

# Exegese und Fundamentaltheologie

## Kritische Anmerkungen zu einigen

### „Quaestiones Theologiae Fundamentalis“\*)

Von Ulrich H o r s t, Walberberg

Das Verhältnis zwischen einigen theologischen Disziplinen ist zuweilen gespannt. Die Gründe dafür sind mannigfacher Art, sie brauchen jetzt nicht einzeln aufgeführt zu werden.<sup>1)</sup> Es genüge die Feststellung, daß etwa Exegese und Fundamentaltheologie davon in erheblichem Maße betroffen sind. Und dies deshalb, weil letztere in ihrer Argumentation, insofern sie z. B. nachweisen soll, Jesus habe eine Kirche gestiftet, die katholische, und in dieser Kirche gebe es das Petrusamt, apostolische Sukzession und eine hierarchische Verfassung, direkt von der exegetischen Arbeit abhängt. Sie wird sie jedenfalls, solange sie den Anspruch erhebt, ihre Quellen, vorab das Neue Testament, unter historischen Gesichtspunkten zu betrachten, nie ignorieren dürfen, ja soll ihr überhaupt ein Beweiswert zukommen, so muß sie beständig danach trachten, die Resultate der Exegese ihrem System zu integrieren, da es eine doppelte Wahrheit nicht geben kann. Wie nun jedermann weiß, ist ein solches Unterfangen bei der zunehmenden Spezialisierung der Wissenschaften nicht leicht, manchmal möchte man fast meinen, es sei sogar unmöglich und nur in der Zusammenarbeit der einzelnen Fachvertreter befriedigend zu realisieren. Bisher ist davon jedoch leider wenig zu spüren und so nimmt man ein neues Lehrbuch der Fundamentaltheologie jedesmal voller Erwartung zur Hand mit dem Wunsch, nicht enttäuscht zu werden. So auch in diesem Fall. Angesichts der Schwierigkeiten des zu behandelnden Gegenstandes wird man, das hoffen wir wenigstens, Worte der Kritik nicht als Rechthaberei und Besserwisseri mißdeuten, sondern als ehrliches Bemühen um eine allen gemeinsame Sache.

Und wo liegen nun konkret die Probleme? Zunächst in der Frage der Kirchen- gründung durch den historischen Jesus. Lange schien es, als sei darauf eine abschließende Antwort möglich,<sup>2)</sup> doch hat sich das, wie gleich zu zeigen sein wird, als Irrtum herausgestellt, der seiner Zeit erreichte Konsens existiert nicht mehr. Da aber immer noch bei katholischen Theologen jene Thesen weiterleben (bei S. finden sich nur gelegentliche Spuren und Anklänge), sehen wir uns genötigt, darauf einzugehen, nicht zuletzt auch deshalb, weil von hier aus sich eine neue Einstiegsmöglichkeit im Bereich Jesus – Kirche ergeben wird, welche die Mängel der alten Lösungen vermeidet und die jüngsten Ergebnisse der Exegese fruchtbringend verwerten kann.

---

\* *De Ecclesia I, Quaestiones Theologiae Fundamentalis*, Auctore Fr. A. Sullivan, S. I., Romae, Apud Aedes Universitatis Gregorianaе, 1963, 440 pp., Lire 2200.

<sup>1)</sup> Zum Grundsätzlichen vgl. O. K u s s, *Exegese als theologische Aufgabe*, in: *Auslegung und Verkündigung I*, Regensburg 1963, S. 1–24.

<sup>2)</sup> S. die Forschungsberichte bei O. L i n t o n, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung*, Uppsala 1932 u. F. M. B r a u n, *Neues Licht auf die Kirche*, Einsiedeln-Köln 1946.

### I. Der Menschensohn und die Kirche

In seinem berühmten Aufsatz »Der Quellort der Kirchenidee«<sup>3)</sup> hat F. K a t t e n b u s c h vor mehr als vierzig Jahren versucht, eine Verbindung zwischen der neutestamentlichen Messiasvorstellung und der Kirche herzustellen. Es war ihm bei seinen Studien klar geworden, daß man auf rein exegetischem Wege, ausgehend von Mt 16, 18, nicht zum Ziel gelangen werde, vielmehr gelte: »Wir müssen doch schließlich immer wieder versuchen, von einem Totaleindruck aus, von einem Generalnenner her, den wir über die Person Jesu stellen, das einzelne zu verstehen, »einzureihen.«<sup>4)</sup> Im Messiasgeheimnis, das ist für K. der archimedische Punkt, an dem alle Erörterungen anzusetzen haben, liegt grundsätzlich die Ausweitung auf eine Gefolgschaft beschlossen: Der Messias – und dies ist die gesuchte Brücke zur Idee der Kirche – ist nie nur eine Privatperson, vielmehr verlangt sein Titel im Anschluß an Dan 7, 9–28 ein ihm zugehöriges Volk, über das er herrscht. Einerseits ist er gewiß eine Einzelperson, dann aber auch eine »symbolische Figur«, welche das »Volk der Heiligen des Höchsten« darstellt. Folglich war es Aufgabe des Menschensohnes, sich dieses Volk unter den Menschen zu schaffen und herauszubilden. Als solcher durfte nun Jesus nicht mehr wie der Gottessohn allein mit und für Gott leben, sondern unter Jüngern, um sie zu einem einheitlichen Volk unter seiner Herrschaft zu machen.

Die Danielweissagung ist also der Quellort der Kirchenidee geworden. Um sein Vorhaben zu verwirklichen, hat Jesus einen Kreis von Anhängern um sich gesammelt. Zuletzt hat er sie als den Rest, den Kern betrachtet, der nach Jes 10, 20 ff. gerettet wird, obwohl es ursprünglich in seiner Intention lag, alle zu retten, d. h. das Gesamtvolk Israel. Es genügte ihm schließlich, nur ein »kleine Herde« zu gewinnen, sie reichte zur Erfüllung seines Auftrags aus.

Aber wie wurde aus den Zwölfen, den Repräsentanten der israelitischen Stämme, die Kirche? Die Predigt vom Gottesreich richtete sich ohne Zweifel anfangs an alle, doch erkannte Jesus anlässlich des Bekenntnisses von Cäsarea Philippi, daß das Volk ihn nicht verstand, so daß er einsah, er müsse eine »Gemeinde, eine Organisation festen Gepräges hinterlassen«, und Petrus sollte der »feste Punkt« der künftigen k'nischta sein, die beim Abendmahl endgültig konstituiert wurde.

Diese Überlegungen F. K a t t e n b u s c h s haben seinerzeit beträchtlichen Eindruck gemacht, nicht zuletzt auch auf katholische Theologen, die begrifflicherweise hierin die Lösung für das Problem Jesus – Kirche gefunden zu haben glaubten, denn der Vorzug einer derartigen These liegt darin, daß sie nicht von einzelnen verfänglichen Stellen ausging, sondern von einem »Totaleindruck«, eben der allgemeinen Messiasvorstellung. Typisch dafür sind etwa die Äußerungen von J. B e t z: er verteidigt nachdrücklich neben dem individuellen Sinn auch den kollektiven des Menschensohnverständnisses.<sup>5)</sup> »Der Bezug auf eine Gefolgschaft ist aus dem Begriff des Menschensohnes in keinem Fall wegzudenken. Zum Richter gehören die Gerichteten, zum Anführer des Reiches die Geführten.«<sup>6)</sup> Und: »Es gibt demnach schon auf Erden eine Gemeinde des Menschensohns. Sie ist aber keine unbestimmte Masse, auch nicht eine unsichtbare Gemeinschaft der Seelen, sondern zeigt deutlich korporative Züge. Eigentlich sollte diese Gemeinde ganz Israel umfassen.«<sup>7)</sup> Die Verwirklichung des »kleinen Rests« trat schließlich an Stelle der

<sup>3)</sup> In: Festgabe f. A. v. H a r n a c k, Tübingen 1921, S. 143–172, bes. S. 160 ff.

<sup>4)</sup> a. a. O. S. 165.

<sup>5)</sup> J. B e t z, *Die Gründung der Kirche durch den historischen Jesus*, in: TQ 138 (1958) 152–183.

<sup>6)</sup> a. a. O. S. 162.

<sup>7)</sup> a. a. O.

Berufung ganz Israels, seinen Kern bildeten die Zwölf. »Es galt nun für Jesus, das bisher Erreichte zu sichern und planmäßig auszubauen. Damit schiebt sich bei ihm die Idee der Kirche in den Vordergrund.«<sup>8)</sup> Kein Zweifel: diese Auskunft klingt verlockend, sie würde das Ende einer alten Streitfrage bedeuten, allein sie hat ihre exegetische Prüfung nicht bestanden, denn es bedarf als sicheres Ergebnis der jüngsten Diskussionen betrachtet werden, daß Jesus den Gedanken vom »heiligen Rest« nicht gekannt hat. Selbst im Falle, daß es sich anders verhielte, daß m. a. W. der Resthypothese nur der Charakter der Wahrscheinlichkeit zukäme, wäre die Theologie schlecht beraten, sich so exklusiv auf sie zu stützen.<sup>9)</sup> Sie ist freilich noch aus anderen Motiven unannehmbar. T. W. Manson war am intensivsten bemüht, den von F. Kattenbusch mehr erahnt als sorgfältig begründeten Ansatz konsequent auszubauen.<sup>10)</sup> Nach ihm wollte der Menschensohn zunächst die Juden durch seine Predigt veranlassen, das Gottesreich anzunehmen. Zu diesem Zweck sandte er seine Jünger zur Mission aus, doch als sich zeigte, daß diesem Unternehmen kein Erfolg beschieden war, schlug Jesus einen anderen Weg ein und belehrte seine Getreuen, daß der Menschensohn leiden müsse und schließlich verworfen werde. Wenn sie, so lautete seine Unterweisung, alle gemeinsam mit ihm seinen Auftrag ausführten, dann würden sie auch zusammen die Endvollendung verwirklichen. Daß Jesus aber zu guter letzt in Einsamkeit litt, ist nur durch die Tatsache zu erklären, daß die Jünger ihn im Stich ließen. Sein Tod wurden die »Geburtswehen des Menschensohnes«, d. h. der Kirche. Auch die Parusieworte sind grundsätzlich kollektiv zu verstehen: der kommende Menschensohn ist nicht der Herr allein, sondern alle diejenigen, die als »heiliger Rest« Leid und Verfolgung auf sich genommen haben.

Aus dem Gesagten erhellt unmittelbar, warum solche und ähnliche Gedanken so gerne von katholischen Autoren aufgegriffen wurden, denn unabhängig von umstrittenen Stellen, etwa Mt 16, 18 wäre der Nachweis gelungen, daß eine Kirchen Gründung in der direkten Intention Jesu gelegen haben muß. In seiner Verkündigung wären schon die Grundelemente einer künftigen Kirche sichtbar: das Haupt und die Glieder eines lebendigen Organismus.<sup>11)</sup> Der Nachteil einer solchen Interpretation, die dem Bedürfnis der systematischen Theologie so weit entgegenzukommen scheint, ist, daß ihre Hauptvoraussetzung, das kollektive Menschensohnverständnis, für das Neue Testament und seinen unmittelbaren jüdischen Hintergrund nicht zu belegen ist, so daß die Exegese sich gezwungen sah, von dieser Hypothese in zunehmendem Maße abzurücken.<sup>12)</sup>

<sup>8)</sup> a. a. O. S. 165 (von uns gesperrt).

<sup>9)</sup> Der Restgedanke wird auf Jesus zurückgeführt von O. Cullmann, *Petrus. Jünger-Apostel-Martyrer*, Zürich <sup>2</sup>1960, S. 219 f.; K. L. Schmidt, *Die Kirche des Urchristentums*, in: Festgabe f. A. Deissmann, 1927, S. 286 u. 292. Mit überzeugenden Gründen haben sich dagegen gewandt: J. Jeremias, *Der Gedanke des »Heiligen Restes« im Spätjudentum und in der Verkündigung Jesu*, in: ZNW 42 (1949) 184–194; W. G. Kümmel, *Jesus und die Anfänge der Kirche*, in: *Studia Theologica* 7 (1953) 1–27; ders., *Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus*. Symb. Bibl. Upsal. 1, 1943; G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1956, S. 71; R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg 1959, S. 151 f.; H. E. Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Gütersloh 1959, S. 280–282.

