

DER AUGENZEUGE

EINE UNTERSUCHUNG ÜBER
DIE WAHRNEHMUNG DES MENSCHENSOHNES
DURCH DIE APOSTEL

VON

MARKUS BARTH

PFARRER IN BUBENDORF



EVANGELISCHER VERLAG AG. ZOLLIKON-ZÜRICH

1946

Was von Anfang war, was wir gehört haben, was wir mit unseren Augen gesehen haben, was wir geschaut haben und unsere Hände betastet haben, über das Wort des Lebens — und das Leben ist erschienen, und wir haben gesehen und sind Zeugen und verkünden euch das ewige Leben, das beim Vater war und uns erschienen ist — was wir gesehen und gehört haben, verkünden wir auch euch, damit auch ihr Gemeinschaft habt mit uns. Denn unsere Gemeinschaft ist mit dem Vater und mit seinem Sohne Jesus Christus.

1. Johannes 1, 1—3.

Vorwort

Zahlreiche Bibelstellen handeln davon, daß Gott einmal von einzelnen, von vielen, oder von allen Menschen gesehen werden wird. Der Tag der Erscheinung Gottes ist ein zukünftiger Tag, der durch den Willen Gottes bestimmt und durch sein Kommen geschaffen wird. Von Gottes Ankunft und Erscheinung handeln, mehr oder weniger deutlich, alle eschatologischen Aussagen der Bibel. In der Erwartung des Menschensohnes ist die ganze Hoffnung Israels zusammengefaßt.

Neben diesen Aussagen stehen im Alten und Neuen Testament einzelne Sätze und größere Zusammenhänge, welche davon handeln, daß Gottes Tag und Stunde schon gekommen ist, und daß der Herr schon erschien und von Menschen gesehen wurde. Nicht nur in mancherlei Engeln und in wunderbaren Werken ist Gott schon erschienen und gesehen worden; sondern der Menschensohn selbst ist gekommen und erschienen, und es gibt Menschen, die das gemerkt, und die ihn gesehen haben. Diese Menschen sind Augenzeugen der erschienenen Herrlichkeit Gottes. Von ihnen wird ausgesagt, daß sie mit ihren leiblichen Augen, aber auch mit ihren Ohren und Händen das Heil der Endzeit, den Menschensohn, wahrnahmen. Denn gerade sie waren dazu bestimmt, bei dem auf der Erde erschienenen Herrn zu sein.

Unter allen Menschen, die Gott wahrnahmen, haben die Apostel eine hervorgehobene Stellung. Die Apostel sind der Beweis dafür, daß die Naherwartung keine Illusion war. Besonders in den Tagen nach Ostern haben sie gesehen und erfahren, daß der endzeitliche Tag des Herrn schon angebrochen ist. Hindurch zwischen der, durch die Namen von A. Schweitzer und R. Bultmann gekennzeichneten, Skylla und Charybdis weisen die Apostel selbst und die von ihnen oder unter ihrem Einfluß geschriebenen Schriften auf einen gangbaren Weg zur Erklärung der biblischen Eschatologie. —

Die vorliegende Untersuchung sollte ursprünglich ein Kapitel innerhalb einer geplanten Gesamtdarstellung des neutestamentlichen Apostolates bilden. Nacheinander sollte von der Berufung des Apostels, von der Augenzeugenschaft des Apostels, und von

der Stiftung der Kirche durch Jesus in der Gemeinschaft der Apostel gesprochen werden. In diesen drei Kapiteln sollte deutlich werden, daß die Apostel in ihrer Zwölfzahl und als Einzelne vor Jesus Christus Repräsentanten der ganzen Kirche und aller Glaubenden sind. Daß die Apostel gleichzeitig und in Personalunion auch Repräsentanten Jesu Christi vor der Welt und der Kirche sind, sollte in weiteren drei Kapiteln über das Leben der Apostel als der Knechte Jesu Christi, über ihren Dienst durch ihr Wortzeugnis, und über ihr Zeugnis durch das Leiden und die Zeichen sichtbar gemacht werden. Als ein Bestandteil der neutestamentlichen Christologie und Ekklesiologie wäre demnach die Lehre vom Apostel aufzufassen.

Das Ziel der geplanten Gesamtdarstellung war, in Auseinandersetzung mit dem katholischen und dem anglikanischen Sukzessions- und Träditionsgedanken und mit dem sektiererischen Aufstellen neuer Apostel, die Einmaligkeit und Einzigartigkeit des neutestamentlichen Apostolates — im engen und strengen Sinne des Begriffs — klarzustellen. Eine neutestamentliche Begründung des reformatorischen Schriftprinzips und einer der Autorität des Apostelwortes entsprechenden Kirchenordnung sollte auf diesem Weg gefunden werden. In einigen Anmerkungen, welche der vorliegenden Arbeit beigegeben sind, wird darauf verwiesen, welche Bedeutung gerade die Augenzeugenschaft der Apostel für die ange deuteten Probleme hat. —

Die Methode dieser Untersuchung weicht ab von der Methode, welche nun in vielen Jahrzehnten beinahe kanonische Gültigkeit für neutestamentliche Untersuchungen erworben zu haben scheint; Indem ich mit Hilfe einer angefertigten sachlichen — und nicht nur mit einer begrifflichen — Konkordanz arbeitete, habe ich mich bemüht, zusammenzustellen und darzustellen, was die Texte des Neuen Testaments faktisch aussagen. Die Ergebnisse und Vermutungen der historisch-kritischen Forschung und Arbeit an den Texten erscheinen mir nicht als belanglos. Sie sind aber nur soweit berücksichtigt, als sie zum Verständnis und zur Auslegung einer Stelle dienen. Man kann durch textkritische Operationen, durch literarische und religionsgeschichtliche Vergleiche zu sehr interessanten Resultaten kommen. Man erfährt dann vieles von dem, was man erfahren will. Mich interessierte zum vornherein mehr das, was nun einmal dasteht und was der Autor oder der Schlußredaktor des jeweiligen Textes dem Leser sagen wollte — selbst wenn die Erscheinung des unsichtbaren Gottes oder eines auferstandenen Toten dargestellt ist. Meine Absicht war, zu untersuchen, ob die verschiedenen Autoren mit ihrer Darstellung

etwas Einheitliches aussagen, und worin diese Einheit besteht. Als methodischer Schlüssel zum Verständnis vieler in ihrem Sinn umstrittener neutestamentlicher Aussagen dient der Verweis auf sachlich verwandte alttestamentliche Weissagungen und Zusammenhänge; denn es dürfte unmöglich sein, die neutestamentliche Eschatologie getrennt von den alttestamentlichen und jüdischen Lehren von der Heilszeit zu verstehen. Auf parallele religiöse Äußerungen in der Umwelt der Apostel werden nur gelegentliche Seitenblicke geworfen, wenn eine offenkundige Anspielung oder Abgrenzung in den neutestamentlichen Aussagen dies als nötig oder als fruchtbar zum Verständnis erscheinen läßt.

Während die alttestamentlichen Aussagen meistens in der Übersetzung der Zürcher Bibel zitiert werden, sind neutestamentliche Zitate in eigener Übersetzung gegeben.

Bubendorf (Baselland), im Dezember 1945.

Inhaltsverzeichnis

	Seite
I. <i>Das Zusammensein der Apostel mit Jesus Christus</i>	I
§ 1. Die erste Bestimmung der Berufenen	1
§ 2. Äußere Gemeinschaft mit Jesus	3
§§ 3—8. Gemeinschaft mit Jesus und Gemein- schaft mit Gott	5
§ 3. Verschiedene Gemeinschaften?	5
§ 4. Die Gemeinschaft im Johannesevangelium und ersten Johannesbrief	6
§ 5. Die Gemeinschaft in den synoptischen Evange- lien und in der Apostelgeschichte	8
§ 6. Die Gemeinschaft in den Briefen	10
§ 7. Die Gemeinschaft in der Apokalypse	13
§ 8. Zusammenfassung der neutestamentlichen Aus- sagen über die Gemeinschaft	13
§§ 9—11. Die Glieder der Gemeinschaft	14
§ 9. Das Volk und Einzelne als Vorzeichen	14
§ 10. Der Immanuel als Erfüllung	18
§ 11. Die Apostel als Nachfolger	19
§ 12. Die Gemeinschaft als Geschenk	23
§ 13. Die Gemeinschaft der Apostel	29
II. <i>Das Hören, Sehen und Betasten der Apostel</i>	35
A. Die Wahrnehmung Jesu Christi	35
§ 14. Die Fragwürdigkeit des Wahrnehmens	35
§ 15. Das Wahrnehmen Gottes in Jesus Christus	37
§ 16. Der Zweck des Wahrnehmens	41
B. Das Hören	44
§ 17. Das Hören im Alten Testament	44
§ 18. Jesus Christus das Wort Gottes	46
§ 19. Ohren, die nicht hören	47
§ 20. Das Hören der Apostel	50
§ 21. Das Geheimnis für den Apostel	54

	Seite
C. Das Sehen	59
§ 22. Sehen zum Hören	59
§§ 23—25. Das Sehen im Alten Testament	60
§ 23. Kein Mensch kann sehen	60
§ 24. Erwählte sehen	62
§ 25. Alles Fleisch wird sehen	68
§ 26. Das sichtbare Heil	72
§ 27. Augen, die nicht sehen	76
Exkurs: Das Zeichen des Jona	79
§§ 28—29. Die Verheißung Jesu von der Erschei- nung des Menschensohnes	82
§ 28. Die Verheißung der zukünftigen Erscheinung	82
§ 29. Die Verheißung der nahen Erscheinung für «Einige»	86
§§ 30—34. Die Berichte über die geschehenen Er- scheinungen des Menschensohnes	92
§ 30. Die Berichte der Synoptiker und des Johannes	92
§ 31. Die Berichte der Apostelgeschichte	97
§ 32. Die Aussagen der Briefe	99
§ 33. Der Bericht der Apokalypse	105
§ 34. Zusammenfassung der neutestamentlichen Berichte über die Erscheinungen	107
§§ 35—39. Die Beschreibung der geschehenen Er- scheinungen	108
§ 35. Die Benennung oder Beschreibung und die Art der Erscheinungen	109
§ 36. Die Bezeichnung des Erscheinens	111
§ 37. Die Bezeichnung des Sehens	112
§ 38. Die Beschreibung des Erscheinenden und des Sehenden	113
§ 39. Die Beurteilung der Erscheinungen in ihren Be- schreibungen	115
§§ 40—45. Die Einheit der Erscheinungen	117
§ 40. Die Erscheinung als Wunder	117
§ 41. Die Erscheinung des Wortes	119
§§ 42—43. Die Erscheinung Jesu als des Herrn der Herr- lichkeit	121
§ 42. Die Erscheinung Jesu	121
§ 43. Die Erscheinung des Herrn	122
Exkurs: Das Zeichen der Himmelfahrt	123
Exkurs: Mark. 13 u. Par. als Leidens- und Auf- erstehungsweissagung	128

	Seite
§§ 44—45. Die Erscheinung der Herrlichkeit Israels als des Lichtes der Heiden	130
§ 44. Die Herrlichkeit Israels	130
§ 45. Das Licht für die Heiden	132
Exkurs: Der eschatologische Charakter der Apo- stelgeschichte	136
§§ 46—50. Die Vielheit der Erscheinungen	140
§ 46. Die Inhalte der Erscheinungen	140
1. Der Erscheinende	140
2. Die Worte des Erschienenen	142
3. Das Tun des Erschienenen	143
§ 47. Die Orte der Erscheinungen	144
§ 48. Die Zeiten der Erscheinungen	145
1. Tag und Tageszeit	145
Exkurs: Der «Herrentag»	146
2. Dauer	149
Exkurs: Das Reich Gottes und die Ausgießung des heiligen Geistes	150
3. Reihenfolge	153
§ 49. Die Zeugen der Erscheinungen	156
§ 50. Die Wirkungen der Erscheinungen	160
Exkurs: Die Unechtheit von Mark. 16, 9 ff.	165
§§ 51—56. Die Erscheinung und der Apostel	167
§ 51. Die Auszeichnung einiger Zeugen	167
§ 52. Das Wunder des Sehens	171
§ 53. Die Zeugen der erfüllten Schrift	175
§ 54. Die Zeugen für Israel	179
§ 55. Die Zeugen für die Heiden	181
§ 56. Die Zeugen der Endzeit der Welt	185
§§ 57—59. Die Erwartung der künftigen Erschei- nung	190
§ 57. Das zukünftige Sehen aller Augen	190
§ 58. Der Glaube an den Unsichtbaren	195
Exkurs: Der «ungläubige» Thomas	196
§ 59. Anhang: Sinn und Dauer der Zwischenzeit	199
1. Die Verkündigung des Evangeliums in der Zwischenzeit	199
2. Die Dauer der Zwischenzeit	200

	Seite
D. Das Betasten	202
§ 60. Betasten zum Hören und Sehen	202
§§ 61—66. Das Berühren im Alten Testament	208
§ 61. Die Berührbarkeit des Heiligen	208
§ 62. Das verbotene Berühren	210
§ 63. Die Berührung durch Gott und die Berührung im Kult	212
§ 64. Das Berühren der Erwählten	220
§ 65. Die Heiligung durch die Berührung	227
§ 66. Berühren und Essen	231
§ 67. Der Heilige im Fleisch	233
§§ 68—71. Die Berührung des erniedrigten Herrn	238
§ 68. Die Berührung und Handauflegung durch Jesus	238
§ 69. Die Berührung Jesu durch Kranke und Sünder Israels	243
§ 70. Die Ergreifung Jesu durch die Hand der Gottlosen	246
§ 71. Die Berührung und die Tischgemeinschaft mit Jesus	249
§ 72. Die leibhafte Auferstehung Jesu Christi	250
§§ 73—75. Die Berührung des erhöhten Herrn	252
§ 73. Die Berührung durch den Auferstandenen	252
§ 74. Die verbotene und die gebotene Berührung des Auferstandenen	255
§ 75. Die Ostermahlzeiten	263
§ 76. Der Leib Jesu Christi und der Apostel	268
III. <i>Die Augenzeugenschaft und das Zeugnis der Apostel</i>	272
§ 77. Der Begriff Zeuge	272
§ 78. Der tatsächliche Zeuge	273
§ 79. Der bekennende Zeuge	276
§ 80. Der leidende Zeuge	283
Anmerkungen	287
Register	361

Literatur

- M. Albertz, Zur Formengeschichte der Auferstehungsberichte, ZNW 21 (1922), S. 259 ff.
- P. Althaus, Die Wahrheit des kirchlichen Osterglaubens² (1941).
- P. Batiffol, L'Eglise naissante (1909).
- W. Baudissin, «Gott schauen» in der alttestamentlichen Religion, im Arch. f. Rel. Wiss. 18 (1915), S. 173 ff.
- W. Bauer, Übersicht über die Nachrichten über die Apostel, in E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen² (1924), S. 111 ff.
- F. Blaß und A. Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch⁷ (1943).
- W. Bousset, Kyrios Christos² (1921).
- L. Brun, Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Überlieferung (1925).
- R. Bultmann, Untersuchungen zum Johannesevangelium, θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε, in ZNW 29 (1930), S. 169 ff.
- R. Bultmann, Das Evangelium des *Johannes*, in Meyers krit.-exeget. Kommentar über das N. T. (1941).
- R. Bultmann, Offenbarung und Heilsgeschehen, Beiträge zur Evang. Theol. 7 (1941).
- F. Busch, Zum Verständnis der neutestamentlichen Eschatologie, Markus 13 neu untersucht, in Neutest. Forschungen IV, 2 (1938).
- O. Cullmann, Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament, in Theol. Stud. 10 (1941).
- O. Cullmann, Die Hoffnung der Kirche auf die Wiederkunft Christi, in «Die Hoffnung der Kirche», Verh. des schweiz. ref. Pfarrvereins (1942), S. 26 ff.
- O. Cullmann, Eschatologie und Mission im Neuen Testament, im Evang. Miss. Mag. (1944), S. 98 ff.
- O. Cullmann, Urchristentum und Gottesdienst, Abh. z. Theol. des A. T. und N. T. 3 (1944).
- E. v. Dobschütz, Die fünf Sinne im Neuen Testament, in Journal of Bibl. Lit. 48 (1929), S. 378 ff.
- W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments I² II (1939).
- E. Fascher, Deus invisibilis, in Marb. Theol. Stud. (1931) I, S. 47 ff.
- P. Feine, Theologie des Neuen Testaments² (1911),⁵ (1931).
- P. Feine, Der Apostel Paulus (1927).
- E. Fuchs, Die Auferstehung Jesu Christi und der Anfang der Kirche, in ZKG 51 (1932), S. 1 ff.

