

Das wahre durch die ausgebliebene Parusie gestellte neutestamentliche Problem

Autor(en): **Cullmann, Oscar**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **3 (1947)**

Heft 3

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877529>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

mit seinem knappen Wort: «Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen» den Vorhang gelüftet hat, so ist solches Wort nun doch wie eine Ueberschrift über die ganze Johannes-Apokalypse, indem hier eine Jesus-Aussage in vielen, vielen Bildern entfaltet ist. Damit ist der sperrende Vorhang kräftig zurückgezogen. Was wir dann mit dem Visionär, mit dem Seher, mit dem Apokalyptiker als enthüllte Zukunft sehen, ist gnädig hell, doch auch richterlich grell, so daß wir oft nicht anders können, als die Augen zu schließen, um sie dann aber doch wieder zu öffnen, weil uns diese apokalyptischen Bilder etwas unser Leben Richtendes und Ausrichtendes zu sagen haben.

Basel.

Karl Ludwig Schmidt.

Das wahre durch die ausgebliebene Parusie gestellte neutestamentliche Problem.

Wenn ich mich im folgenden doch noch einmal zur Frage der «Parusieverzögerung» äußere, so soll das nicht heißen, daß ich ihre Behandlung zu den «dringlichsten Aufgaben heutiger Theologie» rechne, wie *Fritz Buri* in seinem kürzlich erschienenen Aufsatz «Das Problem der ausgebliebenen Parusie»¹ dies fordert. Vielmehr möchte ich im Gegensatz zu *F. Buris* Ausführungen zeigen, daß das wahre neutestamentliche Problem in diesem Zusammenhang gerade nicht die Parusieverzögerung selbst ist, sondern die Tatsache, daß trotz dieser Verzögerung, die *von den ersten Christen festgestellt und empfunden worden ist*, die spezifisch urchristliche Hoffnung nicht erschüttert wurde, daß also *hier* noch keine Enteschatologisierung eintrat, daß im Gegenteil das ursprüngliche und für das ganze Neue Testament im Unterschied von der jüdischen Apokalyptik charakteristische Heilsschema bemerkenswerterweise unberührt blieb, nach dem die *Erfüllung* schon Wirklichkeit geworden ist, die *Vollendung* aber noch aussteht.

Das ganze Neue Testament weiß in der Tat von einer «Verzögerung». Bei Jesus hören wir von einem «Verziehen des

¹ Schweizerische Theologische Umschau 1946, S. 97 ff.

Bräutigams» (Matth. 25, 5); in der Apostelgeschichte taucht die ungeduldige Frage nach dem Wann auf (Kap. 1, 6); Paulus glaubt im 1. Thessalonicherbrief (Kap. 4, 15), er werde noch leben bei der Parusie, später aber (2. Kor. 5, 1 ff.; Phil. 1, 23) glaubt er dies offenbar nicht mehr. Der Verfasser des 2. Petrus-Briefes weiß von den Spöttern, die sagen, ihre Väter seien gestorben, und es sei nichts passiert (Kap. 3, 8), und er rechnet nun mit der Möglichkeit einer Dauer von Jahrtausenden. Und doch warten sie alle weiter aufs Ende! Das Wort vom Warten auf einen neuen Himmel und eine neue Erde steht gerade im 2. Petrus-Brief (Kap. 3, 13). Auch die Evangelisten konnten zur Zeit der Abfassung ihrer Bücher feststellen, daß die Vollendung nicht eingetroffen ist, und trotzdem zögern sie nicht, Worte Jesu zu überliefern, die das Kommen des Gottesreichs auf die Zeit der Generation Jesu verheißen (Mark. 9, 1; 13, 30; Matth. 10, 23).

Wie kommt es, daß die Hoffnung im Bereich des Neuen Testaments trotz der von der ersten Zeit an festgestellten Parusieverzögerung unerschüttert geblieben ist? Das ist die Frage, die wir zu stellen haben.

Zunächst einmal beweist der erwähnte Tatbestand, daß die zwar gewiß für das Neue Testament charakteristische Naherwartung nicht das Zentrale an der neutestamentlichen Hoffnung ist. Das kommt daher, daß im ganzen Neuen Testament, und zwar *schon bei Jesus selbst, von Anfang an* die Naherwartung nicht das Prius ist, sondern im Gegenteil die *Folge* des Glaubens an das, *was schon geschehen ist* und in der neutestamentlichen Gegenwart *geschieht*: Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden geheilt, Taube hören, Tote stehen auf — wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, so ist das Reich Gottes schon über euch hereingebrochen — den Satan habe ich vom Himmel fallen sehen wie einen Blitz — — Christus ist auferstanden von den Toten — die Mächte sind ihm unterworfen — er ist zur Rechten Gottes erhöht — er herrscht (Κύριος Ἰησοῦς Χριστός).

