

Kontroverse : zur Diskussion des Problems der ausgebliebenen Parusie

Autor(en): **Buri, Fritz / Cullmann, Oscar**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

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

Heft 6

PDF erstellt am: **04.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877540>

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.

comprends donc le sens du vieux mot hébreu : il n'est désordre quelconque — hier, aujourd'hui, demain, dans l'espace que sillonnent les mondes comme en ton cœur pécheur et angoissé — dont ne puisse triompher l'ordre de ton Dieu. Cela ne suffit-il pas à ta foi ?

Neuchâtel.

Paul Humbert.

Kontroverse.

Zur Diskussion des Problems der ausgebliebenen Parusie.

Replik.

Schon in meinem Straßburger Vortrag über «Das Problem der ausgebliebenen Parusie» (Schweizerische Theologische Umschau 1946 Nr. 5/6), in welchem ich die neuesten Beiträge zu dieser Frage einer kritischen Prüfung unterzog, habe ich keinen Hehl daraus gemacht, daß ich *Oscar Cullmanns* verschiedene hierhergehörende Veröffentlichungen zum Wertvollsten rechne, was in letzter Zeit über das eschatologische Problem geschrieben worden ist. Auch nachdem er jüngst in einem Aufsatz, betitelt «Das wahre durch die ausgebliebene Parusie gestellte neutestamentliche Problem» (Theologische Zeitschrift 1947 Heft 3) sehr ablehnend jenem Vortrag gegenüber Stellung genommen hat, habe ich keinen Anlaß, dieses Urteil zu ändern. Im Gegenteil: ich konstatiere auch hier erneut, was ich an seiner Position um so mehr zu schätzen weiß, als ich es bei vielen andern Theologen vermisse. Erstens nämlich hat Cullmann den Mut, anzuerkennen, was bis jetzt als besondere Ketzerei der «konsequenten Eschatologie» sozusagen allein vorbehalten war, daß sich Jesus und die Urgemeinde in bezug auf die Nähe des erwarteten Endes dieser Zeit getäuscht haben, daß es also eine innerhalb des Neuen Testaments feststellbare Parusieverzögerung sowie dadurch bewirkte «Enttäuschung und Ungeduld» gebe. Zweitens will er — anders als es heute weithin in sog. theologischer Exegese praktiziert wird — unterschieden wissen zwischen historischer Exegese und dogmatischer Stellungnahme, bzw. dem Glauben des Exegeten. So erhebt er gerade für seine «urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung» den Anspruch auf «rein historische Erklärung». Und drittens ist er sich — wenn er

auch natürlich dafür eine «Lösung» bereit hat — wenigstens zu einem Teil der Schwierigkeiten bewußt, von solchen Voraussetzungen aus zu einer schriftgemäßen christlichen Theologie zu gelangen.

Cullmanns Standpunkt in dieser Sache wäre freilich nicht sachgemäß wiedergegeben, wenn ich diese mir an ihm besonders sympathisch erscheinenden Momente nicht sofort ergänzen würde durch die Einwände, die er an eben den genannten Punkten, und zwar gerade in dem erwähnten Aufsatz, meinen Positionen gegenüber machen zu müssen glaubt. Zum ersten meint er nämlich, daß ich — in unkritischer Vertretung der «konsequenten Eschatologie» — die Naherwartung in ihrer Bedeutung für die urchristliche Hoffnung überschätze, da diese an einem «Schon-erfüllt» orientiert sei und erst von hier aus auf die Vollendung warte. Zweitens mache ausgerechnet ich mich der Verwechslung von historischen und dogmatischen Gesichtspunkten schuldig, wenn ich ihm vorwerfe, daß er für sein Heilsgeschichtsverständnis auf den Glauben rekurriere, während er darin nur einen historisch feststellbaren Tatbestand wiedergeben wolle. Und drittens glaubt er, was die Schriftgemäßheit betrifft, meine dahingehenden Bemühungen als eine Art «Komplex» und meinen Vorschlag zur heutigen Verwendung der neutestamentlichen Botschaft in der kirchlichen Verkündigung als Versuch, einer heidnischen Existenzphilosophie einen christlichen Mantel umzuhängen, bewerten zu müssen.

