

UTB S (Small-Format) 1302

Geschichte der Leben-Jesu-Forschung

Bearbeitet von
Albert Schweitzer

1. Auflage 1984. Taschenbuch. 651 S. Paperback

ISBN 978 3 8252 1302 2

Format (B x L): 12 x 18,5 cm

Gewicht: 518 g

[Weitere Fachgebiete > Religion > Bibelwissenschaften > Historisch-Kritische
Jesusforschung](#)

Zu [Inhaltsverzeichnis](#)

schnell und portofrei erhältlich bei


DIE FACHBUCHHANDLUNG

Die Online-Fachbuchhandlung beck-shop.de ist spezialisiert auf Fachbücher, insbesondere Recht, Steuern und Wirtschaft. Im Sortiment finden Sie alle Medien (Bücher, Zeitschriften, CDs, eBooks, etc.) aller Verlage. Ergänzt wird das Programm durch Services wie Neuerscheinungsdienst oder Zusammenstellungen von Büchern zu Sonderpreisen. Der Shop führt mehr als 8 Millionen Produkte.

Albert Schweitzer

Geschichte
der Leben-Jesu-
Forschung

Mohr Siebeck

UTB



UTB 1302

Eine Arbeitsgemeinschaft der Verlage

Böhlau Verlag · Köln · Weimar · Wien
Verlag Barbara Budrich · Opladen · Farmington Hills
facultas.wuv · Wien
Wilhelm Fink · München
A. Francke Verlag · Tübingen und Basel
Haupt Verlag · Bern · Stuttgart · Wien
Julius Klinkhardt Verlagsbuchhandlung · Bad Heilbrunn
Lucius & Lucius Verlagsgesellschaft · Stuttgart
Mohr Siebeck · Tübingen
Orell Füssli Verlag · Zürich
Ernst Reinhardt Verlag · München · Basel
Ferdinand Schöningh · Paderborn · München · Wien · Zürich
Eugen Ulmer Verlag · Stuttgart
UVK Verlagsgesellschaft · Konstanz
Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen
vdf Hochschulverlag AG an der ETH Zürich

Albert Schweitzer

Geschichte der Leben-Jesu-Forschung

9. Auflage, Nachdruck der 7. Auflage

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

- | | |
|-------------------|---|
| 1. Auflage 1906 | <i>Unter dem Titel: Von Reimarus zu Wrede.
Eine Geschichte der Leben-Jesu Forschung.</i> |
| 2. Auflage 1913 | <i>Neu bearbeitet und vermehrt. Erstmals unter dem Titel:
Geschichte der Leben-Jesu-Forschung.</i> |
| [3. Auflage] 1921 | <i>Unveränderter Abdruck der 2. Auflage.</i> |
| 4. Auflage 1926 | <i>Photomechanisch gedruckt.</i> |
| 5. Auflage 1933 | <i>Photomechanisch gedruckt.</i> |
| 6. Auflage 1951 | <i>Photomechanisch gedruckt (mit neuer Vorrede des
Verfassers)</i> |
| 7. Auflage 1966 | <i>Erste Taschenbuchausgabe in zwei Bänden, Hamburg (mit
Einführung von J. M. Robinson), mehrfach nachgedruckt.</i> |
| 8. Auflage o. J. | <i>In Band 3 der Gesammelten Werke in fünf Bänden, hrsg. von
R. Grabs, Berlin/München, mehrfach nachgedruckt.</i> |
| 9. Auflage 1984 | <i>Nachdruck der 7. Auflage in einem Band</i> |

ISBN 978-3-8252-1302-2 (UTB)

ISBN 978-3-16-144626-9 (Mohr Siebeck)

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

© 1906/1984 J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Hubert & Co. in Göttingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

INHALT

James M. Robinson: Einführung zur Taschenbuch-Ausgabe	7
Vorworte des Autors	26
Zur ersten Auflage 1906	
Zur zweiten Auflage 1913	
Zur sechsten Auflage 1950	
1 Das Problem	45
2 Hermann Samuel Reimarus	56
3 Die Leben-Jesu des älteren Rationalismus	69
4 Die ersten romanhaften Leben-Jesu	79
5 Der ausgebildete Rationalismus. Paulus	88
6 Am Ausgang des Rationalismus. Hase und Schleiermacher	97
7 David Friedrich Strauß. Sein Leben und sein Los	106
8 David Friedrich Straußens erstes Leben-Jesu	115
9 Des Buches Freunde und Widersacher	132
10 Die Markushypothese	155
11 Bruno Bauer. Das erste skeptische Leben-Jesu	171
12 Neue romanhafte Leben-Jesu	191
13 Ernest Renan	207
14 Die liberalen Leben-Jesu	219
15 Die eschatologische Frage	245
16 Gegen die Eschatologie	257
17 Aramäisches. Rabbinisches. Buddhistisches	279
18 Die Leben-Jesu-Forschung an der Jahrhundertwende	341
19 Die Kritik der modern-historischen Anschauung durch Wrede und die konsequente Eschatologie	382

- 20 Darstellung und Kritik der Konstruktion Wredes 389
- 21 Die Lösung der konsequenten Eschatologie 402
- 22 Die neueste Bestreitung der Geschichtlichkeit Jesu 451
- 23 Die Diskussion über die Geschichtlichkeit Jesu 500
- 24 1907 bis 1912 561
- 25 Schlußbetrachtung 620

Anhang

Die durch David Friedrich Straußens Leben-Jesu
hervorgerufene Literatur 631

Die durch Ernest Renans Leben-Jesu hervorgerufene
Literatur 634

Namenverzeichnis 640

Im Jahre 1965 sind drei große Theologen unseres Jahrhunderts gestorben: Paul Tillich, Martin Buber, Albert Schweitzer. Sie alle drei wurden im deutsch-sprachigen Raum geboren; sie alle drei, von den verschiedenen Schicksalen unserer Zeit bestimmt, starben außerhalb Europas – jeder in einem anderen Erdteil. Alle drei haben in tiefer Religiosität ein Beispiel echter Menschlichkeit gegeben; alle drei haben je ihre Existenz als uns angehende Möglichkeit ausgelegt: als Mut zum Sein, als Begegnung zwischen Ich und Du, als Ehrfurcht vor dem Leben. Zu einer Zeit, in der Theologen nur dann Achtung gewinnen, wenn sie unter entschiedener Absage an den Glanz des »Kirchenfürsten« in der Tiefe der Wahrheithaftigkeit und Verantwortlichkeit stehen, haben diese drei Männer schlicht imponiert. Unter ihnen fand Albert Schweitzer, der Urwaldarzt, der Träger des Friedens-Nobelpreises, wohl die weiteste Verehrung.

Albert Schweitzer war von Haus aus Theologe. Weit über die Fachtheologie hinaus führte ihn aber nicht nur seine Lebensaufgabe. Seine wissenschaftlichen Beiträge zur Theologie finden auch dort Beachtung, wo nicht einmal mehr von kirchlichem Laientum die Rede sein kann, sondern nur noch die sachliche Tiefe des Frage-Ansatzes verrät, daß hier ein Gemeinsames vorhanden ist. Großartigstes Beispiel dafür ist seine »Geschichte der Leben-Jesu-Forschung«: von Anfang bis zu Ende anhaltende Leidenschaft, hohe Meisterschaft und ästhetische Vollkommenheit weisen ihr einen Platz in der Weltliteratur zu. Seit David Friedrich Strauß hat kein Theologe mehr so schreiben können.