Dieser trotz nicht zu leugnenden Verschiedenheiten allen neutestamentlichen Verfassern *gemeinsame* Glaube, die Entscheidung sei schon gefallen, ist nicht eine «*Verlegenheitsauskunft*» wegen der ausgebliebenen Parusie, sondern er ist der

Grund der Naherwartung. Er hat die Hoffnung auf die Parusie überhaupt erst im neutestamentlichen Sinn begründet und intensiviert, genau wie im Kriege der Glaube an eine schon errungene siegreiche Entscheidungsschlacht und die tägliche Erfahrung ihrer Auswirkungen die Hoffnung auf den Endsieg erst recht begründet und intensiviert. Die Naherwartung ist nur eine besondere Form der Intensität der Hoffnung. Diese Intensität oder gar die Hoffnung überhaupt steht und fällt nicht mit der Naherwartung, wohl aber mit dem Glauben an die schon gefallene Entscheidung. Dieser gehört also keineswegs in den Enteschatologisierungsprozess hinein, wie *F. Buri* immer wieder behauptet, wenn er z. B. *W. G. Kümmel* vorwirft, er wolle sich mit diesem (urchristlichen) Glauben wie Münchhausen am eigenen Zopf aus dem Sumpf ziehen (S. 112).

Mögen *Martin Werner* und *F. Buri* noch so oft wiederholen, die Annahme eines schon errungenen Sieges sei ein nachträglicher Lösungsversuch, der «im Zuge der Enteschatologisierung» fortschreitend mit dem weitem Ausbleiben der Parusie die Eschatologie zurückgedrängt habe; die Texte beweisen für das Neue Testament jedenfalls das Gegenteil. Nicht als ob nicht Enttäuschung und Ungeduld schon seit den ersten Anfängen, wie wir gesehen haben, festzustellen wären. Sie wurden jedoch in der Zeit, in die die Abfassung der neutestamentlichen Schriften fällt, überwunden durch jenen Glauben, und zwar infolge der in der Gegenwart der Verfasser erlebten und dem Heiligen Geiste zugeschriebenen Auswirkungen. *F. Buri* wendet nun allerdings ein — und er verleiht diesem Einwand durch Sperrdruck besonderes Gewicht —, der «Entscheidungscharakter» dieses Sieges «werde in Frage gestellt in dem Maße, als der Victory Day nach jenem als Entscheidungsschlacht gewerteten Datum ausbleibe» (S. 111). Aber auf dem Boden des Neuen Testaments ist diese Infragestellung — das wird *F. Buri* zugeben — noch nicht erfolgt, und da liegt eben das wahre Problem.

Die rein historische Erklärung hierfür ist nach den oben angeführten Texten darin zu sehen, daß, um in meinem Bilde von der Entscheidungsschlacht und dem Endsieg zu bleiben, die Folgen der Entscheidungsschlacht in der *Gegenwart*, und

zwar in der Gegenwart Jesu wie in derjenigen der neutestamentlichen Verfasser in täglich neuen siegreichen Manifestationen erlebt werden. Der Glaube an die Entscheidungsschlacht ist nicht nur ein Glaube an die Vergangenheit, sondern an die Gegenwart. Das, was sich in Jesu Wundern täglich ereignet, was nachher als Aeüßerung des Heiligen Geistes von der Urgemeinde und von Paulus auf seinen Missionsreisen nicht nur subjektiv erlebt, sondern in der Wirkung auch vom Historiker festgestellt wird: das ist der Grund, weshalb weder der Entscheidungscharakter der schon geschlagenen Schlacht durch die ausbleibende Parusie «in Frage gestellt» worden ist noch die Hoffnung auf den eschatologischen Endsieg zurückgewichen ist, sondern im Gegenteil an Intensität nichts verloren hat. Solange diese Wirkungen des als ἀρραβών aufgefaßten Heiligen Geistes andauern, ist von Enteschatologisierung keine Rede. Diese wird freilich schon verhältnismäßig früh einsetzen, aber sie wird dann nicht durch die Parusieverzögerung hervorgerufen werden, sondern durch das Eindringen des nicht eschatologisch orientierten Hellenismus und durch das gleichzeitige Nachlassen der Geisteswirkungen. In der Urkirche ist von beidem noch wenig zu spüren.

