

# Karl Ludwig Schmidt : Abschied von Illusionen über Jesus und die Kirche

Autor(en): **Schweizer, Eduard**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **47 (1991)**

Heft 3

PDF erstellt am: **16.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878142>

## **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.

## Karl Ludwig Schmidt – Abschied von Illusionen über Jesus und die Kirche\*

Karl Ludwig Schmidt ist für mich noch immer der Lehrer, der zu den Bauern in Nesslau sprechen konnte wie zu uns Studenten im Seminar, der sich im Aramäischen und Syrischen<sup>1</sup> so heimisch fühlte wie im klassischen, hellenistischen und modernen Griechisch<sup>2</sup> und sich als ξένος («Fremder») für die ξενία («Gastfreundschaft») Basels bedankte<sup>3</sup>, der sich im Judentum<sup>4</sup> auskannte wie in der Patristik<sup>5</sup>, in der Geschichte der Faustüberlieferung<sup>6</sup>, der Heiligenlegenden und Mönchsgeschichten<sup>7</sup>, bei Luther<sup>8</sup> und den Baslern Overbeck<sup>9</sup> und Jakob Burckhardt<sup>10</sup>, der als Herausgeber der Theologischen

\*Festvortrag in der Theologischen Fakultät Basel am 5.2.1991 zur Erinnerung an Karl Ludwig Schmidt, der am 5.2.1891 geboren wurde.

Von K. L. Schmidt werden im folgenden zitiert:

Formgeschichte: RGG<sup>2</sup> II (Tübingen 1928) 638–640 –

Die Polis in Kirche und Welt, Rektoratsprogramm Basel 1939 –

Jesus Christus: RGG<sup>2</sup> III (Tübingen 1929) 110–151 –

Der Rahmen der Geschichte Jesu (Berlin 1919), nachgedruckt: Darmstadt 1969 –

Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte: ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ (FS – H. Gunkel) II (Göttingen 1923) 50–134 –

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (ThWNT) III (1938) Artikel καλεῖν etc. 488–539 (ἐκκλησία 502–539).

In: Zur Formgeschichte des Evangeliums, ed. F. Hahn, 1985 (WdF 81) sind die Artikel «Formgeschichte» (123–126) und «Stellung» (126–228) nachgedruckt.

<sup>1</sup> ThWNT III 529f.

<sup>2</sup> ThWNT III 494; 499; 516–519; Polis 9f; 97–107.

<sup>3</sup> Polis V.

<sup>4</sup> Z. B. Polis 26–31, Exkurs über Philo: 91–94.

<sup>5</sup> Z. B. Polis 41–81 mit Exkurs zu Origenes (81–84); ThWNT III 536f.

<sup>6</sup> Stellung 91–99 (Zur Formgeschichte 176–185).

<sup>7</sup> Ebd. 99–124 (185–215).

<sup>8</sup> ThWNT III 537f.

<sup>9</sup> Formgeschichte 638 (Zur Formgeschichte 123f.); Stellung 132–134, auch 129, Anm 4 (225–228, 222, Anm. 187).

<sup>10</sup> Polis VI.

Blätter tapfer gegen den Strom des Nationalsozialismus kämpfte und deren Spalten für das Anliegen der Formgeschichte öffnete<sup>11</sup>, als das noch keine andere Zeitschrift tat, der dann die sich zur Zeit im besten Lebensalter befindliche Theologische Zeitschrift gründete, und dessen (damals ohne Hilfe einer Sekretärin geschriebene!) Briefe darum laufende Nummern wie 1937/918 trugen.<sup>12</sup>

### 1. Jesus

1.1 Für uns Ältere verbindet sich mit seinem Namen sofort der Titel «Der Rahmen der Geschichte Jesu»<sup>13</sup>. 1901 hatte W. Wrede das Messiasgeheimnis als markinische Konstruktion gesehen, die erklären sollte, warum ein ursprünglich unmessianisches Leben Jesu später erst als messianisches erkannt wurde.<sup>14</sup> In einem grossartigen Überblick hatte A. Schweizer die bisherige Leben-Jesu-Forschung als Sackgasse erwiesen,<sup>15</sup> freilich auch selbst versucht, Jesus als Apokalyptiker zu verstehen und so sein Leben zu rekonstruieren. Beides liess sich nicht halten. Markus kämpft gerade umgekehrt gegen eine Auffassung Jesu als grossen Wundertäter, und Schweizer arbeitete mit einem, erst noch in der Reihenfolge umgestellten, sekundären Aufriss des Matthäus.<sup>16</sup> Das Verdienst K. L. Schmidts bestand darin, dass er bei Markus Perikope für Perikope analysierte und damit endgültig zum Ergebnis kam, dass Markus zwar den «ältesten Aufriss der Geschichte Jesu» bietet, aber höchstens «trümmerhafte Bruchteile eines Itinerars sich herausarbeiten lassen».<sup>17</sup> Der durch Jahrzehnte hindurch erbittert geführte Kampf, ob Markus, nach dem Jesus nur eine Woche in Jerusalem und im ganzen wohl nur etwa ein Jahr wirkte, oder Johannes, nach dem er innerhalb von

<sup>11</sup> O. Cullmann, Die neuen Arbeiten zur Geschichte der Evangelientradition: *idem*, Vorträge und Aufsätze 1925–1962, Tübingen/Zürich 1966, 52 (Zur Formgeschichte 324). Schon 1932 erschien in der Januarausgabe der Theol. Blätter (12, 18–21) E. Lohmeyers Offener Brief an H. Lietzmann, der für die Entwicklung der neutestamentlichen Arbeit in Deutschland typisch war.

<sup>12</sup> Damals schrieb man noch Briefe, bei denen man schreibend und lesend sogar nachdenken konnte; das Telefon war für Notfälle reserviert.

<sup>13</sup> Habilitationsschrift Berlin, Adolf Deissmann gewidmet.

<sup>14</sup> Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Göttingen 1901 (Nachdruck 41969).

<sup>15</sup> Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1906 (Nachdruck: München/Hamburg 1966).

<sup>16</sup> Kritisch schon Rahmen VII f.

<sup>17</sup> Rahmen VI; 317.

mindestens drei Jahren dreimal in Jerusalem war, recht habe, war damit erledigt. Dabei ist der Hinweis Schmidts, dass allerlei auf eine engere Verbindung Jesu mit Jerusalem deute<sup>18</sup>, nicht zu vergessen, weil wir unbewusst immer eher die markinische als die johanneische Darstellung im Kopf haben.