Die »Geschichte der Leben-Jesu-Forschung« ist ein Forschungsbericht – aber was für einer! Wer bei diesem Begriff etwa an die durchaus kompetenten und lehrreichen Forschungsberichte der Theologischen Rundschau denkt, hat noch keine Ahnung von den schöpferischen Möglichkeiten dieser Gattung: Erst Schweitzer hat sie auf einen Schlag verwirklicht. Vielleicht kann man als Parallele an Karl Barths 1947 erschienene »Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert« denken. In einem weniger berühmten, sachlich aber ebenso schlagenden Beispiel wird diese Gattung höherer Ordnung treffend folgendermaßen charakterisiert: »Ihrer problemgeschichtlichen Zielsetzung entsprechend konzentriert sie sich auf

solche theologiegeschichtlichen Erscheinungen, in denen sich jeweils eine der in der Struktur der Problematik... vorgezeichneten Möglichkeiten am entschiedensten verwirklicht.«¹

Die Struktur der Problematik der Leben-Jesu-Forschung, wie sie Schweitzer als Erster und zutiefst Beteiligter erkannte, faßt er in drei großen Entweder-Oder zusammen: »Das erste hatte Strauß gestellt: entweder rein geschichtlich oder rein übernatürlich; das zweite hatten die Tübinger und Holtzmann durchgekämpft: entweder synoptisch oder johanneisch; nun das dritte: entweder eschatologisch oder uneschatologisch!« (254) Es gab nebensächliche Ungenauigkeiten und Auslassungen in Schweitzers Buch,² und es gibt andere und neuere Forschungsberichte, die seine Arbeit ergänzen.³ Aber nachdem man das alles gelesen hat, staunt man um so mehr über die zähe Konsequenz, mit der Schweitzer durch riesige, von keinem andern durchforstete Stoffmassen hindurch – die Seitenzahlen einiger der besprochenen Werke gehen in die Tausende! – seine das Wesen der Forschungsgeschichte aufdeckende These durchführt. Er hat die drei schöpferischen Phasen der Leben-Jesu-Forschung, die dreißiger, sechziger und neunziger Jahre des vorigen Jahrhunderts, an dem jeweils entscheidenden Knotenpunkt gefaßt und so das dieser Forschungsgeschichte innewohnende Leben neu erstehen lassen. Ihm vor allem ist es zu verdanken, daß diese Geschichte uns heute noch als lebendige Gegenwart anredet.

Das erste Entweder-Oder wird allerdings merkwürdig formuliert: entweder rein geschichtlich oder rein übernatürlich. Hatte doch Schweitzer in seiner Darstellung des Werkes von Strauß gerade hervorgehoben, daß

¹ Christian Hartlich und Walter Sachs: Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft (Schriften der Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademien 2) 1952, S. 1.

² Die Verwechslung von Wilhelm Ferdinand Wilke und Christian Gottlob Wilke, auf die Wellhausen aufmerksam machte, ist schon in der 2. Auflage (S. 147, Anm. 4) korrigiert worden, ebenfalls das völlige Übergehen der englisch-sprachigen Literatur (S. 31). Daß Martin Käblers Schrift von 1892 »Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus«, die erst eine Generation später das Interesse der Dialektischen Theologie findet (Neudrucke 1928, 1953, 1961), von Schweitzer nicht erwähnt wird, ist nur ein Schönheitsfehler. Denn sachlich gesehen, bildete sie nur einen weiteren Beleg für den von Schweitzer in voller Klarheit aufgewiesenen Weg von David Friedrich Strauß zu William Wrede (vgl. besonders S. 520/521 über Wobbermin) – allerdings mit der einen Variante, daß jetzt alles eher konservativ als radikal ausfiel; und darum geht es wohl letztlich solchen Theologen, die Schweitzer an diesem Punkt kritisieren.

³ Etwa Maurice Goguel im 1. Kapitel seines Buches »Vie de Jésus« (1932; 2. Auflage unter dem Titel »Jésus«, 1950; deutsch: Das Leben Jesu, 1934); C. C. McCown: The Search for the Real Jesus – A Century of Historical Study, 1940. Geistlose Aufarbeitungen speziell der französischen und amerikanischen Literatur bei C. H. Hoffmann: Les vies de Jésus et le Jésus de l'histoire, 1947, bzw. Otto A. Piper: Das Problem des Lebens Jesu seit Schweitzer, in: Verbum Dei manet in aeternum (Otto Schmitz-Festschrift) 1953, 73–93.

er diese Antithese aus der voraufgehenden Epoche überwunden und durch etwas Neues ersetzt habe: »Auf die supranaturale Erklärung der Ereignisse des Lebens Jesu war die rationale gefolgt und hatte sich vermessen, wie jene alles ins Übernatürliche deutete, so alles als natürliches Geschehen begreiflich zu machen. Beide haben alles gesagt, was sie zu sagen hatten. Aus ihrem Widerstreite wird die neue Lösung, die mythische Deutung geboren.« (117) Die Entstehung des Neuen aus diesem Widerstreit wird aber nicht recht verständlich, auch nicht, wenn der Widerstreit – auch Dialektik genannt – als »schöpferisch« bezeichnet wird. In der Tat muß Schweitzer seinen Begriff des Entweder-Oder durch den Hegelschen der Synthese ersetzen: »Sie (sc. die mythische Deutung) ist, nach Hegelscher Methode, die Synthese aus einer Thesis, repräsentiert durch die supranaturale Erklärung, und aus einer Antithesis, repräsentiert durch die rationalistische Deutung.« (117) Später jedoch taucht das erste Entweder-Oder beiläufig wieder auf, jetzt in der Formulierung: »Mythos oder Historie«. (148)

Von der Hegelschen Philosophie her ist diese Alternative aber nicht zu lösen, vielmehr sei »die Entscheidung ruhig der historischen Kritik anheimzugeben«, wie Strauß zitiert wird. (149) Aber Strauß kommt bei Schweitzer nur als Hegelianer in den Blick, wie er bis in die jüngste Zeit immer verstanden – und um so leichter abgelehnt – worden ist. Denn erst durch den schon erwähnten Forschungsbericht von 1952: Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft, ist der Hintergrund für Straußens Ansatz innerhalb der »mythischen Schule« aufgedeckt worden. Der Oxforder Gelehrte R. Lowth hatte den Mythos als *stilus parabolicus* verstanden und der Göttinger Altertumswissenschaftler C. G. Heyne als *sermo mythicus* ausgelegt. Dieses Verständnis des Mythischen übertrug die Schule auf die Bibelwissenschaft – J. G. Eichhorn und J. Ph. Gabler (115) im Sinne einer geschichtlich notwendigen Ausdrucksform der Kindheit des Menschengeschlechts (*aetas mythica*), W. M. L. de Wette – und nach ihm Strauß – als religionsphilosophische Kategorie im Sinne einer notwendigen Ausdrucksform für das religiöse Gefühl (die Ahndung) überhaupt. Von da aus ist die »historische Kritik«, wie Strauß sie im Leben-Jesu übt, zu verstehen. Nur so ist überhaupt Tendenz und Ergebnis seiner Kritik begreiflich: »Dabei kommt die supranaturale Deutung als die, welche den Wortlaut wenigstens respektiert, viel besser weg als die rationale, deren Erschliches überall schonungslos aufgedeckt wird.« (120) Und Schweitzer fügt hinzu: Damit wurde »das Terrain geschaffen, auf dem die heutige Forschung sich bewegt«. Nur kann von hier aus Schweitzers eigene Lösung nicht erreicht werden. Er muß darum die Entscheidung, die zugunsten des Supranaturalen, richtiger: des Mythischen, fiel, umdeuten: »Straußens Leben-Jesu ist für die moderne Theologie etwas anderes als für die Zeitgenossen. Für jene war

es das Werk, welches mit dem historischen Wunderglauben aufräumte und die mythische Deutung in ihr Recht einsetzte. Wir aber entdecken darin auch das Historisch-Positive, sofern die historische Persönlichkeit, welche aus dem Mythos herausragt, ein jüdischer, in einer rein eschatologischen Gedankenwelt lebender Messiasprätendent gewesen sein soll. Strauß ist nicht nur ein Zerstörer unhaltbarer Lösungen, sondern auch der Prophet einer kommenden Wissenschaft.« (131) So richtig das ist – es soll nicht verschwiegen werden, daß die geradlinige Fortsetzung, die aus der ersten der ein für allemal getroffenen Entscheidungen resultiert, sich nicht bei Schweitzer findet, sondern bei – William Wrede. Der »Anstoß, den das Wort Mythos erregte, sofern ihm durch die Erinnerung an die heidnische Mythologie Zweideutiges anhaftete«, war eine »Hauptschwierigkeit« nicht nur zur Zeit Straußens (116), sondern auch zur Zeit Schweitzers. Das in der zweiten Auflage hinzugefügte Kapitel XXII: Die neueste Bestreitung der Geschichtlichkeit Jesu, macht diesen Tatbestand völlig deutlich.