F. Buri hält mir die von mir angeblich unbeachteten «Unterschiede entgegen, die zwischen Jesus, der Urgemeinde und dem Apostel Paulus hinsichtlich ihrer Beurteilung der Weltzeit bestehen».² Es liegt mir fern, Unterschiede, sofern sie tatsächlich vorhanden sind, zu bagatellisieren. Aber ich wiederhole, daß in dem Punkt, auf den es hier allein ankommt, eben kein Unterschied besteht: Jesus, die Urgemeinde wie Paulus sagen das baldige Kommen des Endes deshalb voraus, weil sie daran glauben, daß die Entscheidung schon gefallen ist, und sie glauben daran, weil sie ihre Auswirkungen im Heiligen Geiste in ihrer Gegenwart machtvoll erfahren.

Sobald Neutestamentler, die nicht zur Schule der «konsequenten Eschatologie» gehören, vom *Glauben* der Urkirche

² *F. Buri* denkt hier an die im Anschluß an *Albert Schweitzer* von *M. Werner*, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, 1941, gemachten Unterscheidungen. In seinem ganzen Artikel folgt er übrigens ganz der Argumentation *M. Werners*.

und den von ihr dem Heiligen Geiste zugeschriebenen Wirkungen reden, reagiert nun *F. Buri* (wie vor ihm gelegentlich schon *M. Werner*) mit einem höchst eigenartigen Einwand: das sei ein dogmatisches Ausweichen, da höre jede wissenschaftliche Diskussionsmöglichkeit auf! Dabei handelt es sich hier doch *zunächst* um rein *historische* Aussagen über Glauben und Hoffen Jesu und der Urgemeinde, wie *M. Werner* und *F. Buri* selbst auch über die Naherwartung Jesu und der Urgemeinde sprechen. Der Frage, ob dieser Glaube trotz bald 2000jähriger Parusieverzögerung noch unser Glaube sein kann, gehe ich keineswegs aus dem Wege, und es soll von ihr nachher noch die Rede sein. Aber es ist für eine ersprießliche Diskussion nicht dienlich, wenn *F. Buri* in seinem Artikel ständig die historische mit der dogmatischen Frage vermischt, und ich möchte hier ausdrücklich daran erinnern, daß ich mich in meinem Buche «Christus und die Zeit» mit den Vertretern der «konsequenten Eschatologie» auf dem rein historischen Boden der Frage nach dem Zentralen in der urchristlichen Verkündigung auseinandergesetzt habe. Wenn ich in diesem Zusammenhang vom Glauben an die gefallene Entscheidung spreche, so kann an keiner Stelle mißzuverstehen sein, daß ich vom Glauben Jesu und vom Glauben der Urgemeinde rede. Denn auf diesem historischen Boden sollte es wenigstens eine gemeinsame Diskussionsbasis geben, auch wenn *F. Buri* für sich diesen neutestamentlichen Glauben meint ablehnen zu müssen.

In völliger Verkennung des historischen Charakters meines Buches³ — denn neutestamentliche Theologie, so wichtig auch ihre Ergebnisse für die Dogmatik sind, ist eine historische Disziplin — wirft mir *F. Buri* vor, ich berufe mich *für meine Deutung* auf «Offenbarung, die an den Glauben, nicht an historische Kontrolle appelliere». In dem von *F. Buri* aus dem Zusammenhang gerissenen Satz handelt es sich jedoch nicht um *meine* Deutung, sondern um die von der Urgemeinde gegebene Deutung⁴, und wenn ich von der «normativen Ver-

³ S. außer dem Untertitel «Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung», besonders das Vorwort, ferner S. 26.

⁴ Man möge in «Christus und die Zeit» den ganzen auf S. 86 unten beginnenden Abschnitt nachlesen.

wendung der biblischen Geschichte» rede⁵, so ist im Rahmen meines Buches unmißverständlich die für die Urgemeinde normative Verwendung gemeint. Daß ich der Meinung bin, sie könne auch für uns normativ sein, kommt für die historische Diskussion nicht in Betracht.

Aus dem gleichen Grunde muß ich auch seinen weiteren Einwand abweisen, ich hätte mich mit der «Berufung auf Offenbarung, die an den Glauben appelliere», mit der von mir aufgestellten Bedingung in Widerspruch gesetzt, daß das Kriterium der Bestimmung des christlichen Wesenskerns auf keinen Fall irgendeine im voraus feststehende — etwa philosophische — Position sein dürfe. «Als ob», so schreibt *F. Buri* (S. 111), «dieser Fall nur unter Voraussetzung einer philosophischen und nicht auch einer theologischen Position vorliegen würde!» Wieder unterläuft ihm hier die gleiche Konfusion. Die «theologische Position», um die es sich hier handelt, ist nicht diejenige irgendeiner modernen theologischen Schule, sondern einfach der in durchaus klaren Texten unzweideutig bezeugte Glaube Jesu, daß Satan schon vom Himmel gefallen und das Reich schon hereingebrochen ist, sowie der ebenso klar bezeugte Glaube der Urgemeinde, daß die Auferstehung an Christus schon erfolgt ist, daß Christus herrscht und daß der Heilige Geist am Werke ist.

