

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 30 (1940)
Heft: 1

Artikel: Die Lehre des Neuen Testaments von der Kirche
Autor: Cassian, Archimandrit
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-404154>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 18.10.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Die Lehre des Neuen Testaments von der Kirche.

Eine Studie ¹⁾.

I. Definition des Themas.

Ein Überblick über die Lehre des Neuen Testamentes von der Kirche, der von einem Theologen der orthodoxen Kirche für eine ökumenische Konferenz verfasst ist, muss den Zusammenhang zeigen, der zwischen der biblischen Lehre und dem Dogma, dem Bekenntnis der Orthodoxie besteht. Vom rein theoretischen Standpunkt aus gibt es zwei Wege, die zu diesem Ziel führen. Der erste würde vom Bekenntnis der orthodoxen Kirche ausgehen und von da aus zur Lehre des Neuen Testamentes zurückführen. Der zweite ginge von der Lehre des Neuen Testamentes aus und führte von da zu einer Analyse des orthodoxen Dogmas im Licht der biblischen Lehre. Von diesen zwei Wegen scheint uns der erste aus den folgenden Gründen ausgeschlossen zu sein: Die orthodoxe Kirche hat keine symbolischen Bücher im strengen Sinn dieses Wortes. Die Urkunden der dogmatischen Theologie, die von orthodoxen Theologen verfasst sind, zeugen von einem mehr oder minder ausgesprochenen Einfluss des religiösen Gedankengutes des Westens, und zwar ebensowohl des römisch-katholischen wie des protestantischen. Die Lehre der Orthodoxie von der Kirche gründet sich auf die alten Bekenntnisse, die Beschlüsse der Konzilien und die Schriften der Kirchenväter, aber diese sind kein ausschliessliches Gut der Ostkirche, das wir unseren nicht-orthodoxen Brüdern entgegenstellen können. Indem wir also den zweiten Weg wählen, beschränken wir unsere Aufmerksamkeit auf die biblische Lehre, die wir reinobjektiv wiedergeben möchten, ohne auf die Auslegungen der Tradition der Kirche Zuflucht zu nehmen. Zum Schluss werden wir uns fragen, ob die wesentlichen Punkte dieser rein biblischen Lehre von der Orthodoxie angenommen worden sind ²⁾.

¹⁾ Die Studie ist dem Fortsetzungsausschuss der Weltkonferenz für Glauben und Verfassung in Clarens im August 1939 vorgelegt worden.

²⁾ Die Frage der Einheit der neutestamentlichen Lehre über die Kirche wird hier nicht gestellt, insofern alle kirchliche Dogmatik von dieser Einheit immer ausging. Der Referent ist persönlich von dieser Einheit überzeugt, in dem Sinne, dass die jüngsten neutestamentlichen Schriftsteller uns weiter die Kirchenlehre entwickeln, die schon in den ältesten Schriften erhalten wird.

II. Die Lehre des Neuen Testamentes.

1. Das Reich Gottes. Um sich von der Lehre des Neuen Testamentes von der Kirche eine Vorstellung zu machen, muss man von der unbestrittenen Tatsache ausgehen, dass das Ziel des göttlichen Handelns an der Welt die Aufrichtung des Reiches Gottes ist und dass von jedem Gläubigen die höchste Anstrengung gefordert wird, um an diesem Reich Gottes Anteil zu haben. Aber der Begriff „Reich Gottes“ wird im Neuen Testament im zweifachen Sinn gebraucht. In seinem eschatologischen Sinn ist das Reich Gottes das Reich der Herrlichkeit, das dem Leben der Neuen Welt zugehören wird (siehe die Gleichnisse in Matth. 25, Luk. 14, 15—24; 19, 11—27, und Offb. 11, 15 u. a.). Aber es ist sehr oft die Rede vom Reich Gottes als einer bereits gegenwärtigen Tatsache. Diese Auslegung kann nicht nur beschränkt werden auf Bibelstellen, wie Röm. 14, 17, oder auf die Antwort, die der Herr den Pharisäern gegeben hat in Luk. 17, 21, wie auch immer der genaue Sinn von *ἐντὸς ὑμῶν* sein mag. Es ist ganz klar, dass in den Gleichnissen vom Reich Gottes, wie etwa dem vom Unkraut im Acker (Matth. 13, 24—30, 36—43) oder dem vom Netz (ebendort 47—50), das Reich bereits vor der letzten Scheidung gegenwärtig ist. Das Reich Gottes, das ist das Ackerfeld und das Netz, mit allem, was darin enthalten ist. Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Matth. 20, 1—16) muss man im selben Sinn auslegen. Ebenso ist in der Bergpredigt, deren Thema das Reich Gottes ist, nicht die Rede von dem Wesen des Reiches, sondern nur von den Bedingungen, die von den Gläubigen gefordert werden, damit sie zu dem Reich Gottes zugelassen werden können (cf. Matth. 4, 23; 5, 3, 10, 20 u. a.).

