und Ausblick (BBSHT 75), Zürich 2012, S. 43–68 (hier 46). Die Debatte wurde offensichtlich auch nicht gesucht, denn die beiden Gelehrten hätten ja durchaus kontroversere Themen wählen können. Andererseits bot das Treffen keinen geeigneten Anlass für eine öffentliche Auseinandersetzung des damals 47jährigen Cullmann mit dem Doyen der neutestamentlichen Wissenschaft, der in diesem Jahr seinen 75. Geburtstag feiern sollte. So konstatiert der Aktuar in seinem Bericht, dass sich die Versammlung mit 300 Besuchern nach Bultmanns Vortrag ohne weitere Aussprache auflöste. Vgl. MORTON SMITH, Proceedings of the Middle Atlantic Section, in: JBL 79 (1960), S. XXIII–XXIV (hier XXIV).

III. Zur hermeneutisch-theologischen Diskussion

Mythos und Entmythologisierung

Bultmanns und Cullmanns Entwürfe im Gespräch

Anne Käfer

»Er geht von festgelegten Interpretationsgrundsätzen, von einer ›Hermeneutik‹ aus, die ihn zwingt, der theologischen [...] Frage für das Verständnis der tieferen Intention eines Textes eine gewisse Priorität einzuräumen. Nach diesen Grundsätzen sollen die in ihrer traditionellen Form für das moderne Denken unannehmbaren Elemente – nennen wir sie mit *Bultmann* die ›mythologischen‹ – uns ein neues Verständnis unserer Existenz vermitteln [...]. Nach dem beliebten Ausdruck der Existenzphilosophie, die *Bultmann* [...] stark beeinflusst hat, verhelfen uns die ihrer mythologischen Form entkleideten Texte zu einem neuen ›Selbstverständnis‹. Von diesem Ansatz her ist deutlich, dass *Bultmann* die exegetische Frage nicht von der theologischen trennen kann.«¹

Was als eine bloße Beschreibung des wissenschaftlichen Arbeitens von Rudolf Bultmann gelesen werden könnte, ist ablehnend gemeint. In seiner Auseinandersetzung mit Bultmanns Entmythologisierungsthese wirft Cullmann dem Marburger vor, biblische Texte in theologischer Absicht zu lesen und der Heilsgeschichte hierbei nicht gerecht zu werden. Sogar eine »*Ausscheidung der Heilsgeschichte*« unterstellt Cullmann dem Kollegen.²

Was Cullmann als »Heilsgeschichte« und was als »Mythos« bezeichnet und welche Rolle »Entmythologisierung« bei seiner Exegese spielt, wird im ersten Abschnitt aufgezeigt; insbesondere die Hermeneutik, der Cullmann beim Lesen biblischer Texte folgt, ist hierbei im Blick. Im zweiten Abschnitt wird, vor dem Hintergrund der Ausführungen Cullmanns, Bultmanns Verständnis von

- 1 OSCAR CULLMANN, Mythos und »Entmythologisierung« im Neuen Testament, in: ders., Oscar Cullmann. Vorträge und Aufsätze 1925–1962, hg. v. Karlfried Froehlich, Tübingen/Zürich 1966, S. 125–140 (hier 128).
- 2 OSCAR CULLMANN, Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament, Tübingen ²1967, S. 2 (kursiv im Original).

»Entmythologisierung« dargelegt.³ Abschließend erfolgt eine auswertende Gegenüberstellung der beiden Positionen.

1. Cullmanns Position

1.1 Unterscheidung von Historischem und Mythischem

Cullmann versteht die gesamte biblische Überlieferung als die Überlieferung einer »Heilsgeschichte«.⁴ Die in der Bibel tradierten Ereignisse stünden in einem Zusammenhang, dessen »Zentrum und Norm« »der Kreuzestod Christi« sei.⁵ Neben Ereignissen, die dieser Norm genügten, sei innerhalb der Heilsgeschichte auch »Raum« für Unheilvolles, »menschlichen Widerstand« und »Sünde« gelassen.⁶ Indem Cullmann derart die geschichtlichen Ereignisse kategorisiert, liest er die biblischen Texte ausgehend von einem hermeneutischen Vorverständnis darüber, wie einzelne Ereignisse im heilsgeschichtlichen Kontext zu deuten seien. Vom Kreuzestod Christi aus interpretiert er das Ganze der Bibel und hält hierbei das Christusereignis für die Mitte zwischen Schöpfung und endzeitlicher Vollendung. Den Kreuzestod unterscheidet er als geschichtliches Ereignis von Schöpfung und Vollendung, welche er als Mythen identifiziert. Denn Ur- und Endgeschichte handelten von Ereignissen, die nicht »wirklich feststellbar« seien und denen »historisch kontrollierbare [...] Elemente« fehlten, weshalb sie eben »Mythos« und nicht »Geschichte« seien.⁷ Doch auch in der Erzählung der vornehmlich geschichtlichen Ereignisse sind nach Cullmann mit historisch kontrollierbaren Elementen historisch unkontrollierbare Elemente eng verbunden, »so eng, daß es außerordentlich schwierig ist, sie auseinanderzuhalten«.⁸ Dies sei insbesondere bei den »kanonischen Auferstehungsberichten« der Fall. Es sei hier entscheidend, »daß die neutestamentlichen Auferstehungsberichte die Ebene des historisch Unkontrollierbaren mit derjenigen des historisch Feststellbaren so eng verbinden, daß gewisse historische Ereignisse, die auf der historischen Ebene ganz anders ausgelegt werden können, zur Bestätigung für das göttliche Geschehen der Auferstehung und zum Hinweis

3 Zu Bultmanns Auseinandersetzung mit Cullmanns Verständnis von Heilsgeschichte s. KONRAD HAMMANN, Rudolf Bultmann. Eine Biographie, Tübingen 2009, S. 419.

4 Siehe dazu v. a. unter 1.3.

5 CULLMANN, Heil als Geschichte (s. Anm. 2), S. 60.

6 Ebd.

7 A. a. O., S. 118 f.

8 A. a. O., S. 118.

darauf werden, daß jenes göttliche Geschehen sich in empirischen Ereignissen offenbart.«⁹

Die unterschiedlichen Elemente, das »historisch Unkontrollierbare« und das »historisch Feststellbare« gilt es nach Cullmann klar voneinander zu scheiden. Solche Scheidung, die vermitteltst historisch-kritischer Exegese erfolge,¹⁰ bezeichnet Cullmann als »Entmythologisierung« im eigentlichen und »legitimen Sinne«.¹¹ Auf diese Weise würden die biblischen Mythen als deutende Darstellungen deutlich, in denen sich gleichwohl ebenfalls ein »göttliches [...] Geschehen offenbart.«¹²

Legitim sei solche Entmythologisierung, weil sie ermögliche, das zentrale Ereignis der biblischen Überlieferung, die »Heilsoffenbarung in Jesus von Nazareth« herauszustellen.¹³ Dieses Zentrum der Heilsgeschichte entdecke dann auch die Bedeutung des als Mythos erzählten Ur- und Endgeschehens. »Das theologisch Wichtige ist [...], daß das im historischen Rahmen erfolgte biblische Geschehen *Zentrum* allen Geschehens ist und daher eine Offenbarung über Anfangs- und Endgeschehen miteinschließt.«¹⁴

Doch Cullmann beschreibt das Christusgeschehen nicht nur als die Mitte, von der her die Heilsgeschichte insgesamt zu verstehen sei. Zudem ist er davon überzeugt, dass in der biblisch überlieferten Geschichte von Jesus von Nazareth selbst das Heil gegeben sei.¹⁵ Damit diese Geschichte als Heilsereignis erkannt werde, sei es nötig, das historisch Feststellbare von seiner Deutung, wie sie vor allem in Gestalt von mythischen Darstellungen gegeben ist, zu unterscheiden. Zu diesem Zweck müssten philologische, literarische, historische und auch archäologische Hilfsmittel verwendet werden, »die uns wenigstens in den dem menschlichen Wissen gesteckten *Grenzen* vor jene Ereignisse stellen, die den Anstoß zu den Deutungen gegeben haben, die besagen, daß sie zu unserem Heile geschehen sind.«¹⁶ Cullmann nimmt an, es gebe historisch kontrollierbare und wirklich feststellbare Geschichte, die anhand von vor allem textlicher

9 A. a. O., S. 124.

10 Siehe dazu a. a. O., S. 130: Deshalb sei der theologischen Wissenschaft aufgegeben, »mittels moderner Forschungsmethoden bis zur Feststellung dessen vorzudringen, was wirklich historisch geschehen ist«.

11 A. a. O., S. 130 (kursiv im Original).

12 A. a. O., S. 123 (kursiv im Original).

13 A. a. O., S. 131 (kursiv im Original). »Entmythologisierung im Sinne der Bibel heißt nicht, die Heilsgeschichte eliminieren, sondern im Gegenteil: sie vertiefen.«

14 Ebd.

15 Cullmann nimmt an, dass »in der Geschichte selbst [...] Offenbarung und Heil gegeben sind« (A. a. O., S. 130, kursiv im Original).

16 A. a. O., S. 303 (kursiv im Original).

Überlieferung, aber auch anhand anderer Relikte mit wissenschaftlichen Methoden ausgemacht werden könne.

1.2 Augenzeugenschaft

Die Annahme, dass bestimmte biblische Texte von historisch kontrollierbarer Geschichte handelten, kollidiert damit, dass die sprachlich vermittelte Überlieferung von Geschichte stets aus der Perspektive ihrer Verfasserinnen und Verfasser gestaltet ist. So zeugt die Überlieferung auch stets davon, wie die tradierende Person das jeweilige Ereignis erlebte, so dass sie sich sogar zur Verschriftlichung des jeweiligen Geschehens veranlasst sah. Entsprechend ist die *Bedeutung* eines Geschehens, die es für diejenigen hat, die es tradieren, stets mit dessen Überlieferung vermittelt und also von dieser nicht zu trennen. Gerade das Christusgeschehen ist von den biblischen Autoren aufgrund und mitsamt der Bedeutung berichtet, die jenes für sie hat.

Ebenso wie die Produktion der Erzählung einer erlebten Geschichte dadurch bestimmt ist, welche Bedeutung diese für die tradierende Person hat, so ist auch die Rezeption des Textes daran gebunden, welche Bedeutung und welches Verständnis die lesende Person mit dem Erzählten verbindet. Doch damit die Geschichte als solche deutlich werde, ist es nach Cullmann nicht nur nötig, mit den genannten wissenschaftlichen Methoden, die angeblich historisch kontrollierbare Geschichte zu entdecken. Zudem sollte das exegesierende Subjekt sich in seinem Angegangensein durch den jeweiligen Text aus dem Verstehensprozess desselben heraushalten. Cullmann fordert ein »Streben nach Ausschaltung des Subjekts des Exegeten«. ¹⁷ Zwar gesteht er zu, »daß eine voraussetzungslose Exegese eine Illusion ist.« Doch hält er fest: »Der Augenblick scheint [...] gekommen, vor einer Überbetonung der Unmöglichkeit einer ›voraussetzungslosen‹ Exegese zu warnen. [...] Die Tatsache, daß völlige Voraussetzungslosigkeit unmöglich ist, darf mich nicht dazu verleiten, überhaupt nicht mehr nach Objektivität zu streben«. ¹⁸ Dieses Streben nach Objektivität und einer »neutralen Erforschung von Ereignissen und der korrekten Wiedergabe von Deutungen dieser Ereignisse, die uns von anderen mitgeteilt worden sind«, ¹⁹ sind für Cullmanns Exegeseverständnis entscheidend.

¹⁷ A. a. O., S. 51.

¹⁸ A. a. O., S. 48.

¹⁹ A. a. O., S. 51. S. auch: A. a. O., S. 303: Die auf diese Weise erlangten Erkenntnisse stellten »vor jene Ereignisse [...], die den Anstoß zu den Deutungen gegeben haben, die besagen, daß sie [die Ereignisse] zu unserem Heile geschehen sind. Für alle unsere heutigen Neudeutungen ist dies wichtig.«

Solche Objektivität und Neutralität ist nach Cullmann zwar nicht vollständig möglich,²⁰ aber unabdingbar dafür, die Heilsereignisse als solche in ihrer Unabhängigkeit von menschlicher Deutung zu entdecken. Erst dann könne das Verständnis jener Heilsereignisse, wie es die Augenzeugen vermittelten, deutlich werden.

»Das Ziel der Interpretation neutestamentlicher Texte ist das Verständnis des Glaubens der ersten Christen, seiner Entstehung, seiner inhaltlichen Bezogenheit, seiner schriftlichen Fixierung. Das Neue Testament will uns aber selbst zum gleichen Glauben rufen. Es ist also nicht falsch, wenn gesagt wird, daß das letzte Ziel der Auslegung nur dann restlos zu erreichen ist, wenn der Glaube jener Zeugen von uns nachvollzogen wird.«²¹

Damit dieser Glaube nachvollzogen und auch angenommen werden könne,²² müsse das »Subjekt[] des Exegeten« nicht nur von sich selbst absehen,²³ sondern dann auch auf die Erzählung der Augenzeugen hin die Heilsgeschichte glauben. Denn den biblischen Augenzeugen misst Cullmann erhebliche Bedeutung zu, da diesen (und nur diesen) der Gehalt der Heilsereignisse geoffenbart worden sei.²⁴ Er nimmt deshalb an, dass »die Apostel selbst als Augenzeugen und Deuter in die Heilsgeschichte mit hineingehören«.²⁵ Auch Paulus zählt er unter sie, denn dieser müsse »den Auferstandenen leibhaftig gesehen haben (1. Kor 9, 1).«²⁶

Da die Heilsgeschichte selbst nicht mehr unmittelbar zugänglich sei, müsse seit ihrer Überlieferung durch die Augenzeugen diesen geglaubt werden, damit in der Weise geglaubt werden könne, wie diese glaubten. Es gelte zu glauben, wie die Augenzeugen glaubten, die, weil sie die Heilsereignisse sahen, glaubten. Cullmann begründet den Glauben derjenigen, die mit den biblischen Texten Heilsereignisse überliefert haben, mit deren Augenzeugenschaft und verweist

20 »Wenn ich verstehen will, was Glauben heißt, so muß ich wissen, was Glauben ist. Darüber hinaus muß ich mir als Exeget dessen bewußt bleiben, daß kein Interpret seine eigene besonders geprägte [...] Glaubenserfahrung ganz ausschalten kann. Es hat eine Zeit gegeben, in der es nötig war, dies den Exegeten zu bedenken zu geben. Heute sind das eher Selbstverständlichkeiten geworden, bei denen wir uns nicht mehr aufzuhalten brauchen.« (A. a. O., S. 48).

21 A. a. O., S. 46.

22 Siehe dazu unter 1.3.

23 CULLMANN, Heil als Geschichte (s. Anm. 2), S. 51.

24 »Zur biblischen Entwicklung aller Heilsgeschichte gehört auch der Glaube, daß die jeweilige *Deutung* der Ereignisse auf einer Offenbarung durch den Heiligen Geist beruht. Diesen Glauben setzt auch die abschließende, im Kanon implizit vorliegende Deutung, die sich auf alle in ihm vereinten Bücher bezieht, voraus.« (A. a. O., S. 272, kursiv im Original).

25 CULLMANN, Heil als Geschichte (s. Anm. 2), S. 272.

26 Ebd.

hierzu wiederholt auf Joh 20,8, wo über den Lieblingsjünger ausgesagt ist, dass er das christusleere Grab mitsamt Leinentüchern und Schweißstuch erblickte und glaubte.²⁷ Befremdlich ist angesichts des wiederholten Verweises auf diese Bibelstelle, dass das Zitat von Joh 20,29 nicht bemerkt wird. Dabei ist doch gerade die Aussage: »Selig sind, die nicht sehen und doch glauben!« die Schlusspointe, auf die das Johannesevangelium hinzielt.

Bei seiner Versauswahl scheint Cullmann von einer gewissen, nicht neutralen Verständnisabsicht und einem hermeneutischen Vorverständnis geleitet zu sein. Für ihn ist entscheidend, dass den Aposteln und anderen Augenzeugen aufgrund ihrer Augenzeugenschaft geglaubt werden könne und die Heilsereignisse, die sie deutend verschriftlicht hätten, denjenigen nahe seien, die ihnen glauben, dass sie Augenzeugen sind und – das scheint vorausgesetzt zu sein – in Wahrheit berichten.

»Wir können nicht mehr Augenzeugen sein. Aber um unserseits *Zeugen* zu werden, müssen wir an die Zeugenschaft jener glauben. Das sieht zwar nach totem ›Autoritätsglauben‹ aus, aber die biblischen Zeugen [...] sind so eng mit der von ihnen[!] offenbarten Heilsgeschichte verknüpft, daß ihr Zeugentum als solches Gegenstand eines lebendigen und wahren Glaubens an ihre Sendung werden kann, die in der Sendung des einen Offenbarungsträgers Christus ihren Grund hat.«²⁸

Meines Erachtens sieht es nicht nur so aus, als plädiere Cullmann für »toten Autoritätsglauben«. Vielmehr ist es tatsächlich toter Autoritätsglaube, den er auf dem Boden seiner These von der besonderen Auszeichnung der Augenzeugen und der durch sie offenbarten Heilsgeschichte vertritt. Denn unter Glauben versteht er ein Fürwahrhalten der Heilsgeschichte aufgrund der angeblichen Augenzeugenschaft und Offenbarung ihrer Verkündiger.

Doch erst der Glaube, dass die Augenzeugen tatsächlich Augenzeugen sind und sie die Deutung des angeblich Gesehenen aus göttlicher Offenbarung empfangen, lässt nach Cullmann ihre Überlieferung Heilsgeschichte sein. Nach Cullmann ist vom Glaubenden ein Glaube an bestimmte Menschen verlangt, nämlich an solche, die angeblich den Auferstandenen leibhaftig sahen.

27 Siehe a. a. O., S. 55.271. Vgl. zur Augenzeugenschaft des Evangelisten Johannes auch OSCAR CULLMANN, Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums, in: ders., Oscar Cullmann. Vorträge und Aufsätze 1925–1962, hg. v. Karlfried Froehlich, Tübingen/Zürich 1966, S. 176–186 (hier 176). Siehe zu Cullmanns Glaubensverständnis DIETRICH BRAUN, Heil als Geschichte, in: Martin Sallmann, Karlfried Froehlich (Hg.), Zehn Jahre nach Oscar Cullmanns Tod: Rückblick und Ausblick (BBSHT 75), Zürich 2012, S. 101–124 (hier 113).

28 CULLMANN, Heil als Geschichte (s. Anm. 2), S. 298 (kursiv im Original).

Diese hermeneutische Vorannahme könnte in Cullmanns ökumenischen Bemühungen begründet liegen. So hat er seinen Band »Heil als Geschichte« dem Sekretariat für die Einheit der Christen gewidmet, und er hält im Blick auf die Frage nach der Entwicklung des Kanons fest:

»Man kann die Entstehung des Kanons nicht begreifen, ohne [...] neuteamentlichen Gedanken der Augenzeugenschaft zu berücksichtigen. Die Diskussion zwischen Katholiken und Protestanten über Schrift und Tradition leidet darunter, daß die Fundierung des Kanonsgedankens in dem Begriff der Augenzeugenschaft des Apostels nicht in ihrer ganzen Tragweite erkannt ist.«²⁹

Cullmann misst im Einklang mit römisch-katholischer Tradition menschlichen Autoritäten besonderes Heilsgewicht bei, jedoch nur denjenigen, die angeblich als Augenzeugen in den biblischen Schriften die Heilsgeschichte in Wahrheit berichten. Ein unfehlbares kirchliches Lehramt hingegen lehnt er ab.³⁰ Neben einem ökumenischen Impetus ist mit seiner These von der heilsrelevanten Autorität der Augenzeugen vor allem die Absicht verbunden, die Bedeutung der durch die Augenzeugen autorisierten Heilsgeschichte für den christlichen Glauben herauszustellen.

1.3 Heilsgeschichte und Glaube

Um die biblischen Texte angemessen zu interpretieren, ist es nach Cullmann – wie bereits unter 1.1 dargestellt – nötig, entmythologisierend vorzugehen und das historisch Feststellbare mit wissenschaftlichen Methoden möglichst *objektiv* und *neutral* auszumachen. »Denn erst wenn wir erkannt haben, was [...] Deutung und was historisches Geschehen ist, werden wir imstande sein, die Offenbarung zugleich *in der Deutung und im historischen Geschehen* zu sehen.«³¹ Der Deutung dienen die Mythen. »Diesen *Deutungscharakter* der Mythen, d. h. aber ihre Beziehung zur Geschichte, richtig zu erkennen und zu bestimmen, das ist recht verstandene Entmythologisierung.«³²

29 A. a. O., S. 272.

30 Siehe a. a. O., S. 302. Vgl. hierzu auch Cullmanns Kirchenverständnis; s. dazu KRZYSZTOF GÓZDŹ, Cullmanns heilsgeschichtliche Sicht, in: Martin Sallmann, Karlfried Froehlich (Hg.), Zehn Jahre nach Oscar Cullmanns Tod: Rückblick und Ausblick (BBSHT 75), Zürich 2012, S. 125–133 (hier 126): »Aus katholischer Sicht gilt die Kirche als Fortsetzung der Erlösung, die im Heiligen Geist geschieht. Cullmann spricht auch von der Kirche, aber in einem anderen Sinn. Er anerkennt zwar den Primat in der Kirche, begrenzt ihn aber nur auf Petrus und schliesst somit eine weitere Kontinuität aus.«

31 CULLMANN, Heil als Geschichte (s. Anm. 2), S. 129 f. (kursiv im Original).

32 A. a. O., S. 121 (kursiv im Original).

Nach Cullmann ist es nicht nur Aufgabe der Exegese entmythologisierend vorzugehen. Vielmehr seien die biblischen Autoren selbst bereits entmythologisierend tätig gewesen, indem sie das geschichtlich kontrollierbare Christusgeschehen als Mittelstück der gesamten Heilsgeschichte herausstellten. Auf diese Weise hätten sie insbesondere auch die Mythen der Ur- und Endgeschichte mit der Historie untrennbar verbunden und also »historisiert«. ³³ Diese These lässt es allerdings überflüssig erscheinen, bei der Exegese biblischer Schriften entmythologisierend vorzugehen, da Entmythologisierung doch angeblich bereits durch die biblischen Autoren erfolgt sein soll. Exegese scheint nach Cullmann darum vielmehr dazu zu dienen, das Verständnis der Geschichte, und zwar der Heilsgeschichte, die sich angeblich seit der biblisch überlieferten Schöpfung Gottes ereigne, zu entdecken und sich ihr als einem angeblich subjektunabhängigen Erkenntnisobjekt zu nähern. Auf diese Weise werde es möglich, dass die Rezipierenden sich in die Heilsgeschichte einlassen könnten. Zu diesem Zweck der Exegese, der nach Cullmann ihr *eigentlicher* Zweck zu sein scheint, sei es, wie erwähnt, erforderlich, dass eine jede exegesierende Person von sich selbst absehe, den Augenzeugen glaube und auf diese Weise schließlich in die überlieferte und gedeutete Geschichte eingehe. ³⁴

Die durch die Augenzeugenberichte autorisierte Heilsgeschichte kann nach Cullmann auf denjenigen überwältigend wirken und dessen Glauben hervorrufen, der bereit sei, von sich selbst abzusehen und sein Selbstverständnis aufzugeben. ³⁵ Überwältigt von der Heilsgeschichte werde dieser Mensch hineingestellt in die Heilsgeschichte und dort sein Selbstverständnis gewinnen. ³⁶ –

33 Siehe a. a. O., S. 120: »Wenn wir die Mythen, die in der Ur- und Endgeschichte der Bibel verwertet sind, *unabhängig* von ihrer Verknüpfung mit dem geschichtlich kontrollierbaren Mittelstück der biblischen Heilsgeschichte untersuchen, so sind sie freilich anders auszulegen, als wenn wir sie als Bestandteile dieser Heilsgeschichte, in die sie nun hineingehören, beurteilen. Denn die Bibel, schon das Alte Testament, hat nun einmal die Mythen bereits *entmythologisiert*, indem sie sie auf ein und dieselbe Ebene mit jenem historisch kontrollierbaren Mittelstück gestellt hat, also indem sie sie *historisiert* hat.« (Kursiv im Original).

34 Siehe CULLMANN, Heil als Geschichte (s. Anm. 2), S. 51. Vgl. dazu v. a. Abschnitt 1.3.

35 Glaube ist nach Cullmann durch zweierlei bedingt. Glaube komme zustande, »wenn ich von der Heilsgeschichte als solcher so überwältigt werde, daß ich nicht anders kann, als mich in sie einbeschlossen zu sehen und mich deshalb bewußt in sie einzureihen.« (CULLMANN, Heil als Geschichte [s. Anm. 2], S. 298) Damit solche Überwältigung geschehe, sei verlangt, dass ein Mensch von sich selbst absehe hin auf das vollzogene Heilsgeschehen (siehe a. a. O., S. 296).

36 Siehe a. a. O., S. 296: Cullmann nimmt an, »daß *ich dann, wenn ich nicht mein Selbstverständnis im Auge habe, dieses mein Selbstverständnis gewinne.*« (Kursiv im Original).

Doch wie versteht ein Mensch eben sich selbst, nachdem er sich selbst ausgeblendet hat?

Derjenige, der von sich selbst absehend den Augenzeugen glaube, sei ebenso wie diese in die Heilsgeschichte involviert. Er dürfe sich neben sie stellen und sich hingeben »an ein Geschehen der *Vergangenheit*«,³⁷ »das sich unabhängig von uns abgespielt hat.«³⁸ Insbesondere das Kreuzesgeschehen ist nach Cullmann das historische Ereignis, in dem das Heil selbst gegeben sei. Durch den Tod Jesu Christi am Kreuz habe sich innerhalb der Heilsgeschichte, als deren Zentrum, die heilsrelevante Rettung des Menschen bereits ereignet. Und durch den Glauben, »dass das Ereignis des Todes Christi als solches uns schon gerettet hat«, eigne sich der Glaubende dementsprechend »nur die Frucht dessen an, was *unabhängig von uns* bereits erworben ist.«³⁹

Für die griechische Welt zur Zeit Christi sei diese Heilsrelevanz des Kreuzestodes nicht erkennbar gewesen. Ebenso sei auch der geistigen Moderne die Erkenntnis der Heils-Geschichte nicht deutlich. »[D]ass das Heil eine Geschichte sein soll, das ist die ›Torheit‹ – für das griechische Denken genauso wie für das moderne.«⁴⁰ Teilhabe an diesem Heil oder vielmehr an der Heilsgeschichte, sei nur demjenigen möglich, der den Augenzeugen und deren Verkündigung des Heilsgeschehens, das sich in der Vergangenheit ereignet habe, Glauben schenke.⁴¹ In solchem Glauben habe der Glaubende teil am Heil der Heilsgeschichte, die ausgehend von der Schöpfung über Tod und Auferstehung Christi bis in die Gegenwart und Zukunft reiche.⁴² Dann, »wenn unser Glaube wirklich an dem der biblischen Zeugen orientiert ist, so hat er mit ihm dieses gewaltige Bewußtsein gemeinsam, daß *wir uns alle im einen Strom der Heilsgeschichte befinden*, wie er uns in der Bibel offenbart wird.«⁴³

Fraglich ist allerdings, wodurch Cullmann die Heilsbedeutung der Heilsgeschichte als Wahrheit deutlich ist, wenn nicht dadurch, dass er die rettende Kraft des Kreuzes bereits in seinem eigenen Lebensvollzug selbst erlebte und sie ihn also existentiell betraf.⁴⁴ Dass das Kreuz Heilsbedeutung hat, sein Selbst-

37 CULLMANN, Mythos und »Entmythologisierung« (s. Anm. 1), S. 132 (kursiv im Original).

38 CULLMANN, Heil als Geschichte (s. Anm. 2), S. 298.

39 CULLMANN, Mythos und »Entmythologisierung« (s. Anm. 1), S. 131 (kursiv im Original).

40 A. a. O., S. 133.

41 »Gegenstand des Glaubens ist das ›ein für allemal‹ geschehene Ereignis« (A. a. O., S. 132).

42 Siehe dazu OSCAR CULLMANN, Christus und die Zeit, Zürich ³1962, v. a. S. 45 f. 129 f.; Nach Cullmann ist »die eine *geschichtliche Tatsache* der Mitte, die gerade in ihrer banalen Einmaligkeit heilsentscheidend ist: Tod und Auferstehung Jesu Christi.« (a. a. O., S. 46).

43 CULLMANN, Heil als Geschichte (s. Anm. 2), S. 299 f. (kursiv im Original).

44 Siehe a. a. O., S. 51.

verständnis berührt und gar wandelt, könnte er dann rückblickend aussagen. Erlebte er das überlieferte Heilsereignis in Christus als heilvoll für seine eigene Lebensgeschichte, kann er selbst glaubend von diesem Heilsereignis zeugen.

Da Cullmann die Heilsgeschichte von anderer Geschichte und den Lebensgeschichten der menschlichen Individuen unterscheidet, stellt sich die Frage, wie es vorzustellen ist, dass Gott allein die Heils-Geschichte wirkt, nicht aber in den Lebensgeschichten. Denn mit der Annahme, Gott wirke nur seine Heilsgeschichte, wird ausgeschlossen, dass er in der gesamten Schöpfung allmächtig wirksam ist.⁴⁵ Cullmann geht aus von einem »Nebeneinander von göttlichem Plan und geschichtlicher Kontingenz«.⁴⁶ Doch wie stellt er sich vor, dass geschichtliche Ereignisse und auch ganze Geschichtsverläufe neben den von Gott geplanten in kontingenter Weise geschehen? Zählen diese tatsächlich nicht zu der von Gott dem Schöpfer gewirkten und nach seinem Willen und »Plan« verlaufenden Geschichte? Wird von Cullmann also Wirkliches und Wirklichkeit neben derjenigen Wirklichkeit vorgestellt, die in der Allmacht des Schöpfers gründet und sich nach dessen »Plan« verwirklicht?

Gegenüber Bultmann kritisiert Cullmann, dieser betrachte die »ganze ›Heilsgeschichte‹ konsequent als Mythos«⁴⁷ und unterscheide von den »historisch kontrollierbaren Elementen« die mythischen nicht. »In dem Bestreben, das Neue Testament des Mythos zu entkleiden, hat er es vielmehr der zur Substanz gehörigen Heilsgeschichte entkleidet.«⁴⁸ Für Bultmann sei es nämlich entscheidend, den überlieferten Mythos auf dem Boden des eigenen Vorverständnisses auszulegen. Damit aber treffe er das Anliegen der biblischen Zeugen nicht. »Ihr Existenzverständnis ist nicht Ausgangspunkt, sondern Folge ihres Glaubens an die neue *Zeit der Auferstehung*. Ausgangspunkt ist das Nachdenken über bestimmte Geschehnisse, deren grundlegende Bedeutung mir *Bultmann* zu bagatellisieren scheint.«⁴⁹ Nach Cullmann kann für das angemessene Verständnis der biblischen Geschichte keinesfalls das Existenzverständnis oder Vorverständnis rezipierender Personen leitend sein. Denn es sei doch nie sicher, »ob

45 S. dazu Anm. 95; vgl. hierzu allerdings die Ausführungen von GÓZDZ, Cullmanns heilsgeschichtliche Sicht (s. Anm. 30), v. a. S. 127.

46 CULLMANN, Heil als Geschichte (s. Anm. 2), S. 299. Vgl. auch a. a. O., S. 59–60: Für Cullmann ist ausgemacht, »daß innerhalb des göttlichen Plans Raum für geschichtliche Kontingenz« vorhanden ist.

47 CULLMANN, Mythos und »Entmythologisierung« (s. Anm. 1), S. 129 (kursiv im Original).

48 CULLMANN, Mythos und »Entmythologisierung« (s. Anm. 1), S. 139. Zur Kritik Cullmanns an Bultmann s. auch MARTIN BAUSPIESS, Art. Geschichte, in: Christof Landmesser (Hg.), Bultmann Handbuch, Tübingen 2017, S. 314–323 (hier 322–323).

49 CULLMANN, Mythos und »Entmythologisierung« (s. Anm. 1), S. 136 (kursiv im Original).

das ›Vorverständnis‹, das ich mitbringe, ob die *Frage*, die ich stelle, wirklich dem Wesen des *neutestamentlichen* Glaubens entspricht.«⁵⁰ – Inwieweit Cullmanns Kritik zutrifft, kann bewertet werden, nachdem Bultmanns Ausführungen zu Mythos und Entmythologisierung, Geschichte und Vorverständnis dargestellt sind.

2. Bultmanns Position

2.1 Historisches und Mythisches

Entmythologisierung oder genauer gesagt eine existenziale Interpretation⁵¹ der biblischen Texte ist nach Bultmann deshalb angebracht und dem christlichen Glauben angemessen, weil auf diese Weise der Sach- und Sinngehalt der biblischen Aussagen aufgedeckt werden könne.⁵² Dabei versteht Bultmann unter mythologischer Rede Aussagen über eine Macht oder Mächte, die zwar einerseits als außerweltlicher Grund und als Grenze menschlichen Daseins angesehen, andererseits jedoch als Bestandteile in der Welt vorgestellt und beschrieben würden. Der Mythos rede »vom Unweltlichen weltlich, von den Göttern menschlich.«⁵³

Dem christlichen Glauben sei es darum nicht dienlich, mythologische Aussagen der Bibel, die Gottes Handeln in innerweltliche Vorstellungen einbinden, als solche fürwahrzuhalten. Vielmehr sollten sie »auf das in diesen Vorstellungen sich aussprechende Existenzverständnis hin« befragt werden.⁵⁴ Die Theologie sei gefordert, mit dem Mittel der »Entmythologisierung« »die eigentliche Intention des Mythos zur Geltung [zu] bringen, nämlich die Intention, von der eigentlichen Wirklichkeit des Menschen zu reden.«⁵⁵ Was über die menschliche Existenz, ihre Verfasstheit und ihre eigentliche Beschaffenheit im Gegenüber zu

50 CULLMANN, Heil als Geschichte (s. Anm. 2), S. 49 (kursiv im Original).

51 Siehe zu Bultmanns Verständnis von existenzialer Interpretation RUDOLF BULTMANN, Zum Problem der Entmythologisierung, in: ders., Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Bd. 4, Tübingen 1965, S. 128–137 (hier 130).

52 Siehe BULTMANN, Zum Problem der Entmythologisierung (s. Anm. 51), S. 134.

53 RUDOLF BULTMANN, Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, Nachdruck der 1941 erschienenen Fassung, hg. v. Eberhard Jüngel (BevT 96), München ³1988, S. 22. Zur Interpretation dieses Textes vgl. auch PAUL-GERHARD KLUMBIES, Art. Mythos und Entmythologisierung, in: Christof Landmesser (Hg.), Bultmann Handbuch (s. Anm. 48), S. 383–389.

54 BULTMANN, Neues Testament und Mythologie (s. Anm. 53), S. 23.

55 BULTMANN, Zum Problem der Entmythologisierung (s. Anm. 51), S. 134.

Gott als dem Grund des je eigenen Daseins ausgesagt sei, darauf gelte es den Blick zu richten.

Überhaupt kann nach Bultmann von Gottes Handeln, von dem in den biblischen Texten die Rede sei, nie anders gesprochen werden als so, dass »zugleich von unserer Existenz geredet wird, die durch Gottes Handeln betroffen ist.«⁵⁶ Dies gelte insbesondere für das Christusgeschehen. In dessen biblischer Erzählung seien – hier drücken sich Cullmann und Bultmann in gleicher Weise aus – »*Historisches und Mythisches* [...] *eigentümlich verschlungen*«. ⁵⁷ Vor allem das Kreuz Christi sei ein historisches Ereignis, das in reichlich mythischen Vorstellungsbildern zur Sprache komme. Darunter versteht Bultmann solcherart Vorstellungen, die an das Kreuzesgeschehen Bedeutungen knüpften, welche die Zuwendung Gottes in weltlichen Vorgängen zu fassen suchten. Doch der eigentliche Sinn des Kreuzesgeschehens sei, »daß der Glaubende [...] von der Sünde als der ihn beherrschenden Macht, vom Sündigen, frei geworden ist.«⁵⁸

Damit dies bewusstwerden könne, sei es nötig, die kosmische und geschichtliche oder vielmehr die eschatologische Relevanz des Kreuzes aufzuzeigen.⁵⁹ Das Kreuz Christi ist nach Bultmann ein historisches Ereignis in Raum und Zeit, das für die gesamte Welt und für alle zukünftige Gegenwart heilsentscheidende *geschichtliche* Relevanz besitzt. »Als Heilsgeschehen ist [...] das Kreuz Christi kein mythisches Ereignis, sondern ein geschichtliches Geschehen, das in dem historischen Ereignis der Kreuzigung Jesu von Nazareth seinen Ursprung nimmt.«⁶⁰

56 A. a. O., S. 135.

57 BULTMANN, Neues Testament und Mythologie (s. Anm. 53), S. 53 (kursiv im Original). So auch Cullmann, s. o. unter 1.1. Zu Bultmanns Verständnis der Theologie als Wissenschaft, die sich mit der Geschichte befasst, s. CHRISTOF LANDMESSER, Der Mensch in der Entscheidung. Anthropologie als Aufgabe der Theologie in der Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann, in: ders., Andreas Klein (Hg.), Rudolf Bultmann (1884–1976) – Theologie der Gegenwart. Hermeneutik – Exegese – Theologie – Philosophie, Neukirchen-Vluyn 2010, S. 87–110 (hier 95–100).

58 BULTMANN, Neues Testament und Mythologie (s. Anm. 53), S. 55.

59 »Das Kreuz ist als Heilsgeschehen nicht ein isoliertes Ereignis, das an Christus als mythischer Person passiert ist, sondern dieses Ereignis hat in seiner Bedeutsamkeit ›kosmische‹ Dimension. Und seine entscheidende geschichtsumgestaltende Bedeutung wird dadurch zum Ausdruck gebracht, daß es als *das eschatologische Ereignis* gilt; d. h. es ist nicht ein Ereignis der Vergangenheit, auf das man zurückblickt; sondern es ist das eschatologische Ereignis in der Zeit und jenseits der Zeit, sofern es, in seiner Bedeutsamkeit verstanden und d. h. für den Glauben, *stets Gegenwart* ist.« (BULTMANN, Neues Testament und Mythologie [s. Anm. 53], S. 55 f. [kursiv im Original]).

60 Siehe BULTMANN, Neues Testament und Mythologie (s. Anm. 53), S. 56.

Für Bultmann ist, ähnlich wie für Cullmann auch, das historische Faktum des Kreuzestodes Christi von entscheidender geschichtlicher Bedeutung. Doch im erheblichen Gegensatz zu Cullmann versteht Bultmann unter der geschichtlichen Bedeutung des Kreuzes nicht die Bedeutung eines Ereignisses der Vergangenheit im »Strom der Heilsgeschichte«⁶¹. Vielmehr misst er auf dem Boden seiner Exegese dem Kreuz geschichtliche Bedeutung im Blick auf den Glaubenden und dessen Lebensgeschichte zu.⁶² Für den Glaubenden habe es in dessen jeweiliger Gegenwart eine dessen Vergangenheit qualifizierende und dessen ausstehende Zukunft bestimmende Bedeutung. Denn es befreie den Glaubenden aus sündigem Lebensvollzug zu einem anderen, neuen Leben im Glauben und in der Liebe Gottes, die in Christus geoffenbart worden sei.⁶³

Wenn das historische Kreuzesgeschehen verkündigt werde, stelle dies den »Hörer« vor die Frage, ob er sich mit Christus kreuzigen lassen wolle, ob er also seine Existenz dem allmächtigen Willen Gottes hingeben will.⁶⁴ Diese existentielle Frage hänge jedoch nicht am Kreuz als einem historischen Ereignis. Denn um zu erkennen, dass das Kreuz Christi, das Kreuz *Christi* oder vielmehr zum Heil des Menschen aufgerichtet wurde, müsste dem »Hörer« geoffenbart sein, wer Christus ist und dass Gott in Christus das Heil des Menschen wirkt.

Nach Bultmann, ähnlich wie für Cullmann, hatte das Kreuz für die »ersten Verkündiger« unmittelbare Bedeutung.

»Sie erlebten das Kreuz dessen, mit dem sie in lebendiger Gegenwart verbunden waren. Aus dieser persönlichen Verbundenheit heraus, in der es für sie ein Ereignis ihres eigenen Lebens war, wurde das Kreuz ihnen zur Frage und erschloß es ihnen seinen Sinn. Für uns ist diese Verbundenheit nicht reproduzierbar, und nicht aus ihr kann sich uns

61 Siehe dazu das Zitat bei Anm. 43.

62 Vgl. dazu RUDOLF BULTMANN, Die Christologie des Neuen Testaments, in: ders., Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, Tübingen ²1954, S. 245–267 (hier 258): »Was man als die Religion des Paulus bezeichnen könnte, ist also ein neues Sich-Verstehen und ein damit gegebenes neues Leben; [...]. [...] Dieses neue Leben wird nicht in besonderen Momenten, wie Kultus und Ekstase, ergriffen, sondern es ist die Bestimmtheit des ganzen geschichtlichen Lebens des Gläubigen.«

63 Siehe BULTMANN, Neues Testament und Mythologie (s. Anm. 53), S. 51: »Das in Christus sich ereignende Geschehen ist also die Offenbarung der Liebe Gottes, die den Menschen von sich selbst befreit zu sich selbst, indem sie ihn zu einem Leben der Hingabe im Glauben und in der Liebe befreit. Glaube als die Freiheit des Menschen von sich selbst, als die Offenheit für die Zukunft, ist nur möglich als Glaube an die Liebe Gottes.« (Kursiv im Original).

64 A. a. O., S. 57.

die Bedeutung des Kreuzes erschließen; für uns ist es als Ereignis der Vergangenheit kein Ereignis des eigenen Lebens mehr.«⁶⁵

Das Kreuz habe für die gegenwärtig Lebenden nur als das Kreuz des Auferstandenen heilvolle Bedeutung. Und von dieser wiederum könne der gegenwärtige »Hörer« nur wissen durch das Wort der Verkündigung.

2.2 Verkündigung

Dass das historische Kreuzesgeschehen für einen Menschen in eschatologischer Hinsicht bedeutsam werde, dafür ist nach Bultmann die *Verkündigung* des Kreuzes Christi nötig. Diese stelle den »Hörer« eben vor die Frage, ob er das Kreuzesgeschehen in seiner existentiellen Bedeutung annehmen wolle. Diese Annahme impliziere allerdings die Entdeckung der eigenen todbringenden sündigen Vergangenheit, die mit dem Glauben an Gottes vergebende und Zukunft eröffnende Gnade einhergehe.

Dass das Kreuz Christi das eigene Leben in naher und ferner Zukunft heilsam bestimmen kann, sei dem Kreuz selbst nicht anzusehen. Den ersten Verkündigern der christlichen Heilsbotschaft sei aufgrund ihrer »persönlichen Verbundenheit« mit dem Gekreuzigten der Sinn des Kreuzes erschlossen gewesen.⁶⁶ Allen Späteren hingegen könne die geschichtliche und eschatologische Bedeutung des Kreuzes nur dann deutlich werden, wenn der Gekreuzigte zugleich als der Auferstandene *verkündigt* werde.

Die Auferstehung des Gekreuzigten aber sei »kein historisches Ereignis«⁶⁷ und auch »kein mythisches Ereignis, das die Bedeutung des Kreuzes glaubhaft machen könnte;⁶⁸ sondern sie wird ebenso geglaubt wie die Bedeutung des Kreuzes.«⁶⁹ Solcher Glaube, nämlich das Vertrauen darauf, dass Kreuz und Auferstehung Christi zur Vergebung der Sünde und also zum Heil des Menschen geschehen sind, sei möglich aufgrund der Verkündigung Christi als des

65 A. a. O., S. 57.

66 Ebd.

67 A. a. O., S. 61.

68 Siehe dazu a. a. O., S. 59: »Die Auferstehung Jesu kann nicht ein beglaubigendes Mirakel sein, auf das hin der Fragende nun sicher an Christus glauben kann. Nicht nur deshalb, weil sie als mythisches Ereignis – die Rückkehr eines Gestorbenen in das Leben der diesseitigen Welt (darum handelt es sich ja, denn der Auferstandene wird mit den leiblichen Sinnen wahrgenommen) – ungläubhaft ist; nicht nur, weil die Auferstehung auch durch noch so viele Zeugen nicht als objektives Faktum festgestellt werden kann, so daß nun daraufhin ohne Bedenken geglaubt werden könnte und der Glaube seine sichere Garantie hätte.« (Kursiv im Original).

69 A. a. O., S. 60.

auferstandenen Gekreuzigten.⁷⁰ Diese Verkündigung durch die damaligen Augenzeugen gehört nach Bultmann untrennbar zum eschatologisch bedeutsamen Heilsgeschehen dazu. Es sind aber anders als nach Cullmann nicht die Augenzeugen, denen geglaubt wird,⁷¹ sondern nach Bultmann sind deren Osterglaube und Verkündigung mit der Auferstehung vereinigt oder gar eins.⁷²

»Der Osterglaube der ersten Jünger ist also nicht ein Faktum, auf das hin wir glauben, insofern es uns das Wagnis des Osterglaubens abnehmen könnte, sondern ihr Osterglaube gehört selbst zu dem eschatologischen Geschehen, das der Gegenstand des Glaubens ist. Mit anderen Worten: *das im Osterereignis entsprungene Wort der Verkündigung gehört selbst zum eschatologischen Heilsgeschehen.*«⁷³

Es ist also nach Bultmann im Gegensatz zu Cullmann nicht die vermeintliche Tatsache, dass Paulus den Auferstandenen gesehen habe, Grund für den Glauben an Christus als den Auferstandenen. Vielmehr ist es die Verkündigung des Auferstandenen, durch die Gott selbst gegenwärtig werde⁷⁴ und den »Hörer« vor die Frage stelle, ob er das Kreuz annehmen wolle.⁷⁵ Hierbei werde dem

70 Glaube ist nach Rudolf Bultmann »nichts anderes [...] als die Antwort auf das verkündigte Wort Gottes, das dem Menschen *ein bestimmtes Verstehen seiner selbst* erschließt. Dieses nämlich, daß er je aus seiner Vergangenheit als Sünder kommt und deshalb in den Tod als das Gericht Gottes geht, daß ihm aber Gottes vergebende Gnade offensteht, und zwar eben jetzt im verkündigten Wort der Vergebung; daß er durch diese Vergebung ein neuer wird, der vor sich das Leben sieht und mit sich den Nächsten, dem er in der Liebe verbunden ist.« (RUDOLF BULTMANN, *Wahrheit und Gewißheit*, in: ders., *Theologische Enzyklopädie*, hg. v. Eberhard Jüngel und Klaus W. Müller, Tübingen 1984, S. 183–205 [hier 200], kursiv im Original).

71 Siehe dazu RUDOLF BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, um Vorw. und Nachtr. erw. Aufl., hg. v. Otto Merk (UTB 630), Tübingen ⁸1980, S. 305: »Die Tatsache der Auferstehung kann – trotz 1. Kr 15, 3–8 – nicht als ein objektiv feststellbares Faktum, auf das hin man glauben kann, erwiesen oder einleuchtend gemacht werden.«

72 Siehe dazu RUDOLF BULTMANN, *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, hg. v. Erich Dinkler, Tübingen 1967, S. 469: »Mehrfach und meist als Kritik wird gesagt, daß nach meiner Interpretation des Kerygmas Jesus ins Kerygma auferstanden sei. Ich akzeptiere diesen Satz. Er ist völlig richtig, vorausgesetzt, daß er richtig verstanden wird. Er setzt voraus, daß das Kerygma selbst eschatologisches Geschehen ist; und er besagt, daß Jesus im Kerygma wirklich gegenwärtig ist, daß es *sein* Wort ist, das den Hörer im Kerygma trifft.«

73 BULTMANN, *Neues Testament und Mythologie* (s. Anm. 53), S. 62 (kursiv im Original).

74 »*Christus, der Gekreuzigte und Auferstandene, begegnet uns im Worte der Verkündigung, nirgends anders.*« (A. a. O., S. 61, kursiv im Original).

75 Wie diese fragende Anrede für einen Menschen deutlich wird, darauf gibt Bultmann unzureichend Auskunft; s. dazu OLIVER PILNEI, *Wie entsteht christlicher Glaube? Untersuchungen zur Glaubenskonstitution in der hermeneutischen Theologie bei Rudolf Bultmann, Ernst Fuchs und Gerhard Ebeling* (HUTh 52), Tübingen 2007, S. 46–47.

Glaubenden die Wahrheit über sich selbst als einem Sünder offenbar, dem durch Gott vergeben ist; »die im Glauben gesehene Wahrheit ist *die Wahrheit des Augenblicks*: jetzt, unter der Verkündigung, im Glauben, sehe ich das Jetzt so, wie es wirklich ist.«⁷⁶

2.3 Geschichte und Verstehen

Wie für das Verstehen jeglicher Geschichtserzählung gilt nach Bultmann auch für die biblisch überlieferte Verkündigung,⁷⁷ dass sie zum Zweck ihres Verständnisses nicht nur historisch-philologisch erforscht werden kann und sollte.⁷⁸ Vor allem könne sie gerade demjenigen, der in der Geschichtsbetrachtung nicht um Neutralität und Objektivität bemüht sei, existentiell bedeutsam sein. Denn

»mit der Geschichte lernen wir unsere eigene Gegenwart erkennen; geschichtliche Erkenntnis ist zugleich Selbsterkenntnis. Die Geschichte zu verstehen, ist nur dem möglich, der ihr nicht als ein neutraler, unbeteiligter Zuschauer gegenübersteht, sondern der selbst in der Geschichte steht und an der Verantwortung für sie teilnimmt. Wir nennen diese aus der eigenen Geschichtlichkeit erwachsende Begegnung mit der Geschichte die *existentielle Begegnung*.«⁷⁹

Nach Bultmann ist es nicht möglich, dass die Geschichte als ein Objekt dem betrachtenden und rezipierenden Subjekt gegenüberstehe, das sich wiederum, wie Cullmann fordert, aus dem verstehenden Erleben der Geschichte ausblenden könnte. Bultmann nimmt an, »daß für das geschichtliche Verstehen das Schema von Subjekt und Objekt, das für die beobachtende Naturwissenschaft Gültigkeit hat, nicht gilt.«⁸⁰ Für das Verstehen der biblischen Texte und Geschichten sei vielmehr entscheidend, dass die jeweils rezipierende Person mit der »das menschliche Leben bewegenden Frage nach Gott« an die Texte tritt.⁸¹

76 BULTMANN, Wahrheit und Gewißheit (s. Anm. 70), S. 202.

77 Siehe dazu RUDOLF BULTMANN, Das Problem der Hermeneutik, in: ders., Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Bd. 2, Tübingen ²1958, S. 211–235 (hier 231): »*Die Interpretation der biblischen Schriften unterliegt nicht anderen Bedingungen des Verstehens als jede andere Literatur.*« (Kursiv im Original).

78 Siehe dazu RUDOLF BULTMANN, Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments, in: ders., Neues Testament und christliche Existenz. Theologische Aufsätze, ausgewählt, eingel. und hg. v. Andreas Lindemann (UTB 2316), Tübingen 2002, S. 13–38 (hier 37 f.).

79 RUDOLF BULTMANN, Ist voraussetzungslose Exegese möglich?, in: ders., Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Bd. 3, Tübingen 1960, S. 142–150 (hier 147; kursiv im Original).

80 A. a. O., S. 147 f.

81 A. a. O., S. 149.

Angemessene Exegese setzt nach Bultmann solch fragenden Zugang zu den Texten voraus; dieser erst ermögliche, ihren Sinn- und Sachgehalt und damit ihre Bedeutung für den menschlichen Lebensvollzug zu entdecken. Werde bei der Exegese ernst genommen, dass das Heilsgeschehen nicht an die buchstäbliche Überlieferung von mirakelhaften Ereignissen oder innerweltlichen Erklärungen gebunden sei, dann sei die christliche Verkündigung nicht nur jeglichem Vorwurf, Mythologie zu sein, enthoben.⁸² Vielmehr sei eben dann das unsichtbare und unfassbare Wirken Gottes im Blick, das mit weltimmanenten Erklärungsmodellen doch niemals eingeholt werden könne.⁸³

So wenig nach Bultmann das Heilshandeln Gottes als bereits Geschehenes in Buchstaben festgehalten ist, so wenig gebe es ein »bloßes Auslegen dessen, was da steht«, sondern in irgendeiner (und zwar jeweils bestimmten) Weise geht die Auslegung des Textes immer Hand in Hand mit der Selbstausslegung des Exegeten.«⁸⁴ Dieser trete stets mit einem Vorverständnis an die Texte heran und lese sie aus dieser Perspektive; darum gebe es »keine neutrale Exegese.«⁸⁵

Unter Exegese versteht Bultmann dementsprechend nicht den Versuch, vergangene Ereignisse anhand von Dokumenten oder anderen Hinterlassenschaften zu rekonstruieren und in einen Zusammenhang einzuordnen. Vielmehr sei Exegese durch das Existenzverständnis der Person geprägt, die Exegese treibe. Wenn sie von »Gott und Welt, Leben und Tod, Sünde und Gnade« handle, dann geschehe dies auf der Grundlage ihres Gottes- und Welt-, ihres Todes- und Sündenverständnisses.⁸⁶ Und gerade auch »das Verstehen von Berichten über Ereignisse als Handeln Gottes [setzt] ein Vorverständnis dessen voraus, was überhaupt Handeln Gottes heißen kann.«⁸⁷ Redlich sei die Auslegung biblischer Texte deshalb erst dann, wenn die Exegese treibende Person sich diese Texte nicht als Objekte ihrer Tätigkeit distanziert gegenüberstelle, sondern *in der je eigenen Gegenwart sich selbst* von den Textaussagen in ihrem Selbstverständnis anreden lasse.⁸⁸ Dabei könne sie ein geändertes, neues Selbstverständnis gewinnen, denn sie habe die Möglichkeit, sich selbst in Wahrheit zu erken-

82 Siehe BULTMANN, Neues Testament und Mythologie (s. Anm. 53), S. 64.

83 Siehe dazu RUDOLF BULTMANN, Kirche und Lehre im Neuen Testament, in: ders., Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, Tübingen ²1954, S. 153–187 (hier 185).

84 BULTMANN, Das Problem einer theologischen Exegese (s. Anm. 78), S. 21.

85 Ebd. (kursiv im Original).

86 RUDOLF BULTMANN, Die Bedeutung der »dialektischen Theologie« für die neutestamentliche Wissenschaft, in: ders., Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, Tübingen ²1954, S. 114–133 (hier 124).

87 BULTMANN, Das Problem der Hermeneutik (s. Anm. 77), S. 231 (kursiv im Original).

88 Siehe dazu BULTMANN, Die Bedeutung der »dialektischen Theologie« (s. Anm. 86), S. 126 f.

nen, nämlich als ein Gottes Gnade verdanktes Geschöpf.⁸⁹ Eine ausufernde Beliebigkeit im Textverständnis ist hierbei schon deshalb nicht zu fürchten, da ja stets historisch-philologische Arbeiten grundgelegt sind. Zudem ist die interpretierte Überlieferung Kerygma der Kirche, deren Glieder sich im gemeinsamen Bekenntnis verbunden wissen.⁹⁰

3. Vergleichende Auswertung

3.1 Differenzen

Die exegetischen, hermeneutischen, theologischen Ansichten über Mythos und Entmythologisierung, die zwischen Cullmann und Bultmann differieren, sind meines Erachtens ausschlaggebend durch ihr jeweiliges *Geschichtsverständnis* bedingt. Cullmann versteht die gesamte biblische Überlieferung und insbesondere die neutestamentlich berichteten Ereignisse in ihrer Textgestalt als Heilsgeschichte. Diese von vermeintlichen Augenzeugen in Buchstaben verpackten Geschichtsereignisse könnten als historische frei von einem Vorverständnis, das gar ein bestimmtes Selbstverständnis impliziere, fürwahrgehalten werden.

Anders als Cullmann geht Bultmann davon aus, dass das biblisch überlieferte Heilsgeschehen und insbesondere das Christusgeschehen nicht gleich einem neutralen Objekt einem exegesierenden und rezipierenden Subjekt gegenüberstünden. Vielmehr sei der jeweils Rezipierende⁹¹ immer schon durch sein Vorverständnis, das ihn bei seinem Textverstehen leite, in die zu verstehende Geschichte involviert. Schließlich könne er sich durch die Verkündigung dieser Geschichte selbst vor die Entscheidung gestellt finden, ob er die Wahrheit, die diese Geschichte über seine bisherige und zukünftige Existenz enthalte, annehmen wolle oder nicht. Mit der Antwortannahme werde er keine andere Person, jedoch erblicke er seine eigene Geschichte nun in anderem Licht und sehe die eigene Zukunft als ein Leben in Bezogenheit auf Gott, in dem er die ihm von Gott gegebenen Möglichkeiten verwirklichen könne.⁹²

89 Siehe dazu RUDOLF BULTMANN, Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube, in: ders., Neues Testament und christliche Existenz. Theologische Aufsätze, ausgewählt, eingel. und hg. v. Andreas Lindemann (UTB 2316), Tübingen 2002, S. 59–83 (hier 72).