Das zweite Entweder-Oder lautet: entweder synoptisch oder johanneisch. Die Quellenfrage war ja in der ersten Alternative impliziert, auch wenn sie in der Diskussion mit Strauß noch nicht klar erfaßt wurde. »Der einzige, der verstand, um was es sich handelte, war Hengstenberg. Er allein sah, was es bedeutete, daß Strauß die wissenschaftliche Theologie, die zuerst Mythisches im Alten Testament, dann in den Vor- und Nachgeschichten der Synoptiker anerkannt hatte, und sich deswegen genötigt sah, die drei ersten Evangelien preiszugeben und nur das vierte zu halten, nun in ihrer letzten Stellung belagerte.« (150) Die Antwort auf die Quellenfrage war die sogenannte Zwei-Quellen-Theorie, die besagt, daß der dem Matthäus und Lukas gemeinsame Traditionsstoff auf zwei von beiden benutzte Quellen zurückgeführt werden kann: das Markusevangelium und eine Spruchsammlung (»Q«). Diese Theorie galt allgemein als

4 Vgl. sogar Bultmann: Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums, ZNW 24, 1925, 100–146; bes. folgendes Zitat auf S. 144: »Um das Problem möglichst scharf zu formulieren, könnte ich sagen: man muß damit rechnen, daß das johanneische Christentum einen älteren Typus darstellt als das synoptische. Natürlich ist das nicht im Sinne einer Traditionsfreundschaft gesagt. Denn daß das uns vorliegende Johannes-Evangelium jünger ist als die Synoptiker, daß es sowohl den literarischen Typus des durch Markus geschaffenen Evangeliums voraussetzt, wie auch den Einfluß spezifisch hellenistischer Gedanken aufweist, daran kann kein Zweifel sein. Aber das soll damit gesagt sein, daß das Auftreten und die Verkündigung Jesu vielleicht viel stärker im Zusammenhang der gnostisch-täuferischen Bewegung stand, aus der das Johannes-Evangelium zu verstehen ist, als es die synoptische Tradition erkennen läßt.« Vor allem versuchte C. H. Dodd das Historische im Vierten Evangelium zu seinem relativen Recht zu bringen (Historical Tradition in the Fourth Gospel, 1963). Aber beide gewannen ihr Jesus-Verständnis aufgrund von synoptischen Sprüchen, die Dodd allerdings im Sinne seiner »realized eschatology« eher johanneisch interpretierte.

Befreiung von Strauß, denn sie schien eine zuverlässige Grundlage für ein Leben Jesu bei den Synoptikern (allerdings ohne die Vor- und Nachgeschichten) (355) zu bieten. Ihr Resultat war um so willkommener, als die Tübinger Schule den gnostischen Hintergrund des Johannesevangeliums aufgehellt hatte, das dadurch als historische Quelle im großen und ganzen ausschied. Seitdem hat das Vierte Evangelium kaum noch eine wichtige Rolle für die Leben-Jesu-Forschung gespielt. Das gilt, auch wenn Rudolf Bultmann es gegenüber der Abwertung durch Schweitzer theologisch zu seinem Recht brachte und durch die Frühdatierung der Gnosis wie durch die Annahme einer vom Vierten Evangelisten verwendeten Zeichen-Quelle die Exzesse der Johannes-Forschung des vorigen Jahrhunderts zu überwinden vermochte. Trotz solcher Korrekturen⁴ bleibt die wissenschaftliche Rekonstruktion der Botschaft des historischen Jesus auf die Synoptiker und damit auf die Zwei-Quellen-Theorie verwiesen. Die Tragfähigkeit dieser literarkritischen Lösung des synoptischen Problems wird gerade durch das Fehlschlagen der von Zeit zu Zeit gegen sie gerichteten Angriffe bestätigt.⁵ Auch wird sie weder dadurch eingeschränkt, daß die viel berufene historische Nähe, das plastische Detail in der markinischen Darstellung von Wrede und Schweitzer mit Recht als moderne Eintragung erkannt wurden, noch dadurch, daß man eine spezifische Dogmatik als gestaltenden Faktor des Markusevangeliums entdeckte. Daran änderte ferner nichts, daß die für zuverlässig gehaltene Reihenfolge im Markusevangelium durch Karl Ludwig Schmidt⁶ als unhistorisch und Harnacks Behauptung der Tendenzlosigkeit der Spruchquelle⁷ durch gattungsgeschichtliche Forschung aufgrund neuen Quellenmaterials als falsch erwiesen wurde.⁸ Gerade in solchen Richtigstellungen, die den Unterschied zwischen den Synoptikern und dem Johannesevangelium teils relativieren, teils aber auch präzisieren, wird das zweite Entweder-Oder Schweitzers als eine ein für allemal gültige Entscheidung bestätigt.

Nun wußte aber Schweitzer selbst bei seiner eigenen Lösung nicht viel mit der Zwei-Quellen-Theorie anzufangen. Die Entscheidung für die Markuspriorität hatte sich nämlich mit einem dogmatischen Interesse verbunden: ein psychologisch verständliches Leben Jesu zu erstellen, was

5 Vgl. zuletzt William R. Farmer: *The Synoptic Problem – A Critical Analysis*, 1964, und die vernichtende Rezension von F. W. Beare im *Journal of Biblical Literature* 84, 1965, 295–297.

6 *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, 1919 (2 1963).

7 *Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament II, Sprüche und Reden Jesu: zweite Quelle des Matthäus und Lukas*; z. B. S. 163, 171.

8 Vgl. meinen Aufsatz »Logoi Sophon – Zur Gattung der Spruchquelle Q«, in: *Zeit und Geschichte (Bultmann-Festschrift)* 1964, 77–96, und Helmut Köster: *Gnomai Diaphoroi – The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity*, in: *The Harvard Theological Review* 58, 1965, 279–318; bes. S. 298–303.

freilich nur durch Vergeistigung der eschatologischen Gedankenwelt zu erreichen war. Schweitzer sah nun ganz richtig, daß die Verfechter dieser Verbindung »bis zum Ende des Jahrhunderts den stummen hartnäckigen Kampf gegen die Eschatologie« geführt haben, wodurch »die Markus-hypothese die Leben-Jesu-Forschung in unglaublicher Weise aufgehalten« hat. (168) Ja, er gibt selbst zu: »der geringe Redestoff des Markus leistet keinen großen Widerstand« gegen »die Möglichkeit einer literarischen Eliminierung der Eschatologie«. (248; vgl. auch 589) Diese Einsicht wird in der Vorrede zur sechsten Auflage positiv formuliert: »Den Schlüssel zum Verständnis liefert Matthäus mit dem Material, das er über Markus hinaus liefert.« (38) Fragt man, warum Schweitzer hier nicht die Spruchquelle anstatt Matthäus zugrunde legt, muß man sich zweierlei klarmachen, einmal daß die für Schweitzer entscheidenden Sprüche über die Naherwartung im matthäischen Sondergut stehen; zum andern, daß seine Beweisführung vom »Zusammenhang der Ereignisse des Lebens Jesu« ausgeht. Dafür bietet die Spruchquelle keine Basis, da sie eher als zusammenhanglose Aneinanderreihung von einzelnen Sprüchen anzusehen ist. Wenn demnach der historische Zusammenhang bei Matthäus klarer ist als bei Markus, so kann das Matthäusevangelium nicht als sekundäre Komposition durch Einarbeitung von eschatologischem Redestoff in den markinischen Rahmen erklärt werden. So spricht Schweitzer lieber von »den beiden ältesten Synoptikern«. In der Tat wird aus der Vorrede zur sechsten Auflage klar, daß Schweitzer die Zwei-Quellen-Theorie, die sein Lehrer Heinrich Julius Holtzmann als stichhaltige Grundlage für die Entscheidung des zweiten Entweder-Oder erfolgreich durchsetzte, bei seiner eigenen Lösung nicht verwenden konnte.⁹ Sie bedeutet in der Quellenfrage also einen Rückschritt. Wohl daran liegt es, daß sie in der von Schweitzer ausgearbeiteten Gestalt auch im kritischen Lager nicht akzeptiert wurde. Schon sein englischer Übersetzer und Berater, F. C. Burkitt, (31; vgl. auch 585) bemerkt in seinem Vorwort zur englischen Ausgabe von 1910: »He has his own solution of the problems, and it is not to be expected that English students will endorse the whole of his view of the Gospel History, any more than his German fellow-workers have done.«

Das dritte Entweder-Oder lautet: entweder eschatologisch oder un-eschatologisch. Diese Alternative dient als Kriterium für die Darstellung der Forschungsgeschichte von Reimarus bis Wrede: Darin besteht die Einseitigkeit des Buches sowie seine ureigenste Leistung. Die Leben-Jesu-Forschung hatte die jüdische Eschatologie »vergeistigt«, d. h. unseren religiösen Idealen assimiliert, mit dem Ergebnis, »daß dieser vorgeblich historische Jesus nicht ein rein geschichtliches, sondern ein künstlich in