- E. Gaugler, Das Abendmahl im Neuen Testament, in Internat. Kirchl. Zeitschr. (1942), S. 97 ff.; abgedruckt in Abh. z. Theol. des A. T. und N. T. 2 (1944).
- W. E. Gladstone, Church Principles considered in their Results (1841).
- C. Gore, Church and Ministry, New edition rev. by C. H. Turner (1919).
- A. v. Harnack, Die Lehre der zwölf Apostel, in Texte und Untersuchungen II² (1885), S. 88 ff.
- A. v. Harnack, Vorstudie zu einer Geschichte der Verbreitung des Christentums, in SBAW (1901), S. 1186 ff. (= Mission und Ausbreitung I 373 ff.).
- A. v. Harnack, Mission und Ausbreitung I II² (1906), ⁴ (1924).
- A. v. Harnack, Dogmengeschichte I⁴ (1909), ⁶ (1922).
- E. Haupt, Zum Verständnis des Apostolates im Neuen Testament (1896).
- E. Hirsch, Die Auferstehungsgeschichten und der christliche Glaube (1940).
- K. Holl, Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde, Ges. Aufs. II (1928), S. 44 ff.
- K. Holl, Die Vorstellung vom Märtyrer und die Märtyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Ges. Aufs. II, S. 68 ff.
- K. Holl, Der Streit des Petrus und des Paulus in Antiochien in seiner Bedeutung für Luthers innere Entwicklung, Ges. Aufs. III, S. 134 ff.
- F. J. A. Hort, The Christian Ecclesia (1900).
- A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients⁴ (1930).
- J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu (1935).
- J. Jeremias, Angelos 3 (1928), S. 1 ff.
- A. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu I² (1899).
- F. Kattenbusch, Der Quellort der Kirchenidee, in der Festgabe für A. v. Harnack (1921), S. 143 ff.
- F. Kattenbusch, Der Spruch über Petrus und die Kirche bei Matthäus, in Theol. Stud. u. Krit. (1922), S. 107 ff.
- F. Kattenbusch, Die Vorzugsstellung des Petrus, in der Festgabe für K. Müller (1925), S. 322 ff.
- J. E. Keller, Auslegung (ohne Titel), in «Weg zur Wahrheit» 27 (1937), Nr. 10 u. 11.
- S. Kierkegaard, Über den Unterschied zwischen einem *Genie* und einem *Apostel*, ed. E. Arnold Verlag (1925).
- S. Kierkegaard, Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken, ed. E. Diederich (1925).
- G. Kittel und Mitarbeiter, Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament I—IV (1932—1942).
- W. Köppel, Der Ursprung des Apostolates nach den heiligen Schriften des Neuen Testamentes, in Theol. Stud. u. Krit. 62 (1889), S. 257 ff.
- S. Krauß, Der jüdische Apostel, in Jewish Quarterly Review 17 (1905), S. 370 ff.
- W. G. Kümmel, Verheißung und Erfüllung, in Abh. z. Theol. des A. T. und N. T. 6 (1945).

- G. E. Lessing, Über den Beweis des Geistes und der Kraft (1777).
- J. B. Lightfoot, Saint Paul's Epistle to the Galatians¹⁰ (1890), S. 92 ff.
- J. B. Lightfoot, Saint Paul's Epistle to the Philippians¹¹ (1890), S. 181 ff.
- T. M. Lindsay, The Church and the Ministry in the Early Centuries (1903).
- R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden I II (1883 ff.).
- E. Lohmeyer, Ὦν Χριστῶ, in Festgabe für A. Deißmann (1927), S. 218 ff.
- E. Lohmeyer, Galiläa und Jerusalem (1936).
- F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte⁴ (1906).
- M. Maas, Die antiken Mysterien und ihre Beziehungen zum Apostel Paulus, in Theol. Lit. Zeitung (1913), S. 125.
- E. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums I (1921).
- W. Michaelis, Die Erscheinungen des Auferstandenen (1944).
- H. Monnier, La Notion de l'Apostolat (1903).
- F. Nötscher, Das Angesicht Gottes schauen nach biblischer und babylonischer Auffassung (1924).
- J. Pearson, Determinatio Theologica I, in Minor Theol. Works I (ed. 1844).
- E. Peterson, Die Kirche (1929).
- E. Peterson, Apostel und Zeuge Christi, Auslegung des Philipperbriefes (1940).
- A. M. Ramsey, The Gospel and the Catholic Church (1936).
- R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen⁸ (1927).
- O. Samuel, Laß mich deine Herrlichkeit sehen, in Evang. Theol. 2 (1935), S. 275 ff.
- G. Saß, Apostelamt und Kirche (1939).
- K. L. Schmidt, Die Kirche des Urchristentums, in Festgabe für A. Deißmann (1926), S. 290 ff.
- J. Schneider, «Mysterion» im Neuen Testament, 2. Sonderheft der Theol. Stud. u. Krit., 104. Bd. 3/4 (1932), S. 256 ff.
- A. Schweitzer, Geschichte der *Leben-Jesu-Forschung* (1906),² (1913).
- A. Schweitzer, Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis² (1929).
- A. Schweitzer, Die *Mystik* des Apostels Paulus (1930).
- R. Schütz, Apostel und Jünger (1921).
- W. Seufert, Der Ursprung und die Bedeutung des Apostolates in der christlichen Kirche (1887).
- F. Sieffert, Die Heidenbekehrung im Alten Testament und im Judentum (1908).
- H. L. Strack und P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I—IV (1922 ff.).
- B. H. Streeter, The Primitive Church (1930).
- Tertullian, *De praescriptione haereticorum*.
- C. H. Turner, *Studies in Early Church History* (1912).

- C. H. Turner, Essays on the *Early History* of the Church and the Ministry (1921).
- C. H. Turner, Catholic and Apostolic (1931).
- B. Violet, Ein Versuch zu Joh. 20, 17, in ZNW 24 (1925), S. 78 ff.
- H. Vogelstein, Entstehung und Entwicklung des Apostolates im Judentum, in Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. des Judent. 49 (1905), S. 427 ff.
- H. Vogelstein, The Development of the Apostolate in Judaism, in Hebr. Union College Annals 2 (1925), S. 99 ff.
- J. Wach, Meister und Jünger.
- J. Wagenmann, Die Stellung des Apostels *Paulus neben den Zwölf* in den ersten zwei Jahrhunderten (1926).
- C. L. Warr, The Presbyterian Tradition (1933).
- O. Weinreich, Triskaidekadische Studien, in Religionsgeschichtl. Stud. u. Vorarb. 16 (1916), S. 1 ff.
- H. Windisch, Angelophanien um den Menschensohn auf Erden, in ZNW 30 (1931), S. 215 ff.
- W. Wrede, Das Messiasgeheimnis² (1913).

I. Das Zusammensein der Apostel mit Jesus Christus

§ 1

DIE ERSTE BESTIMMUNG DER BERUFENEN

Die erste Absicht, in der Jesus Christus gemäß der in den Evangelien aufgezeichneten Überlieferung Menschen zu Aposteln beruft, besteht darin: daß sie mit (oder: bei) ihm seien. Markus formuliert diesen Tatbestand kurz und eindeutig: *προσκαλεῖται οὗς ἤθελεν αὐτός, . . . καὶ ἐποίησεν δώδεκα, ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ* (Mark. 3, 13 f.). Auch die Aussendung gehört zur Bestimmung der von Jesus Christus Berufenen (Mark. 3, 14: *. . . καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτούς*). Der Zweck der Berufung ist aber nicht nur die Aussendung, sondern zunächst die Gegenwart der Berufenen bei Jesus Christus. Gemeinschaft sollen einige Menschen als Zeugen Jesu Christi mit Jesus Christus haben.

Der Ausdruck «Gemeinschaft (mit dem Vater und) mit seinem Sohn Jesus Christus» für die (durch leibhaftiges Hören, Sehen und Betasten des erschienenen Lebenswortes charakterisierte) Gegenwart von Menschen bei Jesus Christus, also für das Zusammensein gewisser Menschen mit dem Sohne Gottes, der im Fleisch verherrlicht wurde, findet sich 1. Joh. 1, 3.

Es wäre falsch, aus der im Augenblick der Berufung proleptischen Bezeichnung der Berufenen als *ἀπόστολοι* (Luk. 6, 13) zu schließen, daß die Berufenen schon sofort fertige Sendboten Jesu Christi waren. Sie wurden vielmehr zunächst dazu bestimmt, Jesu Christi Begleiter, und zwar seine Begleiter als seine Nachfolger zu sein. Nur indem die Apostel in Gemeinschaft mit Jesus Christus traten und nachdem sie in diese Gemeinschaft eingetreten waren, konnten sie seine bevollmächtigten Prediger sein¹. Der Apostel ist nicht nur und er ist nicht zuerst «gesandt» und zur Aussendung bestimmt, sondern er ist zunächst einmal bestimmt dazu, in Gemeinschaft mit Jesus Christus zu sein, das Heil und den Heiland, von dem er zeugen wird, handgreiflich zu hören, zu sehen, sogar zu betasten. Daraufhin wird er das Heil und den

Heiland in einer endgültigen und vollkommenen Weise erkennen und bekennen können, die einem alttestamentlichen Propheten nicht möglich sein konnte.

Manche lexikographischen oder monographischen Abhandlungen über den Begriff des Apostels und die als Apostolat bezeichnete Sache haben diese erste Bestimmung und Aufgabe des Apostels für die Definierung des Wesens des Apostolates nur beiläufig, als etwas Untergeordnetes, berücksichtigt². Wahrscheinlich ließ man sich zu sehr durch die Parallele von Mark. 3, 14: *ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτούς*, und Luk. 6, 13: *οὗς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν* dazu verleiten, den Begriff des «Apostels» nur von der Etymologie aus zu definieren.

Mag die einmalige Bedeutung «des Apostels», sc. des Paulus, gemäß seinem Selbstzeugnis in seinen Briefen und seiner Beschreibung durch Lukas in der Apostelgeschichte hier irreführend gewirkt haben³, so hätte doch gerade die Betonung, mit der Paulus sagt, er habe Jesus Christus gesehen und direkte Offenbarungen bekommen (2. Kor. 12, 1 ff. u. ö.), und die Darstellung der Voraussetzung zum Apostolat in Akt. 1, 21 f., wonach ein Apostel mit dem fleischgewordenen Jesus Christus von seiner Taufe bis zu seiner Himmelfahrt in Gemeinschaft gewesen sein muß, hier korrigierend wirken sollen.

Die Gegenwart des Apostels bei Jesus Christus, seine Gemeinschaft mit Jesus Christus ist nicht nur untergeordnete Bestimmung, sekundäres Mittel zu einem primären Zweck, sondern ist die erste Bestimmung des Apostels. Damit die Apostel diese Bestimmung erkennen, lautet das Berufungswort: *δεῦτε ὀπίσω μου* (Mark 1, 17 u. Par.); *ἀκολούθει μοι* (Mark. 2, 14 u. Par.); *ἔρχασθε καὶ ὄψεσθε* (Joh. 1, 39, cf. 46). Die Bestimmung der Apostel ist zunächst, bei Jesus Christus zu sein als Zeugen dessen, was er ist, sagt, tut, wo er bleibt. Sie sollen Gemeinschaft mit dem fleischgewordenen haben⁴. Wären sie nicht bei Jesus Christus, wie wollten sie ihn hören, sehen, betasten, oder wie an ihn glauben, ihn erkennen und bekennen? Diese, vorerst ganz äußerlich zu verstehende Gemeinschaft mit Jesus Christus: das Mitgehen der Apostel mit Jesus Christus, ist die Voraussetzung dafür, daß sie seine Augen- und Ohrenzeugen sind. Daß die Apostel später auch Zeugnis ablegen von Jesus Christus, beruht wiederum darauf, daß sie Augen- und Ohrenzeugen waren. Die Bindung der Apostel an die Person des fleischgewordenen Jesus Christus, die Verbindung und Gemeinschaft mit ihm ist daher die erste Bestimmung ihrer Berufung und die Voraussetzung jeder weiteren Bestimmung. «Ihr seid Zeugen, weil ihr von Anfang mit mir seid» (Joh. 15, 27).

§ 2

ÄUSSERE GEMEINSCHAFT MIT JESUS CHRISTUS

Wie sich die Erwählten ihre Erwählung und Berufung nicht selbst verschaffen, sondern sie nur hören und ihr gehorchen können, so können sie sich ihre Bestimmung und ihren Beruf als Erwählte nicht selbst erdenken oder geben. Die Bestimmung der Erwählten ist nicht ihre eigene Sache, sondern Sache Jesu Christi, der sie nach seinem eigenen Willen berief (s. § 12, S. 23 ff.); sie ist aber nicht nur Sache Jesu Christi, sondern noch mehr als das: Jesus Christus selber ist die Bestimmung der Apostel.) Für ihn, um bei und mit und um ihn zu sein, sind sie berufen. Die Berufung der Apostel ist «christozentrisch» in wörtlichem Sinn, indem sie Berufung zur Bildung eines Kreises ist, dessen Mittelpunkt und Inhalt Jesus Christus ist. Jesus Christus, der «mitten unter» den Menschen ist (Luk. 17, 21, cf. 24, 36; Joh. 20, 19, 26), ist der Sinn und bestimmt den Sinn und Zweck der Berufung⁵.

Weil die Bestimmung des Apostels durch Jesus Christus gegeben ist und in ihm besteht, werden die Apostel auch sprachlich oft christologisch, als Anhang an den Namen oder die Person Jesu Christi beschrieben, wie dies in der griechischen Sprache für die Begleiter und Freunde eines Mannes möglich ist. Die Apostel sind die Begleiter Jesu Christi, sie sind diejenigen, welche *μετά, σὺν, περί* (jeweils in lokalem Sinn!) Jesus Christus sind. Die berufenen Jünger werden *οἱ μετ' αὐτοῦ* (sc. Ἰησοῦ) genannt (Mark. 5, 40; Matth. 26, 51), weil sie *μετὰ Ἰησοῦ* waren (Mark. 14, 67—70; cf. Luk. 22, 28; Mark. 16, 10; Joh. 6, 66; 15, 27). Sie heißen *οἱ σὺν Ἰησοῦ* (so sinngemäß nach Mark. 2, 26), weil sie *σὺν Ἰησοῦ* (Luk. 9, 18 u. ö.; Apg. 4, 13; cf. 2. Petr. 1, 18) oder die *συνελθόντες* (Apg. 1, 6, 21) waren. Auch *οἱ περί αὐτοῦ* ist als Bezeichnung für die Jünger überliefert (Luk. 22, 49 u. ö.).

Der paulinische Ausdruck *ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ* (1. Kor. 1, 1 u. ö.) bildet in seiner sprachlichen Kürze und seinem theologischen Gehalt eine interessante, vielleicht nicht ungewollte Parallele zu diesen Jüngerbezeichnungen bei den Evangelisten.

Alle diese und manche ähnlichen Beschreibungen der Apostel zeigen, daß die von Jesus Christus ausgesprochene erste Bestimmung der Berufenen erfüllt worden ist. Eine, wenigstens äußerliche, Gemeinschaft zwischen Jesus Christus und den Jüngern wurde hergestellt (cf. Mark. 3, 14).