1.2. Im gleichen Jahr 1919 erschien «Die Formgeschichte des Evangeliums» von M. Dibelius<sup>19</sup>, zwei Jahre später R. Bultmanns «Geschichte der synoptischen Tradition»<sup>20</sup>. Beide fragten nicht mehr nach einer Chronologie des Lebens Jesu, sondern nach den Formen der Worte (z. B. Paradigmen oder Apophthegmata, also geschichtlich eingekleidete Worte) oder Erzählungen (z. B. Wundergeschichten, Legenden), um so über Markus hinaus rückwärts in die «Paläontologie» der Evangelien einzudringen, wie es Schmidt aufgrund einer Overbeckschen Anregung formulierte.<sup>21</sup> Dass «die älteste Jesusüberlieferung kultisch bestimmt ist»,<sup>22</sup> hat auch er schon 1919 betont, wobei er beachtenswerterweise nicht nur an Gottesdienst und Mission dachte, sondern auch die reine Freude am Erzählen in Rechnung stellte.<sup>23</sup> In den folgenden Jahren präzierte er, dass «die Evangelien der Ausdruck eines religiösen Faktums, einer religiösen Bewegung» sind<sup>24</sup> und «der <Stil> ... eine soziologische Tatsache»<sup>25</sup>. Die Form oder, wie man mit H. Gunkel formulierte, die Gattung einer Perikope diene, wie K. L. Schmidt referierend zusammenfasste,<sup>26</sup> zur Aufspürung ihres Sitzes im Leben, also des Ortes, an dem Jesustradition übernommen, verändert oder auch neugeschaffen wurde. So liess sich sachlich ihre Verwendung in Predigt, Katechese, Apologetik, örtlich oft auch ihre Heimat in palästinischem, jüdisch-hellenistischem oder rein hellenistischem Milieu erschliessen. Auf Jesus selbst wurde zurückgeführt, was weder aus dem Judentum noch aus der christlichen Gemeinde ableitbar war, mit geringerer Sicherheit, was sich

<sup>18</sup> Rahmen 301f., Jesus 125.

<sup>19</sup> Tübingen 1919, <sup>6</sup>1971.

<sup>20</sup> 1921 (FRLANT, NF 12), mit Ergänzungsheften bis zu <sup>4</sup>1971.

<sup>21</sup> Formgeschichte 638 (Zur Formgeschichte 123f.); Stellung 134 (ebd. 228).

<sup>22</sup> Rahmen VI, von G. Bertram radikalisiert aufgenommen: Cullmann a.a.O. (Anm. 11) 49f. (32f.).

<sup>23</sup> Rahmen 304, Jesus 119.

<sup>24</sup> Stellung 127 (Zur Formgeschichte 219), besonders schön Jesus 115f.: Da es um die Menschwerdung des Logos geht (auch schon in den Synoptikern), «ist alle Steigerungsmöglichkeit sozusagen abgeriegelt», so dass es wenig Legendenbildung um Jesu Gestalt herum gibt.

<sup>25</sup> Formgeschichte 639, vgl. auch Stellung 89 (Zur Formgeschichte 125, 173) und Dibelius a.a.O. (Anm. 19) 7 (ab 2. A.).

<sup>26</sup> Stellung 86–89 (Zur Formgeschichte 171–173) und 1928: Formgeschichte.

diesem Kern gut einordnete oder was in verschiedenen Traditionssträngen überliefert war.

Hier stehen wir heute in einer eigentlichen Grundlagenkrise.<sup>27</sup> Die Scheidung zwischen palästinischer und hellenistischer Gemeinde lässt sich kaum mehr aufrecht erhalten. Das Judentum in Palästina war zur Zeit Jesu schon über 300 Jahre lang hellenisiert und, wie die Funde vom Toten Meer zeigen, in sich sehr verschiedenartig.<sup>28</sup> Das Kriterium zur Bestimmung echten Jesusgutes ist fraglich, weil Jesus selbstverständlich auch jüdische Tradition übernahm und die Urgemeinde Jesus-Überlieferung.<sup>29</sup> Vor allem aber ist der Begriff «Gattung» sehr unbestimmt. Fast jede Form ist polyfunktional und jede Funktion polymorph. Dasselbe Gleichnis vom verlorenen Schaf kann, wie wohl bei Jesus selbst, zur grossen Freude Gottes einladen, die in allen Varianten im Zentrum steht,<sup>30</sup> kann wie in Lk 15, 1f. vor pharisäischer Selbstüberschätzung warnen oder wie in Mt 18, 14 zur Sorge mahnen gegenüber den «Kleinen» in der Gemeinde, die sich verirren. Umgekehrt kann diese Mahnung innerhalb von Mt 18 in der Form eines Apophthegmas, eines apokalyptischen Worts, einer Paraklese, eines Gleichnisses und einer Gemeinderegel erfolgen. Vor allem aber ist die Grenze zwischen mündlicher und schriftlicher Überlieferung<sup>31</sup> sehr viel undurchlässiger als man lange dachte, und Formgeschichte ist eben «Erforschung der mündlichen Tradition»<sup>32</sup>. Mündlich wird nämlich eine Geschichte, in geringerem Mass sogar ein Jesuswort jedesmal neu kreativ gestaltet, je nach dem Hörerkreis und der Person des Erzählers. Schon die Selektion dessen, was erwähnt oder weggelassen wird, geht durch den «Filter der sozialen Identifizierung»<sup>33</sup>.

1.3 Längst bevor das deutlich wurde, führte der Versuch, hinter die Evangelien zurückzufragen, zur Blüte der Traditionsgeschichte. Anhand der Verwendung desselben Stoffs, wie z. B. des Gleichnisses vom verlorenen Schaf, in den verschiedenen Evangelien liessen sich Übernahme und Verän-

<sup>27</sup> G. Sellin, «Gattung» und «Sitz im Leben» auf dem Hintergrund der Problematik von Mündlichkeit und Schriftlichkeit synoptischer Erzählungen, *EvTh* 50 (1990) 311.

<sup>28</sup> Vgl. z. B. M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, *WUNT* 10 (1969) 565–567.

<sup>29</sup> Diese Kritik schon bei O. Cullmann, *Heil als Geschichte*, Tübingen 1965, 169–171; vgl. *idem*, a.a.O. (Anm. 11) 63–66 (335–339).

<sup>30</sup> Lk 15, 6. 7. 9. 10, vgl. 32; Mt 18, 13.