Diese Diskussionslage scheint mir nun freilich, in Ergänzung und Weiterführung dessen, was ich schon in dem genannten Vortrag zur Kritik an Cullmanns «Ausweichversuch» vorgebracht habe, einiger Klärungen und Richtigstellungen bedürftig zu sein.

Was den ersten Punkt, die Frage nach der Bedeutung der Naherwartung, bzw. Cullmanns These, daß sie nur eine ablösbare Form der Intensität der Hoffnung darstelle, während diese selber sich auf den Glauben an die schon gefallene Entscheidung stütze, betrifft, so könnte die Antwort darauf nur in einer ausgeführten exegetischen Behandlung der diesbezüglichen neutestamentlichen Stellen gegeben werden. Denn wenn es heute auch sehr zeitgemäß ist, so genügt es doch nicht, wie

Cullmann es z. B. S. 178, 180, 185 tut, auf Grund eines Hinweises auf ein paar neutestamentliche Stellen so schlankweg von dem *einen* Glauben des Neuen Testaments an die *eine* gefallene Entscheidung zu reden. Das heißt in der Tat, die auch von ihm nebenbei als vorhanden anerkannten Unterschiede «bagatellisieren». Um nicht in den nämlichen Fehler generalisierender Gegenbehauptungen zu verfallen, möchte ich hier nur auf ein Moment hinweisen, das jedes ernsthafte Reden von dem *einen* Glauben des Neuen Testaments an die *eine* gefallene Entscheidung zum vornherein unmöglich machen sollte, nämlich auf die Einstellung zum jüdischen Gesetz. Hinter der verschiedenen Beurteilung des Gesetzes, wie sie bei Jesus in der Bergpredigt und in der Frage der Sabbatheiligung, in der paulinischen abrogatio legis und dem Verhalten des Apostels in bezug auf die Beschneidung, in der Verteidigung des Gesetzes im Jakobusbrief und in dem neuen Gebot bei Johannes vorliegt, steckt eine je so grundverschiedene Auffassung vom Stand der eschatologischen Ereignisse, daß ihr gegenüber ein allgemeines Reden von dem *einen* Glauben an die *eine* gefallene Entscheidung schlechthin unmöglich wird. Noch in der auf uns gekommenen Form läßt sich in der Ueberlieferung feststellen, daß Jesus, Paulus und die nachapostolische Zeit die Weltstunde ganz verschieden beurteilten und deshalb auch gerade hinsichtlich der Gültigkeit des Gesetzes eine ganz verschiedene Stellung einnahmen.

Es ist klar, daß, wenn man solche Unterschiede nicht beachtet oder sie nicht entsprechend in Rechnung stellt, einen die Aufstellungen der «konsequenten Eschatologie» nicht überzeugen können; denn diese Hypothese beruht nun eben auf der Konstatierung solcher Verschiedenheiten innerhalb der urchristlichen Ueberlieferung, und einer der Hauptgründe für ihre Stichhaltigkeit besteht in der Art und Weise, wie es ihr gelingt, die konstatierten Verschiedenheiten in einen einhelligen folgerichtigen Entwicklungszusammenhang zu bringen. In diesem Zusammenhang kommt dann allerdings dem Moment der Naherwartung allergrößte Bedeutung zu, weil von ihr, bzw. ihrer Nichterfüllung aus sich der Gang der Lehrbildung schon innerhalb des Neuen Testaments eindeutig verstehen läßt. Eine solche Schlüsselfunktion kann man leider

von Cullmanns «gefallener Entscheidung» nicht aussagen; sie erweist sich vielmehr in diesen Zusammenhang als ein bloßer Wunschtraum.