Die durch die genannten Präpositionen angedeutete Gemeinschaft Jesu Christi mit seinen Jüngern wird bestätigt und zur Geltung gebracht dadurch, daß in den sogenannten Rahmenstücken der Jesusgeschichten* häufig «Jesus und seine Jünger» zusammen genannt werden, oder gemeinsames Subjekt sind, oder laut den Angaben des Rahmens die einzigen Partner eines Gespräches oder Zeugen eines Ereignisses sind. Jesus Christus könnte die Jünger nicht «zusammenrufen» und «anreden», er könnte nicht «um sich blicken» auf seine Jünger, wenn sie nicht gemäß ihrer Bestimmung bei ihm wären. Eine zum mindesten lokale Nähe des Apostels zu Jesus Christus ist bei den Evangelisten für die Apostel fast als selbstverständlich vorausgesetzt. Daß die Gemeinschaft der Jünger mit Jesus Christus nur in einzelnen Überlieferungsstücken explizit Hauptthema ist oder den Gang der Ereignisse oder des Gespräches bestimmt, daß sie meist «nur» im Rahmen — aber dort sicher nicht zufällig — immer wieder erwähnt wird, entkräftet die Bedeutung dieser Gemeinschaft nicht.

Der Aufbau und der Gang der Evangelien streicht die Bedeutung dieser Gemeinschaft heraus. Sie wird in sukzessiv sich steigernder Weise betont. Von der Bergpredigt, bei der die Jünger zu Jesus traten, während das Volk wohl im Umkreis um sie stand (Matth. 5, 1) — über die Lehre in Gleichnissen, welche vielen erzählt, aber nur den Jüngern, die «zu ihm (sc. Jesus Christus) traten» (Matth. 13, 10), «im Hause» (Matth. 13, 36) erklärt wurden — über das Bekenntnis der Jünger, die abseits von der Menge und dem Land Israels zwar die Meinung der Menschen von Jesus Christus mitteilen, aber ein von dieser Meinung abweichendes Bekenntnis zu Jesus als dem gesalbten Gottessohn ablegen (Matth. 16, 13 ff.) — über die drei Leidens- und Auferstehungsweissagungen vor den Jüngern (Matth. 16, 21; 17, 22 f.; 20, 17 ff.) — bis zur Abendmahlsstiftung im Kreis der Zwölf (Matth. 26, 20 ff.) geht eine gerade Linie. Diese Linie ist bei Matthäus am meisten hervorgehoben, aber — wenn auch weniger deutlich — ebenso bei Markus, Lukas und Johannes zu verfolgen⁷. Indem sich der Wirkungskreis Jesu Christi faktisch in esoterischem Sinne fortzu verengert, wird die Gegenwart der Jünger bei Jesus Christus und ihre Gemeinschaft mit ihm immer mehr betont. Die am Anfang der Evangelien berichtete Berufung der Jünger und die die Jünger betreffenden Rahmenstücke machen es deutlich, daß diese esoterische Verengung weder als Zufall noch als Zeichen

der Schwäche oder des Mißerfolges Jesu Christi aufzufassen ist, sondern von den Evangelisten als von Beginn der Wirksamkeit Jesu Christi an bestehender Plan aufgefaßt wurde.

§§ 3—8

GEMEINSCHAFT MIT JESUS UND GEMEINSCHAFT
MIT GOTT§ 3. *Verschiedene Gemeinschaften?*

Dem Sein der Jünger bei Jesus Christus kommt nicht nur nebensächliche Bedeutung zu. Ihre Gemeinschaft mit ihm ist auch äußerlich, aber sie ist nicht nur äußerliche Gemeinschaft. «Mit dem Herrn zu sein» ist ja geradezu der Inbegriff der eschatologischen Erwartung und Hoffnung, die Gott den Menschen durch die Propheten hat geben lassen⁸. Die Beschreibung der Gemeinschaft, welche die Jünger mit Jesus Christus von seiner Taufe an bis zu seiner Auferstehung hatten, geschieht zum großen Teil mit denselben sprachlichen Begriffen, mit denen die verheißene eschatologische Gemeinschaft zwischen Gott und den erwählten Menschen beschrieben wird. Die Gemeinschaft mit Jesus und die Gemeinschaft mit Gott, die Gemeinschaft der Jünger «in jenen Tagen» und die Gemeinschaft der Glaubenden «an jenem Tage» werden im Neuen Testament mit und ohne ausdrückliche Berufung auf alttestamentliche Weissagungen auffällig gleichartig beschrieben.

Die eschatologische Gemeinschaft zwischen Gott und dem Volk, dessen er sich erbarmt, ist im A. T. als Wohnen (Zelten) Gottes unter seinem Volk (Sach. 2, 10), als Sein Gottes mit seinem Volk (Jes. 8, 8; cf. Hagg. 1, 13 u. ö.), als ausschließliche Zugehörigkeit Gottes zu seinem Volk (Ez. 37, 27), als großes Freudenmahl für Israel und die Völker (Jes. 25, 6 ff.) oder ähnlich dargestellt. Diese Hoffnung auf die ewige Gemeinschaft mit Gott hat in der Stiftshütte, im Kultus des Tempels und im Gebet des Israeliten ihren konkreten Ausdruck gefunden. Der israelitische Fromme hofft darauf, immer bei Gott zu bleiben (Ps. 73, 23 ff.; Ps. 23, 6 u. ö.). Er hofft und vertraut nach seinem Tode Gott leibhaftig zu sehen und dadurch die Rechtfertigung seines Glaubens zu erhalten (Hiob 19, 25 f.).

Darf und muß man die Gemeinschaft der Jünger mit dem fleischgewordenen Jesus Christus und die geweissagte Gemeinschaft der Menschen mit Gott in einen Zusammenhang bringen oder als zusammenhängend sehen, wenn doch die eine Gemeinschaft wesentlich geschichtlich, historisch, die andere aber wesentlich endzeitlich, eschatologisch ist?

Die synoptischen Evangelien, die Paulinen und die Apokalypse scheinen das einhellig zu verbieten. Einzugehen zu des Herrn Freuden (Matth. 25, 21, 23), sich niederzulegen (Matth. 8, 11), zu essen und zu trinken mit dem Herrn (Matth. 26, 29; cf. Luk. 22, 16, 18) — diese engste Gemeinschaft mit dem Herrn wird bei den Synoptikern als etwas Zukünftiges verheißen.

Offenbar dieselbe zukünftige Gemeinschaft mit dem Herrn und alle ihre Wohltaten werden von Paulus und dem Verfasser der Apokalypse zum Teil mehr, zum Teil weniger plastisch als bei den Synoptikern durch die Verwendung der Begriffe (εἶναι) σὺν oder (εἶναι) μετὰ beschrieben. Wie Gott die Entschlafenen σὺν αὐτῷ durch Jesus führen wird (1. Thess. 4, 14), so werden auch die Entrückten πάντες σὺν κυρίῳ sein (1. Thess. 4, 17). Die Wachenden und die Entschlafenen werden σὺν αὐτῷ leben (1. Thess. 5, 10). Paulus selbst hofft sehnsüchtig darauf, σὺν Χριστῷ zu sein (Phil. 1, 23).

Entsprechend heißt es in der Apokalypse, daß Christus speisen wird μετ' αὐτοῦ (sc. dem Überwinder), καὶ αὐτὸς μετ' ἐμοῦ (Offb. 3, 20), daß der Überwinder sitzen wird mit Jesus Christus auf Christi Thron, wie Christus mit dem Vater auf des Vaters Thron (Offb. 3, 21). Gott wird mit dem Menschen wohnen; sie werden sein Volk sein, und Gott wird mit ihnen sein (Offb. 21, 3).

Die eschatologische Gemeinschaft mit Gott und Jesus Christus ist an diesen Stellen als etwas Zukünftiges beschrieben. Die historische Gemeinschaft mit dem erniedrigten Jesus Christus wird dabei scheinbar nicht erwähnt, so daß ihr keine besondere Bedeutung im Blick auf die eschatologische Gemeinschaft zuzukommen scheint. Die Kenntnis Jesu Christi nach dem Fleisch, und damit vielleicht die Jüngerschaft zu Jesu Lebzeiten, wird besonders von Paulus sehr zurückhaltend beurteilt. Er bagatellisiert ihre Bedeutung zwar nicht, sondern anerkennt sie; sie ist aber für seine Verkündigung scheinbar nicht das Wesentliche, sondern nur eine Tatsache in ihrem Hintergrund (2. Kor. 5, 16 f.). Die volle Gemeinschaft mit Jesus Christus dem Herrn, die Gemeinschaft mit Gott, erscheint in den meisten Schriften des N. T. als rein zukünftig dargestellt. Die historische Gemeinschaft mit Jesus Christus, in welcher sich seine Jünger befanden, als sie mit ihm von Galiläa nach Jerusalem zogen, scheint grundsätzlich in ein anderes Kapitel zu gehören und keine direkte Beziehung zur eschatologischen Gemeinschaft der Menschen mit Gott zu haben.

Gewisse Aussagen des Johannesevangeliums und der Johannesbriefe scheinen aber in erstaunlichem Widerspruch und großer Isoliertheit den Aussagen der Synoptiker, der Paulinen und der Apokalypse gegenüberzustellen. *Wird von diesen Aussagen aus, wenn es sich, nur in dem Opt. zu finden scheint, ...*

§ 4. Die Gemeinschaft im Johannesevangelium und im ersten Johannesbrief

Im Johannesevangelium⁹ und im 1. Johannesbrief werden beide, die historische und die eschatologische Gemeinschaft von Menschen mit Gott und Jesus Christus, in engste Beziehung zueinander gesetzt, ja identifiziert. «Das Wort», welches Gott war (Joh. 1, 1), «zeltete unter uns und wir sahen seine Herrlichkeit» (Joh. 1, 14). Mit diesem Satz bringt der Evangelist zum Ausdruck,

daß er durch die Erscheinung des Wortes im Fleisch, durch Jesu Christi Wirken in seiner menschlichen Gestalt als Gesandter, und durch seine Gemeinschaft mit seinen Zeugen die alttestamentlichen Verheißungen über die eschatologische Gemeinschaft von Gott und Mensch als erfüllt ansieht. In der Gemeinschaft der Augen- und Ohrenzeugen Jesu Christi mit Jesus Christus bestand nach Johannes die eschatologische Gemeinschaft, über die hinaus es keine Gemeinschaft mit Gott geben kann. Das Zelten Gottes unter den Menschen, das Sehen der Herrlichkeit Gottes und der Empfang des ewigen Lebens ist doch wohl der Inbegriff und das Wesen der verheißenen ewigen Gemeinschaft von Gott und Mensch. In Zukunft, auch nach Jesu Christi Hingang zum Vater, kann es sich nach Johannes nur darum handeln, in Jesus Christus, also in der schon geschaffenen Gemeinschaft mit ihm, zu «bleiben» (Joh. 15, 4 u. ö.). Aufhebung oder Sistierung dieser Gemeinschaft wäre so viel wie das Abhauen der Rebe vom Weinstock (Joh. 15, 4 f.). Jünger, die sich zurückziehen und nicht mehr mit Jesus wandeln, werden von Jesus nicht als die Erwählten bezeichnet (Joh. 6, 66 ff.). Ziel der Verkündigung an solche, die nicht zu Jesu Christi Lebzeiten in Gemeinschaft mit ihm kamen, ist: daß die Hörer (bzw. Leser) Anteil an der schon bestehenden Gemeinschaft mit Gott und Jesus Christus bekommen. «Was wir gesehen und gehört haben, verkündigen wir auch euch, damit auch ihr Gemeinschaft habt mit uns. Unsere Gemeinschaft aber ist mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus» (1. Joh. 1, 3). Für den Hörer und Leser des Zeugnisses über Jesus Christus gibt es also — so will es offensichtlich der Verfasser von 1. Joh. sagen — keine höhere oder andersartige Gemeinschaft mit Gott als für die Augen- und Ohrenzeugen Jesu Christi im Fleisch. Es besteht im Johannesevangelium und im 1. Johannesbrief nicht nur kein Widerspruch oder Gegensatz zwischen der historischen und eschatologischen Gottesgemeinschaft, sondern geradezu Identität zwischen beiden. «Unsere Gemeinschaft ist mit dem Vater und dem Sohn».

Die genannten johanneischen Stellen stehen nicht in unaufheb-
barem Widerspruch zum größten Teil des neuen Testaments
sondern enthalten einen nötigen Hinweis zur rechten Interpre-
tation der Synoptiker, des Paulus und der Apokalypse.

§ 5. Die Gemeinschaft in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte

Zum mindesten als Vorwegnahme der eschatologischen Gemeinschaft ist die historische Gemeinschaft der Jünger mit Jesus Christus auch bei den Synoptikern beschrieben. Ausdrücklich ist die Beziehung zur eschatologischen Gemeinschaft hervorgehoben in den Worten Jesu bei der Abendmahlseinsetzung: «Ich werde nicht mehr von diesem Gewächs des Weinstocks trinken, bis ich's neu trinken werde (Matth. 26, 29: *μεθ' ὑμῶν*) im Reiche meines Vaters» (Mark. 14, 25 u. Par.)¹⁰. Das Abendmahl ist als das «letzte» Mahl Jesu Christi dargestellt. Die Worte Jesu bei diesem Mahl weisen auf den «neuen» Äon. Das letzte Mahl ist daher ein *ἔσχατον* im ursprünglichen Sinn des Begriffs. Sollte es anders als eschatologisch interpretiert werden können¹¹?

Was in den synoptischen Berichten über die Abendmahlseinsetzung ausdrücklich als Sinn der Einsetzung genannt wird, ist vielleicht auch durch die synoptischen Abschnitte über die Erklärung der Gleichnisse, das Bekenntnis des Petrus und die Verklärung auf dem Berge implizit angedeutet: Die Jünger bekommen oder haben bewußt Anteil an der eschatologischen Gemeinschaft mit Gott, indem sie Gemeinschaft mit Jesus Christus, als dem erkennbaren und erkannten Gottessohn in seiner Herrlichkeit haben¹². Sie haben, wenigstens für Momente oder punkthaft, schon Anteil an der Gemeinschaft, in der es keine dunklen Geheimnisse und keine Verstockung, keine Nichterkenntnis Gottes, kein Ärgernis und keine Verhinderung oder Unmöglichkeit des Sehens seiner Herrlichkeit mehr gibt. Jeder Zeuge einer Wunderthat oder Predigt Jesu hat so in gewissem Sinn schon an der eschatologischen Gemeinschaft Anteil¹³.

Daß die Gottesgemeinschaft bei den Synoptikern trotz ihres Schon-Bestehens in der Zeit und Gegenwart Jesu Christi auch noch als etwas Zukünftiges, als überraschender und gerechter Lohn den Erwählten und Getreuen verheißen wird, liegt im endzeitlichen Charakter der Gottes- und Christusgemeinschaft begründet. Der temporäre und der eschatologische Charakter, die Gegenwärtigkeit und die Zukünftigkeit der Gottesgemeinschaft schließen sich nicht aus und können nicht gegeneinander ausgespielt werden, weil die Zeit, in der Jesus Christus auf der Erde war, selbst die letzte Zeit, *ἔσχατον*, ist (Hebr. 1, 2 u. ö.: vgl. unten § 56). Die für die Jünger zur Zeit ihres Seins bei Jesus Christus

bestehende zeitliche Gemeinschaft mit Jesus Christus und die verheißene zukünftige Gottesgemeinschaft unterscheiden sich zwar wie der Titel eines Buches und sein Inhalt, wie das Unterpand der Erfüllung und die vollkommene Erfüllung, oder wie der Besitz des ἀρραβὸν τοῦ πνεύματος und der Besitz des σῶμα πνευματικόν in der paulinischen Theologie. Sie gehören aber zusammen wie wahre Verheißung und wahre Erfüllung, wie das Wirken und Reden Jesu vor und nach seiner Auferstehung. Die eschatologische Gemeinschaft mit Gott ist für keinen Menschen ohne die zeitliche Gemeinschaft mit Jesus Christus.

So war es für die atl. Propheten wesentlich, daß sie bei Gott waren, in seinem geheimen Rat und in seinem Dienst standen (Jer. 15, 17, 19; 1. Kön. 17, 1); sonst hätten sie nicht Propheten Gottes auf die nahe und ferne Zukunft hin sein können¹⁴.