<sup>31</sup> F. Hahn, *Die Formgeschichte des Evangeliums*. Voraussetzungen, Ausbau und Tragweite, in: *idem* (ed.), *Zur Formgeschichte*, a.a.O. (Anm. \*) 470f.; vor allem W. H. Kelber, *The Oral and the Written Gospel*, Philadelphia 1983, und die in E. Schweizer, *Theologische Einleitung in das Neue Testament GNT 2* (1989) in Anm. 48 Genannten.

<sup>32</sup> Formgeschichte 638 (*Zur Formgeschichte* 124).

<sup>33</sup> Kelber bei Sellin a.a.O. (Anm. 27) 316f.

derung von Tradition nachzeichnen.<sup>34</sup> Dieser Prozess liess sich auch über die Grenze der Evangelien hinaus nachweisen. Das wahrscheinlich auf Jesus zurückgehende Gleichnis vom Hausherrn, der nicht weiss, wann der Dieb einbrechen wird (Lk 12,39 Q)<sup>35</sup>, wird in der Gemeinde zum blossen Vergleich.<sup>36</sup> «Der Tag des Herrn kommt wie ein Dieb in der Nacht» (I Thess 5,2; II Petr 3,10). «Christianisiert»<sup>37</sup> wird es direkt auf den Wiederkommenden selbst bezogen: «Ich komme wie ein Dieb, und du weisst nicht, zu welcher Stunde ich über dich komme» (Apk 3,3; vgl. 16,15), während es enteschatologisiert, aber sachlich weit verständlicher im Thomasevangelium (21) den Einbruch der Welt beschreibt. Jedoch ist Traditionsgeschichte fast ausschliesslich innerhalb der schriftlichen Überlieferung durchführbar. Sie hat darum konsequenterweise zur Redaktionsgeschichte geführt, d. h. zur Untersuchung der Theologie der Endredaktoren, also der Evangelisten, eventuell auch von Q. Der «Sitz im Leben», der uns wirklich zugänglich ist, ist derjenige innerhalb der Struktur des ganzen Evangeliums.

1.4 Methodisch, wenn auch nicht sachlich, wurde hier also wieder an Wrede angeknüpft,<sup>38</sup> der das theologische Anliegen des Markus darin sah, ein ursprünglich unmessianisches Leben Jesu jetzt als messianisches zu verstehen. Für die Evangelisten liegt in der Tat der Primat bei der Gesamtkonzeption des Evangeliums, und man muss fragen, welche Funktion die Einzelperikope darin übernimmt.<sup>39</sup> Der Zusage Gottes an seinen Sohn in der Taufe folgt bei Markus die Proklamation durch die Dämonen, die Jesus zurückweist, die Offenbarung der Gottessohnschaft an die Jünger bei der Verklärung und schliesslich das Bekenntnis des Hauptmanns unter dem Kreuz. Auch wenn man darin schwerlich ein Schema von Apotheose, Präsentation und Inthronisation (am Kreuz!)<sup>40</sup> sehen kann, ist doch die Steigerung bis hin zur Offenbarung Jesu als Gottessohn unter dem Kreuz an die Welt der Völker deutlich. Noch wichtiger scheint mir, dass Jesu Wirken in Galiläa durch das Petrusbekenntnis in zwei Perioden aufgeteilt ist. Die erste setzt

<sup>34</sup> Ein Beispiel dafür: O. Cullmann, *Que signifie le sel dans la parabole de Jésus?*, RHPPhR 37 (1957) 36–43.

<sup>35</sup> Vom διορύσσειν der κλέπτει (Mt 24,43 = Lk 12,39) spricht auch der bei Lukas damit verbundene Spruch vom Schatz im Himmel, freilich nur nach Mt 6,19f (nicht in Lk 12,33).

<sup>36</sup> R. Bauckham, *Synoptic Parousia Parables Again*, NTS 29 (1983) 129: «deparabolization».

<sup>37</sup> R. H. Gundry, *The Hellenization of Dominical Tradition and the Christianization of Jewish Tradition in the Eschatology of 1–2 Thessalonians*, NTS 33 (1987) 170.

<sup>38</sup> Vgl. Sellin a.a.O. (Anm. 27) 313, Anm. 6.

<sup>39</sup> Ebd. 318f.

<sup>40</sup> P. Vielhauer, *Erwägungen zur Christologie des Markus*, in: *idem*, *Aufsätze zum Neuen Testament*, TB 31 (1965) 212–214.

dreimal mit Berufung, Erwählung und Sendung der Jünger, jedesmal eingeleitet durch ein kurzes Summarium von Jesu Wirken, ein (1,14–20; 3,7–19; 6,6b–11) und endet dreimal mit der Verwerfung Jesu durch Pharisäer und Herodianer, die schon seinen Tod planen, durch seine Mitbürger und durch seine eigenen Jünger (3,6; 6,1–6; 8,14–21). Die zweite Periode ist gegliedert durch die dreimalige Ankündigung des Leidens, jedesmal gefolgt von völligem Missverständnis der Jünger und Jesu erneutem Aufruf zur Nachfolge (8,31–38; 9,30–37; 10,32–45). Wie am Ende der ersten Periode folgt wiederum eine Blindenheilung: nur Gottes Wunder kann einem Menschen die Augen öffnen und ihn zum «Nachfolgen auf dem Weg» (nach Jerusalem: V. 32!) befähigen (10,52). Daraufhin kann nur noch die Leidensgeschichte erzählt werden.<sup>41</sup> Wollten also die beiden Blindenheilungen ursprünglich wohl die Wunderkraft Jesu verkünden, so haben sie jetzt eine ganz andere Funktion übernommen: sie verkünden, dass nur Gottes Wunder Glauben an den am Kreuz endenden Sohn schaffen kann.

