

Christus im Alten und im Neuen Testament

Autor(en): **Koehler, Ludwig**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **9 (1953)**

Heft 4

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-879010>

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.

Christus im Alten und im Neuen Testament.¹⁾

Man kann, wenn man Wiederholungen und leichte Schwankungen nicht beachtet, rund 360 christologische Aussagen im Neuen Testament zählen. Die Zahl ist aber unsicher, weil der Eine dazurechnet wird, was der Andere wegläßt. Wenn man aus diesen Aussagen die Ausdrücke zusammenstellt, welche Titel und Bezeichnungen Jesu von Nazareth christologischer Art enthalten, kommt man auf etwa neunzig. Auch dieser Zahl haftet ein Ungefähr an, denn auch bei dieser Auslese bleibt dem Urteil des Auslesenden ein beträchtlicher Spielraum. Aber die Zahl an sich enthüllt einen großen Reichtum; noch mehr tut es die Weite der Betrachtung, innerhalb deren sich die Ausdrücke bewegen; und ebenso ist es erstaunlich zu beobachten und zu bedenken, welche dieser Ausdrücke gemeinkirchlicher Besitz geworden sind, so daß sie für die Theologie, die Liturgie, das Gesangbuch, die Kanzelsprache und die fromme Rede unserer Gemeinschaften gebräuchliches — oft nur allzu leicht hin verwendetes, nur noch formelhaftes — Gut wurden, und welche dieser christologischen Aussagen fast nur als gelegentliches Bild etwa im religiösen Lied oder in der Sondersprache engster und besonderster Kreise begegnen.

So ist die gewiß wichtige christologische Aussage des Täufers: «Siehe, das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt» (Joh. 1, 29) uns im vertrauten Lied: «O Lamm Gottes unschuldig am Kreuzestamm geschlachtet» und in einigen andern Liedern und in der Blut- und Lammestheologie gewisser Kreise zwar noch lebendig und bedeutungsvoll, in der großen Theologie und in der allgemeinen Kanzelsprache findet sie kaum noch Nachhall. So sind die Selbstaussagen des Christus, daß er «das Licht der Welt» (Joh. 8, 12), «die Tür» (Joh. 10, 9), «der wahre Weinstock» (Joh. 15, 1), die Aussage des Petrus, daß Christus «der Anfänger des Lebens» sei (Act. 3, 15), das

¹ Vortrag, gehalten am 29. April 1953 an der «Conférence Pastorale d'Alsace et de Lorraine».

Wort des Paulus, daß er «das Haupt jedes Mannes» sei (1. Kor. 11, 3), und viele andere selten im kirchlichen Gebrauch und fast unwirksam in der Theologie. Es wäre eine wichtige Aufgabe, jeder einzelnen christologischen Aussage des Neuen Testaments und auch den sich deutlich abhebenden Gruppen dieser Aussagen durch den ganzen Raum der Kirche nachzugehen und ihre Beachtung, ihr Wirken, ihre Bedeutung und ihre Verdrängung oder Ersetzung durch andere zu verfolgen.

Die große Kirche, ihre Theologie und ihre Erbauungssprache haben eine starke Auslese unter den christologischen Aussagen getrieben; und auch so bleiben der Dinge, die Beachtung verdienen, wenn man von der Christologie des Neuen Testaments spricht, noch viele. Ehe wir auf unser eigentliches Anliegen, den Christus im Alten und im Neuen Testament und die Fragen, die sich hier erheben, eingehen können, müssen wenigstens einige Hinweise vorausgeschickt werden.

Der gebräuchlichste christologische Ausdruck, der zugleich für uns in diesem Zusammenhang sehr aufschlußreich ist, ist der Ausdruck «Heiland». «Denn euch ist heute der Heiland geboren» (Luk. 2, 11). Dieses Wort «Heiland» ist im Deutschen fast ganz ins Volkstümliche abgesunken und wird deshalb in der Sprache der Theologen wenig gebraucht. Der entsprechende französische Ausdruck «Le Sauveur», der englische «The Saviour», der italienische «Il Salvatore», der schwedische «Frälsaren» haben diesen Abstieg kaum mitgemacht. Das griechische Grundwort ist σωτήρ, und wo in den Zeiten des Neuen Testaments und späterhin dieses Wort ertönte, wurde es sofort verstanden. Denn dieses Wort war damals allgemein gebräuchlich, um Götter, so Asklepios und Serapis, aber auch um zu Heroen erhobene Menschen und um Herrscher auszuzeichnen. Es hat auch seine alttestamentliche Entsprechung: מוֹשִׁיעַ, der «Helfer», wie einige Male die Richter, so Othniel (Richter 3, 9), bezeichnet werden.² Aber das ist selten, und keine Spur weist darauf hin, daß deshalb Jesus so genannt wurde. Jesus heißt

² In seinem Exkurs zu 2. Tim. 1, 10 setzt M. Dibelius (2. A., 1931, S. 61 f.) eigentümlicherweise σωτήρ gleich mit מוֹשִׁיעַ. Aber ein Blick in die Konkordanz der Septuaginta (Hatch and Redpath, vol. II, p. 1331) hätte ihm zeigen müssen, daß es nie gleich diesem, sondern immer gleich dem in Richter verwendeten Ausdruck und seinen etymologisch gleichen Verwandten ist.

«der Heiland» von dem Griechischen her. Das prägt sich auch darin aus, daß diese Bezeichnung sich im Neuen Testament nur spärlich und, abgesehen von Phil. 3, 20, nur in Schriften aus der zweiten, spätern Hälfte der Entstehungszeit des Neuen Testaments findet. Im ganzen kommt der Ausdruck 23mal vor, und zwar 8mal von Gott: Judas 25 «dem einzigen Gott, unserm Heiland, durch Jesus Christus, unsern Herrn, sei Ehre!», und 15mal von Jesus. Dabei sind zwei Stellen besonders bemerkenswert: Joh. 4, 42: die Samariter sagen: «wir wissen, daß dieser *in Wahrheit* der Heiland der Welt ist», und 1. Joh. 4, 14: «*wir bezeugen*, daß der Vater den Sohn als Heiland der Welt gesandt hat». «In Wahrheit» und «wir bezeugen» haben einen nachdrücklichen, abwehrenden Ton. Was betonen sie? Was wehren sie ab? K. H. Rengstorf hat ganz neuerdings³ wahrscheinlich gemacht, daß das Aufkommen der Bezeichnung Jesu als des Heilandes der Welt eine Abwehr der Behauptung sei, ein Anderer, nämlich Asklepios, sei «der Heiland». Jedenfalls haben wir hier einen christologischen Terminus vor uns, der ganz ohne Beziehung zum Alten Testament entstanden ist und trotzdem die weiteste Verbreitung gewonnen hat.

