Das Wort und die Kirche im Neuen Testament

Autor(en): **Gaugler, Ernst**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **29 (1939)**

Heft 1

PDF erstellt am: **24.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-404142

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Das Wort und die Kirche im Neuen Testament.

Vortrag, gehalten an der Studientagung am 26. August 1938 in Zürich.

Die in dieser Stadt von Zwingli für die Berner Disputation von 1528 verfassten Thesen beginnen mit einer Feststellung, die das Verhältnis von Wort und Kirche in einer scheinbar eindeutigen Formel umschreibt: „Die heylig Christenlich Kilch", sagt der Zürcher Reformator, „deren eynig houpt Christus, ist uss dem wort Gotts geborn, im selben belybt sy, und hört nit die stimm eines frömbden".

So, wie wir den Satz eben gehört haben, herausgehoben aus seinem Zusammenhang, für sich gestellt als ein schlichtes Glaubenszeugnis, wäre er wohl geeignet, ein die Konfessionen verbindendes Wort zu sein. Wer könnte gegen diese Formulierung als solche einen Einwand erheben, wer ihre ökumenische Geltung bestreiten?

Aber, dieser ökumenische Eindruck ist leider, wie wir gleich beifügen müssen, ein trügerischer. Sobald wir versuchen, konkreter zu sagen, was hier Wort und was hier Kirche heisst, so stossen wir sofort auf die schärfsten Entgegensetzungen. Eben an der Interpretation dieser Aussage schieden sich in der Stunde der Kirchenerneuerung die Geister. Eben, was das heisse: die Kirche ist aus dem Worte Gottes geboren, eben, was das bedeute, dass sie bei ihm bleibt, eben dies sind die entscheidenden Fragen, die bis zur Stunde die Diskussion zwischen Katholiken und Protestanten nicht zur Ruhe kommen lassen.

Jenen Disputationen der Kampfzeit lag aber je und je die Voraussetzung zugrunde, dass die Antwort schon in einem aufmerksamen Hören auf die Stimme gewonnen werden könnte, die in der Schrift des Neuen Testaments unverhallt zu jeder Gegenwart dringt, eben durch jene Stimme, von der gilt, dass sie sicher „nicht die Stimme eines Fremden" sei. Ob nun zu Recht oder Unrecht: die Frage war jedenfalls von protestantischer Seite an uns, an die katholische Kirche, so gerichtet und so gemeint.

Es war deshalb ein in der Sache gegebenes Vorgehen, als die Lausanner Konferenz das Thema „Die Kirche und das Wort" als erstes Gesprächsthema aufstellte.

Es dürfte weiterhin ein unumgängliches Wegstück auf dem Wege zur Lösung dieser Frage sein, dass wir uns — nicht nur hier und in dieser Stunde, sondern immer neu — fragen, wie uns dieses Problem in der Schrift selbst entgegentrete.

Es ist zwar von vorneherein zu vermuten, dass wir im Neuen Testament selbst nicht schon alle die Fragen gestellt und beantwortet vorfinden, die in der spätern dogmengeschichtlichen Diskussion um den Problemkreis „Schrift und Tradition“ kreisen. Aber es dürfte doch zu erwarten sein, dass das dieser Fragestellung zugrunde liegende Problem „Die Kirche und das Wort Gottes“ schon hier eine grundsätzliche Klärung erfährt, die die dogmatische Untersuchung wesentlich zu unterbauen geeignet ist.

Wenn wir aber unser Thema hier vorerst mit auf diesen Text beschränktem Blick betrachten wollen, so sind wir aus der Sache heraus doch sogleich wieder zu einer entschränkenden Feststellung genötigt. Das Neue Testament steht nicht als eine unvergleichliche „Religionsurkunde“ in der Luft, sondern es steht mitten drin in einer Geschichte. Für die rein historische Untersuchung bedeutet das sogar eine fast unübersehbare Fülle von Beziehungen. Die Zeit, in der das Neue Testament entsteht, ist, religiös besehen, die Zeit der Glaubensmischung. Alle Religionen des vordern Orients befinden sich in einem Prozess der Bewegung und Erregung. Sie haben gewissermassen offene Poren, sie nehmen mit äusserster Sensibilität Einflüsse aus aller Umwelt auf. Und zugleich sind sie alle auf der Wanderschaft. Sie bringen ihre Erlöserkunde vom geheimnisträchtigen Osten nach dem erlösungshungrigen Westen meist in der sakramentalen Form des Mysteriums. Eine ganze Reihe von solchen Initiationskulten geht vor der christlichen Zeit diesen Weg. Der Attis-, Isis-, Mithra-Dienst, sie alle bleiben noch jahrhundertelang die schärfsten Konkurrenten der Kirche. Betrachtet man das Neue Testament ausschliesslich mit den Augen des Historikers oder des Frömmigkeitspsychologen, so scheint die Schlussfolgerung nicht sehr entlegen zu sein, dass auch das Neue Testament in diesen Prozess hineingehöre. Wir finden auch in ihm die monotheistische Missionspredigt, die für diese Propaganda so charakteristisch ist; wir finden im paulinischen Schrifttum eine betonte Mysterienterminologie, die vermuten lässt, dass auch der Apostel das Sakrament des neuen Bundes als Mysterienvorgang aufgefasst habe. So läge es nahe, auch die Vorstellung der Kirche und die Auffassung der Wortmitteilung aus solchen, also „heidnischen“ Analogien zu erklären.

Es ist aber zu fragen, ob diese rein historische Beurteilung wirklich dem Zeugnis des Neuen Testamentes selbst entspricht. Es ist zu fragen, ob sie nicht selbst, als Methode, schon ein Vor-

urteil über das Zeugnis dieses Textes darstellt. Ein solches Vorurteil kann auch dann noch vorliegen, wenn dieses Vorgehen sich selbst so versteht, dass auch der innerste Anspruch dieser Schrift, Offenbarungszeugnis zu sein, mit in die objektive Untersuchung einbegriffen wird. Wir haben aber solcher Objektivität gegenüber zu fragen, wie dieser Anspruch gestellt wird, und wie er sich selbst versteht. Es ist die Frage, ob diese Einbeziehung des neutestamentlichen Zeugnisses in die allgemeine Religionsgeschichte nicht schon eine entscheidende Deutung der Offenbarung selbst impliziert. Ob sie nicht in gefährliche Nähe zu dem Satze führe, der seit Hegel weite Kreise nicht nur der protestantischen, sondern auch der katholischen Theologie beherrscht, nämlich der These, dass die Geschichte die fortschreitende Offenbarung Gottes sei, oder, wie es heute schon lockerer und platter heisst, dass Gott sich in der Geschichte offenbare.

Nur scheinbar aber sagt das auch das Neue Testament. Zwar sagt auch das Neue Testament, dass die Offenbarung eine geschichtliche sei. Ja, es ist die Kennzeichnung, die das neutestamentliche Zeugnis von aller Philosophie und ebenso von aller philosophierenden Theologie unterscheidet, dass die Offenbarung nicht einfach die Aufdeckung eines in der Welt oder im Menschen oder in der Seele gegebenen, vorgegebenen, bloss vorher verhüllten Seins ist, sondern wirkliche Mitteilung eines Geschehens, Bericht von Ereignissen, Verkündigung fremder Wirklichkeit aus einer andern Welt, angetan, diese Welt radikal zu verwandeln. Aber dieses Geschehen ist nicht die Geschichte, auch nicht der Höhepunkt der Religionsgeschichte.

Es ist deshalb von unerhörter Bedeutung, dass das Neue Testament auch dort, wo seine Boten reden wie orientalische Wanderprediger oder wie kynisch-stoische Diatribe-Philosophen, dass auch dort, wo Paulus die Mysterienterminologie seiner Umwelt benützt, nirgends eine ausdrückliche Berufung auf die heidnischen Vorbilder sichtbar wird. Im Gegenteil: dort, wo solcher Synkretismus als Interpret der christlichen Botschaft auftritt, wie zum Beispiel in dem phrygischen Elementenmysterium von Kolossä, da wird diese Auslegung als zerstörerische Häresie abgewehrt.

Aber, wenn die Geschichte nicht die Offenbarung ist, was bedeutet dann der richtige Satz, dass die Offenbarung Geschichte ist?

Darauf können wir mit einem Worte alles Entscheidende sagen. Alle neutestamentlichen Schriftsteller berufen sich auf eine Offenbarungsquelle ausserhalb des spezifisch neutestamentlichen Zeugnisses mit zäher Eindeutigkeit. Alle weisen zurück auf einen Offenbarungsbericht, auf den allerdings jener Adventscharakter, der von der religionsgeschichtlichen Forschung in so zweideutiger Art auch für die heidnischen Religionszeugnisse postuliert wird, in strengem Sinne zutrifft. Dieser nicht vergleichbare Offenbarungszeuge ist die Schrift des Alten Testaments. Aus ihm aber wird nicht nur eine Missionstechnik übernommen, hier ist nicht nur die Pseudomorphose einer religiösen Terminologie erkennbar, hier wird vielmehr in entscheidender Weise ein Geschehen vorausgesetzt, das das neue Offenbarungsgeschehen erst verständlich macht. Hier wird auf ein Handeln Gottes verwiesen, auf eine Verheissung zurückgezeigt, die weit davon entfernt ist, bloss eine Analogie oder eine primitive Vorstufe des neutestamentlichen Zeugnisses darzustellen, nein, die vielmehr die Botschaft der neutestamentlichen Boten erst legitimiert. Hier wird nicht bloss eine ähnliche, hinweisende Gottesvorstellung vorgetragen, die im Neuen Testament überholt und gereinigt wäre, sondern hier handelt der Eine und Selbige, der Einzige Gott, der im Neuen Bunde „der Vater unseres Herrn Jesu Christi“ heisst. Von dieser „Fremdreligion“ gilt, dass sie, richtig interpretiert, keine Fremdoffenbarung ist, sondern die Offenbarung, die sich jetzt, in Jesus Christus, nur „erfüllt“. Man kann deshalb wirklich kein Wort des Neuen Testamentes verstehen, wenn man nicht das Alte Testament in seiner eigentlichen Bedeutung erkennt.