Man kann mit Sicherheit feststellen, dass es diese immanente Ausprägung des Reiches Gottes ist, auf die Matthäus den Begriff „Kirche“ anwendet. In Matth. 18, 17, 18 ist die Kirche eine Tatsache dieser Welt. Aber es geht aus Matth. 16, 17—19 hervor, dass zwischen der Kirche und dem Reich Gottes ein ganz enger Zusammenhang besteht und dass man durch die Kirche in das Reich Gottes eingeht. Es ist also ganz deutlich, dass in den synoptischen Evangelien, ganz besonders im Matthäus-Evangelium, die Kirche das Reich Gottes ist, in seinem immanenten Sinn, oder mit andern Worten, dass die Kirche der Weg ist, der in das Reich Gottes führt, soweit dieses begriffen wird als eine eschatologische Tatsache.

2. Die einzelnen Kirchen und die Allgemeine Kirche.

Wir ersehen aus der Apostelgeschichte und aus den Episteln, dass der Ausdruck „Kirche“ gebraucht wird, um die einzelnen Kirchen zu bezeichnen (Apg. 14, 23, 27; 15, 41 u. a., vgl. I. Kor. 1, 2, Gal. 1, 2 u. a., Offb. 1, 4, 11; 2, 1, 7, 8 u. a.). Eine dieser Kirchen, die von Jerusalem, nahm eine einzigartige Stellung ein. Sie war der hierarchische Mittelpunkt der christlichen Welt (vgl. Apg. 8, 1, 14, 25; 11, 1—18; 15, 2 u. a.). Die Geldsammlung, die Paulus zugunsten der Kirche von Jerusalem vorgenommen hat, beweist das zur Genüge (I. Kor. 16, 1—4, II. Kor. 8—9, vgl. Röm. 15, 25—32, Apg. 24, 17). Wenn wir den Brief des Jakobus als authentische Schrift annehmen, der in den sechziger Jahren geschrieben und an die in der heidnischen Welt zerstreuten christlichen Kirchen gerichtet ist (Jak. 1, 1), beweist er, dass die Kirche von Jerusalem ihre hierarchische Stelle bis in die letzten Jahre ihrer geschichtlichen Existenz bewahrt hat. Nach dem Märtyrertod des Jakobus und dem Auszug der Gläubigen über den Jordan wurde diese hierarchische Stellung von Jerusalem von keiner andern Kirche als Erbschaft übernommen, weder von Rom noch von Ephesus. Aber der Begriff „Kirche“ wurde nicht nur den örtlichen Gemeinden zugelegt, sondern ebensosehr auf die Gläubigen als Ganzes angewendet, die den Leib Christi bilden, der nur einer sein kann (s. I. Kor. 12, 27 ff., Eph. 1, 21—23 u. a.). Bibelstellen wie Eph. 1, 21—23 erlauben die Feststellung, dass sich der Begriff der Kirche auch auf nichtkörperliche Mächte erstreckt: auch die Engel sind ein Teil der Kirche. Wenn nicht bezweifelt werden kann, dass bei Matth. 28, 18—20 die letzten Worte des Herrn auf die Kirche angewendet werden müssen, dann wird diese in einem allumfassenden, ja sogar kosmischen Sinn begriffen. Die einzelnen Kirchen gehören zur Fülle der Kirche. Der Heilige Geist, der auf die damals einzige christliche Kirche von Jerusalem ausgegossen wurde, bezeugte fortan seine Gegenwart im Leben der einzelnen Kirchen (s. Apg. 4, 31; 13, 2—4; 20, 23; 21, 4, 11 u. a.). Diese Manifestationen des Heiligen Geistes, die unvermeidlicherweise in den Grenzen von Raum und Zeit stattfinden, zeugen von seinem Innewohnen in der einen und allgemeinen Kirche. Diese Kirche ist es, soweit sie die immanente Seite des „Reich Gottes“ ist, die auf dem Wege zur eschatologischen Fülle ist.