Damit soll nun freilich keineswegs *Albert Schweitzers* Lösung als die einzig mögliche hingestellt werden. Ich kann nur sagen, daß sie mir trotz aller dogmatischen Schwierigkeiten, die sie mit sich bringt, beim Durchprobieren aller anderen Lösungsversuche im ganzen bis jetzt immer wieder als die umfassendste und einleuchtendste erscheint. Wenn ich dies gelegentlich auch zum Ausdruck bringe, so wird *Cullmann* mir dies wohl zugute halten, geradeso wie ich es ihm zugute halte, wenn er in seinem jüngsten Aufsatz erneut mit dem Victory-Day-Bild operiert. Das wird auch möglich sein, solange wir uns bewußt sind, daß es sich im einen wie im andern Falle um bloße geschichtswissenschaftliche Hypothesen und um nichts anderes handeln kann.

Das ist nun aber der zweite Punkt, an dem Cullmann und ich nicht einig sind und der hier etwas abgeklärt werden muß. Tatsächlich machen wir uns beide den nämlichen Vorwurf: Ich habe in meinem Vortrag Cullmann vorgehalten, daß seine angeblich rein historische Exegese dogmatisch bedingt sei, und er dreht nun den Spieß um und behauptet, daß ich eben durch diesen Vorwurf beweise, daß ich nicht zwischen historischen und dogmatischen Fragen zu unterscheiden wisse.

Zugegeben, die von mir zur Charakterisierung von Cullmanns nach meiner Ansicht dogmatisch voreingenommenen Exegese verwendete Formulierung «Offenbarung, die an den Glauben, nicht an historische Kontrolle appelliert», steht in «Christus und die Zeit» im Zusammenhang eines Versuches, die Geschichtsauffassung des Neuen Testaments wiederzugeben. Aber was Cullmann in der Einleitung dieses Buches — vor allem auf Seite 18 — ausführt, scheint mir nach wie vor die Verwendung dieser Formulierung zur Charakterisierung seiner eigenen theologischen Position zu rechtfertigen. Denn er wird doch nicht bestreiten wollen, daß er hier die hermeneutischen Prinzipien darlegt, von denen aus er dann zu seiner Auffassung des urchristlichen Zeit- und Geschichtsverständnisses gelangt. Grundregel seiner Exegese aber ist demnach: Anerkennung jener «zentralgeschichtlichen Tat Jesu von Na-

zareth als absolute göttliche Offenbarung an den Menschen». Ob das nun neutestamentlich ist oder nicht — jedenfalls ist dieser Satz grundlegend für Cullmanns Exegese, und deshalb muß ich sie in Uebereinstimmung mit der von ihm selber aufgestellten Bedingung, daß die Feststellung des christlichen Wesenskern nicht von irgendeiner «im voraus feststehenden» Position ausgehen dürfe, als unhistorisch und dogmatisch befangen beurteilen. Von hier aus steht für ihn «die zentralgeschichtliche Tat Jesu» schon zum vornherein fest, er braucht sich diesen Glauben nur noch durch den Text bestätigen zu lassen, und er kann dann begreiflicherweise nicht verstehen, wie man dazu kommen kann, in der Art und Weise, wie z. B. Paulus diese «Tat Jesu» interpretiert, eine Folge der ausgebliebenen Parusie zu sehen.

Immerhin ist er bereit, *Schweitzers* Konstruktion als «eine an sich erwägenswerte Hypothese» anzuerkennen. Er wird wohl nicht verlangen, daß man seine eigene Konstruktion grundsätzlich als etwas anderes betrachtet. Dann aber ist es — und das meinte ich mit meinem Hinweis auf die nicht überwundene Problematik der *Kähler-Herrmannschen* Position in meinem Vortrag (S. 111) — um *Cullmanns* Heilsgeschichtstheologie schlimm bestellt; denn sie beruht dann — trotz der von ihm angedeuteten Repneumatisierung — auf einer bloßen historischen Hypothese. Auf ein so unsicheres Gebilde aber möchte ich meine Dogmatik nicht abstellen, sondern hier halte ich es nun in der Tat mit *Schweitzer*, der schon in seiner «Geschichte der Leben-Jesu-Forschung» in der Auseinandersetzung mit dem *Ritschlianismus* erklärte, daß der Glaube von der Geschichte unabhängig sein müsse.