Es ist also nicht eine willkürliche Idiosynkrasie der sogenannten Neutestamentler, sondern ein Zeichen echter Besinnung auf ihren Gegenstand, wenn sich die neutestamentliche Wissenschaft auf Schritt und Tritt dazu genötigt sieht, die neutestamentliche Botschaft durch die Klärung des alttestamentlichen Zeugnisses zu erhellen. Sie benützt dabei das Alte Testament allerdings nicht als die „Religionsurkunde der Juden“, sondern als das Zeugnis der Offenbarung des Einzigen Gottes, der mit Seinem Volke offenbarend handelt und damit auf die neutestamentliche und die noch ausstehende ewige Erfüllung verheissend verweist.

Diese grundsätzlichen Vorbemerkungen waren nötig, um die nun folgende Entwicklung der Lehre von Kirche und Wort Gottes, wie sie uns im Neuen Testament entgegentritt, vor Missverständ-

nissen zu schützen, und um zu begründen, weshalb wir genötigt sind, das Zeugnis der ganzen Bibel mit in Betracht zu ziehen. Sie sollen aber von vornherein auch klarstellen, in welchem Sinne es zu verstehen ist, wenn wir insbesondere bei der Erhellung des paulinischen Kirchenbegriffs ausserbiblische Analogien beiziehen müssen, ohne die die Sprache des Apostels unverständlich bleiben müsste.

Ich gehe nun im folgenden so vor, dass ich zuerst die Begriffe „Kirche" und „Wort Gottes" getrennt untersuche, um mir auf diesem Wege den Zugang zu ermöglichen zu unserm eigentlichen Problem, nämlich der Darstellung ihrer entscheidenden Beziehung zueinander.

Ich gehe aus von dem Begriff der Kirche, weil hier die Dinge übersichtlicher liegen:

Um zu verstehen, was „Kirche" im Neuen Testamente heisst [1]), darf man nicht ausgehen von der Etymologie der griechischen Vokabel ἐκκλησία (ekklesia), denn die Überlegung, dass die ekklesia die „aus der Welt Herausgerufene", die Versammlung der „ekkletoi" sei, könnte zwar wohl griechischsprechenden Christen mit zur Erhellung ihres Sinnes beigetragen haben, sie wird aber nirgends im Neuen Testamente selbst sichtbar und stellt auf jeden Fall eine nachträgliche Auslegung dar. Nicht sie hat zu dieser Wortwahl geführt [2]).

Aber auch mit dem profanpolitischen Sinn von ekklesia, nach dem die zum Vollzug von Rechtshandlungen zusammengerufene Versammlung der Vollbürger einer Stadtgemeinde, einer polis, so heisst, verhält es sich ähnlich [3]). Zwar spricht der Apostel Paulus gelegentlich (Phil. 3, 20) davon, dass unser politeuma, das heisst: unsere Zugehörigkeit zu einer polis, sich im Himmel befinde. Aber es ist nicht ganz zuverlässig auszumachen, dass dieser Ausdruck so streng bildhaft auszudeuten sei. Und auch für diese Deutung gälte, dass sie wohl nachträglich zur Erhellung dienen konnte, dass aber der Begriff längst geprägt war, als ihn die heidenchristliche Kirche übernahm.

---

[1]) Ich wiederhole hier einige Ausführungen prinzipieller Natur aus meinem Vortrag über „Die Kirche in biblischer Sicht". „Der Kirchenfreund", Zürich, 71. Jahrgang (1937), Nrn. 7—9, S. 97—103, 113—120 und 133—136.

[2]) S. zum etymologischen Problem: *K. L. Schmidt*, Artikel ἐκκλησία im Theologischen Wörterbuch zum neuen Testament, III, S. 533 ff.

[3]) Vgl. *Erik Peterson*, Die Kirche. C. H. Beck, München 1929, S. 14 ff., der aus dieser Ableitung sehr bedeutsame Schlussfolgerungen über das Wesen der heidenchristlichen Kirche zieht.

Das griechische Wort für unser „Kirche“, ekklesia, ist ein Übersetzungswort. Die Apostel fanden es vor in ihrer griechischen Bibel, der Septuaginta. In ihr vertritt es, wie neuerdings wieder der deutsche Alttestamentler *Leonhard Rost* überzeugend nachgewiesen hat, das hebräische Wort qahal [1]).

Qahal bedeutet an den ältesten Stellen, an denen es auftritt, das „Aufgebot des am“, der „Mannschaft“, die zur Beratung oder zu einem Kriegszug zusammengerufen wird (Gen. 49, 6; Num. 16, 33; 22, 4). Seine sakrale Bedeutung empfängt das Wort durch die Verbindung mit dem Gottesnamen. Der q^{e}hal Jahweh ist die „Volksgesamtheit Jahwehs“ (Num. 16, 3; 20, 4; Deut. 23, 2—9; Micha 2, 5), die Volksgemeinde Israels, wobei Jahweh als der die Versammlung Zusammenrufende gedacht ist. Entscheidend für das Verständnis des Grundsinns dieser feierlichen Benennung ist, dass die Zuordnung der beiden Grössen Volk und Gott am jom haqqahal, am Tag der Sinai-Versammlung, erfolgt. Die Bundschliessung macht also Israel erst zum Gottes-Volk, zum qahal. Ekklesia, Gottes-Gemeinde wird Israel erst dadurch, dass Gott es wählt, dass Er sich ihm gibt, dass ihm mitgeteilt wird, dass Er seinen Heilsplan mit ihm durchzuführen gedenkt, dass Er es also zum Träger der Verheissung macht.

Daran wird deutlich, dass schon in der Stiftung der Gottes-Gemeinde die besondere Art des biblischen Gottesgedankens zum Ausdruck kommt. Zwar schenkt sich Gott hier dem Volk als Partner, aber dies geschieht durchaus durch ein initiatives Handeln von Seiner Seite. Er wählt Israel. Schon hier gilt das Verhältnis von Stifter und Gemeinde, das der johanneische Christus durch die Kennzeichnung erläuterte: „Nicht ihr erwähltet mich, nein, ich erwählte euch!“ (Joh. 15, 16). Nicht um besonderer Vorzüge willen, etwa, weil Israel „religiös veranlagt“ gewesen wäre und sich aus solcher Anlage heraus Gott besonders innig zugewandt hätte, ist dieses Volk gewählt worden, sondern ganz paradox: trotzdem es „ein Volk hart von Nacken“ ist, schlechthin durch Gottes Beschluss. Man wird nicht Gottes Volk, weil „man“ es will.

---

[1]) Vgl. zu dieser Ableitung *L. Rost* in K. L. Schmidt, a. a. O. S. 533, Anm. 90. Die Andeutungen im Wörterbuchartikel von K. L. Schmidt sind von *L. Rost* sorgfältig begründet in seiner Arbeit über „Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament“. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, vierte Folge, Heft 24, 1938. Besonders wichtig sind die Erörterungen zum Deuteronomium S. 11 ff. und zu Matth. 16, 18, S. 151 ff.

Die Kirche ist kein weltliches Phänomen, sie ist von uran eine „jenseitige", eine „eschatologische" Grösse [1]).

Weiter wird an der Gesetzesoffenbarung sofort sichtbar, dass die Gemeinde im umfassenden Sinne Kultgemeinde ist. Die Gemeinde antwortet Gott nicht mit einer Gegenoffenbarung, etwa ihres „Wesens", sondern sie dient, in jenem doppelten Sinne, der für Israel kennzeichnend bleibt, sie gehorcht und sie betet an. Der Ausdruck dieser Haltung ist, wie die spätjüdische Tradition diese Antwort wundervoll zusammenfasst, der qiddusch haschschem, die „Heiligung des NAMENS", die Jesus ins Herrn-Gebet als erste Bitte aufnimmt. Darum ist die Konsequenz der Wahl „das Halten der Gebote", wie es nach Röm. 6, 13 die Konsequenz der Taufe ist, dass „wir uns zur Verfügung stellen als aus den Toten Lebendige und unsere Glieder als Waffen der Gerechtigkeit Gotte". Und kein höherer Ruhm ist für das Volk zu denken, als der, dass Gott „auf Israels Preisungen thront" (Ps. 22, 4).

Damit ist aber weiter gegeben, dass Israel seine Erwählung nicht, wie es sich immer wieder selbst missverstand, für es allein gegeben ward, so dass Israels Heil schon „das Ende der Wege Gottes" wäre. Nein, Israel ist, so spät auch diese Einsicht im Zeugnis der Propheten durchbricht, von Anfang an „für die Welt" erwählt. Das Wort der grossen Künder verweist mit ausgestrecktem Zeigefinger auf die Einholung der Heiden in die Endtheokratie. Denn auch über sie „ward der Name Jahwehs ausgerufen" (Amos 9, 12), auch sie sind sein. Der Gottesknecht des zweiten Jesajabuches ist nicht Israels Retter allein, sondern der, der „den Weltstämmen Wahrheit verkündet" (42, 1), der, „auf dessen Weisung die Inseln warten" (42, 4), „gesetzt zum Licht für die Völker" (42, 6).