Von hier aus wenden wir uns zu dem ältesten und häufigsten christologischen Ausdruck, der uns allen geläufig und heilig ist und der tief, wenngleich nicht auf so einfache Weise, wie es vielfach angenommen wird, im Alten Testament verwurzelt ist.

Die älteste, häufigste und theologisch wichtigste christologische Formel des Neuen Testaments ist die Formel «Jesus Christus», der Eigenname Jesus, der damals nicht unverbretet war, verbunden mit dem Titel Christus, von dem, wenn wir es sonst nicht wüßten, uns Joh. 1, 41 und 4, 25 mitteilen, daß es die Uebersetzung des aramäischen «Messias» ist. Man kann die Wendung «Jesus Christus» in den Satz auflösen: «Jesus ist der Christus, der Messias, der Gesalbte»; und dieses älteste Bekenntnis der werdenden Kirche hat sich rasch in die andere Formel: «Christus Jesus», das ist «der Gesalbte, der Messias, der Christus, welcher Jesus heißt», gewandelt. Die beiden For-

³ In seiner Rektoratsrede vom 11. 11. 1952: Die Anfänge der Auseinandersetzung zwischen Christusglaube und Asklepiosfrömmigkeit, Münster, Aschendorff, 1953.

meln werden im Neuen Testament abwechselnd gebraucht; zum Beispiel Phil. 1, 1—2: «Paulus und Timotheus . . . an alle Heiligen in *Christus Jesus* . . .; Gnade sei mit euch und Friede von Gott, unserm Vater, und dem Herrn *Jesus Christus*.» Dabei gelingt es oft nicht zu sagen, warum hier die eine, dort die andere Form und Reihenfolge gebraucht ist.

Die Formel *Jesus Christus* geht offenkundig auf das Alte Testament zurück. Darüber wird noch zu reden sein. Jetzt sei nur darauf hingewiesen, daß in der spätern Zeit der neutestamentlichen Schriften unsere Formel offenbar innerhalb der christlichen Gemeinden stark angefochten wurde. Denn 1. Joh. 2, 22 lesen wir: «wer leugnet (bestreitet), daß Jesus der Christus ist», und 1. Joh. 4, 2: «Jeder Geist, der bekennt (behauptet), daß Jesus Christus im Fleisch gekommen ist, der ist aus Gott.» Damit klingen noch andere Stellen (1. Joh. 2, 22; 5, 1. 6) zusammen, welche zeigen, daß es Christen gab, die — aus welchen Erwägungen immer — bestritten und für ihren Christenglauben nicht nötig hielten zu lehren, daß der Mensch Jesus von Nazareth der Christus sei. Halten wir nun diese Leute für Christen oder nicht? Es ist vielleicht gut, daß nicht wir und nicht das, was sich die Kirche nennt, sondern nur Gott selber darüber das letzte Wort hat.

Wir wenden uns einem dritten bedeutsamen und verbreiteten christologischen Terminus des Neuen Testamentes zu. Es ist wohl der, welcher in der Gemeindesprache und in der zünftigen Theologie die allgemeinste Geltung hat. Das ist der Ausdruck «Christus der Herr» und «der Herr Jesus» und «der Herr» (Joh. 4, 1).

In seiner irdischen Wirksamkeit wird Jesus auf die verschiedenste Weise angeredet. Sie sagen zu ihm: «Lehrer» (Matth. 8, 19) und «Rabbi» (Mark. 11, 21), wovon uns das Johannesevangelium mitteilt, daß es «Lehrer» bedeute (1, 38), und «Rabbuni» (Mark. 10, 51) und — so sechsmal nur bei Lukas (8, 24) — «Meister». Nun knüpft sich an den Ausdruck «Herr» für den Bibelleser, aber manchmal auch für den geschulten Theologen, die doppelte Gefahr eines Mißverständnisses. Einmal ist die Anrede «Herr» in vielen Fällen nichts anderes als, wie auch in unsern modernen Sprachen, die gewöhnliche und wenig besagende Form einer höflichen Anrede. Sie kommt so

schon im Alten Testament vor. Sie wird im Neuen Testament auch gegenüber Andern verwendet: «Herr, wir wollen Jesus sehen», sagen die Griechen zu Philippus (Joh. 12, 21). So wird auch Jesus höflich mit «Herr» angeredet: «Herr, mein Knabe liegt gelähmt darnieder», sagt der Hauptmann (Matth. 8, 6). Der Bibelausleger muß sich hüten, an solchen Stellen aus falschem Eifer hier ein christologisches Bekenntnis zu erblicken, wo nur eine Form der Höflichkeit gemeint ist. Allerdings ist zuzugestehen, daß die Entscheidung darüber, ob Bekenntnis oder Höflichkeit gemeint ist, nicht immer leicht fällt. Aber diese Schwierigkeit entbindet nicht von der Pflicht sorgsamer Unterscheidung.

Das andere, theologisch viel bedeutsamere, mögliche Mißverständnis des Wortes «Herr» besteht darin, daß auch Gott selber mit «der Herr» bezeichnet wird, besonders in der griechischen Bibel, der Septuaginta. Das krasseste Beispiel des Mißverständnisses, obwohl für uns bedeutungslos, bietet Judas 5: «Ich will euch daran erinnern, daß der Herr, nachdem er das Volk aus dem Land Aegypten errettet hatte, das zweite Mal die, welche nicht glaubten, hat umkommen lassen.» Hier ist mit «der Herr» deutlich und unmißverständlich Gott und nicht Jesus Christus gemeint. Aber in der Vulgata, der römischen Bibel, heißt der Satz: «Daß Jesus, nachdem er das Volk aus dem Lande Aegypten errettet hatte, das zweite Mal die, welche nicht glaubten, hat umkommen lassen.» Hier ist augenfällig «der Herr» fälschlich christologisch verstanden und deshalb mit «Jesus» wiedergegeben worden. Man blickt hier in eine Neigung der alten Kirche hinein, den Ausdruck «der Herr» christologisch zu verstehen und auch da christologisch zu deuten, wo das Alte Testament unverkennbar von Gott, nicht von Christus spricht.