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? Daß die Feststellung der ersten Zusammenfassungen der christlichen Botschaft, wie sie die Urgemeinde selber in den ältesten Formeln vorgenommen hat, mir als objektives Kriterium besonders wichtig ist, habe ich hier nicht noch einmal auszuführen. Dieses Kriterium bestätigt mir jedenfalls, daß der Glaube an die Auferstehung und an die gegenwärtige Herrschaft Christi — *Kyrios Christos* — als das Zentrum des urchristlichen Glaubens anzusehen ist. Das ist nicht eine «theologische Position», sondern eine historische Feststellung, die von dogmatisch ganz und gar indifferenten Forschern, von Historikern, die überhaupt nicht Theologen sind, anerkannt wird.

⁵ ib. S. 17.

Warum ist nun jedoch gerade mit den Vertretern der konsequenten Eschatologie auch schon ein rein historisches Gespräch so überaus schwierig? Hier ist über ihre historisch-exegetische Grundlage zu reden. Ohne Diskussion werden die Thesen *Albert Schweitzers* übernommen, als ob seit 1913 die neutestamentliche Forschung zum Stillstand gekommen wäre. Es ist gewiß nicht Mangel an Verehrung für *A. Schweitzers* bleibende Leistung auf neutestamentlichem Gebiet, wenn ein für allemal erklärt werden muß, daß jene Thesen, die *F. Buri* in seinem Aufsatz wieder einmal reproduziert, «Hypothesen» sind, und daß es nicht angeht, alle andern durchaus auch erwägenswerten, wenn auch kritisch zu behandelnden Hypothesen anderer Forscher einfach als «exegetischen Nebel» abzutun und überhaupt den Anschein zu erwecken, als sei jeder in finsterstem Dogmatismus befangen, der *A. Schweitzers* exegetische Hypothesen über synoptische Texte nicht bejahe. In Wirklichkeit liegen die Dinge heute so, daß die überaus große Mehrzahl aller Fachgelehrten aus den verschiedensten Lagern die Exegese *A. Schweitzers* von Matth. 10 nicht annimmt.

Auch die Kapitelüberschrift «Die jüngsten Ausweichversuche», unter der *F. Buri* meine wie andere neuere Erklärungen einzureihen beliebt, geht von der stillschweigenden und von *M. Werner* gelegentlich auch ausgesprochenen Voraussetzung aus, wir seien im Grunde ja alle, ohne es uns selbst einzugestehen, von der Unwiderstehlichkeit der in den Behauptungen der «konsequenten Eschatologie» beschlossenen Wahrheit überzeugt, und nur pfäffisch verlogene Schriftgelehrsamkeit veranlasse uns, dieser Wahrheit «auszuweichen» und zu «gequälten Künsteleien», «unhaltbaren Verlegenheitslösungen» Zuflucht zu nehmen. Ich kann jedoch versichern, daß ich von der Richtigkeit der *A. Schweitzerschen* Exegese von Matth. 10 und ihren Folgerungen noch nie so fest überzeugt gewesen bin, daß ich mich veranlaßt gefühlt hätte, positiv zustimmend oder negativ «ausweichend» an ihr meine ganze theologische Arbeit zu orientieren, und auch für die andern in dem Aufsatz *F. Buris* visierten Urheber von «Ausweichversuchen» dürfte dies kaum der Fall sein.

Ich habe *A. Schweitzers* Auslegung immer als das betrach-

tet, was sie ist: eine an sich erwägenswerte Hypothese, die auch dann, wenn sie sich als unrichtig erweist, fruchtbar sein kann, deren hypothetischer Charakter aber keinen Augenblick zu vergessen ist. Es muß ein für allemal daran erinnert werden, daß in allen synoptischen Texten kein Wort davon steht, daß Jesus sich zurückgezogen habe *wegen der Parusieverzögerung*, ebensowenig daß er durch seinen Tod das Reich Gottes im Zusammenhang mit dieser Verzögerung habe herbeizwingen wollen. Damit soll keineswegs die prinzipielle Berechtigung zur Aufstellung von Arbeitshypothesen, auch dieser, abgelehnt werden. Aber es ist unwissenschaftlich, solche Hypothesen als bewiesene Grundlagen aller künftigen neutestamentlichen Forschung zu postulieren. Die «überraschende Einfachheit» einer Lösung ist kein Kriterium der Wahrheit. Denn die Wahrheit ist selten simpel, sondern meistens durchaus komplex und kann daher durch allzu einfache Lösungen nicht erfaßt werden.