Nur wer da hat, dem wird gegeben (Matth. 25, 29 u. Par.; cf. Mark. 4, 25 u. Par.) Der «mit Jesus» gekreuzigte Schächer (Mark. 15, 27 u. Par.) empfängt die Verheißung, «mit Jesus» noch an diesem Tage der Kreuzigung im Paradies zu sein (Luk. 23, 43). Zeigt der eine Schächer, wovon der in der Mitte der Verfluchten Hängende erlöst, so wird am andern Schächer deutlich, wozu Jesus Christus erlöst. Der Schächer, der in historischer Gemeinschaft mit dem leidenden Jesus ist, erhält die Verheißung der eschatologischen Gemeinschaft mit Jesus in seiner Herrlichkeit. Als Gottes Sohn am tiefsten erniedrigt ist, ereignet sich das Wunder der Erwählung. Wo Gemeinschaft mit dem erniedrigten Jesus Christus ist, da ist in den synoptischen Evangelien die Nähe der eschatologischen Gemeinschaft mit ihm angedeutet, da ist sie vorbereitet, da hat sie beinahe schon begonnen — so bei der Verklärung auf dem Berge (Mark. 9, 2 ff. u. Par.).

Die Beschreibungen der Gemeinschaft Jesu mit Menschen nach seiner Auferstehung — einer Gemeinschaft, die ganz im Zeichen der Herrlichkeit und Allmacht Jesu Christi stand —, welche die Evangelien und Apg. 1 enthalten, die faktische Beschränkung dieser Gemeinschaft mit dem Auferstandenen auf Menschen, die schon vor Jesu Auferstehung mit ihm waren, endlich die Datierung dieser Zeit auf 40 Tage bei Lukas in der Apg.¹⁵ sind als Hinweise auf die Besonderheit und Bedeutung der Gemeinschaft mit Jesus in dieser Zeit, welche nicht nur von Gott erfüllt, sondern auch irdisch ist, welche aber nicht nur irdisch, sondern auch von Gottes Tun erfüllt ist, aufzufassen. Diese Zeit begrenzt Gottes Ewigkeit nicht — Gottes Ewigkeit ragt aber besonders deutlich gerade in diese Zeit hinein¹⁶.

Ein mehr oder weniger ausführlicher Hinweis auf diese Zeit nach Ostern wurde offenbar schon früh als zum Bestand eines kanonischen Evangeliums gehörend angesehen. Deshalb wurde dem Markusevangelium, zu dessen ursprünglicher Gestalt die Beschreibung dieser Zeit wohl nicht gehörte, weil das Evangelium mit Mark. 16, 8 abschloß, ein entsprechender Schlußabschnitt (Mark. 16, 9 ff. — vgl. dazu § 50, S. 165 f. — oder Varianten) angehängt. Die vollkommene Offenbarung dessen, mit dem die Jünger Gemeinschaft hatten, die Aufzeigung, wie die Gemeinschaft mit Jesus als Gemeinschaft mit dem vom Tode unbesiegtten Gottessohn offenbar wurde, wurde als zum Evangelium von Jesus Christus hinzugehörend betrachtet.

§ 6. Die Gemeinschaft in den Briefen

Auch innerhalb der Paulusbriefe¹⁷ erscheint — trotz 2. Kor. 5, 16¹⁸ und der wiederholten Abwehr falscher Ausschließlichkeitsansprüche jener Apostel, die vor der Auferstehung Jünger Jesu Christi waren — die Gemeinschaft mit dem fleischgewordenen Jesus Christus nicht als belanglos oder für die Verkündigung Jesu Christi entbehrlich. Gemeinschaft mit dem fleischgewordenen Jesus Christus ist in der paulinischen Theologie eindeutig nicht eine äußere, etwa nur in Zeitgenossenschaft mit Jesus Christus bestehende Gemeinschaft, sondern ist Gemeinschaft mit dem Leiden, Sterben und Auferstehen, mit dem Tod und Leben Jesu Christi, also mit dem fleischgewordenen, historischen Jesus Christus.

Scheint es nicht ausgeschlossen, daß der Begriff «Gemeinschaft mit Jesus Christus», «mit Jesus Christus sein» bei Paulus nicht immer dasselbe wie bei den Synoptikern besagen will, so können doch die paulinischen Aussagen als eine lehrhafte Zuspitzung dessen, was auch die Evangelisten in mehr pragmatischer Weise bezeugen, angesehen werden.

Die Bedeutung der Gemeinschaft mit Jesus Christus ist deutlich in den Aussagen des Paulus über das Abendmahl. Teilnahme an den Götzenopfern würde Gemeinschaft mit den Götzen bedeuten; das Segnen des Kelchs und das Brechen des Brots aber ist Gemeinschaft mit dem Blut und Leib Christi. Besteht diese Gemeinschaft mit dem fleischgewordenen Jesus Christus, mit seinem «Blut und Leib», durch den Empfang und im Empfang von Kelch und Brot, so kann es nicht zugleich Gemeinschaft für den Feiern mit den Götzen geben (1. Kor. 10, 16 ff.¹⁹). Nach diesen Aussagen des Paulus ist also — ähnlich wie bei den Synoptikern und auffallenderweise auch im Zusammenhang mit der Überlieferung der Abendmahlseinsetzung — die leibhafte Gemeinschaft mit dem fleischgewordenen, leibhaften Jesus Christus die Voraussetzung und das Mittel für die echte Gemeinschaft mit Jesus Christus. Es

ist klar, daß diese Christusgemeinschaft, weil im Gegensatz zur Götzengemeinschaft stehend, als Inbegriff rechter Gottesgemeinschaft aufzufassen ist.

Die Bedeutung, welche die Begriffe *συν-(χαρο-)πάσχειν* (Röm. 8, 17; 2. Tim. 2, 3; cf. 2. Tim. 1, 8), *συσταυροῦσθαι* (Röm. 6, 6), *συναποθανεῖν* (Röm. 6, 8; Kol. 2, 20; 2. Tim. 2, 11), *συνδάπτειν* (Röm. 6, 4; Kol. 2, 12), *συνξωποιεῖν* (Eph. 2, 5; Kol. 2, 13) *συνεγείρειν* (Eph. 2, 6; Kol. 2, 12; 3, 1), *συνεῖν* (Röm. 6, 8; 1. Thess. 5, 10; 2. Tim. 2, 11) (*σὺν*) *Χριστῷ* und dergleichen in den Paulinen haben, zeigt, daß die Auffassung des Paulus über die zeitliche und eschatologische Gemeinschaft mit Jesus Christus nicht wesentlich von derjenigen der Evangelisten abweicht²⁰. Alle diese Begriffe haben in den Erzählungen und gewissen sprachlichen Wendungen der Evangelien ihre sachlichen oder literarischen Parallelen und wurden von Paulus wohl nicht willkürlich, sondern in Abhängigkeit von der Überlieferung über die näheren Umstände und die Bedeutung des Todes und der Auferstehung Jesu Christi aufgenommen und gebildet:

Nach den Evangelien faßten Petrus und die Jünger die Möglichkeit, mit Jesus Christus ins Gefängnis und in den Tod zu gehen, ausdrücklich ins Auge (Mark. 14, 31 u. Par.; cf. Joh. 11, 16). Ein Mensch, der Jesus Christus begegnet, muß das Kreuz aufheben und tragen (Mark. 15, 21 u. Par.). Menschen werden mit Jesus Christus gekreuzigt (Mark. 15, 27; 15, 32 u. Par.). Ein Mensch legt den Leichnam Jesu in das Grab, in dem auch er selber begraben werden wird (Matth. 27, 60). Andererseits ist auch die Erweckung von Toten (Mark. 5, 35 ff. u. Par.; Luk. 7, 11 ff.; Joh. 11, 1 ff.) und die Öffnung von Gräbern (Matth. 27, 52 f.) schon in den Evangelien bezeugt.

Ist es nach Paulus die Bestimmung und Verheißung des Christen, Jesus Christus ähnlich, gleichgestaltet zu werden, (Phil. 3, 10, 21; Röm. 6, 5; cf. 8, 29; 1. Thess. 4, 14), so ist es der fleischgewordene Jesus Christus in seiner Erniedrigung und Erhöhung, dem der Mensch ähnlich oder gleich werden soll, um dadurch ganz und ewig wie Jesus Gottes Kind zu sein. Die Evangelien reden von Nachfolge Jesu, so auch der 1. Petrusbrief (2, 21); Paulus spricht von Gestaltung zur Gleichheit oder Ähnlichkeit (*ὁμοίωμα*) Jesu Christi (Phil. 3, 21). Art und Inhalt der Gemeinschaft mit dem fleischgewordenen Jesus Christus ist mit dem evangelischen und mit dem paulinischen Ausdruck beschrieben.

Im Hebräerbrief ist diese Gemeinschaft wie bei Paulus (1. Kor. 10, 17, 21) das «Teilhaben an Christus» genannt (Hebr. 3, 14).

Jesus Christus ist das Vorbild, dessen Abbild zu werden allen Christen verheißen und geboten ist. Dasselbe, was die Evangelien besagen, wenn sie von der Nachfolge einiger Menschen berichten, die mit Jesus Christus von Galiläa nach Jerusalem, dem Ort seines Leidens gehen, und die nach seinem Leiden mit dem auf-erstandenen und verherrlichten Jesus zusammen sind, bezeugt Paulus — vielleicht weniger anschaulich, aber nicht weniger betont — wenn er das Leiden, Sterben und Auferstehen des Menschen mit Christus als Inbegriff der Gemeinschaft mit ihm: als Einheit mit dem Leib und der Gestalt Christi (Eph. 3, 6; Phil. 3, 21; cf. 2, 5) bezeichnet.

Hat Paulus die Überlieferung von Jesu Weg in den Tod und in die Herrlichkeit in ihrer Bedeutung für die Erwählten richtig interpretiert, so kann die Gemeinschaft der Jünger mit dem fleischgewordenen Jesus Christus, wie sie innerhalb der Darstellung derselben Überlieferung die Evangelien beschreiben, nicht als eine nur äußere, kontingente, nur für die Zeit der Jünger wichtige Gemeinschaft verstanden werden. Die Gemeinschaft mit dem erhöhten Jesus Christus, der Anteil an Jesu Christi Herrlichkeit ist auch nach Paulus zusammenhängend mit und abhängig von der Gemeinschaft mit dem erniedrigten Christus und dem Anteil am Leiden Jesu Christi.

Durch die Interpretation der Überlieferung über Jesus in den Paulinen wird deutlich: Die eine Gemeinschaft mit Jesus Christus und durch Jesus Christus mit Gott hat eine doppelte Gestalt. Sie ist Gemeinschaft mit dem Leiden, mit Jesus Christus in der Erniedrigung, und ist darum eine sich historisch auswirkende Gemeinschaft. Und sie ist Gemeinschaft mit der Herrlichkeit, mit Jesus Christus in seiner göttlichen Hoheit, also in Ewigkeit herrliche Gemeinschaft. Die eschatologische Gemeinschaft ist die Erfüllung der zeitlichen Gemeinschaft mit Jesus Christus. Die zeitliche Gemeinschaft mit Jesus Christus ist nicht nur Prolepse und Hinweis auf die eschatologische Gemeinschaft, sondern ist ihr Anfang, ihr Angeld, wie es durch die Verleihung des heiligen Geistes versiegelt werden wird. Die eschatologische Gemeinschaft beginnt schon mit der zeitlichen Gemeinschaft — sowohl nach dem Zeugnis der Evangelien wie des Paulus²¹. Daß Paulus Jesus sah, den er verfolgte, hat daher nicht zufällig sowohl für ihn selbst wie für seine Beschreibung in der Apostelgeschichte durch Lukas so grundlegende Bedeutung.

§ 7. Die Gemeinschaft in der Apokalypse

Auch in der Offenbarung des Johannes wird trotz des grundsätzlich futuristischen Charakters des Buches (Offb. 1, 1; 22, 6) die Zusammengehörigkeit der historischen und eschatologischen Gemeinschaft mit Jesus Christus bezeugt. Das geht aus Stellen wie Offb. 1, 5 f.; 20, 6 oder 17, 14 hervor: Durch das Leiden und Auferstehen Jesu Christi ist eine Gemeinschaft mit ihm schon hergestellt. Auch der Verfasser der Apokalypse und die von ihm Angeredeten haben durch ihre Berufung, ihre Erwählung und ihren Glauben mit Jesus Christus Würde, Rechte und Pflichten von Priestern und Königen empfangen. Was die Zukunft bringt, ist das eindeutige, fraglose und klare Offenbarwerden dieser Gemeinschaft mit Jesus Christus im priesterlichen Königtum. Es wird ein neues Jerusalem vom Himmel herabkommen — aber es wird Jerusalem sein, das herabkommt (Offb. 21, 2 ff.). Die Kontinuität und Unzertrennbarkeit dessen, was Gott innerhalb von Zeit und Raum auf der (alten) Erde für den Menschen war, sagte und tat, mit dem, was Gott dem Menschen in Bälde als *Eschaton* verheißt, ist auch in der Apokalypse sicher bezeugt.

Die Aussagen der bisher nicht erwähnten Katholischen Briefe (e. g. 1. Petr. 5, 1) besagen sachlich nichts Neues gegenüber den erwähnten Aussagen und Gesichtspunkten.

§ 8. Zusammenfassung der neutestamentlichen Aussagen über die Gemeinschaft

Als Teilergebnis der in diesem Abschnitt angestellten Untersuchung ist festzustellen: Wenn Menschen mit dem fleischgewordenen Jesus Christus in Gemeinschaft sind, so ist diese Gemeinschaft nicht ohne Beziehung zur verheißenen ewigen Gemeinschaft der Menschen mit Gott, sondern sie ist dann als Prolepse, Voraussetzung, Anfang, vorläufige Gestalt der ewigen Gemeinschaft, sie ist dann sogar als mit ihr identisch dargestellt. Der Grund für diese Einheit zeitlicher und ewiger Gemeinschaft liegt in dem, mit dem die Menschen Gemeinschaft haben: in Jesus Christus. Seine Besonderheit begründet die Besonderheit und Tragweite der Gemeinschaft mit ihm. Als *πρῶτος* ist er auch *ἔσχατος*, als der, der er war, auch der Seiende und Kommende (Offb. 1, 8, 17). Darum ist Gemeinschaft mit ihm Gemeinschaft mit dem ewigen Gott. Aus dieser Tatsache ist zu folgern, daß die ewige Gemein-

schaft mit Gott in besonderer, exemplarischer Weise bei denen, von denen und mit denen gezeigt, vorweggenommen, begonnen, begründet und konstituiert wurde, die zur Gemeinschaft mit dem fleischgewordenen Jesus Christus vor und nach seiner Auferstehung berufen waren.

§§ 9—11

DIE GLIEDER DER GEMEINSCHAFT

§ 9. Das Volk und Einzelne als Vorzeichen

Wer sind diejenigen, welche in proleptischer, konstituierender, exemplarischer Weise an der eschatologischen Gottesgemeinschaft Anteil haben, weil sie in historischer Gemeinschaft mit dem fleischgewordenen Jesus Christus standen?

Es sind sicher nicht alle Zeitgenossen Jesu Christi. Historische Gleichzeitigkeit mit Jesus Christus gibt weder das Recht auf diese Gemeinschaft noch faktisch Anteil an ihr. «Einige aus dieser Generation» — nicht die ganze Generation Jesu erhält die besondere Verheißung Jesu (Mark. 9, 1 u. Par.).