1.5 Zweifellos ist also Markus nicht der, der «im Grunde nur Einzelperikopen nebeneinander reiht»<sup>42</sup>, sondern ein Theologe von Format. Die an sich richtige Unterscheidung der Evangelisten von Schriftstellerpersönlichkeiten im Griechentum, die K. L. Schmidt im Aufsatz über «Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte»<sup>43</sup> vollzieht, müsste heute differenzierter erfolgen. Einzelperikopen mögen in «unbewusstem Vorgang» als «etwas von selbst Gewachsenes» entstanden sein,<sup>44</sup> aber die Verfasser der Evangelien sind nicht so einfach den «bestimmt fassbaren Schriftstellerpersönlichkeiten» des Griechentums<sup>45</sup> entgegenzusetzen. Hilfreicher ist Schmidts Vergleich mit den auch nicht genannten Verfassern alttesta-

<sup>41</sup> E. Schweizer, Das Evangelium nach Markus, NTD 1 (1989) 214; *idem*, Die theologische Leistung des Markus, EvTh 24 (1964) 337–355 (= *idem*, Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments, Zürich 1970, 21–42; Nachdruck: Das Markusevangelium, ed. R. Pesch 1979 [WdF161] 163–189 mit Nachtrag S. 183 f.), englisch: Mark's Contribution to the Quest of the Historical Jesus, NTS 10 (1963/64) 421–432, spanisch: La aportación teológica de Marcos, SelTeol 33 (1970) 60–61. Dass die Einordnung der apokalyptischen Aussagen in 8,38–9,1; 13; 14,62 nicht unwesentlich ist, ist mir bewusst. Sie ist aber stärker umstritten. Ich denke, dass sie im Anschluss an 8,31–37 die Mahnung zur Nachfolge auch im Leiden begründen will, ähnlich in Kap. 13, das mit dem Gleichnis vom Türhüter schliesst, in dem, schon leicht entapokalyptisiert, auf das Verhalten aller Knechte, von denen jeder seinen Auftrag hat, abgestellt ist. 14,62 steht der Triumph des Menschensohns am Anfang der Leiden Jesu und definiert den Christustitel.

<sup>42</sup> Rahmen 317.

<sup>43</sup> Besonders 51–62; 76; 124–129 (Zur Formgeschichte 126–140; 157 f.; 215–221), auch Jesus 114.

<sup>44</sup> Ebd. 61, vgl. 76 (138–157).

<sup>45</sup> Ebd. 51 (127).

mentlicher Bücher.<sup>46</sup> Wesentlich bleibt die Tatsache, dass sie mit ihrem Buch verkünden, Glauben schaffen wollen und aus eigenem Glauben heraus schreiben.<sup>47</sup>

Das ändert aber nichts daran, dass Schmidts Hauptthese richtig bleibt: ein Aufriss des Lebens Jesu ist nicht mehr rekonstruierbar. Wir sind seither noch skeptischer geworden; denn auch der Versuch, durch Bestimmung der Formen zu bestimmten Gattungen und damit zu klar fixierbaren «Sitzen im Leben» zu kommen, ist für die Zeit der mündlichen Tradition weithin gescheitert.<sup>48</sup> Was einigermaßen geklärt werden kann, ist die theologische Konzeption der Endredaktoren und der von ihnen verwendeten schriftlichen Quellen (vor allem Q). Dennoch gilt O. Cullmanns Satz immer noch, dass «die Formgeschichte dazu berufen sein könnte, die Theologie aus einer Sackgasse herauszuführen, in die sie durch den Historismus des letzten Jahrhunderts geraten ist».<sup>49</sup> Die entscheidende theologische Einsicht besteht doch darin, dass wir keinen «harmlosen» Jesus mehr finden können, sondern nur den, der den Glauben derer, die ihm begegnet sind, geschaffen und bestimmt hat, wobei ich wiederum mit Cullmann meine, dass ihr Jesusbild erstaunlich zuverlässig ist in der Gesamtschau, wenn auch nicht in den Einzelheiten.<sup>50</sup> Man kann also Jesus nicht ohne das Kerygma erkennen, sondern muss ihn mit der ganzen Jesusbewegung zusammensehen, wie es E. Schillebeeckx formuliert.<sup>51</sup> Damit sind wir beim zweiten Brennpunkt des Werks von K. L. Schmidt.

<sup>46</sup> Ebd. 67 (146) nach Th. Zahn.

<sup>47</sup> Auch Schmidt, Jesus 115f. Man sollte also auch nicht mit neueren Forschern in USA die Unterschiede fast ganz ausebnen, vgl. Hahn a.a.O. (Anm. 31) 473f.

<sup>48</sup> Sie war nicht so leicht «ins Leben der christlichen Gemeinde hineinzustellen», wie O. Cullmann es noch hoffte (a.a.O. [Anm. 11] 45 [Zur Formgeschichte 316]).

<sup>49</sup> Ebd. 51f., vgl. 87 (323, 362).

<sup>50</sup> Die Kritik L. Köhlers, dass eine innerhalb von drei Jahrzehnten entstandene Tradition nicht einfach wie eine in Jahrhunderten entstandene behandelt werden darf (bei Hahn a.a.O. [Anm. 31] 455), hat immer noch ein gewisses Recht.

<sup>51</sup> «Der konstante Faktor [im Neuen Testament] ist: Bestimmte Gruppen von Menschen finden entscheidendes Heil von Gott her in Jesus von Nazaret» (Jesus – Geschichte eines Lebenden, Freiburg 1975, 48f.). «Das Christentum ist nicht so sehr eine Botschaft, die geglaubt werden muss, sondern eine *Glaubenserfahrung*, die Botschaft wird» (Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung, QD 78 (1979) 62). Zum Problem vgl. schon Schmidt, Jesus 110–112.



## 2. Die Kirche

2.1 *Kirche* war noch anfangs dieses Jahrhunderts<sup>52</sup> für den Katholizismus eine Heilsanstalt, die sich kontinuierlich von der Schar Jesu zur heutigen Gestalt entwickelte,<sup>53</sup> für den Protestantismus ein Verein, eine «Gemeinschaft, welche nur durch freie, menschliche Handlungen entsteht», nämlich «durch das Zusammentreten der einzelnen Wiedergeborenen» (Schleiermacher)<sup>54</sup>. Beide Konzeptionen hat K. L. Schmidt in seinem grossen Artikel abschliessend als unmöglich erwiesen: ἐκκλησία kann nicht von der Etymologie her als «die Herausgerufene» verstanden werden,<sup>55</sup> wie es die Kirchenväter triumphierend gegen die Synagoge behaupteten.<sup>56</sup> Es ist ein von seiner griechischen wie von seiner alttestamentlichen Form her profaner Ausdruck für eine «Versammlung», als Akt des Sich-sammelns oder als versammelte Schar verstanden.<sup>57</sup> Kirche ist also eine Anzahl von Menschen, die sich versammeln oder schon versammelt sind, ist «der Haufe Gottes», wie es Luther formuliert,<sup>58</sup> und Zusätze wie «die heilige Kirche» finden sich erst bei den Apostolischen Vätern<sup>59</sup>. Vor allem ist der eschatologische Vorbehalt sehr ernst zu nehmen: nicht die irdische Schar, sondern erst die vollendete jenseits des jüngsten Gerichts ist das heilige, reine Gottesvolk, bzw. die Gottesstadt, wie es Schmidt im Rektoratsprogramm von 1939 gegenüber späteren Entwicklungen betont.<sup>60</sup> Die Verfassung der Kirche ist nebensäch-

<sup>52</sup> Sehr hilfreich für die Forschungsgeschichte: O. Linton, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung*, Diss. Lund 1932.