Damit stehen wir vor unserer Hauptfrage: was sagt und wann und wie redet die Bibel von Jesus Christus? Wer war, fast muß man sagen, was war Jesus von Nazareth? Seine Heiltaten, seine Kenntnis des Herzens, sein Durchbruch durch alle Aeufferlichkeiten zur wahren Gottesfurcht, seine unbekümmerte Freiheit gegenüber allen Ueberlieferungen, seine Klarheit über die Ordnungen des menschlichen Lebens, seine Gemeinschaft, in der die Menschen einander vergeben, damit Gott ihnen ver-

geben kann, seine Absage an alles Sorgen und Kümern, sein Satz, daß unser Nächster der ist, der uns nötig hat, seine Unbekümmertheit gegenüber allen Unterschieden des Besitzes, des Geschlechtes, der äußern Frömmigkeit und der sichtbaren Tugend oder Untugend, sein Erbarmen mit jedem Leiden des Leibes, des Gemütes und des Gewissens, seine Kühnheit, im Namen des Vaters Sünden zu vergeben, sein Leben aus der Liebe und in der Liebe Gottes, dem wir alle Söhne und Töchter sind, seine Frohbotschaft, daß das Reich Gottes, die neue Welt, das wahre Leben jetzt und hier da sind und wir Kinder des Reiches sein dürfen: kein Wunder, daß es heißt: «und sein Ruf erscholl durch ganz Syrien» (Matth. 4, 24). Da ist Aufmerken; da ist Zulauf; da ist Bewegung, die alle erfaßt; da ist Entscheidung für ihn und gegen ihn. Da ist die Frage, die in aller Gedanken brennt: wer ist er? was ist er?

Wir Modernen würden uns wohl mit seinem Namen begnügt und darauf verzichtet haben, unter einer Bezeichnung, einem Titel, und greife er noch so hoch, das zu begreifen und einzureihen, was in keinen Begriff, in keine Reihe, in keinen Titel eingehen kann, weil es einzig, einmalig, unaussprechlich ist. Wir sagen ja auch einfach: Dante, Pascal, Kant, Goethe, Einstein. Wir setzen nichts hinzu und glauben mit dem Namen die ganze Größe und Unerreichbarkeit einer Gestalt nicht beschrieben, aber umrissen zu haben. So hätten am besten die Zeitgenossen und ihre Nachfolger sich damit begnügt, einfach Jesus, Jesus von Nazareth zu sagen. Noch heute sagen der Heiland, Christus, der Herr nicht mehr und reden nicht deutlicher als dieses einfache: Jesus, Jesus von Nazareth. Aber sie wollten einen Namen für ihn haben, in dessen Umschreibung sie meinen, ihn, den Unbegreiflichen, zu begreifen.

Sie suchen Namen und sie finden Namen. Sie nennen ihn «einen von den Propheten» und «Jeremia» und «Elias» und «Johannes der Täufer» (Matth. 16, 14), und sie haben noch andere Namen für ihn, die uns nicht erhalten sind, und die Besessenen nennen ihn «Sohn Davids» (Matth. 15, 22). So wogen die Namen, die Meinungen um ihn her; es ist ein großes Rätseln und Raten. Dann fragt er selber, fragt die mit ihm sind: «Ihr aber, für wen haltet ihr mich?» (Matth. 16, 15). Petrus — wir wissen nicht, haben sie es vorher besprochen oder folgt der

mit dem Wort allzeit schlagfertige der Eingebung des Augenblicks — gibt die Antwort: «Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes.» Jesus nimmt die Antwort an: «Denn Fleisch und Blut hat dir das nicht geoffenbart, sondern mein Vater in den Himmeln.» Gott selber will und gibt es kund, daß dieser Jesus von Nazareth der Messias ist. Als der Messias geht Jesus ans Kreuz. Als der Messias erscheint er, «gestorben, und siehe er lebt», den Jüngern. Als der Messias gibt er denen, die sich um seinen Namen scharen, den Heiligen Geist, so daß hinfort niemand sagen kann «der Herr Jesus», er sei denn im Heiligen Geist (1. Kor. 12, 3). Als der Jesus Christus geht er hinfort durch die Räume und Zeiten der christlichen Kirche, heilend, segnend, von Sünde und Schuld frei, in der Gnade des Vaters froh und erlöst machend. Wenn es schon einen Namen für ihn, den Unbezeichnenbaren, geben muß, dann ist es der Name Jesus Christus.

Damit aber stehen wir vor dem Alten Testament. Damit auch stehen wir vor einer Fülle von Schriften und Meinungen, die sich mit der Frage des Verhältnisses des Alten zum Neuen Testament und des Verhältnisses beider zum Messias beschäftigen. Aus der Fülle dieses Schrifttumes greifen wir nur vier heraus, die uns erlauben werden, diesen Fragen nachzugehen. Es sind: Willi Stärk, *Soter. Die biblische Erlösererwartung als religionsgeschichtliches Problem*, 1933; Wilhelm Vischer, *Das Christuszeugnis des Alten Testaments. Erster Teil: Das Gesetz*, 6. Auflage, 1943; Sigmund Mowinckel, *Han som kommer. Messiasförventingen i det Gamle Testament og på Jesu Tid* (norwegisch: *Der da kommt.*⁴ *Die Messiaserwartung im Alten Testament und in der Zeit Jesu*), 1951; und Friedrich Baumgärtel, *Verheißung. Zur Frage des evangelischen Verständnisses des Alten Testaments*, 1952. Zusammen sind das über 1000 Druckseiten; schon daraus wird klar, daß wir uns von diesen Büchern nur Stichworte und Gesichtspunkte geben lassen können und Hunderte von Einzelheiten auf der Seite lassen müssen.

Fast in jeder Wissenschaft würden vier Bücher, in einem Zeitraum von zwanzig Jahren nacheinander geschrieben, eines

⁴ Eine Besprechung (Inhaltsübersicht) in englischer Sprache gibt C. R. North in *Norsk teologisk tidsskrift*, 1952, 115—124.

auf dem andern aufbauend, des Vorgängers Ergebnisse aufnehmend, seine Irrtümer und Lücken ausbessernd, seine Ergebnisse weiterführend. In der Theologie ist es nicht so. Jedes der vier Bücher fängt beim Anfang an, jedes geht seinen eigenen Weg, keines kümmert sich stark, wenn überhaupt, um die andern. Doch ist es aus einem Grund, der später zu nennen ist, ratsam, gleich mit dem neuesten, dem Buch von Baumgärtel, anzufangen und ihm das von Wilhelm Vischer folgen zu lassen; die beiden andern mögen dann den Beschluß machen.