<sup>10)</sup> *The Teaching of Jesus*, Cambridge <sup>3</sup>1955, bes. S. 211–284.

<sup>11)</sup> H. E. Tödt, a. a. O. S. 14.

<sup>12)</sup> Die Kontroversen um die Ansichten T. W. Mansons s. bei C. C. McCown, *Jesus Son of Man: A Survey of recent Discussion*, in: *The Journal of Religion* 28 (1948) 1–12; J. B. Higgins, *Son of Man-Forschung since »The teaching of Jesus«* in: *New Testament Essays (Studies in Memory of T. W. Manson)* 1959, S. 119–135. E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und*

Sehr gründlich ist die Kritik A. Vögtle's, auch er bestreitet die Annahme eines kollektiven Menschensohnverständnisses.<sup>13)</sup> Im übrigen, so meint er weiter, steht hinter der Konzeption von Kattenbusch und noch mehr hinter der von T. W. Manson eine falsche Auffassung vom Reich Gottes, die eine verhängnisvolle Wirkung auf das Problem Jesus – Kirche gehabt haben. 1. Das Gottesreich wird ethisch verstanden, d.h. sein Kommen wird von der Aktivität des Menschen abhängig gemacht: Gottes Forderung und unsere Antwort konstituieren zusammen das Gottesreich. Wo sich solche Zusammenarbeit in irgendeinem Maße realisiert, entsteht konsequent der Gedanke vom »heiligen Rest«. In Wahrheit ist aber das Königtum Gottes, von dem Jesus spricht, nicht als Tun von Seiten der Menschen zu verstehen, sondern allein als Gottes machtvolles Handeln an uns, er führt es selbst herbei, keiner kann es verhindern, niemand beschleunigen. Gewiß ist die Gottesherrschaft durch das Auftreten Jesu bereits gegenwärtig, auch die Jünger, die sie verkündigen, haben an ihr Anteil, aber es ist doch vor einem häufig zu konstataierenden Mißverständnis zu warnen, als seien Gottesherrschaft und Gottesvolk zwei Größen, die sich deckten. »Der grundlegend mit ›Gottesherrschaft‹ wiederzugebende Ausdruck bezeichnet eben den handelnden, den Heil wirkenden und schenkenden Gott, ›Gottesvolk‹ hingegen den Heilempfänger.«<sup>14)</sup> Und: »Wegen dieses Unterschieds zwischen Gottesreich und Gottesvolk bzw. zwischen Gottesreich und der erst für die Zukunft verheißenen Kirche Christi ist es unerträglich schief, etwa auch nur zu sagen, Jesus habe »von vornherein als Träger der Gottesherrschaft und Kern derselben eine festumrissene, konkret feststellbare Menschengruppe, das alte Gottesvolk, im Auge.«<sup>15)</sup> 2. Ein weiterer Fehler wird von Manson und seinen Anhängern gemacht, wenn sie das Ich Jesu auf die Funktion des Repräsentanten eines Kollektivs reduzieren oder auf das Haupt einer Gefolgschaft, die mit ihm zur gleichen Aufgabe berufen ist, indem durch sie das Gottesreich realisiert wird. Demgegenüber ist festzustellen, daß Jesus, selbst dann, wenn er seinen Jüngern Anteil an seiner Macht verleiht, ihnen stets über- und vorgeordnet bleibt.

Es zeigt sich also, um diesen Überblick über die gegenwärtige Forschungslage anzuschließen, daß das korporative Menschensohnverständnis exegetisch nicht fundiert ist, es läßt sich also auch nicht von dieser Fragestellung her das Problem Jesus – Kirche befriedigend lösen.

*seinen Nachfolgern*, Zürich 1955, S. 88 f.; ders., *Der Menschensohn*, in: ZNW 50 (1959) 185–209. Nach W. G. Kümmel, *Verheißung und Erfüllung*, Zürich <sup>3</sup>1956, S. 39 f. scheidet die kollektive Deutung an den eschatologischen Menschensohnaussagen, etwa Mk 8, 38; Lk 17, 24, bes. aber an Mt 10, 23; 24, 44; 25, 31. – F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, Göttingen 1963, S. 17 ff. hält dafür, daß das individuelle Verständnis bereits vorchristlich ist, das NT selbst fordert nirgendwo eine kollektive Interpretation.

Der These von Kattenbusch stimmten im wesentlichen zu: K. L. Schmidt, ThWNT III, 525; O. Linton, *Das Problem der Urkirche*, S. 148; O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1957, S. 159. Im Vordergrund stehe allerdings die Idee einer individuellen Erlösgestalt, auf jüdischem Boden sei aber auch die kollektive denkbar. V. Taylor, *The Gospel according to St. Marc*, London 1959, S. 384, He meant the Elect Community of which He was to be the Head. E. Fincke, *Jesus und die Kirche*, in: *Begegnung der Christen*. Festschrift f. O. Karrer, Stuttgart-Frankfurt 1959, S. 41. F. Obrist, *Die Echtheitsfragen und Deutung der Primatsstelle Mt 16, 18 f. in der Deutschen Protestant. Theologie der letzten dreißig Jahre* (Ntl. Abh. XXI 3/4), Münster 1961, S. 27–33.

<sup>13)</sup> A. Vögtle, *Der Einzelne und die Gemeinschaft in der Stufenfolge der Christusoffenbarung*, in: *Sentire Ecclesiam*. Festschrift f. H. Rahner, Freiburg 1961, S. 50–91, bes. S. 60–65.

<sup>14)</sup> a. a. O. S. 63.

<sup>15)</sup> a. a. O. S. 64, vgl. J. Betz, art. cit. S. 162.

## II. Jesus und seine Sendung an Israel

Auch wenn man dem korporativen Menschensohnverständnis aus den eben skizzierten Gründen nicht zustimmen kann, hat die Diskussion darüber ein positives Resultat gezeitigt: es gibt in der Offenbarung Jesu allem Anschein nach einen Fortschritt, eine Aufeinanderfolge von Heilsabsichten, auf deren Klärung es im Folgenden ankommen wird. Doch nun zurück zu dem von uns zu besprechenden Buch! Man ist gespannt, wie S. vorgehen wird, um die Kirchenstiftung durch den historischen Jesus zu beweisen. Weil der naheliegende Verweis auf Mt 16,18 von kritischen Autoren nicht als Instanz zugunsten einer jesuanischen Gründung anerkannt wird, da jener Text mit den übrigen gesicherten Tatsachen aus seinem Leben nicht übereinstimme, vor allem nicht mit seiner Naherwartung und seiner exklusiven Sendung zu den Juden, schlägt er einen anderen Weg ein. Er möchte zunächst zeigen, daß die Kirchenbauverheißung innerhalb der Primatstelle so mit anderen Worten und Taten Jesu zusammenhängt, daß diese selbst unverständlich bleiben, es sei denn, sie würden im Lichte einer Kirchenstiftungsintention gelesen. Das ganze Leben Jesu wäre ein unerklärbares Rätsel, schlosse man eine solche Absicht aus. Dieser Ansatz hat gewiß viel für sich, es hat sich als einseitig und sogar als verhängnisvoll herausgestellt, die Frage nach der Kirche einzig und allein an Mt 16,18 zu binden, weil man sich dann der schwankenden Interpretation eines Verses auslieferte. In zwei weiteren Thesen bemüht sich S. um den Nachweis, daß die verkündigte Nähe des Weltendes und die Beschränkung der Mission auf Israel mit der Fortsetzung eines universalen Werkes nicht im Widerspruch stehen. Damit ist der Bereich der nun folgenden Überlegungen abgesteckt.

Und wie sehen die Argumente im einzelnen aus? Zunächst wird ein kurzer Überblick über die Bedeutung des Terminus *ἐκκλησία*, seine Vorgeschichte und seinen Sinn in Mt 16,18 gegeben, der sich im wesentlichen auf den berühmten Artikel von K. L. Schmidt im ThWNT stützt, doch sollten die gebotenen Nuancierungen nicht übergangen werden, etwa nach folgender Art: »Hier (Mt 16,18) in das aramäische Korrelat zu *ḥ*, wohl *k'nischta*, das aber stärker mit *'eda* und *συναγωγή* als mit *qahal* / *ḥ*. in Verbindung steht. Wenn Mt 16,18 ein echtes Jesuswort ist, handelt es von einer Sondersynagoge, aber gewiß von einer solchen, der eschatologische Bedeutung zukommt (16,19) und die mit den Orts-Synagogen im damaligen Palästina wenig zu tun hat.«<sup>16)</sup> Die von S. vorgeschlagene Übersetzung »aedificabo congregationem meam«, ubi »congregatio« intelligitur ut communitas stabilis et religiosa (S. 20) ist doch zu blaß und farblos, als daß sie den Originalsinn auch nur annähernd wiedergeben könnte, außerdem ist sie zu stark von einem modernen Kirchenbegriff her verstanden, der den eschatologischen Aspekt unberechtigt ausklammert. Immerhin, wenn Jesus ein solches Wort, gleichgültig, wie man es näherhin übersetzt, tatsächlich so gesprochen hat, ist der Beweis geliefert, daß er eine Kirche für die Zukunft bauen wollte. Seine Sendung würde sich demnach nicht auf die Ankündigung eines unmittelbar bevorstehenden Weltgerichts beschränken, sondern auf die Fortsetzung seiner Arbeit zielen. Genau das aber wird von W. G. Kümmel heftig bestritten: Jesus habe die Parusie noch vor Ende seiner Generation erwartet, es bleibe also kein großer Raum für die Zeit zwischen seinem Tod und dem Ende der Welt, in welchem eine Kirchengründung, wie

<sup>16)</sup> K. Stendahl, Artikel *Kirche* in <sup>3</sup> RGG, Sp. 1302. Vgl. auch W. Schrage, »*Ekklesia*« und »*Synagoge*«. Zum Ursprung des urchristlichen Kirchenbegriffs, in: ZThK 60 (1963) 178–202. J. Ringer, *Das Felsenwort*. Zur Sinndeutung von Mt 16,18, vor allem im Lichte der Symbolgeschichte, in: *Begegnung der Christen*, Festschrift f. O. Karrer, S. 271–347, bes. 287. O. Betz, *Felsenmann u. Felsengemeinde*, in: ZNW 48 (1957) 49–77.

immer man sie verstehe, unterzubringen sei, zumal seine Worte nirgendwo auch nur die Andeutung einer Vorsorge für die Jahre danach verraten.<sup>17)</sup> Um diese These zu widerlegen, baut S. seine ganze Argumentation konsequent auf den Nachweis auf, daß eine ganze Reihe von »dicta et facta Jesu« unerklärbar und sinnlos blieben, wenn man nicht in ihnen eine Hinordnung auf die neue Kirche sähe.

Und um welche handelt es sich? Es sind die Auswahl der Zwölf aus der größeren Schar der Jünger, die Unterweisung derselben und endlich die Übertragung von »Heilmitteln« mit der Verpflichtung, sie an andere weiterzugeben. Dabei fällt zunächst auf, daß nirgendwo in diesem entscheidenden Abschnitt auf die Frage hingewiesen wird, ob denn Jesus tatsächlich diesen Zwölferkreis geschaffen habe. Das wird nämlich von manchen stark angezweifelt.<sup>18)</sup> So wenig nun diese Skepsis angebracht ist, so fragwürdig ist es auf der anderen Seite, ein solches Institut einfach als gegeben vorzusetzen und eine Reihe von Markustexten ohne jede Differenzierung nebeneinanderzustellen und daraus so weitgehende Schlüsse zu ziehen. Bei so wichtigen Aussagen wäre ein sorgfältiger synoptischer Vergleich nötig gewesen, um herauszufinden, was wirklich auf den historischen Jesus zurückgeht und was spätere Gemeindegtheologie ist, die die fraglichen Ämter bereits im Lichte der Osterereignisse gedeutet hat.<sup>19)</sup> Es ist darum auch bezeichnend, daß S. bei der Behauptung, Jesus habe seinen Jüngern die »media salutis« übertragen, meist auf Worte des Auferstandenen verweist, wo es doch hier wesentlich darauf ankommt, diese Tatsachen im irdischen Leben Jesu zu verankern, denn daß dies nach Ostern bezeugt ist, wird von niemand bestritten (Jo 15, 15; 17, 8; 14, 26 als Beweis für die Jüngerunterweisung zu Lebzeiten wird kaum einen kritischen Autor überzeugen, desgleichen nicht die nachösterlichen Texte Mt 28, 19; Mk 16, 16 für die Taufe und Jo 20, 22 f. für die Buße).