Wie tief aber auch hier die Antwort Gehorsam heisst, zeigt sich daran, dass nicht einfach das natürliche Volk Träger der Verheissung ist. „Denn nicht alle, die aus Israel stammen, sind (auch wirklich) Israel", interpretiert der Apostel Röm. 9, 6 diese Tatsache. Nicht die Nation, die Blutsgemeinschaft Israel, nicht das „Israel nach dem Fleisch" hat die Verheissung, sondern der „Rest Jakobs", der sch^{e}ar Ja^{a}qob (Jes. 10, 21). Aus dem heiligen Samen des gefällten Baumes (Jes. 6, 12) geht der geweihte Same hervor, der den Grundstock der neuen Gemeinde bilden soll

---

[1]) *Rudolf Bultmann*, Kirche und Lehre im Neuen Testament. Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze 1933, S. 154.

(Jes. 65, 8 f.), wie auch nur „jeder, der übrigbleibt von allen Heiden", hinaufzieht zum Fest (Sach. 14, 16) [1]).

Erst von hier aus wird nun auch das kirchengründerische Handeln Jesu überhaupt verständlich. Es ist ein Zeichen vertiefter Einsicht in die Sachzusammenhänge, die hier vorliegen, dass die neutestamentliche Wissenschaft heute mehr und mehr jene rein formalistische, schlagworthafte Auffassung des Reiches Gottes und der Kirche aufgibt, die in der Kirche im besten Falle die Verlegenheitsauskunft der enttäuschten Reichserwartung sah. „Jésus annonçait le royaume, et c'est l'église qui est venue" [2]), konnte der Modernist *Loisy* noch behaupten. Wir müssen heute diesem Satz den sachgemässern entgegensetzen: Weil Jesus die Gottesherrschaft ankündigte, schuf er auch die Gemeinde. Diese Zusammenhänge hat besonders *Albert Schweitzer*, dem doch gewiss keine kirchliche Voreingenommenheit nachgeredet werden kann, richtig erkannt. Mit seiner Hauptthese, dass die eschatologische Erfüllung ausblieb, haben wir uns hier nicht auseinanderzusetzen. Er meint selbstverständlich nicht, dass die gegenwärtige kirchliche Situation der Gegenstand der Verkündigung Jesu sei. Aber darin sieht er historisch sicher richtig, dass Jesus von Anfang an eine Kirche schaffen wollte, nämlich die messianische „Gemeinde der Heiligen", wie sie in der Prophetie des Alten Testamentes (Jes. 4, 3; Mal. 3, 16 f.; Dan. 7, 27) und in der spätjüdischen Apokalyptik (Henoch 62, 7—8; 14—15) angekündigt ist. Also, weil Jesus das Reich nahe sieht, stiftet er die Heilsgemeinde. Es ist deshalb nicht, wie man in der kritischen Forschung so lange annahm, eine künstliche Rückprojizierung der Evangelisten, wenn alle vier Jesus seine öffentliche Tätigkeit mit der Berufung von Jüngern beginnen lassen, wenn in der Auswahl der Zwölfe sofort eine deutliche Bezugnahme auf das Zwölfstämmevolk spürbar wird, wenn Jesus selbst bei seiner Lehre streng prädestinatianisch vorgeht: Er teilt das Mysterium der Gottesherrschaft, to mysterion tes basileias tu thëu, nicht jedem mit, sondern allein denen, „denen es gegeben ist (dedotai)" (Mark. 4, 11; Matth. 13, 11).

Von hier aus verliert auch jene Stelle alles Befremdliche, die in der modernen Exegese wegen ihrer Singularität besonders heftig angefochten wurde: Matth. 16, 16 ff.: „Du bist Petrus und

---

[1]) *Gustav Fr. Oehler*, Theologie des Alten Testaments, 3. Auflage, 1891, S. 809, 824, 826.

[2]) Zitiert bei *Peterson*, a. a. O. S. 3.

auf diesen Felsen (petra) werde ich meine Kirche bauen." Wir können hier in der Eile die äusserst komplizierte Petrusfrage nicht besprechen. Aber so viel ist jedenfalls klar: Jesus spricht hier von der eschatologischen „Gemeinde der Heiligen", die er auf dem Fundament des ersten Apostels errichtet. Ihr gibt er im folgenden die Verheissung, dass sie auch unter den bald losbrechenden Stürmen der Endkrise nicht untergehen werde. „Die Pforten der Hölle", die satanischen Mächte, die alles andere zu bannen imstande sein werden, werden sie nicht überwinden. Eigentlich gestiftet wird aber diese neue Gemeinde nicht schon durch dieses erst verheissende Wort, sondern im Abendmahlssaal, in dem sich der verborgene und sterbende Messias im neuen Bunde mit ihr verbindet.

Nehmen wir hinzu, dass diese kleine Herde in der Bergrede als „das Salz der Erde", als „das Licht der Welt" (Matth. 5, 13—14) bezeichnet wird, so haben wir erneut alle Elemente beieinander, die schon die alttestamentliche Gemeinde gekennzeichnet haben: Die Gemeinde ersteht durch die göttliche Wahl, durch Bundschliessung, sie ist wesentlich eine eschatologische Grösse. Sie ist Kultgemeinde, die sich gründet auf die befehlende Weisung. Sie ist nicht Stamm, sondern „Rest", nicht Blutsgemeinschaft, sondern „Kirche". Und endlich: auch sie gehört nicht sich, sondern ist bezogen auf die Erlösung der ganzen Welt [1]).

Bei Paulus ist dieser Grundcharakter des Bildes nur insofern verändert, als er nicht mehr in der Situation vor den entscheidenden Heilsereignissen steht, in der selbst Jesus als der erst verborgen gegenwärtige Messias designatus handelt; für das Kerygma des Apostels ist vielmehr kennzeichnend, dass er Zeuge der Auferstehung und Geistträger ist, mit andern Worten: dass er von der Kirche nach Ostern und Pfingsten zeugt, also ausgeht von der Tatsache, dass der Christus erschienen ist, dass er bestätigt und erhöht ist und als solcher paradox jetzt schon, noch vor der Verwandlung der Welt, seine Gemeinde auf Erden hat, die damit selbst ein „Wunderwesen" aus dem neuen Aeon mitten im alten ist.

Von dieser Grundtatsache, nicht von andern persönlichen Ansichten aus, ist es zu erklären, dass die Aussagen des Apostels so stark verändert erscheinen und so plerophor christologisch

---

[1]) Über das Verhältnis von „Reich Gottes und Kirche" stehen sehr sorgfältige Ausführungen in dem gleichnamigen Aufsatz von *Robert Grosche* in dem erst seit der Niederschrift dieses Vortrages erschienenen Buche „Pilgernde Kirche", 1938, S. 41 ff.

lauten. War das alttestamentliche Gottesvolk noch die Schar derer, die auf den Messias wartete, war auch noch die Jüngerschaft Jesu auf sein baldiges Kommen ausgerichtet, so gilt das zwar in ganz bestimmtem Sinne auch noch von der Kirche, aber zugleich ist in einem andern Sinne der Christus jetzt auch schon in ihr gegenwärtig. Und eben dieses Doppelte, dass auch die neue Heilsgemeinde noch des Reiches wartet, und dass sie dennoch schon in einem andern Sinne zum erschienenen und bestätigten, ja zur Herrschaft erhöhten Christus gehört, macht ihr besonderes Wesen aus. Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass der Apostel auf Schritt und Tritt von der Kirche spricht, auch dort, wo er nicht ausdrücklich den terminus ekklesia gebraucht. Ich kann hier, um dies aufzuzeigen, nur auf eine, allerdings sehr wichtige Beobachtung hinweisen, die, wie mir scheint, bisher in der Literatur zum Kirchengedanken noch nicht genügend ausgewertet wurde: An den unzähligen Stellen, die von dem „Sein (der Gläubigen) in Christus", ihrem „en Christo einai" sprechen, meint der Apostel nicht in erster Linie ein mystisches Sein der einzelnen im wiederum individuell gedachten Christus, sondern das neue Sein auf dem Boden der geschehenen Heilsereignisse, das heisst aber „das Sein in der Kirche". In diesem Sinne ist nämlich für Paulus die Kirche nichts anderes als die Tatsache, dass es jetzt schon mitten in der Welt einen Ort gibt, an dem nicht mehr das Alte, das heisst aber, die zerstörte Schöpfung, der gefallene Mensch, gilt, sondern ein Leben möglich ist auf Grund neuer, entscheidender und verwandelnder Gottes-Tat. „Zur Kirche gehören" kann ja nichts anderes bedeuten, als im Glauben leben, dass der Messias erschienen ist, dass er die Erlösung vollbracht hat, und dass der Glaubende Teil hat an dem, was Er erlitt und erlangte, am Tod und an der Auferstehung des Herrn. Wer getauft ist, „ist in seinen Tod getauft", „mit ihm begraben", um „gleich wie Christus auferweckt ist von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters", mit ihm „in einem neuen Leben zu wandeln" (Röm. 6, 3, 4). „Darum, ist jemand in Christo, so ist er eine neue Kreatur; das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden." (II. Kor. 5, 17.) Von hier aus, aus der Sache, ergibt sich also die unerhörte Verflochtenheit der ekklesiologischen und christologischen Aussagen, die den paulinischen Kirchenbegriff kennzeichnen. Es ist deshalb eine richtige Beobachtung, wenn er sie auch mit einer unzulänglichen Terminologie belegt, wenn *Albert Schweitzer* feststellt, dass beim Apostel das,

was er seine „Mystik“ nennt, aufs engste zusammenhängt mit seiner Eschatologie. Denn die eschatologische Grösse Kirche kann nur begriffen werden aus der neuen Lage, die durch die Gegenwart des Christus und seine Erlösungstat geschaffen wurde. Und es ist so nur eine innere Konsequenz des paulinischen Denkens, die unabhängig von der Echtheitsfrage festgehalten werden darf, dass im Kolosser- und Epheserbriefe diese Nähe des Verhältnisses von Christus und der Kirche ihren Ausdruck findet in der Formel vom Haupt-Sein des Christus und Leib-Sein der Kirche.

