

Cullmanns Konzept der Heilsgeschichte in seiner Zeit

Autor(en): **Stegemann, Ekkehard W.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **58 (2002)**

Heft 3

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877945>

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.

Cullmanns Konzept der Heilsgeschichte in seiner Zeit

I

Oscar Cullmanns Konzept von «Heilsgeschichte» ist der entschlossene Versuch, das «Wesen des Christentums» und das heisst für ihn zugleich «das Wesen der neutestamentlichen Botschaft», ihr «Zentrum», angemessen darzustellen¹. Er entwickelt² es zuerst in seiner programmatischen Schrift «Christus und die Zeit» von 1946 am linearen neutestamentlichen Zeitverständnis, führt es weiter aus in seiner «Christologie des Neuen Testaments»³ von 1957 und summiert es schliesslich in der Monographie «Heil als Geschichte» von 1965. Hier verteidigt er sein Konzept gegen Kritik, aber auch gegen Missverständnisse und Fehldeutungen, bezieht jetzt aber auch den gesamtbiblischen Horizont ein und entfaltet schliesslich «Heil als Geschichte» als Zentrum der «neutestamentlichen Haupttypen». Cullmanns Grundansatz ist, dass das Verhältnis des christlichen Glaubens zur Geschichte immer durch die biblische und insbesondere die neutestamentliche Glaubensüberzeugung normiert ist und bei aller Historisierung und Modernisierung normiert bleiben muss. Es geht ihm darum, in der eigenen Gegenwart das «nachzuvollziehen», was die biblischen Zeugen in heilsgeschichtlicher oder «geschichtsprophetischer» Deutung als Glaubensüberzeugung geäussert haben. Und diese, davon ist Cullmann überzeugt, schliesst ein, dass jede Gegenwart nach ihnen selbst in einem heilsgeschichtlichen Rahmen steht. Denn das Zentrum der neutestamentlichen Botschaft ist, dass es ein Heilsgeschehen, ein Ereignis in Zeit und Geschichte gibt, das Christusereignis, das als «Mitte der Zeit» alle Zeit danach als «Zwischenzeit» bis zum Ende der Geschichte und alle Zeit davor eben in diese Perspektive der Mitte stellt. Der Strom der Heilsgeschichte läuft vor ihr auf diese Mitte zu und ist von ihr her bleibend bis zum Ende qualifiziert. «Mitte der Zeit» meint, dass das Entscheidende zum Heil in der Geschichte schon geschehen ist, auch wenn das Ende noch aussteht, und dass vor ihr dieses Entscheidende noch nicht geschehen war, auch wenn eine Dynamik da ist, die auf diese «Mitte» hinzielt.

Cullmann besteht auf einer doppelten Unterscheidung. Das heilsgeschichtliche Konzept hebt sich ab von zyklischer Erfahrung eines Auf und Ab in der Geschichte, wie sie ihm zumal das griechische Geschichtsdenken reprä-

¹ O. Cullmann, Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament, Tübingen ²1967 (¹1965).

² Wichtige Arbeiten im Zusammenhang der Entfaltung des Programms sind auch: O. Cullmann, Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament, Zürich, ³1950 (¹1940); Ders., Der Staat im Neuen Testament, ²1961.

³ O. Cullmann, Die Christologie des Neuen Testaments, Tübingen ⁵1975 (¹1957).

sentiert. Aber zugleich akzentuiert sie auch eine lineare Zeitdimensionierung von Anfang und Ende um, wie sie ihm die messianische Idee im Judentum in der Erwartung zukünftiger Befreiung oder Erlösung darstellt. Das Ende steht christlich nicht mehr nur aus, es ist schon in der Mitte geschehen, auch wenn Zeit und Geschichte noch weitergehen. Die entscheidende Schlacht ist schon geschlagen, wie er sagt, auch wenn der Victory-Day noch nicht gefeiert werden kann. Anders gesagt: die gewisse Unsicherheit, mit der die messianische Idee gegenüber der Zukunft operieren muss, wird durch die Rückbindung des Endes an die Mitte als des fundamentalen Ereignisses gestillt. Und das Auf und Ab, die Wiederkehr des ewig alten Theaters auf der Bühne der Weltgeschichte, wird im christlichen Glauben mit der Gewissheit konfrontiert, dass das Neue als Überwindung des alten Welttheaters sein Fundament in der Geschichte schon hat. Deswegen ist das Leben in der Zwischenzeit als Ausgriff auf die Zukunft auch Erwartung, aber das Primäre ist das, was schon zum Heil geschehen ist. Wie er in einer zugespitzten Formulierung in «Christus und die Zeit» formuliert, gibt es ein «sicheres Faktum ..., das von der Parusieverzögerung nicht berührt werden kann»⁴.