Baumgärtel ist in manchem für viele Leser fast erschreckend kritisch und modern. Die Geschichten der Genesis und der Mosezeit sind Sagen ohne geschichtliche Wirklichkeit (S. 145). Viele von den alttestamentlichen Weissagungen der Propheten, auch die im Neuen Testament als erfüllt bezeichneten, haben sich nicht erfüllt (S. 26). Es geziemt sich, hier in Straßburg an diesem Punkte darauf hinzuweisen, daß ein Elsässer Pfarrer, Dr. Eugen Hühn in Heilingen bei Orlamünde, 1899 ein Buch: Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes bis zu den Targumim historisch-kritisch untersucht und erläutert, veröffentlicht hat, das durch seine Umsicht, seine Sachlichkeit und Unbestechlichkeit und durch seine Vollständigkeit noch heute nicht ersetzt, geschweige denn überboten ist.

Weil es mit den Weissagungen der Propheten so steht, daß sie uns nichts mehr zu sagen haben, so fährt Baumgärtel in seiner Darlegung fort, ist überhaupt der Begriff Weissagung und seine Entsprechung Erfüllung aufzugeben und durch einen viel erheblicheren — Baumgärtel sagt für erheblich, bedeutungsvoll immer relevant und für bedeutungslos, unerheblich irrelevant — durch einen viel bedeutenderen Begriff, sagt Baumgärtel, zu ersetzen. Das ist der Begriff der Verheißung, nach dem er sein Buch benennt.

Denn wenn wir gesagt haben, daß Baumgärtel, Professor des Alten Testaments in Erlangen, die historisch-kritische Arbeit am Alten Testament voll anerkennt und daß er offen zugesteht, daß viele von den alttestamentlichen Weissagungen an die Zeit der Propheten gebunden sind, also nichts von Christus wissen und daß sie überdies sich weithin nicht erfüllt haben, dann würde man aus diesen Feststellungen einen falschen Schluß

ziehen, wenn man annehmen wollte, Baumgärtel sage sich von der Kirche los und weiche in einem unerträglichen Maß von den Grundlehren der christlichen Kirche ab. Baumgärtel liegt die ernste, wesentliche und wirksame Verkündigung des Pfarrers warm am Herzen; die neutestamentlichen Grundlehren von der sündigen Menschen Verlorenheit, von seiner Errettung durch das Evangelium Jesu Christi und von der Erretteten Gewißheit, das ewige Leben zu erwerben, sind Baumgärtels eigener Glaubensbesitz; und er ist ein so getreuer Lutheraner, daß er Luther oft anführt und daß, wenn er es tut, es ist, als führe er die Heilige Schrift selber an. Aber es ist ihm darum zu tun, daß man den grundlegenden Unterschied zwischen Verheißung und Weissagungen recht erkenne und ganz beherzige.

Was ist dieser Unterschied? Was meint Baumgärtel mit «Verheißung»? Verheißung ist im Sprachgebrauche Baumgärtels — und er beruft sich dafür auf das Neue Testament — «eine absolut gültige Zusage» (S. 7), und zwar ist es die Zusage Gottes selber (S. 7). «Absolut gültig» bedeutet hier, daß sie ohne Abstrich voll und ganz zur Verwirklichung kommt. Die Grundzusage Gottes ist die in Baumgärtels Buch immer wieder wiederholte Zusage Gottes: «Ich will euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein.» Aus dieser Grundzusage fließen: die Zusage eines Leibeserben (Abraham, Sarah, Manoah Richter 13, die Sunamitin 2. Kön. 4, 16); die Zusage zahlreicher Nachkommenschaft (Abraham, Hagar, Sarah, Ismael, Isaak, Jakob); die Zusage des Landesbesitzes (Abraham, Jakob, Mose, Josua, David und Salomo 2. Kön. 21, 8); die Zusage der Niederwerfung der Feinde, der Hilfe gegen sie, der Herrschaft über sie; die Zusagen von Beistand und Hilfe; die Zusagen der Erwählung, Beauftragung, Berufung; die Zusagen der Segenskraft für die Völker. «Die Verheißungen, die Gott nach alttestamentlichem Verständnis auf das Gesetz» — das ist auf die Einhaltung des Gesetzes — «gelegt hat, wie Leben, Besitz des Landes, reichen Fruchtertrag, allgemeine Wohlfahrt (,Segen'), Besiegung der Feinde»: «diese Art von Verheißung ... läuft der Verheißung in Christus stracks zuwider, ... denn sie sind gebunden an den israelitischen Nomos, und dieser geht uns nichts an» (S. 20/21).

Hier wird, scheint mir, die schwache Ferse in Baumgärtels

Darlegung zum ersten Male sichtbar. Er versteht das Alte Testament von seinem Verständnis des Neuen Testamentes aus und tut ihm Gewalt oder doch Entwertung an, weil es in seinen Willen, die Dinge zu sehen, nicht paßt. «Das Alte Testament hat all seine Verheißungen entfaltet im Zurückgreifen auf die Grundzusage Gottes.» «Diese Grundzusage interpretiert es aber nach seinem besonderen Verständnis» (S. 27). «Das Alte Testament hat die Grundzusage Gottes begriffen . . . , aber was es, aus diesem Begreifen heraus entfaltend, als Verheißung kündigt, das hat mit der Verheißung in Christus nichts zu tun im Sinne einer Identität oder eines nur graduellen Unterschieds» (S. 27).