Wir bezweifeln natürlich nicht, daß Jesus wirklich die »Zwölf« berufen hat, doch müßte das begründet werden, denn die Versicherung (S. 22), es habe zur Eigenart jüdischer Rabbinen gehört, einen Schülerkreis um sich zu sammeln, reicht nicht aus. Wohl aber ist auch gegen einen extremen Kritiker geltend zu machen, daß die »Zwölf« keine nachösterliche Institution sind, weil etwa die Zugehörigkeit des Judas Ischarioth zu diesem Kreis für die spätere Gemeinde ein so schwerer Anstoß war, daß sie ein solches Faktum nicht erfunden hätte. Fast noch wichtiger ist der in seiner theologischen und historischen Bedeutung kaum ausgeschöpfte Text 1 Kor 15, 3 ff., der auf allerälteste Überlieferung zurückgeht. Es sind die Visionen des Auferstandenen vor den Zwölfen, die als Gemeinschaft schon vor Ostern bestanden haben müssen.<sup>20)</sup>

Es ist deshalb mehr als zweifelhaft, ob die Belege, die S. für die Unterweisung

<sup>17)</sup> Vor allem in seinen Aufsätzen »Jesus und die Anfänge der Kirche« und »Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus«.

<sup>18)</sup> R. B u l t m a n n, *Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 41958, S. 171 »Auf alle Fälle handelt es sich um eine Bildung der Urgemeinde; denn erst in ihr galten die Zwölf als die Regenten Israels in der Endzeit.« D e r s., *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 21954, S. 38. – G. K l e i n, *Die zwölf Apostel. Ursprung und Gehalt einer Idee*, Göttingen 1961.

<sup>19)</sup> Als Musterbeispiel diene die Untersuchung von B. R i g a u x, *Die »Zwölf« in Geschichte und Keryma*, in: *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, hg. von H. Ristow u. K. Matthiae, Berlin 1960, S. 468–486.

<sup>20)</sup> Vgl. G. B o r n k a m m, *Jesus von Nazareth*, S. 138; H. v. C a m p e n h a u s e n, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab*, Heidelberg 1958, S. 8 ff.; H. G r a s s, *Ostergeschehen und Osterberichte*, Göttingen 21962, S. 94–112; E. L i c h t e n s t e i n, *Die älteste christliche Glaubensformel*, in: ZKG 63 (1950/51) 1–74.

der Jünger und Ihre Sendung bietet, wirklich die Folgerung stützen, die am Ende der Übersicht gezogen wird. Und diese ist weitgehend genug: Jesus habe, das soll aus den angeführten Texten unstreitig hervorgehen, bei ihrer »electio, instructio et missio« (S. 28) an sein zukünftig zu verwirklichendes Werk gedacht und alle Menschen verpflichtet, sich ihnen anzuschließen, wenn sie der messianischen Güter teilhaftig werden wollten. Die »Zwölf« seien ein »nucleus« gewesen, durch den die Erlösung der vielen realisiert werde usw. Sehr viel vorsichtiger, weil jeden Text in seiner Eigenart wägend, argumentiert A. Vögtle.<sup>21)</sup> Auch für ihn steht die Existenz eines Jüngerkreises zu Zeiten des irdischen Jesus fest, viele alte Traditionsstücke bezeugen ihn, doch führt das beschränkte Interesse der Evangelisten zu geschichtlichen und biographischen Einzelheiten zu einer beträchtlichen Unkenntnis über seinen Sinn und Zweck, denn eine ganze Reihe von Jesusworten liefen zunächst isoliert um, ehe sie später in einen redaktionellen Rahmen gestellt wurden, der nicht immer den originalen »Sitz im Leben« erkennen läßt. Die jetzige Gestalt der Überlieferung ist begreiflicherweise mehr an der nachösterlichen Gestalt des Apostelkollegiums interessiert als an der Berichterstattung über die tatsächliche Bildung, Entfaltung und Aufgabe, die es vor Ostern hatte. Vor allem ist die Feststellung von großer Bedeutung, daß sich nicht mehr mit Sicherheit sagen läßt, wer sich zu den »Zwölfen« zählen durfte. Ist es ein weiterer Kreis oder sind es nur die »Zwölf«? Sind gewisse Worte und Weisungen nur an sie gerichtet oder ganz allgemein an die Öffentlichkeit? Weil für S. das alles unproblematisch ist, kommt er zu sehr raschen Folgerungen. Auf jeden Fall aber hat dieser offen zu denkende Kreis für Jesu Botschaft zeugen sollen und wurde auch an seiner Predigt aktiv beteiligt, um Israel noch besser ansprechen und für die Gottesherrschaft gewinnen zu können. Dabei ist allerdings besonders im Auge zu behalten, was in den meisten Darstellungen über das Problem Jesus–Kirche nicht geschieht, auch bei S. ist es in den Konsequenzen nur mangelhaft erkannt, daß Jesu Buß- und Entscheidungsruf sich zunächst allein an das auserwählte Volk richtete. Das mag auf den ersten Blick beunruhigend sein, so als wäre nun eine Kirchenstiftung ganz aus dem Horizont Jesu gerückt, in Wahrheit ist es aber nur das Ernstnehmen des Heilsvorranges des jüdischen Volkes. Aus diesem Grund kann man nicht genug vor der Versuchung warnen, eine universale Mission schon in der frühen Phase seines irdischen Wirkens anzunehmen. Wie wenig sie anfangs intendiert war, dafür ist die Zwölfzahl ein bezeichnendes Beispiel, sie sollte nämlich gleichnishaft den Anspruch auf die Gewinnung Israels ausdrücken. Die Jünger sind zuallererst ein »missionarisches Instrument« in der Hand Jesu im Kampf um sein Volk. Es ist darum auch der erstaunliche Sachverhalt nicht so unerklärbar, daß uns nichts von einer organisatorischen Aussonderung der gläubig gewordenen Israeliten berichtet wird. Freilich sammelt er Nachfolger um sich und hebt sie auch in gewisser Weise aus der Volksmenge heraus, aber die Zugehörigkeit zu ihnen wird nirgendwo zur Bedingung für das zu erlangende Heil gemacht, noch wird ihnen eine feste Lebensordnung in rechtlich faßbarer Form zur Verpflichtung auferlegt. Da es immer in der Intention Jesu um das ganze Volk geht, versteht er sich auch nie als Haupt einer ausgesonderten Schar von Erwählten.<sup>22)</sup> Es gibt, das muß entschieden gesagt werden, keinen »Heiligen Rest«, keine Vertreter des wahren Israel, die sich von ihren übrigen Volksge-

<sup>21)</sup> A. Vögtle, *Der Einzelne* . . . S. 70 ff.

<sup>22)</sup> Hier liegt sicher ein bedeutender Unterschied zur Bewegung von Qumran. Vgl. A. Vögtle, *Das öffentliche Wirken Jesu auf dem Hintergrund der Qumranbewegung*. Freiburger Universitätsreden NF 27, Freiburg 1958.

nossen getrennt gefühlt hätten. Ein Gruppendenken, das für Jesu Zeit so typisch ist, kann bei ihm nicht konstatiert werden. Wäre es anders gewesen, d. h. hätten wir Aussprüche Jesu, die von einer bestimmten Gemeinde sprächen, so hätte es nahegelegen, daß seine Zuhörer seinen Auftrag mißverstanden hätten im Sinne der Gründung einer Sondersynagoge.<sup>23)</sup> Daß hierin ein Grund für das auf den ersten Blick seltsame und befremdliche Schweigen über den Bau einer Kirche liegt, werden wir später noch nachzutragen haben.

Die »Zwölf« gelten darum auch als Repräsentanten des eschatologischen Anspruchs Jesu an Gesamtisrael und man würde zweifellos die heilsgeschichtliche Priorität des auserwählten Volkes verkennen, sähe man in ihnen vom Augenblick ihrer Konstituierung an den Kern, den Grundstock des endzeitlichen Gottesvolkes, der Kirche, so gewiß es andererseits sein mag, daß sie eine »Art Vorausdarstellung des das Endheil empfangenden Gottesvolkes, der Heilsgemeinde der eschatologischen Vollendung« (A. V ö g t l e) gewesen sind, ein Sachverhalt, den eine größere Schar nicht so deutlich symbolisiert hätte. Auch S. ist vorsichtig genug, im Jüngerkreis noch nicht unbedingt eine deutliche Vorstufe der Kirche zu sehen, aber die starke Betonung der künftigen Sendung, die also bereits über den Erstauftrag an Israel hinausweist und in der Ferne die Kirche aufscheinen läßt, verleitet mindestens zu dem Gedanken, einen bewußten, auf die spätere Kirche hinzielenden Plan in eine Phase zu verlegen, in der es allein um das Heil der Juden ging. Die auf S. 27 angeführten Belege: die Aussendungsrede Mt 10, die Vorhersage von Verfolgungen, die zur Zeit Jesu noch gar nicht eingetreten waren und darum eine vom Judentum abgelöste Gemeinschaft ankündigen, sollen zeigen, daß Jesus schon zu einem verhältnismäßig frühen Termin an eine die Grenzen Palästinas sprengende universale Mission und darum auch an Kirche gedacht hat. Es liegt aber doch sehr viel näher, diese Texte im Lichte der späteren Erfahrung zu lesen, als all dies eingetreten war, als bereits die Erkenntnis sich durchgesetzt hatte, daß der Tod Jesu die ursprüngliche Begrenzung erweitert hatte.

Besonders deutlich wird der heilsgeschichtliche Erstanspruch Israels im Blick auf die Heidenmission, sie hängt mit dem eben Gesagten eng zusammen. Der Einwand, Jesus könne an keine Kirche gedacht haben, da ihm der Missionsgedanke fremd ist, welcher die nationalen Grenzen aufheben würde, ist klassisch geworden. Er hat darum umgekehrt katholische Autoren oft genug herausgefordert, die Beschränkung auf Israel nicht so exklusiv zu fassen. Unbestreitbar echt, so wird argumentiert, sind die Stellen Mt 10, 5; 10, 23; 15, 24 ff.; Mk 7, 27; Lk 19, 9, die nur von der Predigt für die Juden wissen und die Heiden sogar ausschließen. Außerdem ist sicher, was im einzelnen gar nicht erst bewiesen zu werden braucht, daß die Urkirche lange gezögert hat, das Evangelium allen Völkern zu verkünden. Gäbe es einen universalen Missionsbefehl aus dem Munde Jesu, dann wären beide Tatsachen unerklärbar. S. nimmt solche Einwände nicht leicht, glaubt aber doch, sie schließlich unter Hinweis auf andere Aussagen entkräften zu können. Sehen wir uns also seine Argumente an:

1. Nach S. fordert das messianische Bewußtsein Jesu eine Ausweitung des Evangeliums auf alle Völker, da der Menschensohnbegriff, den er auf sich anwendet, zugleich nicht nur die Herrschaft über das Haus Israel einschließt, sondern schlechthin über alle. Dies verlangen die entsprechenden alttestamentlichen Zitate, auf die Jesus direkt Bezug nimmt. Unter Hinweis auf das eingangs Gesagte ist zu erwidern, daß die hier notwendige kollektive Bedeutung für den Menschensohn nicht zu be-

<sup>23)</sup> A. V ö g t l e, *Jesus und die Kirche*, in: *Begegnung der Christen* (Karrerfestschrift) S. 54–81, bes. S. 61 f.



weisen ist. Aus diesem Grunde hat die neuere Exegese, wie wir gesehen haben, das Bemühen aufgegeben, hierin eine Begründung der universalen Mission zu suchen. Wenn tatsächlich das Messiasbewußtsein, so wie es S. (S. 63 ff.) versteht, zu der Folgerung Anlaß gäbe, es seien wenigstens ansatzweise die nationalen Schranken gefallen, so wird nur um so unverständlicher, daß nirgendwo von einer Heidenpredigt im Munde Jesu die Rede ist.