Diese Formel spielt in der neuern Literatur zum Problem der Kirche, besonders auf katholischer Seite, eine hervorragende Rolle. Unter dem Kennwort vom „corpus Christi mysticum“ versucht man hier, vielfach in den Bahnen Möhlers oder Scheebens wandelnd, dem Geheimnis der wesentlichen Beziehung von Christus und Gemeinde näher zu kommen. Ich erinnere nur an die zum Teil tiefen, zum Teil aber auch spekulativ gewagten Arbeiten von *Adam* [1]), *Bauhofer* [2]), *Clerissac* [3]), *Feckes* [4]), *Feuerer* [5]), *Vonier* [6]) und besonders an die sehr sorgfältige Untersuchung des paulinischen Kirchengedankens von *Wikenhauser* [7]).

Von protestantischer Seite sind aus der letzten Zeit besonders zwei Arbeiten zu nennen. *Schlier* [8]) und *Käsemann* [9]) versuchen, die Formel aus dem Vorstellungsgut der religiösen Umwelt zu erklären, nämlich der Aion-Anthropos-Lehre des gnostischen Urmensch-Erlöser-Mythos. In diesem Mythos ist der Urmensch ein göttliches Wesen, das einst in die Materie herabsank und dadurch sich oder wenigstens Teile seines Wesens an diese verlor. Durch die Verbindung dieser Teile mit der Materie sind die Menschen entstanden. Die Erlösung besteht nun darin, dass durch

---

[1]) *Karl Adam*, Das Wesen des Katholizismus. Seit 1924 viele Auflagen.

[2]) *Oskar Bauhofer*, Einheit im Glauben und Das Geheimnis der Zeiten. Beide 1935.

[3]) *Humbert Clerissac, O. P.*, Das Haus des lebendigen Gottes, 1936.

[4]) *Carl Feckes*, Das Mysterium der heiligen Kirche, 1934.

[5]) *Georg Feuerer*, Der Kirchenbegriff der dialektischen Theologie, 1933, und Unsere Kirche im Kommen, 1937.

[6]) *Abt Ansgar Vonier*, Das Mysterium der Kirche, 1934.

[7]) *Alfred Wikenhauser*, Die Kirche als der mystische Leib des Christus nach dem Apostel Paulus, 1937. Vergleiche jetzt auch den Aufsatz „Der katholische Begriff der Kirche“ in „Pilgernde Kirche“ von *Robert Grosche*, 1938, S. 23 ff.

[8]) *Heinrich Schlier*, Die Kirche im Epheserbrief, 1930.

[9]) *Ernst Käsemann*, Leib und Leib Christi, 1933.

ein Wesen gleicher Art, den Erlöser oder himmlischen Gesandten, der weithin mit dem Urmenschen identifiziert wird, diese Teile aus der Umklammerung mit der Materie gelöst werden, so dass der Urmensch seine „Glieder“ wieder mit sich vereinigen und in die himmlische Welt zurückführen kann. In einer bestimmten Form des Mythus wird der Erlöser nun gerade so wie im Kolosser- und Epheserbrief als Haupt und die Summe seiner Erlösten als sein Leib bezeichnet.

Es kann sich allerdings auf keinen Fall darum handeln, dass bei Paulus die kosmologisch-dualistische Grundvorstellung dieser gnostischen Spekulation vorläge. Für Paulus ist die Welt Gottes Schöpfung. Eine böse Materie kennt er nicht, und ebensowenig kennt er die gnostisch-kabbalistische Vorstellung von zu erlösenden Seelenfunken. Aber es wäre denkbar, ist wenigstens nicht von vorneherein auszuschliessen, dass Paulus, wie im Fall der Mysterienterminologie, so hier im Schema von Haupt und Leib des himmlischen Menschen, ein Gefäss vorgefunden hätte, das er benützt, um die einzigartige, im wesentlichen in ganz andern Vorstellungen gegründete Gemeinschaft von Christus und Gemeinde zum Ausdruck zu bringen. Das Wesentliche sind Paulus nicht die spekulativ-kosmologischen Vorstellungen, sondern die soteriologischen Vorgänge, die für ihn aber im geschichtlichen Handeln Gottes in Christus allein ihre Ermöglichung haben. Obschon im Kolosserbriefe auch die kosmischen Beziehungen des Christus zum All ins helle Licht der Verheissung treten, tritt uns doch nirgends eine dualistische Welterklärung entgegen, sondern vielmehr überall nur die Botschaft vom Sieg des Christus über die personhaft gedachten geistigen Gegenmächte. Es kann sich also unmöglich um eine direkte Entlehnung eines „heidnischen“ Mythos handeln, sondern höchstens um eine terminologische Pseudomorphose [1]).

Doch sei dem, wie ihm wolle, klar ist, was der Apostel mit dem Bilde sagen will:

Die Vorstellung umgreift weit mehr als den Gedanken der Einheit. Zwar ist auch dieser in ihr sehr kräftig betont, besonders im Blick auf die Versöhnung der bisher getrennten Gruppen der Menschheit (Juden und Heiden) und beider mit Gott (Eph. 2). Aber noch stärker als diese Seite sind in der Haupt-Leib-Vorstellung zwei andere Tatsachen eingefangen:

---

[1]) So im wesentlichen auch *Wikenhauser*, S. 239 ff.

1. Der Christus ist das Haupt im Sinne der alleinigen Herrschaft über Kirche und Kosmos. Das bedeutet aber für den Kirchengedanken — ich benütze hier eine Formulierung des Zürcher Neutestamentlers Gottlob Schrenk —: „Kirche ist da, wo das Haupt zur Geltung kommt", wo Christus wirklich als „kyrios" erkannt und anerkannt ist, wo damit der neuen Herrschaft, die die Herrschaft des Bösen und der gottwidrigen Mächte abgelöst hat, voll Rechnung getragen wird. Es ist in diesem Zusammenhang auch bedeutsam, dass im Epheserbriefe nicht einfach die kosmologische Betrachtungsweise des Kolosserbriefes durch die ekklesiologische abgelöst ist, sondern, dass die beiden Gesichtspunkte an der wichtigsten Stelle (1, 22) verbunden und gegeneinander abgestuft sind. Nachdem die überragende Stellung geschildert ist, in die Gott durch sein heilsgeschichtliches Handeln den Christus gebracht hat — „da er ihn von den Toten erweckte und ihn zu seiner Rechten setzte in den himmlischen Regionen, hoch über jede Macht und Gewalt und Kraft und Herrschaft und jeglichen Namen, der genannt werden kann, nicht allein in dieser Weltzeit, sondern auch in der zukünftigen" —, nachdem so die kosmische Stellung des Christus aufgezeigt ist, wird gesagt: „Und (diesem) hat (Gott) alles unter seine Füsse unterworfen und hat Ihn als Haupt, (das) über alles (gesetzt ist), der Kirche gegeben, welche ist sein Leib".

2. Aber sofort wird auch dieses Leib-Sein der Kirche näher umschrieben. Die Kirche ist „die Fülle" des Christus, to pleroma tu ta panta en pasin plerumenu, „die Fülle dessen, der alles in allen erfüllt". Der Ausdruck πλήρωμα (pleroma) ist sehr komplexer Natur. Es ist deshalb auch nicht von vorneherein klar, was der Autor ad Ephesios hier darunter versteht. Das weitaus Wahrscheinlichste ist aber doch, dass er hier passivisch zu deuten ist, so dass also hier die Kirche als „das von Christus Erfüllte" hingestellt wird. Dann ist aber zu folgern, dass wie in Christus „die ganze Fülle der Gottheit wesentlich wohnt" (Kolosser 2, 9), das heisst aber: die Wesensfülle Gottes gegenwärtig ist mit allen ihren Energien und Kräften, so in der Gemeinde die Fülle der Lebenskräfte des Christus wohnen soll. Ja, diese Erfüllung wird als ein Prozess und als ein Ziel hingestellt. Paulus betet für die Leser, dass sie „erfüllt werden mögen mit der ganzen Gottesfülle" (Eph. 3, 19). Es ist das Ziel des christologisch-ekklesiologischen Heilsprozesses, dass Christus, hinaufgestiegen, hinauf über alle Himmel, das heisst: bis zu der obersten Stätte, wo Gott wohnt, „das All