Im Grunde weiß ja auch *Cullmann* um diese Schwierigkeiten einer Begründung der Verkündigung auf die nie anders als hypothetischen Resultate der Wissenschaft. Darum versucht er die unmögliche, ganz und gar nicht neutestamentliche Verbindung von Historie und Heiligem Geiste. Als ob Wirkungen des Heiligen Geistes, wie *Cullmann* meint, als solche je vom Historiker festgestellt oder, wie er hofft, der Historie durch das Pneuma nachgeholfen werden könnte!

Selbstverständlich hat *Cullmann* das Recht, meine dogmatische Stellungnahme auf ihre «Christlichkeit», d. h. ihre

«Schriftgemäßheit» hin zu prüfen. Wessen Position in dieser Hinsicht aber faktisch und prinzipiell so fragwürdig ist, wie es bei ihm der Fall ist, der täte besser, diese Frage in etwas anderer Weise zu stellen, zum mindesten so, daß darin zum Ausdruck kommt, daß man um das eigene Verstricktsein im nämlichen Verhängnis weiß. Die Frage nach der Schriftgemäßheit und Christlichkeit seiner Heilsgeschichtskonstruktion ist nämlich zum mindesten so offen wie diejenige der «konsequenten Eschatologie» und meiner existenzphilosophischen Deutung derselben. Cullmann ist hier sogar bedeutend schlimmer dran als ich, weil ihm seine Bindung an die Schrift zum Fallstrick wird; denn ein Christus, der sich in bezug auf die Erwartung des Endes geirrt hat, nimmt sich in einer Heilsgeschichtstheologie doch etwas unpassend aus. Die «klassische» Heilsgeschichtstheologie hat er hier jedenfalls nicht auf seiner Seite.

Ich dagegen habe mir, gar nicht so «sehr schüchtern», wie Cullmann meint, sondern von Anfang an und in aller Offenheit — nach klassisch liberalem Muster! — alle Freiheit gegenüber der Schrift offenbehalten. (Nur, wie ich meine, mit etwas bessern Gründen als der von Cullmann mir gegenübergestellte «klassische Liberalismus»!) Im übrigen stimmt es nicht, daß ich das von mir «behauptete Zentrum der neutestamentlichen Botschaft als Irrtum ablehne», wie Cullmann schreibt (S. 189), sondern ich *anerkenne* diesen «Irrtum» gerade als einzigartigen Ausdruck der Wahrheit eigentlicher Existenz.

Es ist nicht meine Schuld, daß es nicht der alleinige, sondern ein von meinem geschichtlichen Ort aus betrachtet relativ einzigartiger Ausdruck ist, und 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. Ich kann hier nur feststellen und nachdenken und mich mit andern über das, was ich erfahren und erkannt zu haben meine, zu verständigen suchen — was manchmal gelingt und manchmal auch nicht. Aber auch das gehört wohl «zur höchsten Sinngefälltheit dieser Heilsgeschichte», daß es

uns oft beim besten Willen so schwer fällt, uns über ihre Bedeutung zu einigen.

Täuffelen/Bern.

Fritz Buri.

Duplik.