<sup>53</sup> Der Schluss der Bulle «*Unam sanctam*» von 1302 (Bonifatius VIII) erklärt die Unterordnung unter das Papsttum für heilsnotwendig (QGP [C. Mirbt] Nr. 372, S. 211 = <sup>6</sup>1967, Nr. 746, S. 460; der Rückgriff darauf Ende des 19. Jh. ebd. 210 [Literatur]). 1910 formuliert der Antimodernisteneid: «*ecclesiam . . . per ipsum verum atque historicum Christum . . . proxime ac directo institutam eandemque super Petrum apostolicae hierarchicae principem eiusque in aevum successores aedificatam*» (ebd. Nr. 658, S. 516, sub 3). Vgl. noch W. Koester, *Die Idee der Kirche beim Apostel Paulus*, NTA (1928) 30.

<sup>54</sup> F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, Berlin <sup>7</sup>1960, I 12 (4) § 2,2: «Auf jeden Fall ist die Kirche eine Gemeinschaft, welche nur durch freie menschliche Handlungen entsteht und nur durch solche fortbestehen kann». II 215 (264) § 115: «Die christliche Kirche bildet sich durch das Zusammentreten der einzelnen Wiedergeborenen zu einem geordneten Beieinanderwirken und Miteinanderwirken.» Vgl. Sohm in Anm. 68.

<sup>55</sup> So Peterson (ThWNT III 538, Anm. 99), dagegen 533f.: weder ἐκκαλεῖν noch ἐκκλητός findet sich im Neuen Testament.

<sup>56</sup> Ebd. 538, Anm. 99.

<sup>57</sup> Ebd. 505, 516, für die LXX 531.

<sup>58</sup> Ebd. 537 mit Anm. 98. Luther kann «Kirche» zur Bezeichnung heidnischer Heiligtümer verwenden (ebd. 535, Anm 92).

<sup>59</sup> Ebd. 536.

<sup>60</sup> Polis 108–110, übernommen von O. Cullmann, a.a.O. (Anm. 29) 235.

lich, weil je nach den Verhältnissen mehr oder weniger selbstverständlich übernommen; fatal ist erst der Übergang von der *res iuris humani* («menschlichem Recht») zur *res iuris divini* («göttlichem Recht»)<sup>61</sup>. Das ändert sich auch nicht, wenn die Petrusverheissung in Mt 16,18 historisch wäre.<sup>62</sup> Das ist freilich schon wegen der Formulierung «meine Kirche» unwahrscheinlich;<sup>63</sup> denn die Echtheit wäre nur zu erkaufen mit der Voraussetzung K. L. Schmidts, dass *k<sup>e</sup>ništā'* das Grundwort wäre, Jesus also eine Sonder-synagoge, freilich «mit dem Exklusivanspruch, ... das wahre Israel darzustellen», gegründet hätte,<sup>64</sup> was an sich schon fast *contradictio in adiecto* ist, vor allem aber sehr viel besser in die Sicht der Pharisäer oder Essener passte als in die Jesu.<sup>65</sup> Noch viel weniger ist die Kirche ein Verein; dafür hätte es mindestens vier verschiedene griechische Wörter gegeben, die im Neuen Testament ebenso wenig erscheinen wie etwa die Bezeichnung «Jesusaner».<sup>66</sup>

2.2. A.v. Harnack versuchte 1884 und noch 1910, ausgehend von der Didache und IKor 12,28 zu unterscheiden zwischen charismatischen, zugleich gesamtkirchlichen, und administrativen, auf die Ortsgemeinde beschränkten Diensten.<sup>67</sup> R. Sohm zeigte 1892 und 1923, dass alle Dienste in der Kirche von Christus geschenkt, also charismatisch sind. Das ging bei ihm aber so weit, dass er den grossen Abfall darin sah, dass die Kirche ihre Ordnung nicht mehr dem Staat überliess, sondern sie in eigene Hände

<sup>61</sup> ThWNT III 539.

<sup>62</sup> So K. L. Schmidt ebd. 527; 528; *idem*, Jesus 148; vgl. O. Cullmann, Christus und die Zeit, Zürich <sup>3</sup>1962, 139, Anm. 5, 158f.; *idem* a.a.O. (Anm. 29) 203.

<sup>63</sup> U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, EKK I/2 (1990) 456 mit Anm. 30.

<sup>64</sup> ThWNT III 528–530, vorsichtiger Jesus 148f.: «der Fels der Gemeinde Gottes, des Volkes Gottes, das sich mit dir als das wahre Israel konstituiert» (ohne: «Ich werde meine Gemeinde bauen»!).

<sup>65</sup> W. G. Kümmel, Verheissung und Erfüllung, AThANT 6 (1953) 131f., mit reichen Literaturangaben; *idem*, Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus, SYBU1 (1943) 23–25 (zum Aramäischen), 26–43 (S. 33f. zu Dan 7); W. Schrage, Art. συναγωγή, ThWNT VII 828 (mit weiterer Literatur). Die Formulierung «meine Kirche» ist für Jesus kaum denkbar; auch «ich werde bauen» ist nur verständlich, wenn man annimmt, dass Jesus eine Zwischenzeit zwischen seinem Tod und der Parusie annahm (so Cullmann a.a.O. [Anm. 62] 138f.). Vgl. F. Hahn in: Das kirchliche Amt im Neuen Testament, ed. K. Kertelge, WdF 439 (1977) 552.

<sup>66</sup> ThWNT III 519.