(mit seiner Macht) erfülle" (4, 10). *Wikenhauser* erinnert mit Recht daran, dass hier der gleiche Vorgang namhaft gemacht werde, wie dort, wo in den Evangelien berichtet wird, dass erst der zur Rechten Gottes Erhöhte den Geist senden kann (Luk. 24, 49; AG 1, 4; Joh. 7, 39). Dadurch wird für uns auf einem Umwege deutlich, was hier „erfüllen" heisst. Die Kirche ist also nicht die „Ergänzung" des Christus, wodurch dieser erst zum vollen Christus würde. Das augustinische „Illi carni adjungitur ecclesia, et fit Christus totus, caput et corpus", das seit Möhler und Scheeben eine so grosse Bedeutung für die Erhellung des Geheimnisses der Kirche erlangt hat, geht über die ekklesiologischen Aussagen des Epheserbriefes hinaus. Aber das lässt sich allerdings sagen, dass an dem Haupt-Leib-Bild das Entscheidende ist, dass der Leib in realster Weise pleroma wird, das heisst aber: Anteil bekommt und erfüllt wird mit den Lebenskräften des Christus, dass also die Kirche hier nicht als eine blosse „Organisation" gesehen ist, die durch den blossen Zusammenschluss von Menschen entstünde. Auch durch den Zusammenschluss gläubig gewordener Menschen mit Christus entstünde noch keine Kirche, wenn nicht die verwandelnde Macht des Christus überginge auf die, die so mit ihm eins geworden. Weil so die Kirche vom Haupte aus entsteht, werden auch so seltsame Bilder, wie das vom Heranwachsen des Leibes zum Haupte (4, 15) verständlich. Und weil hinter dem Bilde vom Leib vielleicht die Terminologie des Anthropos-Mythos steht, werden auch Formeln einsichtig, wie die vom „Hinangelangen... zum vollkommenen Manne, zum (vollen) Altersmass der Christusfülle" (4, 13). Damit ist die Bedeutung des Leib-Seins der Kirche am Haupte des Christus in ihrer Tiefe erfasst und zugleich auch wieder die Grenze gezogen gegen eine überwuchernde Aus-Deutung, die die Kirche als die „fortgesetzte Menschwerdung des Christus" versteht, so dass zuletzt Aussagen, die einzig von Christus gelten können, geradezu auf die Kirche übertragen werden.

* * *

Vor solcher Ausdeutung müssen uns aber auch die Feststellungen zurückhalten, die wir nun über den zweiten Gegenstand unseres Themas machen müssen. Wenn nämlich in der Aufgipfelung des Kirchenbegriffs, wie sie uns im Epheserbriefe eben entgegentrat, das Verhältnis von Christus und Kirche als ein so lebendiges und enges geschildert ist, dass darüber die plero-

phorsten Ausdrücke nur das Nötigste aussagen, so ist doch keineswegs zu übersehen, dass auch bei dieser Sachlage dennoch der Christus nicht einfach mit der Kirche identifiziert wird, dass bei dieser nahen Zusammengehörigkeit doch ein personhaftes „Gegenüber“ der beiden Grössen reinlich festgehalten wird. Dies ist aber nicht mehr einfach durch eine exegetische Analyse des Bildes vom Haupt und Leib, das in dieser Beziehung noch eine gewisse Zweideutigkeit an sich trägt, zu erhärten, es kann vielmehr nur durch eine sorgfältige Untersuchung des Verhältnisses von Wort Gottes und Kirche Gottes begründet werden. Wir haben uns nun deshalb dem zweiten Pol unseres Themas zuzuwenden.

Was heisst im Neuen Testament „Wort Gottes“?

Daraus muss sich dann von selbst die Antwort auf die Frage ergeben, in welcher Beziehung die beiden Grössen zueinander stehen.

Auch hier ist sofort festzustellen, dass wir, wenn wir den theologischen Begriff des Offenbarungswortes — und nur um diesen strengen Wortbegriff kann es sich in unserm Zusammenhange handeln — näher bestimmen wollen, nicht ausgehen dürfen von irgendeiner allgemeinen Lehre vom Wort oder von einer umfassenden Darstellung des religionsgeschichtlichen Phänomens der religiösen Rede schlechthin. Natürlich gibt es für den Religionshistoriker auch ein Problem der Sprache in der Schrift, ist auch eine Phänomenologie des biblischen Wortes denkbar. So besehen, steht diese Sprache auch in weitern Zusammenhängen, gibt es selbstverständlich zahlreiche formale Parallelen in der religiösen Umwelt der einzelnen Schriftsteller. Aber, so interessant alle diese Anklänge sind: Das Problem des Wortes Gottes, soweit es das Offenbarungswort des Einzigen Gottes Israels, des Vaters unseres Herrn Jesu Christi, meint, können diese Parallelen nicht wirklich erklären helfen.

Was ist das Besondere an diesem Wort?

Wir gehen auch hier vom Alten Testamente aus, nicht weil wir dieses willkürlich bevorzugen, sondern weil allein hier die legitime Voraussetzung des Wortbegriffs auch des Neuen Testamentes gegeben ist. Was ist, so fragen wir darum auch hier, das Besondere an diesem Wort? Dass das Wort Macht hat, dass es schöpferisch ist, dass es Befehl und Weisung gibt, ja auch, was heute vielfach besonders hervorgehoben wird — ich erinnere nur an *Buber* und *Bultmann* — dass es Anrede ist, das alles teilt es

weithin mit anderm sakralem Wort. Es gibt nur ein Kennzeichen, das es von aller sonstigen religiösen Mitteilung, auch allem, was sonst noch etwa „Offenbarung“ geheissen wird, abhebt. Das ist, dass es geschichtliches Wort ist, das heisst aber, dass Gott durch dieses Wort geschichtlich an der Welt handelt. Das Wort des Gottes Israels ist also wesentlich ereignishaftes Wort. Es ist Offenbarung nicht bloss in dem Sinne, wie es auch sonst „apokalypsis“ gibt, im Sinn der Enthüllung eines sonst verhüllten Seinszustandes. Nicht ein höheres Sein, die himmlische Welt in ihrem Geheimnis, wird in diesem Wort enthüllt, sondern Gott in seinem Tun, in seinem Schreiten, seinem Vorgehen, seinem Begegnen, seiner Entscheidungstat. Darum gibt es in der Schrift keine Ontologie des göttlichen Seins, keine zeitlose, wiederholbare, kreisläufige „Einsicht“ in Gottes Wesen, sondern immer nur die Begegnung mit dem immer neu gegenwärtigen, uns in Liebe und Gericht entgegentretenden Gott. Der Mensch wird nicht belehrt, sondern gerufen, er wird nicht unterrichtet, sondern geliebt; er empfängt nicht eine „Ethik“, sondern die konkrete Weisung, er wird im Gegenüber des persönlichen Anrufs vor die Entscheidung gestellt, zu gehorchen oder zu fallen, zu antworten oder zu fliehen. Das Wort trifft den Menschen. Es verbindet ihn mit Gott oder richtet ihn. Es „tötet und macht lebendig“. Es ist immer kontingentes, nie abstraktes, nie bloss „weises“ Wort.

Dieser Charakter des göttlichen Wortes ist allerdings in der späteren jüdischen Lehre vom Gesetz verhüllt. Noch ist zwar das Gesetz das Wort, das Gehorsam heischt. Aber schon haben es die Lehrer auch verflacht in die „Ethik“ des Gesetzes, in das Mittel, durch das es möglich wird, „die eigene Gerechtigkeit aufzurichten“ (Röm. 10, 3).

Jedoch, in Jesus ist es wieder, was es ehedem war: Gegenwärtiges Wort, Wort, das handelt, hier und jetzt, Wort, das scheidet und heimholt.

Seine Botschaft von der Nähe des Reiches, das „euangelion“, mag Jesus nun die Vokabel, resp. ihr Äquivalent, selbst gebraucht haben oder nicht, ist im strengsten Sinne solches „Wort“. Nicht sein Inhalt ist neu, — fast jeder Spruch hat seine Parallelen im jüdischen Lehrstoff — sondern wie er es sagt, dass das Wort wieder Ereignis ist, dass es von der Lehre zurückführt in das Wort Gottes, das jetzt in Frage stellt und jetzt Gehorsam fordert und jetzt Gott in seinem Handeln zeigt. Und dieses Handeln

— darin liegt die Gemeinsamkeit mit dem zum Begriff der Kirche Gesagten — ist immer gemeindeschöpferisch. Wo Wort ist, und, wo gehorcht wird, da entsteht seine Kirche.