«Verheißung ist nach Ausweis des Neuen Testamentes die absolut gültige und faktische Zusage Gottes. Menschen können nicht verheißten, denn sie können . . . nicht wahr machen.» «Man kann überhaupt den Begriff Weissagung nicht auf Gott beziehen. Gott weissagt nicht. Aber er verheißt» (S. 33). «Die Verheißung ist das Realwerden der Lebensgemeinschaft mit Gott, sie ist deren Faktizität.» Sie hat als Korrelat den Zorn Gottes, «weil die Verheißung das Wahrwerden der Liebe Gottes ist, welches aber ohne das Gericht über die Sünde sich nicht vollziehen kann» (S. 33). «Die Verheißung . . . ist an eine Bedingung gebunden: «aus Glauben», das heißt, in der Buße wird sie empfangen. Das Wahrwerden der Verheißung ist ein Hingerettetwerden zu Gott durch seine Gnade» (S. 34). Von der Verheißung — die nur in Christus möglich ist, denn sie setzt den Glauben voraus, und den gibt es so im Alten Testament überhaupt nicht — von der Verheißung sind einige Punkte des Erfahrens — Baumgärtel meidet mit Absicht den Begriff Erfahrung — nicht abtrennbar: das Erfahren der Ueberweltlichkeit und der Macht Gottes, welches das Erfahren der eigenen Gebrochenheit mit sich führt; das Erfahren, daß Gottes Offenbarsein sich personenhaft auf mich selber bezieht, wovor ich in meinem Denken und Tun mich flüchte; das Erfahren, daß ich gerichtet bin, bis «die Sehnsucht nach Geborgenheit» mir «das Erfahren des Heilsverlangens als eines wollenden Hingerichtetseins auf Gott, das in der Aufnahme der Verheißung in das Heilsverlangen lösend einmündet» gibt (S. 37 f.).

Wer seinen Luther kennt, wird in all dem mehr die Sprache Martin Luthers als die des Neuen Testamentes hören. Er wird

sich nicht wundern, daß hier die eigentliche Christusfrage im Hintergrund bleibt, so daß wir das Buch sich selber überlassen könnten, wenn es nicht später auf 42 kleingedruckten von seinen überhaupt 159 Seiten eine sehr beachtliche Auseinandersetzung mit J. Ch. K. Hofmann, Wilhelm Vischer, Walter Eichrodt, Rudolf Bultmann, Walther Zimmerli und Gerhard von Rad führte. Die beiden Letztgenannten haben zusammen mit Martin Noth und Andern ein Doppelheft der Zeitschrift «Evangelische Theologie» (12. Jahrgang, 1952/53, Heft 1/2) herausgegeben, in dem sie die Grundsätze darzulegen suchen, nach denen ein geplanter «Biblischer Kommentar, Altes und Neues Testament» geleistet werden soll. Man wird bei diesem Heft an das «Fanget an!» Beckmessers in den «Meistersingern» erinnert. Eine kurze Probe des Kommentars sagte mehr über die Absicht und das Vermögen der Mitarbeiter als all ihre Versuche, die Grundsätze des Kommentars zu entwickeln. Malen ist immer noch anschaulicher als Maltheorie.

Von Vischer werden wir gleich reden. Die andern Gelehrten — übrigens Vischer auch —, von denen Baumgärtel redet, werden zwar würdig, aber kräftig am Ohr genommen. Ihnen allen wirft Baumgärtel vor (und er schließt in Abstufungen auch Hofmann, Bultmann und Eichrodt in den Vorwurf ein), daß sie Verheißung und Weissagung ungehörigerweise vermengen. Zimmerli ist kaum in der Lage, «die theologische Relevanz des alttestamentlichen Wortes verständlich zu machen» (S. 107). Von Rad erhebt die typologische Deutung zum Prinzip (S. 106). Damit kommen wir, anderes von zweiter Bedeutung übergehend, zu Wilhelm Vischer und seiner ausgesprochen typologischer Ausdeutung des Alten Testaments und dem christologischen Verständnis desselben. Daß Baumgärtel diese ganze Art ablehnt, bedarf keines Wortes. Er tut das auf scharfe Weise. «Damit tötet Vischer das alttestamentliche Wort als Wort Gottes ab» (S. 95), ist wohl eines der schärfsten Urteile Baumgärtels über ihn.

Wilhelm Vischer hat mit seinem Buch: *Das Christuszeugnis des Alten Testaments*, sogleich die allgemeine Aufmerksamkeit und rasch eine begeisterte und dankbare, manchmal fast hörige, Anhängerschaft um sich gesammelt. Den Glanz einer schönen und edlen Sprache, den Reichtum und die Geistigkeit eines er-

staunlichen Beziehungsvermögens wird ihm niemand absprechen, auch nicht die hohe Haltung einer klaren und deutlichen Theologie, die bewußt nur um Christus und seine Erlösung kreist. «Streng genommen ist eigentlich nur das Alte Testament ‚die Schrift‘, während das Neue Testament die frohe Botschaft bringt, daß jetzt der Inhalt dieser Schrift, der Sinn all ihrer Worte, ihr Herr und ihr Erfüller leibhaftig erschienen ist. Jedes Buch des Neuen Testaments bringt in seiner Weise diese Kunde» (S. 8). Also nicht das Alte Testament erklärt und bereitet das Neue Testament, von ihm erfüllt, bereichert und überboten, vor; sondern das Neue Testament wischt die Schuppen von unsern Augen, so daß wir fähig werden, nun erst das Alte Testament zu verstehen und in ihm «die Schrift» zu erfassen. Das Mittel ist die Typologie.

Was ist die Typologie? Das Wort Typus kommt im Neuen Testament zweimal vor: in Hebr. 8, 5 heißt es in einem alttestamentlichen Zitat, Mose habe Weisung erhalten, das Zelt, die Stiftshütte, nach dem Typus herzustellen, der ihm auf dem Berg, dem Sinai, gezeigt worden ist (Ex. 25, 40); hier ist Typus das Baumodell, das Muster; Röm. 5, 14 sagt Paulus, Adam sei der Typus des zukünftigen (Menschen), also, wie die Zürcher Bibel gut übersetzt, «das Gegenbild», man könnte auch sagen «das Gegenstück», die Entsprechung eines andern. Typus ist eine Gestalt, eine Begebenheit, ein Zusammenhang, der nicht um seiner selber willen Gewicht und Bedeutung hat, sondern dessen Zweck und Wert darin besteht, daß er eine andere Größe, auch sie eine Gestalt, eine Begebenheit, ein Zusammenhang, andeutet, vorbildet, weissagt. So sagt der Hebräerbrief, daß das Gesetz des Alten Testamentes einen Schatten (σκιά) der zukünftigen Güter enthält, nicht das Bild (εἰκών) der Dinge selber (10, 1). Am Schatten des Apfelbaumes, der auf der besonnten Straße liegt, erkenne ich, daß da ein Apfelbaum stehen muß. Am Typus merke ich, daß ein Antitypus, eine Sache, eine Wirklichkeit selber kommen und sichtbar werden muß.