2. Mt 5, 13 f. (Ihr seid das Salz der Erde) anführen, um zu zeigen, daß die Sendung der Jünger die ganze Welt umfaßt, dürfte doch wohl den Text überfordern. Salz und Licht weisen zunächst auf den inneren Wert hin, dessen sich die Jünger stets bewußt sein sollen. Auf Mt 8, 11 f.; 21, 33-46; 22, 1-10 brauchen wir hier nicht mehr einzugehen. H. Schlier hat dazu das Nötige gesagt.<sup>24)</sup> Er stellt lapidar fest: »Soviel läßt sich, wenn wir einmal die synoptischen Evangelien als historische Quelle nehmen, noch erkennen, daß Jesus in seinem irdischen Wirken keine Sendung an die Heiden kannte.«<sup>25)</sup>

Man wird auch in diesem Zusammenhang konstatieren müssen, daß Jesus sich an die Juden gesandt wußte; gewiß sprach er wiederholt von einem Eintritt der Heiden ins Gottesreich, »es läßt sich aber kein genuines Wort wahrscheinlich machen, das von einem der Parusie vorausgehenden missionarischen Heilsangebot an die Heiden, analog der gegenwärtigen Palästina-mission Jesu und seiner Jünger, spricht.«<sup>26)</sup> Wenn den Heiden die Teilnahme am eschatologischen Hochzeitsmahl verheißen wird, dann besagt das ein Drohwort an die Juden, sie sollten sich ihrer Berufung erinnern und die Stunde des Heils nicht ungenützt verstreichen lassen. Über das Wie ihrer Teilnahme wird hingegen nirgendwo ausdrücklich etwas erwähnt. Man darf also feststellen, daß aus diesem Grund das Wirken Jesu irgendwie über sein Volk hinausweist, das zeigen auch die verschiedenen Krankenheilungen und Wunder an Nichtisraeliten, aber bis zu einem Missionsauftrag an sie ist noch ein weiter Weg.<sup>27)</sup>

Eine kritische Betrachtung der fraglichen Texte und der exegetischen Literatur zeigen unmißverständlich, daß Jesus nicht einmal gegen Ende seines Wirkens die Sendung für sein Volk aufgab und die Heiden in seinen Auftrag einbezog. Der katholische Theologe wird jedenfalls diesen Sachverhalt nicht ignorieren können, so befremdlich er auf den ersten Blick auch sein mag, denn es möchte nun scheinen, als sei die Intention einer Kirchengründung für immer aus dem Horizont Jesu geschwunden. Vordergründige dogmatische Erwägungen, so verständlich sie auch sein mögen, dürfen nicht dazu führen, unbequeme Aussagen abzuschwächen oder zu übersehen. Auch theologisch ist dafür kein Anlaß gegeben, bedenkt man, daß Jesus den biblisch fundierten Erstanspruch Israels so hoch eingeschätzt hat, daß er sich allein zu ihm gesandt wußte. Letztlich sind alle diesbezüglichen Schwierigkeiten in einem falschen oder doch einseitig abstrakten Verständnis des göttlichen Heilshandelns zu suchen: man meint (auch S. ist dieser Gefahr grundsätzlich nicht entgangen),

<sup>24)</sup> H. Schlier, *Die Entscheidung für die Mission in der Urchristenheit*, in: *Die Zeit der Kirche*, Freiburg 1956, S. 90-107, bes. S. 92 f.

<sup>25)</sup> a. a. O. S. 90.

<sup>26)</sup> A. Vögtle, *Jesus und die Kirche*, S. 68.

<sup>27)</sup> Vgl. J. Jeremias, *Jesu Verheißung für die Völker*, Stuttgart 1956. F. Hahn, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament*, Neukirchen, 1963, bes. S. 19-33. Auf S. 31 heißt es: »Jesu Botschaft und Handeln in Israel ist so zum Zeugnis unter den Heiden geworden, mehr noch: da sich das eschatologische Geschehen bereits zu realisieren beginnt, ist das Heil für die Heiden in unmittelbare Reichweite gerückt. Ein eigentlicher Auftrag und Befehl zur Heidenmission ist nicht gegeben. – D. Bosch, *Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu*, Zürich 1959. – Anders M. Meinertz, *Zum Ursprung der Heidenmission*, in: *Biblica* 40 (1959) 762-777.

daß Gott gewissermaßen vom ersten Tag seines Handelns in der Person Jesu direkt auf ein Ziel zusteuern müsse und sucht nun krampfhaft Anhaltspunkte dafür, während es sich hier um Heilsgeschichte handelt, die eben auf verschlungenen Wegen zu ihrer Erfüllung gelangt. In diesem fortschreitenden Offenbaren haben nun auch die Menschen eine Rolle, ihre Bereitschaft ebenso wie ihre Verstockung, lauter Gegebenheiten, denen sich selbst Gott in seinen Offenbarungen anpaßt. Wie die geschichtliche Entwicklung zu einem klaren Verstehen des von Gott Intendierten beiträgt, so daß man nicht von statischen Wahrheiten ausgehen kann, die einmal offenbart, nur durch logische Überlegungen ihre Implikationen aus sich entlassen, dafür gibt uns das Problem der Heidenmission ein anschauliches Beispiel. Es ist darum nicht sachgemäß, weil die Texte abschwächend, wenn S. (S. 75) behauptet, zur nach-österlichen Heidenmission sei es gekommen, weil die Apostel jetzt nur über das Wie und den präzisen Zeitpunkt unterrichtet zu werden brauchten, während ihnen die grundsätzliche Verpflichtung zur Mission natürlich schon aus den Erdentagen Jesu bekannt war. Richtiger ist es, mit H. Schlier zu sagen: »Heidenmission gibt es nur unter der Voraussetzung, daß der Messias Jesus von den Toten erweckt und zur Rechten Gottes erhöht ist, seinen Heiligen Geist gegeben und seine Apostel gesendet hat.«<sup>28)</sup> Ohne einen offenbarungsgeschichtlichen Neuansatz nach Ostern ist das Problem der universalen Sendung also nicht zu lösen.

### III. Jesus und seine Kirche

Erst die heilsgeschichtliche Betrachtung, die Annahme von Stufen im Sendungsbewußtsein Jesu, eröffnet uns den eigentlichen Zugang zum Problem der Kirchenstiftung. Aus der gegen Ende seines Lebens offenkundigen Ablehnung durch die Mehrheit des jüdischen Volkes, verbunden mit der wachsenden Erkenntnis eines baldigen Todes entsteht die Einsicht, daß nach Gottes Plan der an Israel ergangene Entscheidungsruf nicht ausreicht, daß es vielmehr eines stellvertretenden Sühnetodes bedarf, damit Juden und Heiden gerettet werden.<sup>29)</sup> In dieser Situation werden die ersten Andeutungen des Leidens gemacht worden sein und der Hinweis auf das Sterben für die »Vielen« (Mk 10, 45), welches als bundesstiftend gedeutet werden kann, d. h. Jesus stirbt für alle, Juden und Heiden.<sup>30)</sup> Es dürfte sicher sein, daß eine derartige, seine Jünger befremdende und zunächst unverständlich bleibende Ankündigung nur im engsten Kreis der Zwölf ausgesprochen wurde. Über das Wann läßt sich freilich nichts Bestimmtes mehr ausmachen, sie geschah aber spätestens vor oder beim Abendmahl. Wenn sie aber so spät anzusetzen ist – und das ist sie ohne Zweifel, da sie während des öffentlichen Lebens nicht unterzubringen ist –, dann schließt das die Erkenntnis Jesu ein, daß sein Tod eine neue, endgültige Phase des göttlichen Heilshandelns einleitet, welche neue Voraussetzungen für das Eingehen in die Gottesherrschaft mit sich bringt. In einem solchen Zusammenhang, wo immer deutlicher wird, daß die Judenmission gescheitert ist, sind kirchenstiftende Worte Jesu sehr wohl denkbar. Daß sie erst jetzt fallen, da ein anderes Verständnis seiner Sendung sich abzuzeichnen beginnt, würde die Tatsache erklären helfen, die seit langem als Haupteinwand gegen eine Kirchen-

<sup>28)</sup> a. a. O. S. 98.

<sup>29)</sup> Zum Problem einer solchen Entwicklung im Leben Jesu vgl. K. Rahner, *Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Christi*, in: Schriften zur Theologie V, Einsiedeln 1962, S. 222–245 und A. Vögtle, *Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Jesu*, in: Gott in Welt, Festgabe für K. Rahner, Freiburg 1964, S. 608–667. – S. auch R. Schnackenburg, Art. *Kirche*, *2L Th K VI*, 168.

<sup>30)</sup> Vgl. J. Jeremias, *Das Lösegeld für Viele* (Mk 10, 45), in: *Judaica* 3 (1948) 249–264; ders., *ThWNT VI*, 544.

gründung durch den historischen Jesus ins Feld geführt wird, daß nämlich der Terminus ἐκκλησία zu seinen Lebzeiten nur Mt 16, 18 erwähnt wird. Solange es um die Rettung des Judenvolkes ging, hätte dieser Begriff nur den Eindruck hervorrufen müssen, es handele sich um eine der vielen Sondergemeinschaften, die überall in Blüte standen, nicht jedoch um einen universalen Auftrag. Erst als es deutlicher wurde, daß die Juden in ihrer überwältigenden Mehrzahl den Messias verworfen hatten, tauchte ein neuer Heilsplan auf: das Heil »für die Vielen« durch den Sühnetod und damit die Konstituierung eines »neuen Bundes« beim Abendmahl. »Der Nachweis dieses Todesverständnisses ist der eigentlich entscheidende Punkt in der Frage der Kirchenstiftung.«<sup>31)</sup> Da es sich um einen wirklich »neuen Bund«, der die alte Ordnung mit seiner Bindung an das Ganze des israelitischen Volkes ablöst, handelt, sind auch neue Einlaßbedingungen für die Gottesherrschaft ausgesprochen, die nun nicht mehr partikularistisch verstanden werden können.<sup>32)</sup> In diesem Augenblick, da die Gemeinschaft der Erlösten manifest wurde, ist der Neubau »meiner Kirche« nicht mehr so unwahrscheinlich wie in denjenigen Hypothesen, die ihn in einen früheren Zeitabschnitt verlegen möchten. Auch S. hat die Bedeutung der Abendmahlsszene für den Kirchenbegriff richtig erkannt und hebt sich dadurch sehr vorteilhaft von anderen Fundamentaltheologen ab, die sie nur nebenbei erwähnen, doch leidet seine Darstellung unter dem Fehler, daß er nicht scharf genug den absoluten Neuanfang dieses Tuns betont. Er sieht infolgedessen in den Worten vom Bund lediglich die »conclusio logica totius operis Jesu« (S. 32). Und genau das erkennt die verschiedenen Phasen im Wirken Jesu. Die Abwehr des Einwandes, daß nie in der synoptischen Überlieferung – außer eben Mt 16, 18 – von der ἐκκλησία gesprochen werde, unter Hinweis, daß uns sonst viele Worte Jesu unbekannt wären, die nur von einem einzigen Evangelisten berichtet werden, trifft nicht den Kern der Sache, da es ja hier um einen Zentralpunkt gehen soll. Die bessere Antwort läge in der näheren Explizierung des von S. selbst gebrachten Arguments: Consentaneum ergo fuit ut durante sua vita publica Jesus revelaret mysterium illius novae Ecclesiae solummodo iis Duodecim quibus etiam relativum mysterium mortis et resurrectionis futurae. (S. 33)

Mit dem beim Abendmahl eingeführten Bundesbegriff ist die ekklesiologische Bedeutung jener Stunde noch keineswegs erschöpft; es bleibt das große Verdienst von F. Kattenbusch darauf als erster hingewiesen zu haben.<sup>33)</sup> Gewiß werden in diesem Augenblick die Jünger noch nicht zu einer Gemeinde organisiert, doch wohnt dem Abschiedsmahl, der Versammlung der Repräsentanten der zwölf Stämme, eine solche Symbolkraft inne, daß ihm eine gruppenbildende Kraft zukommt, wenn Jesus mit ihnen das eschatologische Mahl ißt. Die Gottesherrschaft wird unter Brot und Wein gegenwärtig. Von daher ist es mehr als wahrscheinlich, daß sich fortan die Zwölf als Gemeinschaft empfunden haben. Es wird ihnen ein Vermächtnis hinterlassen, das, sooft sie es feiern, sie an seine Nähe erinnert und Anteil gewährt an der Sühnkraft seines Todes.<sup>34)</sup> Das Verständnis der Sündenvergebung als Anbruch und Gabe der Heilszeit vermittelte ihnen die Erkenntnis, daß von jetzt ab eine neue Phase begonnen hat: die Jünger werden zur Heilsgemeinde der Endzeit, zu den Vertretern des neuen Gottesvolkes.<sup>35)</sup>

<sup>31)</sup> A. Vögtle, *Der Einzelne* . . . S. 90.