II

Cullmann war sich bewusst, dass «Heilsgeschichte» nicht nur kein neutestamentlicher Begriff ist, obwohl das Stichwort *oikonomia* ihm verwandt ist, sondern überhaupt ein problematischer Begriff des 19. Jahrhunderts und ein schon damals umstrittener. Aber er hat ihn «in Ermangelung eines besseren Ausdrucks»⁵ beibehalten, weil er meinte, dass durch die Verbindung der Substantive «Heil» und «Geschichte» durchaus angezeigt sei, «dass der zweite Teil des Wortes stillschweigend in Anführungsstriche zu setzen ist»⁶. Er betonte deshalb das Nichtzusammenpassende von Heil und Geschichte, ihren «Widerspruch», mit anderen Worten: das Kontrafaktische der Behauptung von Heil angesichts der realen Geschichte des Unheils und des Bösen. Insofern hat er sich missverstanden gefühlt, wenn man ihm «Triumphalismus, theologia gloriae»⁷ vorwarf. Er hat den Begriff «Heilsgeschichte» freilich auch deshalb beibehalten, weil er das Kontrafaktische, das offensichtliche Nichtzusammenpassen von «Heil» und «Geschichte» nicht in eine doketische Trennung beider auseinanderfallen lassen wollte. «Heilsgeschichte ist nicht

⁴ O. Cullmann, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zürich ³1962 (¹1946), 90.

⁵ Cullmann, *Heil*, VIII.

⁶ Cullmann, *Heil*, 59.

⁷ Vgl. sein Vorwort zu: H. Schlaudraff, «Heil als Geschichte»? Die Frage nach dem heilsgeschichtlichen Denken, dargestellt anhand der Konzeption Oscar Cullmanns (mit einem Vorwort von Oscar Cullmann), Tübingen 1988, XIX.

an einem «Jenseits» der Geschichte, sondern an Heilsgeschehen orientiert»⁸, schrieb er. Dass heisst, es geht zwar um die *Interpretation* von geschichtlichen Ereignissen, die grundsätzlich vieldeutig sind, aber es geht um die Interpretation von *geschichtlichen Ereignissen*.

Wenn es das Pathos des urchristlichen Glaubens ist, in der Geschichte ein Heilsgeschehen ein für allemal zu proklamieren, dann wird nach Cullmann eine christliche Deutung den Texten dann nicht gerecht, wenn sie sich von ihnen als von einem mythischen Denken verabschiedet und so vermeintlich konsequent historisierend das Heilsgeschehen de facto enthistorisiert. Und sie wird ihm aber auch umgekehrt nicht gerecht, wenn sie geschichtstheologisch die Geschichte als Heil, also gleichsam beide Grössen wahllos identifiziert. Zwischen der Skylla der Geschichtstheologie und der Charybdis einer radikalen Trennung von Heil und Geschichte bestand Cullmann damit auf der Unterscheidung beider, aber eben auch auf «Heil als Geschichte», also darauf, dass der christliche Glaube sich mit einmaligem Geschehen in Raum und Zeit als heilvollem Geschehen identifiziert. In diesen Glauben sich einzureihen, das ist für Cullmann die Entscheidung, vor die jeder Glaubende neu gestellt ist und vor die allein die «Sachexegese» der Texte stellt. Aber als solche ist sie selbst glaubende Deutung von Geschichte, Glaubenszeugnis, «Geschichtsprophetie».⁹ Cullmann war darum skeptisch gegenüber einer historischen Methode, die sich «selbstherrlich» in ihrem eigenen Wahrheitsanspruch von dem in den biblischen Texten entfalteten Deutungen durch konsequente Historisierung und Modernisierung verabschiedete. Die relativierende historische Rekonstruktion galt ihm als selbstverständlich und zugleich als notwendig für die selbstkritische Überprüfung des Auslegers. Aber ebenso notwendig wie selbstverständlich war für ihn auch das theologisch nachvollziehende Verstehen, die «Sachexegese», die den Versuch darstellt, das im Text Gemeinte am eigenen historischen Ort divinatorisch zum Erklingen zu bringen. Auch wenn alles Biblische geschichtlich ist und deshalb durch und durch von seinem jeweiligen kontextuellen Zusammenhang geprägt, so enthüllt es doch in seinen Deutungen einen göttlichen Plan, eine heilsgeschichtliche Perspektive auf das Chaos der Ereignisse, welche in der Geschichte, so schmal die Linie auch ist und so unzusammenhängend sie erscheint, den Plan Gottes auch für die Gegenwart und Zukunft enthüllt sieht.¹⁰ Und diese Deutungen gehören zur Heilsgeschichte, sind von den vieldeutigen historischen Fakten nicht einfach abstrahierbar.