90 Siehe dazu BULTMANN, Kirche und Lehre im Neuen Testament (s. Anm. 83), S. 180f.

91 Im Gegensatz zu Cullmann betont Bultmann, dass die Rezeption des verkündigten Heilsgeschehens entscheidend für deren Bedeutung ist, nämlich für deren Heilsbedeutung im Blick auf den einzelnen Menschen.

92 Siehe BULTMANN, Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube (s. Anm. 89), S. 66.

3.2 Wirklichkeitsnähe

Stehen die Positionen Cullmanns und Bultmanns wie dargestellt nebeneinander, scheint es, als könne zwischen ihnen ausgewählt werden. Es scheint, als könne die eine oder die andere Weise, die biblische Überlieferung zu verstehen, gleichermaßen möglich sein. Inwiefern allerdings die hermeneutischen Zugänge die Gegebenheit menschlichen Daseins und der Welt insgesamt tatsächlich berücksichtigen, darauf wird abschließend eingegangen. Es wird nun am Ende der Ausführungen Antwort gesucht auf die Frage,

»ob die existenziale Interpretation der Geschichte und die objektivierende Darstellung der Geschichte in Widerspruch zu einander stehen, bzw. ob die Wirklichkeit, die dort gesehen ist, mit der hier gesehenen in Widerspruch steht, so daß von zwei Wirklichkeitsbereichen, ja sogar von einer doppelten Wahrheit geredet werden müßte. Das wäre offenbar eine falsche Folgerung; denn faktisch gibt es nur *eine Wirklichkeit* und nur *eine* Wahrheit der Aussage über das gleiche Phänomen. Die *eine* Wirklichkeit aber kann unter doppeltem Aspekt gesehen werden.«⁹³

Nach Cullmann ist eine objektivierende Darstellung der Geschichte Aufgabe der Exegese. Christlichen Glauben versteht er entsprechend als Glauben an vergangene, angeblich objektiv zugängliche Geschichte und bestimmte Personen, die diese Geschichte als Heilsgeschichte überliefern. Durch diesen Glauben sei die glaubende Person aus ihrer eigenen Geschichte herausgenommen und in die fortdauernde sogenannte Heilsgeschichte einbezogen; sie schwimme nun mit im »*Strom der Heilsgeschichte*«. ⁹⁴

Diese Heilsgeschichte unterscheidet Cullmann nicht nur von einzelnen Lebensgeschichten, sondern auch von der Kirchengeschichte,⁹⁵ und sie verlaufe zudem neben den Geschichten von Völkern und anderen Religionen, bis diese schließlich in sie eingingen. Cullmann erwartet »das endzeitliche Eingehen aller Geschichte in die Heilsgeschichte«. ⁹⁶ Von Cullmann werden verschiedene Geschichten nebeneinander gedacht. Da er nur für die Heilsgeschichte annimmt, dass sie nach Gottes Plan verlaufe, scheint er neben der von Gott nach dessen Plan gewirkten Geschichte noch andere Existenzbereiche vorauszusetzen.

93 BULTMANN, Zum Problem der Entmythologisierung (s. Anm. 51), S. 131 (kursiv im Original).

94 CULLMANN, Heil als Geschichte (s. Anm. 2), S. 280 (kursiv im Original); vgl. dazu a. a. O., S. 283.

95 Siehe CULLMANN, Heil als Geschichte (s. Anm. 2), S. 284.

96 Ebd. Vgl. auch a. a. O., S. 287: in der Bibel finde sich »die Überzeugung vom endzeitlichen Eingehen der Völker in die Heilsgeschichte«.

Bultmann hingegen geht davon aus, das menschliche Selbst werde sich, indem es die Verkündigung des auferstandenen Gekreuzigten vernehme, seiner selbst in Wahrheit ansichtig. Denn die eigene Geschichte, die eigene Existenz in der Wirklichkeit, in der das Selbst bereits existiert, werde diesem offenbar und damit zugleich sei die Entscheidung gefordert, die eigene zukünftige Existenz in der geoffenbarten Wahrheit zu leben oder nicht. Solche Entscheidung wird nach Bultmann durch die Verkündigung provoziert, da durch diese das rezipierende Individuum existentiell vom Christusgeschehen betroffen sei. Vermittelt durch die Verkündigung erlebe dieses seine Lebensgeschichte als Bestandteil der Wirklichkeit Gottes und es erkenne, dass alle Lebensgeschichten sämtlicher Geschöpfe in der einen und einzigen Wirklichkeit vom Schöpfer selbst initiiert und gehalten sind.

Nach Bultmann vertraut der Glaubende auf Gott als »Herrn der Wirklichkeit«;⁹⁷ in seiner Allmacht sei Gott sogar selbst »die Alles bestimmende Wirklichkeit«.⁹⁸ Dadurch, dass einem Menschen vermittelt durch die Verkündigung des Christusgeschehens das Wirken des allmächtigen Schöpfers deutlich werde, wird ihm nach Bultmann das Eingebundensein der eigenen Geschichte in die Wirklichkeit Gottes deutlich. Und erst dann sei eine wahrhaft geschichtliche Existenz eröffnet, eine Existenz mit eschatologischer Perspektive, mit angstfreier Zukunft.⁹⁹

Mit der Erkenntnis, dass die gesamte Wirklichkeit und der Zusammenhang aller Lebensgeschichten durch Gottes Allmacht bestimmt ist, ist ausgeschlossen, dass ein göttliches oder auch menschliches Handeln vorgestellt wird, das nicht im Rahmen dieser Wirklichkeit geschieht, sie vielmehr kreuzte oder in einer Parallelrealität statthätte. So wie Cullmann von unterschiedlichen Existenzbereichen ausgeht, geht Bultmann von differenten Perspektiven auf den einen Existenzvollzug aus. Er nimmt die eine, in Gottes Allmacht verwirklichte Wirklichkeit ernst, in der keine anderen Mächte und Gewalten über die eine universale Schöpfungsgeschichte verfügen. Mit Bultmann ist es sinnvoll, allein die eine Wirklichkeit anzunehmen. Werden nämlich zwei oder mehr Wirklichkeiten behauptet, ist es nicht möglich, mit Menschen, die in unterschiedlichen Wirklichkeiten existieren, über die gleichen Wirklichkeitsphänomene zu kommunizieren, woran der Theologie doch aber gelegen ist.

97 RUDOLF BULTMANN, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, in: ders., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1, Tübingen ²1954, S. 26–37 (hier 33).

98 A. a. O., S. 26.

99 Siehe dazu BULTMANN, *Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube* (s. Anm. 89), S. 82 f.

Gleichwohl gibt es Menschen, die elektrisches Licht benutzen und zugleich an die Mythen glauben, die biblisch überliefert sind.¹⁰⁰ Das mag manchen Menschen für ihren Lebensvollzug hilfreich erscheinen. Doch, so fragt Bultmann, welchen Einfluss hat ein Verständnis der biblischen Texte als unmittelbarer Heilsoffenbarung auf Menschen, die dem Christentum skeptisch gegenüberstehen oder ihm noch niemals verbunden waren? Und ist die Aufteilung oder Vielfältigung der Wirklichkeit, wie sie Cullmann annimmt,¹⁰¹ nicht ein Missverständnis des Heils, das darin besteht, eben das eine Leben in der einen Wirklichkeit in Wahrheit zu führen? Wahrheit nämlich beschränkt sich nicht auf eine Geschichte neben anderen, sondern zeigt das eigene Leben gleich wie alles Sein in Gott gegründet.

Solche Wahrheitssicht ist dem Menschen allerdings völlig unverfügbar; Gott allein gewährt sie. Entsprechend werden mit der Annahme, durch das Fürwahrhalten von Augenzeugenberichten könne sich ein Mensch an der Heilsgeschichte Anteil verschaffen, Gottes Handeln, Gottes Macht und vor allem seine Offenbarung in Jesus Christus unannehmbar kleingedacht. Damit dies nicht geschieht, sollte die *theologische Exegese*¹⁰² der biblischen Texte gerade nicht kritisiert noch gar vernachlässigt werden.

100 Siehe BULTMANN, Neues Testament und Mythologie (s. Anm. 53), S. 16.

101 Siehe dazu CULLMANN, Heil als Geschichte (s. Anm. 2), S. 299 (vgl. oben bei Anm. 46).

102 Siehe das Eingangszitat.

The Christology of Oscar Cullmann in Dialogue with Rudolf Bultmann

Edwin K. Broadhead

The message of Jesus is a presupposition for the theology of the New Testament rather than a part of that theology itself.

Rudolf Bultmann

It is not our task to give in the following chapters an exhaustive presentation of “New Testament theology.” We shall rather investigate in all their complication and range the *basic presuppositions of all New Testament theology*, that is, the New Testament conception of time and history.

Oscar Cullmann

1. Introduction

The collection and analysis of the correspondence between Professor Oscar Cullmann and Professor Rudolf Bultmann makes an important contribution to the historical record. This is an exercise in *Forschungsberichte* – the effort to trace the development of a line of research. This is also an exercise in *Forschungsgeschichte* – the evaluation and interpretation of that history. This effort to trace the road from the past into the present can provide critical guides for future directions in scholarship.

Central to this question is the Christology of Cullmann, particularly as it developed in dialogue with Rudolf Bultmann and other scholars of that era. The challenge of understanding Cullmann’s Christology can be approached by addressing three questions: *whence* we came, developments *since* then, and *whither* we go in future years (*woher, seitdem, wohin*).¹

1 *Whence* and *whither* are Old English forms of German origin.

2. Oscar Cullmann and Rudolf Bultmann: Commonalities, Distinctions, Dialogue

Oscar Cullmann lived from 1902 until 1999, and Rudolf Bultmann lived from 1884 until 1976. Cullmann studied at Strasbourg and spent the larger part of his career at Basel, while Bultmann studied primarily at Tübingen and spent most of his career at Marburg.

Cullmann and Bultmann share a great deal in terms of time, place, and experience: the Lutheran tradition; historical-critical analysis; Form Criticism; engagement with existentialist philosophy; and careers interrupted and shaped by World War II. It is noteworthy that Cullmann was asked to be Bultmann's successor at Marburg, but he declined the offer.² Here I will focus specifically on the engagement between Cullmann and Bultmann around the issue of Christology.

2.1 Bultmann's Christology

Rudolf Bultmann began with the presumption that a person living in a world guided by the physical sciences and by a critical understanding of history could not be expected to embrace an ancient worldview that included miracles, bodily resurrections, and apocalyptic expectations. Bultmann's primary concern was to retain the power of the Christian message by releasing it from its time-bound, culture-bound articulation in the gospels and the early Church.³

Bultmann did not believe Christian faith could be grounded in any ultimate way upon contingent events or processes within the flow of human history; if it was, then it could be disproved. Moreover, rooting Christian faith in common history would place it in within the larger framework of *Religionsgeschichte*; it then becomes difficult to claim that any aspect is distinct or unique. On the other hand, Bultmann did not believe that the core of Christian faith could be found in viewing history as an essential principle or philosophical ideal. Thus, he sought to *de-historicize* Christian faith.⁴

² Cullmann tells about this query from Marburg in three places in his unpublished "Lebenserzählung": p. 953; p. 1084; and p. 1186.

³ See, for example, RUDOLF BULTMANN's explanation in his 1952 Shaffer Lectures, published as *Jesus Christ and Mythology* (New York: Charles Scribner's Sons, 1958), especially p. 16–18, 35–44.

⁴ BULTMANN developed his ideas as part of a systematic analysis in *Theology of the New Testament*, Vol. 1–2 (New York: Charles Scribner's Sons, 1951–1955). He discussed the need to de-historicize and re-historize both God and humanity in *Jesus Christ and Mythology* (see n. 2), p. 24–25. He sharpened his argument in response to Cullmann's

This was no gnostic retreat from reality, but rather an effort to identify the certain and timeless ground upon which a transcendent Christian faith could stand. Bultmann focused upon another form of history – the history of a concrete encounter between the individual and God. This moment confronts the individual with God’s salvation. This salvation is both gift and demand; thus it is to be expressed as love of God and love of neighbor. For Bultmann, this message was the *kerygma* – the proclamation of salvation – and it is experienced in an individual encounter.⁵

For Bultmann, this *kerygma* is not wholly isolated from history. Since Jesus proclaimed the Kingdom of God and expected its arrival, the *kerygma* is framed around his words and deeds. Thus, Jesus’ proclamation of the coming of the Kingdom of God is a *presupposition* for the theology of the New Testament.⁶ The *kerygma* thus narrates God’s salvation around the story of Jesus, and the story of Jesus is told in the forms and ideas of his time – in miracles stories, in controversy scenes, in paradigmatic accounts built around sayings, in the passion account, and in the resurrection stories. Thus, Christian Theology is the articulation of an early Christian Christology that is spurred on by the message of Jesus.

It is crucial for Bultmann that the *message* is distinct from the *forms* in which it was transmitted. In order to maintain this distinction, Bultmann believed it was necessary to *demythologize* the ancient worldview, but also to de-historicize the *kerygma* – to remove it as a contingent event within the flow of general history. Even the linear eschatology of Jesus had to be demythologized. *Demythologization* became, in large part, an exercise in *de-eschatologization*. Bultmann believed this process of extracting the *kerygma* from its eschatological housing was already underway in the New Testament.⁷ Initial movement could be seen in Paul, but the clearest articulation was in the Gospel of John, where Jesus’ *parousia* – his being with us – is experienced already within the Johannine community. The concern for a delayed return is, for Bultmann, a later development, as exemplified in the book of Acts and in the General Epistles.⁸

critique in a variety of articles. An exemplary response can be found in Bultmann’s review of Cullmann’s *Christus und die Zeit*, which appeared as “Heilsgeschichte und Geschichte: Zu Oscar Cullmann, Christus und die Zeit,” in: *ThLZ* 73 (1948): p. 659–65. After an extensive review, Bultmann responded with a focus on the key points of his own position (p. 663–65). Bultmann insisted that Cullmann had not properly understood or represented these key points.

⁵ See, for example, BULTMANN, *Jesus Christ* (see n. 2), p. 36, 71.

⁶ BULTMANN, *Theology* (see n. 4), p. 3.

⁷ See, for example, BULTMANN, *Jesus Christ* (see n. 2), p. 32–34.

⁸ Bultmann thus countered Cullmann’s view of Jesus as the middle of a time-oriented *Heils-*

The tool for removing myth and linear eschatology was *Form Criticism*.⁹ Bultmann sought to pare away what the evangelists had added, to see through the traditional literary forms, and to recover the primitive Christian tradition embedded within the oldest layers of the Synoptic gospels. For Bultmann, none of these investigations led to the historical Jesus or to his self-understanding; they led instead to Christology – to the earliest layers of Christian faith and proclamation about Jesus. Bultmann then sought to describe the *Sitz im Leben* – the life setting for these literary accounts. He located these scenes within the worship, teaching, controversies, and mission activity of primitive Christianity. For Bultmann, it is the *kerygma* – not the history and forms through in which it was articulated – that confronts a contemporary individual with an existential moment of decision.

While the earliest layers of tradition about Jesus were shaped by a Jewish eschatology, the resurrection stories represented, for Bultmann, an attempt to move beyond the Jewish matrix and to frame the Jesus event within the Hellenistic mythology of dying and rising gods. But the underlying thrust of such stories remained significant: on Easter, Jesus was raised into the *kerygma* – the preaching of the early Church. Jesus' eschatological message about the Kingdom of God found its home in the eschatological expectations of his followers. Jesus' message about God was the *presupposition* for the Church's message about Jesus. This, for Bultmann, is Christology – not what Jesus said or did, but what the Church proclaimed about what Jesus said or did.¹⁰ To recover the ancient *kerygma* encased in primitive Christology, then to experience it anew in one's own existence – this is the quest of Bultmann.

For Bultmann, salvation was not to be found in the historicity of these stories or in Jesus' self-consciousness. He argued that Christian faith had to be *de-historicized* so that it could be *re-historicized*. Thus, Bultmann distinguished between *Historie* – the science of history or the events of ordinary history – and *Geschichtlichkeit* – historicity. Redemption was to be found in this new history – the personal, concrete, contemporary history in which a human is con-

geschichte. This was a key element of Bultmann's critique in his review of CULLMANN'S *Christus und die Zeit*. See especially BULTMANN, "Heilsgeschichte" (see n. 4), p. 663–65.

⁹ RUDOLF BULTMANN, *History of the Synoptic Tradition*, revised edition, trans. John Marsh (New York: Harper and Row, 1976), p. 2–7.

¹⁰ Thus, he opened his *Theology of the New Testament* in this way: "The message of Jesus is a presupposition for the theology of the New Testament rather than a part of that theology itself." (BULTMANN, *Theology* [see n. 4], 1: p. 3, italics in original) Bultmann insisted that Christian faith did not exist until there was a Christian *kerygma* proclaiming the crucified and risen Jesus as God's eschatological act of salvation.

fronted by the proclamation and the possibility of God's imminent salvation. This confrontation was not the natural outcome of a historical sequence, it was not a timeless truth or principle, nor was it a doctrinal truth. In contrast to *Historie*, this *Geschichte* is a moment of decision. Bultmann insists that to encounter the christological *kerygma* is to be confronted at the same time by God's demand and by God's grace.

For Bultmann, God's demand was not a legal code, a moral standard, a rational principle, or a pious sense. This encounter was an *existential* experience: through reflection, a person came to know they stood in the presence of God's demand – a demand that required a decision. This reflective moment was, at the same time, an *ethical* encounter; it includes one's engagement with the neighbor. Thus, Jesus' eschatological message about God's reign was the presupposition for the Christology and for the *kerygma*; at its core, the *kerygma* presents a call to existential encounter with and a decision for God's salvation. Thus, Bultmann said in his *Theology of the New Testament*: "precisely that God, who stands aloof from the history of the nations, meets each man in *his own little history*, his everyday life with its daily *gift and demand* . . ." ¹¹

2.2 The Shaping of Cullmann's Christology

In contrast to Bultmann – and often in response to him – Oscar Cullmann articulated a New Testament Theology with four distinctive traits. First, it is Christocentric. Secondly, it is embedded in a linear sequence of time. Thirdly, it exists within an eschatological tension of *already* and *not-yet*. While this theology was developed and articulated by the primitive church, it was, fourthly, rooted in Jesus' awareness of his own mission and identity. Thus, Cullmann saw his work not as a fully articulated systematic theology, but rather as a *historical* theology that took seriously the historical experience of Jesus and of early Christianity.

For Cullmann, the Jesus event is the *Mitte*, the middle point of time. While this is true in a linear sense, its greater impact is ideological. Jesus' life, death, and resurrection provides, for Cullmann, the center, the gathering point, for the entire sweep of God's engagement with humanity.

Cullmann traced the lines of influence that shaped his position. He saw his work on Christian confessions¹² as of "special significance both in determining

¹¹ See BULTMANN, *Theology* (see n. 4), p. 25 (italics E.B.).

¹² OSCAR CULLMANN, *Les premières Confessions de foi Chrétiennes* (Paris: Presses Universitaires de France, 1943), and the German translation: *Die ersten christlichen Glaubens-*

what is central in the earliest Christian proclamation and in establishing the criterion by which to determine this central element.”¹³

Cullmann interacted with a wide range of his contemporaries. He acknowledged the particular influence of three scholarly works:

1. Martin Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, 1941
2. Rudolf Bultmann, *Offenbarung und Heilsgeschichten*, 1941
3. Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, beginning in 1939.

Cullmann’s position emerges through his engagement with these works. First, Cullmann rejected the concept of Werner, following Albert Schweitzer, that a thoroughgoing eschatology controlled the primitive Christian conception. Cullmann argued that

“It is, therefore, not correct to assert that the waiting for the end of the world in the apostolic age necessarily entailed the rejection of all culture. Christianity advocated neither asceticism nor a complete surrender to the enjoyment of life.”¹⁴

Secondly, he said of Bultmann:

“I am in agreement, from the standpoint of form criticism, in recognizing the necessity of grasping the theological meaning of the redemptive history from its presentation as a whole; but I consider it impossible to regard the fact of a development in time as only a framework, of which we must strip the account in order to get at the kernel.”¹⁵

Thirdly, Cullmann united with Barth in accepting the Christocentric character of New Testament theology, but he disagreed with Barth’s philosophical conception of time in primitive Christianity.¹⁶

Cullmann argued that the followers of both Albert Schweitzer and Rudolf Bultmann merged “demythologizing” with “de-eschatologizing.”¹⁷ Cullmann rejected Hans Conzelmann’s argument that a linear salvation history is true of

bekenntnisse, aus dem Französischen übersetzt von Hans Schaffert (Zollikon-Zürich: Evang. Verlag, 1943).

13 OSCAR CULLMANN, *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History*, rev. ed., trans. Floyd Filson (Philadelphia: Westminster, 1964), p. xiii. The first German edition appeared in 1946 as *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung* (Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1946).

14 OSCAR CULLMANN, *The Early Church: Studies in Early Christian History and Theology*, ed. A.J.B. Higgins (Philadelphia: Westminster, 1956), p. 198. See also the discussion in OSCAR CULLMANN, *Salvation in History* (New York: Harper and Row, 1967), p. 37–38.

15 CULLMANN, *Christ and Time* (see n. 13), p. xiii.

16 *Ibid.*, p. xiii.

17 *Ibid.*, p. 2.

Luke alone in the New Testament and that such a redemptive history reflects the view not of the Primitive Church, but of the early Catholic Church.¹⁸ Cullmann rejected the insistence of the Bultmann school that the Fourth Gospel provides the purest conceptualization because it demythologizes eschatology – that it removes the temporal quality from Jesus’ unfulfilled expectation of the *parousia*.¹⁹

From such scholarly exchanges and from his persistent historical-philological reading of the New Testament, Cullmann constructed his own perspective. Cullmann’s position is clearly presented and defended in *Christ and Time*. With phrasing that echoes the opening lines of Bultmann’s *New Testament Theology*, Cullmann said:

“It is not our task to give in the following chapters an exhaustive presentation of ‘New Testament theology.’ We shall rather investigate in all their complication and range the *basic presuppositions of all New Testament theology*, that is, the New Testament conception of time and history.”²⁰

Christ and Time articulates the essential core of Cullmann’s thought: seen as a whole, the New Testament presents a Christocentric theology in which Jesus provides the center for the unfolding of God’s redemptive history.

2.3 The Dynamics of Cullmann’s Christology

Oscar Cullmann did not find sufficient a faith that was extracted from the flow of history and from the personal experience of Jesus. His counter to this position took the form of a Christocentric theology that he framed and articulated in stages throughout his career.

Cullmann affirmed and contributed to Form Criticism as early as 1925.²¹ His interest in the historical development of Christianity was reflected in his 1930 dissertation on gnosticism and Jewish Christianity in the Pseudo-Clementine writings. He looked to the New Testament to seek the earliest forms of baptism and the Lord’s Supper. He traced as well the New Testament treatment of the Kingdom of God, eschatology, the delayed Parousia, and the worship and mission of the church.

¹⁸ *Ibid.*, p. 7.

¹⁹ *Ibid.*, p. 7–8.

²⁰ *Ibid.*, p. 26 (italics in original).

²¹ For the development of Cullmann’s career, I am drawing upon and interacting with the work of KLAUS-GUNTHER WESSELING, “Oscar Cullmann,” in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* 27: p. 294–330.

Cullmann's Christocentric theology is rooted in history. Cullmann adopted and used the concept of *Heilsgeschichte* (redemptive history), but at one point he ponders whether a better term might be *Offenbarungsgeschichte* – revelational history.²² This sacred history or Biblical history develops along with general or secular history, but it can be distinguished from general history.

Cullmann built his understanding of the primitive Christian faith upon two foundational studies. In 1948 he pursued the development of the earliest Christian confessions, and in 1957 he grounded his Christology upon the titles for Jesus.

Cullmann sought the earliest forms of Christian faith not by dissolving, demythologizing, or de-historicizing New Testament traditions. He sought instead to work his way back from developed Christological testimony to the foundational levels of the early Church. Cullmann thus applied his version of Form Criticism to the confessions of faith and to the christological titles. He sought to extract from later traditions and adaptations that which is core and essential. Cullmann believed this earliest faith would be Christocentric and apostolic and that it would be marked by coherence and unity.

These two lines of analysis – early confessions and christological titles – cohere in what Cullmann sees as the foundational, essential core of Primitive Christian faith. Jesus is named, in both title and confession, as Lord (*kyrios*). From this foundation, Cullmann sees a line of development that gives testimony to the faith of the Church and demonstrates its ability to adapt to new times, places, and concepts. Thus, he traces a trajectory through binary confessions toward trinitarian concepts and later concerns for the *nature* of Jesus.

The confession of the Lordship of Jesus places Christology at the center of things, but it also ties Christology to Theology. The name reserved for Yahweh is given to Jesus, and as the Christ, Jesus is the standard through which God's actions are known. This linkage of Theology and Christology unites the past, the present, and the future of salvation history.

Cullmann believed that the elements common to the earliest formulas of faith reveal what the first generation of Christians *unanimously* regarded as the essential content of the Gospel. He further insisted that message was handed down in detailed form in the books of the New Testament.²³ In light of this bedrock testimony, Cullmann believed there was an essential *unanimity* between the various formulas and stages of development in the first centuries.

22 CULLMANN, *Christ and Time* (see n. 13), p. 27 n. 10.

23 CULLMANN, *Confessions* (see n. 12), p. 48.

For Cullmann, the line of development that sustains this faith is crucial. First, it is rooted in Jesus' own perception of his mission and in his own eschatological awareness. Secondly, this faith finds its home in the life of the early Church, which has now become the eschatological community. Thus, the eschatological urgency of Jesus' message has not been demythologized or de-historicized; rather, it has been *inaugurated* and lives on in the life and practices of the believing community.

Cullmann insisted that the developing faith of the Church is also a history. For Cullmann, it is this linear flow of sacred history – not simply the history of the individual existential moment of coming into being – that confronts the human with the call to Christian faith and redemption.

Cullmann's Christology was not simply reactionary; it represents a constructive attempt to re-articulate the earliest forms of Christian faith. His Christocentric, apostolic, coherent theology is formulated through critical engagement with the texts of the New Testament, with the trajectories of early Church History, and with developments in contemporary Theology.²⁴

2.4 The Scholarly Dialogue

Cullmann carried out an extended dialogue with the previous generation of scholarship, with colleagues like Bultmann and Barth, and with Catholic friends and critics. His most lively exchanges involved Bultmann's students: "The professor at Marburg himself is less responsible for this development than the excessive enthusiasm and fanatical polemic displayed by some of his disciples and opponents."²⁵ Cullmann was offended when he was labeled, on the basis of his attention to the New Testament, as an uncritical biblicist. In 1961 Cullmann replied:

"I have at least made the attempt to avoid being influenced in my exegesis by theological or philosophical schools. The labels 'critical' and 'uncritical' are greatly misused today, especially among the youngest followers of Bultmann."²⁶

24 Besides Bultmann, Cullmann interacted with a wide range of colleagues and critics as his extensive correspondence shows.

25 OSCAR CULLMANN, "Rudolf Bultmann's Concept of Myth and the New Testament," *Concordia Theological Monthly* 27 (1954): p. 14.

26 OSCAR CULLMANN, "Out of Season Remarks on the 'Historical Jesus' of the Bultmann School," trans. J.L. Martyn, *Union Theological Seminary Quarterly Review* 16 (1961): p. 134. The quote is cited in DAVID WALLACE, "Oscar Cullmann," in: *Creative Minds in Contemporary Theology*, ed. Philip Edgcumbe Hughes (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 1966), p. 163–202 (here p. 195).

The key argument with Bultmann and his students centered around Cullmann's understanding of history. He argued that the linear flow of human history was not abandoned, but sacralized, and he insisted this Christocentric, apostolic understanding of salvation begins in the awareness of Jesus. This concern was addressed through various scholarly exchanges.

Cullmann argued that the contributions of Form Criticism had been transformed into a foreign hermeneutic.

“Actually form criticism and existentialism have no more to do with one another than that one of the most significant New Testament scholars of our century is on the one hand one of the main founders of form criticism, and has on the other hand constructed a hermeneutic of the whole New Testament, in connection with the modern existentialist philosophy of Heidegger, which can but need not be brought into harmony with form criticism.”²⁷

Cullmann suggested that this philosophy had come to dominate the approach of Bultmann and his students and skewed their findings: “we are witnessing once again the rise of a portrait of Jesus which is influenced by the philosophy of the time.”²⁸

Cullmann argued that Bultmann's students had turned *demythologization* into a program of *de-eschatologization*. He insisted their work ended up with a non-eschatological Jesus because they began with the presumption of such a position. This is reflected in a 1961 article, where Cullmann entitled his conclusion “the bridge from the Christ of faith to historical Jesus predetermined by existentialist philosophy.”²⁹

Cullmann pointed to the danger of returning to the era of self-reflection that was so sharply critiqued by Albert Schweitzer.

“Albert Schweitzer's *Quest of the Historical Jesus* was written in vain if the ‘liberal’ portrait of Jesus, which corresponds to the idealistic philosophy of the nineteenth century, disappeared only in order to make room for the existentialist portrait which corresponds to the existentialist philosophy of the twentieth century.”³⁰

Cullmann warned against a new type of gnosticism in which the historical account of Jesus' life was but a framework for articulating the true essence of his existence.³¹

27 CULLMANN, “Out of Season Remarks” (see n. 26), p. 135.

28 Ibid., p. 136.

29 Ibid., p. 144–45.

30 Ibid., p. 132, cited in WALLACE, “Oscar Cullmann” (see n. 26), p. 196.

31 CULLMANN, “Rudolf Bultmann's Concept of Myth” (see n. 25), p. 16–17.

While Cullmann resisted the de-historicizing of the gospel traditions in general, he was particularly opposed to the dismissal of eschatology as a culture-bound expectation. He rejected the position of Weiss and Schweitzer – that Jesus' *thoroughgoing* eschatology failed and must be abandoned in order to understand the historical Jesus and to heed his call. He also distanced himself from Bultmann's insistence that eschatology must be *de-historicized* in order to re-emerge as a transcendent claim upon the individual. Bultmann believed that this extraction of eschatology from linear history had begun already with Jesus and was carried forward in the Gospel of John, where Jesus is already present with the community. Cullmann also rejected the similar position of Charles H. Dodd – that the eschatological age has been *realized*.³²

Cullmann accepted, along with Bultmann and others, that the staging of salvation history in epochs was first articulated in detail in Luke-Acts. He strongly disagreed, however, that this was a Lukan creation designed to address the unexpected delay of the return of Christ (*parousia*). Cullmann insisted that Jesus was indeed the middle of time, not purely in a chronological sense, but also as the central, shaping dynamic that orders sacred history. Hans Conzelmann, following in the steps of Bultmann and responding to Cullmann, entitled his treatment of Acts as *Die Mitte der Zeit* (The Middle of Time).³³ But for Cullmann, this perception of sacred history was not a constructed answer to an embarrassing problem (the delay of the *parousia*); it grew instead from Jesus' own self-awareness of his role in God's redemptive work.

For Cullmann, the eschatological demand presented by Jesus' announcement of the Kingdom of God could not be abandoned as a failure, it could not be dismissed from history and reduced to a metaphor, and its full realization could not be equated with any moment in human history. Cullmann believed that the eschatological age began with Jesus' advent and would be completed with his return or enthronement. Cullmann insisted the historical eschatology of the primitive church reflected Jesus' own awareness of his role in God's redemptive history.

A survivor of WWII, Cullmann described the advent of Jesus as *D-Day* – the invasion at Normandy that provided the turning point in the war. When D-Day occurred, it signified and assured the coming of V-Day, the end of the war.³⁴

32 CHARLES H. DODD, *The Parables of the Kingdom* (London: Nisbet, 1935) and *History and the Gospel* (New York: Charles Scribner's Sons, 1938).

33 HANS CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*. Beiträge zur historischen Theologie 17 (Tübingen: Mohr, 1954).

34 CULLMANN, *Christ and Time* (see n. 13), p. 84.

Thus, says Cullmann, Christians live, as Jesus did, in the tension between the present moment and the not-yet future.

3. Developments in the Intervening Years

The world of critical scholarship has changed, with new tools, different interests and questions, and expanded knowledge of the texts and the landscape of antiquity. As a consequence, the work of Cullmann and Bultmann takes on a different perspective.

In particular, New Testament studies have evolved in the intervening years, developing a different understanding of a wide range of issues and approaches. There is a better understanding of the complexity and diversity of Judaism, rooted in a better understanding of the significance of the Dead Sea Scrolls and in the interplay of Judaism and Hellenism. As a consequence, Jesus is now understood wholly within – and never apart from or over against – the diverse Judaism of his day. There is a similar awareness of the complexity and the diversity practiced among early followers of Jesus. The idea of a singular trajectory of development and the easy categorization of orthodoxy and heresy have largely faded. Ancient groups and their texts are more likely to be read today for their own value as distinct traditions.

The central focus on history and theology has been reshaped by the emergence of different tools and technologies. The form-critical focus of Bultmann and Cullmann became the basis for redaction criticism and, subsequently, for a renewed focus on the writers and editors as theologians. Concern for social setting, narrative frameworks and strategies, cognitive dimensions and processes have realigned critical perceptions of Jesus, of the New Testament, and of early Christianity. New Testament scholarship has developed new conversation partners across the Humanities, among various traditions of Christianity, and with various other religious traditions.

These changes provide a new platform and a new perspective from which to reconsider the dialogue between Bultmann and Cullmann. Conversely, the critical exchanges between Bultmann and Cullman continue to raise important questions and challenges for current scholarship.

4. The Path Ahead

Revisiting the dialogue between Bultmann and Cullmann can make important contributions for future scholarship. First, this moment provides an opportunity to learn through reflection – to listen again to the wisdom and the focal points of a generation of our teachers. I think both would be pleased that we are still reading and debating the letters and ideas they exchanged and that we are considering their significance for our times.

Secondly, the path ahead provides an opportunity to explore their questions and ours in new contexts and with new tools. As an example, I would argue that scholars who work with narratives have much to learn from recent developments in the field of neurology and from the wider engagement with brain studies that is emerging across disciplines. It is also reasonable to suggest that those who work with the rich literary corpus of early Christianity may have something to contribute to the field of neurology.

How do the contributions of Cullmann and Bultmann look in the light of these neurological insights? First, concerning the *process* through which humans form their traditions, Bultmann may be closer to the truth. All of memory, all of meaning is constructed through a process that is distributive, emergent, and discursive. Our memories and our meanings are not simply given; they are formulated and adapted anew in each concrete situation of human experience.

But concerning the *product*, Cullmann is probably closer to the truth. Humans make sense of the world, they plot their survival, and they declare their identity by bringing the past into the present and using it to shape the future. This is a clear, concerted use of history, but not as an objective, data-driven account; this is a *mnemohistory*, produced through collaborative remembering and enduring as collective memory.

It may be, when seen from our perspective, that Cullmann and Bultmann were more in agreement than they realized. For Aristotle, *mythos* refers to a plotted sequence – a story. Moreover, *kerygma* is not doctrinal debate, but preaching – the telling of the story of God's salvation. In a similar way, Cullmann's *Heilsgeschichte* is, after all, a *Geschichte* – a story well told. Both the re-historicized *kerygma* of Bultmann and the rediscovered salvation history of Cullmann are rooted in the essential human experience of *remembered history* – of storytelling. The faith element that sorts out salvation history from common history exists in *how* and *why* the story is told. Paul saw something of this: he said the story of the cross is foolishness to most, but it is the wisdom of God for those who tell the story in the voice of faith.

Cullmann and Bultmann debated the role of history in human experience and human existence largely through the lens of theology and philosophy. From the perspective of neuroscience, however, history cannot be reduced to personal subjectivity nor to linear objectivity; it is a discursive, *epigenetic* phenomenon. All history is constructed through our brain's adaptive engagement with the challenges of the world. All history is *mnemohistory*, and it becomes what it is when formulated through our own engagement – through perception, conception, and articulation.

Sacred history, salvation history exists when *mnemohistory* becomes *mne-mogeschichte* – an engagement with our own narrative of identity. The ancient story is remembered and re-told as our story. This is what many of us would call *faith*. Jesus becomes Lord when we declare him as Lord within our own history. The Church becomes the eschatological community when we declare it to be so with our thoughts, with our lives, with our actions.

5. Conclusion

It is extraordinary that we pause to remember ideas spoken by our teachers some eight decades ago. May it be that attentive scholars are debating these issues and claims some seventy years hence. And could it be that our renewed attention to this exchange and our contributions to this dialogue might enrich that conversation as well?

May it be so.

IV. Zur Exegese

Heilvolle Zeit?

Linear und existential verstandene Zeit in der Auslegung des Johannesevangeliums bei Oscar Cullmann und Rudolf Bultmann

Jörg Frey

»Heil als Geschichte«¹ und zuvor »Christus und die Zeit«²: Die beiden monographischen Hauptwerke des Basler Neutestamentlers Oscar Cullmann widmen sich dem Thema von Zeit und Geschichte und damit dem Problem der seit dem 19. Jh. so genannten »Heilsgeschichte«.³ Man kann darin eine Reaktion auf die Priorisierung der Thematik von Zeit und Eschatologie im Werk Rudolf Bultmanns und bei anderen Theologen seit den 1920er-Jahren erkennen. Biblischer »Kronzeuge« für Bultmanns Verständnis der Eschatologie und im weiteren Sinne sein Zeitverständnis war das Johannesevangelium,⁴ dem sich Bultmann in Vorbereitung seines Kommentars seit ca. 1920 intensiv zugewandt hatte, doch

- 1 OSCAR CULLMANN, Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament, Tübingen 1965.
- 2 OSCAR CULLMANN, Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung, Zollikon/Zürich 1945 (³1962).
- 3 Als Urheber des Terminus »Heilsgeschichte« gilt der Erlanger Theologe Johann Christian Konrad von Hofmann (1810–1877), s. JOHANN CHRISTIAN KONRAD VON HOFMANN, Weisagung und Erfüllung im alten und im neuen Testamente, 2 Bde., Nördlingen 1841/ 1844; DERS., Der Schriftbeweis, 2 Bde. in 3, Nördlingen ²1857–1860. Zur Geschichte des Begriffs und seiner Problematik siehe JÖRG FREY, STEFAN KRAUTER und HERMANN LICHTENBERGER, Einführung: Zum Thema Heil und Geschichte und zum Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Interpretation, in: Jörg Frey, Stefan Krauter und Hermann Lichtenberger (Hg.), Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung (WUNT 248), Tübingen 2009, S. XI–XXIII (XV–XX); FRIEDRICH MILDENBERGER, Art. Heilsgeschichte, RGG⁴ III (2000), Sp. 1584–1586.
- 4 Zum Eschatologieverständnis Bultmanns und zur Verschränkung desselben mit seiner Johannesauslegung siehe grundlegend JÖRG FREY, Die johanneische Eschatologie I: Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus (WUNT 96), Tübingen 1997, S. 85–157.

ist die Diskussion über Zeit, Geschichte und »Heilsgeschichte« keineswegs auf Johannes beschränkt. Sie wurde nicht weniger intensiv in der Auslegung der Paulusbriefe geführt und von Cullmann auf die ganze Breite der neutestamentlichen Schriften ausgeweitet. Im Folgenden sollen nach einigen Präliminarien (1.) die Entwürfe beider Exegeten kritisch präsentiert (2.) und dann anhand einiger eigener Beobachtungen zum Johannesevangelium (3.) vergleichend ins Gespräch gebracht werden. Wenige Schlussbemerkungen (4.) sollten den Horizont noch weiter öffnen.

1. Präliminarien

Für das Verständnis der Diskussion um Zeit und Eschatologie und um die Auslegung des Johannesevangeliums sind drei umfangreichere Vorbemerkungen vorzuschicken:

1.1 Eschatologie als Thema der neueren Theologiegeschichte und im frühen 20. Jahrhundert

Die Geschichte und die Kritik geschichtlicher Überlieferung war mit dem Erwachen des historischen Bewusstseins an der Schwelle der Neuzeit zum Denkparadigma geworden, wobei neben den Überlieferungen der biblischen Urgeschichte besonders die Eschatologie, die im Munde Jesu und des Paulus überlieferte Erwartung einer spektakulären Wiederkunft Christi mit den Wolken und die Vorstellungen von Totenaufstehung und Endgericht der Kritik anheimfielen.⁵ Wenn Jesus und die Apostel sich in ihrer Naherwartung geirrt hatten, war der Wahrheitsanspruch der christlichen Offenbarung entscheidend in Frage gestellt, und es war daher ein grundlegend apologetisches Anliegen, diese biblischen Aussagen entweder als Anpassung an die jüdischen Hörer, als abstreifbare Schale um einen innerlichen Kern des Christlichen oder als nur äußerliche Bilder eines eher innerlich zu fassenden christlichen Selbstbewusstseins zu erklären. In der Jesusforschung des 19. Jh.s konnte dies noch unter Verweis auf die

5 Diese kam – nicht ausschließlich, aber besonders prononciert – in den anonym verfassten und dann von Lessing herausgegebenen Fragmenten des Orientalisten und Rationalisten Hermann Samuel Reimarus zur Sprache. Siehe jetzt die Ausgabe: HERMANN SAMUEL REIMARUS, Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, hg. v. Gerhard Alexander, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1972; s. das von Lessing herausgegebene Fragment: Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger (1778), in: Gotthold Ephraim Lessing, Werke, hg. v. Paul Rilla, Bd. 7, München 1976, S. 492–604.

Aussagen des Johannesevangeliums geschehen, in dem die Erwartung der Parusie zurücktritt und die Worte Jesu stärker gegenwartsbezogen und innerlicher erscheinen. Erst durch den Durchbruch der sog. »konsequenten Eschatologie« um 1900 bei Johannes Weiss⁶ und v. a. Albert Schweitzer⁷ war der Rekurs auf den johanneisch abgemilderten Jesus und damit die biblizistische Begründung der liberalen Theologie verunmöglicht. Zudem ließen die für die protestantische Theologie katastrophalen Ereignisse des Ersten Weltkriegs und der Zerbruch der kulturprotestantischen Synthese der Vorkriegszeit die Eschatologie neu zum Zentralthema der Theologie werden. Christentum musste »ganz und gar und restlos Eschatologie« sein,⁸ das Ende im Jetzt zur Geltung bringen und das Jetzt in den Horizont des Endes stellen – nicht eines miraculös in ferner Zukunft vorgestellten Endes, sondern eines Endes, das sich jetzt, im Hören auf das Wort, dem Menschen entgegenstellt. Mehr noch als durch die »konsequente Eschatologie« Schweitzers waren Zeit und Eschatologie als Themen der Theologie in den 1920er-Jahren aufgegeben und wurden von Vertretern der sogenannten »Dialektischen Theologie« wie Karl Barth, Friedrich Gogarten und Rudolf Bultmann, aber auch von ganz anders geprägten Theologen wie Ernst Lohmeyer, Paul Tillich oder Emanuel Hirsch bearbeitet. Die Theologie Luthers und die Philosophie Kierkegaards, aber auch der Kulturpessimismus von Nietzsche und Overbeck kamen dabei in unterschiedlicher Weise zur Geltung. Dass für die Theologie und Exegese Rudolf Bultmanns in den 1920er-Jahren das Verständnis von Zeit und Eschatologie eine derartige Zentralstellung erlangte, ist daher nicht erst der fruchtbaren Arbeitsbeziehung mit Martin Heidegger geschuldet. Vielmehr konnte die Rezeption der Phänomenologie des frühen Heidegger in dieser Zeitsituation eine besondere Plausibilität gewinnen.

6 JOHANNES WEISS, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen 1892.

7 ALBERT SCHWEITZER, Von Reimarus zu Wrede: Eine Geschichte der Leben Jesu-Forschung, Tübingen 1906, 2. Stark veränderte Auflage unter dem Titel: ALBERT SCHWEITZER, Geschichte der Leben Jesu-Forschung, Tübingen 1913.

8 So das berühmte *dictum* von KARL BARTH, Der Römerbrief. Zweite Auflage (1922), Zürich¹¹1976, S. 298.

1.2 Die ungleiche Stellung Bultmanns und Cullmanns in der Diskussion um Johannes

Das Johannesevangelium zählte ab Anfang der 20er-Jahre zu den Forschungsschwerpunkten Bultmanns,⁹ und sein ab 1941 erschienener Kommentar¹⁰ ist eine umfassende Synthese der Forschungen zu diesem Evangelium in der ersten Hälfte des 20. Jh.s, die er selbst wesentlich mitgeprägt hatte. Als Schüler von Adolf Jülicher und Johannes Weiss hatte er zunächst intensiv die Forschungen der religionsgeschichtlichen Schule rezipiert¹¹ und diese dann eigenständig weitergeführt, um dann ab ca. 1925 sein Interesse immer stärker auf die Interpretation der Theologie des Evangelisten zu konzentrieren.¹² Damit verbunden ist der Wechsel von einem primär literar- und religionsgeschichtlich textgenetischen zu einem stärker verfasserszentrierten Interpretationsmodell.¹³ Diesem folgt auch die Auslegung in seinem Kommentar, der im Haupttext im Ton der Zustimmung eine dichte theologische Auslegung des Werks des Evangelisten bietet, während die dieser Interpretation zugrunde liegenden literarkritischen und religionsgeschichtlichen Annahmen meist nur in den Fußnoten benannt werden. Die theologische Auslegung ist dann auch in Bultmanns Theologie des Neuen Testaments zusammengefasst und in späteren Arbeiten bis hin zum spädierten Kommentar zu den Johannesbriefen¹⁴ zugrunde gelegt.

Die Arbeiten des 18 Jahre (und damit fast eine Generation) jüngeren Oscar Cullmann zum Johannesevangelium sind schwerer zu fassen, da seine publizierten Arbeiten verstreuter sind und der lange ins Auge gefasste Kommentar nie vollendet wurde. Cullmann hat seine ersten wissenschaftlichen Arbeiten zur Formgeschichte¹⁵ (1925) und zu Fragen der antiken Religionsgeschichte,

9 Der Vertrag mit der Verlagsbuchhandlung Vandenhoeck & Ruprecht für die Bearbeitung im Meyer'schen Kritisch-exegetischen Kommentar wurde 1918 unterzeichnet und von Bultmann am 20. März 1918 an die Verlagsbuchhandlung gesandt. Das Schriftstück befindet sich im Archiv des Verlags (Mitteilung von Dr. Elisabeth Hernitscheck vom 27.9.2018).

10 RUDOLF BULTMANN, Das Evangelium des Johannes (KEK 2), Göttingen ¹⁰1941.

11 TRAUOGOTT KOCH, Theologie unter den Bedingungen der Moderne. Wilhelm Herrmann, die »Religionsgeschichtliche Schule« und die Genese der Theologie Rudolf Bultmanns. Diss theol. (masch.) München 1970, S. 147.

12 Zur Genese der exegetischen Positionen Bultmanns s. die materialreiche Arbeit von ERNST BAASLAND, Theologie und Methode. Eine historiographische Analyse der Frühschriften Rudolf Bultmanns, Wuppertal/Zürich 1992.

13 BAASLAND, Theologie und Methode (s. Anm. 12), S. 310.

14 RUDOLF BULTMANN, Die drei Johannesbriefe (KEK 14), Göttingen ⁷1967.

15 OSCAR CULLMANN, Les récentes études sur la formation de la tradition évangélique, in: RHPhR 5 (1925), S. 459–477.564–579 (dt. Übers.: Die neuen Arbeiten zur Geschichte der

konkret der Pseudoklementinen,¹⁶ verfasst. Doch geht seine Beschäftigung mit Johannes bis auf die Vorlesungen Wilhelm Baldenspergers in seiner Straßburger Studienzeit zurück.¹⁷ Seine erst später veröffentlichten Arbeiten zum vierten Evangelium¹⁸ nehmen unter Einbeziehung der mittlerweile entdeckten

Evangelientradition, in: OSCAR CULLMANN, Vorträge und Aufsätze 1925–1962, hg. v. Karlfried Froehlich, Tübingen/Zürich 1966, S. 41–89. In seiner autobiographischen Skizze schreibt Cullmann dazu: »Bultmann begrüßte mich als Bundesgenossen« (OSCAR CULLMANN, Autobiographische Skizze, in: ders., Vorträge und Aufsätze, S. 683–687 [hier 684]).

- 16** So die Straßburger Doktor-Dissertation: OSCAR CULLMANN, *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin. Étude sur la rapport entre le Gnosticisme et le Judéo-Christianisme* (Études d'Histoire et de Philosophie religieuses publiées par la Faculté de théologie Protestante de l'Université de Strasbourg, fasc. 23), Paris 1930; siehe die Selbstanzeige: DERS., *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin*, in: RHPH 10 (1930), S. 471–476 (= Selbstanzeige der Straßburger Doktor-Dissertation; dt. Übers.: *Die literarischen und historischen Probleme des pseudoklementinischen Romans*, in: ders., Vorträge und Aufsätze [s. Anm. 15], S. 225–231). Nach den Qumran-Funden hat Cullmann diese Fragen wieder aufgenommen, siehe DERS., *Die neuentdeckten Qumrantexte und das Judenchristentum der Pseudoklementinen*, in: Walther Eltester (Hg.), *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann* (BZNW 21), Berlin 1954, S. 35–51; wieder abgedruckt in: ders., Vorträge und Aufsätze (s. Anm. 15), S. 241–259. Siehe zu dieser Thematik in diesem Band den Beitrag von STEFAN KRAUTER, Cullmann, Bultmann und das »gnostische Juden(christen)tum«.
- 17** Ich verdanke der Freundlichkeit von Prof. Dr. Karlfried Froehlich (Princeton) eine sorgfältige Zusammenstellung der im Cullmann-Archiv in Basel befindlichen Materialien zum Johannesevangelium. Diese beginnen mit studentischen Notizen zur Vorlesung von Wilhelm Baldensperger und mit einem Vortragsmanuskript »Der gegenwärtige Stand der Forschung über das Johannesevangelium« aus den 1930er Jahren, es folgt ein umfangreiches Vorlesungsmanuskript »L'Évangile de Jean« von 1931–32, das bis 1972 vielfach benutzt und ergänzt wurde (647 Blätter), weitere Vorlesungs- und Kommentarnotizen, weiter einen wohl vor 1950 konzipierten vollständigen Kommentar zum Evangelium von 384 Blättern, ein evtl. auf 1971/72 zu datierendes Buchmanuskript zur Einleitung für einen Kommentar zum Johannesevangelium, das wohl später, als klar wurde, dass der Kommentar nicht geschrieben werden würde, zu dem Buch über den johanneischen Kreis (OSCAR CULLMANN, *Der johanneische Kreis. Sein Platz im Spätjudentum, in der Jüngerschaft Jesu und im Urchristentum, Zum Ursprung des Johannesevangeliums*, Tübingen 1975) ausgestaltet wurde. Weitere Manuskripte zu Vorträgen und Artikeln bis 1975, u. a. ein ausführliches von Cullmanns selbst auf Englisch geschriebenes Manuskript zu einer wohl 1975 am Union Theological Seminary in New York gehaltenen Vorlesung »4th Gospel« (167 Blätter). Die Auswertung dieser Materialien zu Cullmanns Johannesauslegung wäre ein eigenes Forschungsprojekt.
- 18** Der publizistische Beginn ist die provokative Studie zur »sakramentalen« Lektüre des Johannesevangeliums: OSCAR CULLMANN, *Urchristentum und Gottesdienst* (AThANT 3), Basel 1944 (Zürich ³1962); weiter die ab 1948 verfassten Aufsätze: OSCAR CULLMANN, *Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums*, in: ThZ 4 (1948), S. 360–372 (auch in: Vorträge und Aufsätze

Qumrantexte die religionsgeschichtlichen Fragen wieder auf und zielen auf die historische Verortung des Evangeliums.¹⁹ andere Arbeiten sind der johanneischen Sprache und Symbolik gewidmet.²⁰ Dabei dominiert auch dann, wenn Cullmann bei Johannes durchgehend sakramentale Anklänge wahrnimmt, das historische Argument. Ihm geht es um die Rekonstruktion der urchristlichen Wahrnehmung der Texte. Dies gilt auch dort, wo Zeit und Geschichte zum Thema wird, weil Cullmann der Meinung war, dass er nur so der von ihm als willkürlich angesehenen Unterscheidung zwischen wesentlich und unwesentlich in der liberalen Theologie²¹ entgegen konnte. Als Historiker bezog Cullmann auch die Zeugnisse der Alten Kirche programmatisch in seine exegetische Arbeit ein. Auch das unterscheidet ihn von dem mehr auf die Systematische Theologie hin orientierten älteren Kollegen.

1.3 Zeitgeschichtliche Einflüsse auf die Neutestamentliche Wissenschaft im 20. Jahrhundert

Es gehört zu den Besonderheiten der deutschen Theologiegeschichte im 20. Jahrhundert, dass durch die Entwicklungen in der Zeit des Nationalsozialismus wie auch durch die Ereignisse des Zweiten Weltkriegs und seiner unmittelbaren Folgen eine ganze Generation von Theologen in ihrer Wirksamkeit behindert oder unwirksam gemacht wurde, durch einen allzu frühen Tod oder durch die Selbstdisqualifikation durch theologische und ideologische Verirrungen in der Zeit des ›Dritten Reiches‹. In der neutestamentlichen Wissenschaft war in wenigen Jahren der Tod von Hans Lietzmann (1942), Hans von Soden

[s. Anm. 15], S. 176–186); DERS. Ὁ ὈΠΙΣΩ ΜΟΥ ἘΠΧΟΜΕΝΟΣ, in: *Coniectanea Neotestamentica XI in honorem Antonii Fridrichsen sexagenarii*, Lund 1948, S. 26–32 (auch in: *Vorträge und Aufsätze* [s. Anm. 15], S. 169–175), sowie DERS. Sabbat und Sonntag nach dem Johannesevangelium. ἘΩΣ ἈΠΤΙ (Joh 5,17), in: Werner Schmauch (Hg.), *In memoriam Ernst Lohmeyer*, Stuttgart 1951, S. 127–131 (auch in: *Vorträge und Aufsätze* [s. Anm. 15], S. 187–191).

19 So insbesondere Ὁ ὈΠΙΣΩ ΜΟΥ ἘΠΧΟΜΕΝΟΣ (s. Anm. 18); weiter OSCAR CULLMANN, *L'opposition contre le temple de Jérusalem, motif commun de la théologie johannique et du monde ambiant*, in: *NTS* 5 (1959), S. 157–173; ausführlicher in der ital. Fassung: DERS., *Le scoperte recenti e l' enigma del Vangelo di Giovanni*, *Studi e materiali di Storia delle religioni* 29 (1958), S. 3–21.165–181 (dt. Übers.: *Die Rätsel des Johannesevangeliums im Lichte der Handschriftenfunde*, in: ders., *Vorträge und Aufsätze* [s. Anm. 15], S. 260–291). Später werden diese Themen weitergeführt in der Studie: DERS., *Der johanneische Kreis* (s. Anm. 17).

20 So insbesondere der Aufsatz zu den Doppeldeutigkeiten und »Urchristentum und Gottesdienst«.

21 Siehe die Bemerkung in DERS., *Autobiographische Skizze* (s. Anm. 15), S. 684.

(1945), Ernst Lohmeyer (1946), Martin Dibelius (1947) und Julius Schniewind (1948) zu beklagen. Gerhard Kittel, der sich durch seine antijüdischen Publikationen disqualifiziert hatte,²² starb ebenfalls 1948. Von den in der Vorkriegszeit arrivierten Forschern blieb für den Neuaufbau wissenschaftlicher Strukturen nur Rudolf Bultmann in Marburg übrig, der seine existential orientierte Theologie seit den mittleren 1920er-Jahren in Kontinuität weiterentwickelt hatte und in der Kriegszeit mit seinem Alpirsbacher Vortrag zur Entmythologisierung²³ und v. a. mit der Herausgabe seines Johanneskommentars die wichtigsten neutestamentlichen Beiträge geleistet hatte und dem keine ideologischen Verfehlungen vorzuwerfen waren. Dieser Umstand führte dazu, dass die Besetzung von vakanten neutestamentlichen Lehrstühlen nach 1945 weithin mit Wissenschaftlern aus der Schule Bultmanns erfolgte, so Ernst Käsemann, Hans Conzelmann, Günther Bornkamm, Herbert Braun, Philipp Vielhauer, Willi Marxsen und Georg Strecker. So hatte diese Schule, zudem ›geadelt‹ durch die Zugehörigkeit Bultmanns und vieler seiner Schüler (Käsemann, Bornkamm, Braun) zur Bekennenden Kirche, in der Nachkriegszeit fast ein Monopol in der deutschen neutestamentlichen Wissenschaft. Die prononciertesten Kritiker des exegetischen Ansatzes Bultmanns, v. a. Julius Schniewind²⁴ und Ernst Lohmeyer, waren tot, und andere – letztlich auch Cullmann – hatten der systematischen Kraft der Theologie Bultmanns zu wenig entgegenzusetzen.