<sup>32)</sup> J. Jeremias, *Die Abendmahls Worte Jesu*, Göttingen 1960, S. 217 bemerkt, daß διαθήκη ein Korrelatbegriff zu βασιλεία τῶν οὐρανῶν ist.

<sup>33)</sup> *Der Quellort der Kirchenidee*, S. 169 f.

<sup>34)</sup> J. Jeremias, *Die Abendmahls Worte* . . . S. 225.

<sup>35)</sup> J. Jeremias, a. a. O. S. 228. – In diese Richtung würde auch die paulinische Auffassung

Das Abendmahl soll – und das ist für unseren Zusammenhang von größter Wichtigkeit –, wie der Wiederholungsbefehl anzeigt, zu einer ständigen Einrichtung werden, die über den Tod Jesu hinausreicht.<sup>36)</sup>

Hat nun Jesus aber von einer Wiederholung gesprochen, so ist damit erwiesen, daß er für die Zeit nach seinem Tod an die Jünger gedacht hat, daß er m. a. W. mit einer Gemeinschaft rechnet, die am gemeinsamen Mahl teilnahm. Auch W. G. K ü m m e l sieht sich veranlaßt, eine Zwischenzeit zwischen Tod und Parusie anzunehmen,<sup>37)</sup> ist jedoch zugleich der Ansicht, es sei sicher, »daß Jesus für die Zwischenzeit keinerlei Vorsorge getroffen hat.«<sup>38)</sup> Uns scheint dieser Widerspruch unbegründet zu sein, denn wie soll man sich erklären, daß Jesus seine Anhänger angesichts von Verfolgung und Zweifel gänzlich ohne Beistand gelassen hat? Ist man nicht nur berechtigt, sondern sogar verpflichtet, in der Feier des Abendmahls der Heilserben eben diese von W. G. K ü m m e l vermifste Vorsorge zu sehen? Konsequenter jedenfalls ist der Standpunkt E. G r ä s s e r s, der auch die Diskrepanz zwischen der Zwischenzeit W. G. K ü m m e l s und der Ignorierung der Vorsorge kritisiert, und darum selbst glaubt, Jesus habe mit dem Eintreten der Parusie gleich nach seinem Tod gerechnet.<sup>39)</sup>

#### IV. Die Kirche Jesu und Petrus

Ist somit grundsätzlich der Raum für eine Kirchengründung abgesteckt, darf man sich nun mit größerer Aussicht auf Erfolg dem dornigen Problem von Mt 16, 18 zuwenden. Die Stellung dieser Verheißung in ihrem heutigen Kontext ist sicher sekundär.<sup>40)</sup> Ort und Zeit sind nach wie vor nicht genügend geklärt, besonders auch nicht die Frage, ob sie vor oder nach Ostern gesprochen worden sind. Selbst S. entscheidet sich nicht, er hält eine nachösterliche Entstehung für begründbar und theologisch für unbedenklich. Es ist jedoch nicht unmöglich, im Hinblick auf den Bundesschluß im Abendmahl und auf exegetische Gründe, über die gleich zu sprechen sein wird, sogar wahrscheinlich, soweit man das in einer derart verwickelten Frage überhaupt sagen darf, daß sich Jesus unmittelbar vor seinem Leiden über seine zu stiftende Kirche geäußert hat. Die futurische Aussage (σικοδομησω) bestätigt unsere Ansicht, daß es sich bei der Kirche tatsächlich um einen Neuansatz handelt, der über die Intentionen Jesu während seines öffentlichen Wirkens hinausweist und nicht im notwendigen und logischen Zusammenhang mit seiner Verkündigung steht. Es ist, wie A. V ö g t l e bemerkt,<sup>41)</sup> ein wirklicher Neubau und nicht bloß die Fortsetzung einer schon längst geplanten Sache, die hier gleichsam ihren krönenden Abschluß gefunden hätte. Indem S. das Futur nicht beachtet hat,

von Eucharistie und Heilsgemeinde passen. Vgl. P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl*. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung, München 1960, S. 188 ff.; ThWNT III, 804 ff. (F. H a u c k); E. S c h w e i z e r, *Abendmahl* <sup>3</sup>RGG I Sp. 10–21; d e r s., *Das Herrenmahl im Neuen Testament*, in: ThLZ 79 (1954) 577–592.

<sup>36)</sup> Der Wiederholungsbefehl steht nur bei Lukas und Paulus, das Fehlen bei Mk und Mt bedeutet jedoch keineswegs, daß sie ihn nicht kennen. Vgl. J. B e t z, *Die Eucharistie in der Zeit der griech. Väter*, Bd. I, 1, Freiburg 1955, S.

<sup>37)</sup> *Verheißung und Erfüllung* S. 58–76.

<sup>38)</sup> *Jesus und die Anfänge der Kirche*, a. a. O. S. 14 ff.

<sup>39)</sup> E. G r ä s s e r, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, Berlin 1957, S. 57 Anm. 1 und S. 67 Anm. 2. – Zur Kritik an W. G. K ü m m e l vgl. auch die treffenden Bemerkungen von O. K u s s, *Jesus und die Kirche*, in: *Auslegung und Verkündigung I*, Regensburg 1963, S. 37 Anm. 20.

<sup>40)</sup> Vgl. A. V ö g t l e, *Messiasbekenntnis und Petrusverheißung*, in: BZ 1 (1957) 257–272; 2 (1958) 85–103.

<sup>41)</sup> A. V ö g t l e, *Der Einzelne . . .* S. 78.

muss er naturgemäß zu der Behauptung gelangen, daß das Abendmahl die »logica conclusio totius vitae publicae« ist.

Auf welche Zukunft verwiesen wird, ist klar: die Zeit nach Ostern, da ohnehin nach einhelliger Meinung des NT Tod und Auferstehung eng mit der Kirche zusammenhängen. Die futurische Formulierung von Mt 16, 18, die nach Ostern, da die neue Gottesherrschaft bereits eine Realität war, kaum zu erklären ist (bei einer späteren Abfassung des Logions hätte diese keinen rechten Sinn mehr gehabt) und die Eucharistie mit ihrer Rede von der Heilsgemeinde, d. i. der Kirche, legen es mindestens nahe, daß Mt 16, 18 in diesem Moment gesprochen wurde. (Freilich ist eine nachösterliche Entstehung, wenigstens was den präzisen Wortlaut angeht, nicht ganz auszuschließen, weil uns Jo 21, 15 ff. ein in wesentlichen gleichlautender Text des Auferstandenen überliefert ist).<sup>42)</sup>

Diese Überlegungen lassen sich auch von einer anderen Seite her stützen: mit Sicherheit ist zu sagen, daß Petrus vom historischen Jesus Kephas genannt worden ist, andernfalls bliebe, da andere, etwa psychologische und pädagogische Deutungsversuche des Namens ausscheiden, die Bezeichnung mit »Fels« gänzlich unerklärbar. Hinzukommt, daß die rasche und unbestrittene Verbreitung dieses Titels darauf hinweist, daß er vorösterliche Wurzeln hat.<sup>43)</sup> Wann allerdings Jesus dem Simon den Beinamen erstmals verliehen hat, ist nicht mehr auszumachen. Nach Mk 3, 16 war dies schon bei der Berufung der Zwölf der Fall, Jo 1, 42 wird jedoch auf die Zukunft verwiesen und endlich Mt 16, 18, das aber so nicht ursprünglich ist. M. a. W. die Überlieferung weiß, daß Jesus den Simon Kephas genannt hat, doch variieren die Texte so offensichtlich, daß das Wo und Wann undeutlich bleibt. Bemerkenswert ist weiter, daß in direkter Rede Jesus stets Simon sagt, mit Ausnahme von Lk 22, 34 und Mt 16, 18. Aber aus Lk 24, 34, wo ὠφθη Σίμωνι steht, zu folgern, er sei ursprünglich nicht Kephas genannt worden, geht zu weit. Noch unwahrscheinlicher ist, daß aus 1 Kor 15, 5 (ὠφθη Κηφᾶ) hervorgehe, Simon sei erst durch die Erstbezeugung des Auferstandenen zum »Felsen« geworden,<sup>44)</sup> da dann niemand mehr wahrscheinlich machen kann, wieso sich dieser Name so schnell durchgesetzt hat. Wie konnte man damals, so darf man fragen, ihn so nennen – die Bezeichnung ist ja sehr ungewöhnlich –, wenn es dafür kein Indiz in der vorösterlichen Tradition gegeben hätte. Nach 1 Kor 15, 3 ff., das literarisch früheste und auf vorpaulinische Paradosis zurückgehende Zeugnis für eine Sonderberufung Petri (von S. leider kaum beachtet), hat er als erster eine Offenbarung des Auferstandenen erfahren.<sup>45)</sup> Diese als Auszeichnung empfundene Protophanie darf ja nicht bloß im chronologischen Sinn verstanden werden, sie ist vielmehr als eine erneute Berufung zu deuten, die eine Erstberufung voraussetzt, nicht anders als die letzte Erscheinung, die Paulus bei Damaskus widerfuhr und sein Apostolat einleitete. Diese Protophanie des Petrus machte gewiß seine Sonderstellung im Kollegium der Apostel manifest, doch die ungewöhnliche Kephasbezeichnung erklärt sie allein nicht, eine solche muß, weil der Beiname von Paulus bereits als bekannt angesetzt wird, früher geschehen sein, zumal die von Paulus wiedergegebene Über-

<sup>42)</sup> Vgl. A. Vögtle, *Ekklesiologische Auftragsworte des Auferstandenen*, in: Actes du Congrès international catholique des sciences bibliques à Bruxelles, 1959, S. 892–906.

<sup>43)</sup> Für den Einzelnachweis s. J. Ringger, art. cit. – H. Clavier, Πέτρος – πέτρα in: Neutestamentl. Studien f. R. Bultmann, Berlin 1954, S. 94–109. – O. Cullmann, Art. πέτρα ThWNT VI, 99 ff.

<sup>44)</sup> So E. Dinkler, *Die Petrus-Rom-Frage*, in: Theol. Rundschau 25 (1959) 196 f.