<sup>67</sup> Die Lehre der zwölf Apostel, TU 2 (1884) 145–149; *idem*, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den ersten zwei Jahrhunderten, Leipzig 1910, 168.

nahm;<sup>68</sup> Kirche existiert immer nur im Vollzug wie «Wellen», von denen nichts mehr übrig bleibt, wenn sie vorbeigerollt sind.<sup>69</sup> Beiden gegenüber zeigt K. L. Schmidt, wie in den Ortskirchen immer die eine Kirche gegenwärtig ist,<sup>70</sup> lebt sie doch einzig durch «Gott in Christus», so wie die «Versammlung» Israels durch den «Herrn».<sup>71</sup> Ekklesiologie ist für das Neue Testament Christologie und umgekehrt.<sup>72</sup> «Die mit der *Auferstehung* Jesu Christi zum ersten Mal wirklich gewordene Versammlung Gottes des neuen Bundes leitet Auftrag und Anspruch nicht aus dem Enthusiasmus von Pneumatikern und Charismatikern ab, sondern allein aus einer bestimmten Anzahl bestimmt abgegrenzter Erscheinungen des Auferstandenen», denn «die neutestamentliche Versammlung Gottes in Christus ist nichts anderes als die erfüllte alttestamentliche Versammlung Gottes».<sup>73</sup> «Jerusalem» bezeichnet als das letzte Ziel Gottes «ein längst von Ewigkeit her gelegtes Kraftfeld», weil «Gott seiner . . . heiligen Stadt die Treue hält».<sup>74</sup> So ist die wirkliche, «geistliche Kirche» also gewiss nicht unsichtbar, wohl aber nur im Glauben erfassbar<sup>75</sup>, nicht in den Strukturen einer durch «göttliches Recht» festgefügt Anstalt.<sup>76</sup>

<sup>68</sup> Kirchenrecht, I München/Leipzig 1892, II 1923: «Der freie Vertragsschluss seitens der Einzelgemeinden, die *Vereinsbildung*, woraus wie einst der Bau der Einzelgemeinde, so jetzt Verfassungsbau und Macht der Kirche abgeleitet wird»(14). «. . . die christliche Gemeindeverfassung. . . dem Wesen nach eine Vereinsverfassung. . .»(11). «Die Aufklärung hat dem weltlichen Kirchenregiment des Landesherrn *den Boden hinweggenommen*» (696). «Weil die Kirche Christi keine rechtliche Gewalt besitzt, kann rechtliches Regiment in der Kirche Christi nach lutherischem Bekenntnis. . . nur durch die weltliche Obrigkeit geführt werden. An Stelle der Kirche Christi ist ein kirchlicher Verein getreten. . . Wie jeder Verein so besitzt auch die Kirche jetzt eine Gewalt zu eigenem Recht, die Vereinsgewalt»(695). Vgl. II 142. («*Alle* äussere Ordnung . . . ist *religiös gleichgültig* . . . und fällt daher unter die weltliche Obrigkeit»), 169 («Die Kirche im religiösen Sinn ist eine *überweltliche* Grösse . . . Weltlicher Ordnung ist sie, wie nicht bedürftig, so nicht fähig»).

<sup>69</sup> A.a.O. (Anm. 68) I 66: «Es gibt vielmehr nur Versammlungen (Ekklesien) . . . und alle diese Versammlungen sind gewissermassen nur Wellen . . . Hat die Versammlung sich aufgelöst, so ist ihre Spur nicht mehr zu finden.»

<sup>70</sup> ThWNT III 538f. Das ist auch die grundlegende Basis für O. Cullmanns Vorschlag einer «konziliaren Versammlung», «dass es die *ganze* Kirche ist, die in jeder Einzelkirche verkörpert ist» (Einheit durch Vielfalt, Tübingen <sup>2</sup>1990, 205; 157).

<sup>71</sup> Ebd. 509, für LXX 531.

<sup>72</sup> Ebd. 515, vgl. 512 und *idem*, Amt und Ämter im Neuen Testament, ThZ 1 (1945) 311.

<sup>73</sup> Ebd. 510, 515f.

<sup>74</sup> Polis 37.

<sup>75</sup> «*Sola fide perceptibilis*» (Luther 1521): ThWNT III 538, Anm. 98.

<sup>76</sup> Vgl. zu Anm. 61.

Heisst das, dass ihre Ordnung gleichgültig ist? K. L. Schmidt weist darauf hin, dass die Bezeichnungen der Kirche als «Versammlung», «Volk», «Haus» und ihrer Glieder als «Beisassen» und «Fremde» weithin der politischen Sprache entstammen.<sup>77</sup> Anders als E. Brunner<sup>78</sup> erinnert E. Käsemann daran, dass im Neuen Testament der Geist auch Recht setze, freilich im Gegensatz zu dem, was wir Kirchenrecht nennen, nicht als ein zu handhabendes, sondern ein zum Gehorsam rufendes, das «auf den jüngsten Tag ausgerichtet und von ihm her begründet» ist.<sup>79</sup> Vor allem darf nicht vergessen werden, dass die Ordnung der Gemeinde genauso ihr Christuszeugnis ablegt wie ihre Verkündigung – oder dieses eben zerstört.<sup>80</sup>

2.3 Von der Kirche als dem Leib Christi spricht K. L. Schmidt nur im Zusammenhang mit dem Kolosser- und dem Epheserbrief, wo er im Hintergrund noch den gnostischen Mythos vom Urmenschen vermutete, freilich eher polemisch als zustimmend aufgenommen.<sup>81</sup> Ich selbst habe noch gut ein Jahrzehnt später im Artikel πνεῦμα («Geist») die Gnosis am Anfang, später bei σῶμα («Leib») freilich am Ende behandelt. Seither ist nämlich klar geworden, dass es jedenfalls für den «Leib Christi» in neutestamentlicher Zeit keine gnostischen Vorbilder gibt.<sup>82</sup> Weit verbreitet war das stoische Gleichnis vom Leib, dessen Glieder gegen den faulen, immer nur gefütterten und verdauenden Magen rebellierten, bis sie einsehen mussten, dass sie ohne ihn nicht leben konnten.<sup>83</sup> Es soll sogar eine Revolution der Unterprivilegierten gegen den römischen Adel beendet haben. Das mag in I Kor 12, 14–25 nachwirken, wo Paulus den Leib als blosses Bild für einen Vergleich benützt, kann aber die Gleichsetzung der Kirche mit dem Leib Christi nicht erklären. Schon lange war der Kosmos als grosser Mensch, als Makroanthropos verstanden und zur Zeit des Neuen Testaments auch mit Gott

<sup>77</sup> Polis VII.

<sup>78</sup> Das Missverständnis der Kirche, Zürich 1951 (z.B. 84–86 [Stuttgart 1951: 73–75]).