3. Die hierarchische Kirchenordnung. Die biblischen Texte sprechen mit vollkommener Eindeutigkeit von der Macht

der Kirche und von den Trägern dieser Macht. Die Vorstellung von der Macht der Kirche, die absolut und unbegrenzt ist, soweit es sich um das Reich Gottes handelt, ist ausgedrückt in den Worten des Herrn, die in Matth. 16, 19 und 18, 17—18, überliefert sind. Aber die weitaus grösste Mehrzahl der Bibelstellen spricht nicht nur von der Macht der Kirche in abstracto, sondern von den Trägern, durch deren Vermittlung sie diese Macht ausübt. Die höchste Vollmacht ist die der Apostel, genauer die der „Zwölf“. Die letzte Gelegenheit, bei der von der Vollmacht der Zwölf in diesem Sinn gesprochen wird, ist die Erzählung von der Versammlung in Jerusalem (s. Apg. 15, 2, 4, 6, 22, 23; 16, 4). Aber noch ein halbes Jahrhundert später verteidigt Johannes seine apostolische Vollmacht gegen Diotrephes (III. Joh. 9—10). Die Vollmacht des Paulus ist der der Apostel gleichwertig. Auf diesem Punkt besteht er ausdrücklich in dem Brief an die Galater (1, 2). Er hat sein Apostelamt ohne menschliche Vermittlung direkt vom Himmel erhalten. Der Anfang seiner ersten Missionsreise ist durch eine neuerliche Offenbarung des Heiligen Geistes gekennzeichnet (Apg. 13, 2—4). Auch Jakobus, der keiner der Zwölfe war, wurde ebenfalls für eine Säule der Kirche angesehen. In der Aufzählung in Gal. 2, 9 wird er sogar vor Kephas und Johannes genannt. Über den Ursprung seiner Vollmacht haben wir keine Kenntnis. Was die Zwölf anbetrifft, so ist es unzweifelhaft, dass ihre apostolische Vollmacht auf die Ausgiessung des Heiligen Geistes am Pfingsttag zurückgeht. Die Wiederherstellung der Gemeinschaft der Zwölf (Apg. 1) vor Pfingsten ist ein Beweis, dass die Ansicht, die wir eben ausgesprochen haben, die von Lukas war. Das Herabsteigen des Heiligen Geistes hat mit der Vollmacht die Apostel ausgerüstet, die schon von Jesus erwählt waren. Das ist nicht nur durch die Auserwählung der Zwölf bewiesen, sondern mehr noch durch Bibelstellen wie: Matth. 19, 28 (vgl. Luk. 22, 30). Jesus wusste, dass es in seinem Haus Diener geben wird, die über andere Diener gestellt sind (Matth. 24, 45—51, Luk. 12, 41 ff.). Die Vollmacht der zwölf Apostel ist die letzte Vollmacht, die der Kirche gegeben wurde. Wir ersehen aus der Apostelgeschichte (15), dass sich die Apostel für Angelegenheiten von allgemeiner Wichtigkeit zu einer Versammlung vereinigt haben, jedenfalls mindestens einmal (vgl. noch 11, 1—18). Interessant ist es auch, festzustellen, dass die gefassten Beschlüsse ebenfalls auf das Wirken des Heiligen Geistes zurückgeführt wurden (15, 28).

Vom Standpunkt der hierarchischen Ordnung aus gibt es keinen Rangunterschied zwischen den Aposteln. Wenn man von einem Primat des Petrus (vgl. Matth. 10, 2) vor seinem Weggehen von Jerusalem (Apg. 12, 17) und von einem Primat des Jakobus, der ihm nachfolgte (Apg. 15, 21), sprechen kann, so erlauben unsere Texte nicht, diesen Primat im Sinn einer amtlichen Rangordnung auszulegen. Es ist die von Petrus und von Jakobus geleitete Kirche von Jerusalem, die der hierarchische Mittelpunkt der christlichen Welt war, aber weder Petrus noch Jakobus besaßen persönlich eine Vollmacht, die sie über die andern Apostel erhoben hätte. Petrus selber anerkannte die Vollmacht der Kirche von Jerusalem (Apg. 11, 1—18), und Jakobus führte die Leitung mit Hilfe der Ältesten (Apg. 21, 18). Aus den vorerwähnten Bibelstellen geht hervor, dass diese Ältesten schon am Rat der zwölf Apostel teilgenommen haben. Noch wichtiger aber ist, sich daran zu erinnern, dass die hierarchische Vorzugsstellung von Jerusalem von keiner andern örtlichen Kirche geerbt wurde.