- 22** Zu ihm siehe Manfred Gailus und Clemens Vollnhals (Hg.), *Christlicher Antisemitismus im 20. Jahrhundert. Der Tübinger Theologe und »Judenforscher« Gerhard Kittel* (Berichte und Studien 79), Göttingen 2020, dort insbesondere HANS JUNGINGER, *Gerhard Kittel im »Dritten Reich«: Die Karriere eines evangelischen Theologen im Fahrwasser der nationalsozialistischen Judenpolitik*, ebd., S. 83–100.
- 23** RUDOLF BULTMANN, *Neues Testament und Mythologie* (1941), in: Hans W. Bartsch (Hg.), *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch*, Bd. 1, Hamburg-Volksdorf 1948, S. 15–48.
- 24** JULIUS SCHNIEWIND, *Antwort an Rudolf Bultmann: Thesen zum Problem der Entmythologisierung*, in: Hans W. Bartsch (Hg.), *Kerygma und Mythos* (s. Anm. 23), S. 77–121.

2. Zeit und Geschichte in Bultmanns Johannesinterpretation und bei Oscar Cullmann

2.1 Die literar- und religionsgeschichtlichen Grundlagen der Johannes-interpretation Bultmanns und die existentialtheologisch bestimmte Thematisierung von Zeit

Die Zeit- und Geschichtsauffassung, die Rudolf Bultmann in den 1920er-Jahren entwickelt und dann v. a. im Gespräch mit Martin Heidegger begrifflich weiter geklärt hatte, prägt seine Auslegung des Johannesevangeliums. Umgekehrt findet sie ihre wichtigste exegetische Begründung in der Auslegung des Johannesevangeliums. Dieser hermeneutische Zirkel ist von erheblicher Tragweite, denn der johanneische Autor, der »Evangelist«, wie Bultmann ihn rekonstruiert,²⁵ ist das biblische Modell für die von Bultmann selbst für angemessen erachtete Auslegung der christlichen Botschaft: Die Art und Weise, in der der Evangelist nach Bultmanns Auffassung mit der Philosophie seiner Zeit, der Gnosis, verfährt, ist strukturanalog zu der Art und Weise, in der sich nach Bultmann die Theologie auf die Philosophie ihrer Zeit – konkret: die Existenzanalyse Martin Heideggers – beziehen muss.²⁶ Bultmann hat sich stets dagegen verwahrt, dass er durch ein philosophisches Apriori zu seinen Auffassungen gekommen sei,²⁷ grundlegend sei hingegen die kritische Analyse der Texte. Daher sollen hier zuerst die Elemente der Johannesauslegung Bultmanns präsentiert werden:

Bultmann hat die Sichtweise der religionsgeschichtlichen Schule übernommen, derzufolge sich die Verehrung Christi – der »Christuskult« – erst aus paganer Beeinflussung in der hellenistisch-heidenchristlichen Gemeinde entwickeln konnte. Die hier entwickelte und dann z. B. bei Paulus oder im Johannesevangelium zugrundeliegende Verehrung Christi als des erhöhten Herrn ist von der jüdischen Religion Jesu und dem Glauben des palästinischen Urchristentums durch einen religionsgeschichtlichen Graben getrennt.²⁸ An-

25 Signifikant ist, dass sein Kommentar nicht den Titel »Das Evangelium nach Johannes« oder einfach »Das Johannesevangelium« trägt, sondern »Das Evangelium des Johannes«. Darin wird präzise erkennbar, dass Bultmann das Werk des (von ihm nach wie vor Johannes genannten) Evangelisten, in dem von ihm rekonstruierten Textbestand, kommentiert, nicht das überlieferte »Evangelium nach Johannes«.

26 Zu diesen Strukturanalogien siehe die Arbeit von WOLFGANG NETHÖFEL, *Strukturen existentialer Interpretation. Bultmanns Johanneskommentar im Wechsel theologischer Paradigmen*, Göttingen 1983.

27 So auch im Brief Nr. 38 an Cullmann vom 18. Juli 1957, in dem er dessen Vorwurf aus der Einleitung seiner *Christologie* (OSCAR CULLMANN, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1957, S. 8) zurückweist.

28 So zusammenfassend WILHELM BOUSSET, *Kyrios Christos. Geschichte des Christus-*

ders als seine Lehrer Adolf Jülicher und Johannes Weiss sieht Bultmann aber diesen Mutterboden des Christuskultes nicht in einem griechisch geprägten Hellenismus, vielmehr sieht er den Hellenismus bereits stark geprägt von einer orientalischen Religiosität, die v. a. Reitzenstein aus neu erschlossenen orientalischen Quellen als die Weltanschauung der Antike aufzeigen wollte: der Gnosis. Bultmann rekonstruiert diese Gnosis und ihren Kern, den sogenannten »Erlösermythos«²⁹ aus einer Reihe von Quellen, von der atl. Weisheit bis zu den späten mandäischen Texten, und setzt unter Hintanstellung der dabei auftretenden historischen und chronologischen Probleme die Existenz einer solchen Gnosis und ihres Mythos vor dem Urchristentum voraus.³⁰ Kritische Analysen, zuerst von Carsten Colpe,³¹ haben hingegen gezeigt, dass dieser Erlösermythos in seiner Gänze nicht vor dem Manichäismus (3. Jh.) belegbar ist.³² Auch die Versuche, den Mythos auf der Basis der Nag-Hammadi-Funde noch einmal als eine vorchristliche Gegebenheit zu belegen,³³ haben sich nicht durchgesetzt.

glaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus (FRLANT 4), Göttingen 1913, siehe besonders die 2., neubearb. Aufl., Göttingen 1921 (= ⁶1967), S. 304–316. Diese Sichtweise der Religionsgeschichtlichen Schule ist mittlerweile v. a. durch die Arbeiten von Martin Hengel und weitere Studien zur frühen Datierung und zum jüdischen Kontext der Christusverehrung als unhaltbar erwiesen worden. Siehe dazu JÖRG FREY, Eine neue religionsgeschichtliche Perspektive. Larry W. Hurtados *Lord Jesus Christ* und die Herausbildung der frühen Christologie, in: Cilliers Breytenbach und Jörg Frey (Hg.), *Reflections on Early Christian History and Religion – Erwägungen zur frühchristlichen Religionsgeschichte* (AJEC 81), Leiden/Boston 2012, S. 117–168.

- 29** Die straffste Nacherzählung dieses Mythos findet sich in RUDOLF BULTMANN, Art. Johannesevangelium RGG³ III, Sp. 840–850 (hier 847); ebenso DERS. Evangelium des Johannes (s. Anm. 10), S. 41 f.; siehe zuerst DERS., Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums (1925), in: ders., *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, hg. v. Erich Dinkler, Tübingen 1967, S. 55–104 (hier 59).
- 30** Diese religionsgeschichtliche Konstruktion hat für Bultmann eine wesentliche hermeneutische Bedeutung, denn in der christlichen Rezeption und Modifikation des gnostischen Mythos (bei Paulus und dann v. a. bei Johannes), seiner ›Vergeschichtlichung‹ und ›Entmythologisierung‹ kann er die eigentliche theologische Leistung des Evangelisten erkennen. Zugleich bietet dieser von Bultmann angenommene urchristliche Interpretationsprozess das Modell dafür, wie die Theologie heute (d. h. zu Bultmanns Zeit) auf das Weltverständnis der Philosophie (konkret: der Existenzphilosophie des frühen Heidegger) rekurrieren kann, um mit ihrer Hilfe das eschatologische Seinsverständnis des Glaubens zu explizieren. Siehe zu dieser Problematik FREY, Die johanneische Eschatologie I (s. Anm. 4), S. 130–132.
- 31** CARSTEN COLPE, Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos (FRLANT 78), Göttingen 1961.
- 32** COLPE, Die religionsgeschichtliche Schule (s. Anm. 31), S. 191.
- 33** So etwa durch HANS-MARTIN SCHENKE, Die Rolle der Gnosis in Bultmanns Kommentar

Die religionsgeschichtliche Rekonstruktion Bultmanns ist nach heutiger Einsicht falsifiziert und unhaltbar – gleichwohl hat sie für Bultmanns Rekonstruktion der theologischen Leistung des Johannes-Evangelisten hermeneutisch eine fundamentale Bedeutung.

Bultmann übernimmt weiter literarkritische Thesen, die in den ersten Dekaden des 20. Jh.s zum Johannesevangelium aufgestellt wurden, und kombiniert sie zu einem eindrucksvollen Ganzen.³⁴ So zunächst die These, dass die johanneischen Wundergeschichten aus einer wundergläubigen ›aretalogischen‹ Quelle stammen und im Evangelium durch den Evangelisten bereits kritisch bzw. symbolisch interpretiert sind. Der Evangelist nimmt mithin zu dem, was er erzählt, schon eine kritisch-korrigierende Position ein. Er ist selbst bereits ein kritischer Worttheologe, dem der Wunderglaube suspekt ist (vgl. Joh 2,23–25; 4,48; 20,29). Außerdem übernimmt er die These, dass einige apokalyptisch oder ›sakramentalistisch‹ klingende Aussagen erst von einer ›orthodoxen‹ kirchlich orientierten Redaktion zugefügt wurden, die das Evangelium herausgegeben und der ›Großkirche‹ damit vermittelt hat. Allerdings nimmt Bultmann an, dass diese Redaktion das Werk des Evangelisten in ungeordneter Form aufgefunden und mehr schlecht als recht geordnet hat. Bultmann versucht daher, die ›ursprüngliche‹ Gestalt des Werkes des Evangelisten zu rekonstruieren, und es ist dieser Text, den er in seinem Johanneskommentar (auch in der als ursprünglicher angenommenen Textfolge) theologisch interpretiert.

Weiter übernimmt er die u. a. von Cullmanns Lehrer Wilhelm Baldensperger³⁵ entwickelte These, dass dem Johannesprolog ein Hymnus zugrunde liegt, und dass dieser vorjohanneische Hymnus durch Einschübe, die Johannes den Täufer betreffen (Joh 1,6–8.15), ergänzt wurde. Daraus wird gefolgert, dass jenes Lied ursprünglich auf den Täufer bezogen war und erst durch den Johannes-Evangelisten diesem entwunden und auf Jesus bezogen wurde. Damit ist aber das, was der Prolog erzählt, die Geschichte des in die Welt kommenden Offenbarers, ein »Mythos«, ein überzeitliches Erzählgefüge, das eine beliebige Erlöserfigur bezogen werden kann und erst durch den Bezug auf die geschicht-

zum Johannesevangelium aus heutiger Sicht (1991), in: ders., *Der Same Seths*. Hans Martin Schenkes Kleine Schriften zu Gnosis, Koptologie und Neuem Testament, hg. v. Gesine Schenke Robinson, Gesa Schenke, und Uwe-Karsten Plisch (NHMS 78), Leiden/Boston 2012, S. 705–732 (hier 725–732).

34 Siehe Bultmanns eigene Darstellung seiner Quellenhypothese in: Art. *Johannesevangelium*, S. 840–843, sowie die klassische Darstellung bei D. MOODY SMITH, *The Composition and Order of the Fourth Gospel*. Bultmann's Literary Theory, New Haven/London 1965.

35 WILHELM BALDENSPERGER, *Der Prolog des vierten Evangeliums*, Freiburg 1898.

liche Person Jesus mit einem bestimmten Ort und einer bestimmten Zeit verbunden, mithin vergeschichtlicht ist. Ähnliches nimmt Bultmann auch für die Reden des Offenbarers an, die im vierten Evangelium aus einer gnostischen Quelle von Offenbarungsreden übernommen und mit geringen Veränderungen in Reden Jesu umgestaltet worden seien. Daraus ergibt sich die historisch-biographische Hypothese, dass der Johannesevangelist vormals ein Täuferjünger war, der aus diesem gnostisierenden Milieu der Taufsekten im Ostjordanland diese Stoffe mitgebracht und nach seiner »Bekehrung« zu Jesus auf diesen bezogen habe, während der einstige Bezug dieser Texte (oder zumindest des Prologs) auf den Täufer, der »nicht das Licht« war (Joh 1,8), nun polemisch bestritten wird. Diese Vergeschichtlichung des gnostischen Erlösermythos im vierten Evangelium ist das Modell der »Entmythologisierung«, und der Johannesevangelist, mit seinem Denkweg, wie ihn Bultmann rekonstruiert, ist der biblische Gewährsmann für dieses Verfahren.

Was geschieht in diesem Verfahren: Nach Bultmanns religionsgeschichtlicher Rekonstruktion spielte sich im hellenistischen Urchristentum ein »synkretistischer Prozess« ab,³⁶ nämlich eine Begegnung des alttestamentlichen ›heilsgeschichtlichen‹ Denkens und des gnostisch-zeitlosen Mythos, in der diese sich gegenseitig befruchteten und korrigierten. Der zeitlose Mythos brachte aus dem gnostischen Denken das Wissen um die Notwendigkeit und Möglichkeit der Erlösung aus den weltlichen Zusammenhängen ein und zugleich durch seinen jederzeitig-präsentischen Charakter die Möglichkeit, das eschatologische Geschehen als ein durch das Kommen Jesu eingeleitetes und in der Gegenwart wirksames verständlich zu machen. Das alttestamentliche Geschichtsdenken brachte das Wissen ein, dass das eschatologische Geschehen kein naturhaftes, sondern ein geschichtliches ist, wenngleich dieses in den apokalyptischen Zukunftsspekulationen des Urchristentums verdeckt gewesen sei. Wo sich Gnosis und apokalyptisches Geschichtsdenken gegenseitig beeinflussen, kann ein neues Zeit- und Geschichtsverständnis ergeben: Der zeitlose Erlösermythos verdrängt die auf Zukunft bezogene Parusieerwartung, und ermöglicht es, das mythologisch in der Zeit vorgestellte Ende der Geschichte durch ein gegenwärtig die Geschichte transzendierendes Geschehen zu ersetzen. »Eschatologisches Geschehen bedeutete dann weder ein endgeschichtliches, noch ein kosmisches Drama... sondern die Konfrontierung des Menschen mit Gott, die Beziehung der Existenz auf Gott.«³⁷ Nun kann innerweltlich vom Ende der Welt gespro-

36 Vgl. RUDOLF BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 91984, S. 167 (siehe zum Ganzen ebd., S. 166–186 und 358f.)

37 So JOHANNES KÖRNER, *Eschatologie und Geschichte. Eine Untersuchung des Begriffs*

chen werden – obwohl die Welt nach diesem Ende weiterlief und, wie Bultmann voraussetzt, weiterlaufen wird.

Diese religionsgeschichtliche Konstruktion sieht Bultmann in Ansätzen schon hinter der paulinischen Theologie und besonders im Hintergrund des Johannesevangelisten. Darum ist nach seiner Auffassung das eschatologische Bewusstsein – das ist für ihn das eigentlich christliche Bewusstsein – im frühen Christentum am klarsten bei Johannes vorhanden. Paulus und Johannes bilden die Mitte seiner Theologie des Neuen Testaments. Die übrigen Zeugnisse werden bekanntlich entweder der Vorgeschichte (bzw. den Voraussetzungen) oder der Nachgeschichte der allein bei Paulus und Johannes vorliegenden Theologie des Neuen Testaments eingeordnet. Sie erreichen sachlich deren Niveau nicht. Kennzeichnend für das hier vorliegende eschatologische Bewusstsein ist, dass es »echte Eschatologie ... nur in der radikalen Erfassung ihrer Gegenwärtigkeit gibt,«³⁸ und dies findet Bultmann im Werk des Johannesevangelisten: Das Eschaton ist gegenwärtig in der Sendung Jesu, in der das Gericht und die Wahrnehmung des eschatologischen Lebens sich gegenwärtig ereignen (vgl. Joh 3,17; 5,24). Alle Aussagen über künftige eschatologische Ereignisse hat der Evangelist nach Bultmanns Überzeugung ins Jetzt umgebogen (so z. B. Joh 14,2f). Wo dies nicht der Fall ist (wie in Joh 5,28f. etc.), müssen diese Aussagen dem Evangelisten abgesprochen und als Zusätze eines Redaktors gewertet werden, der das geniale Werk des Evangelisten aufgrund minderen theologischen Verständnisses »orthodox« korrigieren wollte.

Wesentlich ist für Bultmann – und darin trifft er in der Tat ein zentrales Anliegen des vierten Evangeliums – dass die als eschatologisches Geschehen geglaubte Geschichte Jesu »nicht zu einem Stück historischer Vergangenheit« wird, sondern »ständige Gegenwart« bleibt.³⁹ Sie vergegenwärtigt sich im Wort der Verkündigung und auch in der glaubenden Existenz, in der der Christenmensch zwar in der Welt, aber doch »entweltlicht« lebt. Nun kann jede Form von apokalyptischer Zukunftsmythologie entfallen, denn die Spekulationen über ein Weltende oder eine Parusie Christi mit den Wolken betreffen den Menschen in seiner gegenwärtigen Existenz nicht. Ebenso wäre auch eine Reflexion über die Vergangenheit, über historische Fakten, z. B. der Geschichte Jesu, ein »ungläubiger« Versuch, den Glauben zu begründen, denn auch ein solcher Rückverweis auf eine »Heilsgeschichte« ist für die Existenz im Jetzt irrelevant.

des Eschatologischen in der Theologie Rudolf Bultmanns (ThF 13), Hamburg-Bergstedt 1957, S. 23.

38 So die Formulierung bei KÖRNER, Eschatologie und Geschichte (s. Anm. 37), S. 46.

39 BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments (s. Anm. 36), S. 402.

Darum ist nach Bultmanns Überzeugung auch die ›neutrale‹ Erforschung und Thematisierung der Geschichte theologisch bedeutungslos. Wo lediglich historische Fakten erforscht und chronologisch geordnet werden, bleibt die Betrachtung oberflächlich und ›uneigentlich‹, denn dadurch wird der Mensch nicht in die Entscheidung gestellt. Daher kann Geschichte für Bultmann nur als Geschichtlichkeit thematisch werden, und auch Zeit kann nicht als linear verlaufende Zeit, als das Maß zwischen früher und später⁴⁰, thematisch werden, sondern nur als Zeitlichkeit,⁴¹ als eine Struktur, in der schlechterdings alles auf das Jetzt der Entscheidung bezogen ist. Denn »im eschatologischen Geschehen gibt es nicht Vorbereitung und Entwicklung; es gilt nur das entscheidende Jetzt, kein Dann, kein Später.«⁴² Diese existentialtheologische Bestimmung der Termini – und damit ein vom allgemeinen Sprachgebrauch strikt unterschiedene Rede von Zeit und Geschichte – wird zum Kriterium der Exegese Bultmanns. Darin treten zwei Zeitverständnisse in ein polares Verhältnis: Die Welt-Zeit erscheint als Gegenbild zur eschatologischen Zeit, als das Zeitverständnis der Selbstsicherung, Objektivität und Verfügbarkeit, als die Zeit ohne echte Entscheidung, denn das im linearen Zeitlauf begriffene und datierbare vergangene oder zukünftige Geschehen kann die je eigene Existenz prinzipiell nichts angehen.⁴³

Ich kann hier nicht weiter in die Bultmann'schen Gedanken eindringen: Es ist klar, dass der Johannes-Evangelist in gewisser Weise der biblische Kronzeuge für Bultmanns Theologie ist, dass aber umgekehrt auch seine Interpretation des Werks des Evangelisten auf einer Reihe von literar- und religionsgeschichtlichen Entscheidungen basiert. Bultmanns Lektüre des Johannesevangeliums ist insofern eine geniale Quadratur des Kreises, die den damaligen Stand literarkritischer und religionsgeschichtlicher Erkenntnisse zu einer nie mehr erreichten Geschlossenheit zusammenführt und in eindrucklich konzentrierter Weise theologisch interpretiert. Das Problem besteht jedoch darin, dass die literarhistorische und religionshistorische Basis dieser Interpretation inzwischen weithin unhaltbar geworden ist und die Rekonstruktion des Evangelisten und seines theologischen Vorgehens mithin in der Luft hängt. Kann eine theologische Interpretation noch Validität beanspruchen, wenn ihre textliche Basis derart weggebrochen ist?

40 So die klassische Definition der Zeit bei Aristoteles, Physik 219b2.

41 Dazu FREY, Die johanneische Eschatologie I (s. Anm. 4), S. 96 f.

42 BULTMANN, Das Evangelium des Johannes (s. Anm. 10), S. 147.

43 Siehe HEINRICH OTT, Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns (BHTh 19), Tübingen 1955, S. 129.

Bultmann hätte hier wohl antworten können, dass historische Fakten und Rekonstruktionen für ihn theologisch nicht von Interesse sind. Ob es den Erlösermythos tatsächlich schon gab, ob die Semeiaquelle in der vermuteten Form wirklich existierte und ob das Werk des Evangelisten unter Abzug der Redaktion und mit den Textumstellungen historisch wahrscheinlich zu machen ist, das alles wäre für Bultmann eine ›abständige‹ Form der Geschichtsbetrachtung, die die Grundfragen der Existenz nicht berührt.⁴⁴ Deshalb musste er auch die Einwände Oscar Cullmanns und seine Sicht der Heilsgeschichte als Versuch einer unbotmäßigen »Verobjektivierung« des Heilsgeschehens zurückweisen.⁴⁵ Aus Bultmanns Perspektive war Cullmann mit seiner linearzeitlichen Auffassung und seiner Frage nach der Heilsgeschichte eben nur im Vorhof stehen geblieben und nicht in das Heiligtum eigentlicher Theologie eingetreten.

2.2 Cullmanns historisches Verständnis des Johannesevangeliums und die Frage nach dem urchristlichen Zeit- und Geschichtsverständnis

Ganz anders – und im Unterschied zu Bultmanns gestochener Darstellung deutlich weniger präzise – erscheint der Zugang Cullmanns zum Johannesevangelium.⁴⁶ Dabei sind die Anfänge der beiden Gelehrten durchaus vergleichbar. Auch Cullmann ist von der religionsgeschichtlichen Schule geprägt, auch er sieht das vierte Evangelium in Auseinandersetzung mit Täuferkreisen,⁴⁷ und leitet den Evangelisten aus einem ähnlichen Milieu her.⁴⁸ Seit seinen frühen Arbeiten über die Pseudoklementinen sieht er auch die johanneische Tradi-

44 Nicht zufällig verzichtet er in seinem Kommentar auf eine vorangestellte ›Einleitung‹ und verbannt die philologischen, literarkritischen und religionsgeschichtlichen Aspekte in die Fußnoten. Tatsächlich antwortet er im Brief Nr. 23 an Bultmann vom 26.2.1944 mit der Feststellung, dass ihn die Exegese (und nicht eine theologische Absicht) zu den kritischen Operationen der Ausscheidung redaktioneller Texte gezwungen habe. Auch einen hermeneutischen Zirkel scheint er hier nicht anerkennen zu wollen.

45 Siehe insbesondere seine Auseinandersetzung mit Cullmann in RUDOLF BULTMANN, Heilsgeschichte und Geschichte. Zu Oscar Cullmann, Christus und die Zeit, in: ders., Exegetica (s. Anm. 29), S. 356–368.

46 Die folgenden Bemerkungen beziehen sich ganz auf die veröffentlichten Texte Cullmanns. Die Auswertung der Materialien und Manuskripte im Basler Cullmann-Archiv böte hier gewiss viele Möglichkeiten, das Bild zu verbreitern und zu vertiefen. Das kann hier nicht geleistet werden. Zu Cullmanns Beitrag zur Johannesexegese siehe auch den instruktiven Beitrag der kanadisch-jüdischen Johannesforscherin ADELE REINHARTZ, Oscar Cullmann und sein Beitrag zur Johannes-Forschung, in: ThZ 58 (2002), S. 221–231.

47 SO CULLMANN, Ὁ ὈΠΙΣΩ ΜΟΥ ἘΠΧΟΜΕΝΟΣ (s. Anm. 18).

48 CULLMANN, Die Rätsel des Johannesevangeliums (s. Anm. 19), S. 271.

tion im Kontext eines heterodoxen ›Randjudentums‹, wobei die Einordnungen schwanken zwischen einer jüdischen Mystik⁴⁹ oder Gnosis⁵⁰, dem samaritanischen Umfeld⁵¹ und anderen tempelkritischen Kreisen, die Cullmann dann schließlich mit den Hellenisten um Stephanus verbindet.⁵² Den Quellenhypothesen von Wellhausen bis Bultmann gegenüber blieb Cullmann grundlegend skeptisch, weil die Logik dieser »Zerlegungsversuche« dem Denken eines antiken urchristlichen Autors nicht gerecht werden könne.⁵³ Aufgrund der religionsgeschichtlichen Herleitung hält Cullmann an der Eigenständigkeit des johanneischen Kreises gegenüber der synoptischen Tradition fest und rechnet auch für das Evangelium mit einer relativ frühen Abfassungszeit.⁵⁴ Vorsichtig will er das Evangelium auf einen anonymen ehemaligen Täuferjünger zurückführen, der im Text als ›Lieblingsjünger‹ repräsentiert ist und evtl. noch Augenzeuge eines Teils der berichteten Ereignisse (aber nicht mit dem Zebedaiden zu identifizieren) sein könne. Doch stehe dies einer dezidiert theologischen Absicht, nämlich die »Identität des Inkarnierten mit dem Erhöhten« zur Darstellung zu bringen,⁵⁵ keineswegs entgegen. Diese Absicht sieht Cullmann im johanneischen Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke angelegt,⁵⁶ durch die eine Lektüre auf zwei Ebenen ermöglicht wird. In dieser gründet dann auch die ›sakramentale‹ Interpretation des Joh, in der Cullmann in vielen Episoden der Jesusgeschichte Anspielungen an die späteren gottesdienstlichen Dimensionen der Taufe und der Eucharistie wahrnehmen will.⁵⁷ Dabei liest Cullmann das

49 So v. a. in Bezug auf HUGO ODEBERG, *The Fourth Gospel Interpreted in its Relation to Contemporaneous Currents in Palestine in the Hellenistic-Oriental World, Part I: The Discourses of John 1,19 – 12*, Uppsala 1929. Siehe die Bezugnahme bei CULLMANN, *Der johanneische Kreis* (s. Anm. 17), S. 32.

50 Schon in seiner Dissertation über die Pseudoklementinen hatte Cullmann die Verwandtschaft des Judenchristentums mit einem heterodoxen Judentum angenommen und dieses – dem Sprachgebrauch der Zeit entsprechend – »gnostisch« genannt (siehe CULLMANN, *Die Rätsel des Johannesevangeliums* [s. Anm. 19], S. 261 f.; DERS., *Der johanneische Kreis* [s. Anm. 17], S. 31). Auch nach den Funden von Qumran wurde die dort erkennbare Bewegung von einigen Forschern zunächst als ›jüdische Gnosis‹ bezeichnet, bevor dieser Terminus dann fallengelassen wurde.

51 So CULLMANN, *Der johanneische Kreis* (s. Anm. 17), S. 39.

52 So CULLMANN, *L'opposition contre le temple* (s. Anm. 19); DERS., *Die Rätsel des Johannesevangeliums* (s. Anm. 19), S. 274–289.

53 So CULLMANN, *Der johanneische Kreis* (s. Anm. 17), S. 4.

54 So a. a. O., S. 99–103, wo er eine Abfassung in Syrien annimmt.

55 A. a. O., S. 18.

56 Grundlegend CULLMANN, *Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke* (s. Anm. 18); DERS., *Der johanneische Kreis* (s. Anm. 17), S. 18 f.

57 So CULLMANN, *Urchristentum und Gottesdienst* (s. Anm. 18).

vierte Evangelium dezidiert nicht als Allegorie, aber doch als eine nachösterlich erinnerte, über die Worte des Inkarnierten hinaus erweiterte und auf ihre Bedeutsamkeit für die nachösterliche Gemeinde hin erzählte Jesusgeschichte. Diese hält aber auch in der theologischen Betrachtung den Anspruch aufrecht, nicht einen zeitlosen Mythos, sondern Tatsachen mitzuteilen, die in Zeit und Raum verortet sind.⁵⁸ Damit bleibt die erzählte Jesusgeschichte nach wie vor grundlegend für die spätere Kirche.

Cullmanns Sicht der theologischen Intention des Evangeliums ist dabei sehr viel sicherer formuliert als die vorsichtig abwägenden Überlegungen zu den historischen Umständen der Abfassung. Diese unterscheiden sich von den messerscharf dekretierenden Formulierungen Bultmanns durch eine gewisse Unschärfe und ein oft unentschlossen wirkendes Abwägen, doch zeigt sich hier der Habitus des Historikers, der die Vorgänge und die Denkweise urchristlicher Zeugen rekonstruiert, zunächst unter Absehung von theologischen Geltungsansprüchen oder von der Zumutbarkeit für den ›modernen Menschen‹, obwohl er sich der grundlegenden Bedeutung dieser Zeugnisse für die spätere Kirche wohl bewusst ist.

Cullmanns Arbeiten zur urchristlichen Zeit- und Geschichtsauffassung greifen natürlich weit über die johanneischen Texte hinaus und umschließen das Ganze des Neuen Testaments. Sie sind auch keineswegs primär oder gar ausschließlich als Reaktion auf die Arbeiten Bultmanns zu verstehen. Sie stehen gleichermaßen in Auseinandersetzung mit dem Historismus eines Ernst Troeltsch, der Zeit-Ewigkeit-Dialektik des frühen Karl Barth⁵⁹ und der von Cullmanns Straßburger Vorgänger Albert Schweitzer entwickelten Konsequenzen Eschatologie und ihrer als »Enteschatologisierung der Theologie« gestalteten Weiterführung durch den Berner Dogmatiker Martin Werner.⁶⁰ Ihnen allen gegenüber will Cullmann eine Interpretationsweise entwickeln, die der geschichtlichen Eigenart der biblischen Offenbarung gerecht werden kann und möglichst wenig von philosophischen Vorgaben bestimmt ist. Der Anspruch ist also, das Zentrum der christlichen Verkündigung im Neuen Testament aufzu-

58 So dezidiert CULLMANN, *Der johanneische Kreis* (s. Anm. 17), S. 20–25.

59 Darauf zielt wohl die Bemerkung in CULLMANN, *Christus und die Zeit* (s. Anm. 2), S. 55, Ewigkeit sei »so unphilosophisch wie möglich« zu denken.

60 MARTIN WERNER, *Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt*, Bern 1941. Siehe dazu CULLMANN, *Christus und die Zeit* (s. Anm. 2), S. 25 f., wo Cullmann die Auffassung der Vertreter der »Konsequenten Eschatologie« als willkürlich und inkonsequent kritisiert, insofern diese »das, was sie geschichtlich als Zentrum des neutestamentlichen Glaubens erkannt haben, theologisch ablehnen und ... inkonsequenterweise trotzdem diesen Glauben bejahen« (ebd., S. 25).

suchen und nicht von externen Kriterien her Wesentliches und Unwesentliches zu unterscheiden. Cullmann will dabei zeigen, dass die Offenbarung nicht ihrer Geschichte entkleidet und zu einem geschichtslosen Kerygma verdünnt werden kann, dass sie nicht bloß eine Schale ist um den eigentlichen Kern, die man ohne Verlust des Ganzen abstreifen könnte.⁶¹ Das Ärgernis des christlichen Glaubens sieht er gerade darin, dass Gottes Offenbarung nicht im je individuellen Gefühl, nicht in der universalisierbaren Ratio, sondern in zusammenhängend gesehenen geschichtlichen Widerfahrnissen (und somit ganz partikular) erfolgt.⁶² Dabei weiß er wohl um den Sachverhalt, dass dieses Zentrum selbst Gegenstand der historischen Betrachtung ist, doch obwohl die einzelnen Elemente der biblischen Geschichte Gegenstand historischer Forschung und Kritik sind, ist diese in ihrer Zusammenstellung und Deutung nur sinnvoll, wenn der Glaube an die Offenbarung Gottes in Jesus Christus vorausgesetzt ist. Was Cullmann in seiner Arbeit thematisiert, ist also faktisch eine Glaubens-Deutung, eine »prophetisch geschaute Geschichte«,⁶³ nicht die »bruta facta« einer »reinen« Historie. Aus heutiger Sicht wäre hier von einer Sinn-Geschichte oder der narrativen Verknüpfung zu reden, die von den einzelnen Ereignissen sehr wohl zu unterscheiden ist.

Grundlegend für seine Interpretation ist die aus heutiger Sicht wohl allzu schematische These, dass dem urchristlichen Zeitdenken wie dem alttestamentlich-jüdischen – aber im Gegensatz zum griechisch-hellenistischen »zyklischen« Denken – ein linearer Charakter zukomme.⁶⁴ Doch während im jüdischen Denken die Mitte der zweigeteilten Zeitlinie in der erwarteten Äonenwende liege, sei für das Neue Testament diese – wie er es nennt – »Mitte der Zeit«⁶⁵ in Christi Kreuz und Auferstehung eingetreten und damit eine neue Zeiteinteilung geschaffen.⁶⁶ Daraus ergibt sich auch das Zugleich von schon erfüllter und noch unerfüllter Erwartung, d.h. die temporale Spannung von Praesens (bzw. Perfectum) und Futurum als gemeinsame Grundlage der neutestamentlichen Eschatologie.

61 CULLMANN, Christus und die Zeit (s. Anm. 2), S. 23 f.

62 Vgl. CULLMANN, Christus und die Zeit (s. Anm. 2), S. 18.

63 A. a. O., S. 84. Ebd.: »Die Heilsgeschichte als Ganzes ist »Prophetie.«

64 A. a. O., S. 43–52.

65 A. a. O., S. 87. Der Begriff wurde später von dem Bultmann-Schüler Hans Conzelmann für seine Darstellung der lukanischen Theologie aufgenommen, s. dazu HANS CONZELMANN, Die Mitte der Zeit, Studien zur Theologie des Lukas (BHTh 17), Tübingen (1954) ⁶1977, S. 171.

66 Siehe das Diagramm in CULLMANN, Christus und die Zeit (s. Anm. 2), S. 85.

Ausgangspunkt der Zeitkonstruktion Cullmanns ist die im ganzen Neuen Testament erkennbare Zentralstellung Jesu Christi. In dieser christozentrischen Sicht stimmt Cullmann mit seinem Basler Kollegen Karl Barth überein.⁶⁷ Die Einmaligkeit (ἐφάπαξ) und Zentralität des Christusgeschehens in einem konkreten zeitlichen und geographischen Rahmen ist der Ausgangspunkt.⁶⁸ Hier ist begründet, dass das Heil nicht geschichtslos gefasst bzw. in »Entweltlichung« gesehen werden kann. Von dieser Mitte aus erschließt Cullmann im Blick auf die neutestamentlichen Bezüge auf die heilsgeschichtliche Vergangenheit (im Alten Testament) und die heilsgeschichtliche (eschatologische) Zukunft sowie die in diesem Beziehungsgefüge gedeutete heilsgeschichtliche Gegenwart der (neutestamentlichen Schriften), die Zeit der Kirche, in der mit einem Fortschreiten der Zeit (Röm 13,11; 1 Joh 2,18) gerechnet wird. Was damit erfasst wird, ist faktisch das Deutungsgefüge des Neuen Testaments, das in Rückbezug und in Voraussage alles Geschehen auf das Christusgeschehen bezieht. Es ist also nicht die Geschichte selbst, sondern ein Deutungssystem, das Cullmann im Neuen Testament wahrnimmt und als das neutestamentliche Zeitdenken beschreibt.

Mit der linearzeitlichen Auffassung des urchristlichen Denkens hat Cullmann den Gegensatz zur Position Bultmanns aufs schärfste herausgearbeitet. Seine Position hat in der frühen Nachkriegszeit die heftige Kritik Bultmanns⁶⁹ und vieler Nachfolger provoziert; die pejorative Rede über Heilsgeschichte gehörte fortan zum guten Ton gewisser theologischer Kreise. Bultmanns Kritik setzt erwartbar an dem Punkt an, dass Cullmanns Rede von Geschichte nicht dem entspricht, wie (aus existentialtheologischer Perspektive) »von Geschehen und Geschichte theologisch legitim geredet werden kann.«⁷⁰ Weiter mache sich

67 Zur Frage der Christozentrik in der neutestamentlichen Theologie und zum Gespräch mit Karl Barth s. JÖRG FREY, *Christozentrik und neutestamentliche Theologie. Überlegungen zur biblisch-theologischen Verankerung des theologischen Ansatzes von Karl Barth*, in: Georg Pfeleiderer, Christiane Tietz und Matthias Wüthrich (Hg.), *Zentrierte Theologie. Karl Barths Beitrag zur Verständigung der theologischen Disziplinen* (Theologische Anstöße 10), Göttingen 2022 (im Druck).

68 Dabei sind Unterscheidungen von Zentralem und Marginalem durchaus nicht ausgeschlossen. Cullmann befürwortet keineswegs eine flächig-einebnende Schriftbetrachtung, doch ist das Kriterium für derartige Unterscheidungen »dem Neuen Testament selbst zu entnehmen« (CULLMANN, *Christus und die Zeit* [s. Anm. 2], S. 115).

69 BULTMANN, *Heilsgeschichte und Geschichte*. Die Kritik setzt, wie zu erwarten, daran an, dass Cullmanns Rede von Geschichte nicht dem entspricht, wie »von Geschehen und Geschichte theologisch legitim geredet werden kann« (S. 361).

70 Ebd.

Cullmann einer »unerlaubten Harmonisierung«⁷¹ schuldig, er ignoriere, dass das von ihm erhobene Verständnis religionsgeschichtlich v. a. von der jüdischen Apokalyptik beeinflusst sei,⁷² er ignoriere »die aus dem Ausbleiben der Parusie erwachsene Problematik,«⁷³ und im Übrigen sei Christus im Neuen Testament nicht die Mitte, sondern »das Ende der Geschichte und Heilsgeschichte.«⁷⁴ Dass Cullmanns Rekonstruktion des urchristlichen Denkens den von Bultmann existential neu definierten Begriffen von Zeit und Geschichte nicht genügen konnte, verwundert nicht, strebte er doch dezidiert nach einer Freiheit von philosophischen Vorgaben.⁷⁵ Schwerer musste ihn der Vorwurf der Harmonisierung treffen. In der Tat konnte ein derart temporal-differenzierendes Denken für einzelne Entwürfe wie den lukanischen als angemessen erscheinen, doch musste die in »Christus und die Zeit« vorgetragene ›heilsgeschichtliche‹ Differenzierung doch gerade hinsichtlich der johanneischen Darstellung Fragen aufwerfen, die Cullmann dann in »Heil als Geschichte« durch eine differenziertere exegetische Verifikation seiner Thesen aufzunehmen versuchte.

Im Rahmen der Präzisierung seiner Thesen aus »Christus und die Zeit« hat Cullmann dann den Ansatz einer ›heilsgeschichtlichen‹ Interpretation auch des vierten Evangeliums vorgetragen. Der Kritik an seiner früheren Skizze trägt er dadurch Rechnung, dass er nun das Bild der linearen Zeitlinie modifiziert und zur exegetischen Verifikation ›Haupttypen‹ neutestamentlicher Theologie (Jesus, Urchristentum, Paulus, Johannes) je eigens auf die dort begegnende Zeitstruktur hin untersucht.⁷⁶ Dabei versucht er, die Spannung zwischen Schon jetzt und Noch nicht als fundamentale Konstante der neutestamentlichen Eschatologie zu erweisen.⁷⁷ Diese ist nach Cullmanns Überzeugung die »gemein-

71 A. a. O., S. 364.

72 A. a. O., S. 365.

73 A. a. O., S. 367.

74 A. a. O., S. 366.

75 Cullmann notiert diese Kritik gelassen im Vorwort von »Heil als Geschichte« (CULLMANN, Heil als Geschichte [s. Anm. 69], S. VII): »Endlich entspricht ein derartiges Unternehmen ganz und gar nicht der heute in Deutschland vom philosophischen Existentialismus weitgehend beherrschten dogmatischen Einstellung der protestantischen Theologen und ihrer Auffassung von ›Geschichtlichkeit‹; denn diese muß ja bei der Wesensbestimmung des neutestamentlichen Glaubens alle Heilsgeschichte gerade als nachträgliche ›Objektivierung‹ eines in Wirklichkeit das ›Selbstverständnis‹ wahrer Existenz betreffenden ›Wortgeschehens‹ eliminieren.«

76 Vgl. zur Modifikation der Thesen Cullmanns in »Heil als Geschichte« KARL-HEINZ SCHLAUDRAFF, »Heil als Geschichte? Die Frage nach dem heilsgeschichtlichen Denken, dargestellt anhand der Konzeption Oscar Cullmanns (BGBE 29), Tübingen 1988, S. 98–100.

77 CULLMANN, Heil als Geschichte (s. Anm. 1), S. 147–267; dazu SCHLAUDRAFF, Heil als Geschichte? (s. Anm. 76), S. 171–181.

same Grundlage des ganzen Neuen Testaments«⁷⁸ und auch im 4. Evangelium zu finden.⁷⁹ Diese Spannung liegt »nicht nur dort vor ..., wo eine Dehnung der Zeit ins Auge gefaßt wird, sondern auch da, wo die Naherwartung noch ungebrochen herrscht.«⁸⁰ Daraus folgt, dass sie »nicht sekundäre Folge der enttäuschten Naherwartung sein« kann, vielmehr ist »die Naherwartung umgekehrt eine Folge der Gewißheit, daß das Reich Gottes in Christus schon Gegenwart ist.«⁸¹ Damit ist auch die futurische Komponente der urchristlichen Eschatologie nicht – wie Bultmann meinte – ein eliminierbares Relikt genuin nichtchristlicher, bloß spekulativer Apokalyptik, vielmehr ist sie umgekehrt durch die christologisch-pneumatologische Gegenwartsgewissheit bestärkt.⁸²

Diese temporale Spannung zwischen Schon jetzt und Noch nicht ist nach Cullmanns Urteil im Johannesevangelium »nicht nur auch, sondern sogar in betonter Weise«⁸³ vorhanden, nämlich in der diesem Evangelium eigentümlichen, auf das Wirken des Parakleten zurückgehenden Zusammenschau der Zeiten, der zugleich, wie in den Abschiedsreden erkennbar, die »prinzipielle Unterscheidung zwischen den heilsgeschichtlichen Perioden«⁸⁴ zugrunde liegt. Da der Evangelist seine Theologie in Form einer Vita Jesu darstellt, meint Cullmann sagen zu können, dass auch bei Johannes das geschichtliche Leben Jesu »das Zentrum allen göttlichen Heilsgeschehens« ist.⁸⁵ Dabei werde »das historische Leben des inkarnierten Jesus ... mit dem Leben des erhöhten Christus in seiner Kirche«⁸⁶ in einer Darstellungsform zusammengeschaute, die Ereignisse des Lebens Jesu immer wieder für das Leben der Kirche transparent werden

78 CULLMANN, Heil als Geschichte (s. Anm. 1), S. 154.

79 Dazu stellt CULLMANN fest: »Das Neue im Neuen Testament ist nicht die Eschatologie, sondern ... die Spannung zwischen dem entschiedenen ›schon erfüllt‹ und ›noch nicht vollendet‹, zwischen Gegenwart und Zukunft« (Heil als Geschichte [s. Anm. 1], S. 153).

80 So SCHLAUDRAFF, Heil als Geschichte? (s. Anm. 76), S. 174.

81 Ebd.

82 Apokalyptik hat für Cullmann ihre theologische Berechtigung, sofern sie auf dem »Schon« beruht und den Zusammenhang mit der Erlösung des Menschen wahrt (CULLMANN, Heil als Geschichte [s. Anm. 1], S. 159). Einen Gegensatz von Heilsgeschichte und Eschatologie, wie Bultmann sie postulierte, findet Cullmann auf dem Boden des NT nicht (vgl. SCHLAUDRAFF, Heil als Geschichte? [s. Anm. 76], S. 175; siehe CULLMANN, Heil als Geschichte [s. Anm. 1], S. VIII).

83 CULLMANN, Heil als Geschichte (s. Anm. 1), S. 247.

84 A. a. O., S. 249.

85 Anders auch Conzelmann, der diesen Terminus für Lukas entlehnt (CONZELMANN, Mitte der Zeit [s. Anm. 65]), will Cullmann, wenn überhaupt, dann für Johannes von einer »Mitte der Zeit« als ihres sinngebenden Zentrums und Höhepunkts reden (so CULLMANN, Heil als Geschichte [s. Anm. 1], S. 247 f.)

86 CULLMANN, Heil als Geschichte (s. Anm. 1), S. 248.

lässt.⁸⁷ Gerade die Abschiedsreden dokumentieren das Interesse, das Leben Jesu und die Zeit der Kirche miteinander zu verbinden, und sollten daher nach Cullmann Ansatzpunkt einer Erklärung des Evangeliums sein.⁸⁸ Dass trotz dieser Zusammenschau der Zeiten der temporale Ablauf durchaus ernst genommen wird, ja dass sogar häufig Stunden und Zeiten präzise erwähnt werden, ohne dass ein unmittelbarer Grund für diese Erwähnung erkennbar ist, hat nach Cullmann den Sinn, daran zu erinnern, »daß das Heil im Rahmen der Zeit vor sich geht.«⁸⁹

Die Zusammenschau der Zeiten, »die zugleich die Unterscheidung der Perioden und ihre Zusammenfassung in Christus zutage treten läßt«⁹⁰, ist nach Cullmann auch der Schlüssel zur Erfassung der endgeschichtlichen Eschatologie: Diese läßt sich nicht nur aus den von Bultmann eliminierten futurischen Stellen wie Joh 5,28 f. herleiten,⁹¹ sondern gerade aus den doppelzeitlichen Stellen wie 4,23 und 5,25: »Die Stunde kommt – und ist schon jetzt«: Das »Schon« dominiert, denn in Jesu Gegenwart ist »das Reich Gottes schon vorweggenommen«⁹² und die Zeit der Kirche als Zwischenzeit gedehnt. Doch verliert sie dadurch nicht ihren Charakter als Zwischenzeit, denn die Gegenwarts-eschatologie ist nur sinnvoll, wenn »das, was jetzt in dem im Fleische Erschienenen geschehen ist, am Ende geschehen wird.«⁹³

87 Dazu siehe a. a. O., S. 255–260; diese Zusammenschau liegt dann auch der sakramentalen Interpretation des Johannesevangeliums in CULLMANN, *Urchristentum und Gottesdienst* (s. Anm. 18), zugrunde.

88 Vgl. CULLMANN, *Heil als Geschichte* (s. Anm. 1), S. 260.

89 A. a. O., S. 253; siehe auch S. 255 zum topographischen Rahmen. Analog sieht CULLMANN aufgrund der Schriftzitate und -anspielungen im 4. Evangelium auch die Epochen vor Christus auf die Geschichte Jesu bezogen, wobei deren chronologische Aufeinanderfolge zugleich anerkannt und zugleich durch die Präexistenz Christi relativiert, ja sogar aufgehoben sei (vgl. Joh 1,15; 8,58 etc.; s. a. a. O., S. 260–265).

90 CULLMANN, *Heil als Geschichte* (s. Anm. 1), S. 265.

91 Deren Ausscheidung hält CULLMANN für unbegründet (*Heil als Geschichte* [s. Anm. 1], S. 267), obwohl er eine johanneische Redaktion nicht prinzipiell ausschließen will (vgl. DERS., *Der johanneische Kreis* [s. Anm. 17], S. 10 f.).

92 CULLMANN, *Heil als Geschichte* (s. Anm. 1), S. 266.

93 Ebd.

3. Zeit und Geschichte bei Johannes im Gespräch mit Bultmann und Cullmann

Bevor wir die beiden Ansätze eingehender vergleichen können, sollen einige Perspektiven zum johanneischen Zeitverständnis benannt werden.⁹⁴

a) Das Johannesevangelium ist eine Erzählung. Eine solche lebt immer von der temporalen Folge. In Erzählungen wird Zeit gedrängt und gedehnt, werden Zeiten voneinander abgesetzt oder zur Überlagerung gebracht, werden Anachronien eingefügt und von den Lesenden als solche erkannt. Das Augenmerk auf diese narratologischen Perspektiven und damit auch auf die Zeit als Faktor jeder Erzählung wurde in der biblischen Exegese erst nach Bultmann und Cullmann gelenkt. Was in dieser Perspektive exegetisch zu beobachten ist, könnte helfen, die Entwürfe beider zu modifizieren und zu präzisieren. Klar ist aber, dass die Gegebenheit einer verlaufenden, fortschreitenden Zeit jeder Erzählung vorausgesetzt ist. Man kann diese nicht so ignorieren, wie das bei Bultmann geschieht, andererseits ist das bloße Insistieren auf einem linearzeitlichen Verständnis in Cullmanns »Christus und die Zeit« – wie Cullmann selbst später sah – zu einfach.

b) Sprachlich ist festzustellen, dass das Evangelium durchaus bewusst und geschickt mit Zeit umgeht, sowohl mit den Ausdrucksformen der griechischen Sprache, der Deixis und den Tempora (z. B. 1,1 f.; 1,15; 2,17 etc.), der Kontrastierung (13,31 f.) und Perspektivierung (3,13; 16,11; 16,33) als auch in der mehrfach hervortretenden Unterscheidung von Zeiten, von »vorher« und »nachher« (z. B. 2,22; 12,16), »jetzt« und »später« (z. B. 13,7) etc. In Anbetracht dieser Aussagen wird deutlich, dass die Darstellungsperspektive bei Johannes der Rückblick aus der Zeit der Gemeinde auf die Jesusgeschichte ist. Das Modell der Zeit Jesu als »Mitte der Zeit« ist daher für Johannes nicht wirklich angemessen, zumindest nicht hinreichend präzise. Das entscheidende Interesse des Evangelisten ist es, die Jesusgeschichte und die eigene Gegenwart miteinander zu verbinden: Das haben Bultmann und Cullmann (zumindest in »Heil als Geschichte«) wahrgenommen. Bultmann war allerdings an der Perspektive des Evangeliums ebenso wie an seiner konkreten Abfassungssituation uninteressiert. Ihm ging es ja primär um das je neu zu verkündigende Wort, so dass die Texte ihrer Ursprungssituation enthoben und in ein allgemeines Gefüge des Wortgeschehens einbe-

⁹⁴ Siehe dazu grundlegend JÖRG FREY, Die johanneische Eschatologie II: Das johanneische Zeitverständnis (WUNT 110), Tübingen 1998; DERS., Die Gegenwart der Vergangenheit und Zukunft Christi. Zur ›Verschmelzung‹ der Zeithorizonte im Johannesevangelium, in: Zeit, JBTh 28 (2013), Neukirchen-Vluyn 2014, S. 129–157.

zogen wurden. Aber auch bei Cullmann scheint die Eigentümlichkeit der johanneischen Darstellung noch nicht hinreichend erfasst, weil ihm eben doch an dem Gemein-Neutestamentlichen gelegen ist.

c) Die Beobachtungen lassen sich noch konkretisieren: Bei Joh ist besonders auffällig die Unterscheidung zwischen der Zeit vor den Ereignissen von Jesu Kreuz und Auferstehung und der Zeit danach: Danach erst verstehen die Jünger (2,22; 12,16; 13,7; 20,8 f.), danach erst wird der Geist gegeben (16,7). Und die Ereignisse dazwischen, Jesu Passion, sein Tod und die österlichen Offenbarungen, sind in eigentümlicher Weise der Zielpunkt des Evangeliums. Dabei werden im Terminus der »Stunde Jesu« (der wohl zunächst im Sinne der Todesstunde verstanden war), all diese Einzelereignisse zusammengeschaute: Das Kreuz wird stets in der Perspektive der österlichen Erkenntnis wahrgenommen, und der österlich Begegnende ist der Gekreuzigte. Doch wird zugleich zwischen den Ereignissen erzählerisch unterschieden, denn zwischen Kreuz und Auferstehung steht die Grablegung, so dass Karfreitag und Ostern nicht in einem *punctum mathematicum* zusammenfallen können. Wenn Bultmann bei Johannes gar Karfreitag, Ostern und Pfingsten zusammenfallen sehen will, dann steht dahinter der Filter seiner existentialen Zeitauffassung, in der nur der Punkt, das Jetzt, zählt. Andererseits ist gegen Cullmann wohl anzuführen, dass das eigentliche eschatologische Ereignis eben das ist, was in Jesu »Stunde« geschieht, nicht die ganze Zeit des irdischen Jesus,⁹⁵ auch nicht einfach die Zeit seines öffentlichen Wirkens, sondern eben jener Komplex von Ereignissen, auf den diese Zeit zuläuft in dem sich Jesu Sendung »erfüllt« (vgl. Joh 19,30).⁹⁶

d) In den einzelnen, literarisch sorgfältig ausgestalteten Erzählungen von Jesu Wirken ist bei Johannes immer schon das Geschehen von Kreuz und Verherrlichung mitgedacht, denn in der nachösterlichen Retrospektive ist an jedem Punkt der Erzählung bereits der ganze Weg des Gottessohnes, nie nur der »Mensch Jesus«, im Blick. Insofern begegnet im Irdischen bereits der Erhöhte, und seine eschatologische Vollmacht ist hier bereits gegenwärtig. So sind das Gericht und die Zuteilung des Lebens schon gegenwärtig gefasst, und auch im Wort der Zeugen ist diese eschatologische Vollmacht präsent gesetzt – nach

95 Sollte etwa der fünfjährige Jesus, von dem das späte Kindheitsevangelium des Thomas berichtet oder der zwölfjährige Jesus (Lk 2,41–52) bereits in diesem Sinne zur »Heilsgeschichte« gehören?

96 Zur Konzentration der eschatologischen Qualifikation auf das Geschehen in der »Stunde Jesu« s. JÖRG FREY, Heil und Geschichte im Johannesevangelium. Zum Problem der »Heilsgeschichte und zum fundamentalen Geschichtsbezug im vierten Evangelium, in: ders., Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den johanneischen Schriften I, hg. v. Juliane Schlegel (WUNT 307), Tübingen 2013, S. 585–637.

Johannes durch die Vergegenwärtigung im Geist. Freilich ist das im Verständnis des vierten Evangeliums (in seiner überlieferten Textform) nicht so gemeint, dass damit ein künftiges eschatologisches Ereignis, ein Offenbarwerden des schon Entschiedenen, ausgeschlossen wäre. Bultmanns Negation jeder futurischen Erwartung ist ein Gewaltstreich, der sich an den Texten nicht belegen lässt, es sei denn, man unterscheidet sachlich willkürlich zwischen dem Genie des Evangelisten und den schlichten Gemütern der Redaktion. Sobald man jedoch zu fragen beginnt, warum man dem Evangelisten nicht zutrauen will, was die Redaktion und die ersten Leser im Zusammenhang verstanden und zusammengedacht haben müssen, fällt das vom existentialtheologischen Dogma bestimmte literarkritische Gebäude in sich zusammen.

4. Abschließende Perspektiven zum Vergleich

Wie lassen sich diese beiden Ansätze aus heutiger Wahrnehmung vergleichen und beurteilen?

a) Beide Entwürfe sind natürlich ihrer eigenen Zeit verhaftet und aus dem Abstand als solche erkennbar. Dies gilt für Bultmanns Bezugnahme auf eine bestimmte, in den 1920er-Jahren aktuelle Form der philosophischen Daseinsanalyse, bei deren Begriffen er verharrte, obwohl die philosophischen Diskurse weitergingen und das Denken seines Gewährsmanns Heidegger sich selbst radikal wandelte. Dies gilt aber auch für Cullmanns Ziel, das Neue Testament möglichst »unphilosophisch« zu interpretieren, und seine damit verbundene Betonung des Gegensatzes zwischen biblischem und griechischem Denken, die aus heutiger Sicht nicht mehr aufrechtzuerhalten ist. Keine Interpretation kommt ohne eine grundlegende Verständigung über Mensch und Welt, Sprache und Kommunikation aus. Das Ideal, biblische Vorstellungen »rein biblisch« zu erheben, wird weder den komplexen religionsgeschichtlichen Prozessen noch den Zufällen der Kanongeschichte gerecht. Umgekehrt ist Cullmanns Sorge sehr wohl begründet, dass weltanschauliche Vorgaben sich als »Filter« vor die Wahrnehmung der biblischen Texte und der in ihnen bezeugten Phänomene setzen und nur jene Erkenntnis zulassen, die irgendwelchen philosophischen, psychologischen, politischen Vorgaben entspricht.⁹⁷ Hermeneutische

⁹⁷ Nicht ohne Grund verweist CULLMANN, Heil als Geschichte (s. Anm. 1), S. 151, auf Heideggers fatale Entscheidung im Jahr 1933, um zu zeigen, »wohin die »Begrifflichkeit«, die nach der Bultmann-Schule auf das Neue Testament anzuwenden ist, führen kann,« wenn sie der konkreten Geschichte enthoben ist und mithin »derjenigen Norm entbehrt,

Selbstkritik ist nötig, damit gewährleistet ist, dass im Lesen der biblischen Texte auch noch das Fremde in diesen Texten zu Wort kommen kann, ohne durch ein vorgegebenes Konzept eliminiert zu werden.

b) Ob die lineare Zeitauffassung das frühchristliche Denken so bestimmt, wie Cullmann meinte, ob die Differenz zum Judentum und der schroffe Gegensatz beider zum Hellenismus sich so darstellen, wie Cullmann wollte, lässt sichfüglich bestreiten. In der hebräischen Bibel, der LXX und den vielen weiteren frühjüdischen Schriften findet sich eine Vielzahl unterschiedlicher Zeitwahrnehmungen und Akzentuierungen, und dasselbe gilt auch für die Texte der frühen Jesunachfolger, in denen zwar vom Gekommensein des Messias die Rede ist, aber keineswegs durchgehend ein Gegensatz zur jüdischen Konzeption bzw. zu jüdischen Konzeptionen besteht. Schließlich war auch die griechisch-römische Welt, in der die neutestamentlichen Texte verbreitet wurden, keineswegs durchgehend von einem zyklischen Denken bestimmt. All diese Schematismen sind historisch unhaltbar und obsolet.