Wer rasch und schlagend Wilhelm Vischers Typologie kennenlernen will, liest am besten seine knappe Schrift: Esther (Theologische Existenz heute, Nr. 48), 1937. Er wird nach den ersten Sätzen von der Darlegung gepackt sein; er wird mit Spannung Seite um Seite, Zug um Zug in sich aufnehmen; er

wird innewerden, daß er erst jetzt das Buch Esther erfaßt; er wird von Vischers Kunst so übernommen werden, daß er kaum Zeit findet, die Schönheit seiner Sprache, die Vornehmheit seiner Gedankenführung, die Geistesfülle seiner Gedankenfäden zu bewundern: und dann? . . . Es gibt, wenn einer diese Schrift gelesen hat, nur einen einzigen, aber dringenden Rat: nämlich den, in der Bibel das Buch Esther aufzuschlagen und es ruhig und besonnen Stück um Stück zu lesen. Steht da wirklich, was Vischer in ihm zu lesen gemeint hat?

Gegen die Typologie Vischers gibt es eine Reihe von gewichtigen Einwänden. Der erste Einwand: das typologische Verständnis raubt den Inhalten des Alten Testamentes allen Eigenwert. Sie sind nicht um ihrer selber willen da, sondern nur als ausgestreckte Zeigefinger auf ein anderes hin. Der zweite Einwand: das, was man bisher an Zuspruch, Trost, Mahnung, Bußwort, Verheißung im Alten Testament hat finden wollen, fällt dahin. Es ist alles verschlungen in den einzigen Zweck der Andeutung eines andern, das man schon kennen muß, um es erkennen zu können. Der dritte Einwand: die ganze Darlegung Vischers und der Prediger, die sich von ihm, beeinflußbar, wie viele Prediger von Zeitströmungen leider sind, haben in die typologische Art hineinreißen lassen, diese ganze Darlegung wendet sich an den Verstand, nicht an das Herz, kaum an das Gewissen. Es wird eine Sache des Verstandes, die typologischen Andeutungen und Vorbildungen im Alten Testament zu erkennen, zu durchdringen, voll zu erfassen. Die typologische Verkündigung ist weit davon entfernt, zu dem Teil unseres Wesens zu sprechen, den Gebildete und Ungebildete, Weise und Unmündige gemeinsam haben. Schulung und Bildung werden — gegen Jesu Wort — die Voraussetzung evangelischer Erkenntnis. Der vierte Einwand: die Frage der geschichtlichen Wirklichkeit, der sich auf die Dauer kein menschlicher Geist entziehen kann, ist ganz auf die Seite geschoben. Ob wahr oder nicht wahr, geschichtlich oder ungeschichtlich, ist verdrängt durch die Abwägung, ob wirkungsvoll oder nicht wirkungsvoll. Diese Verdrängung hält auf die Dauer unser nicht auf die Wirkung, sondern auf Wahrheit gerichteter Geist nicht aus.

Wir können uns damit von Baumgärtel und Vischer ab- und

zu Stärk und Mowinckel hinwenden. Was nämlich die beiden Ersteren mit vielen Andern unterlassen haben, das haben Stärk und Mowinckel zu leisten unternommen. Das Alte Testament, von der apokalyptischen Schrift Daniel abgesehen, endet zweihundert Jahre vor der Zeit Jesu. Aber gerade die Zeit dieses zweihundertjährigen Zwischenraumes ist geistesgeschichtlich höchst bedeutsam. Wilhelm Bousset hat 1903 in seinem Buche: *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, diese Tatsache unverlierbar, so sollte man meinen, in das wissenschaftliche theologische Bewußtsein gehoben, und in seiner Nachfolge sind über das Spätjudentum, wie man diesen Zeitraum von etwa 200 an bis zu den Tagen Jesu jetzt nennt, eine Fülle von Untersuchungen und Darlegungen entstanden. Im Spätjudentum kommt der Dämonenglauben, wie ihn das Neue Testament kennt, kommen die Vorstellungen von den Engeln und die besonders wichtige vom Satan zum Durchbruch und beherrschen mit andern die Gemüter. Bei Baumgärtel und Vischer ist davon nichts zu spüren. Bei ihnen schließt an das Alte Testament unvermittelt und ohne jede Zwischenstufe das Neue Testament an. Stärk und einläßlicher, reicher in der Entfaltung der Einzelheiten Mowinckel machen mit dem Spätjudentum Ernst. Dabei ist grundsätzlich festzustellen, daß bis heute das Judentum nur ein einziges Dogma kennt. Es sind die Worte des Schma, die jeder fromme Jude sich wünscht, auf seinen bekennenden Lippen zu haben, wenn er stirbt: «Höre, Israel, der Herr (Jahwä) unser Gott, ist ein einziger Herr (Jahwä)» (5. Mos. 6, 4). Es ist die Absage an die Götter der Welt, die große Erkenntnis, die Israel allein anvertraut ist, Israels Gabe an uns, an die ganze Welt aller Zeiten, für die es alle Schmach und alle Not willig auf sich genommen hat. Das ist Israels einziges Dogma. Alle andern Meinungen und Sätze sind frei; die Verbindlichkeit einer vielseitigen Lehre, wie sie alle Kirchen als selbstverständlich kennen, ist dem Judentum fremd. Zu Jesus kommen Pharisäer, welche ein ewiges Leben lehren, und Sadduzäer, «die bekanntlich sagen, es gebe keine Auferstehung» (Mark. 12, 18), und so sehr im Gegensatz sie zueinander stehen, daß die andern nicht Juden seien, wie Christen raschfertig voneinander sagen, daß die andern nicht Christen seien, das ist undenkbar. Im Judentum sind die verschiedensten

Lehren und Meinungen nebeneinander möglich und vorhanden. Das haben auch Stärk und Mowinckel nicht in seiner vollen Tragweite erkannt.