Wenn wir von den historischen Tatsachen übergehen zu den dogmatischen Bibelstellen, so erkennen wir, dass die Antwort Jesu auf das Bekenntnis Petri (Matth. 16, 17—19) es nicht gestattet, eine hierarchische Vorzugsstellung dem Apostel Petrus persönlich zuzuerkennen. Auf eine Frage, die an alle gerichtet war, antwortet Petrus im Namen aller (Verse 13—16), und der Herr wendet sich wieder allen Aposteln zu (Verse 20—21), nachdem er die Bedeutung der Antwort und ihrer dogmatischen Folgerungen gewürdigt hatte (Verse 17—19). Der Unterschied der Ausdrücke *πέτρος* (Vers 18a), und *πέτρα* (Vers 18b) erlaubt nicht mit Sicherheit, anzunehmen, dass die Kirche auf Petrus aufgebaut ist. Es ist sehr wahrscheinlich, dass dieser Unterschied im Ausdruck beabsichtigt war und dass es unbedacht wäre, anzunehmen, dass die Form *πέτρος* unvermeidlich war, insofern es sich darum handelte, einen männlichen Eigennamen zu erfinden. Petrus selber ist voller Schwächen. Als er, einige Augenblicke nach seinem Bekenntnis, ganz aus eigenen handelt, wird er verdientermassen wie „Satan“ zurückgewiesen (Verse 22—23). Der Herr betont wohlweislich, dass die Wahrheit, die er im Namen der Apostel bekennt, ihm vom himmlischen Vater geoffenbart worden ist (Vers 17). Er selber hätte sie aus eigener Kraft niemals gefunden. Von grösster Wichtigkeit ist, dass die *potestas clavium* kein persönliches Vorrecht des Petrus ist. Die Macht, zu binden und zu lösen, die bei Matth. 16, 19 Petrus

verheissen wird, wird bei Matth. 18, 18 allen Aposteln verheissen und wird ihnen bei Joh. 20, 23 übergeben. In diesem Punkt, wie in den andern, stimmt das Johannesevangelium ganz mit den synoptischen überein. Im Epilog Joh. 21 erhebt das Hirtenamt, mit dem Petrus betraut wird, ihn nicht über seine Mitbrüder. Das Zwiegespräch mit dem Herrn (Verse 15—17) ist nur eine feierliche Bestätigung der Tatsache, dass Petrus sein Apostelamt wieder besitzt, das er durch die Verleugnung verloren hatte. Die symbolische Handlung des wunderbaren Fischzuges (Verse 3—11) soll beweisen, dass er bereits sein Amt ausübte, ebensogut wie die andern. Die Ausnahme bildet der Jünger, den der Herr lieb hatte, aber nicht Petrus. Aber die Ausnahmestellung des Lieblingsjüngers ist nicht im hierarchischen Sinn zu verstehen.

Nach dem Zeugnis des Neuen Testaments gehen alle kirchlichen Ämter auf die Vollmacht der Apostel zurück. Es wird häufig von der Ernennung von Amtsträgern gesprochen (Apg. 14, 23, Tit. 1, 5 ff., I. Tim. 3). Ihre Weihe wird vollzogen durch Handauflegung (s. II. Tim. 1, 6, I. Tim. 4, 14, Apg. 14, 23; I. Tim. 5, 22). Der Ausdruck *χάρισμα*, der gebraucht wird, um die Gabe zu bezeichnen, die durch diesen Akt mitgeteilt wird (s. I. Tim. 4, 14, II. Tim. 1, 6), ist derselbe, der gebraucht wird, wenn es sich um die Gaben des Heiligen Geistes handelt. (I. Kor. 12, 4 ff. u. a.) In Apg. 20, erklärt Paulus den Ältesten (*πρεσβύτεροι*, Vers 17) von Ephesus, dass sie durch den Heiligen Geist zu Bischöfen ernannt worden seien (Vers 28).