Es ist auch nicht alles Volk, und es sind auch nicht alle Frommen von ganz Israel oder allen Gegenden, in die Jesus kam. Denn wenn auch überliefert ist, daß Pharisäer und Volk μετ' αὐτοῦ oder σὺν αὐτῷ waren (Joh. 9, 40; 12, 17 u. ö.), daß «sehr viele» (Mark. 4, 1 u. Par. u. ö.), «Zehntausende» (Luk. 12, 1), ja «alles Volk» (Mark. 2, 13 u. ö.) «aus allen Städten» (Mark. 6, 33) Jesus zulief und «nachfolgte» (Matth. 4, 25 u. ö.), daß viel Volk aus Galiläa, Judäa, Jerusalem, Idumäa, Transjordanien, Tyrus und Sidon sich zu ihm drängte (Mark. 3, 7 ff. u. Par.) — so gehört doch zur selben Überlieferung der Evangelien (im Gegensatz zu der Überlieferung vom Wachstum der Gemeinde in der Apostelgeschichte) die Feststellung, daß diese zusammenlaufenden Gruppen oder Mengen Jesus Christus auch wieder verließen, oder daß Jesus Christus sie verließ. Diese Feststellung ist wohl nicht nur im äußeren Sinn der räumlichen Trennung, sondern auch in tieferem Sinn, als Wiederaufhebung der angedeuteten Gemeinschaft oder der versuchten Nachfolge Jesu Christi zu verstehen. Unterbrechung oder Aufhebung der Gemeinschaft mit Jesus Christus ist aber nicht möglich, wenn sie eschatologische Gemeinschaft ist. «Wie die Ranke keine Frucht bringen kann von sich selbst, wenn sie nicht am Weinstock bleibt, so auch ihr nicht, wenn ihr nicht

bei mir bleibt» (Joh. 15, 4). Wer wirklich, im eschatologischen Sinn «mit» Jesus Christus ist zu Jesu Christi Lebzeiten, folgt ihm auch äußerlich in seinem Leiden nach (Joh. 10, 27 f.), er folgt ihm, wohin und wie weit er auch geht. Wenn der reiche Jüngling wirklich das ewige Leben, ewige Gemeinschaft mit Gott erwerben und haben will, so muß er zeitliche Gemeinschaft mit Jesus Christus haben: Er muß ihm nachfolgen. Anders als indem er das ewige Leben in der Gemeinschaft mit Jesus Christus hat — er kann es ja haben, weil Jesus das ewige Leben ist; er braucht sich nur an ihn zu halten — kann er es nicht erwerben (Mark. 10, 17 ff. u. Par.). Wer sich scheidet von der Gemeinschaft mit Jesus Christus, hat nicht zu ihr gehört. «Wären sie von uns gewesen, so wären sie mit uns geblieben» (1. Joh. 2, 19). Wer Jesus nachgehen will, muß sich darum verleugnen, sein Kreuz auf sich nehmen und ihm folgen (Mark. 8, 34 f.). Von Jesus allein, von seiner Hingabe des Lebens in den Tod, kann das Leben kommen.

In dieser Hinsicht ist die mißbilligende Feststellung des Jüngers Johannes nur zu gut begreiflich, wonach der fremde Exorzist im Namen Jesu Christi Teufel austreibt, ohne Jesus Christus zu folgen (Mark. 9, 38 ff. u. Par.). Daß Jesus Christus den Exorzisten in seinem Tun bestätigt, indem er ihn anerkennt als einen, der «für uns», weil nicht gegen uns ist — statt «für uns» wird in dem entsprechenden Logion Matth. 12, 30 u. Par. «mit uns» gesagt — ist innerhalb der Evangelien erstaunlich und steht in Widerspruch zu der oben behaupteten Bedeutung der (auch äußeren) Gemeinschaft mit Jesus Christus. Oder hat der Bericht über diesen fremden Exorzisten eine besondere Bedeutung, welche ihm den Charakter einer die Regel bestätigenden Ausnahme gibt?

Es könnte sein, daß das Auftreten und die Beurteilung des Exorzisten durch Jesus Christus deshalb in die evangelische Überlieferung aufgenommen würde, weil der Exorzist als eine Art von Platzhalter für den Apostel Paulus betrachtet wurde²². Auch Paulus war nicht in demselben strengen Sinn «mit Christus» wie die zwölf Jünger Christi, war aber doch Jesu Christi Werkzeug und «für» Jesus Christus, obwohl seine äußere Gemeinschaft mit Jesus Christus auf den Moment der Begegnung auf der Straße bei Damaskus und die «Offenbarungen» beschränkt war. Seine Gemeinschaft mit dem fleischgewordenen, erniedrigten Jesus Christus bestand im Gegensatz zu den Zwölf von Anfang an im Teilhaben an Christi Ausgestoßenheit und Leiden auf der einen Seite, im Teilhaben an Christi Herrlichkeit durch seine Werke in der Kraft des Geistes auf der andern Seite. Paulus hat offenbar in der Begegnung von Damaskus als unzeitige Geburt (1. Kor. 15, 8) — d. h. als eine nicht ausgetragene, schneller fertige Frucht? — alles nachgeholt und ersetzt bekommen, was die (zwölf) Apostel «vor ihm» (Gal. 1, 17) ihm gegenüber vorauszuhaben meinen konnten.

Wer in vollem Sinn «mit Jesus Christus» ist, bleibt bei ihm nach seiner Berufung (Joh. 15, 4), auch in den Stunden seiner Versuchungen (Luk. 22, 28). In den Berichten von den vielen

Einzelnen und den Volksmengen, die gelegentlich *σύν* oder *μετά* Jesus Christus sind, indem sie von ihm (zusammen-)gerufen werden, ihm folgen oder ihn umdrängen, ihn sehen oder hören oder berühren, ist zwar ein punkthafter Hinweis auf die Weite und Größe der verheißenen Gottesgemeinschaft zu sehen. Die Mengen laufen aber zu schnell wieder auseinander, die Einzelnen gehen zu schnell wieder ihrer eigenen Wege, sie alle sind zu schnell auch von den Evangelisten offenbar wieder vergessen oder durch einzelne, neu hinzutretende Glaubende und Ungläubige in den Schatten gestellt und zum bloßen, wenn auch nicht farblosen Hintergrund gemacht; sie verwandeln sich zu schnell in die Volksmenge, die nur noch: Barrabas! und: Kreuzige ihn! rufen kann, als daß man ihrer Gemeinschaft mit Jesus Christus andere als zeichenhafte, vorläufige Bedeutung anmerken könnte²³. Was sie erleben, erscheint wie die Berichte oder Sagen des Alten Testaments als eine Verheißung, aber noch nicht als die endgültige Erfüllung aller Verheißungen.

Dasselbe gilt von der Gemeinschaft, in die «viele» (Mark. 1, 34 u. Par.; 6, 31), sogar «alle» (Mark. 1, 32 u. Par.) Kranken und Besessenen mit Jesus Christus kamen, indem sie zu ihm gingen oder gebracht wurden, von ihm angeredet oder berührt wurden, oder ihn anredeten und berührten. In ihrem Sein bei Jesus Christus leuchtet zweifellos etwas vom Wesen der eschatologischen Gottesgemeinschaft auf: Sie ist Gemeinschaft mit Sündern und Armen, mit Mühseligen und Beladenen. Aber weil diese Geheilten und Gereinigten sich nach ein- oder zweimaliger (Luk. 17, 12 ff.) Begegnung mit Jesus Christus wieder verlieren, ihm nicht nachfolgen und nicht mit zum Abendmahl genommen werden, so ist auch ihre Gemeinschaft mit Jesus Christus nur ein Zeichen, das zwar auf der Linie der ewigen Gemeinschaft mit Gott liegt und ihr Wesen eindeutig kennzeichnet als Gemeinschaft der Barmherzigkeit, das diese Gemeinschaft aber nur andeutet und nicht in allen ihren Konsequenzen normhaft darstellt. Jesu Werk bestand ja nicht nur darin, Einzelner sich ganz zu erbarmen, sondern darum erbarmte er sich Einzelner, um die Berufung des Volkes Gottes zu erneuern.

Die Gemeinschaft, welche diejenigen mit Jesus Christus hatten, die den Namen «Jünger» trugen, zugelegt bekamen oder sich zulegten, hat ebenfalls nur vorläufigen Charakter. Daß sie umkehren und Jesus Christus verlassen konnten (Joh. 6, 66), ist der Beweis dafür, daß auch ihre Gemeinschaft mit Jesus Christus nicht die ewige Gemeinschaft war, obwohl sie ein Zeichen dafür

war, daß Gemeinschaft mit Gott Gemeinschaft unter «einem Meister» ist (Matth. 23, 8 ff.).

Die Tatsache, daß Jesus 70 Jünger nach der Zahl der Heidenvölker aussandte und daß sie zu ihm zurückkehren (Luk. 10, 1 ff.), ist zwar ein unübersehbares Zeichen dafür, daß Jesus einen großen Kreis von Jüngern schuf, und daß alle Heiden von ihm erreicht und zu ihm versammelt werden sollten. Aber es ist nur ein Zeichen. In den weiteren Kapiteln des Lukasevangeliums liest man nichts mehr von den Siebzig. Bei der Einsetzung des Abendmahls sind sie nicht anwesend. Das Abendmahl aber ist konstitutiv und nicht nebensächlich für die Gemeinschaft mit Jesus Christus (vgl. unten § 71 und 75). Als dauernde, bleibende Gemeinschaft wird ihre Gemeinschaft mit Jesus Christus nicht dargestellt.

Auch von der Gemeinschaft der zwölf in den Evangelien hervorgehobenen und mit Namen genannten Jünger, die Jesus «auch Apostel nannte» (Luk. 6, 13), gilt zunächst dasselbe. Ihr Sein *σὺν Ἰησοῦ* wird in einem Atem mit und in ähnlicher oder gleicher Weise wie die Gegenwart des Volkes bei Jesus Christus beschrieben (Mark. 3, 7; 4, 10; 8, 34; Luk. 7, 11 u. ö.). Obwohl diese Jünger im Unterschied zum Volk und zu vielen Einzelnen ausdrücklich zur Nachfolge, zum Bleiben bei Jesus Christus aufgefordert und bestimmt sind, verläßt Jesus Christus sie mehrmals — allerdings nicht wie der Mietling die Schafe (Joh. 10, 12), sondern um zum Vater zu beten (Matth. 6, 45 f. u. Par.; Luk. 6, 12 u. ö.; cf. Mark. 14, 34 ff. u. Par.) oder um zum Vater zu gehen (Joh. 16, 28). Auch sie lassen ihn im Stich, als ihnen in Gethsemane Bleiben und Wachen befohlen ist, sie aber schlafen (Mark. 14, 33 ff. u. Par.) — wie sie ihn dann auch äußerlich und vollständig nach seiner Verhaftung preisgeben: «Seine Jünger verließen ihn alle und flohen» (Matth. 26, 56 u. Par.). Denn es ist in der Schrift geweissagt: Die Schafe werden sich zerstreuen (Mark. 14, 27 u. Par.; cf. Sach. 13, 7).

Die Beantwortung der Frage, warum der Lieblingsjünger im Johannesevangelium eine Ausnahme macht, würde hier zu weit führen.

Vom Menschen aus gesehen «ist hier kein Unterschied» (Röm. 3, 22 f.) im Halten der Gemeinschaft mit Jesus Christus. Die treuesten Jünger verlassen Jesus Christus zwar erst *in extremis* und schreien wohl nicht mit: Kreuzige ihn! Aber auch sie verließen ihn; sie machten die Gemeinschaft mit Jesus Christus, in die sie gerufen waren, nicht zu einer besonderen, normhaften, geschweige denn ewigen Gemeinschaft. Alle Menschen, Einzelne, Jünger und

Volksmenge, tun von sich aus, was sie nur können, um die Herstellung der eschatologischen Gemeinschaft zu verleugnen oder zu verhindern. Sie sind Zeichen und Beweis dafür, daß der Mensch von sich selber aus die wahre Gemeinschaft mit Gott weder wollen noch herstellen kann.

§ 10. Der Immanuel als Erfüllung

Eine Ausnahme macht hier nur ein Mensch, indem seine historische Gemeinschaft mit dem ewigen Sohn Gottes zugleich ewige Gemeinschaft mit Gott ist. Das ist der von Maria geborene Mensch Jesus, der niemals die Gemeinschaft mit Gott unter- oder abbricht, sondern sie durch die Flucht vor der Menge in die Einsamkeit auf dem Berge gerade dann bezeugt, wenn die Gelegenheit am günstigsten wäre, eine andere Gemeinschaft als die von Gott gewollte eschatologische Gemeinschaft mit den Menschen herzustellen oder in ihr aufzugehen (Joh. 6, 1 ff., 15). Es ist die Einheit des Leibes, der menschlichen Person Jesu Christi mit dem ewigen Wort Gottes, welche als historische Gemeinschaft von Mensch und Gottessohn zugleich ewige Gemeinschaft von Mensch und Gott ist. Mußte Jesus Christus auch am Kreuz ausrufen: «Mein Gott, warum hast du mich verlassen?» (Mark. 15, 34 u. Par.), weil er an die Stelle derer getreten war, welche Gott verlassen und Verstoßung aus der ewigen Gemeinschaft mit Gott verdient hatten, so zeigt doch seine Erweckung durch Gott, daß er nur darum seine Verlassenheit bekennen mußte, damit die Ewigkeit seiner Gemeinschaft mit Gott, sein ewiges Leben erst recht durch die Auferweckung und Erhöhung bewiesen würde. Er ist der «Immanuel», dessen Name sein Wesen: die Gemeinschaft von Gott und Mensch, anzeigt, erfüllt und offenbart (Matth. 1, 23). «Der mich gesandt hat, ist mit mir; er läßt mich nicht allein» (Joh. 8, 29). Nur Jesus Christus kann als Mensch sagen: «Ich und der Vater sind eins» (Joh. 10, 30); denn der Vater ist und wirkt immer und ununterbrochen in ihm und durch ihn (Joh. 3, 2; 5, 17; 10, 37 f.). «Ich bin nicht allein, denn der Vater ist mit mir» (Joh. 16, 32)²⁴. Der Sohn ist im Schoß des Vaters — auch zur Zeit seiner Fleischwerdung (Joh. 1, 18).

Wenn andere Menschen nach Pfingsten sagen: «Der Heilige Geist und wir beschlossen . . .» (Apg. 15, 28; cf. 1. Kor. 5, 3 f.; 6, 17), und also nicht weniger, als es bei Jesus Christus der Fall ist, eine fraglose Einheit zwischen Gott und Mensch voraussetzen, so bedeutet das nicht, daß sie nachträglich Jesu Christi Einzigartigkeit bestreiten oder vermessen imitieren

wollen, sondern daß sie Jesu Christi Einzigartigkeit als seine Zeugen, in der Kraft des von ihm verheißenen Heiligen Geistes, zur Geltung bringen²⁵.

§ 11. Die Apostel als Nachfolger

Es hat nun Demselben, der in seinem Namen, Wort und Werk die Einheit der historischen und eschatologischen Gottesgemeinschaft verwirklicht und darstellt, und der allein aus Gottes Gnade und kraft seines gott-menschlichen Wesens weiß, was die rechte Gottesgemeinschaft ist, und wie sie verwirklicht wird — es hat Jesus Christus laut den Aufzeichnungen der Evangelisten gefallen, bei einigen seiner Zeitgenossen es nicht bei punkt- oder zeichenhaften Momenten der Gottesgemeinschaft bewenden zu lassen. Er hat eine gewisse Anzahl Menschen zu dauernder Gemeinschaft mit ihm berufen. Nach dem Johannesevangelium (Joh. 17, 6) und gewissen Andeutungen bei den Synoptikern (Luk. 6, 12 f. u. ö.) hat Jesus diese Menschen nicht in freier Willkür, sondern in Anerkennung und Ausführung einer von seinem Vater getroffenen Wahl berufen²⁶. Es gefiel ihm, sie zur Teilhabe an seiner eigenen ewigen Gemeinschaft mit Gott zu bestimmen, obwohl sie wie alles Volk von sich aus diese Gemeinschaft gänzlich in Frage stellten. Es gefiel ihm, mit ihnen eine nicht grundsätzlich, aber in ihrer Dauer, ihrem Inhalt, ihrer Bedeutung graduell gesteigerte und betontere Gemeinschaft zu haben, unter deren Licht dann auch alle Gemeinschaft mit Einzelnen, mit der Menge, mit den Kranken zu betrachten ist.

Kann nicht bestritten werden, daß Jesus Christus mit mancherlei Personen und Mengen während der Zeit seiner Erniedrigung in nähere Berührung und eine gewisse innere oder äußere, längere oder kürzere Gemeinschaft kam, so stimmen doch die Evangelien darin überein, daß sie berichten: Gewisse Leute, eine gewisse Schar war mehr «mit Jesus Christus» als andere. Einige Wenige werden öfter erwähnt als seine Begleiter oder Partner, sie sahen und hörten darum mehr von ihm als Andere.