⁸ Cullmann, Heil, 147.

⁹ Zu Cullmanns Hermeneutik vgl. H. Schlaudraff, «Heil als Geschichte?», 9ff.

¹⁰ Cullmann, Heil, 151.

III

Es sind verschiedene Diskurse, in denen Cullmann mit seinem Konzept von «Heil als Geschichte» Position bezieht. Vor allem setzt er sich mit Rudolf Bultmanns Existenztheologie und mit der Debatte um die Bedeutung der Eschatologie bzw. der Apokalyptik des Urchristentums auseinander. Insbesondere spielt dabei das Konzept der *realized eschatology* von C.H. Dodd, aber auch die «konsequente Eschatologie» seines Landsmanns Albert Schweitzer und ihre systematisch-theologischen Fortführung in der Debatte um das Ausfallen der Parusie durch dessen Schüler Martin Werner und Fritz Buri eine Rolle. Wir können die einzelnen Fäden dieser Diskurstexturen hier nicht aufnehmen. Doch kann man vielleicht vereinfachend sagen, dass es in ihnen immer um zwei miteinander verbundene Grundfragen geht, nämlich einer nach der angemessenen Deutung der neutestamentlichen Eschatologie, also um das historische Verständnis der eigentümlichen urchristlichen Endzeitvorstellung, und einer nach der angemessenen systematisch-theologischen Konsequenz aus diesem Befund unter den Bedingungen der historistischen Aufklärung. Es geht jedenfalls auch bei Cullmann letztlich um theologische Hermeneutik, also um das, was seit Schleiermacher die protestantische Theologie als das komplexe Feld von Verstehen vergangener Lebensäußerungen und sich darauf beziehendem Selbstverstehen im Horizont von Geschichte, Gesellschaft und Individuum bestimmt. Aber es geht darum im Kontext der Krisen des theologischen Liberalismus in der Moderne, welche sich im Bereich der neutestamentlichen Wissenschaft zumal als Scheitern der liberalen Leben-Jesu-Theologie und der Entdeckung des so fremdartigen religionsgeschichtlichen Phänomens der Apokalyptik in der Verkündigung Jesu zeigte, aber im weiteren Zusammenhang dessen steht, was Herbert Schnädelbach die «Historisierung der Geschichte» nennt.¹¹ Damit meint er: «die Ablösung unserer Geschichtsauffassung von apriorischen, insbesondere teleologischen Verlaufsmodellen und von dem Glauben an die normative Kraft geschichtlicher Fakten»¹², also die Tatsache, dass auch die historische Vernunft nicht einfach nur vernünftig ist, sondern auch selbst historisch geworden ist.

Gerade Albert Schweitzer hat ja mit seiner Geschichte der Leben-Jesu-Forschung von Reimarus bis Wrede den Glauben an die historische Vernunft in der Theologie erschüttert, indem er die vielfältigen Rekonstruktionen eines angeblich echten historischen Jesus zugleich als sich abwechselnde Projektionen der kontextuell bestimmten Autoren dieser Jesusbilder durchsichtig gemacht hat. Diese Entdeckung der Geschichtlichkeit der historischen

¹¹ H. Schnädelbach, *Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen*, Frankfurt 1987, 42.

¹² Schnädelbach, *Vernunft und Geschichte*, 42.