⁹ *Ebenda*. Schon S. 448, 550 f; 596 ff versucht er, ausgehend von Harnack (»Grundzüge einer Zeitordnung«), die Spruchquelle in seinem Sinne zu verstehen.

die Geschichte verpflanztes Gebilde ist«. (356) Die Forschungsperiode, die dieses Buch verständlich macht, steht innerhalb der Klammern der beiden folgenden Zitate, die sich wie Programm und Ausführung zueinander verhalten. In seiner Schrift: Der Streit der Fakultäten (1798), schlägt Immanuel Kant vor:

Von der biblischen *Auslegekunst* (*hermeneutica sacra*), da sie nicht den Laien überlassen werden kann (denn sie betrifft ein wissenschaftliches System), darf nun lediglich in Ansehung dessen, was in der Religion statuarisch ist, verlangt werden: daß der Ausleger sich erkläre, ob sein Ausspruch als *authentisch* oder als *doctrinal* verstanden werden solle. – Im ersteren Falle muß die Auslegung dem Sinne des Verfassers buchstäblich (philologisch) angemessen sein; im zweiten aber hat der Schriftsteller die Freiheit, der Schriftstelle (philosophisch) denjenigen Sinn unterzulegen, den sie in moralisch-praktischer Absicht (zur Erbauung des Lehrlings) in der Exegese annimmt; denn der Glaube an einen bloßen Gesichtssatz ist todt an ihm selber. – Nun mag wohl die erstere für den Schriftgelehrten und indirekt auch für das Volk in gewisser pragmatischer Absicht wichtig genug sein, aber der eigentliche Zweck der Religionslehre, moralisch bessere Menschen zu bilden, kann auch dabei nicht allein verfehlt, sondern wohl auch gar verhindert werden . . . Also ist nur die *doctrinale* Auslegung, welche nicht (empirisch) zu wissen verlangt, was der heilige Verfasser mit seinen Worten für einen Sinn verbunden haben mag, sondern was die Vernunft (a priori) in moralischer Rücksicht bei Veranlassung einer Spruchstelle als Text der Bibel für eine Lehre unterlegen kann, die einzige evangelisch-biblische Methode der Belehrung des Volkes in der wahren, inneren und allgemeinen Religion . . . In Absicht auf die Religion eines Volkes, das eine Heilige Schrift zu verehren gelehrt worden ist, ist nun die doctrinale Auslegung derselben, welche sich auf sein (des Volkes) moralisches Interesse – der Erbauung, sittlichen Besserung und so der Seligwerdung – bezieht, zugleich die authentische: d. i. so will Gott seinen in der Bibel geoffenbarten Willen verstanden wissen.¹⁰

Damit ist zu vergleichen Hans Windischs Darstellung seiner eigenen exegetischen Methodik – über ein Jahrhundert später:

Der typische Jesus der modernen Kritik nach der Schulung, die ich durchgemacht habe, ist ein Mensch, der viele Irrtümer seiner Zeit teilt, auch in bezug auf religiöse Fragen, der tief von eschatologischen Ideen durchdrungen (seine Buß- und Heilspredigt ist aufs engste mit der Erwartung des nahen Weltendes verbunden) – wir stellen also das Fremdartige in seiner ganzen Wucht voran – der aber durch die Gewalt seiner Gottergriffenheit und durch Klarheit und Schärfe seiner Sittenlehre auch moderne Gemüter zu ergreifen vermag . . . Ich nehme mir das Recht, wie Bousset und Weinel, für den praktischen Gebrauch den vermutlich historischen Jesus zu modernisieren, also etwa eine Gestalt herauszuarbeiten, die dem Herrmannschen Jesus ähnlich ist. Daß ich die subjektiven Deutungen eintrage in das historisch Nachweisbare, Lücken der wissenschaftlichen Forschung nach den Bedürfnissen der Praxis ausfülle, weiß ich genau. Nur hab ich bei diesem Verfahren keine Neigung, mich dem kirchlichen Christusdogma anzunähern, . . . betone vielmehr meine Differenz.¹¹

¹⁰ Kants Werke VII, Berlin 1907, 66 f.

Auch ohne solche Enthüllungen seitens der Leben-Jesu-Theologie hat Schweitzer aufgrund der Werke selbst diese Situation erkannt und aufgedeckt. An der Unmöglichkeit eines solchen Vorgehens ist nicht mehr zu rütteln. Während Johannes Weiß in der zweiten Auflage seiner für die eschatologische Auffassung epochalen Schrift von 1892 »Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes« im Jahre 1900 gewisse »Abschwächungen des eschatologischen Standpunktes« (349) vornahm – wie leicht hätte sich die Theologie dadurch verleiten lassen können, die eschatologische Frage ganz zu den Akten zu legen! – hat Schweitzer diese Frage ein für allemal unausweichlich gestellt. Insofern geht die Theologie des 20. Jahrhunderts von ihm statt von Weiß aus.

Schweitzer hat noch ein viertes Entweder-Oder aufgestellt, das ebenso sehr wie die drei anderen seinen glänzenden Forschungsbericht beherrscht: »Entweder muß man, wie Bruno Bauer, ganz skeptisch sein und bei Markus alle berichteten Tatsachen und Zusammenhänge in gleicher Weise beanstanden, oder, wenn man darauf ein historisches Leben-Jesu erbauen will, das Evangelium als Ganzes, wegen der durchgehenden Zusammenhänge, als historisch anerkennen und dann erklären, warum nun einzelne Berichte, wie die Speisung und die Verklärung, von übernatürlichem Lichte umflossen sind, und was ihnen historisch zugrunde liegen kann. Eine Scheidung zwischen Natürlichem und Unnatürlichem bei Markus ist Willkür, weil das Übernatürliche bei ihm zur Geschichte gehört.« (354/355) Hier geht es eigentlich nicht um Bruno Bauer, sondern um William Wrede, dessen Buch: *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, die Alternative bildete zu Schweitzers eigener Skizze des Lebens Jesu: *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis*. (Kap. XIX f) In dieser Frage konnte Schweitzer kaum nur auf Matthäus bauen. Denn Wrede hatte gezeigt, »daß die Anschauung vom messianischen Geheimnis für Matthäus nicht mehr die Bedeutung besitzt wie für Markus«. ¹² Wenn also das Geheimnis historisch sein soll, muß auch der Markusbericht an diesem Punkt historisch sein.

Wie ist diese Sicht zu beurteilen? In einem Aufsatz: *Zur Frage des Messiasgeheimnisses bei Markus*, hat Eduard Schweizer die Summe gezogen: »Schon 1901 hat W. Wrede erwiesen, daß das Messiasgeheimnis redaktionelle Konstruktion des Markus ist und in die Dogmengeschichte, nicht ins Leben Jesu gehört. Dahinter kann man nicht mehr zurückge-

¹¹ Aus seiner Diskussion mit H. Jordan: Ein Briefwechsel über die Jesusfrage der Gegenwart, in: *Die Christliche Welt* 25, 1911, Sp. 988; zitiert (ungenau) bei Erik Beijer: *Hans Windisch und seine Bedeutung für die neutestamentliche Wissenschaft*, ZNW 48, 1957, 46 f.

¹² *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien – Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, 1901; 3., unveränderte Auflage 1963, 153. Vgl. auch hier S. 417/418.

hen.«¹³ In der Tat kann der durch Wrede und Schweitzer gleichzeitig entdeckte »Unzusammenhang« im Markusevangelium nicht einfach aus dem eschatologischen Bewußtsein Jesu abgeleitet werden – Schweitzers Widerlegung von Wredes Erklärung aufgrund der markinischen Redaktion überzeugt durchaus nicht (402/403 bzw. Kap. XX). Gibt Schweitzer doch – in einem anderen Zusammenhang – zu, daß er mit der an sich nicht zu bestreitenden These, »daß die zwei ältesten Synoptiker wirkliche Geschichte überliefern, bis an die äußerste Grenze geht und nicht einmal die Stellen, die die Normaltheologie verwirft, für unecht ansehen will«. (493) Und so werden auf Schritt und Tritt in der Lösung der konsequenten Eschatologie (Kap. XXI) entscheidende Dinge für historisch erklärt, deren Historizität heute nicht einmal mehr die gemäßigte Kritik behaupten möchte.