Vor allem glaubt nun *F. Buri* mit einem Satz (S. 101) die erst nach dem Erscheinen von *A. Schweitzers* Geschichte der Leben-Jesu-Forschung begonnenen formgeschichtlichen Arbeiten über die Evangelien abtun zu können, die doch geeignet sind, die auf dem synoptischen Rahmen des Lebens Jesu aufgebauten Hypothesen *A. Schweitzers* von vornherein in Frage zu stellen. *M. Werner* hat in seiner «Entstehung des christlichen Dogmas» den Einwand beachtet und hat seiner Beantwortung ein Kapitel gewidmet⁶, in dem er auf allerhand Widersprüche und Unklarheiten der formgeschichtlichen Untersuchungen hinweist.

Mag man nun zu diesen Arbeiten stehen, wie man will — im einzelnen enthalten sie tatsächlich viel Problematisches —, heute kann jedenfalls kein Neutestamentler an *einem* ihrer Ergebnisse vorbeigehen, und es gibt wohl auch kaum einen Neutestamentler, der dies tut: daß die mündliche Evangelientradition wie alle mündliche Tradition nur Einzelperikopen, dagegen den verbindenden Rahmen, ausgenommen bei der Leidensgeschichte, nicht überliefert hat, und daß die Evangelisten als Sammler dieser Einzelstücke mit großer Freiheit diesen Rahmen nachträglich, und zwar jeder nach verschiedenen Ge-

⁶ 1941, S. 52 ff.

sichtspunkten geschaffen haben. Bei aller berechtigten Kritik, die an einzelnen formgeschichtlichen Behauptungen zu üben ist, wird doch dieses Resultat der Studien *Karl Ludwig Schmidts* über den «Rahmen der Geschichte Jesu» (1919) und «Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte» (1923) nur noch von ganz wenig Fachgelehrten bestritten. Diese Erkenntnis, die für alle, auch die profane Volksliteratur gilt, sollte einer Theorie zuliebe nicht mehr bei-seite geschoben werden. Daß auch der Verfasser des Lukas-Evangeliums trotz dem von *M. Werner* und *F. Buri* besonders zitierten Prolog kein Historiker ist, das hat schon *Franz Overbeck* treffend festgestellt.⁷

Es ist also doch eine Umkehrung des wahren Sachverhalts, wenn die exegetische Grundlage der «konsequenten Eschatologie» sozusagen als eine sich von selbst aufdrängende Wahrheit hingestellt wird, der gegenüber es nur zwei Möglichkeiten gebe: ihr zuzustimmen oder ihr «auszuweichen». Denn wenn der synoptische Rahmen der Ueberlieferung keinen Anspruch auf historische Genauigkeit erheben kann, so wird die Erklärung, die *A. Schweitzer* von Matth. 10 gibt, noch fragwürdiger, als sie ohnehin schon ist.

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. Diese Behauptung fußt auf dem Befund der neutestamentlichen Texte, und zwar unter Berücksichtigung gerade seiner Komplexität, die nicht mittels einer vereinfachenden Konstruktion weginterpretiert werden darf. Denn die Texte, die von der Erfüllung als einem «fait accompli» sprechen, sind ebenso ernst zu nehmen wie diejenigen, die erst für die Zukunft die Vollendung verheißen.

Ist nun diese Lösung, die von den Vertretern der «kon-

⁷ Christentum und Kultur, Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie von *Franz Overbeck*, hrsg. von *C. A. Bernoulli*, 1919, S. 80 bis 82. — *K. L. Schmidt* verdanke ich ferner den Hinweis auf *F. Overbecks* Aufsatz «Die Anfänge der patristischen Literatur» in «Historische Zeitschrift» 1882.

sequenten Eschatologie» wenigstens für Paulus als «genialer» Versuch anerkannt wird⁸, für uns nur *wegen des Ausbleibens der Parusie* hinfällig geworden? Hier handelt es sich um die *dogmatische* Frage, deren Beantwortung zwar die geschichtliche Erklärung des aufgezeigten historischen Problems voraussetzt, aber von ihr doch zu scheiden ist. Da *F. Buri* sich in seinem Artikel auf dieses Gebiet begeben hat, so soll hier auch auf diese dogmatische Frage eingegangen werden.