Das 20. Kapitel der Apostelgeschichte ist ebenfalls ein Beweis (neben Tit. 1, 5 ff. und wahrscheinlich auch I. Tim. 3 und Phil. 1, 1), dass die Terminologie der Kirchenordnung zur Zeit der Apostel noch keine feststehende war. Trotzdem ist es sicher, wenn wir die Echtheit der Pastoralbriefe annehmen, dass die drei kirchlichen Ämter schon vor dem Tod des Paulus bestanden haben (A. D. 64). Bei Phil. 1, 1 und I. Tim. 3, 8—13 ist die Rede von Diakonen, sehr wahrscheinlich im historischen Sinn dieses Ausdrucks. Die Ausdrücke *πρεσβύτερος* (Tit. 1, 5, I. Tim. 5, 17 ff. u. a. a. O.) und *ἐπίσκοπος* (Phil. 1, 1, I. Tim. 3, 1 ff. u. a. a. O.), die ohne Unterscheidung gebraucht werden, bezeichnen die Priesterwürde. Was das bischöfliche Amt in unserm heutigen Sinn des Ausdrucks betrifft, so waren es Titus und Timotheus, die damit betraut waren. Durch Paulus geweiht (s. II. Tim. 1, 6), hatte Timotheus selber das Recht der Handauflegung (I. Tim. 5, 22). Der Fall von Titus

dürfte ebenso liegen (1, 5). Indem sie dieses Amt ausübten, waren sie die Stellvertreter der Apostel (s. I. Tim. 3, 14—15; 4, 13, Tit. 1, 5; 3, 12) und ihre Nachfolger (s. II. Tim. 2, 2; 4, 1—8). Dass Timotheus und Titus als die Nachfolger der Apostel betrachtet werden im Sinne der heutigen Bischöfe, das ist die Vorstellung, die die Pastoralbriefe geben.

4. Das Wesen der Kirche. Um uns eine Vorstellung vom Wesen der Kirche zu machen, soweit dieses in den Schriften des Neuen Testamentes offenbart ist, müssen wir uns an die Formulierung von Paulus halten, die die Kirche als Leib Christi definiert. (Eph. 1, 21—23; 3, 5—6; 4, 11—16, Kol. 1, 18, 24; 2, 17—19, I. Kor. 12, 27—28, Röm. 12, 4—5, Gal. 3, 28 u. a.) Das biblische Bild (vgl. Hosea 1 ff.) von der ehelichen Gemeinschaft von Christus und der Kirche ist in der paulinischen Theologie (Eph. 5, 23—33) nur eine Weiterentwicklung dieser Vorstellung vom Leibe Christi. Die Vorstellung des Leibes ist die Vorstellung der Einheit eines lebendigen Organismus. Der Universalismus der Kirche, der die ganze Schöpfung umgreift, leitet sich aus der Einheit des Leibes her. Wenn die Kirche die immanente Seite des Reiches Gottes ist, ist es nur natürlich, dass sie die Grenzen dieser Welt überschreitet. Soweit die Kirche Leib Christi ist, ist sie heilig (Eph. 5, 27). Schliesslich muss man feststellen, dass in Eph. 1, 21—23 die Kirche der Leib des verklärten Christus ist. Da sie dieser Welt angehört, ist sie auf dem Wege des Wachsens und der Entwicklung (Eph. 4, 11—16). Die Kirche wird geheiligt durch Christus (Eph. 5, 26—27, vgl. Hebr. 9, 23). Aus eben diesem Grund zählt die Kirche neben denen, die wirklich Heilige sind, auch Unwürdige zu ihren Gliedern, wie das Unkraut mitten im Weizen steht (Matth. 13, 24—30). Insofern sie aber der Leib des verklärten Christus ist, darf man nicht vergessen, dass die Herrlichkeit Christi eine Herrlichkeit ist, zu der er auf dem Weg der Erniedrigung (Kenosis) gelangt (Phil. 2, 6—11). Die niedrigste Stufe der Kenose ist der Tod am Kreuze (8). Da die Kirche der Leib Christi ist, ist es natürlich, dass ihr Dasein mit der Passion Christi aufs innigste verbunden ist (vgl. wieder Kol. 1, 24, Apg. 20, 28). Die neutestamentlichen Texte geben uns das Recht, von der Kenose der Kirche zu sprechen. Diese Vorstellung hat ihren Ausdruck in den liturgischen Symbolen des Hebräerbriefes gefunden. Es genügt, die nahe Verbindung festzustellen, die im Hebräerbrief zwischen dem Leib Christi und dem Tempel besteht (Hebr. 9, 11). In dem Opfer

des Leibes (Hebr. 10, 10) wird der Weg „durch das Fleisch“ bezeichnet wie ein Weg durch den Vorhang (Hebr. 10, 20), der zum himmlischen Heiligtum führt, zu welchem Jesus unser Vorläufer ist (6, 19—20). Aber die Vorstellung des Tempels, sowohl des irdischen wie des himmlischen, lässt uns an die Gemeinde denken, die darin versammelt ist.