Schweitzer schrieb ja in einer Zeit, in der die Annahme der Unechtheit als Ausflucht vor jeglicher Unannehmlichkeit diente. »Was bleibt aber zuletzt der modernen Theologie noch Historisches von den Evangelien, wenn sie sich zwingt, Hand und Fuß und Auge ob des Ärgernisses der reinen Eschatologie daran zu geben?« (275; vgl. auch 589/590) So erwartete Schweitzer eine Stärkung des Zutrauens in die Historizität durch die endgültige Annahme der eschatologischen Ausrichtung der Botschaft Jesu. »Überhaupt kann man sagen, daß die fortschreitende Erkenntnis des eschatologischen Charakters der Lehre und des Handelns Jesu eine immer steigende Rechtfertigung der evangelischen Überlieferung bedeutet; eine Reihe von Perikopen und Reden, die gefährdet waren, weil sie vom Standpunkt der zum Maßstab der Überlieferung genommenen modernen Theologie sinnlos erschienen, sind jetzt gerettet.« (292) Es stimmt, daß Wrede noch nicht ganz zur eschatologischen Auffassung der Botschaft Jesu durchgedrungen war, und insofern war Schweitzer ihm gegenüber sicherlich im Recht. Aber daß Wrede das Messiasgeheimnis bei Markus sachgemäß nicht von daher ableitete, daß vielmehr seine redaktionelle Erklärung nicht als das letzte Wort des neunzehnten Jahrhunderts, sondern als das erste des zwanzigsten Jahrhunderts zu bezeichnen ist, das konnte Schweitzer noch nicht wissen. So hat er das Entweder-Oder hinsichtlich des Messiasgeheimnisses im Markusevangelium vorschnell mit dem Entweder-Oder hinsichtlich der Eschatologie zusammengeworfen: »Es gibt entweder die eschatologische Lösung, die dann mit einem Schlag die unabgeschwächte, unzusammenhängende und widerspruchsvolle Markusdarstellung als solche zur Geschichte erhebt, oder die literarische, die jenes Dogmatisch-Fremdartige als Eintrag des Urevangelisten in die Überlieferung von Jesus betrachtet und damit zugleich die Messianität aus dem historischen Leben Jesu tilgt. Tertium non datur.« (388) Das tertium, das sich seither herausgestellt hat, gründet darin, daß die Verbin-

¹³ ZNW 56, 1965, 1–8. Das Zitat bildet den Anfang des Aufsatzes

dung jener beiden Probleme, die zwar verwandt sind, aber doch nicht so direkt einander bedingen, wie Schweitzer annahm, durch eine differenzierende Sicht abgelöst wurde. Nur so wird das problemgeschichtliche Paradox verständlich, daß Wrede literarkritisch recht hatte, wenn er das Messiasgeheimnis von der markinischen Theologie ableitete, und Schweitzer historisch-kritisch, wenn er den eschatologischen Charakter von Jesu Auftreten feststellte.

Nun hat Schweitzer zwischen der durch »Johannes Weiß und seine Anhänger« vertretenen »eschatologischen Schule« und seiner eigenen »konsequenten Eschatologie« unterschieden. »Sie bezogen die Eschatologie nur auf die Predigt Jesu . . . statt die ganze öffentliche Wirksamkeit, die Zusammenhänge und Unzusammenhänge der Ereignisse von der neugewonnenen Erkenntnis aus zu beleuchten . . . Es ist geradezu unerklärlich, daß die eschatologische Schule mit der Einsicht in die Eschatologie der Reichsgottespredigt nicht auch zugleich auf den Gedanken des ›Dogmatischen‹ in der Geschichte Jesu kam.« (402; vgl. auch 551/552) »Die Endentscheidung liegt aber nicht hier (sc. in der Lehre Jesu), sondern in der Untersuchung des Gesamtverlaufs des Lebens Jesu.« (269) Die Erklärung des Unerklärlichen in Weiß' Verfahren liegt nun gerade in dem von Schweitzer selbst genannten Unterscheidungsmerkmal zwischen Weiß und seinen Vorgängern: »Aber Weiß spricht es eben wissenschaftlich unanfechtbar aus.« (256) Was Schweitzer aufgrund der vermeintlich historischen Reihenfolge in »den beiden ältesten Evangelien« hinzuzusetzen für nötig hielt, ist gerade das, was – unter dem Einfluß von Wrede – die neutestamentliche Wissenschaft des zwanzigsten Jahrhunderts wieder abziehen mußte. In unserer Zeit hat es nur noch *einen* ernsthaften Versuch gegeben, eine dem Markusevangelium vorgegebene Reihenfolge der Einzelgeschichten zu behaupten. Dieser Versuch von C. H. Dodd¹⁴ wurde aber bald von D. E. Nineham¹⁵ als nicht stichhaltig erwiesen.

Nichtsdestoweniger hat die »konsequente Eschatologie« Schule gemacht. Denn der Verfasser und sein Werk imponierten, und das mit Recht. Das Buch führte auch nicht nur die eine Arbeitshypothese glänzend durch, es stellt nebenbei auch eine Menge abgeleiteter Thesen auf, die Schweitzer selbst nicht mehr ausführte. Z. B.: »Es wäre doch einmal an der Zeit, daß man, statt immer paulinische Einflüsse bei Markus zu behaupten, solche nachwies. Wie müßte Markus aussehen, wenn er in die Hände eines Pauliners geraten wäre?« (353; vgl. auch 384/385, 427, 547/548, 598) So legte der Berner Privatdozent Martin Werner, durch Arthur Drews:

14 The Framework of the Gospel Narrative, Exp. Times, Juni 1932; abgedruckt in seinem Band: Gesammelte Aufsätze, New Testament Studies, 1953, 1–11.

15 The Order of Events in St. Mark's Gospel – An Examination of Dr. Dodd's Hypothesis, Studies in the Gospels (R. H. Lightfoot-Festschrift) 1955, 223–239. Vgl. auch mein Buch »Kerygma und historischer Jesus« (2. Auflage 1966, Kap. II. 1: Ein historischer Abschnitt des Kerygmas?)

Das Markusevangelium als Zeugnis gegen die Geschichtlichkeit Jesu (1921), provoziert, im Jahre 1923 seine »Albert Schweitzer in aufrichtiger Verehrung und Dankbarkeit gewidmete« Studie über den »Einfluß paulinischer Theologie im Markusevangelium« vor, die Schweitzers Hypothese von dem nicht-paulinischen Charakter des Markusevangeliums Zug um Zug zu bestätigen suchte.¹⁶

Auch die gegenwärtige Diskussion über das Problem der Parusieverzögerung ergibt sich aus Schweitzers These. Schweitzer selbst hat gesehen: »Die ganze Geschichte des ›Christentums‹ bis auf den heutigen Tag, die innere, wirkliche Geschichte desselben, beruht auf der ›Parusieverzögerung‹: d. h. auf dem Nichteintreffen der Parusie, dem Aufgeben der Eschatologie, der damit verbundenen fortschreitenden und sich auswirkenden Enteschatologisierung der Religion.« (417) Diese Anwendung der Geschichte der Leben-Jesu-Forschung als eines kritischen Maßstabs zur Beurteilung der modernen Theologie griff Werner in seinem Werk: *Das Weltanschauungsproblem bei Karl Barth und Albert Schweitzer*, schon 1924 auf. Ihm folgte sein Schüler Fritz Buri mit dem 1935 erschienenen Buch: *Die Bedeutung der neutestamentlichen Eschatologie für die neuere protestantische Theologie – Ein Versuch zur Klärung des Problems der Eschatologie und zu einem neuen Verständnis ihres eigentlichen Anliegens*.¹⁷ Im Vorwort geht Buri davon aus: »Trotz alledem aber ist es in der Theologie um jene schon vor Jahren von Albert Schweitzer zur Diskussion gestellte These von der ausgebliebenen Parusie und der daraus sich notwendig ergebenden Enteschatologisierung merkwürdig still – ich möchte fast sagen: unheimlich still geblieben.« Es blieb nicht lange still. Denn während des Zweiten Weltkrieges, als deutsch-sprachige Theologie weitgehend auf die Schweiz beschränkt war, fand dort eine scharfe

16 Der Einfluß paulinischer Theologie im Markusevangelium. Eine Studie zur neutestamentlichen Theologie. BZNW 1. Allerdings besteht Werners Beweisführung darin, daß das »Paulinische« im Markusevangelium als allgemein urchristlich aufgewiesen wird, wodurch die Rückführung der markinischen Theologie auf das Keryma bzw. die Gemeintheologie statt auf Jesus kaum beeinträchtigt wurde. – Willi Marxsen: *Der Evangelist Markus – Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, FRLANT 67, 1959, 2. Auflage, 83–92, hat weiter die Wirkung der Arbeit Werners insofern eingeschränkt, als er die Abhängigkeit des Markus von der paulinischen Theologie für seinen Begriff Evangelium wahrscheinlich gemacht hat. Eduard Schweizer: *Die theologische Leistung des Markus*, *Ev. Theol.* 24, 1964, 337–355, bes. S. 346, hat nun ferner gezeigt, daß die paulinisch-markinische Identifizierung des Evangeliums mit Jesus Christus bei Markus im deutero-paulinischen Sinne des Evangeliums als eines Mysteriums zu verstehen ist, wodurch man eher zu Wrede als zu Schweitzer zurückgeführt wird.