Ist heute die Annahme einer Heilsgeschichte deshalb nicht mehr möglich, weil «das Neue Testament die Negation aller Geschichtsdauer bildet», wie *F. Buri* (S. 104) sagt? Der Begriff der «Geschichte» ist freilich dem Neuen Testament fremd, aber eben nicht derjenige der «Heilsgeschichte». Denn sobald irgendein zeitliches Intervall zwischen «schon erfüllt» und «noch nicht vollendet» angenommen wird — und dies ist der Fall nicht erst in dem «genialen» Lösungsversuch des Paulus, sondern von vornherein schon bei Jesus —, 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 irrtümlich geglaubt haben, oder Jahrtausende.

Wenn jene oben aufgezeigte Bindung der Eschatologie an ein im historischen Rahmen sich bereits abwickelndes Heilsgeschehen von vornherein für die Erwartung des Neuen Testaments bestimmend ist, so kann es jedenfalls wegen der Parusieverzögerung keinen «unheilbaren Konflikt mit dem tatsächlichen Geschehen» (S. 102) geben. Dann kann und muß durch diese Verzögerung nur die Naherwartung, nicht aber jene typische Verbindung von Glauben und Hoffnung demotiviert werden, heute ebensowenig wie im apostolischen Zeitalter. Denn wie wir gesehen haben, ist die Parusieverzögerung bereits in der ersten Zeit festgestellt worden. Der Glaube an die schon gefallene Entscheidung und ihre Auswirkung in der Gegenwart, der Jesus und die ersten Christen trotz jenem Ausbleiben des Weltendes veranlaßte, weiterhin und erst recht zuversichtlich auf die zukünftige Vollendung zu warten, ist auch durch die fernere Parusieverzögerung nicht

⁸ *F. Buri*, *op. cit.*, S. 104.

hinfällig geworden und kann *durch sie* heute ebensowenig wie damals hinfällig werden. Es mag andere Gründe geben, diesen Glauben nicht mehr zu teilen. Jedenfalls stellt aber die Tatsache, daß der Endsieg noch immer nicht eingetroffen ist und daß zwar Vorzeichen aufs Ende weiterhin genug da sind, aber durchaus keine besondern Anzeichen eines baldigen Eintreffens, den Entscheidungscharakter des auf einen Endpunkt zustrebenden Christusgeschehens nicht in Frage. Voraussetzung ist allerdings die Erkenntnis, daß im Neuen Testament nicht die Hoffnung den Glauben an die schon eingetretene Erfüllung, sondern umgekehrt der Glaube an die schon eingetretene Erfüllung die Hoffnung begründet.

Wenn seit dem 2. Jahrhundert bis heute in den christlichen Kirchen freilich eine nicht zu leugnende Enteschatologisierung eingetreten ist, so ist dies nicht der Parusieverzögerung zuzuschreiben, sondern einerseits dem ganz und gar verschiedenen hellenistischen Zeitbegriff, der im Zuge der Hellenisierung der ganzen antiken Welt in das Christentum eingedrungen ist, in dem kein Platz ist für die charakteristische zeitliche Spannung zwischen Erfüllung und Vollendung und in dem diese vielmehr ersetzt wird durch den Gegensatz von Zeit und Ewigkeit. Andererseits ist sie dem Zurücktreten der Geisteswirkungen zuzuschreiben und der damit zusammenhängenden andersgerichteten Bewertung der Gegenwart, die nicht mehr von dem Gedanken des «Angeldes» beherrscht ist, sondern einseitig nur mit der Vergangenheit, nicht mit der Zukunft heilsgeschichtlich verbunden wird.

Diese Hellenisierung und diese «Entpneumatisierung» war keineswegs eine wegen der Parusieverzögerung *notwendig* gewordene Entwicklung. Eine innere theologische Notwendigkeit lag hierfür nicht vor. Das neutestamentliche theologische Nebeneinander von Erfüllung und Verheißung ist nicht an die Naherwartung gebunden, und deshalb ließe sich von hier aus eine Rückkehr zur Intensität urchristlicher Hoffnung — allerdings nicht zu der besondern Form der Naherwartung — trotz bald 2000jährigem Ausbleiben denken, unter der doppelten Bedingung allerdings, daß das Christentum enthellenisiert würde und daß das πνεῦμα als ἀπαβών im biblischen Sinne wieder eine Realität in der Kirche würde.

Mit diesen Ausführungen will ich keineswegs den Vertretern der «konsequenten Eschatologie» oder andern den Glauben an die Heilsgeschichte andemonstrieren. Ich möchte nur zeigen, daß jedenfalls die Parusieverzögerung kein Grund ist, sie abzulehnen, sowenig sie es in neutestamentlicher Zeit gewesen ist. Die Naherwartung, die allein von ihr betroffen wird, hat für den Glauben an die Verbindlichkeit der Schrift keine größere Bedeutung als etwa das überholte Weltbild der Bibel.