Zwar ist die Botschaft vom kommenden Reiche streng eschatologisch gemeint. Auch die Hauptstelle, die früher gerne zum Beweis für eine wenigstens verborgene Gegenwärtigkeit des Reiches angeführt wurde, Luk. 17, 20, spricht nur davon, dass die Ankunft des Reiches nicht berechnet werden könne; es kommt nicht „meta paratereseos", so, dass man sein Kommen beobachten könnte, sondern es ist plötzlich da, „mit einem Schlage mitten unter euch (entos hymon)". Aber dennoch gibt es eine dynamische Gegenwart des herrscherlichen Handelns Gottes, eine Art „symptomatische" Gegenwart seiner Herrschaft[1]). Wenn Jesus im Geiste Gottes die Dämonen austreibt, so kann er diesen Einbruch in die Satansherrschaft dahin interpretieren, „dass (dadurch) die Gottesherrschaft über seine Hörer gekommen sei" (Matth. 12, 28; Luk. 11, 20). Er „sah den Satan, wie einen Blitz vom Himmel gestürzt" (Luk. 10, 18). In gewissem Sinne ist die Herrschaft Gottes im Handeln Jesu da. Das kommende Reich bringt nach der johanneischen Deutung im Kerygma Jesu schon jetzt die Scheidung. Jetzt schon ist „krisis tu kosmu" (Joh. 12, 31). Aber nicht nur Scheidung ist es, sondern auch Gabe. Während die prophetische Verkündigung erst Hinweis sein konnte (Mark. 1, 15), ist dies das kerygma Jesu zwar auch noch, aber zugleich schon Erweckung neuen Lebens, Versetzung in die Kindschaft und damit Vorweggabe von Reichs-Dynamis. Damit wird aber erst das Wort Jesu „euangelion" im Vollsinn des Wortes. In der Antwort Jesu an den zweifelnden Täufer schildert er sein Handeln als die Heraufführung von Reichsereignissen: „Blinde sehen wieder und Lahme gehen, Aussätzige werden gereinigt und Taube hören, und Tote stehen auf, und den Armen wird das Evangelium gepredigt" (Matth. 11, 5; Luk. 7, 22). Das Wort gipfelt in der letztern Umschreibung. Die „Armen" sind in der Prophetie die Anwärter des Reichs. Jesu Wort führt also die Gottesherrschaft wirklich herauf. Die Frohbotschaft ist Verheissung und doch nicht nur Ankündigung. Dadurch, dass Jesus in der Synagogenpredigt seiner Heimatstadt Jes. 61, 1 auf sich bezieht, zeigt er, dass Gott in seinem Worte entscheidend

---

[1]) S. zu der Problematik der Gegenwärtigkeit des Reiches *Heinz-Dietrich Wendland*, Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus, 1931, S. 27 ff.

handelt. In seiner Person ist, der Wirkung nach, schon etwas von der Gottesherrschaft da.

Dasselbe sagt auch das andere Stichwort, das Jesu Predigt kennzeichnen soll: „kerysseín". Kerysseín heisst nicht bloss „Lehre verbreiten", sondern „kerysseín ist das Ausrufen eines Ereignisses, kerysseín bedeutet Proklamieren" [1]). Es ist auffällig, dass neben dem Verbum das Substantiv kerygma so stark zurücktritt. Es ist dies wohl daraus erklärlich, dass nicht das kerygma, der Inhalt der Botschaft, das Neue ist, sondern das „Dass". Das lässt sich an dem Umstande aufzeigen, dass Jesus nach der Gefangennahme des Täufers einfach dessen Verkündigung aufnimmt. Und doch ist alles anders! Warum? Deshalb, weil Jesus nicht mehr nur Prophet ist, sondern der Erfüller. Er bringt das, was er anzeigt. Er proklamiert die Gottesherrschaft und bestätigt diesen Heroldsruf durch begleitende Zeichen. Sein Bussruf ist nicht begründet in der Sünde der Menschen, sondern in der andringenden Nähe des Reichs. Deshalb sind aber doch nicht etwa die Taten wichtiger als das Wort, so dass das Wort blosse Mitteilung wäre, die Taten aber erst die ersten Anzeichen des Reiches heraufführten, sondern weil durch das wirkungskräftige Wort das Reich heraufgeführt wird, geschehen die Wunder. Sie begleiten symptomatisch die Ausrufung des Reichs.

Deshalb kann, Luk. 8, 1, die ganze Tätigkeit Jesu (die Heilungen eingeschlossen) in die Kennzeichnung zusammengefasst werden: dass er war „kerysson kai euangelizomenos ten basileian tu thëu".

Dieses Wort erlischt aber nicht mit seinem Tode. Es ist vielmehr die Konsequenz dieser dynamischen Gegenwart der basileia in seiner handelnden Person, dass einerseits das Johannesevangelium die erst am Erhöhten erkennbaren christologischen Kennzeichen in den „historischen" Jesus zurückprojiziert, und dass andererseits die Apostel Jesu Wort neu aufnehmen.

Nur von dieser entscheidenden Bedeutung des Wortes aus wird nämlich auch der Apostel verständlich. Der Apostel ist nicht einfach ein „Prediger". Sein Wort ist nicht bloss ein Reden über Christus, sondern fortgesetzte Rede Christi. Er ist Stellvertreter Christi. Er gehört in diesem besondern Sinne mit ins Evangelium. Der „schaliach", der Gesandte, und das heisst

---

[1]) *Gerhard Friedrich*, Theol. Wörterbuch, III, S. 702.

Apostel, ist nicht bloss Missionar, er steht an der Stelle des Sendenden. „Wer euch hört, höret Mich“, sagt Jesus im Lukasevangelium (10, 16).

Der Apostel ist allerdings insofern nicht ein „alter Christus“, als ihm keine heilswirkerische Bedeutung zukommt. Er ist nicht das Wort wie der Christus. Aber er ist auch nicht einfach der, der das Wort sagt, das zu ihm geschah, wie der Prophet, sondern er hat das Wort in jener besonderen Verbindung von Zeugenschaft und Auftrag, die nur beim Apostel zutrifft. Der Apostel ist zwar beides auch, Prophet und „martys“ (Zeuge), aber er ist noch etwas darüber hinaus, was nicht im rein Charismatischen einzufangen ist — er ist durch einen besondern Auftrag bestellt. Sein Wort ist insofern wirkliche Fortsetzung des Herrenwortes, als es, wie dieses, in der besondern, entscheidungsvollen Situation, „da die Zeit erfüllet war“, geschieht, weil es wie dieses entscheidendes Wort ist. Gewiss gilt dies auch von anderm Zeugenwort, wie dem der Propheten und dem der „Zeugen“ im Sinn von I. Kor. 15. Aber „Apostel“ im strengen Sinne sind nicht alle diese Zeugen, sondern nur die Zwölf und Jakobus und Paulus. Apostel in diesem besondern Sinne sind nur die, die zu der Augenzeugenschaft der Auferstehung den Dienst der Ausrichtung des Evangeliums noch in besonderem Auftrag hinzuempfangen haben. Es ist deshalb unzulänglich, zu behaupten, das Zeugnis für die Auferstehung mache den Apostel aus, zum martys muss noch die Sendung kommen: „Woher sollen sie das Recht zur Verkündigung haben, wenn sie nicht (dazu) ausgesandt werden?“ [1]) (Röm. 10, 15) [2]).

Während aber in den spätern Martyrern sich die Bezeugung der Schau, wenn auch in einer besondern Abwandlung, wiederholt, ist der Apostolat ein Amt, das nur der Urzeit angehört. Der spätere Bischof, von dem in diesem Zusammenhang nicht zu handeln ist, ist wohl Traditionszeuge. Er steht mit dem Apostolat in einem bestimmten sukzessionsmässigen Zusammenhang, aber er ist nicht „Apostel“ in diesem nicht wiederholbaren Sinne.

Deshalb bleibt sachgemäss für die Kirche das apostolische Wort grundlegendes Wort. Es ist nicht historische Engherzigkeit

---

[1]) S. dazu die richtig interpretierende Übersetzung von *Wilhelm Michaelis*, Das Neue Testament, II, S. 155 f.

[2]) *Karl Holl*, Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, II. Band: Der Osten, S. 52.

oder blosse Ängstlichkeit der Kirche, wenn sie für alles entscheidende Wort die „apostolische“ Legitimierung fordert, sondern vielmehr nüchterne Einsicht in das Wesen alles legitimen Offenbarungswortes selbst. Das apostolische Wort ist auch deshalb vor allem andern Wort exemptes Wort, weil es nicht nur aufgetragenes Heroldswort ist, beschränkt in seinem Gehalt und begrenzt auf kurze Zeit, wie das Wort der Begleiter Jesu (Matth. 10, 7; Luk. 9, 2; Mark. 3, 14). Es gehört zum Auftrag des Apostels, dass er vom Auferstandenen erteilt ist, und dass so sein Wort bis zur Parusie gilt (AG 10, 42). Das Wort des Apostels ist deshalb im gleichen Sinne kirchengründerisches Wort, wie das des Christus. In seiner Mitteilung wird Christus vergegenwärtigt. Es gibt nicht ein gesondertes Wort des Christus, und daneben ein anderes, als ein „zweites“ Wort, noch das Wort der Apostel. Der Apostolat ist vielmehr selbst „diakonia tes katallages“ (Dienst der Versöhnung), ja, sein Wort logos tes katallages, so dass im predigenden Apostel Christus selbst, ja Gott selbst Menschen anredet: „Für Christus also werben wir, indem Gott gleichsam durch unsern Mund predigt: wir bitten euch für Christus, lasst euch versöhnen mit Gott“ (II. Kor. 5, 20). Das Apostelwort ist genau so, wie das Christuswort, gekennzeichnet durch seinen Ereignischarakter: „Siehe, jetzt ist die willkommene Zeit, siehe, jetzt ist der Tag des Heils“ (I. Kor. 6, 2). An ihm entscheidet sich mit eschatologischer Dringlichkeit Leben und Tod (II. Kor. 2, 15 f.). Es ist Kraft, nicht bloss Rede, für jeden, der da glaubt (Röm. 1, 16). Es verbreitet nicht Gedanken, die sich dem natürlichen Verständnis anbieten und von diesem abhängen, sondern an ihm, wie am Christuswort, wird entschieden über Rettung und Verlorengehen, über Rechtfertigung oder Verurteilung.