17 Als neuere Stellungnahmen zur modernen Theologie vom Standpunkt der konsequenten Eschatologie aus sind zu nennen: Ulrich Neuenschwander: *Die neue liberale Theologie. Eine Standortbestimmung* (1953) und Martin Werner: *Der protestantische Weg des Glaubens, I: Der Protestantismus als geschichtliches Problem*, 1955; II: *Systematische Darstellung*, 1962.

Auseinandersetzung statt zwischen Bern und Basel, zwischen den »Freisinnigen« und den »Positiven«, zwischen konsequenter Eschatologie und dialektischer Theologie. Auf die Diskussion, die sich an Werners 1941 auf eine Anregung Schweitzers hin veröffentlichtes Buch: Die Entstehung des christlichen Dogmas, entzündete, soll hier nur hingewiesen werden.¹⁸ Einen Eindruck davon, wie die Schule der konsequenten Eschatologie den gegenwärtigen Stand der Frage nach Jesus kritisch beurteilt, vermittelt Werners Aufsatz von 1960: Was bedeutet für uns die geschichtliche Persönlichkeit Jesu?¹⁹

Nun gilt das von Karl Barth auf Schleiermacher angewandte Wort auch von Albert Schweitzer, daß er weniger eine Schule gestiftet hat als ein Zeitalter.²⁰ Die eschatologische Ausrichtung der Botschaft Jesu und des Urchristentums, die zur Zeit der Abfassung der »Geschichte der Leben-Jesu-Forschung« nur mit Kopfschütteln von der zeitgenössischen Theologie zur Kenntnis genommen werden konnte, wurde von der Theologie nach dem Ersten Weltkrieg, die sich nicht mehr kulturoptimistisch, sondern eher apokalyptisch (Untergang des Abendlandes!) verstand, zum Grund ihres Selbstverständnisses gemacht. Friedrich Gogarten hat mit seinem Aufsatz: Zwischen den Zeiten, die Stimmung der Nachkriegstheologie besonders deutlich gezeichnet:

Das ist das Schicksal unserer Generation, daß wir zwischen den Zeiten stehen. Wir gehörten nie zu der Zeit, die heute zu Ende geht. Ob wir je zu der Zeit gehören werden, die kommen wird? Und wenn wir von uns aus zu ihr gehören könnten, ob sie so bald kommen würde? . . .

Der Raum wurde frei für das Fragen nach Gott. Endlich. Die Zeiten fielen auseinander und nun steht die Zeit still. Einen Augenblick? Eine Ewigkeit? Müssen wir nun nicht Gottes Wort hören können? Müssen wir nun nicht seine Hand bei Seinem Werk sehen können?

Darum können wir nicht, dürfen wir noch nicht von der einen Zeit zur anderen gehen. So sehr es uns auch zieht. Erst muß hier die Entscheidung gefallen

18 Die Diskussion mit Werner begann der Basler Theologe Oscar Cullmann über »Die Hoffnung der Kirche auf die Wiederkunft Christi«, 1942 erschienen in den Verhandlungen des schweizerisch-reformierten Pfarrvereins (Jg. 83, S. 34 ff). Dann ergriff Fritz Buri das Wort mit seinem Aufsatz »Das Problem der ausgebliebenen Parusie«, Schweizerische Theologische Umschau 16, 1946, 97 ff. Darauf antwortete Cullmann in der Basler Theologischen Zeitschrift (3, 1947, 177 bis 191): Das wahre durch die ausgebliebene Parusie gestellte neutestamentliche Problem. Schnell folgte Buris Replik: Zur Diskussion des Problems der ausgebliebenen Parusie. Allerdings erhielt Cullmann das letzte Wort (beide ThZ 3, 1947; Buri: 422–428; Cullmann: 428–432).

19 In dem von H. Ristow und K. Matthiae herausgegebenen Sammelband »Der historische Jesus und der kerygmatische Christus«. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung, S. 614–646.

20 Karl Barth: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, S. 379: »Nicht eine Schule stiftet er, sondern ein Zeitalter.« Dieses Wort hatte Schleiermacher selbst in seiner Akademierede »Über den Begriff des großen Mannes« von Friedrich dem Großen gesagt.

sein. Vorher können wir nichts mit ganzem Herzen tun. Solange stehen wir zwischen den Zeiten. Das ist eine furchtbare menschliche Not. Denn da zerbricht alles Menschliche und wird zu Schanden, alles was war und alles was sein wird. Aber darum können wir, begreifen wir nur die Not bis zum Letzten, nach Gott fragen.²¹

Konnte man das von der Sicherheit des Berner Oberlandes aus nur als unaufrichtiges Ausweichen vor der Problematik der Parusieverzögerung verstehen, so hat immerhin Karl Barth darin die Tiefe seines Verständnisses der menschlichen Lage vor Gott gefunden. In der zweiten Auflage seines Römerbriefes (1922) erhielt es seine klassische Form. »Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun.«²²

Allerdings war damit das hermeneutische Problem der Eschatologie nicht gelöst, nur angezeigt. Wiederum war es Barth, der hier die Unterscheidung entschieden durchführte:

Als *Gleichnisse* »letzter Dinge« möchten uns so ferne und doch nahe liegende Schlußmöglichkeiten doch wohl ganz lehrreich und erwecklich sein können, besonders dann, wenn wir für die noch vorher liegenden Gleichnisse »letzter Dinge«, von denen wir ohne Seelenwanderung, Eiszeiten und Sternschnuppenschicksal in Geschichte und Gegenwart umgeben sind, bedauerlicherweise zu abgestumpft sein sollten. Aber »letzte Dinge« im Sinn von 1 Kor 15 und überhaupt im Sinn des Neuen Testaments, sind solche Schlußmöglichkeiten, so real sie uns immer vor Augen stehen mögen, *nicht*. Auch dann nicht, wenn wir sie erst als Vorstufen auffassen, zu physisch-metaphysischen-kosmisch-metakosmischen Wandlungen und Revolutionen noch unerhörterer Art. Auch dann nicht, wenn das Bild dieser hintergründlichen Schlußgeschichten aus lauter der Bibel und vielleicht gerade 1 Kor 15 entnommenem Material zusammengestellt und aufgebaut wird. Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis; daß auch die Gegenstände der biblischen Anschauungswelt zum Vergänglichen gehören, daß sie dienen und nicht herrschen, bedeuten und nicht sein wollen, darüber läßt uns die Bibel selbst jedenfalls nicht im Zweifel. Letzte *Dinge* sind als solche nicht *letzte* Dinge, wie groß und bedeutsam sie immer sein mögen. Von *letzten* Dingen würde nur reden, wer vom *Ende* aller Dinge reden würde, von ihrem Ende so schlechthin, so grundsätzlich verstanden, von einer Wirklichkeit so radikal überlegen allen Dingen, daß die Existenz aller Dinge ganz und gar in ihr, in ihr allein *begründet* wäre, also von ihrem Ende würde er reden, das in Wahrheit nichts anderes wäre, als ihr Anfang. Und von Endgeschichte, von Endzeit würde nur der reden, der vom *Ende* der Geschichte, vom Ende der Zeit reden würde. Aber wiederum von ihrem Ende, so grundsätzlich, so schlechthin verstanden, von einer Wirklichkeit so radikal überlegen allem Geschehen und aller Zeitlichkeit, daß er, indem er von der Endlichkeit der Geschichte, von der Endlichkeit der Zeit redete, zugleich von dem reden würde, was alle Zeit und alles, was in

21 Christliche Welt 34, 1920, Sp. 374–378, wiederabgedruckt in: Anfänge der dialektischen Theologie II, Theol. Bücherei, Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert, 17, 1963, 95–101, Zitate auf S. 95 und 100.