Der Kreis dieser wenigen Menschen ist von Jesus Christus zu dem gemacht worden, was er wurde — ein Mensch kann sich beim besten Willen nicht in diesen Kreis eindrängen. Die sich selbst bestimmenden Nachfolger werden auf die Schwierigkeit, ja die menschliche Unmöglichkeit der Nachfolge verwiesen (Luk. 9, 57 ff.). Der geheilte Besessene von Gadara bittet Jesus ausdrücklich, *ἵνα μετ' αὐτοῦ ᾗ* (Mark. 5, 18; Luk. 8, 38); aber Jesus Christus gewährt diese Bitte nicht. Der eine Aussätzige unter den

Zehn, der Samariter, der seinen Glauben bezeugte, indem er nach seiner Heilung zu Jesus Christus zurückkehrte, muß — obwohl er recht daran tat, zu Jesus zurückzukehren und zu danken — «hingehen», soll also nicht bei Jesus Christus bleiben (Luk. 17, 19). Der reiche Jüngling auf der andern Seite «ging traurig fort» auf Jesu Einladung hin, ihm wirklich zu folgen (Mark. 10, 22 u. Par.). Viel Volk ist oft um Jesus Christus, und dies sicher nicht nur aus Neugier; aber Jesus «ließ das Volk von sich» (Mark. 6, 36, 45 f. u. Par.; 8, 9 u. Par.).

Zur eigentlichen, engeren und dauernden Gemeinschaft sind laut der evangelischen Überlieferung zunächst nur Wenige berufen, nur Einzelne. Es gibt Listen, die ihre Namen aufzählen²⁷ und verschiedene Stellen, an denen ihre Zahl mit Zwölf angegeben wird²⁸. Sie werden Jünger oder «auch Apostel genannt» (Luk. 6, 13). Während über die Bedeutung der Angaben von Namen und Zahl der Apostel in diesem Zusammenhang nicht zu handeln ist, ist (abgesehen von der durch Namen und Zahl gekennzeichneten individuellen oder repräsentativen Bedeutung oder Wirkung der Apostel) die bloße Tatsache ins Auge zu fassen, daß nach der Auffassung der Evangelisten nur wenige, bestimmte Menschen in engster Beziehung zu Jesus waren und in engster Gemeinschaft mit ihm standen.

Daß die Gemeinschaft dieser wenigen Jünger mit Jesus Christus eine besondere Bedeutung hat, geht daraus hervor, daß es Berichte effektiver Berufung nur von einigen der Zwölf gibt (Mark. 1, 16 ff. u. Par.; 2, 14 ff. u. Par.), daß ihre «Ordnung»²⁹ zu Zwölfen in allen Evangelien enthalten oder vorausgesetzt ist (Mark. 3, 13 ff. u. Par.; Joh. 6, 70). Nur diese Jünger oder einige von ihnen dürften nach dem Aufbau der synoptischen Evangelien gemeint sein, wenn berichtet wird: die Jünger Jesu fasteten nicht wie die Johannes- und Pharisäerjünger (Mark. 2, 18 ff. u. Par.); die Jünger rauften am Sabbath Ähren und wurden von Jesus Christus gerechtfertigt (Mark. 2, 23 ff. u. Par.); Jesus entzog sich mit den Jüngern auf einem Schiff der drängenden Menge (Mark. 3, 7 ff. u. Par.), um eben zwölf auszulesen, die er auch Apostel nannte. Die Zwölf sind im ferneren Verlauf der Evangelien von der «großen Menge seiner Jünger und der großen Menge des Volks» (Luk. 6, 17) unterschieden. Ihre Nachfolge ist konstanter als die des Volkes. An den Evangelienstellen, an denen — nach der jeweiligen Darstellung der Erwählung der zwölf Jünger — Volk und Jünger gesondert genannt werden, ist wohl oft, vielleicht meistens, an den engsten Jüngerkreis Jesu zu denken. Das

trifft nicht nur für die Synoptiker zu, bei denen die Bedeutung der Erwählung der Zwölf durch die Beschreibung der Abendmahlsstiftung mit den Zwölfen in ihrer Einzigartigkeit und Tragweite zur Geltung gebracht wird, sondern auch für das Johannes-evangelium. Es werden bei Johannes nur solche Jünger Jesu mit Namen genannt, die aus den synoptischen Apostellisten als zu den Zwölf gehörend bekannt sind, dazu Nathanael, der nach der Meinung des Johannes vermutlich zu den Zwölf gehörte.

Im Unterschied zu den Synoptikern enthält das vierte Evangelium keine Liste der Zwölf; es fehlt in diesem Evangelium der Bericht über die, die Christus-Gemeinschaft der Jünger krönende, Abendmahlsstiftung; die Jünger werden nie ausdrücklich, sondern nur vergleichsweise Apostel genannt (Joh. 13, 16). Dennoch handelt fast die ganze zweite Hälfte des Evangeliums (Joh. 13 ff.), ohne im Widerspruch zur ersten Hälfte zu stehen, von Ereignissen und Gesprächen, die sich zwischen Jesus Christus und einem bestimmten Kreis von Menschen, die Jünger genannt sind, abspielten. Im 17. Kap. des Evangeliums ist mit einzigartiger Deutlichkeit, die nur in Matth. 16, 16 ff. ihresgleichen hat, gezeigt, welche Bedeutung die Apostel für die Begründung und Ordnung der Kirche haben³⁰. Von einer Voreingenommenheit oder Polemik gegen den Begriff der Zwölf³¹ kann man in keinem der kanonischen Evangelien etwas finden, wohl aber findet sich eine verschiedenartige, das Gesamtbild bereichernde und differenzierte Betonung der Bedeutung der Zwölf; vgl. ³³ und ³⁴.

Die zwölf Jünger sind nach den Evangelien im Vergleich mit andern Jüngern, mit Einzelnen und Volksmengen tatsächlich mehr, länger und enger mit Jesus Christus zusammen gewesen. So sehr gehören sie zu Jesus, daß der Hohepriester Jesus nach seinen Jüngern und nach seiner Lehre fragt (Joh. 18, 19): Sogar für den Hohenpriester gehören die Jünger nicht weniger unzertrennlich zu Jesus als seine Lehre³².

Die Jünger sind im Vordergrund während der Seligpreisungen, wenn nicht sogar die Bergpredigt Jesu eigentlich als ganz und nur an sie gerichtet verstanden werden soll (Matth. 5, 1; cf. Luk. 6, 20). Die Jünger sind es (Matth. 12, 49), die den Willen Gottes tun und daher als Gesamtheit (als neues Israel): Mutter, und als Einzelne: Brüder Jesu Christi sind (Mark. 3, 31 ff. u. Par.). Ihnen erklärt Jesus Christus die Gleichnisse (Mark. 4, 10 ff., 33 f. u. Par.). Ob Jesus Christus speziell zu ihnen redet?, fragt Petrus (Luk. 12, 41). Die Jünger sind mit Jesus Christus im Boot, als der Seesturm ausbricht und gestillt wird (Mark. 4, 35 ff. u. Par.); zu ihnen kommt er auf dem See wandelnd, als sie in Not sind (Mark. 6, 45 ff. u. Par.; Joh. 6, 16 ff.). Mit den Jüngern zieht sich Jesus *κατ' ἴδιον* in die Einsamkeit zurück, nachdem sie von der ersten Aussendung zurückgekehrt sind (Mark. 6, 30 ff.

u. Par.). Sie bleiben bei ihm nach der Umkehr vieler Jünger (Joh. 6, 66 ff.); sie sind bei ihm in der Gegend von Cäsarea Philippi und bekennen durch den Mund des Petrus ihren Glauben (Mark. 8, 27 ff. u. Par.; Joh. 6, 68 ff.). Sie hören als Einzige die Leidens- und Auferstehungsweissagungen Jesu Christi (Mark. 8, 31 f. u. Par.; 9, 30 ff. u. Par.; 10, 32 ff. u. Par.; Matth. 26, 1 f.). Sie sind bei Jesus Christus nach der Abkehr des reichen Jünglings von ihm (Mark. 10, 28 ff. u. Par.). Sie sind dabei, als der Feigenbaum verflucht wird (Mark. 11, 12 ff., 20 ff. u. Par.); sie provozieren unbewußt und hören die Weissagung von der Zerstörung des Tempels (Mark. 13, 1 ff. u. Par.). Wie Jesus Christus ihnen die Speise gab zur Austeilung an die Tausende (Mark. 6, 37 ff. u. Par.; 8, 1 ff. u. Par.), so sind gerade sie es, mit denen er das Passamahl hält und nach Gethsemane geht (Mark. 14, 12—52 u. Par.). Nicht alles Volk, sondern Gottes vorherbestimmte Zeugen (Apg. 10, 41) sind es, denen Jesus Christus — als Einzigen nach den Berichten des Lukas — nach der Auferstehung erscheint, und mit denen er ißt und trinkt (Matth. 28, 16 ff.; Luk. 24, 13 ff.; Joh. 20, 3 ff. [Mark. 16, 12 ff.]). Die Jünger waren sich nach der Himmelfahrt Jesu Christi der Ununterbrochenheit ihrer Gemeinschaft mit Jesus Christus bewußt. Darum nannten sie sich «Zeugen von allem, was er tat» (Apg. 10, 39), und verlangten von einem Apostel-Kandidaten, daß er in ihrer Gemeinschaft war von der Taufe Jesu Christi an bis zu seiner Himmelfahrt (Apg. 1, 21 f.).

Waren gemäß Apg. 1, 21 ff. auch andere als die (Mark. 3, 16 ff. u. Par. genannten) zwölf Jünger während des ganzen Wirkens Jesu bei ihm (Mark. 4, 10 u. ö.), so ist es doch fraglich, ob Jesus auch alle diese anderen Apostel nannte. Und es ist sicher überliefert, daß nicht nur zwischen den Jüngern und der Menge der Leute, sondern auch zwischen den zwölf Jüngern und der Menge der Jünger (Luk. 6, 17) eine Scheidung vollzogen wurde. Nach dem Johannesevangelium vollzog sich diese Scheidung der «vielen» Jünger von den zwölf «erwählten» Jüngern vor dem Petrusbekenntnis und wurde der Anlaß dazu. Nach den Synoptikern vollzog sich diese Scheidung schon früher durch die Ordnung der Zwölf. Nachdem die zwölf Jünger in den Evangelien einmal als Zwölf gekennzeichnet sind, werden sie nicht mehr aus den Augen gelassen.

An einigen wichtigen Stellen werden «die Jünger» ausdrücklich als «(die) Zwölf» bezeichnet: bei der Darstellung der Berufung und Ordnung (Mark. 3, 14, 16 u. Par.), der ersten Aus-

sendung (Mark. 6, 7. u. Par.), des Richteramtes der Jünger (Matth. 19, 28 u. Par.), des künftigen Leidens und Auferstehens Jesu Christi (Mark. 10, 32 u. Par.), des künftigen Verräters (Mark. 14, 10, 43 u. Par.), der Abendmahlsstiftung (Mark. 14, 17 u. Par.). An diesen Stellen herrscht (außer Matth. 19, 28 u. Par.) auffallende Gleichheit unter den drei Synoptikern in der Benennung der Jünger als Zwölf³³.

Die Aufzählung von Momenten, in denen Jesus Christus mit seinen Jüngern allein war, ließe sich fortsetzen, wenn man die Momente beifügen wollte, welche nur in einem der vier Evangelien hervorgehoben oder beiläufig erwähnt werden. Es könnte gezeigt werden, daß bei Matthäus die zwölf Jünger am auffälligsten von der Volksmenge abgegrenzt und als etwas Besonderes dargestellt sind; daß Markus sie am liebsten mit dem Volk zusammen, aber immerhin: als mehr oder weniger geschlossene Einheit dem Volk gegenüber, nennt; daß Lukas (als Schüler des Paulus und späterer Verfasser der Apostelgeschichte?) sie am Deutlichsten in ihrer Beziehung zur Menge darstellt, soll doch durch das Zeugnis der Apostel die Gemeinde aus der Menge gesammelt werden!

Ein typisches Beispiel für die Synoptiker ist Mark. 8, 34 u. Par. Bei Matthäus liest man: «Jesus sagte zu seinen Jüngern» (sc. zu denen, für die nach dem Zusammenhang Petrus das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus abgelegt hatte); bei Markus: «er rief das Volk mit seinen Jüngern zu sich und sagte ihnen»; bei Lukas: «er sagte zu allen»³⁴.

§ 12

DIE GEMEINSCHAFT ALS GESCHENK

Die besondere, längere, engere Gemeinschaft von wenigen Jüngern mit Jesus Christus beruht auf dem eigenen Gutfinden und der eigenen Wahl Jesu Christi. Mit menschlichen Argumenten kann sie schlechterdings nicht begründet und nicht geschaffen werden. Die «zwölf Jünger» werden nicht als besser oder fähiger als andere Jünger oder als Einzelne oder als das Volk beschrieben³⁵. Ἡθελεν αὐτός (Mark. 3, 13), ἐκλεξάμενος (Luk. 6, 13; cf. Joh. 6, 70) — das ist der Grund der besonderen Gemeinschaft, die sie mit Jesus Christus haben³⁶. Wären die Zwölf nicht aus den Jüngern und aus dem Volk — und, wie Paulus von sich selbst sagt, «aus den Heiden» (Apg. 26, 17) — erwählt und berufen, bei Jesus Christus zu sein, so hätten sie keine andere Gemein-

schaft mit ihm als manche Einzelne, Gruppen und viel Volk, welche gar nicht oder nur gelegentlich und zeichenhaft in Berührung mit Jesus Christus kamen und dann wieder ihrer Wege gingen.

Daß die zwölf Jünger eine besondere, für sie selbst und andere Menschen in allen Zeiten wichtige, die eschatologische Gemeinschaft mit Jesus Christus haben, beruht darauf, daß Jesus Christus diese Gemeinschaft mit ihnen haben will und hat. Er will mit ihnen eine besondere, die göttliche Gemeinschaft haben, indem er zu ihnen kam und bei ihnen ist. Sie sind nur darum «mit ihm», weil er «mit ihnen» ist. Die Gemeinschaft mit Jesus Christus, in der sie sind, ist die Gemeinschaft, die er ihnen schenkt.

Schon die alttestamentliche Verheißung: «Ich werde ihr Gott sein. und sie werden mein Volk sein» (Hes. 37, 27), muß man ja nach der Interpretation des Deuteronomiums (5. Mos. 7 ff.) dahin auslegen: ihr sollt mein Volk sein, weil ich euer Gott sein will. Nur der wird mit dem Herrn speisen, zu dem der Herr eingeht und mit dem der Herr speisen wird (Offb. 3, 20)³⁷.

Jesus Christus spricht seine Erwählung der Jünger durch Berufungsworte, die in seine Nachfolge rufen, aus, nachdem er selbst zuerst zu den Jüngern und in ihre Nähe gekommen ist. Seine Erwählung erweist sich als bleibend, fest, wahrhaftig und wirksam, indem er mit und bei ihnen bleibt. Im Alten Testament wurde es den Menschen verheißen: mit uns ist Gott (Jes. 8, 8); die neutestamentliche Gottesgemeinschaft ist die Erfüllung dieser Verheißung.

Dieses im A. T. verheißene Sein Gottes mit den Menschen wird im N. T. nur mit *εἶναι μετά*, allerdings auch durch *μένειν σὺν* (Luk. 24, 29), nicht aber mit *εἶναι σὺν* wiedergegeben. *Σὺν* c. *dat.* hat vom Gebrauch im klassischen Attizismus her wohl noch den Beigeschmack von «mit Hilfe»³⁸ und wird daher wohl für die Beschreibung des Seins des Menschen mit Jesus Christus, aber nicht für das Sein Jesu Christi mit Menschen verwendet. *Εἶναι μετά τινος* aber bedeutet «mitten unter», «mitten in sein». Von Gott (und seiner Gnade) wird gesagt, daß er *μετά* einem oder vielen Menschen ist, während von einem oder vielen Menschen gesagt werden kann, daß sie *σὺν*, oder *μετά*, oder *περὶ* Jesus Christus sind.