Ebenso verfehlt sind aber auch alle Versuche, bereits in neutestamentlicher Zeit oder bei einem neutestamentlichen Autor ein existenciales Zeitverständnis aufspüren zu wollen. Bultmanns Unterfangen, den Johannes-Evangelisten nach seinem eigenen Bilde zu gestalten, als wunder- und sakramentskritischen Worttheologen, ja als Prototyp eines modernen Existentialtheologen, und sein Versuch, seine eigene Theologie bzw. das Bezogensein von Theologie und Philosophie aus dem Gegenüber von johanneischem Kerygma und Gnosis quasi-»biblizistisch« zu begründen, ist meines Erachtens die grandioseste Vergewaltigung der neutestamentlichen Texte in der neueren Theologiegeschichte. Sie errichtet ein großartiges systematisch-theologisches Gebäude auf der Basis eines Evangelientextes, den es so niemals gab, unter Voraussetzung der exakten Einarbeitung von Quellen, deren Gestalt oder gar Existenz größten Zweifeln unterliegt, und der Konstruktion einer religionsgeschichtlichen Entwicklung, deren Hauptbestandteile durch neuere Quellenfunde und präzisere Analysen längst widerlegt sind. Bultmanns Johanneskommentar ist zweifellos ein großartiges Werk systematischer Theologie, aber in seinen textgenetischen und religionsgeschichtlichen Voraussetzungen (die meist in den Fußnoten versteckt sind) von der ersten bis zur letzten Seite unhaltbar. Welcher Wert einer Interpretation zukommt, die derart auf tönernen Füßen steht, ist dann auch mehr als fraglich.

c) Oscar Cullmann hat mit Recht geltend gemacht, dass der Geschichtsbezug des christlichen Glaubens im Neuen Testament und auch systematisch-theolo-

die für das Urchristentum mit dem heilsgeschichtlichen Sinn gegeben ist, den es seiner Gegenwart beimißt.«

gisch unaufgebbar ist, wenn dieser Glaube nicht zu einer weltabgewandten Gnosis oder einer idealistischen Philosophie degenerieren will. Ob es glücklich war, den im 19. Jh. bei Johann Christian Konrad von Hofmann nicht wirklich präzise bestimmten Begriff der »Heilsgeschichte« aufzunehmen, sei dahingestellt. Gerade die Ereignisse des 20. Jh.s haben die Frage, ob und wie in Ereignissen der Geschichte Heil und Unheil zu lokalisieren sei, mit unüberwindlichen Problemen befrachtet. Bei allem Cullmann vorzuhaltenden Schematismus versteht er diesen Begriff freilich differenzierter, im Sinne eines im Neuen Testament angelegten Deutungsschemas, ohne die naive Annahme, dass sich hinter allen Traditionen, auf die das Christusgeschehen bezogen wird, historisch greifbare Ereignisse finden müssten. Cullmann geht es nicht um eine ›historische‹ Begründung des Glaubens, und auch der Vorwurf der ›Verobjektivierung‹ greift gegen ihn wohl zu kurz. Gleichwohl hatte sein Gegenentwurf zu seiner Zeit nicht die systematische Kraft, in die Phalanx der in Deutschland herrschenden Bultmann-Orthodoxie einzubrechen. Die theologische Rückkehr zur Geschichte wurde erst möglich durch andere Entwicklungen: innertheologisch etwa durch die von dem Alttestamentler Gerhard von Rad ausgehenden Impulse im ›Offenbarung als Geschichte‹-Kreis; weiter durch Quellenfunde (wie v. a. die Textfunde von Qumran) und die dadurch angeregte neue Wahrnehmung der jüdischen Wurzeln des frühen Christentums und der Ursprünge und Intentionen der jüdisch-christlichen Apokalyptik, sowie gesamtgesellschaftlich mit dem ab den 1970er-Jahren neu aufkeimenden Interesse an der Sozialgeschichte. An all diesen Entwicklungen hat sich Rudolf Bultmann nicht mehr beteiligt, aber auch Oscar Cullmanns Einfluss war in diesen neuen Forschungsfeldern limitiert.

d) Beide Exegeten sind aus heutiger Perspektive Gegenstand der Forschungsgeschichte. In der aktuellen exegetischen Diskussion begegnen sie nur noch selten. Bultmanns überragende Bedeutung in der (v. a. deutschen) Exegese des 20. Jhs. ist nicht zuletzt der systematischen Kraft seines Denkens verdankt, der Cullmann, auch in seinem oft vorsichtig abwägenden Habitus des Historikers, weniger Kohärenz und Klarheit entgegenzusetzen hatte. Auch Cullmanns historische Annahmen sind heute nicht mehr weiterführend, so klar und weit-sichtig er einzelne Aspekte zur Intention des vierten Evangeliums bereits formuliert hat. Seine Betonung der Geschichtsbezogenheit des frühen Christentums und auch des Johannesevangeliums scheint nach wie vor berechtigt, wenngleich damit weder ein besonderer historischer Quellenwert dieses Textes noch eine besondere Qualität der biblisch bezeugten Geschichte oder ihrer Ausgestaltung in Geschichten verbunden ist. Die neuere Johannesforschung hat sich von beiden entfernt, und über das Verhältnis von Theologie und Ge-

schichte im Johannesevangelium⁹⁸ und darüber hinaus ist auf der Basis aktuellerer narratologischer, historiographischer und theologischer Konzepte neu zu reflektieren.

e) Kann Zeit, ein Ereignis in der Zeit oder ein Zeit-Raum ›heilvoll‹ sein? Können diese Elemente aus dem Gang der Geschichte als besonders qualifiziert herausgehoben werden, als ›heilvoll‹ oder auch ›unheilvoll‹? Gerade nach den Ereignissen des 20. Jhs., nach einem ›Tausendjährigen Reich‹ und einer beispiellos menschenverachtenden Judenvernichtung wird man gegenüber solchen Qualifikationen besonders zurückhaltend sein. Die Reklamierung politischer Ereignisse als ›heilsgeschichtlicher‹ Daten war auch seither nie unstrittig, weil die Undurchsichtigkeit unserer Welt niemals eine Gesamtwahrnehmung erlaubt. Es scheint, dass eine wirkliche Beurteilung dessen, welche Zeit und welche Ereignisse wirklich ›heilvoll‹ waren, allein vom Ende der Geschichte, ja aus der Perspektive des Schöpfers und Erlösers, möglich, uns Menschen aber definitiv unerreichbar ist. Die Verwendung des Begriffs ›Heilsgeschichte‹, der eine solche Durchsichtigkeit vom Ganzen der Geschichte her voraussetzt, ist daher wohl dem menschlichen Erkenntnisvermögen in der Zeit nicht wirklich angemessen und eher Ausdruck einer enthusiastischen Selbstüberschätzung. Das Urteil darüber, was wirklich in der irdischen Geschichte, der Geschichte Israels, der Geschichte des Christus ›im Fleisch‹ und der Geschichte der Kirche ›heilvoll‹ war, ist daher allein dem zu überlassen, dessen Blick hinter die Fassaden und in die menschlichen Herzen reicht.

98 Siehe dazu JÖRG FREY, *Theology and History in the Fourth Gospel. Narration and Interpretation*, Waco 2018.

Cullmann, Bultmann und das »gnostische Juden(christen)tum«

Stefan Krauter

In seinem Brief an Oscar Cullmann vom 29. Mai 1963 schreibt Rudolf Bultmann:

»Trotz mancher Gegensätzlichkeit habe ich Ihre Arbeit von Ihren Anfängen nicht nur mit Interesse verfolgt, sondern habe ich auch dankbar aus ihr gelernt, zumal aus Ihren Arbeiten über die Beziehung des Urchristentums zum synkretistischen Judentum. Besonders haben Sie mich ja erfreut durch Ihren Beitrag zu den mir gewidmeten Neutest[amentlichen] Studien: »Die neuentdeckten Qumrantexte u[nd] das Judenchristentum der Pseudoklementinen«. Ihre Gesamtauffassung vom Judenchristentum u[nd] speziell von den Pseudoklementinen ist ja durch die neuen Entdeckungen voll bestätigt worden.«¹

Dass Bultmann ausgerechnet Cullmanns Thesen zur Entstehung des frühen Christentums aus dem »synkretistischen« Judentum als einen der – eher wenigen – Konsenspunkte zwischen sich und ihm hervorhebt,² überrascht, gelten doch Bultmann und seine Schule als geradezu paradigmatische Exponenten der Ansicht, das Christentum sei dadurch entstanden und sozusagen zu sich selbst gekommen, dass es sich im hellenistisch-diasporajüdischen Milieu und unter Aufnahme pagan gnostischer Einflüsse radikal vom palästinischen Judentum trennte – einer Ansicht von der Geschichte des Urchristentums, deren Vorherrschaft Cullmann vielfach beklagte und der er mit seinen Thesen über das

1 In diesem Band Brief Nr. 39 von Rudolf Bultmann an Oscar Cullmann vom 29. Mai 1963.

2 Der andere wichtige Konsenspunkt ist, mit Hilfe der »Formgeschichte« die mündlichen Traditionen hinter den Schriften des Neuen Testaments zu rekonstruieren, vgl. MATTHIEU ARNOLD, Oscar Cullmann. Un docteur de l'Église (Figures protestantes), Lyon 2019, S. 27–31; zum bekanntesten Kontroverspunkt »Heilsgeschichte versus Existenziale Interpretation« vgl. a. a. O. S. 40–51. Siehe auch den Beitrag in diesem Band MATTHIEU ARNOLD, De la réception de la »Formgeschichte« à l'opposition à la »démythologisation«: Rudolf Bultmann dans l'œuvre théologique d'Oscar Cullmann.

»gnostische«, »esoterische« oder auch »synkretistische« palästinische Judentum als einer wichtigen Wurzel des Christentums entgegentreten wollte.

Im Folgenden sollen zunächst Cullmanns Thesen, die er in seiner Straßburger Lizentiatsarbeit von 1930 über die Pseudoclementinen entwickelte, insbesondere nach Bekanntwerden der ersten Qumranfunde ausbaute und von da an bis in sein Spätwerk mit nur leichten Modifikationen vertrat, dargestellt werden.³ Anschließend wird Bultmanns Aussage, er habe gerade in dieser Hinsicht von Cullmann gelernt, exemplarisch in seiner »Theologie des Neuen Testaments« und seinem Johanneskommentar überprüft. Schließlich sollen Cullmanns Thesen kritisch gewürdigt werden, und zwar zunächst in Hinblick auf die weitere Forschung zu den Pseudoclementinen, dann im weiteren Kontext des Gesamtbildes von antikem Judentum und frühem Christentum.

1. Cullmann und das »gnostische Juden(christen)tum«

1.1 Anfänge: Cullmanns Straßburger Lizentiatsarbeit zu den Pseudoclementinen

1930 wurde Oscar Cullmann in Straßburg mit einer Arbeit über die Pseudoclementinen zum Lizientiaten promoviert.⁴ Der Untertitel »Étude sur le rapport entre le gnosticisme et le judéo-christianisme« deutet schon an und das Vorwort macht klar, dass es Cullmann um deutlich mehr als den Clemensroman geht. Für ihn ist dieser Text ein wichtiger Schlüssel zur Bestimmung des Herkunftsmilieus der neutestamentlichen Schriften: Mit seiner Hilfe will er ein Ge-

³ Zu Cullmanns eigener Einstellung zu seiner Lizentiatsarbeit, auf die er bewusst immer wieder zurückkam und deren Grundideen er immer festhielt, vgl. MARC PHILONENKO, *Mon premier livre auquel je tiens toujours. Les recherches d'Oscar Cullmann sur le Judaïsme hétérodoxe*, in: ThZ 58 (2002), S. 216–220 (hier 216 f.).

⁴ OSCAR CULLMANN, *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin. Étude sur le rapport entre le gnosticisme et le judéo-christianisme*, Paris 1930. Eine sehr knappe Zusammenfassung bieten: DERS., *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin*, in: RHPHR 10 (1930), S. 471–476; DERS., *Die literarischen und historischen Probleme des pseudoklementinischen Romans (1930)*, in: ders., *Vorträge und Aufsätze 1925–1962*, hg. v. Karlfried Froehlich, Tübingen/Zürich 1966, S. 225–231. Vgl. dazu ARNOLD, *Cullmann (s. Anm. 2)*, S. 15. Arnold weist auf den Einfluss des Straßburger Titularprofessors für Neues Testament Guillaume Baldensberger auf Oscar Cullmann hin, der – gegen den Trend der Zeit – Verbindungen zwischen dem antiken Judentum (insbesondere dem 4. Esrabuch und den Testamenten der zwölf Patriarchen) und dem Urchristentum untersuchte und vermutlich auch zur Wahl des Themas der Lizentiatsarbeit beitrug (a. a. O. S. 33 f.).

sambild entwerfen, in dem sehr viel weniger hellenistische Einflüsse, dafür umso mehr das palästinische Judentum in seiner apokalyptischen und gnostischen Ausprägung auf das entstehende Christentum einwirken.⁵

Cullmann weist – in Arbeiten zu den Pseudoclementinen bis heute ein Stereotyp – zunächst auf die komplizierte Textüberlieferung, die offene Frage des Verhältnisses der Rezensionen (der »Homilien« und der »Recognitionen«) zueinander und vor allem das schwierige Problem ihrer Einordnung in verschiedene Strömungen des antiken Christentums hin.⁶ In seinem Überblick über die Forschungsgeschichte geht er sehr ausführlich auf Ferdinand Christian Baur ein, dessen Ansichten zu den Pseudoclementinen schwankten, der ihnen aber dessen ungeachtet stets eine zentrale Rolle in seinem hegelianischen Bild des Christentums als »frühkatholischer« Synthese von judenchristlicher These und paulinisch »heidenchristlicher« Antithese beimaß.⁷

Cullmann selbst kommt bei seiner Analyse des Textes grob zu folgender Entstehungsgeschichte: Aus den Homilien und den Recognitionen lässt sich eine Grundschrift rekonstruieren, die von beiden Redaktoren benutzt wurde. Diese Grundschrift – der erste christliche Roman – wurde von ihrem Autor unter Heranziehung zweier Quellen verfasst, einer jüdischen Apologie und eines Itinerars des Petrus. Hinter diesem Itinerar, Lehrpredigten des Petrus mit einer Rahmenhandlung, lassen sich als Vorstufe noch die Kerygmata Petrou ohne Rahmenhandlung erkennen.

Wichtig ist für Cullmann nun insbesondere die religiöse Verortung dieser Schriften: Die Grundschrift, das Itinerar und die Kerygmata Petrou ordnet er derselben religiösen Strömung zu, einem »gnostischen Judenchristentum«.⁸ Er nennt als Anzeichen dafür vor allem Jesu Stellung als wahrer Prophet. Für Juden bestätigt Jesus Mose und stellt sein ursprüngliches, reines Gesetz ohne blutigen Opferkult wieder her. Für Nichtjuden eröffnet er einen Heilsweg, indem sie zu diesem erneuerten, gereinigten Judentum hinzukommen können.⁹

Auch den Redaktor der Homilien sieht Cullmann als Judenchristen, d. h. im selben oder zumindest ähnlichen Milieu wie die Grundschrift und deren

5 CULLMANN, Problème (s. Anm. 4), S. VII–VIII.

6 A. a. O., S. 41.

7 A. a. O., S. 46–48.

8 A. a. O., S. 150–156. Als methodischen Grundsatz nennt er dabei, dass nicht nur die eigenen Anteile des Autors, sondern auch die von ihm bewusst gewählten und verarbeiteten Quellen seine religiösen Ansichten widerspiegeln (S. 150).

9 A. a. O., S. 150–154.

Quelle(n). Als »schlechter Schriftsteller« zerstörte er die Romanhandlung der Grundschrift, überlieferte aber die lehrhaften Teile.¹⁰

In den folgenden Stadien der Redaktionsgeschichte zeigte sich jedoch immer mehr die Tendenz, die nun als »häretisch« empfundenen Lehrinhalte zugunsten der Romanhandlung zurückzudrängen.¹¹ Bereits der Redaktor der griechischen Version der Recognitionen, der aus der Zeit stammt, in der in Syrien das Judenchristentum in die Defensive gerät, streicht viele auffällig der Lehre der katholischen Großkirche widersprechende Passagen, v. a. die extrem negativen Äußerungen zu Johannes dem Täufer und die Lehre von den falschen Perikopen im Alten Testament.¹² Verstärkt wird dies bei Rufin, von dem die lateinische Version stammt. Er gleicht christologische Aussagen an die inzwischen stattgefundene Dogmenentwicklung an.¹³ Die mehreren erhaltenen Epitomai schließlich legen den Akzent ganz auf die Romanhandlung. Die verbliebenen aus ihrer Sicht nicht orthodoxen Passagen halten sie (genau umgekehrt, wie die Redaktionsgeschichte tatsächlich verlaufen war) für »Einfügungen von Häretikern« und entfernen sie.¹⁴

Obwohl Cullmann durchaus die einzelnen Redaktionsstufen des Clemensromans wahrnehmen und würdigen möchte, ist er doch Kind seiner Zeit, interessiert sich also vornehmlich für die von ihm rekonstruierte älteste Tradition, die Kerygmata Petrou. Woher kommen die speziellen judenchristlichen Lehren, die in diesem Text seiner Ansicht nach im 2. Jh. n. Chr. erstmals schriftlich fixiert wurden?¹⁵

Cullmann sieht ihre Wurzeln in einer bereits vorchristlich vorhandenen jüdischen Gnosis – dezidiert wendet er sich gegen die Theorie, Gnosis sei eine Form von hellenisiertem Christentum oder stamme nur aus dem paganen Bereich.¹⁶ Sie sei vielmehr aus den beiden spannungsvollen Polen des antiken Judentums »Gesetz« und »Eschatologie« entstanden.¹⁷ Als Beispiele für dieses gnostische Judentum nennt er das Henochbuch,¹⁸ die Essener¹⁹ und die Taufbewegungen,

10 A. a. O., S. 159–161.

11 A. a. O., S. 158.

12 A. a. O., S. 162–164.

13 A. a. O., S. 161.

14 A. a. O., S. 165.

15 A. a. O., S. 169.

16 A. a. O., S. 172.

17 A. a. O., S. 173.

18 A. a. O., S. 175 f.

19 A. a. O., S. 176. Er geht davon aus, dass nach 70 n. Chr. ehemalige Essener sich judenchristlichen Gemeinden anschlossen.

aus denen die Mandäer entstanden.²⁰ Als frühchristliche Texte, die die Existenz dieser Strömung belegten, sieht er – neben den Petruspredigten – den Kolosserbrief, die Pastoralbriefe, sowie den Magnesier- und den Philadelphierbrief des Ignatius an; dort seien die Argumentationsgegner jeweils jüdische Gnostiker.

Cullmann arbeitet mehrere charakteristische Vorstellungen dieser jüdischen Gnosis heraus, die sich auch in den Petruspredigten finden: das Schriftverständnis, das nur die Schriften des Propheten Mose, also den Pentateuch, anerkennt und innerhalb dieser zahlreiche Perikopen als später interpolierte »falsche Perikopen« ausscheidet,²¹ die Ablehnung des blutigen Opferkultes,²² den Dualismus, insbesondere die Lehre von den Syzygien jeweils wahrer (»männlicher«) und falscher (»weiblicher«) Propheten,²³ das Interesse an der Ursache des Bösen,²⁴ das Denken in Prototypen, insbesondere die Vorstellung, dass es nur einen wahren Propheten gebe, der sich in der Geschichte von Adam bis Mose mehrmals inkarnierte.²⁵

Bei diesem Ergebnis bleibt Cullmann freilich noch lange nicht stehen. Er geht vielmehr einen entscheidenden Schritt weiter und postuliert, dass die gnostisch-judenchristlichen Kerygmata Petrou des 2. Jh.s noch weit ältere Traditionen bewahrt hätten, ja Einblicke in die Entstehungszeit des Christentums ermöglichen:

»Tout en étant sorti d'une communauté chrétienne qui n'avait plus beaucoup d'influence sur l'évolution du christianisme; tout en provenant de la Transjordanie, pays éloigné des grands centres chrétiens d'alors, notre livre renferme des conceptions qui ne sont pas aussi isolées dans le christianisme primitif qu'on l'a cru et qui remontent aux origines mêmes de la nouvelle religion. Il ne faut pas oublier que le judéo-christianisme de la Transjordanie continue la tradition de l'Eglise mère de Jérusalem et qu'il se vante d'avoir à sa tête des évêques unis avec le Seigneur par des liens de parenté. Précisément dans ce pays dans lequel les Prédications de Pierre ont probablement été écrites, de vieilles traditions ont pu se conserver intactes.«²⁶

20 A. a. O., S. 177 f. Er ist – verglichen mit dem damals Üblichen – relativ zurückhaltend, mandäische Texte direkt zur Auslegung des Neuen Testaments zu verwenden, meint aber, dass man die Verbindungen zwischen Mandäern und vorchristlichen jüdischen Taufbewegungen nicht leugnen könne und folglich (vorsichtige) Rückschlüsse möglich seien.

21 A. a. O., S. 184 f.

22 A. a. O., S. 188.

23 A. a. O., S. 192, 197.

24 A. a. O., S. 194. Er weist darauf hin, dass der Engelfall in Gen 6 im Mittelpunkt steht und nicht (wie später in anderen christlichen Traditionen) der Fall Adams.

25 A. a. O., S. 205, 208.

26 A. a. O., S. 220.

Cullmann geht also davon aus, dass man das jüdisch-christlich-gnostische Milieu der pseudoclementinischen Grundschrift (bzw. deren Quellen) bis in die früheste Christenheit zurückverfolgen könne.²⁷ Ja, Jesus selbst sei als zeitweiliger Jünger Johannes des Täufers mit der jüdischen Gnosis in Berührung gekommen, habe sich aber von ihr wieder gelöst. Er habe im Kontrast zu seinem ehemaligen Lehrer Bußübungen als Bedingung für die Sündenvergebung abgelehnt.²⁸

Die nächsten Spuren findet Cullmann bei den »Hellenisten« in der Stephanusrede der Apostelgeschichte und im Jakobusbrief: die Selbstbezeichnung als »Arme«, die einen dualistischen Gegensatz zu den »Reichen« impliziere, die Ablehnung von Opfern, die Vorstellung von Jesus als Menschensohn und Prophet, nicht aber als Messias. Letztendlich unterschieden sich, so Cullmann, diese judenchristlichen Gnostiker nur in einem von den jüdischen Gnostikern: dass sie den »Propheten« mit einem konkreten Menschen, nämlich Jesus, identifizierten.²⁹

Vor allem eine charakteristische Eigenschaft verbindet nach Cullmanns Meinung freilich diese frühen gnostischen Judenchristen mit dem Milieu der Pseudoclementinen: ihr Antipaulinismus. In den Pseudoclementinen erscheinen Paulus (alias Simon Magus) und Petrus als letzte Syzygie, letztes Paar von falschem und wahren Verkündiger (Hom II,17). Das lasse sich bis auf die Konflikte zu Lebzeiten des Paulus zurückführen:

»Tout en étant de beaucoup postérieur aux épîtres pauliniennes, notre écrit présente un intérêt particulier en ce sens qu'il émane précisément de ces milieux qui ont essayé de ruiner l'œuvre de Paul. Les chrétiens des Prédications de Pierre sont, semble-t-il, les descendants de ces faux frères que l'apôtre combat surtout dans l'épître aux Galates.«³⁰

Paulus selbst zeige zwar Spuren gnostischen Denkens (z. B. in Röm 5,12 oder 1Kor 15,45 f.), er sei aber ein genuin christlicher Gnostiker, der den Heilstod Christi ins Zentrum stelle, während die Pseudoclementinen und ihre früh-

27 Ein Indiz dafür ist ihm auch, dass der Name »Nazoraioi« zunächst für alle Christen, später für die Judenchristen verwendet wurde: *»Le fait que les judéo-chrétiens des premiers siècles aient conservé, encore à un moment où ils avaient déjà cessé de jouer un rôle, le nom qui, autrefois, avait été commun à tous les chrétiens est caractéristique : il doit en avoir été de même pour les doctrines religieuses que nous ont transmises ces milieux.«* (A. a. O., S. 223; kursiv im Original).

28 A. a. O., S. 221, 242.

29 A. a. O., S. 224 f., 228.

30 A. a. O., S. 243. Umgekehrt polemisiere die paulinische Tradition gegen das gnostische Judenchristentum: Die Genealogien und Antithesen der fälschlich so genannten Gnosis in 1Tim 1,4 und 6,20 identifiziert a. a. O., S. 246, mit den Syzygien der Pseudoclementinen.

christlichen Vorläufer letztendlich innerhalb der jüdischen Gnosis verblieben.³¹ Paulus habe, im Unterschied zu den gnostischen Judenchristen, Jesus verstanden, da er die Taufe mit dessen Tod verknüpfe und so Sündenvergebung ohne Bußwerke verkünde.³² Cullmann zieht das Fazit:

»Lorsqu'on ne tient pas compte des rapports extérieurs qui rattachent le judéo-christianisme au gnosticisme baptiste, la prétention des milieux d'où sont sorties les Prédications de Pierre d'avoir mieux conservé l'évangile du vrai prophète que ceux qui se réclament de Paul, pourrait paraître étrange, étant donné le contenu gnostique de l'écrit. On la comprend mieux, lorsqu'on se rappelle qu'extérieurement, les judéo-chrétiens pouvaient effectivement prétendre avoir conservé des traditions qui remontent aux origines du christianisme. Mais malgré tout, Paul, à son tour, a raison de dire qu'il est apôtre, non pas de la part des hommes, mais de Jésus-Christ lui-même, non seulement parce qu'il a vu le Christ ressuscité, mais aussi parce qu'il a compris ce qui précisément sépare le Seigneur du mouvement baptiste.«³³

Einen zentralen Platz in Cullmanns Gesamtbild des frühen Christentums nimmt schließlich die johanneische Tradition ein. Das Johannesevangelium teile mit den Pseudoclementinen das jüdisch gnostische Herkunftsmilieu.³⁴ So erkläre sich etwa, dass im Johannesevangelium Jesus der »Prophet« sei,³⁵ der durch die Offenbarung von Erkenntnis und nicht durch seinen Tod rette.³⁶ Vor allem aber erkläre sich so die aggressive Herabsetzung Johannes des Täufers im Johannesevangelium: Gerade *weil* dessen Autor und Adressaten dem gnostisch jüdischen Täufertum sehr nahegestanden hätten, sei eine scharfe Abgrenzung notwendig gewesen.³⁷ Die Pseudoclementinen gingen nur einen Schritt weiter: Dort sei Johannes der Täufer als erster in der Syzygie der Größte unter den Frauengeborenen, also unter den falschen Propheten, Jesus aber nicht nur der Menschensohn, sondern Mannessohn (*filius viri*), also der wahre Prophet.³⁸

Cullmann zieht das Fazit:

»La littérature johannique a conservé ce qu'il y a de plus précieux dans le gnosticisme qui est à la base du christianisme. Grâce à elle, ce gnosticisme judéo-chrétien que les Prédications de Pierre nous ont fait mieux connaître n'a pas partagé le sort de l'église

31 A. a. O., S. 236.

32 A. a. O., S. 244 f.

33 A. a. O., S. 250.

34 A. a. O., S. 253.

35 A. a. O., S. 231 f.

36 A. a. O., S. 254.

37 A. a. O., S. 234–236.

38 A. a. O., S. 240.

judéo-chrétienne, et ses meilleures idées sont entrées dans le canon du Nouveau Testament où elles complètent la tradition synoptique et le paulinisme par la prédication de la gnose: »Je suis le chemin, la vérité et la vie.«³⁹

Insgesamt also sieht Cullmann die gnostisch jüdische Täuferbewegung als Wiege des Christentums – freilich in einem sehr ambivalenten, dialektischen Verhältnis: Zwar stammen Jesus selbst und ein großer Teil seiner ersten Anhänger aus diesem Milieu, doch hebt sich Jesus deutlich von ihm ab. So wird die Geschichte des frühen Christentums die Geschichte eines Kampfes zwischen dem Gnostizismus und dem spezifisch christlichen (d.h. spezifisch jesuanischen!) Element: der Vorstellung von Gott, dem Vater, der aus Gnade Sünden vergibt. Die Pseudoclementinen bewahren die jüdisch gnostischen Elemente des Urchristentums am klarsten. Paulus stellt sich trotz vereinzelter gnostischer Züge ganz auf die Seite des spezifisch Christlichen. Johannes konserviert das Beste der judenchristlichen Gnosis in modifizierter Form. Die werdende Großkirche – »reniant ses origines, mais fidèle à l'enseignement de Jésus« – scheidet das gnostisch judenchristliche Erbe schließlich bis auf die johanneische Tradition aus.⁴⁰

1.2 Weiterentwicklung: Cullmanns Reaktion auf die ersten Qumranfunde

In den folgenden Jahren kommt Cullmann in seinen Veröffentlichungen immer wieder einmal auf die Thesen zurück, die er in seiner Lizentiatsarbeit entwickelt hat. So erklärt er die Abwertung Johannes des Täufers am Beginn des Johannes-evangeliums unter Hinweis auf die Kerygmata Petrou mit der Konkurrenz der johanneischen Gemeinde zu syrischen Täufergemeinden.⁴¹ Die Abwertung von Visionen des Auferstandenen gegenüber Unterweisung durch den irdischen Jesus und die Betonung der Jüngerschaft Petri zu Lebzeiten Jesu führt er auf Konflikte des Paulus mit (gnostisch) judenchristlichen Gegnern zurück.⁴² In seiner »Christologie des Neuen Testaments«⁴³ geht er sehr ausführlich auf die urchristliche – jedoch seiner Ansicht nach nicht jesuanische⁴⁴ – Vorstellung

39 A. a. O., S. 257.

40 A. a. O., S. 258 f.

41 OSCAR CULLMANN, Urchristentum und Gottesdienst (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments), Basel 1944, S. 36 f. (spätere Auflagen Zürich ²1950, ³1956, Zürich/Stuttgart ⁴1962).

42 OSCAR CULLMANN, Petrus. Jünger – Apostel – Märtyrer: Das historische und das theologische Petrusproblem, Zürich 1952, S. 64 (spätere Auflagen: Zürich/Stuttgart ²1960, Zürich ³1985).

43 OSCAR CULLMANN, Die Christologie des Neuen Testaments, Tübingen 1957 (spätere Auflagen: Tübingen ²1958, ³1963, ⁴1966, ⁵1975).

44 A. a. O., S. 35.

ein, Jesus sei der »Prophet«. ⁴⁵ Die jüdische Erwartung eines wiedergekehrten, d. h. mehrfach inkarnierten, wahren Propheten, die in manchen Kreisen auf Jesus bezogen wurde, habe Spuren in der Apostelgeschichte, im Hebräerbrief und vor allem im Johannesevangelium hinterlassen. ⁴⁶ Im gnostischen Judenchristentum sei sie die vorherrschende Christologie geworden, mit diesem sei sie aus der christlichen Lehrentwicklung verschwunden, habe aber in der Prophetologie des Islam eine prominente Nachwirkung gehabt. ⁴⁷

Einen neuen Schub erfuhr Cullmanns Beschäftigung mit dem Thema durch die Veröffentlichungen der ersten Qumrantexte. In seinem ersten diesbezüglichen Forschungsbeitrag, dem in Bultmanns eingangs zitierten Brief erwähnten Aufsatz »Die neuentdeckten Qumrantexte und das Judenchristentum der Pseudoklementinen« (1954), ⁴⁸ schlug er zunächst den Bogen vom Gegenstand seiner Lizentiatsarbeit zu den neuen Texten. Die von ihm bereits 1930 vermuteten Beziehungen zwischen dem Judenchristentum der Kerygmata Petrou und einem »gnostischen Judentum«, das in der Henochliteratur und bei den Essenern greifbar sei, sieht er bestätigt. ⁴⁹

Wie in der frühen Qumranforschung üblich, geht er die Textfunde recht flüchtig, als mehr oder weniger einheitliches Corpus, aber doch für Details aufmerksam und differenziert durch. Als wichtigste Ähnlichkeiten nennt er: den Dualismus (v. a. der Zwei-Geister-Lehre), der aber doch dem Monotheismus untergeordnet ist, ⁵⁰ die Gestalt des Lehrers der Gerechtigkeit, der als Offenba-

45 A. a. O., S. 14–49.

46 A. a. O., S. 37, 41 f. Ausführlich geht Cullmann auf das jeweilige Verständnis des Verhältnisses von Jesus zu Johannes dem Täufer ein: Die Synoptiker könnten Johannes als Propheten dem Messias Jesus zuordnen (a. a. O., S. 41). Das Johannesevangelium sehe Jesus als wahren Propheten und Offenbarer der Wahrheit an und müsse darum Johannes dem Täufer den Status des Propheten absprechen (a. a. O., S. 27, 38, 41). Die Trägerkreise der Pseudoclementinen schließlich, die in direkter Konkurrenz zu Täufergemeinden (Vorläufern der Mandäer) lebten, polemisierten gegen Johannes als falschen Propheten (a. a. O., S. 40 f.).

47 A. a. O., S. 41 f., 49.

48 OSCAR CULLMANN, Die neuentdeckten Qumrantexte und das Judenchristentum der Pseudoklementinen, in: Walther Eltester (Hg.), Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann zu seinem siebzigsten Geburtstag am 20. August 1954 (BZNW 21), Berlin 1954, S. 35–51; hier zitiert nach dem Wiederabdruck: OSCAR CULLMANN, Die neuentdeckten Qumrantexte und das Judenchristentum der Pseudoklementinen (1954), in: ders., Vorträge und Aufsätze (s. Anm. 4), S. 241–259.

49 CULLMANN, Qumrantexte (s. Anm. 48), S. 242. Er weist insbesondere darauf hin, dass man in Qumran Teile des Henochbuches gefunden habe, a. a. O., S. 255.

50 A. a. O., S. 245.

rer der Wahrheit dem Lügenmann bzw. Frevelpriester entgegengesetzt ist,⁵¹ die Ablehnung des Opferkults (allerdings in Qumran anders als in den Pseudoclementinen nicht als grundsätzliche Ablehnung des Priestertums),⁵² die strenge Gruppendisziplin mit langer Probezeit, Aufnahme-ritual und Arkandisziplin,⁵³ die täglichen Wasserriten (die die Pseudoclementinen als Praxis des Petrus schildern, die man aber streng von der einmaligen Taufe unterscheiden muss),⁵⁴ die exklusiven Gemeinschaftsmähler⁵⁵ und die vermutete Gütergemeinschaft, die mit Nahrungsaskese verbunden ist.⁵⁶ Als einen zentralen Unterschied nennt er die Einstellung zum biblischen Kanon: Die Einschränkung auf die Tora (und innerhalb dieser die Ausscheidung »falscher Perikopen«) sei für Qumran nicht nachweisbar.⁵⁷

Cullmann erneuert und bekräftigt seine These, die Quellen der Pseudoclementinen bewahrten die charakteristischen Züge einer Strömung des Urchristentums und zeigten, dass dieses maßgeblich von einem esoterischen und nicht vom »offiziellen« palästinischen Judentum beeinflusst gewesen sei.⁵⁸ Allerdings hält er aufgrund der neuen Funde das Judenchristentum der (Quellen der) Pseudoclementinen für näher am Essenismus als am gnostisch-jüdisch beeinflussten Zweig des Urchristentums. Diese Entwicklung erklärt er mit einer These, die er in seiner Lizentiatsarbeit schon als eher vage Vermutung geäußert hatte:⁵⁹ Reste der Essener seien nach 70 n. Chr. im Judenchristentum aufgegangen und hätten dieses mit ihren spezifischen Vorstellungen geprägt.⁶⁰

In seinem Aufsatz »The Significance of the Qumran Texts for Research Into the Beginnings of Christianity«⁶¹ (1955) kommt Cullmann auf eine weitere in seiner Lizentiatsarbeit angedeutete Vermutung zurück:⁶² dass die »Hellenisten« der Apostelgeschichte ein wichtiges Bindeglied zwischen »gnostischem« Juden-

51 A. a. O., S. 246.

52 A. a. O., S. 247 f.

53 A. a. O., S. 248 f.

54 A. a. O., S. 251.

55 A. a. O., S. 253.

56 A. a. O., S. 254.

57 A. a. O., S. 250.

58 A. a. O., S. 255.

59 A. a. O., S. 176.

60 A. a. O., S. 256 f.

61 OSCAR CULLMANN, *The Significance of the Qumran Texts for Research into the Beginnings of Christianity*, in: *JBL* 74 (1955), S. 213–226; hier zitiert nach: Oscar Cullmann, *The Significance of the Qumran Texts for Research Into the Beginnings of Christianity*, in: Krister Stendahl (Hg.), *The Scrolls and the New Testament*, New York 1957, S. 18–32.

62 CULLMANN, *Problème* (s. Anm. 4), S. 224 f., 228.

tum und Urchristentum gewesen seien. Gleich zu Beginn bekräftigt er, dass das Christentum nicht, wie weithin angenommen, im hellenistischen Diasporajudentum und durch pagan-griechische Einflüsse geprägt worden sei, vielmehr habe es in Palästina einen »esoterischen«, von Hellenismus und Gnosis beeinflussten Zweig des Judentums gegeben und dieser sei eine der wichtigsten Wurzeln des Christentums. Greifbar sei diese vorchristliche jüdische Gnosis durch die mandäischen Texte, die Henochliteratur und nun vor allem die neuentdeckten Qumrantexte.⁶³ Die zentrale Frage sei nun: Gab es direkte Verbindungen – und falls ja, wo?

Cullmann wiederholt die Liste der charakteristischen Ähnlichkeiten (Taufriten, Gemeinschaftsmähler, Tempelkritik, Gütergemeinschaft), hebt aber auch die Differenzen hervor (Stellung zur Tora, Rolle des Lehrers der Gerechtigkeit im Vergleich zur Rolle Jesu als Propheten).⁶⁴ Als ein mögliches Verbindungsglied zwischen Essenern und Urchristentum nennt er Johannes den Täufer, räumt aber ein, dass man das nicht nachweisen könne.⁶⁵ Belastbarer scheint ihm die These, die »Hellenisten« seien die Brücke gewesen. Diese seien keineswegs aus der Diaspora zurückgewanderte hellenisierte Juden, vielmehr hellenistisch-gnostisch beeinflusste palästinische Juden. In der Stephanusrede der Apostelgeschichte (Apg 7,2–53) fänden sich die größten Ähnlichkeiten zu den essenischen Vorstellungen. Wiederum lasse sich über den Hinweis auf die hellenistische Samarienmission (Apg 8,4–13) in Joh 4,38 eine Verbindungslinie von den Hellenisten ins Johannesevangelium (also zum am meisten gnostisch jüdenchristlichen Text des Neuen Testaments) ziehen.⁶⁶

Am detailliertesten ausgearbeitet sind diese Thesen Cullmanns in seinem Aufsatz »L'opposition contre le temple de Jérusalem, motif commun de la théologie Johannique et du monde ambiant« von 1959.⁶⁷ Zunächst stellt Cullmann

63 CULLMANN, Significance (s. Anm. 61), S. 19 f.

64 A. a. O., S. 21–23.

65 A. a. O., S. 23–25.

66 A. a. O., S. 25–30. Vgl. dazu auch: OSCAR CULLMANN, La Samarie et les origines de la mission chrétienne. Qui sont les »ΑΛΛΟΙ« de Jean, IV, S. 38?, in: Annuaire 1953–1954 de l'École Pratique des Hautes Etudes (Section des sciences religieuses), Paris 1953, S. 3–12; DERS., Samarien und die Anfänge der christlichen Mission. Wer sind die »ΑΛΛΟΙ« von Joh. 4,38?, in: ders., Vorträge und Aufsätze (s. Anm. 4), S. 232–240; DERS., Secte de Qumran, Hellénistes des Actes et Quatrième Évangile, in: Andre Dupont-Sommer (Hg.), Les manuscrits de la Mer Morte: Colloque de Strasbourg, 25–27 Mai 1955, Paris 1957, S. 61–74.

67 OSCAR CULLMANN, L'opposition contre le temple de Jérusalem, motif commun de la théologie Johannique et du monde ambiant, in: NTS 5 (1959), S. 157–173; OSCAR CULLMANN, Das Rätsel des Johannesevangeliums im Lichte der neuen Handschriftenfunde

seine Arbeit wieder in einen großen religionsgeschichtlichen Rahmen: Das Schema der Tübinger Schule von »palästinischem Judenchristentum« versus »hellenistischem Heidenchristentum« lebe immer noch weiter. Auch Bultmann – obwohl er in seinem Kommentar zum Johannesevangelium von einer vorchristlichen Gnosis als dessen Wurzel ausgehe – bleibe letztendlich diesem Schema verhaftet und verorte Johannes im späten Heidenchristentum. Damit aber erschaffe er das »johanneische Rätsel«: Wie könne es sein, dass paulinisches und johanneisches Christentum beide aus dem hellenistischen Heidenchristentum stammten – und dabei so unterschiedlich seien?⁶⁸ Eine Lösung dieses Rätsels sei nur möglich, wenn man von der schematischen Schlussfolgerung »Johannes ist hellenistisch beeinflusst – folglich muss er spät und weit weg von Palästina und vom palästinischen Judentum entstanden sein« endgültig Abstand nehme und die Frage nach jüdischen und hellenistischen Einflüssen auf das Christentum noch einmal ganz neu stelle.⁶⁹ Das aber könne man tun, wenn man ernstnehme, dass es bereits im vorchristlichen antiken palästinischen Judentum eine »esoterische«, »synkretistische« und »hellenistische« Strömung gegeben habe, die sich vor allem in den Qumrantexten nachweisen lasse. Auf ihr beruhe das Urchristentum ebenso wie auf dem »offiziellen« palästinischen Judentum. Das johanneische Christentum sei daher gleich alt wie das synoptische und habe von Anfang an mit ihm koexistiert.⁷⁰

Cullmann will nun den Weg von diesem esoterischen Judentum bis zum Johannesevangelium nachvollziehen, das Bindeglied sind dabei wieder die Hellenisten. Cullmann betont, dass sie keine griechischsprachigen rückgewanderten Diasporajuden gewesen seien und vor allem auch keine Protopaulinisten und ebenso wenig einfach eine lukanische Fiktion.⁷¹

Den »roten Faden« sucht Cullmann in der Ablehnung des Tempelkults. Er sieht sehr deutlich, dass die Qumrantexte den Tempelkult nicht grundsätzlich ablehnen, sondern nur die derzeitige Priesterschaft.⁷² Allerdings hält er für plausibel, dass die langanhaltende Trennung der Gemeinschaft vom Tempel-

(1958), in: ders., Vorträge und Aufsätze 1925–1962, hg. v. Karlfried Froehlich, Tübingen/Zürich 1966, S. 260–291.

68 CULLMANN, *Opposition* (s. Anm. 67), S. 157 f.

69 A. a. O., S. 159.

70 A. a. O., S. 158 f.

71 A. a. O., S. 161 f. Die Stephanusrede enthalte zahlreiche Details, die der lukanischen Tendenz direkt zuwiderliefen, sei darum also als authentische Spur des Urchristentums der Hellenisten zu bewerten.

72 A. a. O., S. 165.

kult dazu führte, dass sich in ihr schließlich Riten ohne Opfer etablierten.⁷³ Qumran könnte also sozusagen den Boden bereitet haben für die Ablehnung des Opferkultes im Urchristentum. Dabei markieren die Pseudoclementinen sozusagen das gegenüberliegende Ende: In ihnen ist Jesus gekommen, die Tieropfer abzuschaffen; das Wasser der Taufe löscht das Feuer des Hohenpriesters.⁷⁴ Auf dem Weg hin zu dieser vehementen Ablehnung sind die von der Apostelgeschichte »Hellenisten« genannten Christen: Aarons Kalb und Salomos Tempel sind in der Stephanusrede »von Händen gemacht«, folglich Idolatrie. Wahre Offenbarung gibt es nur ortlos.⁷⁵ Nach Cullmanns Ansicht war es folgerichtig, dass die tempelkritischen Hellenisten nach der Steinigung des Stephanus zum Missionieren nach Samarien gingen, denn auch die Samaritaner lehnten den Tempel in Jerusalem ab.⁷⁶ Von hier spannt sich der Bogen nun wieder zu Johannes: Auch er lehnt den Tempel grundsätzlich ab – und er verbindet dieses Thema mit Samarien.⁷⁷ Johannes, der vielleicht zunächst ein Jünger Johannes des Täufers gewesen war und sich dann den Hellenisten anschloss, will zeigen, dass die Herrlichkeit Gottes nicht im Tempel präsent ist, sondern in Jesus: zu dessen Lebzeiten und nach der Auferstehung in den Sakramenten, die an Christus gebunden sind.⁷⁸

Für die großen Linien der Geschichte des Urchristentums kommt er zu folgendem Ergebnis:

»Nous voyons donc comment, sans rien perdre de son originalité, la pensée johannique se rattache entièrement à la sphère spirituelle que nous avons étudiée. La filiation qui explique cette communion de pensée me paraît être celle-ci: Judaïsme ésotérique – Hellenistes des Actes – groupe johannique. Le groupe johannique s'est recruté surtout dans les milieux de Jean-Baptiste, et il est apparenté étroitement (sinon identique) au groupe d'Etienne dit des »Hellénistes«. Si cette filiation est exacte, nous comprenons mieux que déjà dans le Nouveau Testament nous rencontrons deux types de christianisme aussi différents que le type synoptique et le type johannique. Dans ce cas, il ne sera plus possible de considérer le type johannique, auquel il faut rattacher, outre les écrits johanniques, l'Épître aux Hébreux, comme un produit tardif (et non palestinien) pour la seule raison qu'il est plus étranger aux tendances du judaïsme officiel que le type synoptique.

73 A. a. O., S. 165 f. Er verweist u. a. auf Philon, der berichtet, dass die Essener Opfer (grundsätzlich) abgelehnt hätten.

74 A. a. O., S. 166.

75 A. a. O., S. 166 f.

76 A. a. O., S. 167 f.

77 A. a. O., S. 163, 168. Er verweist wieder auf Joh 4,38.

78 A. a. O., S. 164, 170 f.; letzteres erinnert ihn wiederum an die Rolle der Gemeinschaftsmähler in Qumran.

Si nous connaissons mieux le type chrétien qui est plus proche du judaïsme officiel, c'est que le deuxième type semble avoir été relégué à l'arrière-plan à la suite de la persécution d'Etienne, d'autre part parce que c'est le type paulinien, distinct à la fois du type synoptique et du type helléniste, qui tend à prendre le dessus.«⁷⁹

1.3 Spätere Modifikationen: Abrücken von »Gnosis« und Mandäern

Drei Jahre nach seiner Emeritierung kam Cullmann mit seiner Monographie »Der johanneische Kreis«⁸⁰ ausführlich auf das Thema zurück. Wieder geht es ihm um das große Bild des antiken Judentums und seines Zusammenhanges mit dem Urchristentum: Der alte Streit, ob die johanneischen Schriften hellenistisch oder jüdisch bzw. diasporajüdisch oder palästinisch jüdisch geprägt seien, beruhe auf einer falschen Alternative. Denn das antike Judentum in Palästina sei in sich vielfältig und zutiefst hellenisiert gewesen.⁸¹

Cullmann verweist auf seine Lizentiatsarbeit: Schon 1930 habe er die Verwandtschaft des Judenchristentums der Kerygmata Petrou mit dem gnostischen Judentum nachgewiesen und vermutet, *dieses* Judentum sei eine der Quellen des Christentums. Nur weil die Johannes-Forschung seit dem 19. Jahrhundert vom Gegensatz Hellenismus-Judentum bestimmt gewesen sei, habe sie das kaum rezipiert. Als Ausnahme davon weist er auf die Johannes-Kommentare von Walter Bauer und Rudolf Bultmann hin.⁸²

Grundsätzlich bleibt Cullmann bei seinen fast 20 Jahre früher entwickelten Thesen: Es habe ein nichtkonformes »Randjudentum« gegeben, aus dem sich auch die ersten Christen rekrutierten. Vor allem bei den Hellenisten zeigten sich die Einflüsse.⁸³ Von den Hellenisten geht der Weg dann wieder zu Johannes.⁸⁴ Und wie schon in den früheren Publikationen geht Cullmann davon aus, dass in Transjordanien ehemalige Essener sich dem Judenchristentum angeschlossen hätten, so dass es Rückwirkungen auf die Pseudoclementinen und indirekt auch auf die Schriften des johanneischen Kreises gab.⁸⁵

79 A. a. O., S. 172.

80 OSCAR CULLMANN, Der johanneische Kreis. Sein Platz im Spätjudentum, in der Jüngerschaft Jesu und im Urchristentum. Zum Ursprung des Johannesevangeliums, Tübingen 1975.

81 A. a. O., S. 30 f.

82 A. a. O., S. 31 f.

83 A. a. O., S. 42.

84 A. a. O., S. 54 f. Vgl. auch DERS., Von Jesus zum Stephanuskreis und zum Johannesevangelium, in: E. Earle Ellis und Erich Grässer (Hg.), Jesus und Paulus, Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 70. Geburtstag, Göttingen 1975, S. 44–56.

85 CULLMANN, Kreis (s. Anm. 80), S. 63.

Trotz grundsätzlicher Kontinuität modifiziert Cullmann seine Ansichten allerdings aufgrund der zwischenzeitlichen Forschungsergebnisse in mehrfacher Hinsicht: Erstens möchte er die von ihm untersuchte Strömung des Judentums nicht mehr als »gnostisch« bezeichnen. Zwar gebe es »prägnostische Züge«, doch die Unterschiede zu den späteren gnostischen Systemen seien groß. Passender erscheint ihm nun »nonkonformistisches Judentum«, »heterodoxes Judentum« oder »Randjudentum«.⁸⁶ Zweitens ist er deutlich vorsichtiger, was die Verwendung hermetischer, gnostischer oder mandäischer Texte zur Auslegung des Johannesevangeliums angeht. Zwar sei es durchaus möglich, von diesen späten Schriften auf religiöse Vorstellungen zu schließen, die früher als Johannes oder gleichzeitig zu ihm waren, man müsse aber damit rechnen, dass es sich immer auch um umgekehrte Einflüsse – d. h. von Johannes oder anderen christlichen Texten auf diese Schriften – handeln könne.⁸⁷ Vorrang hätten immer ältere Quellen; unter diesen seien für Johannes insbesondere die Qumrantexte relevant.⁸⁸ Drittens zeigt sich Cullmann skeptisch gegenüber dem Modell der »Abhängigkeit« – als Negativbeispiel nennt er Bultmann und seine Schüler, die die Vorstellungen bei Johannes durchgehend von einem gnostischen Erlösermythos herleiteten. Darum könne es nicht gehen, vielmehr müsse man versuchen, eine »gemeinsame Sphäre« zu erkunden.⁸⁹

2. Die Rezeption von Cullmanns Thesen bei Bultmann

2.1 Theologie des Neuen Testaments

In seiner ab 1953 in mehreren Auflagen bis 1984 erschienenen »Theologie des Neuen Testaments« erwähnt Bultmann vergleichsweise häufig Werke Cullmanns. In den Literaturhinweisen am Beginn der Paragraphen gehört Cullmann zu den mehrfach, ja wohl zu den am meisten zitierten Autoren.⁹⁰ Auffal-

86 A. a. O., S. 32, 36.

87 A. a. O., S. 33. Skeptisch äußert er sich insbesondere über mandäische Vergleichstexte: Zwar könne man mandäische Texte für die Johannesexegese heranziehen, da die Mandäer letztendlich von einer vorchristlichen palästinischen Taufbewegung herstammten, die späten Redaktionsschichten der erhaltenen mandäischen Schriften seien aber zeitlich und geographisch weit von Johannes entfernt (a. a. O., S. 35).

88 A. a. O., S. 34.

89 A. a. O., S. 37.

90 RUDOLF BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, hg. v. Otto Merk, Tübingen 1984, führt als Anhang I (S. 601–626) die von Bultmann selbst den Hauptteilen und Paragraphen vorangestellte Literatur auf und nennt darin folgende Werke Cullmanns (im Fol-

lend ist, dass Cullmann im Abschnitt über Paulus mit einer Ausnahme nie erwähnt wird und dass im Abschnitt über Johannes seine Beiträge zur Einordnung des Johannesevangeliums in das antike Judentum und das Urchristentum nicht erwähnt werden. Schaut man die Stellen an, an denen Bultmann inhaltlich auf Cullmann eingeht, so erkennt man, dass er sich recht häufig von ihm abgrenzt, ja seine Thesen ausdrücklich ablehnt.⁹¹ Stellen, an denen er sich explizit zustimmend auf Cullmann bezieht, sind hingegen eher selten.⁹²

Hinsichtlich des Gesamtbildes vom antiken Judentum und der Entwicklung des Urchristentums auf seinem Hintergrund lassen sich an einigen Punkten Konvergenzen mit Cullmann erkennen, zugleich jedoch tiefgreifende Differenzen. So sieht auch Bultmann einen Unterschied zwischen Jesus und (Teilen) der

genden ist immer die Erstauflage angegeben, auch wenn Bultmann teilweise auf spätere Auflagen verweist): Die Christologie des Neuen Testaments, Tübingen 1957 (S. 603, 605, 607, 625); Die Tauflehre des Neuen Testaments. Erwachsenen- u. Kindertaufe (AThANT 12), Zürich 1948 (S. 605, 608); Urchristentum und Gottesdienst (AThANT 3), Basel 1944 (S. 605, 620); La signification de la Sainte-Cène dans le christianisme primitif, in: RHP^hR 16 (1936), S. 1–22 (S. 608); The Significance of the Qumran Texts for Research into the Beginnings of Christianity, in: JBL 74 (1955), S. 213–226 (S. 605, 607); Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse (ThSt[B] 15), Zollikon-Zürich 1943 (S. 606, 623); Der Staat im Neuen Testament (The Hewett Lectures 1955), Tübingen 1956 (S. 616, 626); Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums, in: ThZ 4 (1948), S. 360–372 (S. 619); Les sacrements dans l'évangile Johannique. La vie de Jésus et le culte dans l'église primitive (EHP^hR 42), Paris 1951, S. 620; Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung, Zollikon-Zürich 1946, S. 622, 625; Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem, Zürich 1954, S. 623; Die Pluralität der Evangelien als theologisches Problem im Altertum. Eine dogmengeschichtliche Studie, in: ThZ 1 (1945), S. 23–42 (S. 624).

Merk hat in seiner Bearbeitung der Literaturangaben viele der Hinweise auf Cullmann gestrichen: vgl. zu § 6 S. 39 mit 605, zu § 8 S. 56 mit 605, zu § 12 S. 123 mit 607, zu § 13 S. 135 mit 608, zu § 38 S. 332 mit 616, zu § 46 S. 392 mit 619, zu § 47 S. 402 mit 620, zu § 55 S. 480 mit 624, zu § 60 S. 566 mit 626. Hinzugekommen sind Verweise auf Cullmann nur bei § 53 (S. 464): Dort werden über Bultmanns eigene Angaben hinaus Oscar Cullmann, Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament, Tübingen 1965 und DERS., Parusieverzögerung und Urchristentum. Der gegenwärtige Stand der Diskussion, in: ThLZ 83 (1958), S. 1–12, genannt.

- 91** Vgl. BULTMANN, Theologie (s. Anm. 90), S. 30 zur Ablehnung der Ansicht, dass Jesus den Messiasgedanken umgeprägt habe, »Anders O. Cullmann, Christologie des NT passim«; a. a. O., S. 33: Jesus hat sich gegen Cullmann nicht für den Gottesknecht von Jes 53 gehalten; a. a. O., S. 51: Cullmanns Theorie, dass »Prophet« der christologische Titel der Urgemeinde gewesen sei, wird ablehnend referiert; a. a. O., S. 82: Bultmann kritisiert die einseitige Betonung der alttestamentlichen Tradition hinter dem σωτήρ-Titel bei Cullmann.
- 92** Vgl. z. B. BULTMANN, Theologie (s. Anm. 90), S. 86: zur formgeschichtlichen Rekonstruktion des christologischen Kerygmas Verweis auf Cullmann; a. a. O., S. 137: hinsichtlich Taufbekenntnis und Taufakt stimmt er Cullmann zu.