<sup>45)</sup> Zu dieser wichtigen Stelle vgl. J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte ...* S. 95–97 (vorpaulinischer Ursprung). Zur theol. Bedeutung vgl. H. Grass, *Ostergeschehen und Osterberichte* S. 94 ff.; H. v. Campenhausen, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab* S. 8 ff.

lieferung in die ersten Jahre nach Ostern hinabreicht. Für diese Rolle des Petrus haben wir einen historischen Beleg ersten Rangs: Gal 1,18. Paulus ist drei Jahre nach seiner Berufung nach Jerusalem gegangen, um Kephas kennenzulernen. »Daß Petrus allein genannt wird oder wie Paulus hier sagt: Kephas, kennzeichnet diesen indirekt als Haupt der Apostel.«<sup>46)</sup>

Angesichts dieser beiden paulinischen Aussagen wird es wohl nicht voreilig sein, daß »geradezu ein Herrenwort über Petrus, wie es Mt 16, 17 ff. berichtet, gefordert wird.«<sup>47)</sup> Auf die nähere Explikation des Felsenwortes brauchen wir hier nicht einzugehen, das ist in der Diskussion um das Buch von O. Cullmann<sup>48)</sup> ausgiebig geschehen und wird von S. auch, aufs Ganze gesehen, außer einigen Verallgemeinerungen, die im Charakter eines Handbuches liegen, zutreffend wiedergegeben.<sup>49)</sup> Allerdings ist der Abschnitt über die Stellung des Petrus im Jüngerkreis zu kurz und undifferenziert ausgefallen, es ist ja keineswegs, wie es nach S. 109 f.) scheinen möchte, ein Randproblem, denn die allzu einseitige Beschränkung auf Mt 16, 18 wäre verhängnisvoll, da sich beides bedingt.<sup>50)</sup>

Jo 21, 15–23 ist eine Variante der Beauftragung des Petrus mit der Gemeindeleitung, so wie sie uns aus Mt 16, 18 und Lk 22, 32 bekannt ist. Die Tatsache, daß Kapitel 21 ein Nachtrag von anderer Hand ist<sup>51)</sup>, mindert nicht im geringsten den theologischen Wert dieses Zeugnisses.

Mit der neutestamentlichen Bestätigung des Petrusprimats und der Leitungsgewalt der Apostel sind freilich noch nicht alle Probleme gelöst, ja in gewisser Weise wird man sagen müssen, hier fingen die Schwierigkeiten erst richtig an. Wie man weiß, gehen O. Cullmann u. a. ein Stück Wegs mit katholischen Autoren zusammen, sie trennen sich jedoch in der Ansicht, daß solche apostolischen Funktionen den Charakter der Einmaligkeit und Fundamentlegung haben und darum, weil grundsätzlich unwiederholbar, auch nicht weitergegeben werden können, sie erlöschen mit dem Tod der Erstberufenen.

O. Cullmann hat ohne Zweifel recht gesehen, daß die Zeit der Apostel von der Zeit der Kirche abzuheben ist: die Apostel sind Säulen und Fundamente der Offenbarung, allein durch ihre Augen- und Ohrenzeugenschaft ist uns die Christusoffenbarung überkommen. Die apostolische Sukzession hingegen dient nach katholischer Auffassung der Sicherung, Festigung und Tradierung des Glaubensgutes, insofern sind die Bischöfe nicht mehr Apostel, deren Auszeichnung unübertragbar ist, hierin werden sie nie Nachfolger haben. Jedoch darf nicht übersehen werden, daß sie gleichzeitig Diener der an sie ergangenen Offenbarung sind, und diese Funktion ist – unter der Voraussetzung, daß der Geist des Beistandes bei seiner Kirche bleibt, – durchaus als übertragbar zu denken.

<sup>46)</sup> H. Schlier, *Der Brief an die Galater*, Göttingen. 1962, S. 60.

<sup>47)</sup> G. Schulze-Kadelbach, *Die Stellung des Petrus in der Urchristenheit*, in: ThLZ 81 (1956) 1–18, bes. Sp. 8.

<sup>48)</sup> O. Cullmann, *Petrus. Jünger-Apostel-Märtyrer*, Zürich-Stuttgart 21960.

<sup>49)</sup> Die Felsensymbolik müßte indes im Anschluß an den Aufsatz von J. Ringger neu beschrieben werden, erst so kommt ihr theologischer Sinn zur Geltung.

<sup>50)</sup> Vgl. E. Stauffer, *Zur Vor- und Frühgeschichte des Primatus Petri*, in: ZKG 62 (1943/44) 3–34; H. Strahmann, *Die Stellung des Petrus in der Urkirche*, in: Z. f. syst. Theol. 20 (1943) 223–282.

<sup>51)</sup> Die Versicherung von S., die *genuitas litteraria*, cap. 21 solide probatur tum ex argumento interno (stylo, vocabulario, etc.) tum ex argumento externo (unanimitate testimonio codicum) ist doch allzu apologetisch und verkennt das Problem. Selbst kath. Autoren haben sich längst im anderen Sinn ausgesprochen: M.-E. Boisnard, *Le chapitre XXI de saint Jean*, in: RB 54 (1947) 473–501. R. Schnackenburg, in: LThK V, 1101.

Die Sukzession des römischen Petrusnachfolgers stellt indes ein Problem eigener Art dar. Selbst bei der Annahme, daß der Gedanke der *successio Petri* biblisch ist, woran wir nicht zweifeln, darf man fragen, warum gerade Rom sie beansprucht. Außerdem werde im NT nirgendwo gesagt, auch nicht andeutungsweise, Petrus habe einen Bischof zum Leiter der Gesamtkirche eingesetzt. Er selbst habe weiter keine Gemeinde, die von Jerusalem ausgenommen, je als Sitz der Leitung der Gesamtkirche ausgezeichnet, wenn er an anderen Orten als Missionar wirkte, so war er dort nur noch Leiter jener Einzelgemeinden. Wenn eine Kirche einen Vorrang verdiente, dann könnte es nur Jerusalem gewesen sein, wo in jener ersten Zeit Lokal- und Universalkirche zusammenfielen. M. a. W. von Jerusalem führt keine Sukzession in der Gesamtleitung nach einer anderen Stadt. Da dies prinzipiell gilt, ist auch Rom davon betroffen.<sup>52)</sup> Seltsamerweise hat sich die katholische Theologie, soweit wir sehen, mit diesen Thesen nicht gerade oft befaßt, auch S. macht davon keine Ausnahme, denn die Gründe, die er erwähnt (S. 223 ff.), wonach es sich zeige, daß seit dem Ende des 2. Jh. die römischen Bischöfe als Nachfolger Petri anerkannt seien und daß diese vom 2.–5. Jh. im Bewußtsein ihrer universalkirchlichen Autorität regiert hätten, treffen nicht genau den Kern der Einwände, so richtig sie in sich sein mögen. Man wird deshalb tiefer – und zwar im NT selbst – ansetzen müssen.

Führt tatsächlich kein Weg von Jerusalem nach Rom? Es ist möglich, daß Petrus während seiner Gefangenschaft einen Nachfolger designiert hat. In diesem Fall hätte er von der Notwendigkeit einer Sukzession ein klares Bewußtsein gehabt, doch ist das nicht zu beweisen, denn alle Quellen versagen in dieser Hinsicht. Blicke schließlich die Annahme, daß der römische Gemeindeführer, der in seiner Funktion bereits vor der Ankunft des Petrus existierte, einfach sein Amt fortsetzte. Auch dies bereitet angesichts der vorauszusetzenden Kirchenstrukturen einige Schwierigkeiten, da eine Lokalgemeinde nicht ohne weiteres die Gesamtheit repräsentierte, beide liegen auf einer verschiedenen Ebene.

Der Übergang dürfte sich anders vollzogen haben: Gemeingut des jüdischen und hellenistisch römischen Denkens ist der Begriff der »heiligen Stadt«. Rom ist das Sinnbild der Welt, Jerusalem die Metropole der Juden und Judenchristen. Indem nun der kirchliche Schwerpunkt sich allmählich im Gefolge der Mission von Jerusalem nach Rom verschiebt, mußte konsequenterweise im gleichen Maße das Ansehen der Urgemeinde zurückgehen. Rom wurde, als die Zahl der Heidenchristen wuchs, das neue Zentrum, die Struktur der Kirche wandelte sich.<sup>53)</sup> Galt ursprünglich Jerusalem als religiöses Symbol der Stadt schlechthin, denn die Apostel lebten in ihr und die Missionsgemeinden waren von ihr abhängig, so hat Paulus etwas Neues heraufgeführt. Er verschaffte den Heidenchristen dieselben Rechte, wie sie die Muttergemeinde hatte, denn wenn er sie etwa als ἄγιοι anredet, will er sagen: Heilige gibt es nicht nur in Jerusalem, sondern auch in Rom, Korinth usw., die Bindung an den einen Ort beginnt sich zu lockern.<sup>54)</sup>

Schon zur Zeit des Paulus stand der palästinensischen Mutterkirche die werdende Heidenkirche, die ihre Zentren zunächst in Antiochien und Rom hatte, gegenüber. Der Weggang des Petrus mußte ihren Rang noch mehr mindern und den Roms heben, zumal im Gefolge des jüdischen Krieges viele Christen nach Asia und Syrien

<sup>52)</sup> O. Cullmann, *Petrus* . . . S. 260 ff.

<sup>53)</sup> Vgl. den bahnbrechenden Aufsatz von K. Holl, *Der Kirchenbegriff des Paulus und sein Verhältnis zu dem der Urgemeinde*, in: *Gesammelte Aufsätze II*, Tübingen 1928, S. 44–67.

<sup>54)</sup> ThWNT I, 108.

in die Verbannung gingen. Die spärlichen Reste, die sich nach 70 wieder in Jerusalem sammelten, sind kaum noch als die Repräsentanten des alten Jerusalem angesehen worden, sie mußten vielmehr ihre Blicke auf Rom lenken, wo Petrus, der Urzeuge, gestorben war. Schon im NT beginnt Rom eine eigene Stellung einzunehmen: nach Röm 1, 8 ist der Glaube der dortigen Gemeinde ein Vorbild für die ganze Welt. Wie die Grußlisten verraten (Röm 16; Kol 4; 1 Petr 5, 13), fühlte sie sich schon früh als großen Treffpunkt und nach Offbg 17, 6 ist sie die bedeutendste Märtyrerkirche. Die Tendenz der Apostelgeschichte legt ferner nahe, in Rom den Ort des Evangeliums zu suchen.<sup>55)</sup> Bei diesem Translationsprozeß haben die römischen Apostelgräber eine nicht zu unterschätzende Rolle gespielt. Wo die Urapostel waren, mußte auch das Zentrum der Kirche sein. Ihre Reliquien waren gewissermaßen die Katalysatoren, die die theologische Reflexion in Gang brachten. Als im 2. Jh. in der Kirche das Prinzip der »apostolischen Sukzession« wuchs, reifte auch die Einsicht, daß nur der rechtmäßiger Bischof ist, welcher in der lückenlosen Kette der Apostelnachfolge steht. Die Apostelgräber werden somit sichtbare Zeichen der Sukzession.<sup>56)</sup> Der Übergang von Jerusalem nach Rom, im NT deutlich vorgezeichnet, ist also der Übergang der Kirche der Juden zu der der Heiden und mit ihm das sich entwickelnde Bewußtsein, daß Rom zum Zentrum der Christenheit geworden ist, wie es einst Jerusalem als Hüterin des apostolischen Erbes gewesen ist.

#### V. Die hierarchische Struktur der Kirche

Für einen fundamentaltheologischen Beweisgang im eigentlichen Sinn des Wortes, der sich seines kritischen Wertes bewußt ist und sich deshalb methodisch und sachlich nach Möglichkeit nur auf Gebiete beschränken sollte, die vom anvisierten Gegner ebenfalls als Diskussionsgrundlage anerkannt sind, damit nicht bloße Scheingefechte geliefert werden, wird man sich nicht gern im Fall der Fortsetzung der apostolischen Sukzession auf die Pastoralbriefe berufen, denn daß in dieser verhältnismäßig späten Phase die fragliche Lehre ganz klar ausgesprochen ist, wird von kaum jemand bezweifelt. Nur hat ein derartiges Vorgehen den Nachteil, daß die notwendige Diskussionsgrundlage bereits verlassen ist: Es gilt nämlich weiterhin als wissenschaftlich gesichertes Ergebnis, entgegen den Behauptungen von S., daß die Past nichtpaulinischen Ursprungs sind.<sup>57)</sup> Man braucht wohl nicht erst eigens zu vermerken, daß dadurch keineswegs irgendwie eine Glaubensaussage angezweifelt werde, vielmehr gelten ähnliche Prinzipien wie beim Hebräerbrief, der

<sup>55)</sup> Vgl. L. Goppelt, *Die apostolische und nachapostolische Zeit*, in: Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch. Hg. von K. D. Schmidt u. E. Wolf, Göttingen o. J., S. 84–87. Vgl. auch K. H. Schelkle, *Römische Kirche im Römerbrief*, in: ZKTh 81 (1959) 393–404.

