

»... 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 en [= 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« bereitere. 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 RHPHr 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: RHPHr 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 Überlieferungsgestoffes.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[eit]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 zugeschiedt 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 Stakatto 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 1984, 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 ἐξουσία 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 Schwanengesang 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 Docketismus, 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 ereignen 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 SCHLISSER, *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 SCHLIESSER, »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 ²1972, S. 108–139 (hier 112f.)). 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 Rezensionenartikel 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 ²1994, 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. 20 f., 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).