Daß der Ausdruck «der Christus» auf «Messias» zurückgeht, das erfahren wir aus dem Neuen Testament. Das Wort Messias ist nicht hebräisch (*maschiach*), sondern dessen aramäische Abwandlung (*meschicha*).⁵ Mit andern Worten: der Ausdruck wurzelt nicht im Alten Testament, sondern im Spätjudentum. Wir sind gewöhnt, in die Wörter Christus und Messias unsere geläufigen, christlichen, kirchlichen Anschauungen hineinzutragen, als wäre das ganz selbstverständlich. Aber ist es selbstverständlich? Mit dem undogmatischen Wesen des Judentums hängt es zusammen, daß der Ausdruck Messias mehrdeutig ist. Er kann den König Israels bedeuten (1. Sam. 24, 7) oder den persischen König Cyrus (Jes. 45, 1) oder David und seine Nachkommen (Ps. 18, 51) oder den Hohepriester (Dan. 9, 25 f.). Er ist also vieldeutig; und vieldeutig ist auch die Aufgabe und Stellung, die er einnimmt. Ist er der Sendbote Gottes, der Gottes Reich aufrichtet, so wie Jesus im Neuen Testament zwar nicht Sendbote, Apostel heißt, aber von ihm ausdrücklich gesagt wird, daß Gott ihn zum Heil der Seinen gesandt (ἀπέσταλκεν) hat (1. Joh. 4, 9)? Ist die Tätigkeit des Messias eine vorübergehende oder eine dauernde? Eine, die nur ein Einziger ausübt, oder eine, in der Einer vom Andern abgelöst wird? Was dachte sich das Volk der Juden, wenn es Jesus Messias nannte?

Ja noch mehr, was dachte sich Jesus selber, wenn er den Titel im Petrusbekenntnis annahm und als von Gott selber bekanntgegeben pries? Die Antwort auf diese Frage ist nicht einfach. Denn wenn Jesus sich den Sohn des Menschen nennt, dann wissen bis heute die Theologen nicht mit Sicherheit, wie das gemeint ist. Jesus stellt den Schriftgelehrten die Frage, wieso sie sagen können, daß der Christus Davids Sohn sei? Und er führt Psalm 110, 1 an und fragt weiter: «David selbst nennt ihn ‚Herr‘, und woher ist er sein Sohn?» (Mark. 12, 35 bis 37). Wie die Schriftgelehrten darauf antworten, erfahren

⁵ Das gräzisierte Wort entspricht so genau wie im Griechischen überhaupt möglich dem aramäischen, und sein Akzent ist, nebenbei gesagt, wichtig für die Entscheidung der Frage, wo im Aramäischen die Tonsilbe liegt.

wir nicht. Aber wir erfahren auch nicht, was Jesus selber darauf antworten würde. Vielleicht gar nichts; vielleicht ist eben seine Frage, und daß er sich geheimnisvoll als den «Sohn des Menschen» bezeichnet und daß er zwar das Petrusbekenntnis von sich gelten läßt, aber keinen Gebrauch davon macht, aus dem wir den sichern Schluß ziehen könnten, daß er mit diesem Titel in einer bestimmt und eindeutig umschriebenen Festlegung des Inhaltes sein eigenes, einzigartiges Wesen scharf, genau, unverwechselbar, unübertreffbar getroffen und umschrieben glaubte, vielleicht ist das absichtlich von ihm so gehalten. Vielleicht hat in der Tiefe und Stille seines Wesens Jesus schmerzlich darunter gelitten, daß man durchaus ihn unter einer Bezeichnung subsummieren mußte und daß man ihn nicht einfach den Jesus von Nazareth sein ließ, der er war und der gekommen ist, um zu dienen und sein Leben als Lösewert für Viele zu geben. Vielleicht hat Jesus in voller Klarheit seiner Absicht sich den Namen Christus deshalb gefallen lassen, weil der Begriff Christus, Messias sehr Verschiedenes besagen konnte und die Christenheit dann schon erkennen werde, in welchem Sinne der Name gerade auf ihn zutreffen werde.

Es ist merkwürdig und stimmt nachdenklich zu beobachten, mit welcher Unbedenklichkeit die Theologen aller Zeiten ohne ein Wort der Erörterung einfach annehmen, der Ausdruck Christus müsse wie irgendein Begriff der theologischen Systematik ganz klar geprägt und theologisch umrissen sein, wenn das Neue Testament ihn anwendet. Ist denn das Neue Testament von geschulten Theologen geschrieben worden? Ganz sicher nicht, wenn man allenfalls den Pharisäer Paulus und den Halbgnostiker Johannes ausnimmt. War denn der Fischer Simon Petrus ein geschulter Theologe? Weder seine Worte noch seine Taten deuten darauf hin. War das Volk, das sich um Jesus drängt und aus dessen Schar sich die Gemeinde des lebenden Jesu wie die Gemeinde des Gekreuzigten und Auferstandenen bildet, eine Schar von geschulten Theologen? Ganz sicher nicht. Die Theologie, wie wir sie verstehen und treiben, ist eine verhältnismäßig späte Blüte des Christentums. Die Gestalten des Neuen Testaments sind Leute aus dem Volk: bibelkundig, das ja; mit den Sätzen und Erwartungen des Spät-

udentums vertraut, das ja; voll Heilsverlangens und voll des feinen, echten Empfindens dafür, daß in Jesus der Erlöser gekommen und das Reich Gottes angebrochen sei, was auch die Theologen seiner Zeit gegen ihn einwenden mochten, das ja! Aber Theologen? Das ganz sicher nicht.

So sagen sie denn von Jesus, was sie eben sagen können. Auch wir Heutigen können nicht mehr tun. Denn auch wir stehen klein vor seiner Größe, arm vor seinem Reichtum, erdgebunden vor seiner Gottesfreiheit. Das einzige, was wir Heutigen voraushaben, ist vielleicht dies, daß wir Jesu Namen nicht zur Formel werden lassen und daß wir wachsam und mißtrauisch sind, wo immer ein Wort das rasch abtun will, was ein ganzes Leben voll Liebe und Nachfolge nicht erfassen kann.