Urgemeinde und postuliert hinsichtlich der Stellung zum Gesetz: »Vermutlich hat eine Rückentwicklung [scil. gegenüber Jesu Verkündigung] stattgefunden und haben Ängstlichkeit und Gesetzestreue allmählich Platz gegriffen, wie es später bei den judenchristlichen Sekten vollends der Fall war.«⁹³ Das erinnert deutlich an das Bild des Judenchristentums in Cullmanns Lizentiatsarbeit. Übereinstimmung zwischen beiden – wenngleich nicht explizit – herrscht auch dahingehend, dass sie Paulus ganz dem hellenistisch geprägten Diasporajudentum zurechnen und ihn in einem relativ großen Abstand von den Traditionen des frühen Judenchristentums sehen:

»Geschichtliche Voraussetzung für die paulinische Theologie ist nicht einfach das Kerygma der Urgemeinde, vielmehr das der hellenistischen Gemeinde, durch deren Vermittlung jenes erst an Paulus gelangte. Seine Theologie setzt schon eine gewisse Entwicklung des Urchristentums voraus, die es genommen hatte, nachdem die christliche Botschaft die Grenzen des palästinensischen Judentums überschritten hatte und Gemeinden hellenistischer Christen – Juden- wie Heidenchristen – erwachsen waren.«⁹⁴

Völlig anders beurteilt Bultmann jedoch die Hellenisten der Apostelgeschichte. Er hält sie für rückgewanderte hellenistische Diasporajuden und verwirft ausdrücklich Cullmanns Gegenthese.⁹⁵

Bultmann schreibt zwar – ganz einer Meinung mit dem hier ungenannt bleibenden Cullmann – über die Gnosis: »Die gnostische Bewegung hat sich jedenfalls in allerlei Taufsekten im Jordangebiet konkretisiert und hat auch jüdische Kreise in ihren Bereich gezogen.«⁹⁶ Dennoch sieht er im selben Zusammenhang in völligem Kontrast zu Cullmann die Verbindung von Christentum und Gnosis als eine sekundäre Entwicklung, die stattfand, nachdem das Christentum den palästinisch-jüdischen Raum verlassen hatte:

»Es war ein geschichtlich notwendiger Vorgang, daß das Evangelium von dem einen wahren Gott und von Jesus, dem Messias-Menschensohn – daß die eschatologische Botschaft von dem bevorstehenden Gericht und Heil, die zunächst von der Begriffssprache der alttestamentlich-jüdischen Tradition getragen waren, in der hellenistischen Welt in eine ihr vertraute Begrifflichkeit übersetzt wurden. [...], dazu boten die Gnosis und ihr Mythos eine weiten Kreisen verständliche Begrifflichkeit dar.«⁹⁷

93 A. a. O., S. 57.

94 A. a. O., S. 66.

95 A. a. O., S. 59f.

96 A. a. O., S. 170f.

97 A. a. O., S. 167.

Ein ähnlich ambivalentes Bild zeigt sich in Hinblick auf das Herkunftsmilieu des Johannesevangeliums: Einerseits scheint Bultmann Cullmann (wenn auch nicht ausdrücklich) zuzustimmen, wenn er schreibt »Wenn der Verf. aus dem Judentum stammt, wie nicht selten begegnende sprachliche Wendungen des Rabbinismus vielleicht beweisen, so jedenfalls nicht aus einem orthodoxen, sondern aus einem gnostisierenden Judentum«, und dazu in einer Fußnote anmerkt »Konnte ein vorchristliches gnostisierendes Judentum bisher nur aus späteren Quellen erschlossen werden, so wird es jetzt durch die neugefundenen Handschriften in Palästina bezeugt.«⁹⁸ Andererseits rechnet er Johannes (wie Paulus) dem »Raume des von der gnostischen Strömung durchsetzten Hellenismus«⁹⁹ zu, sieht zwischen Johannes und Qumran nur eine »gewisse Verwandtschaft der Atmosphäre« und ist sich sicher, dass er »nicht aus dem Kreis der Sekte« stammt.¹⁰⁰

2.2 Johanneskommentar

In seinem Kommentar über das Evangelium des Johannes¹⁰¹ verweist Bultmann eher selten auf Cullmann.¹⁰² An einigen Stellen kann man erkennen, dass er – ohne das explizit zu machen – derselben Ansicht ist wie Cullmann. So schreibt er zu der Frage an Johannes den Täufer, ob er »der Prophet« sei: »Vielleicht aber ist eine Gestalt gemeint, die zwar nicht im orthodoxen Judentum, dagegen in häretisch-synkretistischen Kreisen bezeugt ist, nämlich die Gestalt des Offenbarers, der sich als der ›Prophet‹ in der Folge der Generationen (oder Äonen) in verschiedenen Gestalten verkörpert.« Dazu verweist er in einer Fußnote auf die Pseudoclementinen.¹⁰³ Insgesamt ist sein Bild vom »synkretistischen Täufertum« demjenigen Cullmanns durchaus ähnlich.¹⁰⁴ Auch er geht davon aus, dass Jesus ein Anhänger des Täufers war und dass nach Jesu Trennung von diesen Kreisen weitere ehemalige Täuferjünger sich ihm anschlossen.¹⁰⁵ Und er vermutet im Urchristentum »synkretistische[] Gemeinden« von

98 A. a. O., S. 366.

99 A. a. O., S. 358.

100 A. a. O., S. 364.

101 RUDOLF BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (KEK II), Göttingen 1941, zitiert nach der Studienausgabe Göttingen 1985.

102 Im Literaturverzeichnis werden nur CULLMANN, *Der johanneische Gebrauch*, und DERS., *Les sacrements*, genannt (BULTMANN, *Johannes* [s. Anm. 101], S. 11*).

103 BULTMANN, *Johannes* (s. Anm. 101), S. 62.

104 Vgl. a. a. O., S. 4 f., dort auch ein Verweis auf die Pseudoclementinen als Quelle. Vgl. auch z. B. a. a. O., S. 11.

105 A. a. O., S. 76, vgl. auch S. 121.

»jüdisch-christlichen Taufsekten«.¹⁰⁶ Die ἄλλοι in Joh 4,38, die für Cullmanns Traditionskette von Qumran über die Hellenisten und Samaritaner bis zum Johannesevangelium zentrale Bedeutung haben, legt Bultmann allerdings überhaupt nicht historisch aus, sondern existential: Die Stelle zeige, dass sich das eschatologische Geschehen der Verkündigung in der Geschichte abspiele.¹⁰⁷ Ebenso wenig geht er zu Joh 4,20–26 auf die von Cullmann vermutete historische Herleitung der Ablehnung des Tempelkultes ein. Die »Überlegenheit einer geistigen Gottesverehrung über eine kultische« hält er für jüdisches wie griechisches antikes Gemeingut.¹⁰⁸

Insgesamt wird man wohl sagen können, dass Bultmanns Äußerung in seinem eingangs zitierten Brief durchaus korrekt (und ganz gewiss aufrichtig) ist: Er stimmt mit Cullmann hinsichtlich des »synkretistischen« Juden(christen)tums durchaus in vielen Punkten überein. Cullmann nahm das auch wahr, wie seine positiven Bemerkungen über Bultmanns Johanneskommentar zeigen – und doch ist seine skeptische Einschätzung, Bultmann bleibe letztendlich dem Schema »Judentum versus Hellenismus« verhaftet, durchaus berechtigt.¹⁰⁹

3. Würdigung im Blick auf die weitere Forschungsgeschichte

3.1 Cullmann und die weitere Forschung zu den Pseudoclementinen

Die Forschung zu den Pseudoclementinen wurde lange Zeit von Georg Streckers Arbeit von 1958 beherrscht.¹¹⁰ Dieser geht zwar in seiner Forschungsgeschichte ausführlich auf Cullmann ein,¹¹¹ kommt aber zu recht anderen Ergebnissen. Er rechnet nur die auch von ihm als Quelle postulierten Kerygmata Petrou einem gnostisierenden Judenchristentum zu;¹¹² die Grundschrift, die Homilien und die Recognitionen verortet er hingegen anders.¹¹³ Cullmanns Lizentiatsarbeit verlor dadurch an Einfluss, ja geriet allmählich in Vergessenheit.

106 A. a. O., S. 359.

107 A. a. O., S. 147 f.

108 A. a. O., S. 140.

109 Vgl. dazu auch in diesem Band: JÖRG FREY, Heilvolle Zeit? Linear und existential verstandene Zeit in der Auslegung des Johannesevangeliums bei Oscar Cullmann und Rudolf Bultmann.

110 GEORG STRECKER, Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen (TU 70), Berlin 21981.

111 A. a. O., S. 20–22.

112 A. a. O., S. 213.

113 A. a. O., S. 258, 268 f.

Der grundlegende Forschungsbericht von F. Stanley Jones¹¹⁴ vom Beginn der achtziger Jahre geht noch auf seine Rekonstruktion der Grundschrift und ihrer Quellen ein¹¹⁵ und nennt ihn als Vertreter der Position, dass das judenchristliche Element in den Pseudoclementinen für früh und zentral gehalten wird,¹¹⁶ weist aber auf Streckers grundlegende Skepsis gegenüber Cullmanns Thesen hin.¹¹⁷ Die spätere Einbeziehung der Qumranfunde wird nur recht kurz erwähnt.¹¹⁸

Heutige Überblickswerke zu den »neutestamentlichen Apokryphen« erwähnen Cullmann, wenn überhaupt, dann nur am Rande. Hans-Josef Klauck zum Beispiel¹¹⁹ fasst die gängige Meinung als große Skepsis gegenüber allen Rekonstruktionen von Vorstufen und Quellen der Homilien und Recognitionen zusammen.¹²⁰ Auch bei Datierung und Lokalisierung ist er zurückhaltend.¹²¹ Die Rekonstruktion eines antipaulinischen, gnostischen Judenchristentums hält er für verfehlt.¹²²

Etwas mehr Aufmerksamkeit findet Cullmann in der französischsprachigen Forschungstradition. Marc Philonenko – einer der Straßburger Nachfolger Cullmanns – würdigt seinen Lösungsversuch für das literarische Problem der Pseudoclementinen auf dem Hintergrund des in den dreißiger Jahren (d. h. ohne kritische Textausgabe und ohne Synopse der Versionen) Möglichen sehr positiv.¹²³ Er weist darauf hin, dass Cullmann selbst in seinen späteren Werken die Bezeichnung »gnostisch« deutlich relativiert habe und gegenüber der Heranziehung mandäischer Texte zur Auslegung des Neuen Testaments vorsichtiger geworden sei.¹²⁴ Grundsätzlich ähnlich, wenn auch insgesamt etwas kritischer, äußert sich Pierre Geoltrain:¹²⁵ Cullmanns Textanalyse und sein Vor-

114 F. STANLEY JONES, *The Pseudo-Clementines: A History of Research. Part I and Part II, The Second Century 2* (1982), S. 1–33, 63–96. (wieder abgedruckt in: Everett Ferguson [Hg.], *Studies in Early Christianity. A Collection of Scholarly Essays*, Bd. 2: *Literature of the Early Church*, London 1993, S. 195–262).

115 A. a. O., S. 13, 19 f.

116 A. a. O., S. 86, 89 f.

117 A. a. O., S. 91.

118 A. a. O., S. 261 f.

119 HANS-JOSEF KLAUCK, *Apokryphe Apostelakten. Eine Einführung*, Stuttgart 2005, S. 203–237.

120 A. a. O., S. 206 f.

121 A. a. O., S. 209.

122 A. a. O., S. 235.

123 PHILONENKO, *Livre* (s. Anm. 3), S. 217.

124 A. a. O., S. 218 f.

125 PIERRE GEOLTRAIN, *Le roman pseudo-clémentin depuis les recherches d'Oscar Cullmann*, in: Simon C. Mimouni und F. Stanley Jones (Hg.), *Le judéo-christianisme dans tous ses états. Actes du colloque de Jérusalem 6–10 juillet 1998*, Paris 2001, S. 31–38.

schlag zur Rekonstruktion der Grundschrift der Pseudoclementinen sei für damalige Verhältnisse bahnbrechend,¹²⁶ über seine religionsgeschichtlichen Einordnungen sei die Zeit hinweggegangen.¹²⁷ Frédéric Amsler stellt in einem der neuesten Sammelbände zu den Pseudoclementinen¹²⁸ fest, dass alle Versuche der quellenkritischen Untersuchung der Pseudoclementinen in einer Sackgasse geendet hätten und ein Konsensmodell nicht absehbar sei. Die Idee lege sich nahe, den Schwerpunkt auf die synchrone Lektüre der beiden erhaltenen Endtexte zu legen.¹²⁹ Die Konstruktion eines »Judenchristentums« – ja überhaupt die allzu selbstgewisse Verwendung der Begriffe »jüdisch« und »christlich« – werde immer kritischer gesehen, vor allem wenn damit weitreichende Schlüsse auf die Geschichte des frühen Christentums verbunden seien.¹³⁰

Im jüngsten Forschungsband zu den Pseudoclementinen wird Cullmann zwar in der Bibliographie aufgeführt, aber nirgends zitiert.¹³¹ Einer der Beiträge lässt freilich – unwissentlich – eine von Cullmanns Thesen wiederaufleben: dass in den Pseudoclementinen in theologisch wichtigen Zusammenhängen Motive der Henochliteratur (die freilich nicht mehr als »gnostisch« qualifiziert wird) aufgenommen werden.¹³²

3.2 Cullmanns Gesamtbild von antikem Judentum und frühem Christentum

Cullmanns Studien zu den Pseudoclementinen zielten auf eine Rekonstruktion der Religionsgeschichte des antiken Judentums und des entstehenden Christen-

126 GEOLTRAIN, *Roman* (s. Anm. 125), S. 33 f.

127 A. a. O., S. 34.

128 FRÉDÉRIC AMSLER, *État de la recherche récente sur le roman pseudo-clémentin*, in: ders. u. a. (Hg.), *Nouvelles intrigues pseudo-clémentines. Plots in the Pseudo-Clementine Romance* (PIRSB 6), Lausanne 2008, S. 25–45.

129 A. a. O., S. 30–38.

130 A. a. O., S. 40 f. Vgl. zu diesem Forschungstrend z. B. den Abschnitt zu den Pseudoclementinen in TOBIAS NICKLAS, *Jews and Christians? Second Century 'Christian' Perspectives on the 'Parting of the Ways'* (Annual Deichmann Lectures 2013), Tübingen 2014, S. 47–52, ANNETTE YOSHIKO REED, "Jewish Christianity" after the "Parting of the Ways": Approaches to Historiography and Self-Definition in the Pseudo-Clementines, in: dies. und Adam H. Becker (Hg.), *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (TSAJ 95), Tübingen 2003, S. 189–231.

131 Jan Bremmer (Hg.), *The Pseudo-Clementines* (Studies on Early Christian Apocrypha 10), Leuven 2010.

132 EIBERT TIGCHELAAR, *Manna-Eaters and Man-Eaters: Food of Giants and Men in the Pseudo-Clementine Homilies 8*, in: Jan Bremmer (Hg.), *The Pseudo-Clementines* (Studies on Early Christian Apocrypha 10), Leuven 2010, S. 92–114.

tums. Heutige Forschung wäre gegenüber dieser Verwendung der spätantiken Texte äußerst skeptisch. Wie aber ist es – abgesehen davon – mit Cullmanns Bild der religiösen Strömungen und Entwicklungen?

Man muss wohl zwischen einzelnen Thesen und der grundlegenden Idee unterscheiden und auch zwischen der damaligen Forschungslandschaft und der heutigen differenzieren, um Cullmann in fairer Weise würdigen zu können.

Innerhalb der damaligen Forschungslandschaft waren Cullmanns Thesen einerseits originell und innovativ, andererseits diskussionswürdig und anschlussfähig, vor allem aber vergleichsweise sorgfältig begründet und differenziert. Herbert Braun etwa beurteilt 1966, also schon im Rückblick von ungefähr zehn Jahren, Cullmanns Vergleich zwischen Qumrantexten und Pseudoclementinen recht positiv. Braun nennt Hans-Joachim Schoeps, Joseph A. Fitzmyer, Georg Molin und Jean Daniélou als weitere Forscher, die versucht hätten, direkte Beziehungen bzw. »Abhängigkeiten« nachzuweisen. Im Vergleich zu ihnen hält er Cullmanns Auslegung der Qumrantexte für weniger spekulativ. Cullmann sehe auch die Differenzen, ja betone sie und sei gegenüber voreiligen Schlüssen zurückhaltend. Braun lehnt zwar Cullmanns Idee ab, das Judentum der Pseudoclementinen sei durch konvertierte Essener beeinflusst, hält aber die Einordnung beider Textcorpora in ein »gnostisierendes Judentum« für plausibel.¹³³

Schaut man zum Vergleich das Büchlein von Jean Daniélou über Qumran und das Urchristentum an, wird einem die Berechtigung dieses Urteils – das aus heutiger Perspektive vielleicht zunächst irritiert – deutlich: Daniélou schließt sich zunächst Cullmann an und zieht eine gerade Linie von den Essenern des Damaskusdokuments zu den Hellenisten der Stephanusrede. Auch er rechnet damit, dass in Samarien oder Syrien nach 70 n. Chr. ehemalige Essener zu judenchristlichen Gruppen hinzukamen und sich dadurch die Nähe sekundär nochmals verstärkte.¹³⁴ Im Folgenden freilich sieht Daniélou überall Essener: Dositheos, der Lehrer des ersten Gnostikers Simon Magus, sei Essener gewesen, folglich sei der Essenismus die Wurzel der Gnosis.¹³⁵ Paulus sei in Damaskus von konvertierten Essenern beeinflusst worden.¹³⁶ Johannes sei ein konvertierter Täuferjünger und später in Ephesus von konvertierten essen-

133 HERBERT BRAUN, *Qumran und das Neue Testament*, Band II, Tübingen 1966, S. 211–228.

134 JEAN DANIELÉLOU, *Les manuscrits de la mer Morte et les origines du christianisme*, Paris (1957) ²1974, S. 87–89.

135 A. a. O., S. 89–91.

136 A. a. O., S. 91–96.

schen Priestern beeinflusst worden.¹³⁷ Die Ebioniten, aus deren Kreis die Pseudoclementinen stammten, seien ebenfalls christliche Essener.¹³⁸

Cullmann hebt sich also – aus heutiger Perspektive beurteilt – von manchen zeitgleichen Forschungsbeiträgen positiv ab. Innerhalb der damals gängigen Muster – etwa: vorchristliche Gnosis, Kontinuität zwischen antik jüdischen Taufgruppen und Mandäern, Differenz zwischen Jesus und dem Judentum – argumentiert er vergleichsweise differenziert und quellennah. Die meisten seiner Einzelthesen sind allerdings obsolet. Das gilt wohl insbesondere für die von ihm behauptete Traditionslinie von esoterischem Judentum über Hellenisten und Samaritaner bis ins Johannesevangelium.¹³⁹ Trotzdem zeugt sein Gesamtbild von einem erstaunlich guten Gespür: Seiner Zeit voraus erkennt er die innere Vielfalt des antiken Judentums,¹⁴⁰ deren Pole er mit »offiziell« versus »gnostisch / esoterisch / synkretistisch« zwar wenig passend benennt, aber doch in der Sache plausibel oder zumindest diskutabel bestimmt.¹⁴¹ Er vermeidet die schematische Gegenüberstellung von palästinischem Judentum und hellenisiertem Diasporajudentum und spricht – Jahrzehnte vor Martin Hengels die Forschung umwälzendem »Judentum und Hellenismus« (1967)¹⁴² – von tiefgreifenden hellenistischen Einflüssen auf das palästinische Judentum. Er versteht auf dieser Grundlage auch das frühe Christentum keineswegs als einheitliche, vielmehr in sich von Beginn an vielfältige Bewegung und es gelingt ihm, diese innere Vielfalt positiv zu würdigen und theologisch fruchtbar zu machen.¹⁴³

137 A. a. O., S. 96–104.

138 A. a. O., S. 114–117.

139 Eine vermutlich maximal in *bonam partem* gehende Würdigung von Cullmanns Johannesforschung bietet ADELE REINHARTZ, Oscar Cullmann und sein Beitrag zur Johannes-Forschung, in: ThZ 58 (2002), S. 221–231.

140 GEOLTRAIN, Roman (s. Anm. 125), S. 34.

141 Vgl. z. B. KONRAD SCHMID, Theologie des Alten Testaments (Neue Theologische Grundrisse), Tübingen 2019, S. 209, unter Rückgriff auf OTTO PLÖGER, Theokratie und Eschatologie (WMANT 2), Neukirchen-Vluyn ²1962, oder auch SETH SCHWARZ, Imperialism and Jewish Society, 200 B.C.E. to 640 C.E., Princeton/Oxford 2001, S. 49–99.

142 MARTIN HENGEL, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr. (WUNT 10), Tübingen ³1988.

143 Vgl. dazu ARNOLD, Cullmann (s. Anm. 2), S. 111 f.

Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?

Oscar Cullmanns Pamphlet über eine klassische eschatologische Alternative

Samuel Vollenweider

Oscar Cullmann war nicht nur Neutestamentler, sondern auch Patristiker. In Basel bekleidete er den Lehrstuhl für Alte Kirchengeschichte und Neues Testament. Aus diesem Grund bietet es sich an, diese Zeilen mit einer Reminiscenz an die christliche Spätantike einzuleiten.

Zu Beginn des fünften Jahrhunderts haben die Bevölkerung der Pentapolis und der mächtige alexandrinische Patriarch Theophilus den Landlord und Literaten Synesios von Kyrene zur Übernahme des Bischofsamts gedrängt. Synesios gab seine Bereitschaft zu erkennen, das Amt in dieser schwierigen Zeit des Ordnungszerfalls zu übernehmen, aber nur unter der Bedingung, seine Ehe weiter führen zu können. Zudem formulierte der Schüler der Hypatia drei philosophische Vorbehalte, die sogar der gestrenge Patriarch offenbar akzeptiert hat. In einem Brief an seinen Bruder Euoptios (um 410 verfasst) schreibt Synesios:

»Ich werde gewiss niemals anerkennen, dass die Seele im Ursprung später sei als der Leib; ich werde nie behaupten, dass die Welt und die übrigen Teile zusammen untergehen; die vielgenannte Auferstehung halte ich für etwas Heiliges und Geheimnisvolles und bin weit davon entfernt, den Meinungen der Menge zuzustimmen.«¹

Synesios nennt drei klassische Kontroversartikel zwischen orthodox gewordener christlicher Theologie und paganer, vornehmlich platonischer Philosophie:

1 Synes., ep. 105,85–90 G./R. Eine deutsche Übersetzung des Briefs bietet JOSEPH VOGT, *Begegnung mit Synesios, dem Philosophen, Priester und Feldherrn*. Gesammelte Beiträge, Darmstadt 1985, S. 94–98 (hier 96, danach zitiert). Zum Hintergrund vgl. den Überblick von STÉPHANE TOULOUSE, *Synésios de Cyrène*, in: Richard Goulet (Hg.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Bd. 6, Paris 2016, S. 639–676, speziell S. 656 f.; 662 f.

die Präexistenz der Seele, die Ewigkeit des Kosmos und ein spiritualistisches Verständnis der Auferstehung. Zu beachten ist, dass hier nicht die Unsterblichkeit der Seele als solche, sondern speziell ihre Präexistenz zur Debatte steht (wir kommen darauf zurück). Die Kontrastierung von positiv beurteilter Seelenunsterblichkeit und negativ bewerteter Totenaufstehung gehört zu den festen Elementen der philosophischen Kritik am aufstrebenden Christentum.² Belege dafür finden sich etwa bei Celsus, Porphyrios und Julian.³ Die in hellenistischen Kontexten aufbrechenden Schwierigkeiten mit der Totenaufstehung zeichnen sich bereits früh im 1. Jahrhundert ab (1Thess 4,13–18; 1Kor 15,12–19; Apg 17,32).

Mit Seelenlehre, Eschatologie und Totenaufstehung sind wir nun mitten in unserem Thema und damit auch im 20. und 21. Jahrhundert angelangt. Hier geht es allerdings um einen Antipoden eines christlichen Platonismus, wie ihn Synesios repräsentiert.

Es ist nur ein schmaler Band, mit dem wir uns im Folgenden beschäftigen, aber er hat erhebliche Wirkung gezeitigt: Oscar Cullmann denkt nach über *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? Antwort des Neuen Testaments*. Es handelt sich um die autorisierte Übersetzung eines französischen Büchleins von 1956.⁴ Anlass für die Ausarbeitung des Themas war eine Einla-

- 2 Zu Seelenunsterblichkeit vs. Auferstehung des Fleisches als pagan-christlichem Streitpunkt vgl. WILHELM NESTLE, Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum (1948), in: Jochen Martin und Barbara Quint (Hg.), Christentum und antike Gesellschaft (WdF 649), Darmstadt 1990, S. 17–80 (hier 54; 58–62); JOHN G. COOK, The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism (STAC 3), Tübingen 2000, S. 59–61; 99 f.; 241–246; 339 (»None of the authors admired the idea bodily resurrection, although they were open to the idea of eternal life [as a soul]«).
- 3 Celsus, frg. 5,14 (»welche menschliche Seele würde sich denn nach einem verwesenen Leib sehnen?«); 7,28; 7,32 (die Auferstehung wird als Missverständnis der Seelenwanderung stilisiert!); 8,49 (»mit denen dagegen, welche mit Gott die Seele oder den Geist auf ewig zu besitzen hoffen [...], will ich reden«). Vgl. HORACIO E. LONA, Die »Wahre Lehre« des Kelsos (KfA.E 1), Göttingen 2005, S. 288–292. – Porphyrios, adv. Christ. frg. 37F. (wo sich der Philosoph zur Auslegung von Dan 12,1–3 äußert [dazu unten bei Anm. 37]!); dazu Matthias Becker (Hg.), Porphyrios, Contra Christianos (TK 52), Berlin 2016, S. 279–284; 431 f. – Julian, Galil.: vgl. Kyrill, Juln. 7,45 (GCS.NF 21, S. 530).
- 4 OSCAR CULLMANN, Immortalité de l'âme ou résurrection des morts? Le témoignage du Nouveau Testament, Neuenburg/Paris 1956. Dt. Übersetzung: Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? Antwort des Neuen Testaments, Stuttgart 1962 (»herausgegeben von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen«); ⁵1969; vom Autor durchgesehene Neuausgabe Stuttgart 1986 (»diese Neuausgabe ist der Theologischen Akademie Debrecen zum Dank für die Verleihung der Würde eines Ehrendoktors gewidmet«); ²1988 (danach wird im Folgenden zitiert). In dieser Neuausgabe hat Cullmann »an mehreren Stellen Präzisionen vorgenommen, vor allem um weitere Missverständnisse zu

derung der Harvard Divinity School, einen Kurs der renommierten *Ingersoll Lectures on Human Immortality* zu halten. Unter den Beiträgern für diese seit 1896 bis in die Gegenwart durchgeführten Lectures finden sich so bekannte Gelehrte wie George Foot Moore (1914), Charles Harold Dodd (1950), Werner Jaeger (1958), Hans Jonas (1961), Paul Tillich (1962), Jürgen Moltmann (1967), Elisabeth Kübler Ross (1970), John Hick (1977), Wolfhart Pannenberg (1983) und François Bovon (2009).⁵

Soweit ich sehe, beginnt der erhaltene Briefwechsel zwischen Oscar Cullmann und der Harvard Divinity School erst mit dem Austausch über die Publikation der Vorlesung, die zum Standardverfahren der Ingersoll Lectures zählt.⁶ Die Vorlesung wurde gleich mehrfach parallel publiziert, vielfach fortgeschrieben, und in zahlreiche Sprachen übersetzt.⁷ Der Verfasser hatte von Anfang an

verhindern, die sich wie früher im Hinblick auf das heikle Thema wieder einstellen könnten« (Vorwort, S. 5). – Für die bibliographischen Nachweise ist sehr nützlich: Karlfried Froehlich (Hg.), Oscar Cullmann (1902–1999). Eine Bibliografie, bearbeitet durch die Universitätsbibliothek Basel (Beat Mattmann), Mai 2013; hier firmiert die französische Version von 1956 als Nr. 157 (zweite Auflage: Nr. 231); die deutsche Erstauflage als Nr. 283 (weitere Auflagen: Nr. 310; 338; 452; 519), die Neuauflage als Nr. 753 und deren zweite Auflage als Nr. 765.

- 5 Informationen zu den Ingersoll Lectures samt einer Referentenliste finden sich im Internet: <https://guides.library.harvard.edu/hds/named-lecture-series/ingersoll> (Zugriff am 09.02.2021). – Spezielles Interesse darf der Essay von FRANÇOIS BOVON beanspruchen: The Soul's Comeback. Immortality and Resurrection in Early Christianity, in: HTR 103 (2010), S. 387–406. Sein Plädoyer für die Seele steht gegen die exegetische »obsession with the body« seit den 1970er Jahren (Zitat S. 388).
- 6 Insgesamt handelt es sich um 7 Briefe, die zwischen Cullmann und den Herausgebern des Harvard Divinity School Bulletin ausgetauscht wurden (Nachlass Oscar Cullmann [1902–1999], UB Basel, NL 353, B.IV.32.43). Im ersten Brief von Rudolph W. Nemser, Assistant to the Editor, heißt es: »We would appreciate very much your sending a copy of the lecture which you delivered« (07.11.1955). – Ich danke Lorenz Heiligensetzer (UB Basel) und der *Fondation Oecuménique Oscar Cullmann* (Basel) für die Bereitstellung des betreffenden Dossiers.
- 7 Am seinerzeit mündlich vorgetragenen Text nimmt die erste englische Publikation ein paar bedeutsame Verbesserungen vor (Cullmann am 22.05.1956 an Nemser über das schon eingereichte Manuskript: »I found that there are some grave mistranslations and misunderstandings«): Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead? The Witness of the New Testament (The Ingersoll Lecture on the Immortality of Man for the Academic Year 1954–1955), Harvard Divinity School Bulletin 21 (1955–1956), S. 5–36 (Nr. 148 Froehlich). Eine erweiterte Buchfassung erscheint wenig später in England: Immortality of the Soul and Resurrection of the Dead? The Witness of the New Testament, London 1958 (Nr. 220/221; für spätere Auflagen vgl. 256; 284; 340/341). Ein weiterer Abdruck, zusammen mit drei anderen Ingersoll Lectures, findet sich in: KRISTER STENDAHL (Hg.), Immortality and Resurrection. Four Essays, New York 1965, S. 9–53 (Nr. 467; vgl. Nr. 476). Bereits 1956 liegt eine französische Version vor (s. oben Anm. 4); vorangegangen war 1955

vor, den Text nicht nur in einer Zeitschrift, sondern auch »in form of a pamphlet« zu veröffentlichen.⁸

Von besonderem Interesse ist die erste deutsche Fassung:⁹ Sie erscheint 1956 in der Festgabe der Basler Theologischen Fakultät für Karl Barth zum 70. Geburtstag. Die ersten drei Seiten begrüßen, dem Genre entsprechend, den Jubilar ehrerbietig, aber durchaus auch kritisch.¹⁰ Nach diesem Auftakt entsprechen Formulierung und Argumentation weitgehend dem, was in den späteren deutschen Ausgaben ab dem Einleitungskapitel zu lesen ist. Der Wortlaut des Texts über Unsterblichkeit und Auferstehung bleibt also trotz einiger Retuschen über die Jahre und Jahrzehnte hinweg ziemlich stabil.¹¹ Interessant ist die Interpunktion beim Haupttitel: Mehrheitlich dominiert das Fragezeichen.¹² Dieses

eine französische Kurzfassung (Nr. 147); eine weitere französische Kurzversion erschien in: *Verbum Caro. Revue théologique et ecclésiastique* 10 (1956), S. 58–78 (Nr. 156). – Zu den deutschen Ausgaben s. Anm. 4; zu notieren ist auch die Kurzversion in: *ZdZ* 18 (1964), S. 393–406 (Nr. 339). – Auch eine italienische Kurzversion ist in dieser Zeit erschienen: *Immortalità dell'anima o resurrezione dei morti*, in: *Protestantesimo* 11 (1956), S. 49–74 (Nr. 158). Cullmanns auch sonst beobachtbare rastlose Publikationstätigkeit zeigt sich darin, dass das Thema in den 1950er und 1960er Jahren noch mindestens fünfmal variiert wird, meist in kürzeren Zeitschriftenartikeln. – Vom Büchlein selber erschienen auch Übersetzungen ins Italienische (Nr. 477; 558 [Kurzversion]; 754), Niederländische (Nr. 205), Spanische (Nr. 206 [Kurzversion]; 536; 595 [Kurzversion]; 832), Ungarische (Nr. 232) und Japanische (Nr. 438).

8 So laut seinen Briefen an Nemser vom 24.04.1956 und 15.01.1957.

9 OSCAR CULLMANN, *Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten. Das Zeugnis des Neuen Testaments*, in: *ThZ* 12 (1956), S. 126–156. Die Hefte 2 und 3 dieses Jahrgangs der *ThZ* firmieren als »Festgabe für Karl Barth zum 70. Geburtstag«. Eine frühere, mir nicht zugängliche Ehrung Barths, die auch schon die Eschatologie anvisiert, liegt vor in: OSCAR CULLMANN, *La délivrance anticipée du corps humain d'après le Nouveau Testament*, in: *Hommage et reconnaissance. Recueil de travaux publiés à l'occasion du soixantième anniversaire de Karl Barth (Cahiers théologiques de l'actualité protestante, hors sér., 2)*, Neuchâtel 1946, S. 31–40 (Nr. 057).

10 CULLMANN, *Unsterblichkeit* [1956] (s. Anm. 9): »Es mag befremden, dass die folgenden Ausführungen Karl Barth gewidmet sind, da sie kaum seine restlose Zustimmung in allen Teilen finden dürften« (S. 126). Cullmann verteidigt die »Unabhängigkeit« der Exegese gegenüber Barth's Vorwurf von ihrer Ahnungslosigkeit (S. 126–128). Cullmann hat sich schon in einer seiner ersten Publikationen (1928) mit der »méthode exégétique de l'école de Karl Barth« auseinandergesetzt (Nr. 006); dt. Übersetzung: *Die Problematik der exegetischen Methode Karl Barths*, in: Oscar Cullmann, *Vorträge und Aufsätze 1925–1962*, hg. v. Karlfried Froehlich, Tübingen/Zürich 1966, S. 90–109 (Nr. 381).

11 Cullmann zufolge ist die deutsche Buchausgabe (1962 usw.) gegenüber der Fassung in der Barth-Festschrift erweitert und überarbeitet.

12 Das Fragezeichen steht durchwegs in den englischsprachigen Fassungen. Der Beitrag in der Barth-Festschrift (Nr. 155) und eine französische Kurzfassung (Nr. 156) kommen ohne aus. In den italienischen und spanischen Versionen fehlt es mehrheitlich.

signalisiert medial sehr wirksam die Problemkonstellation, stellt aber den Status der Alternative selber nicht in Frage – sie ist für Cullmann fundamental und nicht hintergebar.

Der vorliegende Aufsatz gliedert sich in drei Teile: Präsentation; Situierung und Würdigung; Kritik.

1. Cullmanns fundamentale eschatologische Alternative

Das Büchlein von nur gut 60 Seiten ist wahrscheinlich die wirkungskräftigste Publikation von Oscar Cullmann. Jedenfalls bezeugt sein Verfasser die erhebliche Resonanz.¹³ Es scheint in den 1950er und 1960er Jahren viel Widerstand und Empörung ausgelöst zu haben, was man sich heute kaum mehr vorstellen kann. Die »Vorbemerkung« in der Neuausgabe von 1986 fasst die wichtigsten Punkte zusammen.¹⁴ Dabei möchte Cullmann die überwiegende Mehrheit der Exegeten auf seiner Seite wissen.

Die Grundfigur, an der sich Oscar Cullmann orientiert, ist der unversöhnliche »Gegensatz zwischen dem abgeklärten philosophischen Unsterblichkeitsglauben und der mutigen und freudigen Auferstehungshoffnung des Urchristentums«. Es handle sich um einen radikalen Unterschied. Die Kirche habe diese beiden Auffassungen miteinander verbunden, zu ihrem eigenen Schaden: »man hat das 15. Kapitel des 1. Korintherbriefes dem ›Phaidon‹ geopfert.« (S. 10)

Der Skandal dieser Fusion bestehe unter anderem darin, dass man die »persönlichen Wünsche« nach Unsterblichkeit zum Zug bringe, statt »unsere eigene Auferstehung in den umfassenden Zusammenhang einer kosmischen Erlösung, einer Neuschöpfung der gesamten Welt hinein« zu stellen. Hier begegnet die für Cullmann wichtige Figur der Einreihung. Gegen die zweifelhafte Synthese der beiden Eschatologieformen bietet der Gelehrte nicht nur das Neue Testament, sondern auch Grünewald, Bach und Händel auf.

Im eigentlichen Korpus des Büchleins wird nun auch herausgearbeitet, was hinter diesem »grössten Missverständnis des Christentums« steht (S. 17): Die Totenauferstehung ist korreliert mit der heilsgeschichtlichen Orientierung von Bibel und Christentum. Sie zählt also zu den »realen Ereignissen« in der Zeit: »Glauben an ein reales Geschehen, an reale Ereignisse, die sich in der Zeit ab-

13 »Keine einzige meiner Veröffentlichungen hat so lebhaft Reaktionen ausgelöst wie diese«, heißt es schon in der deutschen Erstauflage von 1962 (S. 9).

14 Die folgenden Zitate stammen allesamt aus der »Vorbemerkung«, die sich nur in der Neuausgabe findet (hier S. 7–15).

spielen. Hier liegt der radikale Unterschied gegenüber dem griechischen Denken.« (S. 19)

Zwar wird zugestanden, dass auch das Urchristentum griechischen Einflüssen unterliegt, nicht anders als bei den Qumranfrommen, für die sich Cullmann ja schon früh interessiert hat – die Stichworte sind: »esoterisches« Judentum und »Randjudentum«.¹⁵ Aber das von Haus aus Griechische bleibt in die heilsgeschichtliche Konfiguration eingeordnet, sehr im Unterschied zur späteren Hellenisierung (S. 20).

Diese basale Grundstruktur wird nun durch einige analoge Figuren angereichert. Die wichtigste ist die Kontrastierung des Sterbens von Sokrates und von Jesus (S. 22–30). Cullmann spannt einige markante Gegensatzpaare auf:

- Der Tod ist bei Platon der Freund der Seele – bei den Christen aber der »letzte Feind« (S. 23; 27).
- Der Tod ist bei Sokrates schön, bei Jesus und den Christen hässlich (S. 30 f.).
- Sokrates ist mit dem Sterben konfrontiert, Jesus mit dem Tod als Gottverlassenheit (S. 24 f.).
- Bei der Seelenunsterblichkeit handelt es sich um eine rein negative Aussage, bei der Totenaufstehung um eine positive (S. 30).

Dazu kommen einige andere Figuren, die sich in der theologischen Literatur des 20. Jahrhunderts häufig finden. So wird der Pessimismus bei den Griechen dem Schöpfungsoptimismus bei den Christen gegenübergestellt (S. 34 f.). Nachgerade klassisch ist auch der anthropologische Gegensatz (S. 35–40): Der Leib wird bei den Griechen negativ bewertet, bei den Christen positiv (S. 29 f.; 33 f.), auch wenn er von der Sünde korrumpiert ist. Zugestanden werden bei Paulus »terminologische Ausnahmefälle« (S. 38 Anm. 20). Es ergibt sich der klare Schluss: Der Auferstehungsglaube »ist viel mutiger als der griechische« (S. 42).

Ein weiterer Teil des Büchleins reiht die Totenaufstehung ein in den Gesamtzusammenhang der Heilsgeschichte mit ihrem charakteristischen Spannungsbogen von »schon jetzt« und »noch nicht« (S. 44–51).

Einen besonders bedeutsamen Platz bekommt der Zwischenzustand des Seelenschlafs (S. 52–63). Er ist deshalb wichtig, weil die Zeit zwischen Jesu Auferstehung und der Endvollendung samt der Totenaufstehung überbrückt werden muss. Bei dieser Thematik, die Cullmann auch mehrfach Anlass gibt, sich von Barth zu distanzieren,¹⁶ gilt es, sich besonders in Acht zu nehmen vor der

15 Vgl. dazu in diesem Band den Beitrag von STEFAN KRAUTER, Cullmann, Bultmann und das »gnostische Juden(christen)tum«.

16 S. 53 Anm. 32; S. 61 Anm. 37; spezifisch bzgl. des Seelenschlafs: S. 55 Anm. 34–35.

»Anpassung an griechische Vorstellungen« (S. 53): »Nach dem Neuen Testament sind die Toten noch in der Zeit« (S. 53). Konzidiert wird an diesem Punkt aber doch eine gewisse Konvergenz »mit der griechischen Lehre«:

»In gewissem Sinne findet hier tatsächlich insofern eine *Begegnung* mit der griechischen Lehre statt, als der innere Mensch, der schon vorher vom Geiste verwandelt (Römer 6, 3 ff.), also lebendig gemacht worden ist, in dieser Verwandlung bei Christus im Zustande des Schlafes *weiterlebt*. Diese Kontinuität ist ja besonders stark im Johannesevangelium betont [...]. Hier sehen wir wenigstens eine gewisse *Analogie* zur ›Unsterblichkeit der Seele‹. Und doch bleibt der *Unterschied radikal*.« (S. 61, kursiv im Original)

Der Schluss ergibt sich: »Wir *warten*, und die Toten *warten*.« (S. 62) Im Schlussteil (S. 64–66) legen wir das Augenmerk auf eine interessante Randbemerkung. Von Sokrates und Platon gilt zwar: Ihre Lehre ist irrig, aber:

»Dass ihre Person und auch ihr Verhalten dem Tode gegenüber trotzdem von Christus her *gewürdigt* werden kann und muss, liesse sich – auch abgesehen von dem Versuch, den christliche Apologeten im 2. Jahrhundert gemacht haben – vom Neuen Testament her zeigen. Doch dies ist eine Frage, mit der wir uns hier nicht zu befassen haben.« (S. 65 f.; kursiv im Original)

Leserinnen und Leser mögen bedauern, dass Cullmann diesen wichtigen Punkt nicht weiter entfaltet. Er könnte nicht nur über die harte Kontrastierung hinausführen, sondern brächte neben der lehrhaften, dogmatischen Perspektive auch das Moment der Ethik ins Spiel.

Soweit das Referat zu Cullmanns Argumentation. Die Gedankenführung ist glasklar, die Kontrastierung zwischen den beiden eschatologischen Konzeptionen wird konsequent und kompromisslos durchgeführt.

2. Situierung und Würdigung

Nicht zu befassen haben wir uns hier – um die eben zitierte Formulierung von Cullmann aufzunehmen – mit den Details und den Verästelungen der Rezeptionsgeschichte des Büchleins. Seinem eigenen Zeugnis zufolge ist es auf Ablehnung gestoßen in sehr traditionell eingestellten kirchlichen und theologischen Kreisen. Der Nachlass enthält, soweit ich sehe, kaum Spuren von Auseinandersetzungen mit den Grundthesen.¹⁷ Immerhin stößt man in der Forschungslite-

¹⁷ Zu nennen ist u. a. ein Brief vom katholischen Dogmatiker Michael Schmaus (22.01.1963) mit einem Dank für Buch und Vortrag. Die Art und Weise, wie Cullmann »Schlaf« verstehe, scheine ihm eine Interpretation im Sinne der Entscheidung von Papst Benedikt

ratur auf einige wenige fachinterne Besprechungen: Neben dem niederländischen Judaisten Jan Willem Doeve, Mitherausgeber von *Novum Testamentum*,¹⁸ hat auch der Kenner der antik-jüdischen Eschatologie, George W.E. Nickelsburg, die Thesen Cullmanns diskutiert.¹⁹ Die ausführlichste Rezension stammt vom Jesuiten John J. Collins, der u. a. die Engführung des Unsterblichkeitsgedankens durch deren platonische Version problematisiert.²⁰ Der italienische Bibelwissenschaftler und Herausgeber der *La sacra Bibbia* Salvatore Garofalo bietet gegen Cullmanns »rohe« und »dramatische Alternative« das »für alle ver-

XII. von 1336 nicht ganz unmöglich zu machen (Nachlass Oscar Cullmann [1902–1999], UB Basel, NL 353, A.V.b.β.183). Ein Katholik bittet Cullmann in einem Brief vom 15.11.1967 um »eine kurze, ganz private und unverbindliche Kritik« seiner Studie über »Seele und Unsterblichkeit des Menschen und angrenzende Probleme der christlichen Anthropologie«, die er ihm zuschicken möchte. Cullmann gibt in seinem Antwortbrief vom 19.12.1967 ein Feedback, v. a. zum Verhältnis von eschatologischen und anthropologischen Gesichtspunkten (ebd., A.IV.b.2.1-51, Gutachten A-G. 23). Hinzuweisen ist sodann auf eine Sammlung von Rezensionen zum Büchlein (ebd., C.VII.13). Das Archivmaterial zitiert nach: <https://uzb.swisscovery.sls.ch> (Zugriff am 06.03.2021).

- 18** JAN WILLEM DOEVE, in der Exegese bekannt u. a. aufgrund seiner Dissertation *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts* (Assen 1954), bespricht Cullmanns französisches Buch in: NT 2 (1957), S. 157–161. Bemerkenswert ist das »Bekenntnis«: »Ich muss gestehen, dass ich es nicht recht verstehe, warum [sc. das Büchlein, S.V.] dieses Ärgernis erregt hat« (S. 158); »Als ich im vorigen Jahre den Aufsatz Cullmann's in Th.Z. las, hatte ich nicht denken können, dass er Ärgerniss [sic] erregen würde. In der Phänomenologie der Religion von Weiland Van der Leeuw können wir es schon lesen, was Cullmann hier breiter auseinandergesetzt hat« (S. 159). Von Cullmann hat sich der Rezensent nun überzeugen lassen, »dass es sich im Neuen Testament tatsächlich nur um eines handelt: um Auferstehung«, nicht aber um Unsterblichkeit (S. 160). Er gibt aber auch zu bedenken, dass das »Zeugniss [sic] des Neuen Testaments« vielschichtiger ist, als es Cullmann darstellt, und dass man mit dem »Glauben an eine unsterbliche Seele« seelsorgerlich sehr behutsam umzugehen hat (S. 161).
- 19** GEORGE W. E. NICKELSBURG, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*. Expanded Edition (HThS 56), Cambridge, Mass., 2006, S. 219–223. In der Erstauflage der Dissertation von Nickelsburg (1972) findet sich der Appendix auf S. 177–180; soweit ich sehe, weitgehend in identischer Fassung. Zu Nickelsburg's Kritik vgl. unten Anm. 40.
- 20** Der Autor war Professor of Biblical Studies in Weston. JOHN J. COLLINS, in: CBQ 22 (1960), S. 410–416, wo unter Anm. 1 auch weitere Reviews aufgelistet werden. Collins stellt »some weakness in the author's presentation of his thesis« heraus (S. 416). So richtig Cullmann die Unvereinbarkeit von platonischer Unsterblichkeits- und neutestamentlicher Auferstehungshoffnung herausstelle, sei umgekehrt zu fragen: »what if one does not understand immortality in the Platonic sense?« (S. 412). Collins zufolge gehen die ganz gegensätzlichen Reaktionen auf das Buch auf die Unschärfe des Unsterblichkeitsgedankens zurück: »the book resembles a palimpsest; it has two texts, two sets of propositions, and depending upon the light in which the manuscript is read, one sees one text or the other« (S. 415).

ständige« Tandem »Unsterblichkeit der Seele *und* Auferstehung des Fleisches« auf.²¹ Von Seiten anderer katholischer Theologen kommen weitere knappe kritische Stellungnahmen hinzu.²²

Im Ganzen ist zu beachten, dass sich die Position von Oscar Cullmann in der Theologiegeschichte der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht eigentlich originell ausnimmt. Das Besondere liegt in der dezidiert kompromisslosen Zuspitzung einerseits, in der exegetischen Fundierung andererseits. Dazu kommt eine Sondermeinung hinsichtlich des Seelenschlafs.

Im Folgenden pflücke ich zwei Elemente heraus. Dabei werfe ich jeweils einen Blick auf den theologischen Kollegen, der für Oscar Cullmann besondere Bedeutung hat und der auch das Thema dieses Sammelbands mitprägt: auf Rudolf Bultmann. In unserer kleinen Schrift kommt Cullmann auf ihn zu sprechen, allerdings nur ganz am Rand. In der Korrespondenz zwischen Cullmann und Bultmann scheinen das Büchlein und sein Thema keine Resonanz gefunden zu haben.²³ An diesem Punkt ist ein anderer Theologe, Karl Barth, von größerer Bedeutung, da eine Frühform des Büchleins als Beitrag in seiner Festschrift 1956 erschienen ist.

1. Mit der *Antithese von Athen und Jerusalem* befinden wir uns in einer überaus namhaften theologischen Konstellation, die bis in das zweite Jahrhundert zurückreicht, aber im 19. und v. a. im 20. Jahrhundert an Plausibilität gewonnen hat. So fühlt man sich bei Cullmanns Antithese von Sokrates und Jesus (S. 22–31) erinnert an Dietrich Bonhoeffers berühmte Kontrastierung von Sokrates und Christus.²⁴ Die Privilegierung des Biblisch-Jüdischen hat zumal in der

21 SALVATORE GAROFALO, Sulla »eschatologia intermedia« in S. Paolo, Gr. 39 (1958), S. 335–352 (hier 349; 352).

22 So bei HEINO SONNEMANS, Seele. Unsterblichkeit – Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie (FThSt 128), Freiburg 1984, S. 355 Anm. 3; 371; 373; ferner JOSEF PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, München 1968, S. 166 f.; 203 Anm. 22. Zu nennen ist auch die allein schon vom Titel für uns einschlägige Aufsatzsammlung: Godehard Brüntrup, Matthias Rugel und Maria Schwartz (Hg.), Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele, Stuttgart 2010. Hier findet sich neben dem Abdruck eines Aufsatzes von GISHBERT GRESHAKE (S. 25–42), der aber nur summarisch auf Cullmann eingeht (zum Ansatz von Greshake vgl. unten Anm. 61), auch eine Kurzversion des Texts von Cullmann (S. 13–24), nämlich ein Ausschnitt aus dem Büchlein von ⁵1969 (s. Anm. 4; hier S. 19–43; 67–70).

23 Ausweislich der Edition des Briefwechsels samt Einleitung von MICHAEL JOST, in diesem Band.

24 »Sokrates überwand das Sterben, Christus überwand den Tod« (unter Berufung auf 1Kor 15,26); DIETRICH BONHOEFFER, Widerstand und Ergebung. Werke Bd. 8, Gütersloh 1998, S. 368 f. Auf dieser Linie plädiert etwa EBERHARD JÜNGEL für eine »Entplatonisie-

evangelischen Theologie Tradition. Sie wird bei Oscar Cullmann in einem Ausmaß forciert, dass man geradezu fragen muss, ob sich der Patristiker und Altphilologe in einen Seelenschlaf versetzt hat. Man kann hier einen mehr als nur graduellen Unterschied zu Bultmann ausmachen, dessen Marburger *Graeca* legendär war. Bultmann teilt zwar im Ansatz die scharfe Unterscheidung von Christlichem und Griechischem, ordnet beides aber doch wieder einander zu:

»Wenn wir die christliche Existenz, da sie ein Existieren aus dem Zukünftigen ist, als eschatologische Existenz bezeichnen dürfen, so scheint zwischen dem christlichen und dem griechischen Verständnis von Mensch und Welt ein reiner Gegensatz zu bestehen. [...] Die Verantwortung für die Welt in der Liebe aber fordert die Pflege der griechischen Tradition, in der Wissenschaft und πολιτική τέχνη entwickelt worden sind. In dieser Verantwortung hat sich die eschatologische Existenz zu bewähren [...]«²⁵

Es gibt gute Gründe dafür, die Spannung zwischen »Athen« und »Jerusalem« in der christlichen Theologie und Frömmigkeit für überaus produktiv zu halten. Pointiert gesagt: Wo die Waagschalen ganz auf die eine oder die andere Seite sinken, ist viel verspielt. Diese Gefahr droht bei Oscar Cullmann.

2. Das harte Gegensatzpaar *Unsterblichkeit versus Auferstehung* liefert uns ein wichtiges Indiz: Oscar Cullmanns eschatologische Alternative ist spätestens seit dem Aufbruch der Dialektischen Theologie für einen breiten Strom der evangelischen Theologie charakteristisch.²⁶ Hier wird die Ganztodhypothese privilegiert: Der Mensch stirbt ganz, mit Leib und Seele; Gott wird ihn kraft seines Gedenkens als ganzen neu erschaffen. Die Wolke der Zeugen spannt sich von Adolf Schlatter über Karl Barth bis zu Eberhard Jüngel.²⁷ Ihre Voraussetzung ist die Verneinung des Leib-Seele-Dualismus, nicht nur aus religionsgeschichtlichen Gründen, sondern provoziert vor allem durch neuzeitliche Ent-

rung des Christentums«, unter der Überschrift »Der Tod des Sokrates – Der Tod als Trennung von Leib und Seele«: Tod (ThTh 8), Stuttgart ⁴1977, S. 57–74 (hier 73 f.). – Obschon Bonhoeffers Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft seit 1951/52 schnell bekannt wurden, dürfte Cullmanns Antithese von Sokrates und Jesus unabhängig von ihnen entstanden sein.

- 25** RUDOLF BULTMANN, Der Mensch und seine Welt nach dem Urteil der Bibel, in: ders., Glauben und Verstehen, Bd. 3, Tübingen ³1965, S. 151–165 (hier 165).
- 26** »In der neueren Theologie finden wir vor allem bei protestantischen Theologen eine geradezu leidenschaftliche Ablehnung der Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele«, SONNEMANS, Seele (s. Anm. 22), S. 370.
- 27** Obschon Barth in der »Kirchlichen Dogmatik« die Eschatologie nicht mehr ausgearbeitet hat, stellt seine Anthropologie »die endende Zeit« heraus: KARL BARTH, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. III.2 § 47,5, Zollikon ²1959, S. 714–780, besonders S. 770 f. Zu Jüngel vgl. oben Anm. 24. – Ich danke Matthias Wüthrich, Zürich, für hilfreiche Hinweise.

wicklungen in Medizin und Psychologie. Dazu kommen konfessionelle Frontstellungen, gern unter Berufung auf Luther, während umgekehrt die katholische Theologie herkömmlicherweise eher an der Seelenunsterblichkeit festgehalten hat.²⁸ Man darf Oscar Cullmann in diesen Kontext einbetten. So ist er der Meinung, auch Jesus selber sei wirklich gestorben (S. 29). Allerdings fährt der Gelehrte mit dem Theorem des Seelenschlafs einen Sonderkurs. Bei der Psychopannychia handelt es sich um ein spätantik-mittelalterliches Requisite, das Luther rezipiert, Bullinger und Calvin aber abgelehnt haben.²⁹ Das Modell stellt in seiner neuzeitlichen Rezeption weniger ein Downgrade der Unsterblichkeit als ein Upgrade der Ganztodtheorie dar.³⁰ Ausgerechnet an diesem Punkt distanziert sich Cullmann am konsequentesten von Barth (S. 18; 32; 61).

Den Seitenblick auf Rudolf Bultmann halten wir kurz. Ganz wie Cullmann verwirft Bultmann den Unsterblichkeitsgedanken, auch und zumal im Blick auf das Neue Testament:³¹

»Unsterblichkeit der Seele [...] kann es für ihn [sc. Paulus, S.V.] der Sache nach gar nicht geben. Damit würde er alles preisgeben, was er über die Wirklichkeit des Menschen sagt. Wird die Auferstehung des Leibes verneint, so wird der ganze Paulus verneint.«

Die Totenaufstehung als solche bietet aber nur dann eine valable Alternative, wenn sie entmythologisiert, d. h. einer existentialen Interpretation zugeführt wird.³² Exegetisch wird eine solche provoziert von der urchristlichen Eschato-

28 Bedeutsam ist v. a. das Plädoyer für die Seelenunsterblichkeit durch JOSEPH RATZINGER/Benedikt XVI., *Auferstehung und ewiges Leben. Beiträge zur Eschatologie und zur Theologie der Hoffnung*, hg. v. Gerhard Ludwig Müller, Freiburg 2012, hier v. a. § 5: *Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten*. Es finden sich auch knappe Verweise auf Cullmann (S. 78–80; 87; 123).

29 Vgl. die Hinweise bei CHRISTIAN LINK, Art. *Seelenschlaf*, RGG⁴ 7 (2004), S. 1107. Gegen den Seelenschlaf argumentieren: Heinrich Bullinger, *Quod animae non dormiant*, *Theologische Schriften*, Bd. 2, hg. v. H.-G. vom Berg u. a., Zürich 1991 (in den 1520er Jahren), S. 127–133; Johannes Calvin, *Psychopannychia* (1534/1542), CR 33 (1866), S. 165–232.

30 Vgl. WILHELM CHRISTE, »Unsterblichkeit der Seele«. Versuch einer evangelisch-theologischen Rehabilitierung, in: NZStH 54 (2012), S. 262–284 (hier 266 Anm. 12: »dass der moderne Rekurs auf den Topos des Seelenschlafs – anders als bei Luther – eine ›mildere Form‹ der Ganztodthese darstellt«).

31 RUDOLF BULTMANN, Karl Barth, »Die Auferstehung der Toten«, in: ders., *Glauben und Verstehen*, Bd. 1, Tübingen ⁶1966, S. 38–64 (hier 53). Vgl. ders., *Theologie des Neuen Testaments* (UTB 630), Tübingen ⁹1984, S. 204.

32 Die Totenaufstehung zählt zu den markanten Mythologumena, die RUDOLF BULTMANN am Anfang seines programmatischen Entmythologisierungsvortrags von 1941 *Revue* passieren lässt: *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung* (1941), hg. v. Eberhard Jüngel, München 1985, S. 12 f. Bultmann bezichtigt Barth einer nicht explizit ausgewiesenen Aus-

logie, die die mythisch-kosmischen Ereignisse, die die Apokalyptik erwartet, in die Gegenwart rückt und auf den einzelnen Menschen fokussiert. Neben dem Johannesevangelium ist auch bei Paulus zu konstatieren:

»Er gibt zwar das apokalyptische Zukunftsbild von der Auferstehung der Toten, vom Gericht, von der Herrlichkeit, mit der die Glaubenden und Gerechtfertigten einst belohnt werden sollen, nicht preis. Aber das eigentliche Heil ist die Gerechtigkeit und mit ihr die Freiheit. Die Gottesherrschaft ist Gerechtigkeit und Heil und Freude im Heiligen Geist (Röm. 14, 17). Das bedeutet aber: *die Vorstellung vom Heil ist am Individuum orientiert*. Und dieses Heil ist auch *schon Gegenwart*.«³³

Meine Würdigung des Ansatzes von Oscar Cullmann besteht in zwei Punkten.