Vernunft, der Historizität der Historiker, ist jedoch nur eine der Krisen. Eine andere ist die Vernichtung des geschichtlichen und kulturellen oder gesellschaftlichen Optimismus des Protestantismus durch die Weltkriege. Wenn die Historisierung der historischen Vernunft die Modelle der Vorstellungen vom Wandel in der Geschichte, also etwa die von «Entwicklung», von «Fortschritt», aber auch von «Verfall» oder vom ewigen «Auf und Ab» als der Geschichte selbst nicht entnehmbare, kontextuell bedingte Kategorien der Beschreibung aufdeckte¹³, so haben die Schrecken der europäischen Barbarei und nicht zuletzt der nationalsozialistische deutsche Albtraum der Geschichte die herkömmlichen historischen Systematisierungen zutiefst erschüttert. Wenn Cullmann die Analogie von der Entscheidungsschlacht und dem Victory Day aus der unmittelbaren Anschauung des Zweiten Weltkriegs bezieht, um sein Konzept von Heilsgeschichte zu erläutern, dann rekurriert er nicht nur auf ein Paradigma der Erfahrung. Vielmehr gibt er auch zu verstehen, dass er mit seinem heilsgeschichtlichen Konzept dem Skandal der Weltgeschichte, der Erschütterung des Vertrauens nicht nur auf Sinn, sondern auf einen Zustand, den man mit «Heil» bezeichnen kann, einen kontrafaktischen Glauben an die Überwindung des radikal Bösen entgegensetzt. Dieser zielt nicht auf eine letzte Sinnhaftigkeit im Chaos der Geschichte, nicht auf eine Vernunft in der skandalösen Geschichte, sondern auf eine letzte Überwindung dieses Schreckens in der Gewissheit des Besiegt-, wenn auch noch nicht Vernichtetseins des Bösen.¹⁴

Nicht zufällig hat Cullmann darum dem Problem des Bösen und der Allmacht Gottes ein Alterswerk widmen wollen, das freilich nicht zustande gekommen ist.¹⁵ Aber nicht zufällig hat er seine Konzeption von Heilsgeschichte entscheidend mit Interpretationen des Verhältnisses von Herrschaft Christi, Kirche und Staat, das heisst auch des Verhältnisses zu den dämonischen Mächten, vorbereitet und entwickelt. Und in seinem letzten Buch hat er dem Gebet in der «Zwischenzeit zwischen der Besiegung des Bösen durch Christus und der Vernichtung des Bösen am Ende», also in der Zeit, da das Böse «noch am Werk ist», die Aufgabe zugeschrieben: «Auch wenn das Böse in dieser Zwischenzeit siegt, müssen wir beten, um dadurch Gottes *Helper* in seinem Kampf gegen das Böse zu werden»¹⁶. Das Programm «Heil als Geschichte» wäre insofern auch beschreibbar als «Heil trotz der Geschichte», die – wie Hellmut Plessner einmal im Blick auf die Absolutsetzung der Geschichte im Idealismus so treffend gesagt hat – «kein unverdächtiger Gott ist».

¹³ Vgl. Schnädelbach, *Vernunft und Geschichte*, 49.

¹⁴ vgl. Cullmann bei Schlaudraff, *Vernunft und Geschichte*, XX.

¹⁵ Vgl. seine Ausführungen im Vorwort zu Schlaudraff, «Heil als Geschichte?», XX.

¹⁶ O. Cullmann, *Das Gebet im Neuen Testament*, Tübingen 1994, 181.

IV

Schon in seiner durchaus respektvollen Rezension von «Christus und die Zeit» hat Rudolf Bultmann eine Reihe von wesentlichen Einwänden gegen Cullmanns Konzept vorgetragen.¹⁷ Er stimmt zwar «dem Satze» zu, «dass das *Heilsgeschehen* das eigentliche Thema der christlichen Theologie ist», doch kann er dieses nicht «in dem Geschehen erblicken, das der Verf. (sc. Cullmann) Heilsgeschichte nennt»¹⁸. Er sieht keinen rechten Unterschied zwischen Geschichte und Mythos gemacht. Und nach Bultmann hat Cullmann zumal verkannt, dass Christus etwa bei Paulus «das eschatologische Ereignis bedeutet, das dem alten Äon ein Ende setzt», weswegen «es keine Geschichte mehr geben kann, auch keine Heilsgeschichte».¹⁹ Wenn zwischen der irdischen Erscheinung Jesu und seiner Parusie noch eine «Zwischenzeit» liegt, dann würde die Parusie freilich für die nächste Zeit erwartet, weswegen Bultmann im Blick auf Cullmanns Vergleich zwischen Entscheidungsschlacht und Victory Day einwendet, ob es denn «überzeugend (ist), wenn die von Paulus zu seinen Lebzeiten erwartete Parusie sich nun schon um etwa 1900 Jahre verzögert hat»²⁰. Er wirft deshalb Cullmann die Bagatellisierung des Problems des Ausbleibens der Parusie vor, während «dessen Gewicht Alb. Schweitzer und M. Werner wie Fr. Buri mit Recht stark empfunden» hätten²¹. Bultmann räumt zwar ein, «dass die Frage nach dem Wann der Parusie im Urchristentum ihr Gewicht allmählich verliert». Doch gilt dies nur für die späten Schriften, weswegen er zumal im Blick auf die Apostelgeschichte Cullmanns heilsgeschichtliche Konstruktion durchaus für zutreffend hält.²² Aber gerade darin, dass hier, wie er noch später des öfteren ausführt, «die <Zwischenzeit> ihre eschatologische Bestimmtheit verliert, kommt sie wieder in das Licht der Weltgeschichte und das heisst zunächst der Geschichte des Christentums, weil das Christentum jetzt als Weltphänomen angesehen wird, nämlich als christliche Religion»²³.