<sup>56)</sup> Vgl. Th. Klauser, *Christlicher, Märtyrerkult, heidnischer Heroenkult und spätjüdische Heiligenveneration*. Neue Einsichten und neue Probleme, in: Arbeitsgem. f. Forsch. des Landes NRW, Geisteswissenschaften H. 91, Köln-Opladen 1960, bes. S. 37 f.

<sup>57)</sup> Die von S. zugunsten einer paulinischen Verfasserschaft angeführten Argumente werden nur den überzeugen, der davon schon überzeugt ist. Die optimistische Bemerkung »Unanimitas criticorum in neganda authenticitate Ep. Past. his annis recentioribus diminuta est« scheint mehr von einem Wunsch als von Fakten inspiriert zu sein, hierzulande ist davon wenigstens nicht viel zu verspüren. Auch kathol. Autoren sehen sich in zunehmendem Masse gezwungen, die traditionelle These zu verlassen, vgl. LThK VIII, 155–158 (J. Schimid); O. Kuss, *Die Rolle des Apostels Paulus in der theolog. Entwicklung der Urkirche*, in: MüThZ 14 (1963) 10 f. Wenn S. (S. 171) sich auf L. Cerfaux, *Einleitung in die Hl. Schrift II*, NT, hg. von A. Robert – A. Feuillet, Freiburg 1964, S. 481, beruft, so verschweigt er den leider sehr befremdlichen Satz: »Es scheint jedoch geraten, die Past in rein wissenschaftl. Arbeiten über die paulinische Theologie oder die Geschichte des Urchristentums nicht ohne die gebotene Zurückhaltung zu benutzen.« Dem ist nichts hinzuzufügen.



heute einhellig als nichtpaulinisch angesehen wird. Jedenfalls müßte man – im Falle einer entgegengesetzten Stellungnahme – die Liste der schwerwiegenden Einwände entkräften.<sup>58)</sup> Freilich sind die Past für den, der ihren kanonisch verpflichtenden Charakter noch anerkennt und einer Abstufung des Gültigkeitsgefälles innerhalb des NT mißtrauisch gegenübersteht, in ihrem theologischen Wert grundsätzlich nicht zu ignorieren. Wir möchten jedoch meinen, der fundamentaltheologischen Position sei mehr gedient, wenn sie die Resultate der jüngsten Debatten um das Phänomen des Frühkatholizismus für ihre Arbeit fruchtbar machte. Sie haben nämlich auf überraschende Weise ergeben, daß sich das Prinzip der Sukzession nicht irgendwo in den Randzonen des NT findet, sondern sehr deutlich ausgebildet in der Apostelgeschichte des Lukas, so daß wir der umstrittenen Pastoralbriefe nur zur Bestätigung unserer These bedürfen.<sup>59)</sup> Auf eine eingehende Würdigung der anfallenden Probleme muß hier verzichtet werden, so verlockend es auch wäre. Nur dies sei mitgeteilt: Bereits Paulus setzt nach der Apostelgeschichte überall in seinen Gemeinden Bischöfe und Presbyterien ein, so daß das Traditions- und Legitimitätsprinzip sich durch den ersten Teil dieses Buches wie ein roter Faden zieht. Die antienthusiastische Abschiedsrede 20, 17 ff. ist als Kampfmaßnahme gegen die Schwärmer gerichtet. Für Lukas sind die Apostel zu Garanten der evangelischen Überlieferung geworden, da man nun Sicherheit für die Lehre braucht, um mit ihrer Hilfe gegen den Ansturm der Häresie gewappnet zu sein. Nur was auf der Basis der Apostel geschieht, hat die Autorität der Kirche hinter sich, außerhalb ihrer gibt es keine rechte Tradition. »Denn nur die Kontinuität der apostolischen Kirche gewährt den Geist.«<sup>60)</sup> Das Urapostolat tritt nun stark in den Vordergrund, er wird von Petrus geleitet und ist als geschlossener Kreis zu denken. Die Sieben haben nach 6, 6 ihr Amt durch die Auflegung der Hände, sie können also nur auf Grund einer besonderen Sendung missionieren. Mission ohne Bevollmächtigung durch den Apostelfürsten ist rechtlich nicht möglich (c. 11)<sup>61)</sup>. Die Folgerung ist unausweichlich: »Interessiert ist daran allein jene Kirche, welche in der Auseinandersetzung mit der Irrlehre ihre Legitimität nachweisen muß und sie durch die Behauptung der Kontinuität zum Urapostolat nachweist. Außerhalb dieser Kirche, die zum heiligen Raum in der Welt geworden ist und sich auf das heilige Amt und die heilige Tradition des Urapostolates gründet, gibt es kein Heil, hat man nicht den Geist. Lukas hat zum ersten Male, soweit wir zu sehen vermögen, die frühkatholische Traditions- und Legitimitätstheorie propagiert.«<sup>62)</sup>

Daß bei einer solchen Sicht der Dinge die Situation der herkömmlichen Apologetik eine andere geworden ist, dürfte unmittelbar einleuchten, umso bedauerlicher ist es allerdings, daß S. mit keinem Wort darauf eingeht.<sup>63)</sup>

<sup>58)</sup> Vgl. W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg <sup>13</sup>1964, S. 265–280. – Art. Pastoralbriefe <sup>3</sup>RGG V, 146–148 (W. Schmithals).

<sup>59)</sup> Zum Problem vgl. E. Käsemann, *Amt und Gemeinde im Neuen Testament*, in: *Exegetische Versuche und Besinnungen I*. Göttingen 1960, S. 109–134, bes. 130 ff.; Ph. Vielhauer, *Zum »Paulinismus« der Apostelgeschichte*, in: *Evang. Theol.* 10 (1950/51) 1–15; Für die Konsequenzen s. H. Küng, *Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als kontroverstheologisches Problem*, in: *TQ* 142 (1962) 385–424.

<sup>60)</sup> E. Käsemann, a. a. O. S. 131. (Von uns kursiv gesetzt.)

<sup>61)</sup> Zum Einzelnachweis des hier nur sehr summarisch Skizzierten vgl. E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen <sup>12</sup>1959.

<sup>62)</sup> E. Käsemann, a. a. O. S. 132. (Von uns kursiv gesetzt.)

<sup>63)</sup> Die Konsequenzen dieser Einsicht für die protest. Theologie sollen hier nicht beschrieben werden, desgleichen nicht die damit verbundene Kanonkrise. Dazu vgl. N. Appell, *Kanon und Kirche. Die Kanonkrise im heutigen Protestantismus als kontroverstheologisches Problem*, Paderborn 1964.

Unzureichend ist schließlich das Kapitel über die Ämterorganisation in der Jerusalemer Urgemeinde und in den von Paulus gegründeten Kirchen (S. 202–208). Man gewinnt den Eindruck, es handele sich um eine geradlinige und eindeutige Entwicklung, die sich aus einem Prinzip ableiten ließe. In Wahrheit ist – niemand wird in dieser frühen Zeit, da man nur tastend voranschreiten konnte über einen solchen Sachverhalt erstaunt sein – das Gegenteil der Fall gewesen. S. beweist zuviel und darum erstet vor uns ein unkompliziertes, weil kaum differenziertes Bild jener ersten Jahre, da die junge Christenheit ihren Weg in eine bewegte Welt nahm.

Ein Charakteristikum der paulinischen Gemeinde ist das Walten des Geistes, alle Christen haben ihn empfangen und sind »geistlich« geworden.<sup>64)</sup> Er äußert sich in mannigfachen Gaben und führt zum Enthusiasmus: Es gibt Propheten, Offenbarungen, Heilungen, Wundertaten, Zungenreden. Ihnen steht Paulus keineswegs ablehnend gegenüber, sie sind vielmehr als Zeichen dafür zu werten, daß Christus von seinen Gläubigen Besitz ergriffen hat. Das Pneuma ist deshalb auch zuerst das Organisationsprinzip der Gemeinde, aber es zeigen sich ebenfalls »*Ordnungselemente mannigfacher Art, welche die Grundlagen für eine institutionelle Organisation in spät- und nachcharismatischer Zeit festigen konnten*«. <sup>65)</sup> Nun ist es gewiß so, daß Paulus alle Geistesgaben anerkennt, dennoch hält er sie nicht alle für gleich nützlich und wertvoll, es existiert eine Abstufung. »Und Gott setzte in der Kirche die einen erstens zu Aposteln ein, zweitens zu Propheten, drittens zu Lehrern; dann Kräfte, dann Heilgaben, Hilfeleistungen, Beweise zur Führung in der Gemeinde, mancherlei Zungen . . .« (1 Kor 12, 28, Übers. nach H. G r e e v e n). Man muß also zwei Gruppen unterscheiden: solche, die eigens hervorgehoben werden, und andere, welche nicht näher zu definierende Charismen bezeichnen. Den ersten Rang nehmen, wie nicht anders zu erwarten, die Apostel ein, sie verdanken ihr Amt einer speziellen Berufung und haben deshalb eine absolute Autorität in der Leitung der Gemeinde, wobei Paulus zweifellos sich selbst im Blick hat. Darauf folgt die Prophetie, sie ist das wichtigste Charisma. Wer aber besitzt sie? Nicht ganz leicht ist es, darauf eine befriedigende Antwort zu geben. Neben Andeutungen, die an einen determinierten Stand denken lassen, steht der Eindruck vom allgemeinen Prophetentum aller. Man möchte darum meinen, hier liege ein noch nicht zu Ende gekommener Prozess vor, an dessen Abschluss die Prophetie auf einzelne und darum aus der Menge herausgehobene Gläubige beschränkt ist. Nicht ganz klar ist schließlich ihre Aufgabe, gesagt ist nur, daß sie es mit γῶσις, μυστήρια und πίστις zu tun hat und daß sie allem Anschein nach Offenbarungsfunktion ausübt. Nach Röm 12, 6 soll sie κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως ergehen, d. h. Prophetie und Glauben beziehen sich aufeinander, auch wenn das Wie nicht weiter erläutert wird. Zur dritten Gruppe gehören die »Lehrer« (διδάσκαλοι). Hier dürfte schon eine feste und umgrenzte Institution gemeint sein, die einen bestimmten Personenkreis umfaßt, m. a. W. das Lehren steht nicht ausnahmslos allen Gemeindegliedern zu, denn es liegt im Wesen des Lehrens, daß es nicht wahllos geschieht. Ein Lehrer-Schüler

<sup>64)</sup> Zur Kirchenverfassung bei Paulus s. O. K u s s, *Jesus und die Kirche* S. 49–55; R. S c h n a c k e n b u r g, *Die Kirche im Neuen Testament*, Freiburg 1961, S. 21 ff.; J. G e w i e s s, *Die neutestamentl. Grundlagen der kirchlichen Hierarchie*, in: Hist. Jahrb. 72 (1953) 1–24; G. F r i e d r i c h, *Geist und Amt*, in: Jahrb. Bethel 1952, S. 61–85; H. G r e e v e n, *Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus*, in: ZNW 44 (1952/53) 1–43; H. v. C a m p e n h a u s e n, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1953, S. 32–81 (dazu vgl. O. K u s s, *Kirchliches Amt und freie geistliche Vollmacht* a. a. O., S. 271–180).

<sup>65)</sup> O. K u s s, a. a. O., S. 50.