1. Cullmann verortet die Totenaufstehung konsequent in einem universalen, kosmologischen Rahmenwerk.

Die »Auferstehung des Leibes wird also nur ein Teil der gesamten Neuschöpfung am Ende sein. »Wir warten auf einen neuen Himmel und eine neue Erde«, sagt 2. Petrus 3,13. Die christliche Hoffnung bezieht sich nicht nur auf mein individuelles Los, sondern auf die Gesamtschöpfung.« (S. 41)

Was sich die Bultmann-Schüler erst mühsam erschließen mussten – die Wiederentdeckung der frühjüdischen und urchristlichen Apokalyptik, etwa durch Ernst Käsemann – und was in der Gruppe um Wolfhart Pannenberg und Ulrich Wilckens hoffähig wurde – die kosmischen Dimensionen der neutestamentlichen Eschatologie –, das hat Cullmann in bewundernswerter Klarheit schon in den 1950er Jahren zur Darstellung gebracht. Auch die Auferstehung Christi wird in diesem Gesamtkontext situiert. Für Cullmann heißt dies aber auch: in die Heilsgeschichte »eingereiht«. Hier ergeben sich, wie unten auszuführen ist, denn auch Probleme.

2. Mit seiner Absage an die Unsterblichkeitsvorstellung steht Cullmann im Einklang mit der neuzeitlichen Demontage der Seele in den entsprechenden anthropologischen Wissenschaften, die heute bis zur Neuropsychologie reichen. Dieser Sichtweise zufolge ist es nicht die Seele, sondern das Gehirn als ein neurobiologisches System, das unser Bewusstsein generiert. Auch hier lassen sich Fragen aufwerfen.

blendung des Mythischen (»In Karl Barths »Auferstehung der Toten« wird die kosmische Eschatologie als »Schlussgeschichte« zugunsten einer nicht mythologisch gemeinten »Endgeschichte« eliminiert«, S. 21).

33 RUDOLF BULTMANN, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen ²1964 (³1979), S. 48. Zu Joh vgl. S. 53–56.

3. Kritische Perspektiven auf Oscar Cullmanns These

Ich gruppiere meine Anfragen in fünf holzschnittartig gezeichnete Punkte. Die Handvoll allein signalisiert schon mein Unbehagen am »Pamphlet« von Oscar Cullmann. Alle Kritikpunkte sind, das ist zu unterstreichen, aus heutiger Perspektive entworfen. Vor ihnen allen steht ein unhintergebares Vorzeichen: der Respekt vor den ökumeneweiten Horizonten und der ungeheuren Arbeitsleistung des Straßburger, Basler und Pariser Gelehrten. Ins Bild gesetzt: Das Folgende gleicht dem Murrenden auf den Schultern eines Riesen.

3.1 Kulturtheoretische Kritik

Mit der idealtypischen Kontrastierung von Griechischem und Biblisch-Jüdischem lässt sich heute nicht mehr ertragreich arbeiten. Sie ist zwar nicht einfach falsch. Im Gegenteil, bei der Beziehung zwischen dem Gott der Philosophen und dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs handelt es sich um ein ungemein produktives Spannungsfeld. Aber die Exegese arbeitet sich heute weitflächig an der Überwindung des *Judaism/Hellenism-divide* ab.³⁴ Spätestens seit Martin Hengels monumentaler Habilitationsschrift »Judentum und Hellenismus« zählt es zur *communis opinio*, dass alle Spielarten des Judentums im antiken Mittelmeerraum mehr oder weniger tiefgreifend hellenisiert waren.³⁵ Mir scheinen heute kulturtheoretische Modelle hilfreich, die seinerzeitige Antithese zu überwinden und Differenzierungen zu erzeugen. Bei Interferenzen und Zusammenstößen von Kulturen gibt es ganz verschiedene Optionen: Assimilation, Integration, Fusion, Separation, Marginalisierung. Die Landkarten der Kulturräume im späten Hellenismus und in der frühen Kaiserzeit lassen sich mit einem viel höheren Auflösungsgrad abbilden als mit dem alten Schema des unvereinbaren Gegensatzes von Athen und Jerusalem.

34 Für die Paulusforschung programmatisch durchgeführt im Sammelband von: Troels Engberg-Pedersen (Hg.), *Paul Beyond the Judaism Hellenism Divide*, Louisville 2001.

35 MARTIN HENGEL, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr.* (WUNT 10), Tübingen 1969 (²1988). Das zeigt sich selbstverständlich auch in der Eschatologie: »During the Hellenistic era and beyond, Jews reinterpreted biblical images of the afterlife and reconceptualized it in terms of Hellenistic models«, J. EDWARD WRIGHT, Art. Afterlife III.A, EBR 1 (2009), S. 524–529 (hier 525).

3.2 Religionsgeschichtliche Kritik

Dieser Punkt folgt direkt aus dem vorher genannten. Es ist hilfreich, hier zwei Aspekte zu unterscheiden, die allerdings eng aufeinander bezogen bleiben:

1. *Eschatologie*: In der Umwelt des Urchristentums gibt es zahlreiche Formen von Unsterblichkeitserwartung. Bei der Totenaufstehung, die Cullmann als ›biblischen Monolithen‹ präsentiert, handelt es sich um lediglich eine Spielart antik-mediterraner Unsterblichkeitskonzeptionen. Die Differenz zwischen Seelenunsterblichkeit und Totenaufstehung ist auch in jüdisch-christlichen Kontexten fluid; als Metapher bietet sich eher ein Spektrum als ein Dual an.³⁶ Schon einer der frühesten sicheren Belege für die jüdisch-apokalyptische Erwartung einer Auferstehung der Toten, nämlich im Danielbuch, belegt das Changieren zwischen einer massiven Wiederbelebung von Toten und einer sublimen astralen Jenseitshoffnung (Dan 12,2 f.):³⁷

»Viele von denen, die im Erdenstaub schlafen, werden erwachen, die einen zu ewigem Leben und die anderen zu Schmach, zu ewigem Abscheu. Die Verständigen aber werden glänzen wie der Glanz der Himmelsfeste, und wie die Sterne diejenigen, die viele zur Gerechtigkeit geführt haben, für immer und ewig.«

Voraussetzung für die zahlreichen Variationen der im Ansatz transkulturellen Unsterblichkeitserwartung ist die fortgeschrittene Individualisierung in der hellenistischen und dann römischen Mittelmeerwelt, die auch auf die Jenseitshoffnungen durchschlägt.

Das emphatische Reden von der Unvergänglichkeit und Unverderblichkeit (ἀφθαρσία / ἄθανασία usw.) der kommenden Weltzeit und der Auferstehungsleiter bei Paulus (1Kor 15,42.50–54; Röm 2,7) verrät m.E. die Formatierung durch den hellenistischen Platonismus. Dasselbe gilt etwa für die syrische Baruchapokalypse.³⁸ Athen ist gleichsam mitten im Herz der jüdischen Apokalyptik eingraviert.

Dazu kommt ein Weiteres: Es fällt auf, dass in frühjüdischen und frühchristlichen Texten eschatologische Konzeptionen, die sich für unser Empfinden aus-

36 Sprechend ist allein schon die schlichte Begriffsabfolge in der einschlägigen Monographie von NICKELSBURG: Resurrection (s. Anm. 19).

37 »The astral imagery is probably chosen in part because of Hellenistic ideas about astral immortality«, JOHN J. COLLINS, Daniel (Hermeneia), Minneapolis, MN, 1993, S. 397; vgl. 394. Allerdings sind die Vergleichspartikeln *k* zu beachten.

38 Vgl. meinen Aufsatz: Auferstehung als Verwandlung. Die paulinische Eschatologie von 1Kor 15 im Vergleich mit der syrischen Baruchapokalypse (2Bar), in: Samuel Vollenweider, Antike und Urchristentum. Studien zur neutestamentlichen Theologie in ihren Kontexten und Rezeptionen (WUNT 436), Tübingen 2020, S. 299–320 (hier 309).

schließen, mehr oder weniger problemlos koexistieren. So konstatiert man in den Paulusbriefen eine eigentümliche Parataxe von individueller Jenseitshoffnung (Phil 1,23; 2Kor 5,1–10) und universaler Auferstehungserwartung (Phil 3,21; 1Thess 4,16 f.; 1Kor 15). Im Lukasevangelium ist das Nebeneinander von individueller und kosmischer Eschatologie noch augenfälliger (vgl. 16,19–31 und 23,43 mit 17,22–37; 21,25–36; 22,29 f.).³⁹ Wir kommen unten auf solche Bibeltexte zurück.

Schließlich ist zu konstatieren, dass Cullmann ein sehr uniformes Bild der frühjüdischen Eschatologie entwirft.⁴⁰ Die weitläufige Landschaft, die frühe Juden und frühe Christen gerade in den Endzeit- und Jenseitserwartungen miteinander teilen, kommt hier nicht hinreichend in den Blick. Auch im frühen Christentum präsentiert sich die Auferstehungserwartung in durchaus unterschiedlichen Variationen, die die Exegese differenziert wahrzunehmen hat.

2. *Anthropologie*: Ähnlich wie mit den Endzeit- und Jenseitserwartungen verhält es sich mit den Seelenkonzeptionen im Frühjudentum und Frühchristentum. In Texten von griechischsprachigen Diaporajuden zeigen sie teilweise ein markant platonisches Format. Hinzuweisen ist auf die Sapiientia Salomonis, auf das 4. Makkabäerbuch, auf Josephus und auf Philon.⁴¹ Grob gezeichnet begegnet durchwegs eine Zweinaturen-Anthropologie, die mit einer Unterscheidung zweier Komponenten oder Naturen im Menschen operiert, wie immer deren Verhältnis bestimmt wird. Wiederum haben wir es mit einem breiten Spektrum von dualen Figuren zu tun.

Zu beachten ist sodann die erhebliche Varianz innerhalb der griechisch-hellenistischen Welt. Dabei fällt auf, dass es sich bei der positiv bewerteten konnotierten Unsterblichkeitshoffnung ausweislich der Grabinschriften um eine

39 Das Thema wird verhandelt unter dem Stichwort »hellenistische Eschatologie« etwa bei NIKOLAUS WALTER, »Hellenistische Eschatologie« im Neuen Testament (1985), in: ders., Praeparatio Evangelica. Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments (WUNT 98), Tübingen 1997, S. 252–272.

40 Dies ist der zentrale Punkt in der Kritik von NICKELSBURG, Resurrection (s. Anm. 19), S. 223 (»presupposing a unitary Jewish view that is a pure fiction«). Er wendet sich gegen Sätze wie den folgenden: Der neutestamentliche innere Mensch »führt nicht mehr das Schattendasein, das alleiniger Gegenstand der jüdischen Erwartung war und das nicht als ›Leben‹ bezeichnet werden konnte«, CULLMANN, Unsterblichkeit (s. Anm. 4), S. 59.

41 Vgl. die Hinweise bei NICKELSBURG, Resurrection (s. Anm. 19), S. 113 f.; 139 f.; 154 f. (zu 1Hen 103 f.); 201 f.; 221; ALBRECHT DIHLE, Art. ψυχή κτλ C.1, ThWNT 9 (1973), S. 630–633. »The Wisdom of Solomon [...] presents one of the earliest and most vigorous Jewish affirmations of the Platonic idea of the immortality of the soul«, und zwar unter Einschluss der Präexistenz: RANDALL D. CHESNUTT, Art. Solomon, Wisdom of., in: John J. Collins und Daniel C. Harlow (Hg.), The Eerdmans Dictionary of Early Judaism, Grand Rapids 2010, S. 1242–1244 (hier 1244).

Minderheitenmeinung handelt: Die meisten Zeugnisse rechnen entweder mit einer unerfreulichen Schattenexistenz in der Unterwelt oder verneinen überhaupt ein Fortleben nach dem Tod.⁴² Besser ist es, das flüchtige Hier und Jetzt zu pflücken. Auch auf der Ebene der Reflexionsgestalten gilt es festzuhalten: In der hellenistischen und frühkaiserzeitlichen Welt lehrt lediglich ein Teil der philosophischen Schulen die Seelenunsterblichkeit. Erst ab dem dritten Jahrhundert beginnt sich die Großwetterlage markant zu verändern. Im Platonismus selber begegnet man beachtlichen Differenzierungen. Beim Archegeten, Platon, ist man gut beraten, die Seelenlehre nicht auf den Phaidon zu reduzieren:⁴³ Der Phaidros und Timaios zeigen, wie die Psychologie des platonischen Spätwerks neue Dimensionen erschließt.⁴⁴ Außerdem stellt sich in den Dialogen gerade im Blick auf die Seele die Frage nach dem Verhältnis von diskursiver und mythischer Wahrheit.⁴⁵

3.3 Exegetische Kritik

Oscar Cullmann erhebt selbstbewusst den Anspruch, seine eschatologische Alternative exegetisch fundiert zu haben. Auch hier stellen sich ernste Fragen. Zwei Punkte müssen genügen.

1. Mit dem Theorem des *Seelenschlafs* schafft sich Cullmann ohne Not gravierende exegetische Probleme. Im Neuen Testament hat der Seelenschlaf nichts zu suchen. Das Reden von »Entschlafenen« (in Christus) ist ganz einfach euphe-

42 Vgl. die Bilanz von IMRE PERES, Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie (WUNT 157), Tübingen 2003, S. 26 (»Charakteristisch für einen bedeutenden Teil der griechischen Grabinschriften ist ihr Pessimismus«); vgl. S. 22 f.; 25–41; 53 f.; 262 f. (»negative griechische Eschatologie der Grabinschriften«). Zu beachten ist freilich, dass ein *silentium* bzgl. eines nachtodlichen Lebens nicht notwendig heißt, dass es abgelehnt wird: Mehrheitlich legen auch antike jüdische und christliche Inschriften kein entsprechendes Zeugnis ab. Vgl. PIETER W. VAN DER HORST, Art. Inscriptions, in: Collins/Daniel, Dictionary (s. Anm. 41), S. 763–766 (hier 765).

43 Außerdem belegt die Rezeptionsgeschichte ihrerseits die Pluralität von Phaidonlektüren: SEBASTIAN R.P. GERTZ, Death and Immortality in Late Neoplatonism. Studies on the Ancient Commentaries on Plato's Phaedo (Ancient Mediterranean and Medieval Texts and Contexts 12), Leiden 2011.

44 Ich begnüge mich mit dem Hinweis auf zwei Handbuchartikel: WOLFRAM BRINKER, Art. Seele, in: Christian Schäfer (Hg.), Platon-Lexikon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition, Darmstadt 2013, S. 318–325; JÖRN MÜLLER, Art. Dualismus (Leib-Seele-Relation), in: Christoph Horn, Jörn Müller und Joachim Söder (Hg.), Platon-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung, Stuttgart 2009, S. 263–266.

45 Offen bleibt vor allem die Frage, »wie sich die Unsterblichkeit der Seele mit ihrer Leidensfähigkeit im Jenseits verträgt«: OLOF GIGON und LAILA ZIMMERMANN, Art. Seele, in: dies., Platon. Lexikon der Namen und Begriffe (BAW.GR), Zürich 1975, S. 243–251 (hier 250).

mistisch. Nun gibt es eine Reihe von *loci classici* für eine Art von seelischer Existenz des Menschen unmittelbar nach dem Tod – nicht zufällig v. a. Texte von Lukas und von Paulus. Es sind vor allem solche Zeugnisse, die Cullmann mit Hilfe des Seelenschlaftheorems bewältigen möchte, um einen maximalen Abstand zur Seelenunsterblichkeit zu sichern. Die Liste der Belege reicht von Lazarus in Abrahams Schoss (Lk 16,19–31) über die Szene von Jesus und dem Schächer (Lk 23,43) und der Sehnsucht von Paulus, »mit Christus« zu sein (Phil 1,21–23) bis zur Ferne von zuhause (2Kor 5,1–10).

Wie immer man diese Zeugnisse auslegt und ihr Verhältnis zur Totenaufstehungserwartung bestimmt – eine hermeneutisch recht anspruchsvolle Problemkonstellation –, klar ersichtlich ist, dass die Betroffenen keineswegs schlafen, sondern überaus lebendig sind. Und vor allem geht es in diesen Texten nicht um »Warten«. ⁴⁶ Gerade das Gegenteil ist der Fall!

Ein ungeduldiges Warten trifft lediglich zu auf die Szene bei der Eröffnung des fünften Siegels in Apk 6,9f.: Die Seelen der Dahingeschlachteten »schrien mit lauter Stimme: Wie lange noch, Herrscher, Heiliger und Wahrhaftiger, zögerst du, zu richten und unser Blut zu rächen an denen, die auf der Erde wohnen?« Aber gerade auch dieses Warten findet im Wachbewusstseinszustand statt, nicht im Schlaf.

2. *Anthropologie*: Es gibt in der neuzeitlichen Theologie eine überaus verbreitete Redeweise, wonach sich ein biblisches ganzheitliches Menschenverständnis vom griechischen dualistischen Menschenverständnis unterscheidet. ⁴⁷ Cullmann teilt diese Sichtweise mit Einschränkungen, ebenso ist es der Fall bei all jenen, die die Seele verabschieden und die Ganztodhypothese vertreten. In Wirklichkeit ist die Sachlage erheblich komplexer. Es gibt eine Reihe von Texten, in denen auf ganz verschiedene Weise holistische und dualistische Figuren in Wechselwirkung treten, nicht zufällig besonders bei Paulus. ⁴⁸ In der späten Antike zeigen die vielen Spielarten christlicher Anthropologie, wie solche biblischen Motive kulturell adaptiert und transformiert werden. ⁴⁹

46 »Wir warten, und die Toten warten«, CULLMANN, Unsterblichkeit (s. Anm. 4), S. 62.

47 Gegenüber dieser idealtypischen Kontrastierung legt BERND JANOWSKI, Anthropologie des Alten Testaments. Grundlagen – Kontexte – Themenfelder, Tübingen 2019, ein differenziertes Plädoyer ab für die »integrative Formel vom ›ganzen Menschen [...], die sich gegen dualistische Menschenbilder mit ihren ›Zwei-Schichten-Anthropologien‹ [...] wendet« (so im Resümee, S. 519; vgl. S. 539–541 und, zu Gen 2,7, S. 48–58).

48 Vgl. meinen Aufsatz: Ganzheitlich oder doch dualistisch? Über wenig attraktive Alternativen in der neutestamentlichen Anthropologie, in: VOLLENWEIDER, Antike (s. Anm. 38), S. 87–108.

49 Interessant ist der historisch orientierte Essay von FRANÇOIS REFOULÉ, *Immortalité de*

3.4 Hermeneutische Kritik

Hier fokussiere ich lediglich auf ein Thema, das für die Theologie von Oscar Cullmann fundamental ist: die Konstruktion von Zeit.

Die fundamentale Differenz zwischen Oscar Cullmann und Rudolf Bultmann kann man sich, holzschnittartig skizziert, mit Hilfe der beiden wichtigsten griechischen Wörter für die Zeit klarmachen: Cullmann orientiert sich am Chronos, Bultmann aber am Kairos. Ich gestehe gern zu, dass ich mit einer solchen schematischen Gegenüberstellung ein Stück weit in das Fahrwasser von Oscar Cullmann gerate.

Wie sehr sich Cullmann an die »lineare« Zeit hält, zeigt schon der Anfang seines Buchs »Christus und die Zeit«: Die erst in der Neuzeit herrschend gewordene Zeitrechnung, die die Zeiteinheiten vor und nach Christus zählt, entspricht genau der Zeit- und Geschichtsauffassung des Urchristentums.⁵⁰ Gegen Karl Barth unterstreicht Cullmann: »Nicht eine ›neue Zeit‹ ist mit Christus geschaffen, sondern eine neue Zeiteinteilung.«⁵¹

In weitreichender Analogie zu seinen schon besprochenen eschatologischen und anthropologischen Gegensatzpaaren operiert Cullmann hier mit dem Schema »lineare Zeitauffassung der biblischen Offenbarungsgeschichte« versus »zyklische Zeitauffassung« der Griechen und des Hellenismus – und wiederum zeigt sich, dass das »griechische« Zeitverständnis im Lauf der Kirchengeschichte das »biblische« verdrängt hat.⁵² Demgegenüber setzt das ganze Neue Testament »eine einheitliche Auffassung des Heilsgeschehens« voraus.⁵³ Unter dem

l'âme et résurrection de la chair, in: RHR 163 (1963), S. 11–52: » Les conflits qui s'élevèrent dans l'église ancienne à propos de la résurrection de la chair et de l'immortalité de l'âme manifestèrent, croyons-nous, l'incompatibilité avec la foi tant de l'anthropologie platonicienne que de l'anthropologie sémitique et donnèrent ainsi naissance à une anthropologie chrétienne originale« (S. 14 f.). Er führt gegen Cullmanns »dilemme parfait« die Versuche antiker Theologen ins Spiel, über die Antithesen hinaus »créer une anthropologie respectueuse de la spécificité de la foi chrétienne« (S. 52).

50 OSCAR CULLMANN, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zollikon 1946 (Zürich ³1962, mit einem »Rückblick auf die Wirkung des Buches in der Theologie der Nachkriegszeit«), S. 13–15. Ich zitiere nach der Erstauflage, immerhin einem Exemplar, das Cullmann seinem Berner Kollegen Wilhelm Michaelis zugeeignet hat. Vom Kairos handeln S. 32–36 (hier hauptsächlich als inhaltlich bedeutsamer Punkt erfasst), vom Chronos S. 42 f.

51 A. a. O., S. 80.

52 A. a. O., S. 43–52. Der »erste Abfall vom urchristlichen Zeitverständnis« liegt im Gnostizismus vor (S. 47 f.).

53 A. a. O., S. 97.

Stichwort »Einreihung« situiert Cullmann diese grundsätzlich in einem heilsgeschichtlichen Rahmenwerk.

Anders verhält es sich bei Rudolf Bultmann. Dem Marburger Gelehrten zufolge öffnet die existentielle Interpretation neutestamentlicher Texte die Augen dafür, dass »man sein Hier und Jetzt als Momente der Entscheidung« begreift, »die in eine Zukunft führen als in ein ganz anderes«. ⁵⁴ Ein derartiges kairologisches Zeitverständnis bringt er gegen Cullmann denn auch ausdrücklich ins Spiel. ⁵⁵ Dieser bekommt Bultmann zufolge das Problem der Zeitlichkeit des christlichen Seins kaum zu Gesicht: Wie kann das eschatologische Sein der Glaubenden überhaupt noch als zeitliches Sein verstanden werden?

»Die zeitliche Existenz bedeutet doch Existieren in jeweils neuen Entscheidungen, in jeweils neuen Begegnungen, sei es von Menschen, sei es von Schicksal! Wie kann es das geben für den, für den die Entscheidung schon ein für allemal gefallen ist?« ⁵⁶

Nun ist es ein bekannter Sachverhalt, dass diese beiden Formen von des Zeitverständnisses, ein lineares und ein kairologisches (bzw. existentiales), in den neutestamentlichen Texten nicht nur koexistieren, sondern explizit aufeinander bezogen sind. Deren Interferenz fordert etwa die Auslegung des Vierten Evangeliums heraus. ⁵⁷

Diese Beobachtung führt zu einer kritischen Stellungnahme: Wenn Cullmann so dezidiert auf dem linearen Zeitverständnis insistiert, bleibt er im Bann eines im Ansatz neuzeitlichen chronometrischen Zeitverständnisses, ⁵⁸ das etwa auf der Erfindung der Uhren basiert. Der Basler Gelehrte scheint sich

54 So in einem frühen Text (1925): RUDOLF BULTMANN, Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments, Abdruck in: ders., Neues Testament und christliche Existenz. Theologische Aufsätze, hg. v. Andreas Lindemann (UTB 2316), Tübingen 2002, S. 13–38 (hier 23).

55 So im Aufsatz: Heilsgeschichte und Geschichte, bei dem es sich um eine Rezension des Buchs »Christus und die Zeit« von Cullmann handelt (in: ThLZ 73 [1948], S. 659–665). Abdruck in: RUDOLF BULTMANN, Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, hg. v. Erich Dinkler, Tübingen 1967, S. 356–368. Die Aufnahme von Buchbesprechungen in einem Aufsatzband zeigt, wie sehr für Bultmann Exegese und Theologie auch das Format der Kritik annehmen müssen. So der Titel einer Ausgabe: Matthias Dreher und Klaus W. Müller (Hg.), Rudolf Bultmann. Theologie als Kritik. Ausgewählte Rezensionen und Forschungsberichte, Tübingen 2002.

56 BULTMANN, Heilsgeschichte (s. Anm. 55), S. 368.

57 Vgl. zur Thematik JÖRG FREY, Heilvolle Zeit? Linear und existential verstandene Zeit in der Auslegung des Johannesevangeliums bei Oscar Cullmann und Rudolf Bultmann, in diesem Band.

58 Zugespitzt formuliert: Cullmann gerät gleich auf der ersten Seite von »Christus und die Zeit« in diese Falle!

nicht hinreichend klar zu machen, wie sehr sich die Modi antiker Zeiterfahrung und Zeittheorien von den heutigen unterscheiden. Zwar gibt es anthropologische Konstanten. Aber gerade ein hermeneutisch sensibilisierter Historiker sollte auf die erheblichen Differenzen reflektieren. Cullmann selber hat ja vielfach dafür gekämpft, »vor der Exegese jede Beeinflussung durch moderne [...] Auffassungen des Christentums fernzuhalten«, und warnt vor der »Abhängigkeit von der herrschenden Philosophie«,⁵⁹ etwa in der Bultmannschule.

3.5 Theologische Kritik

Trotz des Seelenschlafs habe ich Oscar Cullmann dem Hauptstrom der evangelischen Ganztod-Anhänger zugeordnet. Die Hypothese ist zwar *prima vista* neuzeitaffin, aber man bezahlt einen hohen Preis. Zum einen stellt sich ein praktisch-theologisches Problem: Die Position ist seelsorgerlich kaum vermittelbar. Zum anderen tut sich ein systematisch-theologisches Problem auf: Das Moment der Kontinuität zwischen der gestorbenen und der auferstehenden Person bleibt trotz emphatischem Rekurs auf Gottes Treue und Auferstehungsmacht aporetisch.⁶⁰ Freilich gibt es nur wenig Alternativen. Eine bedenkenswerte ist das Modell der leiblichen Auferstehung im individuellen Tod.⁶¹ Eine andere wäre ein konsequentes Setzen auf Diesseitigkeit, treu gegenüber dem Alten Testament in seinen Hauptlinien. Historisch gesehen handelt es sich aber bei der trüben Aussicht auf die Scheol keineswegs um eine biblische Singularität, sondern lediglich um eine Spielart einer mediterranen Koine – reduziert um den Totenkult und den Glauben an Unterweltsgottheiten.

Ich neige deshalb trotz allem dazu, bei der guten alten Seelenunsterblichkeit zu bleiben. Sie ist von den schlechten eschatologischen Optionen vielleicht doch

59 OSCAR CULLMANN, Autobiographische Skizze, in: ders., Vorträge (s. Anm. 10), S. 683–687 (hier 684 f.).

60 »Die Ganztodtheorie steckt voller Aporien. Zudem ist ihre biblische Begründung zweifelhaft. Man muss sie aufgeben«, CHRISTIAN HENNING, Wirklich ganz tot? Neue Gedanken zur Unsterblichkeit der Seele vor dem Hintergrund der Ganztodtheorie, in: NZStH 43 (2001), S. 236–252 (hier 247).

61 Diese Position wurde v. a. vertreten von katholischer Seite: GISBERT GRESHAKE, Das Verhältnis »Unsterblichkeit der Seele« und »Auferstehung des Leibes« in problemgeschichtlicher Sicht, in: ders. und Gerhard Lohfink, Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit (QD 71), Freiburg ⁴1982, S. 82–120 (vgl. oben Anm. 22). Vgl. die Würdigung der »eschatologischen Relativitätstheorie« von Lohfink und Greshake durch MICHAEL BEINTKER, Die Auferstehung von den Toten auf dem Hintergrund eines neuen Verständnisses von eschatologischer Naherwartung, in: Elisabeth Gräb-Schmidt und Reiner Preul (Hg.), Auferstehung (MThSt 116), Leipzig 2012, S. 55–75. Scharfsinnige Kritik äußert demgegenüber RATZINGER, Auferstehung (s. Anm. 28), S. 126–130.

die beste. Ungeachtet des Siegeszugs der Neuropsychologie haben sich auch spätmoderne Menschen ein waches Sensorium für den Wert des Redens und des Imaginierens rund um die Seele erhalten.⁶² Metaphorische Aussagen, wonach eine Person »die Seele des Hauses« sei oder wonach eine musikalische Interpretation »ohne Seele« einherkomme, sind schlechthin unersetzlich. Im Jahr 2011 soll der amerikanische Vizepräsident – und aktuelle Präsident – dem russischen Premierminister – und aktuellen Präsidenten – gesagt haben: »I'm looking into your eyes, and I don't think you have a soul.« Man darf sogar von einem Comeback der Seele sprechen. Ein Zeichen dafür ist in jüngster Zeit der gelungene und überaus populäre Pixar-Animationsfilm »Soul«, der spielerisch mit Elementen des alten Mythos von Präexistenz, Inkorporation und Postexistenz der Seele arbeitet.⁶³ Nicht von ungefähr mühen sich seit einiger Zeit nicht nur Philosophen,⁶⁴ sondern auch evangelische Theologen um einen Wiedergewinn der Seelenlehre.⁶⁵ Aus der Perspektive der neutestamentlichen Theologie muss man freilich alles Gewicht legen auf ein Moment der Externität: Die Permanenz des Selbst durch das Sterben hindurch wäre allein vom schöpferischen Wirken Gottes vermittelt und getragen; Unsterblichkeit würde der Seele fort und fort zugehaucht vom göttlichen Geist. Substanzontologische Elemente, ohne die der Seelenbegriff kaum handhabbar ist, wären eingebettet in ein Netz von Relationen, deren Grundlage die göttliche Kreativität bildet. So gesehen ginge es um einen pneumatologischen Zugang zur Unsterblichkeitshoffnung. Wir hätten hier auch eine radikale Gegenposition zum neuzeitlichen Projekt vor uns, sich Unsterblichkeit durch Technologien, sowohl biogerontologische wie transhumanistische, zu verschaffen.⁶⁶

62 Man muss dabei gar nicht erst rekurren auf Nahtoderfahrungen, Parapsychologie und Seelenwanderungsbeweise, wie etwa durch den Regensburger Dogmatiker HANS SCHWARZ, *Wir werden weiterleben. Die Botschaft der Bibel von der Unsterblichkeit im Lichte moderner Grenzerfahrungen*, Freiburg 1984.

63 Zum Film von Pete Docter (von Ende 2020) vgl. den Eintrag in der *Internet Movie Database* (IMDb): <https://www.imdb.com/title/tt2948372/> (Zugriff am 02.03.2021).

64 Vgl. etwa: JOHN LESLIE, *Immortality Defended*, Malden 2007, hier besonders S. 56–70.

65 Vgl. besonders CHRISTOF GESTRICH, *Die menschliche Seele – Hermeneutik ihres dreifachen Wegs*, Tübingen 2019. »Mit guten Gründen ist [...] in der protestantischen Theologie der Gegenwart auf breiter Front ein Abrücken von der Ganztodtheorie zu beobachten«, MATTHIAS REMÉNYI, *Der Tod als Grenze des Lebens und des Denkens. Eine thanatologische Skizze*, in: Ulrich Lüke (Hg.), *Der Tod – Ende des Lebens!? (Alber Grenzfragen 38)*, Freiburg 2014, S. 143–175 (hier 162). Auch die Unsterblichkeit ist damit wieder im Fokus: CHRISTE, *Unsterblichkeit* (s. Anm. 30); HENNING, *Wirklich* (s. Anm. 60); CHRISTIAN HERRMANN, *Unsterblichkeit der Seele durch Auferstehung. Studien zu den anthropologischen Implikationen der Eschatologie (FSÖTh 83)*, Göttingen 2000, besonders S. 14; 63 f.

66 Zur »Unsterblichkeitsforschung« vgl. DAVID A. SINCLAIR, *Das Ende des Alterns. Die re-*

Dabei ist zu beachten, dass selbst die antiken Platoniker der Seele nicht einfach Unsterblichkeit als naturhaften Wesenszug zuschreiben. Im vollen Sinn kommt diese ohnehin nur dem höchsten Seelenteil zu, der das Denken steuert. Und gerade hier spielt das Moment der Relation, nämlich zur intelligiblen Sphäre und zum göttlichen Guten selber, eine konstitutive Rolle. Der Unterschied zu christlichen Perspektiven wäre dann so zu bestimmen, dass es sich beim platonischen Verhältnis von Seele und Geist um eine konstante und letztlich zeitlose Relation handelt, bei der christlichen dagegen um ein fortgesetztes göttliches Erschaffen und Bewahren. An der von Haus aus platonischen Metapher des »inneren Menschen« ließen sich die angedeuteten Differenzen plastisch herausarbeiten: Paulus zufolge wird der innere Mensch »Tag für Tag erneuert« (2Kor 4,16).

4. Ein Rückblick

Diese Überlegungen geben mir Anlass, nochmals ein patristisches Fenster zu öffnen. Die Frage stellt sich ja, wie es zu jener Fusion von Seelenunsterblichkeit und Totenauferstehung gekommen ist, die Oscar Cullmann so sehr beklagt. Tatsächlich war der Status des Theorems von der Seelenunsterblichkeit bei den antiken christlichen Theologen längere Zeit offen. Man war noch bis ins dritte Jahrhundert unsicher, ob die Seele sterblich oder unsterblich sei. Letztere Möglichkeit würde ihr allein als Gabe von Gott zukommen.

So erfährt der noch nicht konvertierte Justin im Gespräch mit einem alten christlichen Lehrer am Strand:

»Man darf die Seele keineswegs unsterblich nennen (οὐδὲ μὴν ἀθάνατον χρὴ λέγειν αὐτήν); denn wenn sie unsterblich ist, ist sie natürlich auch un erzeugt.« »Aber nach manchen sogenannten Platonikern ist sie un erzeugt und unsterblich.« »Behauptest du auch von der Welt, dass sie un erzeugt ist?« ,Es gibt solche, die es behaupten, doch stimme ich ihnen nicht bei.« »Du tust gut daran. [...] Wenn aber die Welt geworden ist, dann ist es

volutionäre Medizin von morgen, dt. Übersetzung Köln 2019, sowie die Website des weltumspannenden Netzwerks »The Global Longevity Consortium«: <https://www.longevityconsortium.org/> (Zugriff am 03.03.2021). Wie markant sich die Grosswetterlage geändert hat, zeigt ein Vergleich mit einem Bestseller aus den 1990er Jahren: ZYGMUNT BAUMAN, *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*, Cambridge 1992 (dt. Übersetzung: *Tod, Unsterblichkeit und andere Lebensstrategien*, Frankfurt a. M. 1994); hier v. a. S. 77–85 (»The Precarious Survival of Immortality«) sowie S. 161–198 (»Postmodernity, or Deconstructing Immortality«).

notwendig, dass auch die Seelen geworden sind. [...] Also sind die Seelen nicht unsterblich.« »Nein, da es sich uns zeigte, dass auch die Welt geworden ist.«⁶⁷

Unsterblichkeit kommt den Seelen allein durch Gottes Willen und seinen lebensschaffenden Geist zu.⁶⁸ Ähnlich formuliert es der eigenwillige Justinschüler Tatian: »Nicht ist unsterblich, ihr Griechen, die Seele an und für sich, sondern sterblich; doch ist die gleiche in der Lage, auch nicht zu sterben.«⁶⁹ Auch Tatian zufolge ist es erst die gottgefällige Verbindung von Seele und heiligem Geist (κατὰ θεὸν συζυγία), die ihr Unsterblichkeit verschafft.⁷⁰

In jedem Fall ist sowohl den Platonikern wie den Christen zufolge nach dem Tod mit einem unsterblichen Leben zu rechnen (sei es in seligem oder in gepeinigtem Zustand). So unterstreicht Augustin, dass die Philosophen mit den Christen in diesem Punkt übereinstimmen, auch wenn die Totenauferstehung selber strittig bleibt.⁷¹

Mit der Wende zum dritten Jahrhundert etabliert sich in der christlichen Theologie der Konsens, dass Körper und Seele *zusammen* entstehen, letztere aber von Gott unsterblich erschaffen worden ist (gern unter Berufung auf Gen 2,7 und 1,26). In seiner Verteidigung der Totenauferstehung gegen die philoso-

67 Justin, dial. 5,1 f. (Übersetzung nach BKV 1,33, Kempten 1917). Diese Passage im Dialog spezifiziert die unbestimmtere Aussage von der nachtodlichen Unsterblichkeit der Seele in 1apol. 18,1–6. Interessant ist hiernach der Status der Auferstehungshoffnung: Sie ist ein Surplus über die Unsterblichkeitserwartung hinaus (»sondern mehr [ἀλλὰ μᾶλλον], die wir sogar hoffen, dass wir unsere toten und in die Erde gelegten Leiber wiedererlangen werden, indem wir behaupten, dass bei Gott nichts unmöglich ist«, 18,6). – Vergleichbar ist die Überzeugung des Apologeten Theophilus, Autol. 2,27: Gott hat den Menschen von Natur aus »weder sterblich noch unsterblich erschaffen, sondern fähig zu beidem«. Eine ähnliche Position vertritt Irenäus (haer. 2,34:2–4; 5,12:2). Vgl. zur Topik GEORGE KARAMANOLIS, Art. Seele und Seelenwanderung, C. Christlich, RAC 30 (2020), S. 150–177 (hier 152–156).

68 Justin, dial. 5,3; 6,2. Diese von Gott gewährte Unsterblichkeit kommt nicht nur den frommen Seelen im Paradies, sondern auch denjenigen der Bösen in den Straferten zu – »so lange Gott will, dass sie noch existieren«.

69 Tatian, or. 13,1. Zur Seelenlehre Tatians vgl. JAROSLAV PELIKAN, *The Shape of Death Life. Death and Immortality in the Early Fathers*, New York 1961, S. 11–29; HOLGER STRUTWOLF/MARIE-LUISE LAKMANN, *Tatians Seelenlehre im Kontext der zeitgenössischen Philosophie*, in: Heinz-Günther Nesselrath (Hg.), *Gegen falsche Götter und falsche Bildung. Tatian, Rede an die Griechen (SAPERE 28)*, Tübingen 2016, S. 225–245, speziell S. 236–244.

70 Tatian, or. 13,2–6; 15,1 (Zitat).

71 Aug., civ. 2,2,25: »Was nun die geistigen Güter (*animi bona*) anlangt, die der Glückselige nach diesem Erdenleben genießen wird, so teilen die edleren Philosophen unsere Meinung darüber; der Streit dreht sich nur um die Auferstehung des Fleisches, von der sie nichts wissen wollen.«

phische Kritik unterstreicht Athenagoras, dass die Menschen erst mit der Bildung ihres Körpers auch eine unsterbliche Seele erhalten.⁷² Ihre Unvergänglichkeit findet dann aber ihr vom Schöpfergott gewolltes Pendant in der Permanenz des Auferstehungskörpers.⁷³

Mit der ihm eigenen stilistischen Eleganz ordnet der Diognetbrief die beiden Gestalten der Unvergänglichkeit einander zu (6,8):

»Unsterblich wohnt die Seele in einer sterblichen Behausung (ἀθάνατος ἡ ψυχή ἐν θνητῷ σκηνώματι κατοικεῖ); ebenso wohnen die Christen als Beisassen in vergänglichen (Behausungen), in Erwartung der Unverderblichkeit (ἀφθαρσία) im Himmel.«

Wir schließen mit dem Gespräch, das Gregor von Nyssa mit seiner sterbenden Schwester Makrina geführt hat: Seele und Leib sind gleichzeitig erschaffen worden.⁷⁴ Die unsterbliche Seele wird sich in der Vollendung der Zeiten wieder mit dem auferstehenden Körper verbinden, was »die Lehrerin« unter Berufung auf die Schrift und zumal auf Paulus definiert als »die Wiederherstellung (*apokatastasis*) unserer Natur in ihren ursprünglichen Zustand«.⁷⁵ Gregors Werk *De anima et resurrectione* fügt das souverän zusammen, was Oscar Cullmann getrennt wissen will.

Diesen Aufsatz leiten Texte ein und aus, die von erklärten christlichen Platonikern stammen. Oscar Cullmann wäre, so steht zu befürchten, trotz seines patristischen Hintergrunds *not very amused* gewesen. Aber vielleicht würde er doch Verständnis dafür aufbringen, dass sich die geflügelte Seele nicht so leicht aus den Hallen der Theologie verscheuchen lässt.

72 Athenag., res. 13,1; 15,2; 16,2; 24,5. Die alte Frage, ob der Verfasser der Auferstehungsschrift mit demjenigen der Apologie identisch ist (leg. 27,2 bezeichnet immerhin die Seele als unsterblich), wird mit bedenkenswerten Gründen wieder verneint von NIKOLAI KIEL, Ps-Athenagoras. *De Resurrectione*. Datierung und Kontextualisierung der dem Apologeten Athenagoras zugeschriebenen Auferstehungsschrift (SVigChr 133), Leiden 2016. Er datiert res. im 3. Jh. n. Chr. (S. 736). Zur These von der Erschaffung des Menschen aus einer unsterblichen Seele und einem Leib vgl. S. 51 f.; 469 f.

73 Athenag., res. 15,8: »die Fortdauer des Körpers muss auch ewig koexistieren (συνδιαωνίζεῖν) mit der endlosen Seele« (vgl. 10,5).

74 Gregor von Nyssa, anim. et res. (GNO 3.3, 94–97). Es hat »das aus beiden, aus Seele und Leib bestehende Gebilde einen gleichzeitigen Eintritt ins Dasein (κοινήν τῷ ἕξ ἀμφοτέρων συνισταμένῳ συγκρίματι τὴν εἰς τὸ εἶναι πάροδον γίνεσθαι)«.

75 GNO 3.3, 112,18f. (ἀνάστασις ἔστιν ἢ εἰς τὸ ἀρχαῖον τῆς φύσεως ἡμῶν ἀποκατάστασις); vgl. 115,15; 119,21f.

V. Ein zeitgeschichtlicher Überblick

Oscar Cullmann und Rudolf Bultmann

Versuch einer Gegenüberstellung aus dem Jahre 1960

Karlfried Fröhlich

Einführung

Im Jahre 1956 versuchte Oscar Cullmann, bei dem ich als Sekretär arbeitete, immer wieder mich zu bewegen, über einen Studienaufenthalt in den USA nachzudenken. Er hatte im Jahr zuvor, 1955, eine große Vortragsreise in die Vereinigten Staaten unternommen und meinte, ein solcher Studienaufenthalt würde meinem Fortkommen sehr helfen, besonders wenn ich mich auf eine akademische Laufbahn vorbereiten wolle. Im Gegensatz zu manchen seiner Kollegen, unter anderen Karl Barth, war er beeindruckt von der Lebendigkeit des theologischen Lebens in den dortigen theologischen Fakultäten. Ich zögerte sehr, seinem Vorschlag zu folgen, aber er ließ nicht locker und zeigte mir eines Morgens drei Briefe mit Stipendienangeboten von Kollegen in den USA, die in der Post gekommen waren. Es handelte sich um Fakultätsmitglieder dreier bekannter theologischer Schulen, Emory in Atlanta, der Divinity School der University of Chicago und Drew Theological School in Madison, New Jersey, die ihn alle aufforderten, einen Studenten zu benennen, der für ein Jahr an der betreffenden Universität studieren könne. »Eines von diesen Angeboten nehmen Sie an. Sie sind alle drei ausgezeichnet,« war sein kategorischer Kommentar. Diesmal gab ich nach und entschied mich auf sein Anraten für Drew, wie Emory eine methodistische Fakultät. Ich wusste damals wenig über den Methodismus und die große Methodistenkirche in Amerika.

Zu Anfang der sechziger Jahre war Drew eine der bedeutendsten theologischen Fakultäten in den Vereinigten Staaten. Das war besonders ein Verdienst des Alttestamentlers Bernhard W. Anderson. Anderson war zusammen mit G. Ernest Wright in Harvard ein Hauptvertreter der Biblical-Theology-Bewegung, die den Zusammenhang der Testamente betonte, um von da aus zu ethischen

Gegenwartsfragen Stellung zu nehmen. Anderson war Dekan der Fakultät und hatte eine ausgezeichnete Gruppe von Wissenschaftlern um sich gesammelt. Viele Kollegen standen in engem Kontakt mit der deutschen Theologie. Da war zunächst Franz Hildebrandt, der wichtigste Studienfreund Dietrich Bonhoeffers, der als Halbarier nach England geflohen und von dort nach Drew gekommen war. Einer der Neutestamentler war Robert W. Funk, der Übersetzer und Bearbeiter der Blass-Debrunnenschen Grammatik des neutestamentlichen Griechisch ins Englische. Im Herbst 1962/63 behandelte er Bultmanns Theologie in seinem Oberseminar und erarbeitete zusammen mit seinen Studenten eine umfangreiche Bibliografie von Bultmanns Veröffentlichungen. Ich selber schickte im Auftrag von Robert Funk diese Kompilation an Bultmann in Marburg. Der Meister antwortete mit einer freundlichen Postkarte, die eigentlich an Funk hätte gehen müssen und die ich sofort an den Kollegen weiterleitete. Da sie eine überraschende Tatsache mitteilt, nämlich, dass Bultmann selber um diese Zeit nicht genau Buch führte über seine eigenen Veröffentlichungen, zitiere ich sie hier im Wortlaut:

»Verehrter und lieber Herr Fröhlich!

Mit der Übersendung der »Bibliographie Bultmannia« haben sie mir eine grosse Freude gemacht und einen wirklich[en] Dienst erwiese[n], Denn ich selbst besitze kein vollständiges Verzeichnis meiner Veröffentlichungen. Nehmen Sie meinen herzlichen Dank dafür, dass Sie sich diese Arbeit gemacht haben und mir zwei Exemplare des Manuskripts geschickt haben. Es ist sehr freundlich, dass Sie mir noch mehr Exemplare in Aussicht stellen, falls ich deren bedarf. Ich werde mich in solchem Falle gerne an Sie wenden. Mit nochmaligem Dank und mit den besten Grüßen Ihr ergebener Rudolf Bultmann.«

Funk war später der Gründer des Westar Instituts in Kalifornien und einer der Initiatoren des umstrittenen Jesus-Seminars. Ebenfalls lehrte in Drew Carl Michalson, einer der führenden Systematiker seiner Generation. Er war stark von Bultmann und seinen Schülern beeinflusst und entwickelte nach einem Japan-Aufenthalt, der bei den Christen im Lande einen tiefen Eindruck hinterließ, eine eigene existentialistische Theologie.

Einer der Kollegen, der jüdische Religionsphilosoph und Theologe Will Herberg, war von Dekan Anderson nach Drew gebracht worden. Der Sohn ostjüdischer Einwanderer aus Weißrussland war in New York aufgewachsen, wo er seine Schul- und Universitätsausbildung erhielt. In den zwanziger Jahren war Herberg überzeugter Marxist, Gewerkschaftsfunktionär und Journalist, löste sich aber ab 1929 von diesen Verbindungen und kehrte zurück zu seinen religiösen Wurzeln. Er wandelte sich zum konservativen Denker und wurde weithin

bekannt durch Vortragsreisen und Veröffentlichungen. Eine Zeitlang spielte er mit dem Gedanken, zum Christentum überzutreten. Reinhold Niebuhr dessen theologischer und politischer Realismus ihm Eindruck machte, ermunterte ihn, Jude zu bleiben und eine moderne jüdische Theologie zu artikulieren. Als *religion editor* für die einflussreiche konservative Zeitschrift *The National Review* erreichte er einen weiten Leserkreis. 1955 erschien sein Buch, *Protestant, Catholic, Jew: An Essay in American Religious Sociology*, das Aufsehen erregte und noch heute als klassische Analyse des religiösen Lebens in den USA in der Nachkriegszeit gilt.¹ Ausgehend von der Beobachtung, dass nach dem Ende der Einwanderungswelle im ersten Drittel des Jahrhunderts sich ein neues Interesse an Religion regte, das in der dritten Einwanderergeneration an die religiöse Orientierung der Großelterngeneration anknüpfte, analysierte Herberg die Dynamik der gegenwärtigen Situation. Er argumentierte, dass dieses Phänomen, das den drei Hauptzweigen der westlichen Religionsgemeinschaften, Protestanten, Katholiken, und jüdischen Synagogen einen unerwarteten Aufschwung verschaffte, in einer »Schnittblumenkultur« zu enden im Begriff war, die nach der Blüte zu einem amorphen nordamerikanischen Humanismus welken würde, wenn es nicht sich auf seine Wurzeln in Schrift, Tradition und ritueller Vergegenwärtigung besinne und diese auch im öffentlichen Leben zur Geltung bringe. So wurde er zum Vorkämpfer eines weitherzigen Ökumenismus, der sich auf das praktische Engagement der protestantischen Denominationen, der katholischen Kirche und der jüdischen Gemeinden in der Gesellschaft auswirkte. Schon im gleichen Jahr, 1955, brachte Dekan Anderson Will Herberg nach Drew, wo er bis zu seinem Tod 1976 lehrte. Drew war der ideale Nährboden für Herbergs akademische Tätigkeit. Er war überzeugt von einer, wie er sagte, »heilsgeschichtlichen Gemeinsamkeit« der drei Religionsformen, die in der Bibel ihre Grundlage hat und ihren Ausdruck findet in ihren jeweiligen Ritualen, die nicht ausschließlich, sondern inklusiv zu verstehen sind. Herberg nahm voll teil am intellektuellen, aber auch am geistlichen Leben des methodistischen Seminars. Er predigte ab und zu im Seminary-Gottesdienst, einmal sogar bei einer Abendmahlsfeier, und Anderson meinte nach einigen Jahren: »Will Herberg hat nicht nur einen Beitrag geleistet zu einer Neuorientierung der jüdischen Theologie, sondern hat auch Christen zu einem tieferen Verständnis ihres eigenen Glaubens geholfen.«

Als ich nach Drew kam, war Will Herberg einer der beliebtesten Professoren, und ich hörte schon in meinem ersten Semester im Frühjahr 1959 seine große

1 WILL HERBERG, *Protestant, Catholic, Jew: An Essay in American Religious Sociology*, Garden City 1955. Neuauflagen erschienen 1960, 1983, 1994 und 2013.

Vorlesung über den Stand des religiösen Lebens in den Vereinigten Staaten. Er zeigte Interesse an dem deutschen Austauschstudenten aus Karl Barths und Oscar Cullmanns Basel und lud mich ein, mich mit ihm einmal in der Woche zum Lunch zu treffen. Das war für mich eine Ehre, aber offenbar versprach er sich auch selbst einiges von diesen Begegnungen. Es wurde ein Semester von intensiven Gesprächen und gegenseitigem Gewinn. Herberg war neugierig und wollte alles wissen, nicht nur, was ich von Barth und Cullmann zu erzählen hatte, sondern auch was sonst in der Theologie in Europa vor sich ging, und ich konnte ihn nach Herzenslust ausfragen über alles, was mir neu war am amerikanischen Leben. Er genoss die Rolle des Mystagogen, der einen Novizen in die Geheimnisse einer Welt einführte, die ihm so vertraut war. Auf alles hatte er eine Antwort, und seine Analysen und Einsichten sind, wie ich im Rückblick dankbar sagen darf, entscheidend gewesen für mein Einleben in die neue Situation.

Für das Wintersemester 1959–60 kündigte Herberg ein Seminar über Glauben, Geschichte und Selbstverständnis an. Das sehr allgemein gehaltene Thema ließ vermuten, dass die theologischen Strömungen der Gegenwart mit besonderer Berücksichtigung des theologischen Existentialismus behandelt werden sollten. Wir lasen Kierkegaard, Maritain, Buber, Tillich und einige andere neuere Theologen. Herberg dozierte meistens selber, aber in mehreren Sitzungen bildeten Referate von Seminarteilnehmern die Grundlage der Diskussion. Schon zu Anfang schlug Herberg vor, dass ich über Cullmann und Bultmann referieren sollte. Der hier folgende Text ist dieses Referat. Er wird hier zum ersten Mal gedruckt. Ich habe ihn stilistisch leicht überarbeitet, denn mein damaliges Englisch war noch recht ungenau, aber ich denke, der Inhalt mit seiner Dokumentation stellt eine historisch instruktive Momentaufnahme des theologischen *Kairos* jener aufregenden Jahre dar.

Ich erinnere mich an die lebhafteste Diskussion, an der mehrere Studenten engagiert und passioniert teilnahmen. Herberg selbst war begeistert von meinem methodischen Ansatz, jedoch zurückhaltend in seiner Beurteilung der Konfrontation. Er gab aber zu verstehen, dass seine Sympathien auf Cullmanns Seite lagen, ganz im Gegensatz zu vielen meiner Kommilitonen, die mit Bultmann sympathisierten.

Auch in den Jahren danach beherrschte das Thema der Hermeneutik und damit die Bultmann-Debatte den theologischen Diskurs in Drew. Die theologische Fakultät galt als fortschrittlich und bemühte sich, die neuesten Tendenzen der internationalen Theologie, besonders der deutschen, in der Neuen Welt bekannt zu machen. Unter der Führung des Dekans der Graduate School, Stanley Hopper, veranstaltete Drew schon 1962 ein erstes großes Symposium über Her-

meneutik, das Teilnehmer aus vielen Bundesstaaten anzog und durch sein eurozentrisches Programm in mehreren protestantischen Denominationen anregend wirkte. Für 1964 wurde ein zweites Symposium geplant, zu dem auch europäische Wissenschaftler eingeladen werden sollten, vor allem der Philosoph Martin Heidegger, dessen Bedeutung für die Theologie der Gegenwart im Mittelpunkt der Verhandlungen stehen sollte. Im Sommer 1963 begleitete ich Dekan Hopper als Dolmetscher zu einem persönlichen Besuch bei Heidegger in seinem Refugium in Todtnauberg im Schwarzwald, um der Einladung Nachdruck zu verleihen. Der Philosoph war interessiert und ausnehmend freundlich, ließ uns aber wissen, dass er aus Prinzip nicht das Flugzeug benutze und aus Altersgründen zögere, die lange Schiffsreise zu unternehmen. Er zeigte sich aber bereit, speziell für unser Symposium einen Text zu verfassen, der vorgelesen werden und als Grundlage für die Diskussion dienen könne. Bei dem Symposium vom 19. bis 21. April 1964 lag dieser Text vor und war in englischer Übersetzung in den Händen aller Teilnehmer.² Er ist in der maschinenschriftlichen Originalform datiert: Freiburg i. Br. 11. März 1964. Der Titel ist sehr vorsichtig formuliert und zitiert das offiziell mitgeteilte Thema des Symposiums: »Einige Hinweise auf Hauptgesichtspunkte für das theologische Gespräch über ›Das Problem eines nichtobjektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie.« Heidegger beschäftigt sich zunächst mit den nötigen Definitionen: objektivierendes Denken und Sprechen im Gegensatz zu nichtobjektivierendem. In diesem Zusammenhang wendet er sich scharf gegen die verbreitete Meinung, jedes Denken sei als Vorstellen und jedes Sprechen sei als Verlautbarung schon »objektivierend«. Diese Meinung bedeute eine »Verfestigung des Lebensstroms.« Stattdessen bezieht er sich auf sein Verständnis von Sprache als der Behausung des Seins. Sprache ist ein Urphänomen. Sie ist »kein Werk des Menschen. Die Sprache spricht. Der Mensch spricht nur, indem er der Sprache entspricht.« Auf dieser Grundlage plädierte er für die Möglichkeit eines Denkens und Sagens, das die Wirklichkeit nicht objektiviert oder vergegenständlicht. Das Rotsein der Rose im Garten ist kein Ding, kein Objekt, sondern hat ihr Sein als Anwesenheit, als etwas Erscheinendes, das nur einfach erlebt, aufgenommen und gesagt werden kann. Wie die Dichtung beschäftigt sich die

2 Das von Heidegger geschickte Originalmanuskript ist integriert in einen maschinenschriftlichen Sammelband mit dem Titel: *Theology and the Proclamation of the Gospel*. Papers by HANS JONAS, PAUL M. VAN BUREN, HEINRICH OTT, SCHUBERT M. OGDEN, FRITZ BURI and MARTIN HEIDEGGER. Er steht im Archiv der Drew University mit der Signatur: Level E: 149.94 C758t. Der Beitrag liegt gedruckt vor in der Heidegger Gesamtausgabe, Band 9 (1976), S. 68–77.