Hier klingt ohne Frage die Radikalkritik des Christentums durch Overbeck an, einer der Vorgänger Cullmanns in Basel, der ja gerade die Vermittlung des welt- und geschichtsflüchtigen Urchristentums und seines Glau-

¹⁷ Rudolf Bultmann, *Heilsgeschichte und Geschichte*. Zu Oscar Cullmann, *Christus und die Zeit*, ThLZ 73 (1948) 659-666; jetzt in: Ders., *Exegetica*. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments (ausgewählt, eingeleitet und hg. v. E. Dinkler), Tübingen 1967, 356-368; zitiert wird nach «Exegetica».

¹⁸ Ebd., 361.

¹⁹ Ebd., 366.

²⁰ Ebd., 366f.

²¹ Ebd., 366.

²² Ebd., 367.

²³ R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie im Neuen Testament*, in: Ders., *Glauben und Verstehen*. Gesammelte Aufsätze. Bd. III, Tübingen ³1965, 91-106 (105).

bens an das nahe Ende mit Welt und Geschichte in Heilsgeschichte oder Kirchengeschichte als das *proton pseudos* ansah. Heilsgeschichte – das ist für Bultmann und seine Schüler also doch ein Phänomen neutestamentlicher Theologie, aber es ist eines der späten Schriften, des «Frühkatholizismus», und es ist verbunden mit einer «Dehnung» der Zeit, in der die eschatologische Dialektik «neutralisiert» und «die Kirche aus einer eschatologischen Gemeinde zu einer Heilanstalt geworden (ist)»²⁴. Dementsprechend hat H. Conzelmann seiner Interpretation der lukanischen Theologie den Cullmannschen Begriff «Mitte der Zeit» als Titel gegeben, so anzeigend, dass sie eine Kontinuität der Heilsgeschichte im Ausgriff auf das in weite Distanz gerückte Weltende entwirft, vor dem nach der Mitte der Zeit nun die Zeit der Kirche kommt. Der eschatologische Geist der ersten Zeugen endet für die Bultmannschule nach dem Ausbleiben der Parusie im Fleisch der Heilsgeschichte. Hier liegt die Kritik an Cullmann in ihren wesentlichen Teilen zutage. Auf einen Nenner gebracht lautet sie in etwa so: Cullmann hat zum Zentrum des Neuen Testaments erklärt, was eigentlich nur der Rand ist und sich erst noch der Kompensation eines Defizits verdankt, den ein apokalyptischer Mythos vom nahen Ende der Zeit heraufbeschworen hat. Dieser ruft aber recht eigentlich nach Entmythologisierung und existentialer Interpretation. Und er hat diese im Ansatz bereits gefunden im Neuen Testament selbst, nämlich bei Paulus und Johannes.

V

Es ist jetzt nicht möglich, den existentialtheologischen Gegenentwurf Bultmanns näher darzulegen und kritisch zu würdigen.²⁵ Immerhin muss doch so viel gesagt werden, dass auch er sich der Krise der liberalen Theologie und den traumatischen Erfahrungen mit einer abscheulichen Geschichte schuldet, nur dass Bultmanns Entwurf eben jegliches heilsgeschichtliche Konzept als mythisch-illusionäre Überforderung der Wirklichkeit und ihres unaufhebba- ren Immanentismus ansieht. Bultmann sucht das Dennoch des Glaubens deshalb im individuellen Daseinsdank als innergeschichtlichen Augenblick der Befreiung, als Ermöglichung neuen Selbstverständnisses, als «Entweltlichung». Er sucht ihn also letztlich an einem Ort aufzurichten, der von der realen Geschichte nicht mehr betroffen werden kann. Die ihm als authentisch christlich geltende Eschatologie von Paulus und insbesondere von Johannes

²⁴ R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1964, 62.