Eine in einer Zeitschrift geführte Kontroverse erfüllt für die Leser nur dann ihren Zweck, wenn sie weder dazu dient, das Bedürfnis der einen nach Polemik als solcher zu befriedigen, noch den erneuten Aerger der andern über das berüchtigte Theologengezänk zu wecken, sondern aus Interesse an der Sache verfolgt wird. Um dieser Sache willen setzt sowohl *Fritz Buris* Replik als meine Duplik genaueste Kenntnis der beiden nun schon etwas zurückliegenden Aufsätze voraus, die den Anstoß zu dieser Kontroverse gegeben haben, um so mehr als wir uns beide in diesem hier veröffentlichten Schlußwort bemüht haben, uns so kurz wie möglich zu fassen. Ich muß jedenfalls ausdrücklich auf meinen hier erschienenen Artikel zurückverweisen, da ich in *Buris* Replik trotz seinem Eingehen auf meine Argumente doch keine Antwort auf die dort von mir gestellte historische Hauptfrage gefunden habe, anderseits in einigen Punkten von ihm mißverstanden worden bin.

Vor allem möchte ich erneut betonen, daß die Kontroverse zwischen *Buri* und mir nur das historische Problem betrifft und betreffen kann. Die allerdings in den beiden Aufsätzen von uns mitbehandelte dogmatische Frage kann eigentlich nur an ihren Grenzen Gegenstand eines gemeinsamen Gespräches sein. Es kann sich für mich nicht darum handeln, mit den Vertretern der sog. «konsequenten Eschatologie» hier über die dogmatische Frage zu diskutieren, ob die Tat Jesu Christi die absolute göttliche Offenbarung ist oder nicht, ob sie Mitte allen Geschehens der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft ist oder nicht, wohl aber um die historische Frage, ob dies der trotz allen Verschiedenheiten gemeinsame Glaube der urchristlichen Verfasser ist.

Damit komme ich noch einmal auf die Notwendigkeit zurück, in dieser Diskussion die historische von der dogmatischen Frage zu trennen, und da muß ich von neuem bestreiten, daß ich in «Christus und die Zeit» gesagt haben sollte, der Exeget könne nur dann *feststellen*, welches das Zentrum der

christlichen Botschaft für die neutestamentlichen Autoren ist, wenn er jene vorhin genannte dogmatische Frage im voraus als eigenen Glauben bejahe. Der Satz auf S. 18 meines Buches, auf den *Buri* anspielt, betrifft in Wirklichkeit gar nicht die hermeneutischen Prinzipien, über die ich vieles und anderes zu sagen hätte, vielmehr lautet er folgendermaßen: «Die biblische Geschichte bekommt als Ganzes in ihrer Zusammenstellung, Deutung und Verbindung der Ereignisse mit der Tat Jesu nur dann einen Sinn, wenn diese zentrale geschichtliche Tat Jesu von Nazareth als absolute göttliche Offenbarung an die Menschen anerkannt wird», und im folgenden sage ich dort, daß ohne diesen Glauben die biblische Geschichte nicht nur nicht als Norm angenommen werden könne, sondern sinnlos erscheinen müsse. Das soll jedoch nicht heißen, daß die historische *Darstellung* der neutestamentlichen Heilsgeschichte und die Feststellung der gegenseitigen Beziehungen ihrer verschiedenen Etappen ohne jenen Glauben unmöglich sei, sondern daß die Bejahung der *dogmatischen* Wahrheitsfrage, die durch die *ganze* Heilsgeschichte gestellt ist, nur möglich ist bei Bejahung der andern dogmatischen Wahrheitsfrage, die durch Christi Tod als Sühnetod gestellt ist.

Ueber die rein phänomenologische Frage nach dem Zentrum des christlichen Glaubens sollte daher ein Gespräch möglich sein, und da muß ich nun bedauern, daß meine deutliche Frage doch unbeantwortet geblieben ist: Ist die Tatsache, daß die Feststellung einer Parusieverzögerung durch Jesus und die Urgemeinde im Neuen Testament der Hoffnung nichts von ihrer Intensität genommen hat, nicht einzig und allein dadurch zu erklären, daß bei Jesus und den ersten Christen die Hoffnung Funktion des Glaubens an das in Christus sich schon erfüllende und erfüllte Geschehen und seine Auswirkungen in der Kirche ist? Diese Frage ist nicht damit beantwortet, daß — übrigens von keinem Neutestamentler geleugnete — Unterschiede der verschiedenen neutestamentlichen Bücher in der Beurteilung des Gesetzes erwähnt werden. Das ist nun wirklich keine Widerlegung meiner Behauptung, allen neutestamentlichen Verfassern sei der schon bei Jesus vorhandene Glaube gemeinsam, daß mit ihm die Entscheidung schon fällt oder gefallen ist und sich auswirkt. Möge dieser Glaube so