<sup>79</sup> Sätze heiligen Rechts im Neuen Testament, NTS 1 (1954/55) 248–260 (= Exegetische Versuche und Besinnungen II, Tübingen 1964, 69–82 [Zitat: 81]). Formal sind diese Sätze freilich nicht neu: G.-Chr. Kähler, Das Matthäus-Evangelium als Rekonstruktionsbasis für die «Anfänge christlicher Theologie» (Wissenschaftl. Hausarbeit Jena 1969); K. Berger, Die sog. «Sätze heiligen Rechts» im Neuen Testament, ThZ 28 (1972) 305–330; E. Schweizer, Geist und Gemeinde im Neuen Testament und heute, TEH 32 (1952) 33–37.

<sup>80</sup> E. Schweizer, Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten, AThANT 8 (1946) 15–17; *idem*, Gemeinde und Gemeindeordnung 1959, AThANT 35 (1962) 7–13 (1a).

<sup>81</sup> Das betont er gegenüber H. Schlier ThWNT III 513, Anm. 18.

<sup>82</sup> ThWNT VII (1964) 1088–1090; K. M. Fischer, Tendenz und Absicht des Epheserbriefes, (Ost-)Berlin 1973, 58–68.

<sup>83</sup> J. Horst, ThWNT VI 560, 29 ff., Titus Livius, *Ab urbe condita* (Leipzig 1854) II 32.

gleichgesetzt,<sup>84</sup> wobei der «Aether», der «Aion» oder «Zeus» als oberster Gott ihn lenkte, als Haupt oder als Seele der Welt.<sup>85</sup> Zweifellos beeinflusst diese All-Gott-Vorstellung neutestamentliche Sprache. Umstritten ist nur, ob sie schon vor dem Kolosser- und dem Epheserbrief die Aussage vom Leib Christi beeinflusst (vermutlich auf dem Weg über die Sophia- und Logospekulation des hellenistischen Judentums), ja sie geradezu hervorgerufen hat, wie K. M. Fischer vorschlägt<sup>86</sup>.

Nun nimmt aber bei Paulus (vor dem Kolosser- und dem Epheserbrief) das «Haupt» keine Sonderstellung ein, sondern ist einfach eins der Glieder (IKor12,21). Gerade der wichtigste Punkt, dass Christus an die Stelle des Logos oder der Sophia als «Haupt des Leibs» tritt, wäre also von Paulus ausgeklammert worden, um erst im Kolosser- und im Epheserbrief wieder eingeführt zu werden. Das ist nicht unmöglich, wenn Paulus nur auf die frühen stoischen Ansichten vom Kosmos als dem von Gott durchwalteten Leib zurückgegriffen und zugleich Christus an die Stelle Gottes gesetzt hätte. Aber Fischer selbst betont die Sonderstellung des Hauptes gegenüber dem Leib in der Allgott-Spekulation, stellt auch ausserdem fest, dass der Allgott keine Erlöserfunktion ausübt.<sup>87</sup> Ich halte daher eine andere Genese für wahrscheinlicher.

2.4 Im Zusammenhang mit dem letzten Mahl Jesu, das er als Kirchenstiftung verstehen will, weist K. L. Schmidt daraufhin, dass der Menschensohn von Dan 7 «kein blosses Individuum, sondern der Repräsentant des <Volkes> der <Heiligen des Höchsten> ist», wobei er Kattenbusch zitiert, der «am tiefsten . . . in diese Zusammenhänge hineingesehen hat»: «Christus hat ein Sonderdasein, so gut wie jeder der <Seinen>, ist aber er *selbst* nur im  $\sigma\omega\mu\alpha$ ».<sup>88</sup> Ich halte diesen Hinweis für sehr bemerkenswert, noch abgesehen davon ob und wie er die Menschensohnaussagen Jesu geprägt hat. Eine Reihe vor allem britischer Kollegen betonen von da aus die Vorstellung der «corporate personality», also des Stammvaters, der schon sein ganzes Volk bestimmt und in dem schon alle kommenden Generationen leben,<sup>89</sup> wie es ja IKor15,22 von Adam und Christus aussagt, wie auch Gal 3,27f. von den Christen als denen spricht, die in Christus hineingetauft in ihm als dem *einen*

<sup>84</sup> E. Schweizer, ThWNT VII 1035, 37 ff.

<sup>85</sup> Ebd. 1036, 8 ff.

<sup>86</sup> A. a. O. (Anm. 82) 76–78.

<sup>87</sup> Ebd. 76 (2) und (3).

<sup>88</sup> ThWNT III 525 mit Anm. 59.

<sup>89</sup> Z. B. C. F. D. Moule, *The Origin of Christology*, Cambridge 1977, 47–96; 152–155, wo auch auf Davies, Dodd, Dunn verwiesen ist (zum  $\sigma\omega\mu\alpha$ -Begriff: besonders 69–89, zu Dan 7: 157 f.); idem, *The Holy Spirit*, London/Oxford 1978, 70–74.

Nachkommen Abrahams eins geworden sind, oder Hebr 7, 4–10 argumentiert, Levi sei schon «in» den Lenden Abrahams gewesen und so hätten schon alle Leviten «durch Abraham» dem Melchisedek den Zehnten entrichtet.

Die Schwierigkeit dieser Ableitung besteht darin, dass ursprünglich zeitliche Begriffe, die ein Nacheinander beschreiben, zu räumlichen geworden sind, die ein Ineinander beschreiben. Aber das tut ja IKor 15, 22 eindeutig: «In Adam . . . in Christus» lebt je eine Menschheit. In Gal 4, 25f. steht dem «jetzigen» Jerusalem das «obere» gegenüber. Nach Röm 6, 8–11 sind wir (zeitlich) «mit Christus gestorben» und können uns nur (räumlich) «in Christus Jesus als tot für die Sünde und lebend für Gott» sehen. Nach Phil 3, 20 «ist unser Bürgertum im Himmel, von dem her wir den Herrn Jesus Christus als Retter erwarten», wo die räumlichen Aussagen, wie K. L. Schmidt feststellt,<sup>90</sup> tatsächlich zeitlich-eschatologisch zu verstehen sind.