Nach dem, was eben gesagt ist, ist es nicht verwunderlich, dass das Band, das die Einheit der Kirche (diese begriffen als Leib Christi) bewirkt, das Abendmahl ist, das den Gläubigen an seinem Tod Anteil gewinnen lässt (I. Kor. 11, 26). In der johanneischen Theologie ist der göttliche Handelnde im Mysterium der Eucharistie der Heilige Geist (Joh. 6, 63). Die Vorstellung, dass der Heilige Geist im Abendmahl den Leib Christi „aufbaut“ (für den Ausdruck vgl. Eph. 4, 12), dürfte auch Paulus vertraut gewesen sein. Jedenfalls ist es sicher, dass er die Rolle des Heiligen Geistes als des göttlichen Handelnden in der „Aufbauung“ des Leibes Christi anerkannt hat. Im I. Korintherbrief berührt er die Frage des Leibes Christi (12, 27—28), indem er von den Gaben des Heiligen Geistes spricht, mannigfaltig in ihren Auswirkungen, die aber aus einer einzigen Quelle hervorgehen. Diese Einheit der Quelle ist es, die die Einheit des Leibes bewirkt. Und diese einzige Quelle ist der Heilige Geist (I. Kor. 12, 13). In dieser ebengenannten Bibelstelle ist die Rede von der Taufe im Heiligen Geist wie von einem Prinzip der Einheit. Ob es sich um die Taufe oder um die Eucharistie handelt, die äusseren Zeichen der Gegenwart des Heiligen Geistes sind mit den Gaben des Heiligen Geistes verbunden.

Wir finden die paulinischen Vorstellungen vom Leib Christi wieder in der johanneischen Theologie, die deren logische Fortführung ist. Im zweiten Kapitel des Johannesevangeliums wird in der symbolischen Auslegung der Reinigung des Tempels, genau wie im Hebräerbrief, der Tempel von Jerusalem mit dem Leibe Christi und der Kirche gleichgesetzt. Bei Joh. 15 wird im Gleichnis von dem Weinstock ein anderes „organisches“ Bild für die Kirche verwendet. In dem Gleichnis vom guten Hirten (Joh. 10, 1 ff.) wird der Universalismus der Kirche nicht nur für den Raum, sondern auch für die Zeit angenommen. Jesus ist gleichzeitig der Hirte (11) und die Tür (9), das heisst, es wird die Kirche in ihren Anfängen auf die Zeit des alten Bundes zurückgeführt. Mehr noch, in der besten Form des Textes Joh. 10, 29, wird die Kirche als der höchste Schatz, den der Vater dem Sohn gegeben

hat¹⁾, begriffen. Die Kirche hat Anteil an dem Band, das den Vater und den Sohn vereinigt und das in den Begriffen „erkennen“ (14—15) und „lieben“ (Vers 17) ausgedrückt ist. Der Gipfelpunkt der göttlichen Liebe ist das Opfer des Sohnes für die Kirche (Vers 17).

Diese Vorstellung ist weiterentwickelt in den Abschiedsreden, wo die Kirche als eine vollkommene Liebesgemeinschaft erscheint (15). Diesem Liebesbund verspricht der Herr das Kommen des Trösters (14, 15 ff., 26; 15, 26—27; 16, 7 ff.), das die Wiederkehr Christi bedeutet (vgl. 14, 18—25 und 16, 16—28, im Zusammenhang der Abschiedsreden). Die Liebe — *ἀγάπη* führt zur Liebe — *φιλία*, in der grossen Familie Gottes (vgl. 15, 13—16 und Eph. 2, 19). Die Liebe, die die Vorbedingung für das Kommen des Heiligen Geistes ist und die andererseits durch seine Gegenwart vervollkommnet wird, ist das Band, das die Einheit der Kirche zusammenhält (vgl. noch das johanneische Bild des Ehebundes in Offb. 19, 7—9; 21, 2; 22, 17). Wenn das Kommen des Heiligen Geistes die Wiederkehr Christi bedeutet, der von da an in der Kirche innewohnt, dann kann man annehmen, dass für Johannes ebenso wie für Paulus die Einheit der Kirche, soweit sie Leib Christi ist, durch den Heiligen Geist bewirkt wird. Die Jünger sind in der Kraft des Heiligen Geistes berufen, für Christus vor der Welt Zeugnis abzulegen (15, 26—27; 16, 8—11). Die Vorstellung, dass die Welt in der Totalität seiner Glieder gerettet wird, scheint, obwohl sie niemals betont wird, der johanneischen Theologie nicht fremd gewesen zu sein (Joh. 12, 32, Joh. 14, 31; 17, 21, 23 u. a.)²⁾.