Um den Glauben an das neutestamentliche Zeugnis von einer göttlichen Heilsgeschichte zu erschüttern, ließen sich andere und, wie mir scheint, doch schwerwiegendere Gründe denken als die Parusieverzögerung. Den Liberalismus auf dieser schmalen Basis aufzubauen, scheint mir weder besonders überzeugend noch notwendig. Die Erreichung des Zieles, die normative Geltung der Bibel als Grundlage theologischer Erkenntnis zu bestreiten, ist seit dem 18. Jahrhundert je und je mit weniger Aufwand und vielleicht mit gewichtigeren Argumenten von einem klassischen Liberalismus versucht worden, der von vornherein seinen Ausgangspunkt in einer bewußten und zugestandenem Weite nimmt.

Die Einstellung der sogenannten «konsequenten Eschatologie» ist insofern nicht eigentlich liberal, als sie sich vom Schriftprinzip — im negativen Sinne seiner Ablehnung — weder im Ausgangspunkt noch in ihrem weiteren theologischen Bemühen wirklich befreit, sondern von seiner Bekämpfung wie von einem Komplex beherrscht wird. So ist ihre Position schon im Ansatz nicht eindeutig, wenn sie sich den Anschein gibt, eigentlich höchst orthodox vom Schriftprinzip auszugehen, indem sie behauptet, nur wegen der in der Schrift bezeugten und als Illusion erwiesenen Naherwartung dieses Schriftprinzip aufzugeben. Wenn *M. Werner* weiterhin auch das Dogma nur aus diesem Grunde (als Produkt der infolge jener Illusion nötig gewordenen Enteschatologisierung) ablehnt, so ist auch hier zu erwidern, daß sowohl von einem klassischen Liberalismus als auch von einem konsequenten Biblizismus aus dieses Resultat billiger und überzeugender zu erreichen ist.

In diesem Zusammenhang muß zum Schluß doch auch ein Wort zu *F. Buris* eigenem Lösungsversuch gesagt werden, den er als 4. Kapitel seines Artikels unter der Ueberschrift «Unsere eigene Stellungnahme» zufügt. Hier springt die Zweideutigkeit und Gebundenheit dieser Form des Liberalismus ganz besonders ins Auge. Während klassischer Liberalismus sich positiv darum bemüht, frei von der Bindung an die Schrift jene Weite des Ausgangspunkts für die Erfassung eines christlichen Prinzips fruchtbar zu machen, wird hier der unmögliche Versuch unternommen, an die Feststellung des illusorischen Charakters der als zentral aufgefaßten neutestamentlichen Naherwartung eine Existenzphilosophie anzuhängen und dieser auf Grund einer solchen Anknüpfung an einen neutestamentlichen Grundirrtum einen christlichen Mantel umzuhängen.

Es soll anerkannt werden, daß hier immerhin der Versuch gemacht wird, eine Antwort zu geben auf die schon längst offene Frage nach der Christlichkeit einer Theologie, die das von ihr behauptete Zentrum der neutestamentlichen Botschaft als Irrtum ablehnt. Wenn ein Buddhist nicht etwa irgendeine buddhistische Lehre, sondern die buddhistische Zentrallehre bestreitet, so pflegen wir ihn nicht mehr als Vertreter des Buddhismus zu betrachten, auch wenn er mit noch so viel Scharfsinn die Unmöglichkeit jener Zentrallehre nachweist. Ein Mohammedaner, der nicht irgendeine Lehre des Korans, sondern seine Zentrallehre ablehnt, ist kein Mohammedaner mehr, auch dann, wenn er ihre Bekämpfung vom Koran selber aus unternimmt. Die Vertreter der «konsequenten Eschatologie» halten — zu Unrecht übrigens — die Naherwartung des Endes für das Zentrum der neutestamentlichen Verkündigung. Sie müssen sie radikal ablehnen, und da sie die urchristliche Ueberzeugung, in der wir das wahre Zentrum des neutestamentlichen Glaubens erkannt haben, als eine Folge jenes Irrtums der Naherwartung ansehen, müssen sie konsequenterweise auch diese ablehnen.

Die *dogmatische* «Konsequenz» sollte sich von selbst ergeben . . .