oder anders entfaltet sein, er liegt allen Büchern des Neuen Testaments zugrunde und erscheint nicht nur «an ein paar neutestamentlichen Stellen». Oder sollte es überhaupt keinen *gemeinsamen* Glauben des Urchristentums geben, weil es im Neuen Testament viele Unterschiede gibt, und sollte es überhaupt nicht mehr erlaubt sein, von einem urchristlichen Glauben zu reden? Sollte es überhaupt nichts geben, das die ersten Christen bei allen Verschiedenheiten *gemeinsam abgrenzt* gegenüber den übrigen Juden?

Wenn der Glaube an die Christustat und seine Auswirkungen in der urchristlichen Gegenwart dieses Neue darstellen und wenn sie die spezifisch christliche Hoffnung begründen, so muß die Enteschatologisierung dann eintreten, wenn dieser Glaube und die Wirkungen, die von ihm dem Heiligen Geiste zugeschrieben werden, nachlassen. Auch diese historische Aussage interpretiert *F. Buri* merkwürdigerweise wiederum, als ob ich mit dem Hinweis auf den Heiligen Geist eine dogmatische Behauptung in die Debatte einführen würde. Deshalb meint er, mich daran erinnern zu müssen, daß Wirkungen des Heiligen Geistes vom Historiker nicht festgestellt werden können. Gewiß pflegt der Historiker als solcher nicht zu sagen: Heiliger Geist, sondern je nach dem Standpunkt wird er lieber von Suggestion, Autosuggestion, Massenpsychose, Illusion oder anderm sprechen, womit er — nebenbei gesagt — übrigens auch den Boden der historischen Objektivität verläßt. Aber daß Heilungen erfolgt sind, daß in Zungen geredet wurde, daß Gütergemeinschaft anders als bei den Essenern und auch anders als bei den heutigen Kommunisten realisiert wurde, und daß dies alles von einer Grundüberzeugung ausgegangen ist, die sich in einer Kraft äußerte, das ist die eine objektive Feststellung, die von jedem Historiker in sehr profaner Weise gemacht werden kann, und die zweite ist die, daß die ersten Christen diese Kraft als Heiligen Geist bezeichnet und mit dem Werk Christi in direkten Zusammenhang gebracht haben.

Mit der Anerkennung dieser Feststellungen sowie der andern, daß Jesus und die ganze Urgemeinde — selbstverständlich in verschiedener Weise — daran geglaubt haben, daß die Entscheidung schon gefallen ist, braucht kein Historiker den

Boden der Historie zu verlassen; deshalb sollte man sich hier wenigstens treffen können, und tatsächlich habe ich auch die Zustimmung dogmatisch anders orientierter oder indifferenter Historiker erhalten.

Was nun das *dogmatische* Problem betrifft, so kann hier, wie gesagt, eine gemeinsame Diskussionsbasis nur für die Grenzfragen gefunden werden. Wenn *Buri* behauptet, ich baue meine «Heilsgeschichtstheologie» auf einer «bloßen historischen Hypothese» auf, so muß ich abgesehen von der im Rahmen einer Hermeneutik abzuklärenden Frage, was eine Hypothese ist, wiederholen, daß ich mit meinem Buch «Christus und die Zeit» nicht den Anspruch erhebe, eine heilsgeschichtliche Dogmatik aufzubauen. Denn ein solches Unternehmen, von dessen Möglichkeit ich überzeugt bin, müßte doch mit einer prinzipiellen Behandlung des Problems «Schrift und Offenbarung» beginnen. Das Ziel meines Buches ist bescheidener. Es gehört in die neutestamentliche Theologie. Allerdings ist es aber für die Dogmatik wichtig, gerade im Zusammenhang mit der *Bultmannschen* Forderung einer Entmythologisierung des Neuen Testaments, zu wissen, ob die Heilsgeschichte bloßer Rahmen oder Zentrum der urchristlichen Botschaft ist.