Jesus ist in der im Alten Testament verheißenen Gottesgemeinschaft, weil «Gott mit ihm ist» (Matth. 1, 23; Joh. 3, 2; 8, 29; 16, 32; Apg. 10, 38 u. ö.). Der Verheißungsname Jesu Christi lautet Immanuel, «Gott mit uns», weil in ihm, durch ihn und um seinetwillen die Gottesgemeinschaft auch mit dem erwählten Volk hergestellt wird³⁹: mit Maria (Luk. 1, 28); mit Johannes dem Täufer (Luk. 1, 66); mit Paulus (Apg. 14, 27; 15, 4; 18, 10) und durch den Segen des Apostels mit der ganzen Gemeinde (Röm. 15,

33; 2. Thess. 3, 16); denn *μετ' αὐτῶν*, mit seiner ganzen Gemeinde wird Gott im neuen Jerusalem zelten (Offb. 21, 3).

Es fällt nun auf, daß in der neutestamentlichen Überlieferung über die Ereignisse um Jesus Christus nach seiner Geburt und vor seiner Auferstehung sich keine Belegstellen dafür finden lassen, daß Gott «mit» einem Menschen (außer mit Jesus) war. Ist die verheißene Gottesgemeinschaft in diesem Zeitraum nicht mehr oder noch nicht möglich, suspendiert oder nur auf Jesus Christus konzentriert, während sie vor und nach Jesu Christi Wandeln auf der Erde für Viele möglich war?

Die neutestamentlichen Autoren stimmen darin überein, daß sie die Zeit von Jesu Christi Erniedrigung, die Zeit zwischen seiner Geburt und seiner Erhöhung, als Heilszeit beschreiben, in der die Gottesgemeinschaft als sichtbare, greifbare, wirksame Gemeinschaft geoffenbart wird. «Die Freunde des Bräutigams können nicht fasten, solange der Bräutigam *μετ' αὐτῶν ἐστίν*» (Mark. 2, 19 u. Par.). In dieser Zeit wird der Sinn der vielen sog. «anthropomorphen» Aussagen über Gott im A. T. erfüllt. Gott wollte selbst Mensch werden und wurde selbst Mensch, um auch menschlich, in voller Aufgeschlossenheit und Bereitschaft für die Voraussetzungen und Folgen einer Gemeinschaft mit Menschen, «mit» den Menschen zu sein. Während Jesus Christus auf der Erde lebt, leidet, Zeichen wirkt und in seiner Herrlichkeit erscheint, kann nach dem neutestamentlichen Befund von Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch nur dort und dann geredet werden, wo und wann Gemeinschaft mit Jesus ist. Gottes Gegenwart beim Menschen ereignet sich jetzt einzig im Kommen und in der Gegenwart Jesu — Jesu Kommen und Gegenwart aber ist das Wunder, wodurch Gott jetzt in ganzer und endgültiger Weise seinen Willen und seine Macht zeigt, Gemeinschaft mit den Menschen, mit dem Zöllner, der Dirne, dem Schächer herzustellen. Alle Verheißung von Gemeinschaft mit Gott zielte auf die Gemeinschaft mit Gottes Sohn hin. Alle Verkündigung von Gemeinschaft mit Gott muß die Gemeinschaft mit Gottes Sohn verkündigen⁴⁰. Andere zeitliche oder eschatologische Gottesgemeinschaft als durch Jesus Christus gibt es nicht. Gemeinschaft mit Jesus aber ist Gottesgemeinschaft.

So sind die Apostel, was sie sind, so haben sie, was sie haben, nur dadurch, daß Jesus Christus «mit ihnen» ist. Weil der Bräutigam Jesus Christus gerade *μετ' αὐτῶν*, seinen Freunden ist, können gerade sie nicht fasten (Mark. 2, 19 u. Par.). Jetzt ist also, wenn nicht für alle, so doch für sie, der in der letzten Zeit erwar-

tete Bräutigam und die Freudenzeit schon gekommen. — Weil Jesus bei ihnen ist und für sie eintritt, werden sie in der Frage des Ährenauflesens am Sabbath von ihm gerechtfertigt vor den Anklagen der Gesetzesvertreter (Mark. 2, 23 ff. u. Par.). Jesus ist für seine Jünger mindestens so viel wie David für seine Gefährten: Davids Erwählung aber rechtfertigt, daß seine Gefährten die Schaubrote essen. Weil Jesus bei ihnen ist, dürfen die Jünger Ähren raufen — so sicher es andererseits ist: «ohne mich könnt ihr nichts tun» (Joh. 15, 5). — Weil Jesu Christi *ἐξουσία* mit den Jüngern ist und durch sie wirkt, können sie als seine Bevollmächtigten gemäß dem ersten Aussendungsbefehl selber durch Predigt und Heilungen wirken (Mark. 6, 12 f., 30 u. Par.). — Jesus Christus ist mit ihnen — das ist das Bleibende an der Offenbarung, deren Zeugen sie sind: Jesus Christus verschwindet nicht wie Mose und Elia bei der Verklärung, sondern bleibt «als einziger» (Mark. 9, 8 u. Par.) sichtbar bei ihnen. — Daß der Herr bei ihnen bleibt, ist denn auch mit Recht die einzige Bitte, die zwei Jünger an den Auferstandenen zu richten haben — selbst wenn sie ihn noch nicht erkannt haben — und die er erfüllt (Luk. 24, 29 f.). — Weil Jesus Christus mit ihnen ist und sein wird alle Tage, können sie den Auftrag bekommen, in alle Welt zu gehen und allen Völkern zu predigen (Matth. 28, 20).

Im Johannesevangelium ist es eine Ausnahme, wenn es von Jesus Christus heißt, daß er auch «mit» Anderen als den Jüngern ist (Joh. 7, 33) — in betonter Weise ist die Wendung *εἶναι μετὰ* bei Jesus nur für sein Verhältnis zu seinen Jüngern gebraucht (Joh. 13, 33; 14, 9; 16, 4; 17, 12). Was Matth. 28, 20 angedeutet ist, wird Joh. 14, 16 f. offen ausgesprochen und in der Apostelgeschichte *passim* dargelegt: die Gemeinschaft Jesu Christi mit seinen Jüngern wird durch sein Gehen zum Vater nicht aufgehoben, sondern findet in der Gemeinschaft des Geistes Jesu Christi mit ihnen ihre Fortsetzung und Krönung. Paulus spricht deshalb ausdrücklich von der «Gemeinschaft des Heiligen Geistes» (2. Kor. 13, 13).

Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes, aus der heraus die Jünger Zeugnis für Jesus Christus ablegen werden, ist nicht Privileg der Jünger, sondern wird auch der Gemeinde verkündet, damit sie daran Anteil habe (cf. 1. Joh. 1, 3). Sie ist für die ganze Endzeit nach Pfingsten und vor der Wiederkunft Jesu Christi verheißen. Wie durch das Werk des Geistes Jesu Christi an den Jüngern und durch die Jünger dieselbe wahre Jesusgemeinschaft, welche auch ewige Gottesgemeinschaft ist, der ganzen späteren Gemeinde zuteil wird, müßte in einer besonderen Untersuchung dargestellt werden.

Die Gemeinschaft der zwölf Jünger mit Jesus Christus ist nach dem Zeugniß der Evangelien als Erfüllung der im A. T. verheißenen Gottesgemeinschaft aufzufassen. Enger, bedeutungsvoller kann sie nicht sein. Eine Überbietung der eschatologischen Gemeinschaft, wie sie die Apostel genossen, ist offenbar nicht möglich. Die erwählten Apostel haben eschatologische Gemeinschaft mit ihrem Herrn.

Auch diejenigen Szenen in den Evangelien, in denen nur Einzelne aus dem engsten Jüngerkreis bei Jesus Christus sind, beschreiben nicht eine mögliche oder vorhandene noch höhere, reinere, engere Gemeinschaft mit Jesus Christus als die, welche alle Zwölf genießen. Es handelt sich dabei um die Berichte über die Heilung der Tochter des Jairus (Mark. 5, 37 u. Par.), über die Verklärung auf dem Berge (Mark. 9, 2 ff. u. Par.), über die Vorgänge im Garten Gethsemane (Mark. 14, 33 ff. u. Par.), wobei nur drei Jünger, nämlich Petrus und die Zebedäiden, als Zeugen anwesend waren. Diese drei Jünger sind dieselben und die einzigen, denen nach der vorhandenen Überlieferung Jesus Christus bei ihrer Berufung einen neuen Namen gab (Mark. 3, 16 f. u. Par.); es sind dieselben Namen, welche später als die Säulen der Urgemeinde galten (Gal. 2, 9). — Es handelt sich ferner um die vier Jünger, welche Jesus Christus nach der Zeit und den Zeichen des Endes fragen (Mark. 13, 3) — dieselben Brüderpaare, deren Berufung die erste und offenbar exemplarische Apostelberufung ist (Mark. 1, 16 ff. u. Par.).

Hinzufügen könnte man die verschiedenen Stellen, an denen ein einzelner oder zwei von den zwölf Aposteln sich an Jesus Christus wenden oder eine Antwort von ihm bekommen. Petrus (Mark. 8, 32 f.), Johannes (Joh. 13, 23), die Zebedäiden (Mark. 10, 35 ff. u. Par.; Luk. 9, 54 f.) wollen ein besonderes Interesse an Christus zeigen, eine besondere Nähe zu ihm fordern oder dokumentiert haben. Petrus und der «andere» Jünger rennen um die Wette zum Grab Jesu Christi (Joh. 20, 2 ff.).

Alle Szenen, die hier genannt werden können, haben schwerlich die Funktion zu zeigen, daß es noch eine höhere oder engere menschliche Gemeinschaft mit Jesus Christus als die Gemeinschaft der zwölf erwählten Jünger mit ihm gibt. Die festgestellte hervorragende Bedeutung der Abendmahlseinsetzung bei den Synoptikern wird durch keine anderen Berichte in Frage gestellt. An einigen der erwähnten Stellen sprechen oder hören ein oder mehrere Jünger als Sprecher oder Vertreter aller Zwölf oder eines noch weiteren Kreises. An anderen ist es eine besondere Funktion eines oder mehrerer Jünger gegenüber den andern Jüngern, die in seinem Reden oder Tun zum Ausdruck kommt, aber nicht eine besondere Jesus- oder Gottesgemeinschaft. Auch Petrus und der Lieblingsjünger haben wahrscheinlich vor den andern Elf nichts Entscheidendes voraus, sondern gehören zu ihnen. Die entscheidenden Ereignisse von eschatologischer Bedeutung wie die Berufung der Zwölf, das Bekenntnis des Petrus und die Leidens- und Auferstehungsweissagung, die Stiftung des Abendmahls und die Erscheinung des Auferstandenen findet vor und mit den Zwölfen statt. Die Zwölf haben alle Anteil an der eschatologischen Gemeinschaft mit Jesus Christus, wobei über Judas allerdings in anderem Zusammenhang noch Besonderes festzustellen wäre.

Scheint durch die Verklärungsgeschichte die Gemeinschaft aller Zwölf mit Jesus in Frage gestellt, weil nur drei Jünger als Zeugen der Verklärung zugelassen sind, so ist zu bedenken, daß die Verklärung wohl Vorzeichen der Auferstehung ist, daß aber erst die Auferstehung und die Gemeinschaft mit dem Auferstandenen das Kriterium eines Jüngers oder Apostels im engeren Sinne des Wortes ist.

Auch 2. Petr. 2, 16 ff. will kaum eine besondere individuelle Autorität dessen, der als Verfasser des Briefes angegeben ist, begründen, sondern die apostolische Autorität und die Besonderheit des apostolischen Zeugnisses.

So betont ist es, daß alle Jünger des engeren Jüngerkreises mit dem auferstandenen Herrn zusammentrafen und zusammen waren, also wirklich eschatologische Gemeinschaft mit Jesus Christus hatten, daß in allen Evangelien — auch im unechten Markusschluß — die volle Zahl dieser Jünger (natürlich mit Ausnahme des Judas) genannt wird (Matth. 26, 16; Luk. 24, 33; Joh. 20, 24 [Mark. 16, 14]), daß Paulus sogar behaupten kann: Christus erschien den Zwölfen (1. Kor. 15, 5⁴¹).

Der Sinn der Drei-Jünger-Szenen braucht nicht eine Auszeichnung von Dreien aus den Zwölfen zu sein, etwa um ihre spätere hervorragende Tätigkeit im Dienst der Gemeinde zu erklären. Wahrscheinlich bezwecken diese Szenen vielmehr, zu zeigen, daß Jünger-Sein und -Heißen nicht genügt, um volle Gemeinschaft mit Jesus Christus zu haben und Zeuge seiner ganzen Offenbarung in seiner Niedrigkeit und Hoheit zu sein; daß dasselbe, was für die «vielen» Jünger galt, die sich von Jesus Christus abkehrten, auch für die Zwölf und jeden von ihnen galt: Auf Jesu Christi Wahl beruht, in seinem Auswählen besteht die Wahrheit und Wirklichkeit dessen, daß einer «mit Jesus» in eschatologischem Sinne ist.

Schon die Zwölfzahl des engeren Jüngerkreises zeigt, daß die echte Gemeinschaft eines Apostels mit Jesus Christus auf Wahl beruht. Denn die Zwölfzahl der Jünger steht in Beziehung zur Zahl der Stämme Israels (Matth. 19, 28; Luk. 22, 30; cf. Offb. 21, 14). Zwölf ist wohl in vielen altorientalischen Religionen⁴² zuerst kosmisch-astronomische Zahl. In der Bibel aber ist diese Zahl, abgesehen von ihrer natürlich-kosmischen Bedeutung — in bewußter Antithese gegen die Umwelt und ihre Religion? — die Zahl und das Zeichen der Erwählung durch den Gott Israels⁴³. Daß die Gemeinschaft der Jünger mit Jesus Christus auf Gnade und Auswahl beruhte und weiterhin beruht, und nicht durch einen immanent gewordenen Status oder Habitus einer nun selbständig bestehenden Zwölfenschaft ersetzt wird, wird durch die wiederholte Auswahl von Wenigen aus den Zwölfen zur Zeugenschaft von einigen besonderen Ereignissen unterstrichen. Ausgewählte Jünger sind vollkommene Zeugen Jesu Christi und haben — abgesehen von den Momenten, da Jesus betet — ununterbrochene Gemeinschaft mit ihm — sie sind aber Ausgewählte aus den Zwölfen, so daß die grundlegende Erwählung der Zwölf durch die Drei-Jünger-Szenen (Jairi Tochter, Verklärung, Gethsemane)

nicht in Frage gestellt, sondern nur bestätigt wird. So wird die spätere Erwählung des Paulus — als des eigentlichen Ersatzes für Judas Ischarioth? — die Erwählung der Zwölf bestätigten. Durch die Erwählung der Zwölf hat Gottes Freiheit im Erwählen zur Gemeinschaft mit ihm nicht eine Schranke gefunden; Gott hat seine Freiheit damit nicht aufgegeben, sondern hat gezeigt, daß Gemeinschaft mit ihm nur auf Erwählung zur Zahl seines ganzen heiligen Volkes beruht.

Es wäre daher falsch, die Gegenwart und das Bleiben der Jünger bei Jesus Christus, etwa gestützt auf Luk. 22, 28: ὑμεῖς δὲ ἐστε οἱ διαμεμνηνότες μετ' ἐμοῦ ἐν τοῖς πειρασμοῖς μου, damit zu begründen, daß die Apostel ihre Gemeinschaft mit Jesus Christus nach ihrer Erwählung durch Jesus Christus aus eigener Kraft, Fähigkeit oder Treue aufrecht erhalten hätten⁴⁴. Von Tugenden der Zwölf ist, wenn überhaupt im N. T., so sicher nicht im Bericht über ihr Leben vor der Auferstehung Jesu Christi die Rede. Der Sinn von Luk. 22, 28 dürfte — man beachte den Zusammenhang! — die Feststellung sein, daß Jesus Christus trotz der offensichtlichen Unwürdigkeit der Jünger das eine Ziel, zu dem er sie berufen hat, erreicht hat: Sie hatten Gemeinschaft mit ihm, gerade in seiner Niedrigkeit⁴⁵.