Darum gilt wirklich von diesem Wort, dass aus ihm die Kirche Gottes geboren ist. Weil es die Fortsetzung des Christuswortes und dadurch auch die Fortführung des Christusgeschehens ist, ist auf ihm die Kirche begründet. Sie ist begründet auf dem Grunde der Apostel und Propheten (Eph. 2, 20). Das Bild vom Bau, das an dieser und anderen Stellen des paulinischen Zeugnisses (I. Kor. 3, 1), auch I. Petri 2, 4 ff. und im Pastor Hermae (Vis. 3; Sim. 9) zutage tritt, ist, wie neuere Untersuchungen wahrscheinlich gemacht haben, mit dem vom himmlischen soma und dem vom himmlischen Kleid verwandt. Es dürfte in diesem Zusammenhang auch nicht bedeutungslos sein, dass im vierten Ka-

pitel des Epheserbriefes die Einsetzung der Ämter des Worts ausgerechnet zwischen einer pleroma- und einer soma-Stelle (4, 10 und 4, 12) aufgeführt wird. Es ist ja nicht etwa so, dass unter diesen Bildern die innere mystische Einheit und Gemeinschaft der Kirche dargestellt würde und dann daneben, unter einem andern Gesichtspunkt, die Kirche auch in ihrem verfassungsmässigen Aufbau, etwa als Heilsanstalt, betrachtet werden könnte. Sondern eben dieses Ineinander von Leib-Sein und Amtskirche ist für die neutestamentliche Situation kennzeichnend.

Und eben hier, an dieser zentralen Stelle, ergibt sich aus der Sache heraus das Problem der Beziehung von Wort und Kirche Gottes. Es ist ein Mangel der bisherigen Darstellungen, sowohl des Kirchengedankens wie des Wortproblems, dass sie, wenigstens soweit es das Neue Testament angeht, die beiden Grössen fast immer nur gesondert untersuchen. Das ergibt eine peinliche Unzulänglichkeit für die Erörterung beider Problemkreise.

Wie verhalten sich Wort und Kirche an den zuletzt berührten Stellen? Mit den Eph. 4, 11 genannten Ämtern ist deutlich auf die Bedeutung des Wortes auch für das geheimnisvolle corpus Christi mysticum verwiesen. Denn diese Ämter vertreten das Wort. Was ist dann aus der Stelle zu erheben? Doch wohl eindeutig nur dieses, dass die Kirche auf das Wort gegründet ist, dass sie ganz aus dem Worte Gottes lebt, dass auch „das Hinanwachsen zum Haupte“ wesentlich bedingt ist durch eben diese beständige Wirkung des Wortdienstes, ohne den das Leben der Kirche überhaupt nicht begriffen werden kann.

Darüber, dass so Wort und Kirche zusammengehören wie Haupt und Leib, darüber, dass hier eine Beziehung besteht, ohne die weder die eine noch das andere begriffen werden kann, dürfte wohl Streit kaum möglich sein.

Aber, eben auch an diesem Punkt, da es um die Frage geht, wie das Verhältnis von Wort und Kirche Gottes genau zu klären ist, erheben sich, zumal seit der neuzeitlichen Glaubensspaltung, auch all die schier unentwirrbaren Fragen, die aus dem Problem der kirchlichen Überlieferung erstehen.

Darüber kann allerdings unter ehrlichen Forschern wohl kaum ein Streit entstehen, ob es in der ältesten Gemeinde Jesu „Tradition“ gibt oder nicht. Es ist ein zutage liegendes, historisch völlig klares Faktum, dass das Wort Jesu und zum Teil gewiss

auch die apostolische Verkündigung auf dem Wege der Übergabe von Mund zu Mund weiter tradiert wurden. Die formgeschichtliche Untersuchung, die darauf ausgeht, den Vorgang der Entstehung unserer Evangelien zu rekonstruieren, hat in neuerer Zeit sehr wahrscheinlich gemacht, dass sich dieser Prozess in ähnlicher Weise abspielte wie die Sammlung der Rabbinenüberlieferung der spätjüdischen Zeit. Es ist also nicht zu verkennen, dass hier Wort und Tat Jesu, und beides gehört in Eins für den Begriff des urchristlichen Kerygmas, zuerst relativ lange mündlich weitergegeben wurden, ehe daraus Schrift entstand. Es ist weiter deutlich, dass auch der Apostel, der im Eingang des polemischen Galaterbriefes mit geradezu eifersüchtiger Betonung hervorhebt, nicht nur, dass sein Evangelium nicht „kata anthropon" sei, sondern, dass er es auch nicht von einem Menschen, durch bloss menschliche Tradition, empfangen habe (ude ego para anthropu parelabon auto, ute edidachthen), sondern durch eine Offenbarung Jesu Christi (Gal. 1, 12), es ist, sage ich, dennoch nicht zu verkennen, dass auch Paulus Tradition, die er von der Urgemeinde empfangen hat, kennt. Zwar ist das „parelabon apo tu kyriu" (ich habe es von dem Herrn empfangen), mit dem er (I. Kor. 11, 23) seinen Abendmahlsbericht einleitet, noch zweideutig, aber den Bericht über die Erscheinungen des Auferstandenen, von denen er I. Kor. 15, 3 sagt: „Paredoka gar hymin en protois, ho kai parelabon" (denn ich überlieferte euch vor allem, was ich [selbst] auch empfangen habe), kann er nur durch mündliche Mitteilung der andern Apostel empfangen haben. Es bedürfte deshalb eigentlich gar nicht des weitschichtigen Nachweises, wie ihn etwa *Joseph Ranft* in seinem Buch über den „Ursprung des katholischen Traditionsprinzips" [1]) führt, um zu erhärten, dass die ersten Gemeinden von mündlicher Tradition lebten. Das Neue Testament ist tatsächlich voll von Traditionsterminis wie „paradosis", „paradidonai", „paralambanein", „didache", „akuein", „martyria", „paratheke", und wie sie alle heissen. Es ist auch durchaus richtig, wenn Ranft die terminologische Untersuchung in diesem Sinne noch auf andere Stichworte wie „akoe", „diakonia", „diakonein" ausdehnt. Ja, es lassen sich tatsächlich in den Pastoralbriefen schon Anfänge von Traditionsketten feststellen.

---

[1]) Dr. theol. *Joseph Ranft,* Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips, Würzburg 1931.

Hier liegt aber gar nicht das eigentliche Problem. Es lässt sich nicht bestreiten, dass die älteste Kirche, so besehen, im tiefsten Sinn des Wortes Traditionsgemeinschaft ist [1]).

Die Frage ist auch nicht, ob es im Neuen Testament das gebe, was *Johann Adam Möhler* den kirchlichen Gemeingeist nannte. Möhler fasst die Tradition im weiteren Verstande als „den eigenthümlichen in der Kirche vorhandenen und durch die kirchliche Erziehung sich fortpflanzenden christlichen Sinn", als „das fortwährend in den Herzen der Gläubigen lebende Wort", als „den in der Kirche durch Jahrhunderte vorliegenden Gesamtglauben". Er vergleicht dieses „kirchliche Bewusstsein" mit dem einem jeden Volke „in sein tiefstes, geheimstes Dasein eingeprägten Charakter, welcher es von allen übrigen Völkern unterscheidet und sich im öffentlichen und häuslichen Leben, in Kunst und Wissenschaft, kurz nach allen Beziehungen hin eigenthümlich ausprägt", dem „schützenden Genius, dem leitenden Geist, der von den Stammvätern hinterlassen wurde" [2]). Wer wollte bezweifeln, dass es auch in der Urkirche, diese als soziologisches Gebilde genommen, sofort einen solchen „Gemeingeist" gab, der sie von allen andern ähnlichen Gebilden charakteristisch abhob. Aber eben dieses selbstverständliche „Leben in der Tradition der Kirche" steht nicht mehr zur Debatte, wenn wir das eigentliche Problem von Wort und Kirche zu erhellen haben.

Möhler sah sich deshalb selbst in seiner Untersuchung der kontroverstheologischen Probleme zu einem „engern Begriff" der Tradition genötigt, nach dem „von der katholischen Kirche behauptet wird, dass ihr Manches von den Aposteln überliefert sei, was die heilige Schrift entweder gar nicht enthalte oder höchstens andeute" [3]).

Mit diesem Satz erst ist das Problem ganz streng gestellt. Das sind die „sine scripto traditiones, quae ab ipsius Christi ore

---

[1]) Die Frage, wie Jesus sich zum Traditionsgedanken der spätjüdischen Gemeinde gestellt habe, können wir hier nicht erörtern. Darüber unterrichtet sehr sorgfältig *Werner Georg Kümmel*, Jesus und der jüdische Traditionsgedanke, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, Bd. XXXIII, 1934, S. 105—130. Auch die Frage, inwieweit im Neuen Testament schon zwischen verbindlicher Offenbarung und blossen Traditionen (z. B. in Fragen der Kirchenzucht) unterschieden wird, kann hier nicht berücksichtigt werden.

[2]) Symbolik, 1843, S. 356 ff.

[3]) Symbolik, 1843, S. 373.

ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt", über die das Konzil von Trient am 8. April 1546 bestimmte, dass sie von der Kirche „pari pietatis affectu ac reverentia" angenommen und verehrt würden. Diese Entscheidung trifft, so sehr sie die Frage nach dem Inhalt und der Umgrenzung dieser Traditionen offen lässt, den eigentlichen Kernpunkt des Problems „Schrift und Tradition".