Als historisch-dogmatische Grenzfrage kann *Buris* These diskutiert werden, nach der der heilsgeschichtliche Glaube des Urchristentums durch das tatsächliche Geschehen dementiert sei, und ich habe dies in meinem Aufsatz getan.

Eine weitere Frage, über die abgesehen vom eigenen dogmatischen Standpunkt gerade noch gesprochen werden kann, bleibt die nach dem Kriterium der Christlichkeit einer Theologie. Ich habe die — eigentlich selbstverständliche — Behauptung aufgestellt, eine «christliche» Theologie könne unmöglich die christliche *Zentrallehre* ablehnen. Wenn *Buri* nun schreibt, er lehne das von ihm angenommene Zentrum der neutestamentlichen Botschaft ja gar nicht ab, sondern er «*anerkenne diesen Irrtum als einzigartigen Ausdruck der Wahrheit eigentlicher Existenz*», so ist dies doch wohl nur ein Spielen mit Worten. Denn die hier visierte neutestamentliche Hoffnung besteht ja nicht darin, daß Jesus und die Urgemeinde die Naherwartung als *Irrtum*, wenn auch als existentiell notwen-

digen Irrtum, ansehen! *Buri* anerkennt also gerade *nicht* die neutestamentliche Naherwartung, sondern eine dem ganzen Neuen Testament durchaus fernliegende *Interpretation* dieser Naherwartung im Sinne einer existentialphilosophisch gewerteten Illusion. Wer wirklich im *neutestamentlichen* Sinne die Naherwartung aktualisieren wollte, könnte dies nur etwa in der Weise *Blumhardts* tun.

Basel.

Oscar Cullmann.

Aus dem theologischen Leben Basels im Anfang des 19. Jahrhunderts.

*Nach dem 1. Band der Biographie Jacob Burckhardts
von Werner Kaegi. **

In Nr. 2 des Jahrgangs 1945 der ThZ hat Werner Kaegi den Theologiestudenten Jacob Burckhardt geschildert; nun ist vor einem Jahr der prächtige 1. Band seiner großangelegten Biographie erschienen («Frühe Jugend und baslerisches Erbe»). Hier sei versucht, in wenigen Strichen das theologische Leben Basels in den ersten Jahrzehnten des Jahrhunderts zu zeichnen, wie es Kaegi besonders im 3. und 4. Kapitel seines Buches entworfen hat.

Er sucht zuerst das theologische Ahnenerbe Jacob Burckhardts festzustellen; Theologen seines Familiennamens tauchen zwar erst um 1700 auf, aber dann beginnt der Lauf eines «theologischen Stromes», der allein der Stadt und Landschaft Basel bis 1930 nicht weniger als 24 Pfarrer gebracht hat. Das Ahnenerbe wird aber schon in viel älterer Zeit gesucht. Erasmus von Rotterdam und Bonifacius Amerbach, der zu den Vorfahren Jacob Burckhardts gehört, scheinen in der Erinnerung der Nachkommen lebendig geblieben zu sein, worauf schon die beliebte Namengebung Bonifacius und Hieronymus (der theologische Patron des Erasmus) hinweist.

Ein anderer Vorfahre verkörpert den italienischen Huma-

* *Werner Kaegi, Jacob Burckhardt, Eine Biographie, Bd. I: Frühe Jugend und baslerisches Erbe, Basel, Benno Schwabe, 1946, 584 Seiten u. 27 Tafeln, Fr. 36.—.*