²⁵ Vgl. dazu H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt 1978 und E.W. Stegemann, *Zwischen religionsgeschichtlicher Rekonstruktion und theologischer Interpretation. Rudolf Bultmanns «Theologie des neuen Testaments» in ihrem forschungsgeschichtlichen Kontext*, ThZ 55 (1999) 137-155.

stellt für ihn gerade die Umkehrung zum Konzept der Heilsgeschichte dar. Historisiert dieses Eschatologie, so eschatologisieren jene Hauptzeugen gerade umgekehrt Historie. Ein historisches Ereignis, das Christusereignis, wird als eschatologisches von Paulus und Johannes verkündigt und geglaubt. Anders als bei Cullmann, der mit «Heil als Geschichte», wenn auch nur in einer schmalen Linie repräsentiert, dem Glaubenden einen universalgeschichtlichen Horizont von Befreiungshoffnung verheissen sieht, eine Befreiung von den abscheulichen Mächten, die in der Geschichte walten, befreit der Glaube bei Bultmann zur Einsicht des Geschenkcharakters der Existenz, zum individuellen Freisein für die Zukunft trotz des unvermeidbaren Zulaufens auf den Tod. Er befreit nicht vom Sterbenmüssen, aber er wird der Unverfügbarkeit des Lebens inne und so für die Zukunft frei. «Alles prüfe der Mensch, sagen die Himmlischen, dass er, kräftig genährt, danken für alles lern', und verstehe die Freiheit, aufzubrechen, wohin er will», heisst es bei Hölderlin. Das ist auch Bultmanns Perspektive: Glaube als Dankbarkeit für ein individuelles Leben mit möglichst weiter Reise und Umwegen, wie Odysseus nach Ithaka, als der Augenblick eschatologischer Gegenwart im Leben, das trotz seiner Zukunft im Sterbenmüssen, in der Heimkehr aller Lebenden in das letzte Haus, seiner Frist sich öffnet und ihrer erfreut.

Nicht dass Cullmann hier nicht beigespflichtet hätte. Im Gegenteil: er hat manches von Bultmanns Existenztheologie durchaus aufgenommen. Aber was er darüber hinaus zur Geltung bringen wollte mit seinem Konzept von Heilsgeschichte, ist gerade der die individuelle Geschichtlichkeit überschreitende Bezug zur realen Geschichte selbst. Es ist das, was meines Erachtens in der Tat der Apokalyptik des Urchristentums inhärent ist, nämlich der Widerspruch gegen eine erfahrene Geschichte empörender Gewalt, Ungerechtigkeit und tödlicher Negativität. Weil Christus im Regiment sitzt und Gott einen Plan hat, in dem das Böse schliesslich überwunden wird, nachdem es schon besiegt wurde, kommt es Cullmann einem Rückzug gleich, wenn die urchristliche Eschatologie auf Existenzdialektik reduziert wird. Wenn Bultmann dem heilsgeschichtlichen Konzept ein Zuviel an Vermittlung von Heil und Geschichte vorwirft, so wirft Cullmann der Existenztheologie ein Zuwenig vor.

VI

Cullmann hat, wie ich meine, der religionsgeschichtlichen Kategorie «Apokalyptik» und ihrer Bedeutung für das Neue Testament eine angemessenere historische Einschätzung zukommen lassen können als Bultmann. Aber auch er hat ihren mythisch-geschichtsspekulativen Charakter als «theo-

logisch irrelevant»²⁶ erklärt. Er wollte den Begriff entgegen seiner Abwertung in der Bultmann-Schule «im neutralen Sinn für ‹Offenbarung letzter Geheimnisse› verwenden, die zwar von der heilsgeschichtlichen Gesamtschau der Bibel losgelöst und bloss, theologisch irrelevante Spekulation sein *kann*, aber durchaus nicht sein *muss*»²⁷. Nur fragt sich, ob man einfach diesen mythisch-geschichtsspekulativen Aspekt für irrelevant erklären und die Loslösung von der biblischen Heilsgeschichte ausblenden darf. Die neuere Forschung jedenfalls hat die Bedeutung dieser Ideen in der Apokalyptik unterstrichen. Die Idee vom Abbruch der Geschichte der Menschheit, ihrer selbstverursachten Katastrophe, und vom Neuanfang mit einem heilvollen Äon erhält in der Tat auch den Charakter eines «Abschieds von der ‹Heilsgeschichte›»²⁸. Für die dem Urchristentum zeitgenössische jüdische Apokalyptik ist dies hinreichend deutlich gemacht worden, sofern sich eben das Vertrauen der Apokalyptik nicht mehr auf Gottes Handeln in der Geschichte seines Volkes, sondern in Furcht und Zittern auf Gottes Handeln zu deren Abbruch und der Heraufführung eines neuen Äon bezieht. Und hinsichtlich der messianischen Idee im Judentum überhaupt hat Scholem dasselbe deutlich gemacht, wenn er sie als eine «Katastrophentheorie» nach ihrem «Ursprung und Wesen»²⁹ bezeichnet.