Die historische Frage nach dem Vorhandensein solcher ausserneutestamentlicher Traditionen kann natürlich nicht mehr aus dem Text des Neuen Testamentes selber beantwortet werden. Es läge deshalb nahe, hier mit einer bequemen Inkompetenzerklärung zu schliessen und die schwierige Lösung dem Kirchenhistoriker oder Systematiker zu überlassen.

Aber die eigentliche Sachfrage hängt gar nicht an dieser historischen Feststellung als solcher. Die Möglichkeit ausserbiblischer „traditiones" ist von vorneherein zu unterstellen.

Wenn aber so Gottes Wort weder prinzipiell in der Schrift gefangen noch prinzipiell durch sie abgeschlossen sein muss, so bleibt doch das eigentliche Problem bestehen, wie verhält sich das Wort Gottes zu der Kirche und diese zu ihr. Das ist die Frage, die uns gestellt ist. Diese entscheidende Frage kann aber prinzipiell durchaus schon aus dem neutestamentlichen Zeugnis heraus beantwortet werden.

In der nachtridentinischen, katholischen Theologie haben sich immer wieder Äusserungen hervorgewagt, die geradezu einen Vorrang der Kirche, resp. des obersten kirchlichen Lehramtes vor der Schrift, behauptet haben. Dort allerdings, wo man das Verhältnis der beiden Grössen nicht bloss polemisch, sondern sachlich sorgfältig erwägt, weiss man um die Fragwürdigkeit einer Formulierung, die eine eigentliche Überordnung der Kirche über das Wort annimmt. Ich greife aus dem grossen Chor der Stimmen nur eine, vielleicht sehr private, Äusserung heraus, die mir aber besonders wertvoll ist, weil sie das Problem wirklich an dem Punkt aufgreift, wo es uns in unserer exegetischen Untersuchung begegnete. *Oskar Bauhofer* kommt in seinem Aufsatz „Corpus Christi und Wort Gottes" [1]) zu der Schlussfolgerung, dass der

---

[1]) Zuerst erschienen in Catholica, 1933, Heft 3, wieder abgedruckt in Einheit im Glauben, 1935, S. 83—105. Ich zitiere nach dieser Wiedergabe.

Kirche allein „übergeordnet“ sei „ihr göttlicher Stifter, der erhöhte Herr, das ‚Haupt‘ der Kirche“ (S. 87). Die Schrift aber sei allein „das Zeugnis [1]) von dem Christus von seiner Menschwerdung und Erhöhung und von seiner Leibwerdung in der Kirche“ (S. 87). „Die Kirche aber ist [1]) dieser ‚Leib‘, das Corpus Christi, das gründet im Haupt Christus und bezeugt ist in der Schrift als dem Zeugnis von dem Christus und seiner Kirche. In der theologischen Ordnung, die zugleich die Ordnung des Corpus Christi ist, ist ein faktischer Widerstreit ebenso wie ein Rangwiderstreit zwischen dem Zeugnis der Schrift und der ‚Autorität‘ der Kirche gar nicht ausdenkbar (S. 87).“ Kirche und Schrift stehen deshalb nach Bauhofer „in Einer Abhängigkeit von Christus“ (S. 87). Die Verschiedenheit besteht nur darin, dass das Leib-Sein der Kirche, „die ‚Gabe‘ des Bräutigams an seine Braut“, in der Schrift „wiedergegeben“, „beurkundet“ wird (S. 88), während „das Mysterium der Kirche als die Fülle Christi die Wahrheit des Wortes Gottes“ selbst „ist“ (S. 104). Da aber ontisch zwischen „Gabe“ und „Wiedergabe“ das Verhältnis von Vorgeordnetem und Nachgeordnetem besteht, kommt Bauhofer zu dem Schluss, dass zwar die Kirche der Schrift nicht übergeordnet sein könne, dass sie ihr aber vorgeordnet sei (S. 87).

Wir werden diese sorgfältige Unterscheidung sehr ernst nehmen müssen und dürfen nicht die gröbern Formulierungen bekämpfen, wenn wir so reinliche besitzen. Wir werden auch nach unsern Ausführungen über das neutestamentliche Zeugnis von der Kirche das Verhältnis von Christus und der Kirche nicht weniger real zu nehmen geneigt sein, als dies in diesen Sätzen zum Ausdruck kommt. Was aber an diesen Formulierungen doch Bedenken erregen muss, das ist die hier wie auch sonst in der dogmatischen Behandlung des Schriftproblems zutage tretende Beurteilung der Schrift als einer blossen „Urkunde“.

Es ist deshalb zu fragen, ob hier, bei aller unbezweifelbaren Ehrfurcht vor dem lebendig gedachten Wort der Schrift, auch wirklich klar und scharf genug gesehen werde, was in ihr Wort Gottes heisst. Es ist zu fragen, ob hier gesehen sei, dass dieses Wort, wie wir gezeigt, auch als das Wort der Zeugen, Wort des Christus bleibt, so, dass also die hier für Christus mit Recht

---

[1]) Im Erstdruck in der Zeitschrift „Catholica“ vom Verfasser selbst gesperrt (S. 127 und 128).

bezeugte Überordnung aus der Sache heraus auch für dieses, Sein Wort, postuliert werden muss. Das Wort des Christus ist aber, wie wir gesehen haben, auch im Wort der Apostel und Propheten Wort des Hauptes an die Kirche. Es geht deshalb nicht an, zu sagen, dass „diese Schriften aus dem Sein des Leibes Christi geboren und aus seiner Fülle heraus beglaubigt" seien (S. 93). Vielmehr umgekehrt gilt vom Worte, dass aus ihm der Leib des Christus geboren und durch es in seinem Wachstum immerzu erneuert wird [1]).

Wenn in späterer Zeit die Kirche dem Corpus biblicum des Alten Testamentes die Schriften des neuen Bundes als gleichwertige Schrift anreiht, so verfügt sie damit nach ihrem eigenen Urteil keineswegs in eigener Machtvollkommenheit über dieses Wort, sondern sie bezeugt, im Glauben, dass dieses Wort an sie gerichtetes Gotteswort sei, dass Er in diesem Wort in einem exempten Sinne an ihr gehandelt hat und weiter handelt, und dass sie sich deshalb solchem Wort in immer neuem Gehorsam zu unterstellen gewillt sei.

Es sollte nach diesen Feststellungen kaum mehr nötig sein, ausdrücklich zu erklären, dass wir damit keineswegs dem handfesten Schriftgebrauch eines falsch verstandenen Schrift-„Orthodoxismus", noch der ebenso abwegigen, weil „väterlosen" und damit unkirchlichen Schriftauslegung eines missverstandenen Biblizismus das Wort reden. Was wir klarstellen wollen, ist nur das eine, dass im Neuen Testament immer und überall das Wort das Wort des sich offenbarenden Gottes ist, und dass deshalb Gott das Subjekt dieses Wortes bleibt, so, dass nie die Kirche an seine Stelle treten kann. Nirgends geht das Wort so in die Kirche ein, dass dadurch das absolute Gegenüber von Wort und Kirche, dass also der Anrede- und der Ereignischarakter dieses Wortes aufgehoben wäre.

---

[1]) Eine wertvolle Erörterung des ganzen Problems, die unsern Schlussfolgerungen sehr nahe kommt, gibt *Robert Grosche* in dem Aufsatz „Schrift, Überlieferung und Kirche" in „Pilgernde Kirche", S. 205 ff. Er bemüht sich mit grossem Ernst, hinter die rein kontroverstheologischen Formulierungen der gegenreformatorischen Theologie zu den altkirchlichen Thesen vorzudringen. So wird die Unmittelbarkeit der Schrift in ihrer Abhängigkeit von Gott (Gott ist ihr „Urheber", die Schrift ist nicht Erzeugnis der Kirche) schön herausgearbeitet. Aber auch er kann naturgemäss das absolute „Gegenüber" von Schrift und Kirche nicht so reinlich festhalten, wie es hier gefordert ist.

So lässt sich vom Neuen Testamente her zwar das rein historische Problem, das dem der Kampfsituation der alten Kirche und der Reformationszeit entsprungenen Problemkreis zugrunde liegt, nicht eindeutig lösen. Aber die prinzipielle Frage, die uns durch die christologisch-ekklesiologischen Aussagen des Neuen Testaments gestellt ist, nämlich, wie die Kirche als der Leib des Christus sich verhalte zu Seinem Wort, ist allerdings von nirgendwo her so eindeutig zu beantworten wie gerade aus diesem Worte selbst.

Wenn Christus, wie es im Eingang des Johannesevangeliums heisst, das Wort selber ist, so gilt auch von dem von ihm gesprochenen Worte, das sich im Wort der Apostel und Propheten fortsetzt, jene Strenge des Verhältnisses, die gerade in den plerophoren Aussagen des Epheserbriefes ihren vollendetsten Ausdruck gefunden hat: Er ist das Haupt des Leibes, Sein Wort bleibt zu ihr gesprochenes, sie richtendes und aufrichtendes Wort.

Es ist aber nicht einzusehen, wo der Kirche grössere Gnade widerfahren könnte als da, wo sie im Ereigniswerden des Worts erfährt, was dem Knaben Samuel geschah, da ihn der Herr im Dunkel rief und er den Rat des Hohenpriesters befolgte. Es ist nicht zu sagen, was es für die Kirche für eine grössere Nähe zum Heiligtum geben könnte als die, dass sie je und je an seine Stelle zu stehen kommt und zu sagen vermag: „Rede, Herr, dein Knecht hört!“ (I. Samuelis 3, 9.)

Bern. ERNST GAUGLER.