Verhältnis fordert mindestens eine gewisse Beständigkeit, so daß das Lehren an entsprechend gebildete Männer gebunden ist. Und was ist ihre konkrete Aufgabe? Wohl nichts anderes als das Tradieren und Bewahren des Glaubenslebens der Gemeinde. »Es ist kaum zuviel gesagt, wenn man feststellt, daß ohne die διδάσκαλοι der christlichen Gemeinden die Entstehung einer Überlieferung und letztlich des Kanons nicht zu denken ist.«<sup>66)</sup> Oder auch anders: Prophetie und Lehre gehören zusammen. Prophetie ohne Lehre entartet leicht zu Schwärmerei, Lehre ohne Prophetie steht in der Gefahr, zum Gesetz zu erstarren. Aus all dem mag man ersehen, daß die Fragen der Verfassung und des Rechtlichen bei Paulus noch eine recht bescheidene Rolle spielten. Diese betrifft weniger die »Geistesmänner der ersten Zeit, sondern (ist) eher das Problem der Epigonen, aber Epigonen sind ein wesentliches Medium der Kontinuität.«<sup>67)</sup>

Dennoch widerstreitet es dem praktischen Sinn des Paulus, seine Gemeinde ohne Aufsicht zu lassen, und tatsächlich finden sich bei ihm Ansätze für das Kirchenamt. So etwa 1 Thesse 5, 12, wo von Männern gesprochen wird, die den Gläubigen »im Herrn vorstehen«, Röm 12, 8 taucht derselbe Terminus auf, es ist indes schwer, ihn inhaltlich zu füllen. Es handelt sich wohl um die Erledigung bestimmter Gemeindeaufgaben, von denen wir nicht mehr wissen, worin sie genau bestanden.<sup>68)</sup> 1 Kor 12, 28 werden κυβερνήσεις erwähnt, in diesem Begriff ist die Idee vom Steuermann enthalten, also ein Stück Sachkunde und Leitungsvollmacht. Eine interessante Stelle ist weiter Phil 1, 1, hier wird zunächst die Gemeinde begrüßt, dann aber auch ἐπίσκοποι und διάκονοι. Nach einem Vorschlag von O. Kuss<sup>69)</sup> sollte man das eher mit »Vorsteher« oder »Helfer« übersetzen, da »Bischöfe« und »Diakone« doch wohl bereits Vorstellungen späterer Zeiten hineinbringen. Immerhin ist die Rede von Amtspersonen, die so Angesprochenen werden ja eigens hervorgehoben. Sehr wichtig für das Folgende ist weiter die Tatsache, daß die Institution der Presbyter in den paulinischen Briefen nicht zu belegen ist, das Schweigen fällt auf. Zusammenfassend darf man sagen: Anzeichen eines »monarchischen Episkopats« sind, deutlich und unbezweifelbar, nicht zu konstatieren, dennoch verlangen die Forderungen des Paulus nach Gehorsam und Unterordnung die Existenz von Leuten, die die Leitung innehatten.<sup>70)</sup> Zugleich, das wird man nicht bestreiten können, ist es nicht leicht, ihre präzise Funktion anzugeben. Waren sie Vorsteher der kultischen Feiern? Wenn ja, warum hat dann Paulus nicht die Gläubigen angehalten, ihnen untertan zu sein? Es bleiben also Fragen. Und niemand sollte sich aus theologischen Gründen scheuen, sie zu stellen. Es gab doch auch hier Entwicklung und überdies ist nach allgemeiner Auffassung mit Paulus noch nicht die Zeit der Offenbarung vorbei. Das Eingehen der Offenbarungswirklichkeit in Raum und Zeit zwingt zu der Annahme, daß Geschichte mit ihren Notwendigkeiten, die am Anfang weder bewußt noch vorauszusehen waren, als Katalysatoren eines Prozesses das realisieren halfen, was später, etwa in der Apostelgeschichte, distinkte Formen gewonnen hat.

<sup>66)</sup> H. Greeven, a. a. O., S. 24.

<sup>67)</sup> O. Kuss, *Jesus und die Kirche* S. 50 f. Warum Paulus darauf so wenig Gewicht legt, ist von Kuss treffend skizziert: 1. Er ist Mann des »Geistes«, 2. er ist Gründer der Gemeinden und verfügt dort über die Autorität eines Vaters, die juristisch nicht fixiert zu werden braucht, 3. er denkt und handelt als Missionar, der vieles späteren Zeiten überlassen darf, und endlich erwartet er die baldige Parusie, ist also am Dauerhaften zunächst noch nicht interessiert.

<sup>68)</sup> O. Kuss, a. a. O., S. 51, Anm. 55 und S. 52, Anm. 56. B. Reicke, ThWNT VI, 700 ff.

<sup>69)</sup> a. a. O., S. 52, Anm. 58.

<sup>70)</sup> H. Greeven, a. a. O. S. 34 f.

Die bei Paulus noch vermißte klare Ämterorganisation mit festen Bezeichnungen und umgrenzten juristischen Inhalten taucht dann in der Apostelgeschichte auf, hier findet sich auch das rechtlich konsolidierte Institut der »Ältesten« (πρεσβύτεροι).<sup>71)</sup> Die »Ältesten« der Jerusalemer Urgemeinde begegnen erstmals bei der Überbringung der Kollekte durch Paulus und Barnabas (Apg 11, 30), sodann auf dem Apostelkonzil und bei der Abfassung seiner Dekrete (15, 2. 4. 6. 22 ff.; 16, 4) und beim Zusammentreffen des Paulus mit Jakobus (21, 18). Die Presbyter und die Apostel bilden ein geschlossenes Gremium, nach c. 15 und 16,4 amtieren sie als oberster Gerichtshof und »maßgebliche Lehrinstanz für die Gesamtkirche« (G. Bornkamm), sie sind wahrscheinlich in Analogie zur jüdischen Gemeindeverfassung zu denken. Nach Lukas gehört ein derartiges Kollegium offenbar zum festen Bestand einer jeden Ortskirche. Auch Paulus und Barnabas haben, folgt man der Apostelgeschichte, überall »Älteste« eingesetzt. Wichtig ist vor allem die Rede des Paulus an die Presbyter von Ephesus (20, 18–35), aus der ihre Bedeutung für die Erhaltung des apostolischen Vermächtnisses hervorgeht. Angesichts der Tatsache, daß Paulus in seinen Briefen dieses Institut nie erwähnt, schließt man in der heutigen Exegese weithin, Lukas habe das Resultat einer Entwicklung, die in seinen Tagen schon einen gewissen Abschluß gefunden hatte (von Presbytern wird darum stets wie von selbstverständlichen Dingen geredet), in eine frühere Zeit zurückprojiziert. Für judenchristliche Gemeinden hat dies denn auch nichts Befremdliches an sich, in ihnen pflegte man seit jeher die Jesusüberlieferung und wo man sich der Tradition annimmt, ist man ebenfalls geneigt, sie an normale Bedingungen zu knüpfen, d. h. an eine Institution, welche Stetigkeit garantiert. Was bei Paulus erst in Ansätzen vorhanden war, hat nun, angesichts des sich ständig vergrößernden Abstands vom Ursprung, im Kampf mit häretischen Einflüssen, durch Nachlassen des Eifers zur vollkommenen Ausbildung einer Lehr-, Leitungs- und Rechtsinstanz geführt, die das in Phil 1, 1 Begonnene mit eingebürgerten Titeln und festen Kompetenzen fortsetzt. Das Ergebnis unseres Überblicks braucht niemand zu überraschen, es zeigt nur konkret, wie sehr sich die Offenbarung Christi an die Geschichte bindet, es war nicht auf einmal alles da, auch bei Paulus nicht, es bedurfte vieler Anstrengungen und Umwege, um zu erkennen, welcher Explikationen das Christuseignis fähig und auch bedürftig ist.

Die Fundamentaltheologie wird viel von der Exegese lernen müssen. Daß es ihr nicht zum Schaden zu reichen braucht, hoffen wir gezeigt zu haben.

Schließlich sei noch angemerkt, daß die meisten Spannungen zwischen einer historisch vorgehenden Exegese und den üblichen Darstellungen der Fundamentaltheologie in einem falschen oder doch mindestens einseitigen Offenbarungsverständnis ihre Wurzeln haben. Argumentiert man von einer relativen »Vollform« der Offenbarung her, wie sie uns heute vorliegt, und sucht sie so aus der Schrift zu beweisen, wird das Dilemma manifest und die auf diese Weise erzielten Resultate dürften kaum mit der allgemeinen Zustimmung der neutestamentlichen Wissenschaft rechnen. Wer die Entwicklungsdimension übersieht oder auch nur aus apologetischem Interesse geringschätzt, wird das Neue Testament als Dokument des Anfangs nicht würdigen können und versucht sein, unter Überspringung der Geschichte das in ihm finden zu müssen, was es seiner Natur nach nur ansatzweise enthält. Der tiefste Grund für alle diesbezüglichen Probleme liegt deshalb in einem mechanischen Offenbarungsbegriff: Nach ihm sind primär Sätze, Dogmen, Regeln offenbart, die man exakt beschreiben, aufzählen und möglichst auf den historischen Jesus

<sup>71)</sup> Vgl. G. B o r n k a m m, Art. πρεσβύς ThWNT VI, 662 ff.

zurückführen kann. Für eine geschichtliche Entwicklung, für Phasen und Neuansätze innerhalb des Offenbarungsgeschehens bleibt nur ein bescheidener Raum übrig. In Wahrheit ist die Offenbarung jedoch kein numerisch konstatierbares Bündel von Aussagen, sondern das Ereignis Jesu Christi und das Geheimnis, daß wir mit dem Vater versöhnt sind. Wir haben nach Kol 2, 6 den »Herrn« empfangen, also nicht zuerst Wahrheiten, aus denen durch logische Deduktion andere abgeleitet werden. Und dies geschah und geschieht durch Paradosis, in diesem Prozeß des Tradierens ist die Dimension des Geschichtlichen ein wesentliches Element. Offenbarung ist kein »Buch«, sondern etwas, das den an sie Glaubenden in ein neues Sein versetzt und umgekehrt den Glaubenden oder besser: die Gemeinschaft der Gläubigen zu einer Antwort bewegt, die sich in gemeinsamen Handeln und Bekennen äußert, so daß die Realität des Offenbarten immer den es bezeugenden Text überschreitet und sich in die Geschichte der Kirche hinein verlängert. Was sich im Schoße der geistbegabten christlichen Gemeinde ereignet hat und immer noch ereignet, reicht weit über das hinaus, was eine Literalexegese hergibt. Die katholische Theologie braucht angesichts des hier nur sehr flüchtig skizzierten Offenbarungsverständnisses nicht ihre Positionen aufzugeben, wenn sie dies oder jenes nicht in der gewünschten präzisen Weise auf das Leben Jesu reduzieren kann. Oder anders: Die Geschichte der Kirche ist nicht nur ein chronologischer Ablauf von ein bestimmtes Ereignis explizierenden Tatsachen, sondern hat offenbarende, d. h. in alle Wahrheit einführende Dignität. Geschichte ist also auch Offenbarung, insofern sie die eine Christuswirklichkeit jeweil in Beziehung setzt zu den Forderungen einer jeglichen Epoche. Alles, was auf die Kirche zukommt an Ansprüchen, Widersprüchen, Häresien, zu bewältigenden Aufgaben bleibt ihr nicht äußerlich, vielmehr spricht durch all dies Gott direkt zu ihr und fordert ihre Antwort heraus. Es wäre also falsch, ihren Geist- und Wahrheitsbesitz statisch aufzufassen, so als hätte sie ihn ruhend und abgeschlossen ein für allemal in sich, in Wahrheit übergreift er sie und redet in der konkreten Geschichte auf sie zu. Die aus Anruf und Anspruch im Geiste gewirkte Entscheidung der Kirche ist, weil aus dem »Leibe Christi« hervorgehend und darum durch Gott selbst verbürgt, eine bindende Entscheidung, die als solche nicht in ihren Einzelheiten im öffentlichen Predigen und Handeln Jesu lokalisiert zu werden braucht.