22 Der Römerbrief, 2. Auflage, S. 298.

der Zeit geschieht, *begründet*. Endgeschichte müßte für ihn gleichbedeutend sein mit *Urgeschichte*, die Grenze der Zeit, von der er redet, müßte die Grenze aller und jeder Zeit, und damit notwendig der *Ursprung* der Zeit sein.²³

Darauf antwortete allerdings Rudolf Bultmann:

Es erscheint mir nun ebenso sicher, daß Paulus in 1 Kor 15 von einer solchen Schlußgeschichte redet, wie, daß er in Wahrheit nicht von ihr reden kann und will. M. a. W., man kommt bei 1 Kor 15 nicht ohne durchgehende (nicht nur gelegentliche, wie B. sie an V. 29 immerhin übt) Sachkritik aus. Denn so wenig Paulus so etwas wie eine »Weltanschauung« verkündet, so sehr besteht doch für ihn wie für jeden anderen die Notwendigkeit, das, was er sagt, in der Begrifflichkeit seiner Weltanschauung zu sagen. Und es geht nicht an, die weltanschaulichen – in diesem Falle mythologischen – Elemente einfach zum »Gleichnis« zu erklären oder sie durch Umdeutung zu beseitigen. Was für spätere christliche Eschatologen von Barth zugestanden wird, daß sie aus dem biblischen Material eine in Wahrheit gar nicht endgeschichtliche Schlußgeschichte konstruieren, gilt auch für Paulus, der sein Material der jüdischen bzw. jüdisch-gnostischen Apokalyptik entnimmt.²⁴

Damit wird Einsichten der konsequenten Eschatologie in aller Aufgeschlossenheit und Klarheit ihr Recht eingeräumt, allerdings ohne die

23 Karl Barth: Die Auferstehung der Toten – Eine akademische Vorlesung über 1 Kor 15, 1924, 57 f.

24 Aus Bultmanns Besprechung von Karl Barth: Die Auferstehung der Toten, Theol. Blätter 5, 1926, 1–14; wiederabgedruckt in: Glauben und Verstehen I, 1933, 38–64; Zitat auf S. 52.

25 Besonders ist die lukanische Theologie von daher durch Hans Conzelmann: Die Mitte der Zeit – Studien zur Theologie Lukas, Beitr. z. hist. Theol. 17, 1954, 5. Auflage 1964, verständlich gemacht worden. Zur Fortführung dieses Ansatzes vgl. für die Evangelien Erich Grässer: Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte, BZNW 22, 1957 (2 1960); für den 2. Petrusbrief Ernst Käsemann: Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie, ZThK 49, 1952, 272–296; wiederabgedruckt in: Exegetische Versuche und Besinnungen I, 1960, 135–157. Solche Forschung ist gerade dadurch stichhaltig, daß sie nicht zuviel behauptet. »Jesus entwirft kein System einer Lehre. Es fällt im Gegenteil auf, daß Gotteslehre und Eschatologie, Eschatologie und Ethik auf den ersten Blick relativ unverbunden nebeneinander zu stehen scheinen.« Conzelmann, Artikel »Jesus Christus«, in: RGG, 3. Auflage, III (1959), 633.

26 Jonas redet von »einer unausweichlichen Fundamentalstruktur des Geistes als solchen. Daß er sich in gegenständlichen Formeln und Symbolen auslegt, daß er »symbolistisch« ist, ist Wesentlichstes des Geistes – und Gefährlichstes zugleich. Um zu sich selbst zu kommen, nimmt er wesensmäßig diesen Umweg über das Symbol, in dessen verlockender Problemwirrnis er sich, ferne vom symbolisch darin verwahrten Ursprung und das Stellvertretende absolut nehmend, zu verlieren neigt – und nur in einer langen Rückbildung, nach erschöpfender Durchmessung jenes Umweges, vermag ein entmythologisiertes Bewußtsein sich den in dieser Verkleidung versteckten Ursprungsphänomenen auch begrifflich direkt zu nähern (vgl. den langen Weg des Erbsündendogmas bis auf Kierkegaard!).« Hans Jonas: Augustin und das paulinische Freiheitsproblem – Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit, FRLANT 44, 1930, 2. Auflage 1965, 82.

Folgerung zu ziehen, daß das in mythologischen Vorstellungen zur Sprache Gebrachte einfach zu den Akten zu legen sei. Auch das Problem der Parusieverzögerung im Urchristentum wird nicht mehr verdunkelt – vielmehr werden erst jetzt die grundlegenden Einzeluntersuchungen darüber vorgelegt.²⁵ Nur wird nicht das Mythologische als »das Stellvertretende absolut« genommen, wie Hans Jonas den Fehler früherer Theologie treffend charakterisiert hat.²⁶ Denn jetzt wird die mythologische Sprache hermeneutisch verstanden, so wie es die mythische Schule von vornherein beabsichtigt hatte.²⁷ Schon Schweitzer hatte in seiner »Schlußbetrachtung« (Kap. XXV) dieses Verfahren vorgeschlagen, wenn auch nicht im einzelnen ausgeführt: »In Wahrheit kann es sich nicht um eine Scheidung zwischen Vergänglichem und Bleibendem, sondern nur um eine Übertragung des Urgedankens jener Weltanschauung in unsere Begriffe handeln.« (623) Die Enteschatologisierung, die sich gelegentlich noch immer als Relikt derjenigen Methode behauptete, die mit den für anstößig gehaltenen zeitbedingten Vorstellungsformen auch den in ihnen verwahrten Sachgehalt eliminierte,²⁸ wurde also durch die Entmythologisierung zu ihrem eigentlichen Ziel geführt: Als existenziale Interpretation versucht sie, das in der mythologischen Form zur Sprache kommende Existenzverständnis zu begreifen.²⁹

In den letzten Jahren, nachdem sich die theologische Forschung wenig-
 27 Der hermeneutische Skopus der mythischen Schule läßt sich nicht etwa auf G. L. Bauers Entwurf einer Hermeneutik des Alten und Neuen Testaments von 1799 beschränken, sondern beherrscht die ganze Bewegung, wie Hartlich und Sachs (Anm. 1 am a. O.; vgl. im Sachregister Hermeneutik, S. 182) immer wieder hervorheben. Dagegen schrieb Schweitzer zu einer Zeit, als die Hermeneutik ihren Tiefstand in der theologischen Wissenschaft erreicht hatte. Vgl. Ernst von Dobschütz' Ruf in seiner Rektoratsrede von 1922: »Die sog. *Hermeneutik*, einst die am lebhaftesten betriebene Disziplin, dann zwei Generationen hindurch sträflich vernachlässigt, muß zu neuem Leben erweckt werden.« Vom Auslegen insonderheit des Neuen Testaments, Nr. 18 der Halleschen Universitätsreden, Wiederabdruck in seinem Buch »Vom Auslegen des Neuen Testaments«, 1927, S. 5.

28 Vgl. die schillernde Stellungnahme von Fritz Buri: »Die Bedeutung der neutestamentlichen Eschatologie für die neuere protestantische Theologie«, 1935, der in Kap. 8 »Enteschatologisierung« versteht als Preisgabe der endgeschichtlichen Naherwartung, die »zum Wesen der neutestamentlichen Eschatologie gehört« (S. 51), Kap. 16 aber den »Willen zur Lebensvollendung« als den »wesentlichen Inhalt der Eschatologie« vertritt.

29 Zu dieser Unterscheidung zwischen Eliminierung und Interpretation vgl. R. Bultmann: Neues Testament und Mythologie – Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung; zuerst erschienen 1941 in: Offenbarung und Heilsgeschehen, BEvTheol 7, 27–69; wiederabgedruckt in: Kerygma und Mythos, Theologische Forschung 1, 1948, 15–53, bes. S. 25.