Die einzigartige Stellung, die im Johannesevangelium der Jünger, den der Herr lieb hatte, einnimmt, gestattet, ihn als ein Symbol für die Kirche selber zu deuten. Auf der Grenze, die diese Welt von der andern trennt, ist er berufen, wie die Kirche in allen ihren Gliedern, der Zeuge Christi zu sein (21, 20—24). Wenn diese Auslegung gerechtfertigt ist, müsste die Adoption des Jüngers durch die Mutter Jesu ausgelegt werden als die Adoption der Kirche durch die Jungfrau Maria. Gewisse symbolische Einzelheiten der Kreuzigungsszene lassen diese Auslegung als wahrscheinlich erscheinen.

1) *ὁ πατήρ μου ὃ δέδωκέν μοι πάντων μεῖζόν ἐστιν.*

2) Für das Ganze vergleiche: Archimandrite Cassien. *La Pentecôte Johannique* (Jo. 20, 19—23). Valence 1939.

In der johanneischen Theologie schliesst das Vorhandensein der Kirche nicht das Reich Gottes aus (Joh. 3, 3—5) als das Endziel des göttlichen Handelns an der Welt. Es ist interessant, festzustellen, dass die eschatologische Fülle des Reiches Gottes ebenfalls durch das Wirken des Heiligen Geistes erreicht wird (Joh. 16, 13). Aber die Kirche ist es, das heisst die immanente Seite des Reiches und nicht seine eschatologische Seite, die die Aufmerksamkeit des Verfassers in Anspruch nimmt. Soweit sie ein göttlicher Organismus ist, hat sie in der Liebe an der Fülle des Lebens der Heiligen Dreieinigkeit Anteil. Wenn man die Ausdrucksweise des Apostels Paulus gebraucht, hat man wohl das Recht, zu sagen, dass dieses Anteilhaben sich auswirkt in den Gaben des Heiligen Geistes, die oft begleitet werden von äusserlichen Manifestationen.

III. Die Lehre der orthodoxen Kirche.

Da die orthodoxe Kirche keine symbolischen Bücher besitzt, muss man ihre Lehre von der Kirche aus allen Quellen schöpfen, die in Frage kommen. Dabei handelt es sich in erster Linie um die Akten der Konzilien, um die Denkmäler des Kultus, um die religiöse Kunst, um die geistliche Erfahrung der Heiligen, um die literarischen Dokumente, die von Gliedern der Kirche verfasst sind u. a. Die Erforschung dieser Quellen würde uns zeigen, dass die Lehre der Orthodoxie in vollkommener Übereinstimmung mit der Lehre des Neuen Testaments von der Kirche ist, so wie wir diese Lehre eben dargestellt haben. Ohne uns mit Einzelheiten zu beschäftigen, wenden wir uns den vier Punkten zu, die unsere Aufmerksamkeit auf sich gezogen hatten.

1. Die Erwartung der Fülle des Reiches Gottes nimmt im Leben der orthodoxen Kirche einen bedeutenden Platz ein. Die Vergöttlichung ist das letzte Ziel der Gläubigen. Es wird im Kultus vorweggenommen, in erster Linie in den Sakramenten, und da ganz besonders in der Eucharistie, in der österlichen Freude, in der Ikonographie, in der mystischen Erfahrung der Heiligen. (Ein neueres Beispiel ist die Manifestation des Heiligen Geistes, die während der Unterhaltung des heiligen Seraphim von Sarov mit einem seiner Jünger stattgefunden hat). In der patristischen Literatur wird die Vorstellung der Vergöttlichung mit grosser Kraft in den Schriften des heiligen Athanasius dargestellt.