Demgegenüber hat die urchristliche Apokalyptik allerdings einen anderen Akzent gesetzt, indem sie mit dem Gottessohn Jesus Christus den Anbruch des neuen Äon im alten, also die Wende zur Neuschöpfung verkündigt hat, aber eben als Anbruch des Abbruchs in Zeit und Raum der Geschichte. Alles ist für sie nun in der Tat schon Endzeit, alles deutet auf das bevorstehende Ende hin bzw. wird daraufhin gedeutet, alles spielt sich zwischen dem Anbruch des neuen Äon im alten und dessen endgültigem Abbruch als «Schon» und «Noch nicht» ab. Gewiss, nicht alles im Neuen Testament ist nur über diesen Leisten zu schlagen. Aber dass das Ende aller Dinge gekommen, dass mit Jesu Auferstehung von den Toten die entscheidende Zäsur gesetzt ist, die Antizipation der endzeitlichen Totenauferweckung stattgefunden hat, dass er im Himmel als Bevollmächtigter Gottes für das bevorstehende Gericht wie für die endgültige Aufrichtung der Gottesherrschaft bereitsteht, ist doch weithin Konsens. Und zu dieser Dramatisierung der Gegenwart als Endzeit³⁰ gehört konstitutiv das Sichausstrecken in Glaube und Hoffnung und die Interpretation von erlittenen Negativerfahrungen als Ausdruck der

²⁶ Cullmann, Heil, 65.

²⁷ Ebd., 65.

²⁸ Vgl. K. Müller, Studien zur frühjüdischen Apokalyptik, Stuttgart 1991, 175ff.

²⁹ G. Scholem, Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt ²1976, 130.

³⁰ Vgl. E.W. Stegemann, Mythische Dramatisierung der Gegenwart als Endzeit im Neuen Testament, in: A. Grözinger u. E.W. Stegemann (Hg.), Das Christentum an der Schwelle des 3. Jahrtausends, Stuttgart 2002, 91-104.

Wehen der Endzeit. Das gilt für Paulus wie für Markus und Lukas und andere sogenannte «Spätschriften». Auch das Konzept des Lukas ist, anders als Bultmann meinte, bestimmt durch die eschatologische Spannung. Insoweit gebe ich Cullmann recht, dass der Unterschied hinsichtlich der eschatologischen Auffassungen der neutestamentlichen Hauptzeugen keinesfalls ein substantieller ist. Naherwartung und Verzögerung der Parusie oder Dehnung der Zeit stehen nicht im Widerspruch zueinander. Naherwartung ist dieser Vorstellung vielmehr ebenso konstitutiv wie die Wehen, die die Endzeit begleiten und das «Noch nicht» der Parusie offensichtlich machen. Aber noch einmal: Das *Ende* aller Dinge ist gekommen. Anders gesagt: Was Cullmann zur Mitte der Zeit erklärt, ist eigentlich im Neuen Testament der Anfang des Endes. Die Kategorie «Zwischenzeit» angewandt auf die neutestamentliche Eschatologie meint immer Endzeit, «zusammengedrückte Zeit». «Wir sind unserer Erlösung näher als damals, als wir zum Glauben gekommen sind», sagt Paulus der Gemeinde in Rom (13,8).