30 Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik, ZThK 59, 1962, 257–284; Zitat auf S. 265 f; bzw. Exegetische Versuche und Besinnungen (= EVB) II, 1964, 105 bis 131 (113).

stens eine Ahnung von der eminenten Bedeutung der Eschatologie erarbeitet hat, wird eine neue Frage gestellt: Vertritt nicht die Eschatologie, oder gar die Apokalyptik, mehr an sachlichem Gehalt, als bis jetzt angenommen wurde? Die Initiative hat Ernst Käsemann ergriffen. Er bestreitet, »daß die älteste Theologie vom Leitmotiv der Existenz aus« adäquat erfaßt werden kann.³⁰ Allerdings ist nach ihm Apokalyptik nicht schon für Jesus, sondern erst für die nachösterliche Gemeinde anzunehmen. »Nicht gleichgültig läßt die Echtheitsfrage freilich den Historiker, der Mitte und Weite der Botschaft Jesu so präzise wie möglich feststellen möchte; und gleichgültig dürfte sie auch nicht dem Theologen sein, dem zum mindesten seit A. Schweitzer das Problem der Apokalyptik, ihrer Notwendigkeit, Bedeutung und Grenzen beunruhigend vor die Füße geworfen ist. Albert Schweitzer und seine Schüler sind der von ihnen erkannten Aufgabe selber in den Weg getreten, indem sie zunächst die ganze Frage zu einem Problem der Leben-Jesu-Forschung machten und dann von der Parusieverzögerung aus die älteste Dogmengeschichte zu erklären suchten. Beide Male geriet man in eine Sackgasse.«³¹ Freilich ist es Käsemann noch nicht ganz gelungen, die Verkündigung Jesu völlig gegen die Apokalyptik abzugrenzen³² und zu formulieren, was er über Bultmann hinaus an sachlichem Gehalt für die Apokalyptik geltend machen möchte.³³ Gleichzeitig unternimmt die systematische Theologie den Versuch, in Analogie zur Geschichtsphilosophie oder zu Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung (1954), die Apokalyptik als Grundlage der Geschichtsoffenbarung bzw. der Hoffnung zu interpretieren.³⁴

Was die Frage nach dem historischen Jesus seit Schweitzer betrifft: Die weitere Entwicklung ging eher von der »Schlußbetrachtung« als von dem in Kap. XXI: Die Lösung der konsequenten Eschatologie, gezeichneten Jesusbild aus. Schweitzer hatte ja von der Antithese zwischen dem »historischen Jesus« und dem »ewigen Jesus« gesprochen. (367) Jesus »ging an unserer Zeit vorüber und kehrte in die seinige zurück. . . . Jesus ist unserer Welt etwas, weil eine gewaltige geistige Strömung von ihm ausge-

31 Die Anfänge christlicher Theologie, ZThK 57, 1960, 162–185; Zitat auf S. 179; bzw. EVB II, 82–104 (99).

32 ZThK 57, 1960, 179 f; bzw. EVB II, 100.

33 Zur Diskussion siehe G. Ebeling: Der Grund christlicher Theologie, ZThK 58, 1961, 227–244; E. Fuchs: Über die Aufgabe einer christlichen Theologie, ebenda 245–267; R. Bultmann: Ist die Apokalyptik die Mutter der christlichen Theologie? Eine Auseinandersetzung mit Ernst Käsemann, in: Apophoreta (Haenchen-Festschrift), BZNW 30, 1964, 64–69.

34 W. Pannenberg u. a.: Offenbarung als Geschichte, Kerygma und Dogma Beih. 1, 1961; W. Pannenberg: Grundzüge der Christologie, 1964; J. Moltmann: Theologie der Hoffnung – Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, BEvTheol 38, 1964; G. Sauter: Zukunft und Verheißung – Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion, 1965.

gangen ist und auch unsere Zeit durchflutet. Diese Tatsache wird durch eine historische Erkenntnis weder erschüttert noch gefestigt.« (620) Schweitzer kommt in der Auseinandersetzung über die Geschichtlichkeit Jesu in der zweiten Auflage (Kap. XXII f) zu dem Ergebnis, »daß die Religion ihrem Wesen nach von jeglicher Geschichte unabhängig ist«. (519) So kann Schweitzer vom »Geist Jesu« sprechen, eine »Jesusmystik« vertreten; (629) »Die Mystik des Apostels Paulus« schreiben, und zur »Ehrfurcht vor dem Leben« übergehen. So hat er auf seine Weise den ursprünglichen Ansatz bei der Leben-Jesu-Forschung hinter sich gelassen. Diese Folgerung wurde aber in dem Hauptstrom der Theologiegeschichte unseres Jahrhunderts erst in Verbindung mit der kerygmatischen Theologie durch die – von Schweitzers Schülern verworfene – formgeschichtliche Schule gezogen. Unter ihrer Wirkung hörte die Leben-Jesu-Forschung auf.

Freilich hat die dialektische Theologie, die von der Geschichtlichkeit der Existenz her dachte, nicht nur Paulus eschatologisch anstatt mystisch verstanden, sondern auch der Geschichtlichkeit Jesu eine von der Schule der konsequenten Eschatologie abgelehnte³⁵ Bedeutsamkeit zuerkannt. So stellte sich die Frage nach dem historischen Jesus aufs neue.³⁶ Diese Forschung, von der Formgeschichte herkommend, vollzieht sich in vielem ganz anders, als Schweitzer es wollte, vor allem deshalb, weil sie die in den Evangelien gebotene Reihenfolge der Ereignisse nicht für historisch hält und also auch nicht als Grundlage ihrer Untersuchungen verwendet. Dennoch ist es völlig verfehlt, die neue Frage nach dem historischen Jesus wegen der von ihr geübten existentialen Interpretation als eine Modernisierung anzusehen, die nach Schweitzers Buch von vornherein zurückgewiesen werden müsse.³⁷ Vielmehr ist es gerade Schweitzer, der in seiner »Schlußbetrachtung« den Historismus überwindet und mit dem Hinweis auf den vor allem Verstehen liegenden »Lebenszusammenhang« die Notwendigkeit einer neuen Hermeneutik aufweist. Woran scheiterte nach ihm die Leben-Jesu-Theologie? »Unsere Zeit und unsere Religion . . . fanden in sich selbst keine Äquivalente der Gedanken Jesu und waren daher außerstande, seine Weltanschauung aus den spätjüdischen in ihre Erkenntnisse zu übertragen. Es fehlte die Resonanz. Darum mußte ihnen der geschichtliche Jesus nicht nur seinem Vorstellungsmaterial, sondern auch seinem Wesen nach in weitgehender Weise fremd bleiben. Sein ethischer Enthusiasmus und das Unmittelbare und Gewaltige seiner Denk-

35 Vgl. F. Buri: Entmythologisierung oder Entkerygmatisierung der Theologie, Kerygma und Mythos II, 1952, 85–101.

36 Vgl. meinen Forschungsbericht »Kerygma und historischer Jesus«, 2. Auflage, 1966.

37 Vgl. O. Cullmann: Unzeitgemäße Bemerkungen zum »historischen Jesus« der Bultmannschule, in: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, 1960, 266–280, bes. S. 267.

weise blieben ihnen unerschwinglich, weil sie nichts Entsprechendes dachten und erlebten. ... Es war also der Mangel an innerlicher Gleichgültigkeit des Wollens, Hoffens und Sehns, der eine wirkliche Erkenntnis des historischen Jesus und eine umfassende religiöse Beziehung auf ihn unmöglich machten.« (624 f) Soweit solche Mängel überhaupt durch Methode überwunden werden können, wird sie in der von der existenzialen Interpretation ausgehenden hermeneutischen Besinnung zu suchen sein.

Schweitzer war optimistisch. »Wenn die Zeichen nicht trügen, gehen wir einer solchen Zeit entgegen.« (626) In seiner Besprechung der Aufnahme, die die erste Auflage seines Werkes gefunden hatte, sagt er: »Die konsequente Eschatologie kann ruhig zusehen und warten, bis ihre Zeit kommt... Früh oder spät wird die Stunde schlagen...« (589) Bei diesen Sätzen wird man unwillkürlich an das Vorwort von Karl Barths Römerbrief denken: »Wenn ich mich darin nicht täusche, dann kann dieses Buch jetzt schon seinen bestimmt umschränkten Dienst tun... Sollte ich mich aber täuschen in der freudigen Hoffnung auf ein gemeinsames neues Fragen und Forschen nach der biblischen Botschaft, dann hat dieses Buch Zeit, zu – warten. Der Römerbrief selbst wartet ja auch.« Barths Verheißung ging zuerst in Erfüllung. Aus Schweitzers Vorwort zur sechsten Auflage ist zu ersehen, daß er in der seitherigen Entwicklung kaum die Erfüllung seiner Hoffnungen hat erblicken können. Die Geschichte unseres Jahrhunderts verläuft eben nicht konsequent. Jeder aber, der dieses Buch von der heutigen Forschungslage aus als sachlich Beteiligter liest, wird dessen höhere Konsequenz spüren, die nur von der Tiefe der Problemerkennung und der Weite des Blickes einer Geniegestalt ausgehen kann.