Theologie mit dem Sein, das als Anwesenheit zur Sprache kommen muss, nicht als Objekt. Das führt zu einer zugespitzten Umformulierung des Symposiumsthemas: Es müsse gehen um »das Problem eines nicht naturwissenschaftlich-technischen Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie.« So formuliert, sollte klar sein, dass theologisches Denken und Sagen sich auf einer Ebene vollzieht, die nicht dem heutigen Wissenschaftsverständnis verpflichtet ist, sondern frei ist, die Anwesenheit des Glaubensgegenstandes so anzunehmen und zu erfahren, wie sie sich zeigt.

Heideggers Text wurde zu Anfang des Symposiums verlesen und mit höflichem Beifall bedacht. Er stand allerdings keineswegs im Zentrum der Diskussion in den folgenden zwei Tagen. Zum Hauptgesprächsthema wurde vielmehr eine unmittelbar folgende unerwartete Sensation. Als ersten Hauptreferenten hatte man Hans Jonas eingeladen, einen bedeutenden jüdischen Philosophen, der, in Deutschland geboren, bei Heidegger doktoriert hatte, dann aber nach England geflohen war und schließlich seit 1955 als Professor für Philosophie an der New School auf Social Research in New York City lehrte. Jonas war bestens bewandert in der Spätantike und der frühchristlichen Theologie. Neben Philosophie hatte er in Heidelberg und Marburg auch Theologie gehört, unter anderem bei Rudolf Bultmann, und sein aus der Dissertation erwachsenes frühes Hauptwerk »Gnosis und spätantiker Geist« gilt im deutschen Sprachraum noch immer als ein Standardwerk in diesem Bereich. Sein späteres Interesse galt vornehmlich ethischen Fragen in Bezug auf Technologie, Umwelt, und Probleme der Humanbiologie. In Drew wusste man nicht recht, was von ihm zu erwarten war, erwartete aber wohl doch Unterstützung und Begründung des hermeneutischen Ansatzes Heideggers für die existentielle Interpretation der christlichen Botschaft. Es kam ganz anders. In einem brillanten und rhetorisch glänzend formulierten Vortrag,³ der von der Hörerschaft mit Überraschung, aber auch mit intensiver Aufmerksamkeit aufgenommen wurde, zerstörte Jonas die Illusion, Heidegger könne wegweisend sein für die gegenwärtige Theologie. Im Gegenteil: Sich auf seine Philosophie, besonders die späte, einzulassen, bedeute nichts anderes als ein im Schafspelz einer vertrauten Terminologie daherkommendes militantes Heidentum ins innerste Heiligtum der christlichen und jüdischen Glaubensbotschaft einzuladen. »There is much secularized Christianity in Heidegger's thought,« erklärt der Verfasser, und bei Heidegger ersetze der fatale Begriff des »Geschicks« (englisch fate) den Gott der Bibel. Statt dass Theologen Bestätigung zu finden suchen in dem, was der Philosoph von ihnen ge-

3 HANS JONAS, Heidegger and Theology, in: *The Review of Metaphysics* 18 (1964), S. 207–233.

borgt hat, müsste die Philosophie die Berechtigung von Heideggers Anleihen bei der Theologie hinterfragen. Jonas erinnert die Theologen eindringlich daran, dass das geglaubte Heilsereignis nicht in den Bereich dieser Welt gehört. Es ist kein »Geschick,« das sich linguistisch als Sein enthüllt. Die Kreuzigung war nicht in erster Linie ein Sprachereignis. Jonas warnt die Theologen vor den Folgen. Mit Hilfe von Heidegger Theologie zu treiben, hat zumindest zwei problematische Folgen: Es führt erstens zur Lehre einer permanenten Offenbarung, die sich als Sein in immer neuen Manifestationen enthüllt. Für Jonas ist Heideggers Sympathie für Hitler und den Nationalsozialismus ein Beispiel dieser fehlgeleiteten Annahme. Und es zwingt zweitens die Theologie, Glossolalie zu werden, einer ungeformten Sprache zu verfallen, die offen ist für alles und jedes »geschickliche« Sein. Einer der Theologen, den Jonas als Opfer der unangebrachten Begeisterung für Heidegger betrachtete, war Heinrich Ott, der systematische Theologe auf dem Lehrstuhl von Karl Barth in Basel, dessen Buch über Heidegger und die Theologie er mehrfach zitiert.⁴ Die historische Ironie hier bestand in der Tatsache, dass Ott zum Symposium eingeladen und gekommen war. Er saß unter den Zuhörern zusammen mit seinem Kollegen Fritz Buri, dem freisinnigen Basler Gegenspieler Karl Barths und Oscar Cullmanns.

Der Vortrag wurde zwar mit stehendem Applaus belohnt, warf aber einen deutlichen Schatten über die restlichen Vorträge und den Verlauf der Diskussion. Man suchte zu retten, was zu retten war, konnte sich aber dem Eindruck der geballten Kritik des Meisters nicht verschließen. Der Vortrag fand damals viel Beachtung in der weiteren Öffentlichkeit. Die New York Times brachte schon am nächsten Tag einen ausführlichen Bericht über den unerwarteten Skandal, der sich da im nahen New Jersey abgespielt hatte. Er trug den Titel: »Scholar Breaks With Heidegger. Conference At Drew Is Told Philosopher's Work Lacks Meaning For Christians.«⁵

Seit 1964 ist es relativ still geworden um das Thema »Heidegger und die Theologie.« Jonas' scharfe Kritik hatte ihre Wirkung. Das betrifft auch die Bultmann-Rezeption. Bultmanns exegetische Positionen und Beobachtungen spielen noch immer eine bedeutende Rolle in der wissenschaftlichen Diskussion neutestamentlicher Themen, besonders was die Synoptiker und Paulus betrifft. Weniger gefragt ist sein Johannesverständnis, vor allem, weil seine literarhistorischen Vorschläge zur Redaktion keine allgemeine Aufnahme gefunden haben. Seine an Heidegger orientierte existentielle Interpretationsmethode dagegen findet

4 HEINRICH OTT, Denken und Sein: Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie, Zollikon-Zürich 1959.

5 The New York Times, Saturday, April 11 (1964), S. 27–28.

kaum noch Unterstützung. Das war ja auch der wesentliche Punkt, an dem Cullmann sich von Bultmann getrennt wusste. Eine späte Randnotiz Cullmanns aus dem Jahre 1994 belegt diese Selbsteinschätzung: »Erst als er Φ en [= Philosophien] auf N.T. Forschung anwandte u[nd] nur das Selbstverständnis fand, trennten sich unser[e] Weg[e].«⁶

Auch die Entmythologisierungsdebatte, an der sich 1964 noch die Gemüter erhitzten, ist weitgehend verstummt. Einerseits zeigt sich im Zuge der fundamentalistischen Tendenzen in weiten Teilen der Christenheit eine Neigung, alle historisch-kritische Arbeit grundsätzlich abzulehnen. Die Folgen sind besonders in den letzten vier Jahren der Trump-Administration in den USA deutlich geworden mit beängstigenden Phänomenen wie der öffentlichen Skepsis gegenüber aller, auch der naturwissenschaftlichen Forschung, Leugnung der wahrnehmbaren Wirklichkeit, Behauptung einer »alternativen Realität,« Verbreitung von »Fake News« und wilden Konspirationstheorien in den öffentlichen und sozialen Medien. Sie stellen eine gefährliche Aushöhlung des gemeinsamen in der Gesellschaft geltenden Wahrheitsbegriffs dar. Man könnte fast von einer Re-Mythologisierung sprechen, einer neuartigen Wiederbelebung des totgesagten Mythos. Andererseits ist die historische Notwendigkeit, mit biblischen Mythen zu rechnen und sie durch eine verantwortliche Interpretation im Bemühen um religiöse Normen in den großen christlichen Kirchengemeinschaften fruchtbar zu machen, heute überall anerkannt und wird in der öffentlichen Verkündigung der Kirchen mit Selbstverständlichkeit praktiziert.

Hans Jonas hatte in seinem Vortrag in einer Art Postscript berichtet, er sei schon in seinen frühen Jahren im Zusammenhang mit einer Studie über Augustin und den antiken Freiheitsbegriff⁷ auf den Begriff der Entmythologisierung gestoßen und sei sich mit seinem Lehrer Bultmann völlig einig, dass um der Sache der Theologie willen eine Entmythologisierung als Übersetzung des überholten biblischen Mythos praktiziert werden muss, dass aber die Trennungslinie dort zu ziehen sei, wo es nicht mehr um den Menschen geht, sondern um den absolut transzendenten Gott. Das letzte Paradoxon des Glaubens ist besser geschützt durch die Symbole des Mythos, meint der Philosoph, als durch die Begriffe des Denkens.

Diese Grundauffassung der Notwendigkeit einer symbolischen Hermeneutik wird auch heute weitgehend geteilt. Das Problem der den biblischen Texten innewohnenden eigenen paradoxen Symbolik ist zentral in den meisten der sehr

6 Zitiert im Beitrag von Benjamin Schliesser im vorliegenden Band, p. 127.

7 HANS JONAS, Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee, Göttingen 1930.

verschiedenen von den Exegeten praktizierten hermeneutischen Ansätze, von der narrativen Theologie bis hin zur vergleichenden Religionswissenschaft im Zeitalter des interreligiösen Dialogs.

Ich finde es erstaunlich, dass mein Konfrontationsversuch auch beim Wiederlesen nach sechzig Jahren noch die nötige Aktualität besitzt, um ihm einen Platz in diesem Band zu gönnen. Die damals angesprochenen Themen stehen noch immer im Raum und müssen weiter diskutiert werden. In den 1960er Jahren meinte ich, die starke Divergenz betonen zu müssen, die bis in alle Einzelheiten reicht. »Es gibt kaum einen Punkt im Bereich der neutestamentlichen Forschung,« schrieb ich damals, »an dem unsere zwei Exegeten nicht verschiedener Meinung sein könnten. Selbst das kleinste Detail in ihrer exegetischen Diskussion hat für jeden von ihnen seinen Platz in einem völlig verschiedenen Kontext der frühchristlichen Entwicklung.«⁸ Der Grund war, dass ich schon damals überzeugt war, dass eine wirkliche Versöhnung der zwei Standpunkte nicht möglich ist. Das ist auch heute noch meine Meinung, und sie wird, wie die Einleitung zu diesem Band belegt, allgemein geteilt. Matthieu Arnold, einer der besten Cullmann-Kenner, nennt die theologischen Positionen beider Seiten »incompatible.«

Cullmann selbst scheint allerdings immer wieder auf Zustimmung von Seiten Bultmanns gehofft zu haben. Noch in seiner Reaktion auf Bultmanns vernichtende Rezension von »Christus und die Zeit« sagt er mit Bedauern: »Es tut mir leid, dass es Ihnen nicht möglich ist, in einer positiven Weise Stellung zu nehmen.«⁹ Dieser Mangel an positiver Zustimmung hatte in der Tat enorme Folgen. Cullmanns Buch erschien 1946 in der Schweiz. Es war zunächst in Deutschland nicht zu bekommen. Bekannt wurde es erst als Zielscheibe der Kritik Bultmanns in der viel gelesenen Theologischen Literaturzeitung, und das zu einer Zeit, als die existentielle Interpretation eh unaufhaltsam im Vormarsch war. Eine Bultmann-Schule hatte sich gebildet, und Anhänger dieser Richtung wurden auf die neutestamentlichen Lehrstühle an den wichtigsten Universitäten berufen, die eine ganze Generation von künftigen Pfarrern ausbildeten. Cullmann litt unter dem Eindruck, dass er ohne ein freundliches Wort des Marburger Kollegen keine Chance hatte, ernstgenommen zu werden. Es wurmte ihn, dass er von den Bultmann-Schülern zitiert wurde als Paradebeispiel für eine rückschrittliche Hermeneutik, die völlig überholt sei. Das galt übrigens auch für die Theologie Karl Barths, den man etwas verächtlich als »neo-orthodox« und antiquiert einstufte. Wie stark die siegreiche Welle der existentialen

⁸ Siehe unten, S. 304.

⁹ Siehe Brief Nr. 28 von O. Cullmann an R. Bultmann vom 3. April 1949, p. 38–39.

Hermeneutik war, die die neutestamentliche Wissenschaft in Deutschland damals überrollte, kann man an einer Gesprächsaufzeichnung Karl Barths von 1963 mit rheinischen Jugendpfarrern ablesen, in der einer der Teilnehmer erklärte: »Die Gesprächslage ist nicht die, dass wir uns innerhalb des von Ihnen gezogenen Gehäuses unterhalten könnten, sondern dass wir die Frage stellen müssen, ob es überhaupt noch möglich ist, in der Begrifflichkeit, mit der Sie den Durchbruch gewagt haben, heute noch zu reden.«¹⁰ Cullmann (aber auch Karl Barth) schien auf die Seite der Verlierer zu gehören, und es mag dem Basler Neutestamentler nur ein geringer Trost gewesen sein, dass Bultmann selber in einem seiner Briefe erklärte: »Im Übrigen brauche ich kaum zu sagen, dass ich Sie nicht für einen orthodoxen Reaktionär halte.«¹¹

Das musste nicht so sein. Der Philosoph Karl Löwith, der damals in den Vereinigten Staaten lehrte, hatte Zugang zu Cullmanns Buch ohne Kenntnis der Besprechung Bultmanns. Er war so stark beeindruckt von Cullmanns Vision der urchristlichen Geschichte, dass er sie als Quelle eines ganzen Kapitels seines vielgelesenen Buches, »Meaning in History« benutzte.¹² Und der im vorliegenden Band veröffentlichte Briefwechsel zeigt, dass trotz der literarischen Fehde die persönliche Verbindung der beiden Gelehrten jedenfalls nie abgerissen ist. Jeder von ihnen zeigte weiterhin Interesse an der Arbeit des anderen. Es ist vielleicht ein Zeichen seines tieferen Kummers, dass Cullmann in seinen Postkarten immer wieder auf die internationale Bedeutsamkeit seiner Aktivitäten hinweist, sozusagen als Ausgleich für eine empfundene Unterlegenheit.

Im Lichte dieser Gegebenheiten würde ich heute die Differenzen weniger betonen als die Gemeinsamkeiten. Seit dem ursprünglichen gemeinsamen Interesse an der Formgeschichte ist klar, dass beide Theologen ihre neutestamentliche Arbeit mit den Mitteln der historisch-kritischen Forschung betrieben ha-

10 Gespräch mit rheinischen Jugendpfarrern, in: KARL BARTH Gesamtausgabe IV. Gespräche 1963 (= Band 41), hg. von Eberhard Busch, Zürich 2005, S. 235–333, bes. 238–253; 286–320 (hier S. 300).

11 Siehe Brief Nr. 39 von R. Bultmann an O. Cullmann vom 29. Mai 1963, p. 51–54.

12 KARL LÖWITH, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago 1949, S. 250, Anm. 1 zu Kap. 11 (The Biblical View of History): »As an amateur in the field of New Testament studies I present this outline with great hesitation. It relies mainly on O. Cullmann's *Christus und die Zeit* (Zollikon-Zürich, 1946), which seems to me the most illuminating and consistent interpretation of the Christian view of the history of salvation.« Löwiths Biographie weist Parallelen zu Hans Jonas auf. Er habilitierte sich bei Heidegger in Marburg, floh 1933 als Jude aus Deutschland und lehrte von 1942–1952 an der New School of Social Research in New York City. Auch er hat mit Heidegger gebrochen: Siehe seine Schrift, Heidegger. Denker in dürftiger Zeit, Frankfurt/M. 1953; 2., erweiterte Auflage 1960.

ben. Die Ergebnisse auf beiden Seiten sind Teil dessen, was die exegetische Wissenschaft unter diesem Vorzeichen in den vergangenen Jahrzehnten erarbeitet hat, und das alles war ein bedeutender Fortschritt über die ältere Bibelwissenschaft hinaus. Aber die Zeiten haben sich geändert. Die historisch-kritische Methode selber ist in die Kritik geraten und wird als ergänzungsbedürftig betrachtet. Die alternativen Akzente von damals, die zum Entweder-Oder zwangen, haben einer Vielzahl von anderen Perspektiven Platz gemacht, unter denen die biblischen Texte betrachtet werden und die alle zur Aktualisierung der biblischen Botschaft in der säkularisierten modernen Gesellschaft herangezogen werden. In diesem gegenwärtigen Klima scheint es, dass jedenfalls dort, wo man neutestamentliche Arbeit auf der Grundlage der historisch-kritischen Forschung betreibt, Bultmann eher auf die Seite der Verlierer geraten ist, Cullmann dagegen zu den Gewinnern gehört.

Im englischen Sprachbereich hat der Neudruckverlag Wipf and Stock in den neunziger Jahren den Plan gehegt, alle auf Englisch erschienenen Veröffentlichungen Oscar Cullmanns in einer mehrbändigen Gesamtausgabe neu zu drucken. Offensichtlich war die Nachfrage immer noch groß. Das Projekt ist wohl nur wegen der rasanten Entwicklung der digitalen Technologie nicht weiter verfolgt worden. Manche der bereits vorliegenden Cullmann-Reprints in diesem Verlag werden heute weltweit als Unterrichtsbücher in der Ausbildung von kirchlichen Mitarbeitern benutzt, so etwa seine »Tauflehre des Neuen Testaments« oder sein »Urchristentum und Gottesdienst.« Darüber hinaus hat seine heilsgeschichtliche Konzeption der neutestamentlichen Theologie eine enorme ökumenische Wirkung entfaltet. Papst Paul VI. schätzte Cullmanns Veröffentlichungen sehr und machte das Thema »Heilsgeschichte« zum Leitthema bei der Gründung des von Cullmann und den Protestantischen Beobachtern auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil angeregten Theologischen Instituts in Tantur bei Jerusalem. »Heilsgeschichte« ist heute keineswegs mehr der verpönte Zentralbegriff einer überholten, der theologischen Gegenwartsaufgabe nicht mehr entsprechenden Theologie, wie viele Zeitgenossen in den 1960er Jahren dachten, sondern hat an vielen Stellen als Zielvorstellung in der biblischen Hermeneutik eine neue Heimat gefunden. Es steht zu erwarten, dass das im vorliegenden Band dokumentierte Symposium von Bern diesen Trend befördern und dazu beitragen wird, dass das reiche Erbe, das im literarischen Nachlass von Oscar Cullmann vorliegt, nicht vergessen wird, sondern auch heute noch Anstöße geben und Anregungen vermitteln kann.

Der Text von 1960:**Cullmann versus Bultmann: An Essay in Confrontation****1. From Partnership to Controversy**

There is a “history” to the controversy on history between Oscar Cullmann and Rudolf Bultmann, and as is often the case the mere sequence of events sheds considerable light upon the issues involved. This is, therefore, where we begin: by giving a brief report of how the relationship between the two men developed. We will then better understand what is behind that argument in the controversy.

Why should the story not start with a surprise? Here it is – there *was* no controversy first. The personal and scholarly relationship of the two men, to the contrary, began very promisingly. In 1925, just twenty three years old, young Cullmann wrote an article on form criticism¹³ which was highly appreciated by Bultmann. In the latter’s second edition of the *Geschichte der synoptischen Tradition* which came out in 1931 Cullmann is conspicuously quoted on the very first page as a crown witness for the argument.¹⁴ However, (and this is important to remember), Cullmann developed his interest in form criticism mainly as a tool against the so-called “consistent eschatology” of Albert Schweitzer¹⁵ and his pupils¹⁶ who drew heavily upon certain framework materials within the Gospels in order to prove

13 OSCAR CULLMANN, “Les récentes études sur la formation de la tradition évangélique,” in: *RHPhR* 5 (1925): pp. 459–77; 564–79.

14 RUDOLF BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 2nd ed. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1931), p. 1.5.

15 For ALBERT SCHWEITZER’S viewpoint see his monumental *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1906, 61951), and his earlier essay, *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1901). The picture gains interesting dimensions in WERNER GEORG KÜMMEL’S article, “L’eschatologie conséquente d’Albert Schweitzer jugée par ses contemporains,” in: *RHPhR* 37 (1957): pp. 58–70.

16 The most prominent among Schweitzer’s pupils undoubtedly is MARTIN WERNER, former professor at the University of Bern, whose work has received more attention on the American scene during the last few years. His main book is: *Die Entstehung des christlichen Dogmas* (Bern/Leipzig: Verlag P. Haupt, 1941, ²1955), summarized by himself for an English edition: *The Formation of Christian Dogma. An Historical Study of its Problems* (New York: Harper and Brothers, 1957), and supplemented by his comprehensive study, *Der protestantische Weg des Glaubens*, the first volume of which appeared in 1955 under the title, *Der Protestantismus als geschichtliches Problem* (Bern/Tübingen: Verlag P. Haupt and Katzmann-Verlag). His primary thesis which asserts that the whole early development of Christian thought is the attempt to overcome the crisis created by the delay of the *Parousia*, has often been challenged. For a comprehensive critique see FELIX FLÜCKIGER, *Der Ursprung des christlichen Dogmas. Eine Auseinandersetzung mit A. Schweitzer und M. Werner* (Zollikon: Evangelischer Verlag, 1955).

their theory of Jesus' consistent eschatological attitude. As Schweitzer points out, this attitude as it stands now, being obviously denied by the delay of the *Parousia*, has to be replaced by a more universal, timeless kernel of Christianity, by some moment in the preaching of Jesus and the Early Church that, independent of time and historical change, could take the rôle of the eternally valid basis of our religion. Now, form criticism as started in the work of Karl Ludwig Schmidt, Martin Dibelius and Rudolf Bultmann in the early twenties¹⁷ destroyed by historical analysis the redactional frame of the synoptic writings and thus took away the textual basis for Schweitzer's reconstruction. This was what Cullmann was interested in.

When reading Bultmann's programmatic pamphlet on "Neues Testament und Mythologie" (1941)¹⁸ Cullmann became convinced that Bultmann, too, wanted to eliminate time and temporality as a constitutive element of "real" New Testament thought in order to provide a non-mythological and timelessly valid kernel of Christianity. At this point Bultmann and Schweitzer appeared for Cullmann in one line, "philosophizing" the basic contents of the Christian message. The parameters for the controversy were set.

This was the situation when Cullmann's book *Christus und die Zeit* was written (1st ed. 1946, 2nd ed. 1948) a book in which the emphasis on time-bound "Heilsgeschichte"¹⁹ as the center of Early Christian thought attacked Bultmann implicitly and explicitly as trying to eliminate with the time element one of the decisive features of genuine Christian thought and seeking for an internally valid interpretation *behind* the mythical presentation. What Cullmann wanted to evoke was a historical discussion centering around his presentation of the core of the early Christian faith.

17 The three basic works of "Formgeschichte" applied to the New Testament, written independently from each other, appeared almost at the same time: KARL LUDWIG SCHMIDT, *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (Berlin: Trowitzsch, 1919); MARTIN DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1919, ²1932, ³1959); RUDOLF BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1921). For an orientation about these authors and their intentions, see WERNER GEORG KÜMMEL'S valuable compilation: *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme* (Freiburg i.B.: Verlag K. Alber, 1958), pp. 417–38.

18 First published as the second paper in the Sammelband, *Offenbarung und Heilsgeschehen*, Beiträge zur evangelischen Theologie 7 (München: Evangelischer Verlag Albert-Lempp, 1941).

19 For the term see the translator's note in OSCAR CULLMANN, *The Christology of the New Testament* (London: SCM Press, 1959), p. xv, and the introduction to *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung* (Zollikon: Evangelischer Verlag, 1946, 21948), pp. 13–27; here Cullmann suggests that "Offenbarungsgeschichte" might be a better term (*ibid.*, p. 22 n. 10).

Bultmann, thoroughly disappointed by the “new” attitude of the former ally, answered in a long review of Cullmann’s book in 1948.²⁰ A few respectful remarks praise the learnedness and consistency of the presentation but they hardly cover the scientific aim which was the merciless destruction of that “Heilsgeschichte” Cullmann claimed as the very essence of Christianity. Instead of the historical discussion he had asked for (some of it appears in the margin) Cullmann received the advice to clarify first his terminology which according to Bultmann was utterly unclear in terms of “Geschichte” and “Heilsgeschichte,” sin, faith, grace, world and time, down to justification and redemption. Bultmann apparently meant this as a sort of ultimatum since his suggestion for “clear” definition openly aims at his own existentialist hermeneutics. If somebody wanted to discuss what was at stake in the program of demythologization he had to enter the realm of language which he, Bultmann, regarded as the only adequate one. Otherwise, no further discussion would be possible.

And Bultmann stuck to his *dixi*. Because the ultimatum, as could be expected, was never agreed to by the other side, he regarded the dialogue as finished. A cold war atmosphere replaced the heated debate. All through the years the “Old Man of Marburg” did not pick up the gauntlet again so that even in the 1958 edition of the *Theologie des Neuen Testaments*, revised one year after Cullmann’s comprehensive *Christology* was out, only a few harmless hints to the executed Basel theologian are found.²¹

Having been printed in post-war Switzerland out of the reach of the German public, Cullmann’s book had the bad fate of becoming known in Germany mainly through and together with Bultmann’s recension. Thus the new Basel “Heilsgeschichte” was stigmatized from the very beginning as an impotent opposition to the victorious stream of existentialist exegesis; before even raising his head the reactionary, as Cullmann appeared in the eyes of many progressives, was crushed by the weight of the verdict. Literary discussion with Cullmann from the side of the Bultmann School henceforth was “stillschweigende Auseinandersetzung,” silent dialogue.²² It is strange to observe that even the most important contributions to the point of the controversy seem to avoid the

20 RUDOLF BULTMANN, “Heilsgeschichte und Geschichte. Über O. Cullmanns Christus und die Zeit”, in: *ThLZ* 73 (1948): pp. 659–66.

21 Several of Cullmann’s publications are mentioned in the bibliographical sections but out of three substantive references to the *Christology*, two are negative. See p. 51, 82, and 389.

22 See the footnote in ERICH DINKLER’s essay on earliest Christianity in *The Idea of History in the Ancient Near East*, ed. Robert C. Dentan (New Haven: Yale University Press, 1955), p. 175 n. 4: “My paper is somehow a constant dialogue with Cullmann’s book,” followed by a reference to Bultmann’s review of 1948. Cullmann’s thesis itself is nowhere discussed.

marked name. Hans Conzelmann, while trying in his book *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1954; 3rd ed. 1959) to show that Cullmann's "Heilsgeschichte" in the New Testament is nothing but the construction of Luke who is regarded as the definite grave-digger of original Christian thought, performs his task apart from any dialogue with Cullmann;²³ so does Erich Graesser: *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte* (Göttingen/Berlin: Alfred Töpelmann, 1957) who wants to prove that in reality all of the material in question reflects certain stages in a comprehensive process of de-eschatologizing permeating all of the New Testament writings.²⁴ Even the two recent and most distinguished critics of Bultmann who, in order to break the circle and to communicate with the Bultmann School, have accepted the ultimatum and move within the realm of existentialist language, are raising their points without reference to Cullmann's publications in which similar questions had been asked before. Heinrich Ott's *Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1955) yet shows in its title the background of the Cullmann-Bultmann controversy,²⁵ and René Marlé, a French Jesuit writing on *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament* (Paris: Aubier, 1957) from a standpoint often very close to Cullmann's position, was fortunate enough to get a detailed and clear answer in Bultmann's important review of his book.²⁶

Cullmann himself, not satisfied at all by this deadly silence, tried to re-ignite the discussion several times by renewing the direct attack against Bultmann. In 1954, he wrote a biting article²⁷ in which he associates Bultmann's denial of

- 23 I find just two rather insignificant allusions to Cullmann and his work. On p. 80 n. 1, a simple *captatio benevolentiae*: "Natürlich erfordert auch die Kontroverse Cullmanns mit der 'konsequenten Eschatologie' durchgehende Beachtung," and p. 100f. where Cullmann's pamphlet, *Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament* (Zollikon: Evangelischer Verlag, 1941), is quoted.
- 24 On two pages, pp. 14–15, GRAESSER tries to classify Cullmann's position as an attempt, even more dangerous than CHARLES H. DODD's "realized eschatology," to diminish the importance of near expectation for Jesus. He strongly relies on Bultmann whose critical review is extensively used.
- 25 OTT, at the outset of his study, at least refers to the controversy. He even attempts to use it as a kind of platform for the development of his own argument. But Cullmann's name soon disappears completely and the issue itself is never touched upon.
- 26 See RUDOLF BULTMANN, "In eigener Sache," in: *ThLZ* 82 (1957): pp. 241–50. This review of Marlé's book is of special importance since it contains a number of clarifications of basic issues which are of interest for both the Roman Catholic theologian and Cullmann.
- 27 OSCAR CULLMANN, "Le mythe dans les écrits du Nouveau Testament," in: *Numen* 1 (1954): pp. 120–35; English: "Rudolf Bultmann's concept of myth and the New Testament," in: *ConcThM* 27 (1956): pp. 13–24.

“Heilsgeschichte” very closely with the theological position of Fritz Buri whose “Christlichkeit” he had already doubted in a previous controversy.²⁸ In the preface to his comprehensive *Christologie des Neuen Testaments* (1957, 2nd ed. 1958) he speaks about his intention; he wants to give a detailed answer to Bultmann’s theological program by a comprehensive historical reexamination of the evidence. As a matter of fact, his argumentation often refutes ‘weak’ points of Bultmann’s great *Theologie des Neuen Testaments*. In a critical review of Graesser’s book he again gave a clear statement of the issues at stake in his dispute with Bultmann,²⁹ and even more recently his position is summed up in a series of lectures delivered last spring at Union Theological Seminary, New York, under the title: “Eschatology in the New Testament”.³⁰ It is not only here that America enters the scene of the recent phase of the drama. The United States also can claim to have provided the venue for the latest personal meeting of the two great antagonists. At the 1959 spring meeting of the Society of Biblical Literature in Princeton on April 12, 1959, both scholars delivered lectures. Whatever the expectation of some avid participants might have been, the battle they were hoping for failed to be fought.³¹

This being the “historical” situation today, our question will be: What now? Is there really nothing but “Auseinander-Setzung,” no bridge connecting the two banks? No trace of common ground? The pathetic question as such already suggests a less gloomy outlook. Deadlock or not – it is our task here to test the situation and to try out first whether there really *is* no agreement, no bridge. To this effect, we shall start using a number of test questions related to the general area of faith, history and self-understanding and considering the evidence for a common ground. Here are the eight test areas.

1. The Task
2. The Methods
3. The Results
4. Jesus Christ
5. Faith

28 The starting point was an article by FRITZ BURI, “Das Problem der ausgebliebenen Parusie,” in: *SchweizThU* 16 (1946): pp. 97 ff. CULLMANN answered: “Das wahre durch die ausgebliebene Parusie gestellte Problem,” in: *ThZ* 3 (1947): pp. 177–91; then BURI again (*ibid.*: pp. 425–28), and a rejoinder by CULLMANN (*ibid.*: pp. 428–31).

29 OSCAR CULLMANN, “Parusieverzögerung und Urchristentum. Der gegenwärtige Stand der Diskussion,” in: *ThLZ* 83 (1958): pp. 1–12.

30 These lectures are to appear in German at J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

31 CULLMANN reported on the Gnostic Gospel of Thomas (see the *New York Times*, March 19, 1959); BULTMANN investigated the concept of freedom in Greek and Christian thought.

- 6. History
- 7. Self-understanding
- 8. Eschatology

We shall move along slowly, step-by-step, beginning at the most general point possible and from there eventually building up and expanding our argument.

2. Common Ground or Opposition?

A careful start will help us. What we ask first is a clarification of what both men are doing when talking about the New Testament and its theological concepts. Do they agree upon the task to be performed in expounding New Testament theology?

Yes! Both, in their attempts to deal with New Testament thought, are concerned about the center, the coherent basis underlying the entire New Testament witness. This is what Cullmann says: “The question of my book was: What is central for the early Christian in the Christian faith, the point from which all other points can be explained in the true perspective?”³² And Bultmann joins him: “I do not deny that it is possible and even necessary to sketch a coherent ‘theology’ of the New Testament, or better: a coherent motive of faith being at the basis of all the different forms of thought.”³³

This basic agreement being established, we may proceed to the next question as to the way along which both scholars want to fulfill their task. Do they agree upon the *methods* by which the task of lifting up from the New Testament documents the center of early Christian thought has to be performed?

Again – yes! Both exegetes regard the methods of historical-critical scholarship not only as the indispensable tools but as the primary methodological basis for the enterprise. Cullmann, in an article of 1949,³⁴ developed this tenet which, in the preface to his *Christology* is summed up in the following words: “I emphasize here only that I know no other ‘method’ than the proven philologi-

32 See *ThZ* 3 (1947): p. 182: “Die Frage meines Buches lautete: was ist innerhalb des urchristlichen Glaubens für die ersten Christen selbst das *Zentrale*, von dem aus dann die andern Punkte in richtiger Perspektive zu erklären sind?”

33 See *ThLZ* 73 (1948): p. 664: “Ich leugne nicht, daß es möglich, ja notwendig ist, eine einheitliche ‘Theologie’ des Neuen Testaments, besser: ein einheitliches, allen Gedankenbildungen zugrundeliegendes Motiv gläubigen Denkens aufzuzeigen.”

34 OSCAR CULLMANN, “La nécessité et la fonction de l’exégèse critique et philologique,” in: *Verbum Caro* 3 (1949): pp. 2–16; English: “The Necessity and Function of Higher Criticism”, in: *The Early Church. Studies in Early Christian History and Theology*, ed. Angus J.B. Higgins (Philadelphia: Westminster Press, 1956), pp. 3–16.

cal-historical one.”³⁵ And Bultmann’s “critical” attitude is well enough known: “Since the New Testament is a document of history, specifically of the history of religion, the interpretation of it requires the labor of historical investigation. The method of this kind of inquiring has been worked out from the time of the Enlightenment onward and has been made fruitful for the investigation of primitive Christianity and the interpretation of the New Testament.”³⁶

Yet we have to be careful. We should not leave the realm of methodology before we ask about the general outcome of the historical investigation. Do both sides agree upon the general *result* of their inquiry?

The question seems rather delicate. Closer examination, however, shows that, in fact, they do! For both, it is understood that the very core of the New Testament message is found in a saving event, in “Heilsgeschehen.” Cullmann, though he prefers the term “Heilsgeschichte,” can say: “This is the scandal of the early Christian view of time and history: that God reveals himself within a narrow and limited but successive *Geschehen* in a specific way and thus creates ‘Heil.’”³⁷ Bultmann’s statement takes up the line at exactly this point: “To be sure, I would agree with the sentence that *Heilsgeschehen* is the genuine theme of Christian theology...”³⁸

“Cautious optimism” would probably be an adequate description of our general feeling by now. After all, up to this point our test has yielded rather surprising results. It seems to be necessary now to go into some more specific questions and to test the basis for agreement there. Both scholars said that a *Heilsgeschehen* is the essential theme of New Testament thought. Do they agree that this “Heilsgeschehen” centers around the person of *Jesus Christ*?

Yes – and in this case their statements even sound almost identical! This is Cullmann: “That a historical (‘historisch’) occurrence in world history has decisive importance for the world, this is the ‘foolishness’ of the Cross [scil. of Jesus Christ]!”³⁹ And Bultmann: “This is the strangest thing with Christian faith that here a historical (‘historisch’) occurrence in time is regarded as the eschatological one, Jesus Christ as the deed of God ending the old world.”⁴⁰

35 See *Christology*, p. xiv.

36 See *New Testament Theology II*, p. 251.

37 See *Christus und die Zeit*, p. 18: “Hier liegt letzten Endes das ‘Ärgernis’ der urchristlichen Zeit- und Geschichtsbetrachtung ... : daß Gott innerhalb eines schmal begrenzten, aber fortlaufenden Geschehens sich in besonderer Weise offenbart und in endgültiger Weise ‘Heil’ schafft.”

38 See *ThLZ* 73 (1948): p. 662.

39 See *Numen* 1 (1954): p. 128.

40 See *ZThK* 55 (1958): p. 193: “Das ist das Befremdlichste am christlichen Glauben, daß er

Astonishing, indeed. However, we are not really finished before we have inquired about the core: Faith, History, Self-understanding. Do the two agree then that the “Heilsgeschehen” with the man Jesus Christ as its center is the object of *faith*?

We may safely venture to answer: Yes, when we consider that both theologians can insist on faith having an object, being faith in ...; and the object clearly is that saving event the center of which is Jesus Christ. Cullmann uses the phrase, “Faith in Heilsgeschichte” almost as coinage,⁴¹ and Bultmann leaves no doubt that faith in the New Testament “is faith in the kerygma which tells us of God acting in the man Jesus of Nazareth.”⁴²

I think, there is no reason why we should not continue on. Do they agree then that this faith for the early Christians includes a new, specific way of looking at *history*, a different “Geschichtsschau”?

Things here might not seem as clear as we would wish. But our success in finding common ground encourages us to affirm once more: Yes! With Christian faith there certainly is given new meaning to what formerly constituted “history.” Both theologians would never deny this. Cullmann speaks of the “new norm” that history is given by “Heilsgeschichte”: “Where this faith is found, there is no room for any other history as norm except this biblical one which then is called revelation history or salvation history.”⁴³ And Bultmann in his chapter on Christian Faith and History not only quotes Erich Franck, who points out that for the Christian living his faith under the pressure of this world,

ein historisches, ein inner-zeitliches Ereignis für das eschatologische Ereignis hält: Jesus Christus als die Tat Gottes, durch die er der alten Welt ein Ende gesetzt hat.” Since this is one of the most debated points in Bultmann’s system, I quote two more instances which illustrate the emphasis on Christian faith being rooted in the “historische” event. *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch I*, ed. Hans-Werner Bartsch (Hamburg: Herbert Reich), 1948, p. 142 (answer to Schniewind): “Würde ich von einer Beziehung des Glaubens auf das historische Kreuz Jesu als auf ein Ereignis der Vergangenheit absehen (S. 103), so würde ich allerdings das Bekenntnis und Kerygma des NT preisgeben. Das ist aber jedenfalls nicht meine Absicht.” *Ibid.*, p. 143: “Dem bei Schniewind ... Gesagten stimme ich zu: gerade das gehört zum Skandalon, ‘daß die christliche Gemeinde von einem in der Relativität alles Historischen stehenden Menschen sagt, er sei allein die soteria. Aber habe ich das mit anderen Worten nicht auch gesagt? – zum mindesten habe ich es sagen wollen.”

41 Cf., e.g., *Christus und die Zeit*, pp. 108–110; *ThZ* 3 (1947): p. 188.

42 See *Theology of the New Testament II* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1955), p. 239.

43 See *Christus und die Zeit*, p. 18: “Wo ... dieser Glaube vorhanden ist, da kann es außer dieser biblischen Geschichte, die dann als Offenbarungs- und Heilsgeschichte bezeichnet wird, keine andere Norm geben.”

“the process of history has gained a new meaning,”⁴⁴ but, in a description of the Pauline concept of faith, shows how the believer, in his faith, actually turns away from his own old history: “In his confession of faith, the believer turns away from himself, confessing that all he is and has, he is and has through that which God has done. Faith does not appeal to whatever it itself may be as act or attitude but to God’s prevenient deed of grace which preceded faith.”⁴⁵

Our testing has already carried us far beyond neutral questions. It might be dangerous to go on further. But we still have to touch the question of self-understanding. Do both agree that from the Christian’s new “Geschichtsschau” there emerges a new *self-understanding*? Does the individual believer in light of his new view of history understand his own self, his own existence in a new way?

Looking into the matter we find that there still seems to be powerful evidence in favor of a “Yes.” Cullmann at least tries to closely correlate the new understanding of history for the believer with the effect it exercises upon him as an individual: “It (scil. the New Testament doctrine of justification) shows how the individual is decisively affected in his personal life by a temporal occurrence of the past. The link is faith. Faith in the sense of the New Testament means the conviction that all this occurs *for me*, that Christ on the Cross died *for me*.”⁴⁶ And whoever is familiar with Bultmann’s terminology will know that for him history in the Christian sense of eschatological “Geschichtlichkeit” is almost identical with a new self-understanding. “God’s action bestows upon us a new understanding of ourselves.”⁴⁷ It may be difficult to find the formula on which both would agree; the basic stance, however, seems to be that a new self-understanding in fact *is* acquired in the Christian’s new view of history.

But now, what about this new self-understanding? In the course of our investigation we touched already several times upon a term that in recent theological parlance plays a major part. I mean the term “eschatological.” Do our two theo-

44 See *History and Eschatology*, The Gifford Lectures, 1955 (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1957), p. 153.

45 See *Theology of the New Testament I* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1951), p. 319.

46 See *Christus und die Zeit*, p. 195: Here Cullmann points out that the New Testament doctrine of justification is nothing else but “die Anwendung des Heilsgeschehens auf den Einzelnen. Sie zeigt, wie der einzelne Mensch von einem zeitlichen Geschehen der Vergangenheit entscheidend in seinem persönlichen Leben betroffen wird. Das Bindeglied ist der Glaube. Glauben im neutestamentlichen Sinn heißt davon überzeugt sein, daß dieses ganze Geschehen für mich geschieht, daß Christus für mich am Kreuze gestorben ist.”

47 See *Jesus Christ and Mythology* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1958), p. 73, but also the context, pp. 73 ff.

logians agree on the content of the word? Would they, for example, be prepared to speak of that new self-understanding as an *eschatological* one?

I think we are well aware of the importance of this question. Would it be safe to say again “Yes”? Well – the bow of our optimism seems already somewhat overbent. We are at a point where I cannot help but seeing Cullmann determined to protest. Let us be honest, he might say. Even if you pursue this game *ad infinitum*, even if you optimists find agreement everywhere, your result is quite simply a deception. No, we do *not* agree here – once and for all. Both of us may actually speak of “eschatological existence,” but it is by no means the same thing we are actually talking about.

Don’t you remember? When Bultmann is speaking about “eschatology,” he has already reduced a clear temporal concept to a mere “standing-in-the-decision,” which is located beyond time and history. This existentialist interpretation of the term, however, is nothing else but the radical distortion of the New Testament concept. The New Testament does not think in spatial categories (here-beyond) but rather in temporal ones (formerly-now-then). One simply cannot detach temporal eschatology from the message of the New Testament without destroying the message at its very heart.⁴⁸ And if the constitutive temporal schema of past-present-future is just a piece of the Jewish heritage and we are asked for the new feature in Christian futuristic eschatology, then we cannot point to the phenomenon of a near expectation as such; “Naherwartungen” were common in contemporary Judaism. The difference is found in the *combination* of the hope for a future completion still to come with the faith in a decisive victory, in fulfillment already being present.⁴⁹ Christian “futuristic” hope is

48 For the positive statement see *Christus und die Zeit*, p. 31. Cullmann’s insistence on a *temporal* eschatology at the heart of the New Testament message is meant to refute both Schweitzer’s “de-eschatologizing” and Bultmann’s “de-mythologizing” (*ThLZ* 83 [1958]: p. 4 f.) since both aim at eliminating the time element. In this context, Bultmann’s approach is characterized as the assumption “daß die von Jesus *temporal* verstandene Nähe im Sinne der Entscheidungssituation des Existenzialismus ... auf einen Kern zurückgeführt werden könne, für den nur die *punktueller* Nähe, nicht die Verbindung der Eschatologie mit der Zeit relevant wäre.”

49 For Cullmann, the notion that the New Testament near expectation has its root in the concept of fulfillment (for early Christians: Easter; for Jesus: his *dynamis* as signs of the kingdom) is a basic point which he had to defend against all his antagonists. Against Werner and Schweitzer: “Es stimmt einfach nicht, daß das Urchristentum im gleichen Sinne eschatologisch eingestellt ist wie das Judentum ... Die jüdische Zukunftserwartung behält ihre Geltung bei Jesus und im ganzen Neuen Testament, aber sie ist nicht mehr Zentrum. Denn Zentrum ist das überwältigende Geschehen, das der historische Jesus in der Ausübung seines Berufes sich erfüllen sieht ... (quotation of Mt 11:5). Für die Urgemeinde nach dem Tode Jesu bildet die Krönung dieses Wirkens das gewaltige Fak-

not waiting in vain or even in uncertainty; it knows that the decisive battle has been fought and that Victory Day is around the corner. Eschatology is no longer defined by only one point of reference on the timeline as was the case in Judaism, but is moving between two poles. This is what “eschatological existence” means: living in a double dimension *from* the “already” *to* the “not yet.”⁵⁰

Cullmann’s protest, however, would not stop here. The distortion of New Testament thought as he sees it in Bultmann is already at work long before! You may recall the statement that the Christian understanding of history sets forth a new self-understanding. Well, this affirmation is certainly correct the way it is stated. But Bultmann just inverts the sequence because he does not take seriously the history from which the new self-understanding emerges. For him there is no Christian “history” *before* the Christian’s self-understanding. It is the Christian self-understanding that interprets history and defines it as meaningful. Applied to the early Christians, this view is simply false.⁵¹ For them, the starting point was not the question of their self-understanding. Certainly, from Easter on they *had* a new self-understanding, in fact a very peculiar one, but they acquired it through and from *events*, from historical *occurrences* whatever their

tum: die Auferstehung Christi ... Das kann der sogenannten ‘konsequenten Eschatologie’ gegenüber nicht genug betont werden. Diese Überzeugung von der Auferstehung ist das Primäre, nicht die eschatologische Erwartung” (*Christus und die Zeit*, p. 73 f.). Against Buri: “Nicht die Naherwartung ist das spezifisch und zentral Neue an der neutestamentlichen Eschatologie, sondern die Verbindung der Hoffnung auf die noch ausstehende Vollendung mit dem Glauben an die bereits eingetretene Erfüllung” (*ThZ* 3 [1947]: p. 185). And against Graesser: “Naherwartungen hat es ja in Israel vor Jesus wahrhaftig genug gegeben. Wenn die Naherwartung an und für sich das Neue und Entscheidende in Jesu Eschatologie wäre, so sollte man sich zumindest fragen, was Jesus dann überhaupt von den vielen anderen Juden unterscheidet, die auch verkündet haben, das Ende stehe unmittelbar bevor ... Das Neue an Jesu Naherwartung ist eben gerade dies, daß in der Gegenwart mit ihm (der Sünden vergibt!) das Reich angebrochen und *deshalb* nahegekommen ist” (*ThLZ* 83 [1958]: p. 10 f.).

- 50 The figure of “Victory Day,” obviously borrowed from the imagery of Allied War propaganda, plays an important rôle in Cullmann’s writings; see esp. *Christus und die Zeit*, pp. 72 ff. where it seems to occur for the first time, p. 124 f. It serves to illustrate the in-between of the Christian life, a life between the decisive battle having been won and the final Victory Day still to occur, between “schon erfüllt” and “noch nicht vollendet” – which, by the way, is another cherished word couple used by Cullmann
- 51 See Cullmann’s criticism of GRAESSER, *ThLZ* 83 (1958): p. 8: Graesser overlooks “daß diese fides der *ersten Christen* ... wie auch ihre Predigt, aus der sie kommt, *gerade die Tatsache selber zum Gegenstand hat*, daß jenes Geschehen eben nicht erst durch die Predigt zum Heilsgeschehen geworden ist, sondern daß Gott *vor* dem Glauben und auch *vor* der Predigt jene heilsgeschichtliche Auszeichnung bestimmter Ereignisse ... getroffen hat.”

nature may have been, occurrences which they at least understood as proofs for Jesus' resurrection. From nothing else but this history they knew that they were living in the new aeon. Christian self-understanding thus being anchored in the Easter history can of course not be understood if one regards Easter with Bultmann as a mere annex to the original faith in the cross, as the confirmation of authentic existence as experienced in the cross. Stripped of its roots in the occurrences that evoked the Easter faith of the earliest Christian community in Bultmann's sense is a mere abstraction, rooted and suspended in itself.⁵²

No wonder. How can Bultmann see this connection if the concept of history itself is distorted to such an extent! It is certainly not "history" at all – at least not in the sense of New Testament – what Bultmann is talking about when he agrees that Christian faith means a specific view of history. To be sure, the concept of plain, neutral "history" is foreign to the New Testament, but certainly not the concept of temporal "Heilsgeschichte" as a connection of certain points in world history which faith sees as God's line of salvation through the ages.⁵³ Bultmann is not completely blind to this dimension. But he does away with this

- 52 For the whole paragraph, see *Numen* 1 (1954): p. 130 f., where Cullmann refutes the contention that "consideration of their existence for the first Christians was the primary motive of their thinking" by referring to the post-Easter events. "Bultmann ne tient pour ainsi dire aucun compte des événements qui ont suscité la foi à la résurrection du Christ. Quelque soit le caractère que nous attribuons à ces événements, il faut en tout cas reconnaître qu'ils sont à la base même de cette foi. Bultmann fait de la foi en la résurrection un simple succédané de la foi en la croix telle qu'il l'entend: confirmation de l'existence authentique" (*ibid.*: p. 131 n. 17). The self-understanding of these Christians is not floating freely in the air: "Certes les premiers chrétiens arrivent à une compréhension nouvelle de leur existence, mais seulement par une foi qui ne se rapporte précisément pas à cette compréhension, mais à la portée ontologique de l'acte lui-même" (*ibid.*: p. 127). For the rôle of Easter faith see further note 49 above.
- 53 See *ThZ* 3 (1947): p. 186: "Der Begriff der Geschichte ist freilich dem Neuen Testament fremd, aber nicht derjenige der Heilsgeschichte. Denn sobald irgend ein zeitliches Intervall zwischen 'schon erfüllt' und 'noch nicht vollendet' angenommen wird ..., so ist damit der Begriff einer zwischen der Erfüllung und der Vollendung liegenden Heilsgeschichte gegeben, ob diese nur eine kurze Zeitspanne dauert, wie Jesus und die ersten Christen irrträglich geglaubt haben, oder Jahrtausende." Cullmann readily admits that "l'histoire du salut ne coïncide pas avec l'histoire profane. C'est une histoire interprétée. Nous devons l'interpréter par conséquent à notre tour" (*Numen* 1 [1954]: p. 130). Time is the element both have in common but "nicht alle Bruchteile der fortlaufenden Zeit konstituieren die Heilsgeschichte im engeren Sinne, sondern eben diese aus der Zeit als ganzer herausgegriffenen Punkte, diese Kairoi" (*Christus und die Zeit*, p. 33). The best definition of "Heilsgeschichte" in Cullmann's sense might then be found in *ThLZ* 83 (1958): p. 8: "... die Heilsgeschichte des Neuen Testaments ist nach meiner Auffassung nicht ... eine Geschichte *neben* anderer Geschichte, sondern *in* der Geschichte und zu ihr gehörig. Das 'Besondere' an ihr ist das Prinzip der *Auswahl* bestimmter Ereignisse und der Herstel-

specific kind of history, the only kind the New Testament is interested in, by identifying it with “myth” and “interpreting” it by eliminating the time element. He has correctly seen that myth and history in the New Testament “Heilsgeschichte” are combined, but in doing away with both and dissolving them into existential “meaning,” he loses contact with the genuine thought pattern of the New Testament: here myth and history are not simply *identical*; mythical elements are rather used to serve history. Myth is *historicized*, is built into Heilsgeschichte and thus is already “demythologized!”⁵⁴ Instead, Bultmann can offer only a timeless and empty kernel of New Testament history reduced to a mere “my” history – a kernel, by the way, which is not even specifically Christian.⁵⁵ All other history apart from this ego is meaningless and of no value. This, in fact, is a de-valuation of the historical element in the Christian kerygma which comes close to docetic Gnosticism.⁵⁶ One cannot, under the pretext of

lung ihres *Zusammenhangs*. Darüber daß auch ich dieses Verständnis der ersten Christen als dasjenige ihres *Glaubens* ansehe, sollte kein Zweifel sein.”

- 54 This is the decisive argument raised by Cullmann against Bultmann in his article in *Numen* 1 (1954): esp. p. 129.132. Myth and history are to be distinguished, myth intending to communicate timeless truth and thus opposing all historical intention which is closely tied to a temporal scheme. If now in the New Testament “Heilsgeschichte” both elements are indiscriminately used (already in *Christus und die Zeit* Cullmann gives Bultmann credit for having stressed this unity of myth and history in the New Testament writings), then two solutions seem to be possible: One, that obviously the whole of New Testament “Heilsgeschichte”, by virtue of the mythical element in it, must be regarded as mythologized and therefore be interpreted as a myth; this is what Bultmann does. However, we then should expect the New Testament to speak in *timeless* terms with the intention of communicating timeless truths. This is obviously not the case; the time element belongs inseparably to New Testament “Heilsgeschichte.” Then the only conclusion one can draw must be that myth has been used to *serve history*. In New Testament “Heilsgeschichte” the myth has been historicized: the timeless kernel, which Bultmann finds, suggests rather a re-mythologization since timelessness is characteristic of mythological thinking.
- 55 The lack of specific *Christian* “content” in a faith that strips away temporal “Heilsgeschichte” in order to get to a “kernel” is already asserted in *Christus und die Zeit*, p. 22: “in Wirklichkeit ist das, was dann als vermeintlicher ‘Kern’ übrig bleibt, gar kein besonders charakteristischer Zug der christlichen Offenbarung.” The question of the distinctive Christian mark of the “kernel” became a burning issue in the controversy with Buri who defended himself, however, against the charge that the existential truth which he extracts from the New Testament may also be found elsewhere without any reference to Christianity: “Es ist nicht meine Erfindung, daß die menschliche Existenz so beschaffen ist, daß sie in einem so seltsamen Schicksal, wie es das Scheitern Jesu am Kreuz darstellt, ein Zeichen ihrer möglichen Vollendung finden muß.” (*ThZ* 3 [1947]: p. 427).
- 56 See *Numen* 1 (1954): p. 125: “Cette dévalorisation de l’élément historique dans le message chrétien primitif ne nous rapproche-t-elle pas singulièrement du gnosticisme de l’anti-

“demythologizing” rob the New Testament of its “Heilsgeschichte” without giving up the essence of the Christian faith.

Christian *faith* – once more, Bultmann is speaking of something completely different from what the New Testament means. In the New Testament faith is the link between the Then-and-there and the Here-and-now, between Golgotha and the individual Christian. In faith we only appropriate the fruits of what has already been provided independently of us, *extra nos*. For Bultmann, there is no faith in that once-for-all, in the established indicative of the *extra nos*; faith is but the answer to the invitation for a new self-understanding, it is a “pedagogical” faith destined to promote and evoke ‘understanding.’ The *ephapax* is plainly abandoned when Bultmann sees the saving effect of the cross in the act of our ever new encounter with it and its meaningfulness. It is an illusion to think that this demythologized and existentialized “faith” is still the one which early Christianity held. The object is different.⁵⁷

With the denial of a temporal *ephapax* and the reduction of all meaningful occurrences to a punctual and timeless “now” of existence, it also can no longer be the Jesus Christ of the New Testament who is the center of “Heilsgeschehen.” Bultmann knows him only in two mutually exclusive forms: From the standpoint of rigid historical analysis as a relatively unimportant figure in the framework of late Judaism, a man with a rather simple faith, an apocalyptic eschatology and no messianic self-consciousness whatsoever;⁵⁸ and from the standpoint of faith as “meaning,” as a sort of a symbolic Christ, yet whose outwardly insignificant death under Pontius Pilate is somehow of highest importance for the Christ event in the believer’s life. There is already much inner inconsequence in this construction. If Bultmann really means what he says, if he really wants to maintain the clear-cut either-or of a meaningless Jesus of “Historie” over against a meaningful Christ of “Geschichte,” why does he retain Jesus’s death as the last point of reference for historically anchoring the existential encounter in the

quit , de cette conception du christianisme qui elle aussi prétendait faire fi de l’histoire jusqu’à dénier   Jésus lui-même son caractère véritablement historique? Nous sommes tentés de penser à ce doc tisme qui n’attribue à Jésus que l’apparence d’un corps.”

57 For the whole paragraph see *Numen* 1 (1954): pp. 126 ff. “... n’est-ce pas une illusion du grand théologien que de croire que la foi ainsi ‘d mythologis e’ dans la croix de Jésus soit celle des premiers chrétiens ... ? L’objet n’est plus le même” (*ibid.*: p. 127).

58 CULLMANN rejects this “simple” picture of Jesus as it already emerged in Bultmann’s book on *Jesus*, 1926, especially in connection with his attack on the theory of GRAESSER who describes the development of early Christian thought on the basis of the “working hypothesis” of Jesus’ eschatology being simply “tensionless near expectation.” There was no such Jesus!

Christ event? Why this last linkage back into the historical past if the cross as meaningful event is not bound to it and is encountered only in “my” existence?⁵⁹ This question has been asked by others, and it is interesting to note that it is a special criticism from those who are philosophical existentialists themselves.⁶⁰ But apart from that, it must already be doubted that the first Christians saw occasion to think about the cross in terms of a continuing call to decision at all; it seems as if there is no room in Bultmann’s construction of a constant invitation to a new self-understanding for the fact that the meaningful event of the cross lay *behind* them, forming, together with the resurrection, the end and aim of a life that was lived among men at a given time, at a given place; a historical life which in all its bare factuality *was* meaningful – even before any believer could discover its meaning.⁶¹

If, then, Bultmann agrees to speak of “Heilsgeschehen” as the result of his search for the center of New Testament theology, he nevertheless does not think at all of the scandal of those thirty years in history, the banal earthly years of the central happenings in “Heilsgeschichte.”⁶² He is looking for the kernel of the Christian message *behind* the Heilsgeschichte of Jesus Christ’s earthly life by asking for the non-temporal and non-historical meaning of Heilsgeschichte as “myth.”⁶³ He does not see that for the early Christians Heilsgeschichte *in its very essence* was not a punctual happening in an individual existence only, but a chain of events *in history* which, in fact, cannot be recognized outwardly as important or meaningful, but becomes so in faith – in a faith that grows out of actual *events*, not out of unsolved *problems*. “Heilsgeschichte” is “prophetic history,” history seen through the eyes of faith, but nevertheless it speaks of and is related to history which actually happened, once and for all.⁶⁴

59 See *Numen* 1 (1954): p. 125 f.

60 See esp. KARL JASPERS’ detailed comments on demythologization which have been published, together with an answer by Bultmann and a rejoinder by Jaspers, under the title, *Die Frage der Entmythologisierung* (München: R. Piper, 1954).