F. Buri bemüht sich jedoch, zu zeigen, warum diese Konsequenz von der «konsequenten Eschatologie» nicht zu ziehen sei. Die Christlichkeit des eigenen Standpunktes, der derjenige

einer Existenzphilosophie ist, soll dadurch gewährleistet sein, daß er sich sozusagen aus jenem Zentralirrtum des Neuen Testaments ergebe: «In der geschichtlichen Problematik der urchristlichen Eschatologie erkennt eigentliche Existenz ihre wesenhafte Problematik, die darin besteht, daß sie um ihres Sinnes willen das Sein, wie es ist, in Frage stellen muß und doch auf dieses Sein angewiesen ist, so daß sie sich letztlich auch nur in der Bereitschaft zum Scheitern um der Treue des erkannten Sinnes willen vollenden kann» (S. 119).

Als ob es hierzu gerade *dieses neutestamentlichen* Irrtums bedürfte! Als ob eine derartige «sinngiebende» Anknüpfung an eine Illusion nicht auch irgendwo anders und ganz außerhalb aller neutestamentlichen Botschaft zu finden wäre! Klassische Vertreter der von *F. Buri* vorgetragenen Existenzphilosophie haben das Neue Testament hierzu denn tatsächlich nicht benötigt. *F. Buri* gibt denn auch zu, daß zur Erreichung des Zweckes, den Weg zu einer «wahrhaftigen und wirklichen Sinngebung unserer Existenz zu weisen», die urchristliche (von ihm abgelehnte) Parusieerwartung nur ein «wenn auch nicht letztlich unbedingt notwendiges, so doch . . . vorzügliches Mittel» (S. 115) sei!

Damit ist implizite, wenn auch sehr schüchtern zugestanden, daß *F. Buris* eigene Stellungnahme im Neuen Testament (und zwar in der Erkenntnis seines Grundirrtums) nur eine nachträgliche, im Grunde nicht «letztlich unbedingt notwendige» Bestätigung findet. In der Tat kann eine derartige Begründung der Sinngebung unserer Existenz in unzähligen andern Illusionen gefunden werden! Darf *F. Buris* existentialphilosophische Sinngebung als christlich ausgegeben werden, wo doch diejenige Sinngebung, die im *ganzen Neuen Testament* vorliegt, nicht nur in einer von der Existentialphilosophie *F. Buris* verschiedenen, sondern ihr diametral entgegengesetzten Weise begründet wird, nämlich gerade nicht mit der Sinnlosigkeit der Heilsgeschichte, sondern mit höchster Sinngefälligkeit dieser Heilsgeschichte, und wo sie mit ihr nach der Meinung der Verfasser *steht und fällt?*

Die Frage nach der dogmatischen «Konsequenz» der «konsequenten Eschatologie» bleibt somit offen. Sie muß offen bleiben, weil das historische Problem des Zentralen in der

urchristlichen Botschaft in einer falschen Perspektive gesehen ist und von ihr aus mit dem negativen Resultat einer Ablehnung enden muß. Mit dieser Feststellung der Sinnlosigkeit des neutestamentlichen *Zentralglaubens* an ein göttliches Heilsgeschehen die Sinnggebung unserer Existenz zu verbinden und in dieser negativen Anknüpfung die legitime «Verwendung» der urchristlichen Eschatologie für die «kirchliche Verkündigung» zu sehen⁹, ist Umdeutung der neutestamentlichen Botschaft und sogar mehr als Umdeutung. Im Hinblick auf diesen dogmatischen Ausgang, zu dem bei *A. Schweitzer* selber Ansätze vorliegen, muß gesagt werden, daß die theologiegeschichtlich so wertvolle und exegetisch jedenfalls anregende «Geschichte der Leben-Jesu-Forschung» des großen Theologen mit ihrem Nachweis der für das 19. Jahrhundert charakteristischen Umdeutungen eigentlich umsonst geschrieben worden ist.

Basel.

Oscar Cullmann.

Neues zur Lebensgeschichte und Persönlichkeit des Theophrastus Paracelsus.

I. War Paracelsus Doktor der Theologie?

Zur Berufsauffassung und Aemterlehre um 1530.

II. Die Ehelosigkeit des Paracelsus.

I.

1. Es gehört zu den eigenartigen und verwunderlichen Dingen, die demjenigen auffallen, der sich mit Leben und Werk des Paracelsus näher beschäftigt, daß sich dieser Mann in einer gewissen Zeit seines Lebens «Doktor der Hl. Schrift», d. h. also Doktor der Theologie, nennt. Da der Besitz eines solchen akademischen Grades bei Hohenheim von vornherein eine gewisse Unwahrscheinlichkeit darstellt und es wohl kaum einen Kenner der Paracelsus-Biographie geben wird, der die Frage unseres Themas ohne weiteres zu bejahen geneigt wäre, so sehr ein solcher Titel auf Grund der quantitativ wie qualitativ recht erheblichen religiös-theologischen Arbeit des

⁹ *F. Buri*, op. cit., S. 115.