Für diese Herleitung spricht m. E. eine weitere Beobachtung. In Joh 15, 1–5 erklärt Jesus: «Ich bin der wahre Weinstock . . . Bleibt in mir und ich in euch . . . Ich bin der Weinstock, ihr die Reben.» Der Weinstock ist schon feststehende Bezeichnung Israels,<sup>91</sup> so dass Jesus sich als «der wahre Israel» offenbart.<sup>92</sup> Das wird, meine ich, durch Joh 1, 51, worauf schon Cullmann hinweist<sup>93</sup>, bestätigt, wo der Menschensohn (Jesus) genau so beschrieben wird wie Jakob, der von Gott selbst zu «Israel» umgenannt wird (Gen 32, 28): «die Engel Gottes stiegen auf und nieder auf (ihm)» (Gen 28, 12, wörtlich gleich in Joh 1, 51, nur dass im Kontext die *verba finita* in Partizipien umgestaltet werden müssen). Freilich bezieht sich «auf ihm» im Urtext wohl auf die (hebräisch auch maskuline) Leiter, kann aber, wie spätere Rabbinen zeigen, auch auf Jakob selbst bezogen werden.<sup>94</sup> Wahrscheinlich liegt also schon eine vorjohanneische Interpretation des Men-

<sup>90</sup> Polis 21f., vgl. 108. Sollte man, was K. L. Schmidt als Frage stellt, das Relativpronomen wegen des Singulars neben οὐρανοί sogar auf πολίτευμα («Staatswesen, Reich, Kolonie») beziehen, wären die räumlichen Bilder noch betonter.

<sup>91</sup> Vgl. Ps. 80, 9–17 (in LXX 79, 16 mit dem Menschensohn gleichgesetzt: C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, 411f.); Hos 10, 1; Joel 1, 7; Jes 5, 2 (LXX ἄμπελον sg.); Jer 2, 21; 6, 9; Ez 15, 6; 17, 5–8 (hier wohl der König Israels); 19, 10; IV Esr 5, 23.

<sup>92</sup> Ausführlich begründet bei R. E. Brown, *The Gospel according to John XIII–XXI*, AncB 29 A (1970) 669–672. Da ἄμπελών mit ἄμπελος wechseln kann (ebd. 670 und Jes 5, 2 LXX) wären noch Jes 27, 2 (vgl. 6!); Jer 12, 10 den Anm. 91 genannten Stellen zuzufügen.

<sup>93</sup> A. a. O. (Anm. 29) 256.

<sup>94</sup> Gen rabba 68, 18; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* (1. Teil), HThK IV (1967) 318–320 leugnet die Beziehung zu Gen 28, 12 nicht, bezweifelt aber die Gleichsetzung des Menschensohns mit Jakob-Israel.

schensohns als des neuen Jakob-Israels vor, vermutlich auch schon durch die Anschauung ergänzt, dass in ihm alle Jünger zum wahren Israel versammelt sind. Paulus wollte dann nicht nur die Dimension Israels festhalten, sondern den universalen, kosmischen Aspekte der Kirche im Bild des «Leibes Christi» ausdrücken: der alten Menschheit «in Adam» steht die neue «in Christus» entgegen, das Gottesvolk, das sich in der Herrenmahlfeier manifestiert und das alle Völker in sich schliesst.<sup>95</sup> Dabei könnten die stoischen Aussagen vom Kosmos als dem von Gott durchwalteten und gelenkten Leib für die Gestalt des Bildes wegweisend gewesen sein; ich halte aber dafür, dass der Gedanke des von Jakob-Israel (bzw. vom wahren Jakob-Israel Jesus Christus) bei Johannes und des von Adam (bzw. vom «letzten Adam», IKor15,45) geprägten Volks bei Paulus der theologisch tragende ist.

2.5 Das ist deswegen wichtig, weil damit der von K. L. Schmidt betonte Volkscharakter der Kirche selbst im vierten Evangelium und in der Konzeption des «Leibes Christi» noch bestimmend ist. «Volk» oder «Israel» sind dann nicht nur Parallelausdrücke zu «Kirche», wie Schmidt formuliert,<sup>96</sup> sondern bezeichnen sie in ihrem eigentlichen Wesen.<sup>97</sup> Sie ist dann mit ihm wirklich geschichtlich-eschatologisch wie schon Israel<sup>98</sup> als Volk Gottes auf der Wanderschaft zum letzten Ziel zu erfassen, in scharfem Gegensatz zu einem metaphysischen, platonisierenden Dualismus.<sup>99</sup> Das zugrunde liegende hebräische Wort *qahal* kann ja in der Septuaginta auch mit ὄχλος («Volk») wiedergegeben werden.<sup>100</sup> Die Kirche ist als ἐκκλησία letztlich «das Aufgebot Jahwes», das im Unterschied zu συναγωγή auch Frauen und Kinder einschliesst,<sup>101</sup> also «die neutestamentliche Heilsgemeinde», wie K. L. Schmidt im Anschluss an H. Cremer formuliert.<sup>102</sup>

<sup>95</sup> E. Schweizer, ThWNT VII 1065f.; 1069. Das erklärt, warum die Sicht Jesu als des Hauptes (parallel zur Stellung des Logos und der Sophia) erst im Kolosser- und im Epheserbrief erscheint (dort vom Makroanthropos über die Logos- und Sophiaspekulationen des hellenistischen Judentums beeinflusst), und wieso der Leib Christi von Anfang an Erlöserfunktion hat (parallel zum Stammvater, vgl. die Rolle von Adam/Christus und Abraham bei Paulus).

<sup>96</sup> ThWNT III 520f.

<sup>97</sup> Vgl. E. Schweizer a.a.O. (Anm. 95) 1071f.

<sup>98</sup> Polis 20, Anm. 46: «*Tota res publica Israelis spectabat Christum*» (J. A. Bengel).

<sup>99</sup> Von der «Stadt Gottes»: Polis 21f.; 37f.; 46; 108; vgl. ThWNT III 525f.

<sup>100</sup> ThWNT III 532.

<sup>101</sup> Ebd. 533, Anm. 90 (Hinweis auf L. Rost).

<sup>102</sup> Ebd. 504.

Die Formulierung O. Cullmanns von der «Reduktion von den Vielen bis hin zum Einen, Christus, und dann weiter vom Einen wieder zu den Vielen, der Kirche, zur Menschheit»<sup>103</sup> dürfte also im wesentlichen richtig sein. Damit wären wir wieder bei der Basler Fakultät der Vierziger- und Fünfziger Jahre angelangt, in der O. Cullmann neben K. L. Schmidt als Neutestamentler wirkte, und können damit diese Feststunde, die die Dankbarkeit für dessen Dienst ausdrücken soll, würdig abschliessen.

*Eduard Schweizer, Zürich*

<sup>103</sup> A.a.O. (Anm. 29) 241f. mit Berufung auf Gal 3–4. Auf Dan 7,13ff. weist Cullmann a.a.O. (Anm. 62) 111–113 hin wie schon in *idem*, Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament, ThSt(B)10 (1941) 35f.