2. In der Orthodoxie schliesst die Vorstellung von der „allgemeinen“ Kirche nicht das Bestehen einer grossen Anzahl einzelner Kirchen aus, die vollkommen unabhängig (autokephal) sind. Unter ihnen allen besteht die Einheit der Lehre, des Kultus und der Interkommunion, was aber die hierarchische Kirchenordnung anbetrifft, so findet sich in der orthodoxen Welt, ebenso wenig wie in der apostolischen Kirche nach dem Fall von Jerusalem, eine besondere Kirche, die von den übrigen orthodoxen Kirchen als ein hierarchischer Mittelpunkt angesehen würde.

3. Wie in der apostolischen Kirche, umfasst die orthodoxe Kirchenordnung drei Ämter: das der Bischöfe, das der Priester und das der Diakonen. Die Bischöfe gelten in der orthodoxen Kirche als die Nachfolger der Apostel. Es sind die Bischöfe, die — im Sakrament der Weihe — die Gnade des Heiligen Geistes denen mitteilen, die zur Würde eines Kirchenamtes erhoben werden. Die Vollmacht der Konzilien geht auch im Bewusstsein der orthodoxen Kirche auf das Wirken des Heiligen Geistes zurück. In der Geschichte der Beziehungen der orthodoxen Kirche zur römisch-katholischen Kirche war die Frage des Primats des Petrus immer ein Gegenstand des Streites. Indem sie sich dem römisch-katholischen Dogma widersetzten, haben die orthodoxen Polemisten immer auf dem Unterschied zwischen *πέτρος* und *πέτρα* bestanden und darauf aufmerksam gemacht, dass dieses letztere Wort niemals auf einen Mann angewendet wird. Sie legten die Stellung des Petrus in Beziehung zu den andern Aposteln immer aus als die Stellung eines *primus inter pares*.

4. Obwohl sich in den orthodoxen Dokumenten die Definition der Kirche als Leib Christi häufig findet, ist dieses biblische Dogma vor allem auf eine indirekte Weise in der Lehre der Ostkirche enthalten. In erster Linie muss man feststellen, dass die Sakramente der Kirche als sichtbare Zeichen der unsichtbaren Gnade des Heiligen Geistes verstanden werden. Die Vorstellung vom Leib Christi hat ihren Ausdruck auch in dem Aufbau des Credo gefunden, wo ein sehr ausgesprochener Parallelismus besteht zwischen der Lehre von dem Sohn Gottes (Art. 2—6) und der von der Kirche, die ihren Ausgangspunkt in dem Glauben an den Heiligen Geist hat (Art. 8—12). Was aber von besonderer Wichtigkeit ist, ist die Auffassung der Kirche als einer Liebegemeinschaft, die auf die johanneische Auslegung vom Leibe Christi zurückgreift. Diese Liebegemeinschaft ist es, die als „Katholizität“ bezeichnet wird.

Das russische Wort „sobornost“, das als Äquivalent von „Katholizität“ das Recht erworben zu haben scheint, in der internationalen Terminologie der Kirchenlehre gebraucht zu werden, lässt uns an „sobor“ (Konzil) denken, aber mehr noch an das Bewusstsein des einzelnen Christen, der sich mit der Kirche vereinigt weiss wie ein Glied, das Teil eines Leibes ist. In diesem Sinn des Leibes Christi ist sich die orthodoxe Kirche ihrer Einheit und Heiligkeit bewusst. Der vollkommene Universalismus der Kirche umfasst, neben den lebenden Gliedern, auch die Verstorbenen, ebenso wie die überirdischen Mächte. Die Kirche des alten Bundes hat darin ihren Platz neben der Kirche des neuen Bundes. Unter den Heiligen, die zur Kirche gehören, als Glieder des Leibes Christi, und die in ihr verehrt werden, wird eine ganz besondere Verehrung der Mutter Gottes dargebracht. Die Zeugnisse dieser Verehrung in den Dokumenten des Kultus sind zahllos. Ebenso bedeutend ist der Platz, den die Verehrung der Jungfrau Maria in der privaten Frömmigkeit einnimmt. Als Königin des Himmels ist sie die Mutter der Gläubigen, die sie tröstet und denen sie in allen Lebenslagen zu Hilfe eilt. In der Lehre des Neuen Testaments hat die Verehrung der Jungfrau Maria ihren Ausgangspunkt in der johan-

Paris.

Archimandrit Cassian.