VII

Nur: wie lange kann die Endzeit dauern, wie lange kann die Naherwartung aufrechterhalten werden? Oder anders gefragt: Unter welchen Umständen gewinnt oder verliert eine Beschreibungskategorie «Endzeit» für die eigene Gegenwart Plausibilität? Grundsätzlich ist das, meine ich, jedoch nicht eine Frage des Zeitquantums an sich, wie Bultmann anzunehmen scheint, sondern eine der sozialen Erfahrung, der Konflikterfahrungen mit der Umwelt und der Spannung zwischen Charisma und Institutionen. Anders gesagt: es ist die Frage des Ausbleibens des Endes eine Frage des Andauerns der Gründe, es herbeizusehnen und einzuklagen. Wenn ich es richtig sehe, hat deshalb Cullmanns Konzept diese Dramatisierung der Gegenwart als Endzeit mit der Kategorie der «Mitte der Zeit» unterlaufen und die neutestamentliche Erfahrung von «Zwischenzeit» posteschatologisch interpretiert. Es ist aber nicht die «Mitte» der Bezugspunkt von allem, sondern das Ende, dessen Anfang allerdings schon gemacht ist. Auch die Umakzentuierung jüdisch-apokalyptischer Endzeiterwartung in der neutestamentlichen Eschatologie mit dem Schon des Gekommenseins ist noch keine substantielle, jedenfalls was den entscheidenden Bezugspunkt aller Ereignisse, eben das Ende der Geschichte, angeht. Macht man das Ende jedoch zur Mitte der Zeit, dann bezieht man sich auf den geschichtlichen Wandel kategorial eher posteschatologisch, eben heilsgeschichtlich und nicht apokalyptisch. Alles führt zur Mitte hin, alles bleibt durch sie irreversibel, endgültig geprägt, was auch immer geschehen mag. Man zählt nach Christus vorwärts, vor ihm rückwärts. Aber gerade das prospektive Zählen, dem Cullmann viel Gewicht einräumt, verdankt sich

dem römischen-posteschatologischen Zählen nach Ären und das retrospektive zunächst ganz pragmatischen Zwecken.³¹

In gewisser Weise hat Cullmann, wenn ich einen ziemlich kühnen Vergleich wagen darf, auf die Krise des Zweiten Weltkrieges ähnlich reagiert wie Augustin auf die Erschütterung des Falls Roms.³² Innerkirchlich wehrte Augustin chiliastische, also re-apokalyptisierende Tendenzen, ab, die das nahe Weltende ausriefen, ebenso aber auch die reichstheologische Bindung des Schicksals des Christentums an das Roms. Zugleich entwarf er ein heilsgeschichtliches Konzept, in dem Linearität ebenso wie die Einmaligkeit und Endgültigkeit des Heilsgeschehens in Christus als der entscheidende Bezugspunkt eine Rolle spielen. Die Irreversibilität des Christusereignisses in Zeit und Geschichte garantiert auch die Gerichtetheit der *civitas dei* auf ein Ende hin, die andauernde Zeit der *civitas terrena* erklärt jedoch sowohl den Zwischenzustand der Christen in der Geschichte wie die Wunden, die sie schlägt.

Es soll hier nicht gesagt werden, dass Cullmann die Widerspruchsauflösung von Heil und Geschichte anders als im Glauben daran behauptete. Er hat keine christliche Geschichtsphilosophie vertreten. Was in Zeit und Geschichte im Christusereignis fundiert, aber nicht beendet ist, will die Spannung von Heil und Geschichte nicht nur existentiell, sondern auch in Ansehung der Realgeschichte wahren, aber zugleich eben gewissermassen im Ereignis der «Mitte der Zeit» mit einer begründeten, irreversiblen Hoffnung versehen. Auch Karl Löwith, der wenige Jahre nach Cullmanns «Christus und die Zeit» und in ausdrücklichem positivem Bezug auf dessen Darstellung seine einflussreiche Monographie «Weltgeschichte und Heilsgeschehen» in deutscher Sprache veröffentlichte, hat sich gegen die Geschichtsphilosophie gewandt. Er hat von der Geschichte keine Heilung für die Wunden gesehen, die sie schlägt³³. Und in der Tat stellt sich die Frage, ob die Ohnmacht des Guten auf die Dauer die Niederlage gegen die irrationale Macht des Bösen geschichtlich wettzumachen in der Lage ist. Die Erschlagenen bleiben erschlagen. Nur kann man doch hoffen, dass das nicht das letzte Wort ist. Dass es es nicht sein darf, ist ethisch gewiss, dass es es nicht sein wird, jedoch ungewisser denn je. Es fragt sich darum, ob nicht zumindest, wenn an einem christlichen Konzept von Heilsgeschichte festgehalten werden soll, dieses wie bei Heinrich Ott mit dem «Vorbehalt der negativen Theologie»³⁴ zu versehen ist.

Ekkehard W. Stegemann, Basel

³¹ Vgl. dazu E.W. Stegemann, *Mythische Dramatisierung*, 91f.

³² Vgl. dazu E. Angehrn, *Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1991, 45ff.

³³ Vgl. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart ⁵1967 (¹1953).

³⁴ H. Ott, *Apologetik des Glaubens. Grundprobleme einer dialogischen Fundamentaltheologie*, Darmstadt 1994, 82.