61 See Cullmann’s description of the Bultmannian position, *Numen* 1 (1954) : p. 126 f.: “Au moment unique de l’histoire où le Christ est mort sur la croix, rien ne s’est passé sur le plan ontologique pour le salut de l’humanité ... La foi démythologisée dans la mort du Christ n’est donc pas une foi dans l’événement unique mais dans l’invitation qu’il nous adresse à concevoir notre existence d’une manière nouvelle. Ce n’est pas la conviction que l’événement de Golgotha nous a effectivement placés dans une situation nouvelle, mais qu’il nous invite à reconsidérer notre existence.”

62 See *Christus und die Zeit*, p. 108 f.

63 *Ibid.*, p. 25, and above, note 54.

64 See *ThLZ* 83 (1958): p. 11: “So wie hinter der Naherwartung Jesu nicht Schwärmerei, sondern der Jubel steht: die Blinden sehen ..., so hinter der heilsgeschichtlichen Einbezie-

In this connection it becomes clear that even the methods by which Bultmann arrives at his conclusions are unfortunately not only the critical ones he praises so highly. He is constantly mixing up dogmatic and historical procedure.⁶⁵ Asking for the center of New Testament thought is first of all a strictly historical question and asks for the description of a historical phenomenon. Any objective historian, not even being a Christian himself, should be able by employing his ordinary methods of historical scholarship to give an accurate account of what the *early Christians* regarded as the center of their faith, and thus to find out about the underlying theme of Heilsgeschichte.⁶⁶ That, beyond this, one may be of the opinion that Heilsgeschichte such as the early Christians saw it could be normative for us today, has nothing to do with the historical question.⁶⁷ Bultmann confuses in an illegitimate way the question of an adequate myth-free kerygma for modern man and the question of the essence of early Christian faith. That something for us today seems unacceptable does not mean that it did not belong to the core of early Christian thought. From the very first, Bultmann's hermeneutics force him to give priority to certain philosophical tools or fashions and thus must obscure a clear and sober approach.⁶⁸

hung der Gegenwart nicht verkrampftes Suchen der Gemeinde nach der Lösung eines 'Problems,' sondern die Osterfreude: Christus ist auferstanden!" See also above, note 49. For the concept of Heilsgeschichte as "prophetic history" see above, note 53, and *Christus und die Zeit*, pp. 84–91.

- 65 See *Numen* 1 (1954): p. 122 f.; Cullmann has lodged the same complaint against Buri: see *ThZ* 3 (1947): p. 181.
- 66 In his discussion with Buri Cullmann emphasizes that what he wants is treatment of the "purely phenomenological question as to the center of early Christian faith" (*ThZ* 3 [1947]: p. 429); and here it is often enough the non-Christians who see more clearly than the Christians themselves that "Heilsgeschichte" is at the heart of all New Testament theology – e.g. Celsus, the great early enemy of Christianity (*Christus und die Zeit*, p. 22 f.). Thus, Cullmann blames the critics of his book for not having realized that his study was a *historical* one and had nothing to do with philosophy and speculation. "Nous avons écrits notre livre *Christ et le temps* pour mettre en évidence cette vérité, et c'est elle que nous aurions voulu voir discutée davantage par les historiens des origines du christianisme. Au lieu de cela, beaucoup de nos critiques, surtout parmi les théologiens protestants, se sont attardés à soulever le problème métaphysique du Temps" (*Numen* 1 [1954] : p. 129 n.15). Similarly *ThLZ* 83 (1958): p. 4: "Vor allem wurde verkannt, daß ich nicht ein dogmatisches, noch weniger ein philosophisches Buch über den Zeitbegriff, sondern eine exegetisch-historische Untersuchung über eine ganz präzise Frage der neutestamentlichen Theologie geschrieben habe."
- 67 See *ThZ* 3 (1947): p. 182: "Daß ich der Meinung bin, sie [scil. die Heilsgeschichte] könne auch für uns normativ sein, kommt für die historische Diskussion nicht in Betracht."
- 68 The criticism that Bultmann is following a philosophical "fashion" stands for Cullmann in the wider context of a common tendency in German Protestant theology: "La théolo-

Well – and this leads us right down to the bottom of the problem. It is disappointing to observe that the task itself of the New Testament scholar is distorted. Bultmann does not want to have that question asked as an objective one, free from all preconceived ideas, free even from the most cherished ones. He does not want to approach the New Testament in that openness which would allow us to see the strange things, to be struck by that which goes against our “modern” conceptions.⁶⁹ His effort to isolate a timeless kernel independent of time and history does not stem from the unbiased investigation of the documents but from an *a priori*, namely, existentialist philosophy.⁷⁰ In the light of this *a priori* the clear question about the center of early Christian faith has to be the question about man and his self-understanding. Introducing these modern philosophical categories Bultmann has renounced the possibility of hearing the texts in their own right even before he has started to ask questions.

Here we really are at the “bottom,” and it is Bultmann who now protests vigorously: This way of asking “objective” questions as Cullmann suggests is nothing else but a dangerous self-deception. As if the historian were able to divorce his investigations from his own historicity! He quite simply *has* preconceived ideas, and in order to ask questions he had better lift them up into his consciousness and thus lay a foundation for what he is going to say.⁷¹ This is the trouble with Cullmann: His reader never knows what the exact connotation is when he speaks of “center,” “faith,” “Geschichte,” etc. He leaves his terminology

gie protestante allemande n'a-t-elle pas trop souvent la tendance à se laisser absorber entièrement par un seul problème à la mode, quitte d'ailleurs à se laisser tomber dès qu'une autre nouveauté fait son apparition?” (*Numen* 1 [1954]: p. 121). In a footnote Cullmann gives examples for this phenomenon of a “psychologie collective;” of course, “consistent eschatology” is one of them. See also his *Christology*, p. 27.

69 Cullmann regards this openness as the basic attitude he has followed all through his work: “I know of no other ‘attitude’ toward the text than the obedient willingness to listen to it even when what I hear is sometimes completely foreign, contradictory to my own favourite ideas, whatever they may be” (*Christology*, p. xiv).

70 See especially *Christus und die Zeit*, p. 25.

71 The concept of “Vorverständnis” is basic to Bultmann’s exegetical approach. “Reflection on hermeneutics (the method of interpretation) makes it clear that interpretation, that is, exegesis, is always based on principles and conceptions which guide exegesis as presuppositions although interpreters are often not aware of this fact” (*Jesus Christ and Mythology*, p. 46). “Vorverständnis” is necessary because it shapes the methodology, and that means: the *question* which guides me in my hearing of a text. Cf. *Jesus Christ and Mythology*, pp. 45 ff. See further the introductory paragraph in “Das Befremdliche des christlichen Glaubens” (*ZThK* 55 [1958]: p. 189), and as the most comprehensive statement the important article, “Das Problem der Hermeneutik” (RUDOLF BULTMANN, *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Band 2 [Tübingen: J.C.B. Mohr, 1952], pp. 227–35).

undefined and does not even think about it.⁷² However, asking the basic question about the center of early Christian thought without being aware of the implications, namely that the God of the Christian revelation, as the early Christians see him, is the answer to the *existential* question and nothing else, is naive and rather old-fashioned. One might ask whether the demand for mere historiography does not reveal from the outset a certain evasive tendency of the whole enterprise. “Objective” historians do not want to tackle the real questions that would pull them away from their “safe” ground; their lack of concern barely hides a deep insecurity in the realm of hermeneutics.⁷³

But even if the task were correctly defined along the line Cullmann proposes, how can one claim a “critical” methodology while levelling down all the strata of New Testament literature to one undifferentiated harmony and not taking into account that there *are* differences, not only in form but in the content of the message as well.⁷⁴ It therefore seems mandatory that a genuinely “critical” approach must include “Sachkritik” which weighs the evidence from the intention of the message.⁷⁵ And the intention of the New Testament being directed to-

72 See *ThLZ* 73 (1948): p. 662 f. This is the first major point Bultmann is raising in his critique of Cullmann’s book. He argues that none of the key terms is clearly defined. That is what he held against Karl Barth, too. “An Barth ist die Forderung zu stellen, daß er über seine Begrifflichkeit Rechenschaft ablegt” (*Glauben und Verstehen* II, p. 234).

73 See *ThLZ* 73 (1948): p. 663: Cullmann, according to Bultmann’s criticism, completely misses the point in the distinction between myth and history because he does not see that “history” in modern understanding is *not* concerned with “time” at all but with deeper dimensions – God speaking to human existence. “... ich stelle die Theologie als Anthropologie dar, was nichts anderes meint, als daß ich die theologischen Aussagen als Aussagen über die Existenz bzw. in der Existenz fasse. Ich meine in der Tat: der Gott der christlichen Offenbarung ist die Antwort auf die Fragen, die die Existenz als existenzielle Fragen bewegen ...” (*Kerygma und Mythos* I, p. 140). In this context, Bultmann can designate as the two main motives for his project of demythologization: “einerseits die Unvereinbarkeit des mythischen Weltbildes mit dem wissenschaftlichen, das das Denken des modernen Menschen bestimmt; andererseits die hermeneutische Absicht, das Kerygma des Neuen Testaments dem modernen Menschen verständlich zu machen durch existentielle Interpretation” (*ThLZ* 82 [1957]: p. 243).

74 See *ThLZ* 73 (1948): p. 663 f. This is the second major point in Bultmann’s critique of Cullmann’s book: It is illegitimate, he submits, to speak in a uniform way of a “New Testament Heilsgeschichte;” the concept, in reality, is present under quite different forms, e.g. in Paul, Acts, Hebrews, to some extent in Luke, not at all in John. See the same argument in DINKLER, *The Idea of History*, p. 174 n. 4: “Oscar Cullmann ... is harmonizing the N.T. evidence and thus building up a Christian theology of history.”

75 See *ThLZ* 82 (1957): p. 246. Bultmann calls this attitude his “Lutheran” concern: “Angesichts der innerhalb des Neuen Testaments vorhandenen Differenzen erscheint mir eine Sachkritik als unumgänglich, die ihren Maßstab an den entscheidenden Grundgedan-

ward *humans* as objects of the Kerygma, it seems clear that only a terminology rooted in a deep insight into the essence of the human being as a temporal-historical one can be adequate to interpret the biblical understanding of theological terms such as creation and redemption, sin, salvation, atonement etc. Only the sober analysis of human existence can furnish the vocabulary for the critical scholar who wants to interpret a message that from the outset was meant to speak to existence.⁷⁶ To dispense with these preliminaries is building up a construction without a foundation.

It is no wonder that the *result* of so uncritical an approach to a complicated question, instead of having critical value, is more like old style “biblical dogmatic.” Cullmann’s construction of “Heilsgeschichte” as it replaces genuine “Heilsgeschehen” is a Christian philosophy of history, a harmonized prolongation of the late Jewish apocalyptic worldview, the only difference being that the center, the eschatological focus point, is moved backward into a past event.⁷⁷ Even the shy attempt to break through that deadly circle where “Heilsgeschichte” and “Weltgeschichte” range on the same level by calling the former “prophetic history” fall short. How can we know which occurrences belong to it? Must we first have a revelation *about* prophetic history before we discover the prophetic element *in* it?⁷⁸ “Heilsgeschehen” concerns the *human being*, concerns me in my existence, otherwise it would be just dead – a meaningless part of the past which

ken, oder vielleicht besser: an der Intention der im Neuen Testament erklingenden Botschaft (Luther: ‘was Christum treibet’) hat. Das dürfte in der Tat lutherisch sein.”

- 76** See *ibid.*: p. 247: “Ich bin der Überzeugung, dass die aus dem Verständnis des menschlichen Seins als einem zeitlich-geschichtlichen erwachsende Begrifflichkeit die sachgemäße ist, um das biblische Verständnis von Schöpfung und Erlösung, von Sünde und Gnade, von Rechtfertigung und Heiligung ... zu interpretieren.” For a forceful defense of the existentialist presupposition in his exegetical approach see *Jesus Christ and Mythology*, pp. 53 ff., esp. 57: “Thus it follows that existentialist philosophy can offer adequate conceptions for the interpretation of the Bible, since the interpretation of the Bible is concerned with the understanding of existence ...; scientific interpretation of the Bible does require the existentialist conceptions in order to explain the Biblical understanding of human existence.”
- 77** See *ThLZ* 73 (1948): p. 664: “Die christliche Geschichtsphilosophie, die der Verfasser entwirft, ist nichts anderes als die jüdisch-apokalyptische Spekulation, modifiziert dadurch, daß sich die ‘Mitte’ nach rückwärts verschoben hat.”
- 78** See *ibid.*: p. 662. Bultmann concludes that there is a confusing paradoxality in Cullmann’s use of the term, “prophetic history:” if “Heilsgeschichte” is called “prophetic history,” then it is just the *picture* of events in world history drawn by prophetic interpretation, and therefore qualitatively different from world history – “also überhaupt kein Geschehen?” This, however, would strongly contradict the uniform use of the term “Geschichte” as a series of happenings in time as it is usually found in Cullmann’s writings.

I am called upon to “throw behind.” It is of a completely different nature than all that came or still comes to pass *around* me.⁷⁹ And it has its once-for-allness, its *ephapax*, in a paradox – in the genuine Christian paradox that, what is “Heilsgeschehen” for me *now*, in the *nyn* of my historical existence, has already become event in the life and death of Christ in history as preached in the church; the historical event is the eschatological event.⁸⁰

It is exactly this paradox that also constitutes the New Testament view of Jesus being the content of the “Heilsgeschehen.” As a mere historical figure of the past he is of no interest, and there is nothing in the bare facts of his life that can tell me who he is as *my* Savior.⁸¹ But for Christian faith this man with his trivial death *is* the eschatological event and as such is always present without ever becoming “past” – not in the way of a timeless idea but by becoming present again and again in the kerygma of the Church. The living Christ is the preached Christ.⁸² Cullmann’s Christology is a secondary construction objectifying into

79 See *Kerygma und Mythos* I, p. 147: “Sie [scil. die Eschatologie] fragt überhaupt nicht nach dem Sinn und dem Ziel der Weltgeschichte, die für sie vielmehr als zum alten Äon gehörend überhaupt keinen Sinn und kein Ziel hat; sondern sie fragt nach dem Sinn und Ziel je meiner Geschichte, bzw. der Geschichte der eschatologischen Gemeinde.”

80 Bultmann defends himself vigorously against the common objection that by ‘actualizing’ the Christ event in present existence (Roman Catholic critics say: by ‘interiorizing’ it) he is giving up the *ephapax* of the historical occurrence two thousand years ago: Wherever this objection is raised, the *paradoxical* relationship of “history” and “non-history” (eschatology) is not yet understood. For the Christian faith, the eschatological event of the cross *is* the historical event of Golgotha or vice versa. This paradox, embarrassing like all paradoxes, is one of the basic stumbling blocks of Christianity. See for an elaboration of this point: *ZThK* 55 (1958): pp. 190 ff. With regard to Bultmann’s ecclesiology it is interesting to note that the Church, too, shows this paradoxical character: “Das Paradox ist dieses, daß das eschatologische Geschehen in der Geschichte Ereignis geworden ist im Leben und Tode Jesu, und daß es je und je Ereignis wird in der Predigt der Kirche, die als predigende ebenfalls zugleich ein historisches Phänomen und jeweils eschatologisches Ereignis ist” (*ThLZ* 82 [1957]: p. 247).

81 See *Jesus Christ and Mythology*, p. 80: “The objectifying historian as such cannot see that an historical person (Jesus of Nazareth) is the eternal Logos, the Word.”

82 We have to look back here to note 80. We noticed: Bultmann can speak of the past history of Jesus in a meaningful way and even deems it necessary to do so. But – “das, was in den Jahren 1 bis 30 geschah, hat als Gottes Handeln kein Ende” (*Kerygma und Mythos* I, p. 144); it is “happening within history, beginning with the appearance of Jesus Christ and in continuity with this occurring again and again in history, but not as the kind of historical development which can be confirmed by any historian” (*History and Eschatology*, p. 151). The reason for this continued presentness lies in the fact that, as the historical event, it is at the same time the eschatological event: “Als Ereignis, in dem der Welt und der Weltgeschichte ein Ende gesetzt ist, ist es kein Ereignis, das je Vergangenheit werden könnte” (*ZThK* 55 [1958]: p. 194). “Das einmalige Ereignis der Vergangenheit ist

a ready-made schema what can only be witnessed to and accepted as a witness. The alleged facticity of Jesus' messianic consciousness tramples down the precious *incognito* which characterizes the New Testament picture of Jesus and leaves room for faith – for real faith that does not look for outward support by “facts.”⁸³

We must keep this one point straight: faith in the kerygma of the Christ event is not proud and self-assured knowledge which is acquired and then possessed.⁸⁴ If Jesus Christ is not only an event of past history but also the eschatological event I encounter always anew, then faith must be a constant openness to its coming, its “Zukunft”, the free act of my understanding, my own being in the light of what confronts me as a call to decision. *Extra nos* – yes, because the event is always future and thus can only be a *gift*, not something at our disposal.⁸⁵ Faith is degraded to being a work if its content is mere objective history.⁸⁶ The impossibility of verifying this “Heilsgeschehen” in a scientific way in terms of its contents just saves faith from falling down on the level of “beliefs.” Faith is ready to renounce all “historical” support which only would deprive it of its

ständig Gegenwart” (*Kerygma und Mythos* I, p. 142). But *how* is it continuously present? “Damit ist nicht die zeitlose Gegenwart einer Idee gemeint, so daß das Kreuz zum Symbol würde. Vielmehr meine ich die Absicht des NT zu treffen, derzufolge das Kreuz einerseits im Kerygma und in den Sakramenten (also jeweils in der Begegnung) jeweils Gegenwart wird; andererseits im konkreten Lebensvollzug” (*ibid.*) It is especially in the preaching of the Church that the historical event is present as addressed to “my” existence, as “Vergegenwärtigung.” For Bultmann, this seems to be a decisive argument. He regards it as strong enough to refute, in the last instance, the major objection that his balanced dialectic of the “historical” and “eschatological” event makes him lose the *ephapax*: “... we can make our answer to the objection in the single affirmation that God meets us in His word, in a concrete word, the preaching instituted in Jesus Christ” (*Jesus Christ and Mythology*, p. 78)

- 83** For the argument from the ‘incognito’ of the Christ with which Bultmann is following Kierkegaard see *ZThK* 55 (1958): p. 192. It is also the weapon against Marlé’s last frontal attack. The Catholic scholar would suspect that that Bultmann’s reference to the “paradox” is nothing else but the attempt to evade the necessary “mythological remnant” in Christianity; Bultmann wants to cut off all reflection about faith and its *object*, and that is the reason for his flight into the realm of the paradoxical. To which Bultmann answers: This is just *Protestant!* Faith cannot be supported by any “mysterium” in the person of Jesus Christ. Otherwise one would be trying to do away with Jesus’ necessary ‘incognito.’ He is the organ of the Word of God – that *is* all! (*ThLZ* 72 [1957]: p. 248).
- 84** See *Jesus Christ and Mythology*, p. 64: “This faith is not a knowledge possessed once for all; it is not a general world-view. It can be realized only here and now.”
- 85** See below, note 87.
- 86** *Jesus Christ and Mythology*, p. 84: “There is no difference between security based on good works and security built on objectifying knowledge.”

freedom.⁸⁷ Thus faith in the kerygma on the level of meaningful “Heilsgeschehen” by its very nature can never be defined as having any real, in the sense of material, content. What can be verified *historically* are the beliefs of a second generation.⁸⁸ On the level of mere objective history, the one the “historian” is interested in, faith in the kerygma must actually be faith in the proclamation of a proclamation etc. The “objective historian” will never be able to break this frustrating circle. But faith as an *eschatological* phenomenon means being free from the predicament of a “historical past,” not clinging idolatrously to “that which lies behind.” The *extra nos* which faith is related to lies in the future, not in the past.⁸⁹

It is evident that this sort of faith (the faith of the early Christians!) is not interested at all in what Cullmann claims as its center – insight into an internal plan of God, in the periodizing of the historical past, in successive temporal steps of “Heilsgeschichte.” Faith *is* satisfied with understanding and accepting the cross as “Heilsgeschehen for me;” it feels no need for the impressive picture of the geometric middle point of a Heilsgeschichte that unfolds through the centuries, past, present, and future. This kind of speculation is counted by Paul among the mysteries which are not meant to be solved by humans (Romans 11:33 ff.).⁹⁰ As for Cullmann with his indiscriminate concepts of “Heils-

87 *Ibid.*: “The man who desires to believe in God must know that he has nothing at his own disposal on which to build his faith, that he is, so to speak, in a vacuum.” Or, *ibid.*: p. 40f.: “Faith is the abandonment of man’s own security and the readiness to find security only in the unseen beyond, in God. This means that faith is security where no security can be seen.”

88 This is stressed above all with regard to the resurrection; see, e.g., *ZThK* 55 (1958): p. 192: “... seine Auferstehung ist kein historisches Ereignis. Als historisches Ereignis kann nur der Glaube der ersten Jünger an seine Auferstehung bezeichnet werden.”

89 See *Kerygma und Mythos* I, p. 136. Here Bultmann speaks of “Befreiung aus der Vergangenheit in die Zukunft.” My “self” then is the *gift* which I receive from this future. “Es [scil. my ‘self’] ist also ... immer *extra me*; und meine Vergangenheit, mein ‘altes’ Selbst ist dabei immer im Charakter des Vergeben-seins präsent; die Befreiung ist also nicht ein *kainon ego* ‘irgendwie’ ... Deshalb kann ich in der Tat sagen: Glauben heißt, sich frei der Zukunft öffnen.” The *extra me*, according to Bultmann, is secured by the eschatological character of the event – it is always before me and thus outside of me! Cf. here Bultmann’s similar definition of the *verbum externum*: “Only thus it is the *verbum externum*, the word from the outside. Not as a knowledge possessed once for all, but precisely as meeting me over and over again is it really the *verbum externum*” (*Jesus Christ and Mythology*, p. 79).

90 For this criticism of Cullmann’s concept of faith see *ThLZ* 73 (1948): p. 662. The *nyn* in the eyes of faith is timeless, free from being integrated into a scheme of history. “Was sich ... *nyn*, d.h. jeweils in bestimmten Punkten des Zeitverlaufs ereignet, das ist – im Glauben verstanden – kein Zeitgeschehen mehr, weshalb denn auch alle einzelnen *nyn* sub specie des Glaubens im Grunde *ein nyn* sind – das des *pleroma tou chronou*” (*Kerygma und Mythos* I, p. 146)

geschichte" and "Weltgeschichte," it seems as if the common element in both, "Geschichte," is just a series of happenings in time and space, including even natural events. He is unaware of the radical *qualitative* difference when he relates them both in this positive way. He speaks of that basic element of "Geschichte" as if it were something neutral. This, however, is not the meaning of the New Testament.⁹¹ And supposed even it were, then it would at least be that form of history which with Christ has come to a radical end. This "history" is no longer existent, it is swallowed up in eschatology,⁹² it is just past. Any meaningful view of the term "history" within the realm of Christian faith must first be concerned with the fact that "history" in Christ *is* at an end; only against this background can the term be applied in a new, eschatological context. Cullmann does not even notice the dimension of genuine historicity. With *his* "Heilsgeschichte" he moves below the level of meaningfulness. The historical Jesus might well have been for the first Christians the center of the meaningless time line, but it never was the center of "Heilsgeschichte" if the term "Geschichte" is to have any meaning.⁹³

This radical new view of history as eschatological historicity emerging from the breakdown of all history indeed means a new self-understanding on the part of the believer. His faith itself as an active act of obedience includes immediately his understanding of himself in a new perspective.⁹⁴ But certainly not by

91 See *ThLZ* 73 (1948): p. 662: "Geschichte ist für den Verfasser [scil. Cullmann] ... nichts anderes als eine Folge von Ereignissen in der Zeit (und natürlich auch im Raum), wobei nicht einmal zwischen eigentlich geschichtlichen Vorgängen und Naturereignissen unterschieden wird." Bultmann regards this lack of understanding for the necessary split of "history" into two mutually exclusive forms as a fundamental error. To speak of "Heilsgeschichte" in modern understanding cannot mean "Heilshistorie." "Man muß doch einsehen, daß hier 'Geschichte' einen anderen Sinn hat, als wenn ich etwa von der Geschichte rede, die sich zwischen Deutschland und England abgespielt hat" (*Kerygma und Mythos* I, p. 142). To treat "Heilsgeschichte" and "Weltgeschichte" on the same level means to equal "Geschichte" and "Historie," meaning and meaninglessness. HEINRICH OTT, in his study of Bultmann, has tried to trace this double concept of *history* back to a double concept of *reality* at the basis of Bultmann's system. If he is correct (and there seems to be much evidence for this), then we should ask the question whether this dilemma of the modern mind which Bultmann reflects in his attitude can really serve as the key for understanding the New Testament.

92 See *History and Eschatology*, p. 37: "... in early Christianity history is swallowed up in eschatology. The early Christian community understands itself not as a historical but as an eschatological phenomenon. It is conscious that it belongs no longer to the present world but to the New Aeon which is at the door."

93 See *ThLZ* 73 (1948): p. 665.

94 See *Theology of the New Testament* I, p. 324: "'Faith' is the acceptance of the kerygma not

periodicizing time and defining historical epochs. Early Christians in their fervent near-expectation did not ask for meaning in the ongoing time and in history still to come. How could they! For them, in Christ really *all* history, even “Heilsgeschichte,” has found its end.⁹⁵ They are *kainē ktisis*, a new creation, *hagioi*, holy ones – they are taken out of history, out of the world and its “historical” conditions; living in the world, they are “entweltlicht,” living in history they are “entgeschichtlicht.” This is the new self-understanding, the dialectic which the Christian while waiting for his Lord faces day by day: *in* history, yet already *above* history, *in* the world, yet not *of* the world. His life is characterized by the paradox of the *hōs mē*, “as if not.”⁹⁶

The last sentence already provides the exact formula for what now may be called eschatological existence. The Pauline *hōs mē* indeed furnishes the most adequate biblical expression. Eschatological existence as living out of the future and knowing that the end of history, the end of the “world” *has* come must necessarily be a paradoxical one.⁹⁷ This situation “in between” is called “eschatological” – not because of a reference to a temporal future which as such would belong to the realm of meaningless world history, but because it is the moment of decision. In biblical eschatological existence, even if there is still futuristic hope, time as something still to come has ceased to be of importance.⁹⁸ If in Christ time *is* fulfilled, then there is no longer any history which in him has not

as mere cognizance of it and agreement with it, but as that genuine obedience to it which includes a new understanding of one’s self.”

- 95 See *ThLZ* 73 (1948): p. 665. Bultmann here refers to John who, although belonging to a *later* generation of Christians, is not concerned with time and history in the framework of temporality. For John there is no longer “Heilsgeschichte” but only “Weitervollzug des eschatologischen Geschehens.”
- 96 See the description in *ThLZ* 82 (1957): p. 245: “Sie [scil. the paradoxality of the eschatological *nyn*] besteht doch darin, dass ich im Glauben entweltlicht bin (als *kainē ktisis*) und doch in der Welt und in der Geschichte bleibe als verantwortlich gegenüber Vergangenheit und Zukunft. Das Verhältnis des Glaubenden zur Welt und zur Geschichte ist das paradoxe des *hōs mē*.”
- 97 In addition to the quotation above see *History and Eschatology*, p. 152: “It is the paradox of Christian being that the believer is taken out of the world and exists, so to speak, as unworldly, and at the same time he remains within the world, within his historicity.” Bultmann regards this statement as thoroughly Lutheran. “The paradox that Christian existence is at the same time an eschatological unworldly being and an historical being is analogous to the Lutheran statement *simul iustus, simul peccator*” (*ibid.*, p. 154).
- 98 The crown witnesses here are Paul and John. “... for both of them, this ‘between’ has not only chronological, but also essential meaning. It is the dialectical ‘between’ which characterizes the Christian existence as an existence between ‘no longer’ and ‘not yet.’” (*History and Eschatology*, p. 49). Compare, however, the contrasting formula of Cullmann: Christian existence ‘in between’ means ‘between already fulfilled’ and ‘not yet completed.’

yet reached its end and goal.⁹⁹ If this is true it is senseless to speak of a biblical end-history in other than in existentialist terms. Of course, the future which I face as the realm of my responsibility never concerns me alone; in this regard, “my” future is tied up with a “general” future yet to come. But (and this may be said in a quote) “that *history* could ever reveal to me a goal, an eschatology as end-history, this I cannot accept and I therefore must maintain that a philosophy and theology asking for the meaning of history (as world history) is impossible since it would presuppose a standpoint outside of history.” Eschatology simply excludes the question as to the meaning of world history. Eschatology in the Christian sense is not end-history but otherworldliness.¹⁰⁰

3. Agreeing to Disagree: Two Different Visions

We are right back where we started when the precarious structure of our conciliatory efforts collapsed. What has been gained? The passionate arguments on both sides must surely have cautioned us against any easy peace-making. One thing is certain: the latent differences, even if they can be covered over for some time, will show up again as soon as the basic questions are debated. Sooner or later we may have to acknowledge the bitter truth. There seems to be no reconciliation possible. Is that so? I fear it is.

To sum up, let me illustrate once more the true dimensions of the gap separating the standpoints of our two theologians by returning to the field of study where both are masters. I would like to confront the two general depictions of the earliest development of Christian thought, and because here we are at one of the neuralgic points for all our attempts to come to grips with the problem of our Christian religion as a *historical* religion, we might find ourselves chal-

99 See *ThLZ* 73 (1948): p. 665. The biblical references which are always used in this context are Gal. 4:4 and especially Rom. 10:4. “Daß Christus das *telos nomou* ist, bedeutet doch, daß Gott allem historischen Geschehen ein Ende gesetzt hat” (*Kerygma und Mythos* I, p. 144). For a short statement of this specific interpretation of Rom. 10:4, see DINKLER, *The Idea of History*, p. 182 n. 11, and Bultmann in *ThLZ* 82 (1957): p. 255.

100 See for this argument and the quotation *ThLZ* 82 (1957): p. 245. Similarly in a different context: *Glauben und Verstehen* II, p. 260: “Der Mensch ist doch überhaupt nicht nach dem Sinn von Sein, nach dem Sinn von Geschichte und Kultur gefragt. Diese Frage ist von vornherein eine unmögliche und unbeantwortbare, da ihre Beantwortung ja voraussetzt, daß der Beantwortende außerhalb von menschlichem Sein, Geschichte und Welt steht. Gefragt ist der Mensch, wie mir scheint, nur nach dem Sinn des Augenblicks, und d.h. nach der Forderung des Augenblicks. Ist es richtig, daß das eschatologische Geschehen den Glaubenden in die eschatologische Existenz versetzt, ihn entweltlicht, so hat er jedenfalls nicht die Aufgabe, sinngestaltend zu wirken.”

lenged to think over, each one for him- or herself, our own position in the light of the controversy that unfolded before our eyes.

We ended up with the problem of New Testament eschatology. Both sides agreed that there was a development in the idea of eschatology for the earliest Christians until their Christianity received its final shape. And since for both sides eschatology has to do with the very heart of Christian existence, each sketch of this development will reflect the assumed earliest course of Christian thought as such.

Here is Bultmann's picture.¹⁰¹ After the death of Christ, the first Christians took over Jesus' near expectation of the kingdom of God which for them now was to come with the return of their master; he would bring it down to the earth as the heavenly Son of Man. Eschatology thus took the shape of a clearly mythological concept. But in spite of all the fervent hope, the apocalyptic events failed to break in; the *Parousia* was delayed. This situation prompted the question whether Christian faith was identical with that temporal-mythological expectation; if this was the case, then a prolonged delay would have to cause the rapid dissolution of the movement. Early Christians found two ways to solve the problem and prove that Christianity was more than an apocalyptic movement. The one that finally gained the field was initiated by Luke. Here the believer has become conscious of the fact that time is going on and will go on, and this time-consciousness overshadows the disappointment. History is being periodized; Christ is no longer regarded as the end but rather as the center of world time, and thus eschatology moves down from imminence to the end of an indefinitely stretching time-line; now it is only one topic among others in a comprehensive vision of God dealing with humanity through the times and ages. But there was also the other solution, the genuine one. Paul already was aware that Christian faith is not only waiting for a mythical-apocalyptic end and that eschatology therefore has more than the cosmological dimension. For him, existence in faith anticipates the end time; faith sets forth eschatological existence here and now, since the believer knows that in Christ the "end" of all things, the end of the world and its history has come. The position of this "existential" eschatology has been radicalized by the writer of John's Gospel whose existential interpretation of the Christian message meets us as the continuous challenge to find a genuine Christian solution of the eschatological question.

101 For this picture see *History and Eschatology*, pp. 31–55.

And here is what Cullmann sees.¹⁰² After the death of Christ, the first Christians found themselves in a strange new situation. Instead of disappointment and despair, joy governed their spirits. Things had happened which they at least understood as witnessing to the fact that Jesus Christ had risen from the dead. The Easter faith set the mood for their theology. It is the indicative of the believed event that stands behind the development of earliest Christian thought and unfolds in several directions. As far as eschatology is concerned, the first Christians knew that the decisive event had already taken place, and it is on this positive ground that they intensified their near expectation which already characterized Jesus' eschatology. What they fervently waited for was the completion of the new age that had begun, the full revelation of what was started in Christ's resurrection. They waited for the "end" in the very near future, but waiting for them did not mean living in a "dark age." Their near expectation was rather *one* sign of their joyful existence *between* the "already fulfilled" and the "not yet completed." Thus one can understand why there is no sign of a "crisis" created by the delay of the *Parousia*. The transition from near expectation to the "churchly" form of eschatology seems to be remarkably smooth. There was, of course, a decline in near expectation, but this was due to the progressive hellenization of Christianity and to the abatement of ecstatic manifestations of the Spirit which characterized the early Christian era. However, the stable element in the background of all this development was stronger; near expectation, fervent as it may have been, always was counterbalanced by the "already fulfilled" of Easter faith.

The difference of the two depictions is clear enough. We need not stress it. On this basis it might now be easier to understand that, in fact, there is hardly any point in the area of New Testament research where our two exegetes could not disagree. Even the smallest detail in their exegetical discussion has its place for each of them in a completely different context of early Christian development. We also realize now that the gap not only reflects different results of historical investigation. The difference has deeper roots, roots that tie the problem of history to the theological problem of faith and self-understanding. It is in this wider context that we, too, have to make up our minds how we want to answer the questions which have surfaced in the course of the controversy traced here. They will remain basic questions for all of us.

102 For the elements of Cullmann's picture see *Christus und die Zeit*, pass., and especially the recension of the book by GRAESSER in *ThLZ* 83 (1958).

Verzeichnis der Beitragenden

Matthieu Arnold Professor für moderne Kirchengeschichte an der Faculté de théologie protestante der Université de Strasbourg.

Edwin Broadhead Professor für General Studies am Berea College, Berea, Kentucky.

Jörg Frey Professor für Neutestamentliche Wissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich und Research Associate der University of the Free State, Bloemfontein (Südafrika).

Karlfried Froehlich Emeritierter Benjamin B. Warfield Professor für Kirchengeschichte am Princeton Theological Seminary.

Michael R. Jost Postdoktorand an den Theologischen Fakultäten der Universitäten Bern und Zürich und Research Associate der University of Pretoria (Südafrika).

Anne Käfer Professorin für Systematische Theologie und Direktorin des Seminars für Reformierte Theologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Stefan Krauter Assistenzprofessor mit Tenure Track für Neues Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich.

Christof Landmesser Professor für Neues Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität in Tübingen und Vorsitzender der Rudolf-Bultmann-Gesellschaft.

Martin Sallmann Professor für Neuere Geschichte des Christentums und Konfessionskunde an der Theologische Fakultät der Universität Bern und Präsident der Fondation Oecuménique Oscar Cullmann.

Benjamin Schliesser Ausserordentlicher Professor für Literatur und Theologie des Neuen Testaments an der Theologischen Fakultät der Universität Bern.

Samuel Vollenweider Emeritierter Professor für Neues Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich.

Stellenregister

1. Biblische Schriften (Altes und Neues Testament)

1. Mose (Genesis)		2,17	212
6	222	2,22	212–213
32,10	56	2,23–25	200
		3,5	30, 98
Daniel		3,7	98
12,1–3	242, 254	3,13	212
		3,17	202
Matthäusevangelium		4,20–26	236
11,15	287	4,23	124, 211
16,17–19	110	4,38	228, 230, 236
		4,48	200
Markusevangelium		5,24	202
1,15	93	5,25	211
10,35–37	115	5,28	202, 211
10,45	115	6,52b–58	30–31
		8,58	211
Lukasevangelium		11,25–26	82
2,41–52	213	12,16	212–213
16,19–31	255, 257	13,7	212–213
17,22–37	255	13,31–32	212
21,25–36	255	14,2	202
22,29	255	16,7	213
22,36	122	16,11	212
23,43	255, 257	16,33	212
		18,38	124
Johannesevangelium		19,30	213
1,1–2	212	19,34b–35	30
1,6–8.15	200	20,8	158, 213
1,8	201	20,29	158, 200
1,15	211–212		

Apostelgeschichte		15,51	85
3,6	105		
7,2–53	228	2. Korintherbrief	
8,4–13	228	5,1–10	255, 257
10,42	134	5,14	90
17,32	242	5,17	98
Römerbrief		Galaterbrief	
1,18	109	2,16	82
2,7	254	4,4	91, 93
4,3	82	6,15	98
5,12	223	Epheserbrief	
5,12–21	89	1,10	85
7,7–25a	94	Philipperbrief	
9–11	94	1,21–23	257
10,4a	91	1,23	255
10,9	105	2,6–11	89, 134
10,9–10	82	2,10–11	48
11,25	85	2,11	135
11,33–36	89	3,20	116
12,9–21	49	3,21	255
13	39, 64, 139	Kolosserbrief	
13,1	48, 66	1,15–20	134
13,1–7	49	1,19–20	135
13,11	208	2,15	48–49, 135
14,17	252	1. Thessalonicherbrief	
1. Korintherbrief		4,13–18	242
1,10–13	125	4,16–17	255
2,6–8	48	5,19–21	126
4,1	85	2. Thessalonicherbrief	
4,7	56	2,6–7	106
6,1ff.	49	1. Timotheusbrief	
9,1	157	3,16	135
15	245, 255		
15,3ff.	85, 167		
15,12–19	242		
15,25	48		
15,42	254		
15,45–46	223		
15,50–54	254		

308 Stellenregister

2. Timotheusbrief		2. Petrusbrief	
4,1	134	3,13	252
Hebräerbrief		1. Johannesbrief	
1,13–14	49	2,18	208
13,3	37	Offenbarung	
1. Petrusbrief		6,9–10	257
3,22	135		
4,5	134		

2. Frühchristlich-altkirchliche Autoren

Athenagoras		Gregor von Nyssa	
Res. 13,1	264	GNO 3,3, 94–97	264
Res. 15,2	264	GNO 3,3, 112,18–19	264
Res. 16,2	264	Justin	
Res. 24,5	264	Dial. 5,1–2	263
Augustinus		Dial. 5,3	263
Civ. 22,25	263	Dial. 6,2	263
Barnabasbrief		Polykarp	
7,2	134	Phil. 2,1	134
2. Clemensbrief		Pseudoclementinen	
1,1	134	Hom. II,17	223
Diognetbrief			
6,8	264		

3. Griechisch-römische Literatur

Aristoteles		Synesios von Kyrene	
Phys. 219b2	203	Ep. 105,85–90 G./R.	241
Celsus		Tatian	
Frg. 5,14	242	Or. 13,1	263
Frg. 7, 28 und 32	242	Or. 13,2–6	263
Frg. 8,49	242	Or. 15,1	263
Porphyrrios			
Adv. Christ. Frg. 37F	242		

Namensregister

- Adam, Johann 13
Amsler, Frédéric 238
Anderson, Bernhard W. 267–268
Albertz, Martin 132
Althaus, Paul 148
Anrich, Gustav Adolf 13
Anthony, Yilaka 79
Arnold, Matthieu 5, 24, 37, 58–59, 61, 70,
100, 122, 218–219, 240
- Baasland, Ernst 194
Bach, Johann Sebastian 245
Baldensperger, Guillaume 101–102, 195,
200
Barclay, John M.G. 146
Barnikol, Ernst 17
Barret, Charles K. 137
Barth, Karl 53, 107–108, 118, 131,
145–148, 179, 182, 193, 206, 208, 244,
249–252, 258, 267, 270, 273, 276, 295
Bauer, Walter 231
Bauman, Zygmunt 262
Baumgartner, Walter 8, 35
Baur, Ferdinand Christian 48, 220
Bauspiess, Martin 84, 97, 162
Beardslee, William A. 44
Beintker, Michael 260
Bertram, Georg 101, 103–104
Bini, Luigi SJ 60
Bonhoeffer, Dietrich 249, 268
Bornkamm, Günter 129, 148, 197
Bousset, Wilhelm 47, 104, 115, 198
Bovon, François 243
- Brandt, Wilhelm 23
Braun, Dietrich 84, 98, 158
Braun, Herbert 122, 197, 239
Bremmer, Jan N. 238
Brinker, Wolfram 256
Buber, Martin 270
Bultmann, Arthur Kennedy 26
Bultmann, Johann August 26
Bultmann-Lemke, Antje 21, 71–72
Buri, Fritz 33, 117, 271, 273, 282, 293
Busch, Eberhard 145
- Causse, Antonin 10–11, 14, 17–19
Chesnutt, Randall D. 255
Christe, Wilhelm 251
Chung, Meehyun 98
Colani, Timothée 14
Collins, John J. 248, 254
Colpe, Carsten 135, 199
Colwell, Ernest Cadman 44
Congar, Yves 43
Congdon, David W. 77–78
Conzelmann, Hans 118, 179, 184, 197,
210, 281
Cook, John G. 242
Corbin, Henry 29
Couchoud, Paul-Louis 140
Cunitz, Édouard 12
- Daniélou, Jean 43, 239
Deißmann, Adolf 23
Dibelius, Martin 101, 131–133, 197, 279
Diesner, Paul 20

- Dinkler, Erich 72, 280, 295, 302
Dobschütz, Erich von 31
Dodd, Charles H. 184, 243, 281
Doeve, Jan Willem 248
Dreher, Matthias 259
Drews, Arthur 140
- Fascher, Erich 104
Fitzmyer, Joseph A. 239
Flückiger, Felix 278
Franck, Erich 285
Frey, Jörg 191, 199, 203, 208, 212–213, 217
Fridrichsen, Anton 32
Froehlich, Karlfried 3, 9, 11–12, 20–21, 27, 36, 41, 43, 46, 57–58, 71, 78, 102, 127, 149, 195
Fuchs, Ernst 91, 138
Funk, Robert W. 268
- Garofalo, Salvatore 248–249
Geoltrain, Pierre 237–238, 240
Gertz, Sebastian R.P. 256
Gestrich, Christof 261
Gigon, Olof 256
Gloy, Karen 89
Gogarten, Friedrich 193
Goguel, Henry Maurice 6, 8, 14, 36, 41, 43, 142
Gózdź, Krzysztof 159, 162
Gräßer, Erich 281–282, 288, 291, 304
Greschat, Martin 101
Greshake, Gisbert 249, 260
Grünewald, Matthias 245
- Hammann, Konrad 17, 37, 44–45, 77–78, 132, 154
Händel, Georg Friedrich 245
Harnack, Adolf von 47
Hasenhüttl, Gotthold 53, 69–70
Hauter, Charles André 62
Hays, Richard B. 144, 146
- Heidegger, Martin 51, 61, 81, 120–121, 148, 193, 198, 214, 271–273
Heim, Karl 24
Hengel, Martin 52, 143, 146, 148, 240, 253
Henning, Christian 260
Herberg, Will 268–270
Héring, Jean 16, 62
Hermann, Christian 261
Hermelink, Heinrich August 6, 7
Hermesmann, Hans-Georg 79
Heussi, Karl 39
Hick, John 243
Hildebrandt, Franz 268
Hirsch, Emanuel 193
Hitler, Adolf 120
Hocking, Richard 44
Hofmann, Johann Christian Konrad von 191, 216
Holmström, Folke 61, 105–106
Hölscher, Gustav Diedrich Hillard 15
Husserl, Edmund 16, 62
- Jaeger, Werner 243
Janowski, Bernd 257
Jaspers, Karl 292
Jonas, Hans 243, 271–274
Jones, F. Stanley 237
Jost, Michael R. 39–40
Jülicher, Adolf 194, 199
Jüngel, Eberhard 249–250
- Karamanolis, George 263
Käsemann, Ernst 145, 197, 252
Kierkegaard, Sören 270
Kittel, Gerhard 197
Klauck, Hans-Josef 129, 132, 237
Klostermann, Erich 20–21, 71, 73
Klumbies, Paul-Gerhard 60, 163
Koch, Traugott 194
Körner, Johannes 201–202

312 Namenregister

- Krauter, Stefan 191
Kübler-Ross, Elisabeth 243
Kuhn, Karl Georg 47
Küng, Hans 53
Kümmel, Werner Georg 24, 45, 129, 279
- Lake, Kirsopp 31
Lakmann, Marie-Luise 263
Landmesser, Christof 61, 84, 86, 90,
96–98, 164
Leslie, John 261
Lichtenberger, Hermann 191
Lichtenhan, Rudolf 131
Lidzbarski, Mark 105
Lietzmann, Hans 39, 196
Link, Christian 251
Lohmeyer, Ernst 37, 193, 197
Löhr, Hermut 135
Lona, Horacio E. 242
Löwith, Karl 276
- Malet, André 51, 67
Manson, William 43
Maritain, Jacques 270
Marlé, René 281
Martini, Carlo M. 68
Marxsen, Willi 197
Matlock, R. Barry 130
May, Gerhard 84
Menoud, Philippe Henri 36
Merk, Otto 232–233
Michaelis, Wilhelm 31, 34, 258
Michalson, Carl 268
Mildenberger, Friedrich 191
Molin, Georg 239
Moltmann, Jürgen 243
Moore, George Foot 243
Müller, Jörn 256
Müller, Klaus W. 141, 143, 259
- Nestle, Wilhelm 242
- Nethöfel, Wolfgang 198
Nickelsburg, George W.E. 248, 254–255
Niebuhr, Reinhold 269
Nietzsche, Friedrich 193
Nicklas, Tobias 238
- Odeberg, Hugo 205
Ogden, Schubert M. 271
Ott, Heinrich 203, 271, 273, 281, 300
Overbeck, Franz 193
- Pannenberg, Wolfhart 243, 252
Paul VI. (Papst) 277
Pelikan, Jaroslav 263
Peres, Imre 256
Peterson, Erik 7
Philonenko, Marc 128, 219, 237
Pilnei, Oliver 167
Popkes, Enno E. 49
- Rad, Gerhard von 86, 216
Ramsauer, Elisabeth Erna 26
Ramsauer, Friedrich 26–27
Ratzinger, Joseph 251, 260
Reed, Annette Yoshiko 238
Refoulé, François 257
Reicke, Bo 45
Reimarus, Hermann Samuel 192
Reinhartz, Adele 204
Reitzenstein, Richard August 199
Reményi, Matthias 261
Reuss, Eduard 12, 14
Reuss Rodolphe 12
Ricca, Paolo 35
- Schenke, Hans-Martin 199
Scherer, Edmond 12
Schlatter, Adolf 250
Schlaudraff, Karl-Heinz 79, 100,
209–210
Schlier, Heinrich 36

- Schliesser, Benjamin 143, 145
Schmaus, Michael 247
Schmid, Konrad 240
Schmidt, Karl Ludwig 24, 45, 101, 131,
279
Schniewind, Julius 197, 285
Schoeps, Hans-Joachim 47–48, 239
Schrenk, Gottlob 24
Schwarz, Hans 261
Schweitzer, Albert 106, 108, 114, 135,
179, 183–184, 193, 206, 278–279
Schweizer, Eduard 129
Smith, D. Moody 200
Smith, Morton 149
Sinclair, David A. 261
Soden, Hans von 8, 10, 196
Sölle, Dorothee 124
Sonnemans, Heino 249–250
Stegemann, Ekkehard 96
Strecker, Georg 197, 236–237
Strutwolf, Holger 263
- Taylor, Vincent 43
Theobald, Michael 5
Tigchelaar, Eibert 238
Tillich, Paul 193, 243, 270
Toulouse, Stéphane 241
- Trocme, Étienne 130
Troeltsch, Ernst 206
- Van Buren, Paul M. 271
Van der Leeuw, Gerardus 41
Vielhauer, Philipp 197
Vollenweider, Samuel 254, 257
- Wallace, David 182–183
Walter, Albrecht 255
Wapler, Philippe 27
Wapler-Rott, Odette 27
Wassmann, Harry 3
Weiss, Johannes 184, 193–194, 199
Wellhausen, Julius 205
Wendt, Hans Hinrich 31
Werner, Martin 107, 179, 206, 278
Wesseling, Klaus-Gunther 62, 180
Wilckens, Ulrich 252
Wilson, Floyd 136
Wolf, Ernst 148
Wrede, William 50
Wright, G. Ernest 267
Wright, J. Edward 253
Wright, Nicholas T. 144–146
- Zimmermann, Laila 256

Sachregister

- Abendmahl 30, 63, 89, 269
Apokalyptik 93–95, 175, 200–202, 209–
210, 216, 220, 252, 254, 291, 296, 303
Auferstehung 87–88, 93, 113, 121, 132,
135, 140, 154, 161–162, 166–167, 192,
207, 213, 230, 241–242, 244–246,
248–252, 254–255, 260, 262–264, 288,
299
Augenzeugen(-schaft) 86–87, 156–161,
167, 170, 173

Bekenntnis (Glaubens-, Tauf-) 32, 61,
129, 134, 170, 233, 248, 285

Chronologie, chronologisch 72, 88, 93,
106–107, 184, 199, 203, 211, 301
Cunitz-Stiftung 10, 12, 19

Dialektik, dialektische Theologie 169,
193, 206, 225, 250
Dogma, dogmatisch 30, 70, 107, 179,
206, 247, 250, 278, 293, 296
Doketismus 82, 99, 140, 290

Elsass 10, 12–13, 15–16, 58
Engel 39, 48–49, 66, 139, 222
Entmythologisierung 60, 69, 108, 136,
139–140, 153–155, 159–161, 163, 170,
199, 201, 251, 274, 292
Eschatologie, eschatologisch 29, 49, 69,
88, 95, 98, 105–107, 117, 120–121, 164,
166, 172, 176–180, 182, 184, 187,
191–193, 206–207, 210–211, 221, 234,
242, 244–245, 247–248, 252–256, 258,
260, 281–288, 291, 296, 299, 300,
302–304
Eschatologische Existenz 33, 91, 94–95,
138, 199, 202, 250, 259, 288, 301, 303
Eschatologisches Ereignis bzw.
Geschehen 95–96, 164, 167, 201–203,
213–214, 236, 285, 297–298, 301
Eschatologie, hellenistische 255
Eschatologie, konsequente 107–108, 117,
135–136, 193, 206, 278–279, 281, 294
Essener, Essenismus 221, 226–228,
230–231, 239–240
Eucharistie 30–31, 205
Existential, Existentialismus 61, 63,
70–71, 100–111, 117, 119–121, 135,
141–143, 163, 171, 175, 177–178,
182–183, 191, 197–198, 203, 208–209,
213–215, 218, 236, 251, 259, 268, 270,
272–273, 275, 280–281, 287, 290–292,
294–296, 302–303
Extra me/nos 111, 141, 291, 298–299

Formgeschichte, formgeschichtlich 63,
71, 100–104, 107–108, 128–133, 140,
147–148, 177, 180, 183, 185, 194, 218,
233, 276, 279
Geschichtlichkeit 69, 77, 81, 95–96, 98,
168, 177, 203, 209, 286
Gnosis 47, 49, 66, 82, 98, 198–201, 205,
215–216, 221–225, 228–229, 231, 234,
239–240, 272

- Gottesdienst 29–30, 34, 61–62, 89–90, 105, 134, 205, 269, 277
- Heilsgeschichte, heilsgeschichtlich 33, 61, 77, 79–82, 84–93, 118, 136–142, 145–146, 148, 153–155, 157–162, 165, 171, 176, 179, 181, 186, 191–192, 202, 204, 208–210, 213, 215–218, 233, 245–246, 252, 269, 277, 280–282, 284–285, 288–293, 296, 299, 300–301
- Hellenismus, hellenistisch 98, 127, 185, 199, 207, 220, 228
- Hellenistische(s) Christentum/
Gemeinde 52, 135, 198, 201, 205, 215, 221, 223, 227, 229–230, 234, 242, 253–256, 258
- Hellenistisches Judentum 49, 218, 228, 231, 234, 236, 240
- Hermeneutik, hermeneutisch 41, 60–62, 69, 82–83, 87, 119, 153–154, 158–159, 170–171, 183, 198, 200, 204, 214, 257–258, 260, 270, 274–277, 280, 293–295
- Jesus von Nazareth, Christus 5–6, 42, 50–52, 58, 62, 82, 87–88, 93, 115, 131, 133, 135, 138, 142, 144, 148, 155, 167, 173–174, 176–178, 180–185, 187, 192–193, 200–201, 205–207, 210, 212–213, 223–226, 229, 233–234, 240, 246, 251, 257, 268, 279, 284–285, 287–289, 291–292, 297–298, 300, 303–304
- Judenchristentum 7, 47–48, 52–54, 66, 195, 205, 218, 220–227, 229, 231, 234, 236–239
- Kanon, kanonisch 89, 154, 157, 214, 227
- Kerygma 47, 86, 117, 119, 132, 141–143, 167, 170, 176–178, 186, 207, 215, 233, 285, 290, 293, 295–299
- Kreuz, Kreuzestod Jesu 85, 87–88, 121, 132, 138, 140–141, 154, 161, 164–167, 172, 207, 213, 273, 285–286, 290, 298
- Literarkritik 137, 194, 200, 204, 214
- Mandäisch 30, 105, 199, 222, 226, 228, 231–232, 237
- Manichäismus 30, 199
- Methode, methodisch 38, 41, 52, 63, 83, 103, 113, 129, 130–131, 133, 140, 146–147, 155–156, 159, 220, 244, 270, 273, 277, 282–284, 293–295
- Naherwartung 88, 192, 210, 260, 287–288, 292
- Objektiv, Objektivität 61, 83–84, 97, 132–133, 140, 142–143, 146, 156–157, 166–168, 171, 203–204, 209, 271
- Ökumene, ökumenisch 124, 159, 253, 277
- Offenbarung 60, 62, 81, 85–87, 90, 92, 103, 107, 115, 121, 132, 144, 155, 157–159, 165, 173, 181, 192, 201, 206–207, 213, 216, 224, 230, 258, 273, 279, 285, 290, 295–296, 304
- Oikonomia 38, 64
- Parusie 32–33, 93, 134–135, 192–193, 201–202, 209, 282
- Parusieverzögerung 13, 233, 281–282
- Paulus, Apostel 48–49, 66, 84, 89–91, 93–98, 103, 138, 144–147, 157, 165, 167, 192, 198–199, 202, 209, 223
- Petrus, Apostel 39–40, 45, 65, 159, 220, 222–223, 225, 227
- Phänomenologie 16, 193, 293
- Plato, Platonismus 241–242, 246–249, 254–256, 258, 262–264

316 Sachregister

- Qumran(-texte) 47, 53, 66, 195–196, 205, 216, 218–219, 225–230, 232–233, 235–237, 239, 246
- Reich Gottes 176, 180, 184, 210–211, 303
- Religionsgeschichte, religionsgeschichtlich 33, 39, 64, 91, 93, 135, 138, 148, 175, 194, 196, 198–204, 209, 214–215, 229, 238, 250, 254, 269
- Sakramente, sakramental 30–31, 34, 111, 195–196, 200, 205, 211, 215, 230, 298
- Samaritaner, samaritanisch 47, 205, 228, 230, 236, 239–240
- Schöpfung, Neuschöpfung 99, 154, 160–162, 172, 245–246, 252, 296
- Studiorum Novi Testamenti Societas 42–43, 46–47, 65, 72, 125–126
- Staat, staatlich 9, 48–49, 66
- Subjektiv, Subjektivität 83–84, 92, 97, 133
- Taufe 134, 205, 224, 227, 230, 233
- Typologie 37, 41, 119
- Urkirche 51, 88, 103, 133
- Waldenser 35, 39
- Zukunft, zukünftig 49, 61, 81, 87–88, 95–98, 106–107, 110, 114, 117–118, 120, 135–136, 143, 161, 164–166, 170, 172, 181, 185, 193, 201–203, 207, 210–211, 214, 250, 252, 259, 287, 298–299, 301–302, 304