Wir haben nur noch zweierlei zu sagen. Das eine ist ein Wort über die erfüllten Weissagungen des Alten Testaments im Neuen Testament, die ja fast alle christologischer Art sind und die Baumgärtel richtig zu sehen nicht fähig ist. Ein äußerstes Zeichen für das Bemühen der ältesten Christenheit, durch den Aufweis der Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen im Leben Jesu sich selber der Richtigkeit ihrer christlichen Haltung und ihres Bekenntnisses zu Jesus als dem Heiland und daraus folgend ihrer Abweichung vom üblichen Judentum zu vergewissern, sind die etwa zwanzig Erfüllungszitate im Matthäusevangelium in seiner abschließenden, von uns noch heute gebrauchten Form. Hier werden einzelne Stellen des Alten Testaments, unbekümmert um den Sitz und Sinn, den sie in ihrem ursprünglichen Zusammenhang haben, angeführt, um sie durch Wendungen wie «dieses aber ist geschehen, um zu erfüllen» mit dem Leben Jesu in Verbindung zu bringen. Baumgärtel sagt dazu ganz treffend: «Der Weissagungsbeweis appelliert an das Erkennen, an die Einsicht» (S. 81). An die Einsicht, also an den Verstand. Wir wissen längst, daß Frömmigkeit und Glaube nicht aus Einsicht entstehen. Man kann Jesus und sein erlösendes Evangelium innwerden und sich glaubend für ihn entscheiden, ohne von diesen intellektuellen Beweisversuchen zu wissen. Auch ist längst erkannt, wie brüchig diese Beweise vielfach sind. Nicht einzelne Stellen, sondern die ganze Fülle des Alten Testaments führt zu Christus hin. Der Gott, den es verkündet, die Geschichte, die es entfaltet, die Ge-

wißheit, daß nur Gottes grundlose Gnade uns retten kann: das ist die Christologie des Alten Testaments.

Das zweite, das noch zu sagen ist, ist ein Wort über die Christologie des Neuen Testaments in ihrer Gesamtheit. Ein junger Privatdozent der neutestamentlichen Wissenschaft hielt seine Antrittsvorlesung über die hochchristologische Stelle Philipper 2, 5—11. Das Philologische ließ er, um Zeit zu gewinnen, auf der Seite. Das war erlaubt. Auch die Frage, ob es sich um Worte des Paulus oder um einen eingeschobenen Hymnus handle, ließ er auf der Seite; auch das war erlaubt. Ein Kritiker lobte ihm nachher seine theologische Sorgfalt, seine Gewandtheit, alle Punkte des Textes richtig zueinander in Beziehung zu setzen, die Klarheit und Reife seines theologischen Urteils. «Aber», fügte der Kritiker zu seinem Lob hinzu, «Sie haben das Ziel Ihrer Perikope, ihr eigentliches Skopos und Telos, ganz außer acht gelassen.» «Das Ziel? außer acht gelassen?» fragte erstaunt der junge Gelehrte. «Ja, das haben Sie getan», sagte der Kritiker. «Denn, ob von Paulus oder ein Hymnus, es heißt: ‚Darum hat Gott ihm den Namen gegeben, der über jeden Namen ist, damit . . . jede Zunge bekenne, daß Jesus Christus der Herr ist — zur Ehre Gottes, des Vaters.‘» Hier mündet jede Christologie: in der Ehre Gottes, des Vaters. Das findet man in heutigen Predigten und Aeüßerungen nicht selten, daß sie voll sind von Christologie, aber Gott, den Vater, und seine Ehre vergessen. Es gibt eine Theologie, die Gott nicht mehr erwähnt. Das darf man nicht, wenigstens darf man es dann nicht, wenn man behauptet, das Neue Testament zu predigen. Denn das Neue Testament ersetzt nirgends Gott durch Jesus. Das Neue Testament lehrt durchgehend die Subordinatio Christi. Wie man damit die nachneutestamentliche Lehre von der Trinität in Einklang bringen kann, ist eine Frage für sich. Aber das Neue Testament stellt den Sohn unter den Vater. «Ich und der Vater sind eins» (Joh. 10, 30). Sie sind eins, also zwei Größen, denn von nur einer Größe wäre es sinnlos zu sagen, daß sie eins ist. Sie sind eins, aber nicht dasselbe. Der Sohn hat seine Würde nur dadurch, daß er mit dem Vater eins sein darf. «Niemand kommt zum Vater außer durch mich» (Joh. 14, 6). Aber das Wichtigste ist, daß wir zum Vater kommen. Unsere Kirche ist in Versuchung, über der Christologie Gott,

den Vater, zu vergessen. Das aber darf sie nicht. Denn auch die höchsten Namen sind Jesus von Nazareth gegeben —:

zur Ehre Gottes, des Vaters.

Zürich.

Ludwig Koehler.

Ursprung und Prägung des christlichen Apostolates.

«Den Aposteln wurde für uns von dem Herrn Jesus Christus das Evangelium verkündigt, Jesus Christus wurde von Gott ausgesandt, Christus von Gott und die Apostel von Christus. Es geschah beides in rechter Ordnung nach dem Willen Gottes. Als sie Aufträge erhalten hatten und durch die Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus mit Gewißheit erfüllt worden und voll Glauben im Wort Gottes waren, zogen sie aus mit der Freudigkeit des Heiligen Geistes, um das Evangelium zu verkündigen, daß die Königsherrschaft Gottes nahe sei» (1. Clem. 42, 1—3). Diese Worte des ersten Clemensbriefes, Ende des ersten Jahrhunderts von Rom nach Korinth gerichtet, entsprechen dem Bild, das sich die heidenchristliche Kirche von der Aussendung der Apostel macht: Christus hat die Zwölf als Apostel erwählt, und mit ihrem Apostelamt ist der Missionsauftrag verbunden.¹ Als Gesandte Jesu Christi sind sie notwendig Missionare. So sind sie in alle Lande hinausgezogen, haben überall Gemeinden gegründet und diesen die rechte Ordnung gegeben. Ja nicht nur dieses, sondern sie haben auch dafür gesorgt, daß der Kirche die rechte und wahre Lehre überliefert werde.² Hält sich die Kirche in der Auseinandersetzung mit Häretikern und Andersgläubigen allein an die überlieferte apostolische Wahrheit, so ist sie gefeit gegen Irrtum und Verführung und kann als Hüterin der Rechtgläubigkeit gegen alle feindlichen Angriffe bestehen.

Diese mit kurzen Strichen skizzierte Anschauung ist zwar in späterer Zeit noch in Einzelheiten ausgestaltet oder abge-

¹ Vgl. z. B. Justin, Apol. 1, 39; Dial. 110, 2; Hermas, Sim. IX 25, 2.

² Vgl. die unter dem Namen der Apostel herausgegebenen Schriften wie die Didache, die Epistula Apostolorum, die Apostolischen Konstitutionen u. a.