§ 13

DIE GEMEINSCHAFT DER APOSTEL

Eine wesentliche Wirkung und Folge der Gemeinschaft, die Jesus Christus mit den Zwölfen hat, ist, daß die Zwölf durch die Gemeinschaft mit ihm auch zu einer Gemeinschaft untereinander werden — als Fundament, Vorbild und Norm für die Gemeinschaft der Kirche in aller Welt. Schon die Tatsache, daß der Begriff «die Zwölf» gebildet und benutzt werden konnte, kann als Hinweis darauf aufgefaßt werden, daß die Zwölf offenbar nicht nur als zwölf an Jesus gebundene Individuen, sondern auch als untereinander verbundene und vereinigte Brüder angesehen wurden. Jesus Christus befahl ihnen ausdrücklich, es untereinander nicht wie die Großen der Welt zu halten (Mark. 10, 42 u. Par.). Die Frage: *τις μείζων* unter den Jüngern? (Mark. 9, 33 ff. u. Par.), hat er nicht geduldet; und die Suggestion, daß die Zebedaïden in seiner Herrlichkeit zu seiner Rechten und Linken sitzen sollten (Mark. 10, 35 ff. u. Par.), hat er trotz der Verheißung, die die Zebedaïden bekommen, nicht angenommen. Im Gegensatz zu allen Versuchen der Jünger, aus der Gemeinschaft und Einheit

untereinander herauszutreten oder abzustecken, wird ihnen befohlen, sich gegenseitig zu dienen (Mark. 10, 43 f. u. Par.; Joh. 13, 14 f.), zu lieben (Joh. 13, 34; 15, 12, 17) und immer wieder zu vergeben (Matth. 18, 15 u. Par., 21 ff.). Daß oft einer von den Zwölfen für alle Zwölf sprechen kann, daß einer für alle die Kasse führt, daß sie in einem Boot, aus einem Schrecken, aus einer Not gerettet werden — das sind Zeichen dieser Gemeinschaft untereinander.

So sehr gehören die Jünger auch miteinander zusammen, daß sie nicht nur *οἱ σὺν Ἰησοῦ*, sondern auch *οἱ σὺν ἀποτῷ* (sc.: Petrus!) genannt werden können (Luk. 5, 9; 9, 32; cf. Mark. 1, 36; Joh. 21, 3), oder auch *οἱ περὶ τὸν Πέτρον* (Mark. 16 9 *ὡς ἂν* "Ἄλλως . .). Um Jesu Christi und seiner Offenbarung willen ist es auch entscheidend wichtig, *μετ' ἀποτῶν* (sc. *τῶν μαθητῶν*) zu sein (Joh. 20, 24, 26; cf. Luk. 24, 24). Die Gemeinschaft mit den Jüngern kann geradezu an Stelle der Gemeinschaft mit Jesus Christus genannt werden: Der zwölfte Apostel muß einer *τῶν συναθρομένων ἡμῶν ἀνδρῶν* in der Zeit des Erdenwandels Jesu Christi sein, sagt Petrus (Apg. 1, 21). Die Gemeinschaft der Apostel hat für die Erkenntnis Jesu Christi und für die Predigt von Jesus Christus eine besondere Funktion und Bedeutung. Ihre Ursache ist nicht eine besondere Bescheidenheit, Verträglichkeit oder Kameradschaftlichkeit der einzelnen Apostel oder aller Apostel, sondern die Gegenwart, das Werk und Wort Jesu Christi.

Denn die Gemeinschaft der Apostel ist eine Gemeinschaft von Sündern. Sie sind Menschen, die auch in gutgemeintem Eifer für Jesus Christus ihm Unmögliches, Menschliches und nicht Göttliches zumuten (Mark. 8, 32 f. u. Par.; Luk. 9, 54 f.) oder sich erhöhen, statt einander dienen möchten (Mark. 10, 35 ff. u. Par.); die auch in seiner Gegenwart den Untergang fürchten (Mark 4, 38 u. Par.; 6, 49 f. u. Par.; Joh. 6, 19); die auch nach Pfingsten durch falsche Gesetzlichkeit sich den Boden unter den Füßen wegzuziehen versuchen (Gal. 2, 11 ff.)⁴⁶. Aber das ist nicht das Einzige, was über ihre Gemeinschaft zu sagen ist.

Die Gemeinschaft der Apostel ist auch eine Gemeinschaft solcher, die ihre Sünde erkennen und gestehen müssen, weil sie vor der Heiligkeit des Gottessohnes nicht verborgen bleiben kann. Bei Jesu Ankündigung des Verrates muß jeder der Zwölf diese größte Sünde in sich vermuten, keiner kennt sich selbst anders, denn als Sünder. Jeder fragt «Bin ichs?» (Mark. 14, 19 u. Par.); sie können aber nicht zueinander oder übereinander sagen: Sicher bist du es!, oder: Sicher ist es jener!

Die Gemeinschaft der Apostel ist aber noch tiefer begründet: Es ist zugleich die Gemeinschaft derer, über denen und in deren Mitte die Vergebung in Person steht, indem Jesus Christus bei ihnen ist und bleibt. Darum ist es unmöglich, die Gemeinschaft, welche sie untereinander haben, gesondert von oder in Gegensatz zu ihrer Gemeinschaft mit Jesus Christus zu verstehen. Die Apostel sind einzig, vollkommen und dauernd zusammengehalten durch ihren Herrn. Er hat sie zu seinen Freunden erklärt (Joh. 15, 15; cf. 3, 29 u. ö.) — er hat Judas sogar trotz seines Verrates «Freund» (ἑταῖρος) genannt (Matth. 26, 50) — er hat ihnen ermöglicht, als seine Freunde zu leben (Joh. 15, 14), und er nimmt sie als seine Freunde in Schutz (Mark. 2, 18 ff.): Darum sind sie Freunde. Er hat sie zu seinen Brüdern erklärt (Mark. 3, 33 ff. u. Par.; Matth. 28, 10 u. Par.; Joh. 20, 17) und sie als seine Brüder unter seinen Schutz gestellt (Matth. 25, 40): Darum sind sie Brüder.

Die geschenkte Gemeinschaft, in der sie leben, erweist sich dadurch als lebendige und kräftige Christusgemeinschaft, daß bald dieser, bald jener von den Aposteln, daß jeder für den andern oder für die andern zum Nächsten, dem geholfen werden muß oder der eine Hilfe vermittelt, wird. Indem sie einander zum Nächsten werden, werden sie einander zu Repräsentanten, zur Erinnerung an ihren Meister, der unter ihnen der Helfende und der unter die Räuber Gefallene war.

So werden die Apostel einander zu Christusrepräsentanten, indem bald dieser, bald jener für die andern tapfer und weise ist, für sie eintritt und redet (Mark. 8, 29 u. Par.; Joh. 6, 68 f.; Apg. 2, 14; 4, 8), wie Jesus Christus für sie eintrat und durch sein Wort sie rechtfertigte (Mark. 2, 17 u. Par.; 19 u. Par.; 25 u. Par.; 7, 6 u. Par.); indem einer unter ihnen schwach ist (Matth. 14, 30) wie Jesus unter ihnen in seiner Schwachheit war (Mark. 14, 33 ff. u. Par.); indem einer von ihnen die andern leitet und stärkt (Joh. 21, 15 ff.; Luk. 22, 32), wie nur Jesus selber leiten und stärken kann (Mark. 6, 34 u. Par.; Joh. 10, 4; 14, 6; 15, 26); indem er unter ihnen bereitwillig der Letzte und Geringste ist (Joh. 13, 15 ff.), wozu doch Jesus sich gemacht hatte (Joh. 13, 5 ff.); indem er, trotz der Sünde, die alle haben und erkennen müssen, selbst als größter Sünder bezeichnet wird (Mark. 14, 21 u. Par.) und sich bezeichnet (1. Kor. 15, 8 f.; 1. Tim. 1, 15), wie Jesus sich als Sünder bezeichnen ließ (Matth. 11, 19 u. Par.; Mark. 14, 64 u. Par.); indem er mit seinem Tragen des Kreuzes und mit seinem Tode Gott verherrlicht (Mark. 8, 34 f. u. Par.; Joh. 15, 13; 21,

18 f.), wie nur Jesu Tod Gott verherrlichen konnte (Joh. 3, 14; Mark. 15, 37 ff. u. Par.)⁴⁷.

Der Apostel braucht zu seinem Leben als Apostel den Mitmenschen, den Nächsten und sein Zeugnis. Zur Erscheinung Jesu Christi vor Paulus bei Damaskus gehört darum die Erscheinung Jesu Christi vor Ananias (Apg. 9, 3 ff.; 10 ff.; cf. 22, 12 ff.). Der Apostolat des Paulus beruht faktisch nicht nur darauf, was ein Mensch gesehen hat, sondern auf zweier Zeugen Mund. Was und wen Paulus verkündigt, und daß er verkündigt, beruht auf dem, was er als Glied und in Abhängigkeit von der schon vor seiner Bekehrung geschaffenen Gemeinschaft der Heiligen sah und hörte. Auch Petrus predigt erst, nachdem Jesus Christus nicht nur ihm, sondern auch den Zwölfen erschien. So predigt Paulus, nachdem Jesus Christus nicht nur ihm, sondern auch dem «Jünger» Ananias erschienen ist und nachdem Ananias ihm brüderliche Gemeinschaft erwiesen hat. Ananias nimmt bei der Berufung des Paulus einen ähnlichen Platz ein, wie es in der Verkündigung und im Verhalten des Paulus später die Apostel in Jerusalem tun.

Die Gemeinschaft der Jünger untereinander besteht darin, daß sie in ihren Worten, in ihren Taten und in ihrem Leiden sich gegenseitig ihren Herrn bezeugen. So zeigt es sich, daß sie wahrhaftig mit Jesus Christus Gemeinschaft haben.

Die Zeichen dieser Gemeinschaft der Jünger mit Jesus Christus sind nicht beschränkt auf die zwölf Jünger. Auch Dämonen und Hilfesuchende bezeugen vor den Jüngern, wer Jesus ist; auch Stephanus bildet die Herrlichkeit von Jesu Christi Tod ab. Das Wesen aller Gemeinschaft mit Jesus Christus aber ist im N. T. in hervorgehobener Weise und normativ an der Gemeinschaft der Apostel dargestellt.

Die frühchristliche Beschreibung der Gemeinde als der *communio sanctorum* ist eine sachlich primär für die Gemeinschaft der Apostel zutreffende Beschreibung. Die Darstellung der Gemeinschaft der Apostel im N. T. macht es deutlich, daß jener Begriff nicht eine Gemeinschaft von aus oder in sich selbst individuellen «Heiligen», sondern die Gemeinschaft an oder mit Dem Heiligen und Seinen Werken und Gaben bezeichnet. Heilig ist an sich weder die Gemeinschaft, noch sind es die Seelen oder Werke der zur Gemeinschaft Versammelten. Sondern heilig ist nach dem Zeugnis des Neuen Testaments zunächst einzig Jesus Christus: er ist «der Heilige Gottes» (Mark. 1, 24 u. Par.; cf. Apg. 3, 14; 1. Petr. 1, 15 f.; Apoc. 3, 7). Die Gemeinschaft mit ihm, der nicht für sich selbst heilig bleibt, sondern sich für seine erwählten Menschen heiligt, macht sie geheiligt. «Ich heilige mich für sie, damit sie in Wahrheit geheiligt seien» (Joh. 17, 19)⁴⁸. Die Apostel werden daher im neuen Testament nie als Einzelne Heilige genannt⁴⁹, sondern gelten in ihrer Gesamtheit als die «heiligen Apostel» (Eph. 3, 5)⁵⁰. Wird diese Benennung den evangelischen

Aussagen über die Apostel entsprechend ausgelegt, so ist es unmöglich, den Grund und das Wesen der Heiligkeit der Apostel anderswo als in dem Heiligen Gottes zu finden, an dessen Heiligkeit sie durch die Gemeinschaft mit ihm Anteil bekamen. Nur als Apostel in der Gemeinschaft mit Jesus Christus und in der Gemeinschaft untereinander sind sie heilige Apostel, die Jesus Christus bezeugen können.

Darum sandte Jesus Christus die Apostel nicht einzeln, sondern zu zweit aus (Mark. 6, 7 u. Par.), damit sie in der feindlichen Welt, die den Zeugen Jesu Christi haßt, doch unter sich Gemeinschaft hätten, sich gegenseitig dienen, lieben, stärken könnten, und damit sie als Rufer zu der Gemeinschaft Jesu Christi diese verkündigte Gemeinschaft unter sich schon vollständig bilden und darstellen könnten. «Wir verkündigen euch, damit auch ihr Gemeinschaft habt mit uns. Unsere Gemeinschaft aber ist mit dem Vater und mit seinem Sohne Jesus Christus» (1. Joh. 1, 3). Die Gemeinschaft der Apostel ist ein Zeichen für die Wahrheit des Zeugnisses der Apostel. Ihre Bruderschaft ist Folge und echter Hinweis auf die Meisterschaft Jesu Christi (cf. Matth. 23, 8). Die Gemeinschaft der Apostel ist das Lob der Gemeinschaft, die Jesus Christus schuf. *Gloriosus chorus apostolorum — te laudat*⁵¹.

Legt ein Apostel nach Pfingsten Zeugnis ab für Jesus Christus, so tut er es nur unwillig, durch die Notwendigkeit der Polemik oder persönlicher Mitteilungen getrieben, in der 1. *pers. sing.* Nur die Offenbarung Jesu Christi vor Damaskus, die Offenbarungen, die Paulus in den dritten Himmel und das Paradies versetzten, und die Offenbarungen an den Seher auf Patmos sind in der Ichform überliefert — vielleicht weil Paulus und der Seher in besonderer Weise Jesus Christus nicht nur mit, sondern auch gegenüber den früheren Aposteln bezeugen mußten. Daß auch im 1. Petrusbrief (1, 1; 2, 11; 5, 1, 12) der Verfasser in der Einzahl von sich redet, steht in auffallendem Widerspruch zur Wir-Form der Petrusreden in der Apostelgeschichte. Diese Tatsache wird ebenfalls aus einer besonderen Funktion des Petrus gegenüber allen andern Zeugen Jesu Christi (vgl. Joh. 21, 15 ff., 18 ff. mit 1. Petr. 5, 1) zu erklären sein.

Der weitaus größte Teil des Zeugnisses der Apostel liegt in der Form von Wir-Berichten oder -Aussagen vor (Apg. 2, 32; 10, 39; Röm. 1, 5; 2. Petr. 1, 3, 16 ff.; 1. Joh. 1, 1 ff. u. ö.). Die 1. *pers. plur.* in der Redeweise der Apostel dürfte darum weniger als *plur. majest.*, sondern eher als Hinweis auf die Einheit des Zeugnisses und der Zeugen Jesu Christi untereinander aufzufassen sein.

Die Einzigkeit Jesu Christi kann zwar in dieser oder jener Funktion durch einen einzelnen Apostel repräsentiert werden; sie hat aber ihre Entsprechung und ihr Ziel nicht in der Auszeich-

nung einzelner Apostel, sondern in der Begründung der Gemeinschaft der Apostel und im Chor ihres Zeugnisses gefunden. Die Gemeinschaft der Apostel hat in bestimmter Weise an der Einzigartigkeit und Einmaligkeit Jesu Christi Anteil, sie lebt und sie besteht nur in diesem Anteilhaben als etwas Ausgezeichnetes und Normhaftes.

II. Das Hören, Sehen und Betasten der Apostel

A. Die Wahrnehmung Jesu Christi

§ 14

DIE FRAGWÜRDIGKEIT DES WAHRNEHMENS

Im 1. Johannesbrief legitimiert sich der Verfasser des Briefes damit vor den Lesern des Briefes, daß er schreibt, er habe das, «was von Anfang war», «über das Wort des Lebens», «gehört, mit seinen Augen gesehen, geschaut und mit seinen Händen betastet»; und er habe «das Leben», welches «erschien», «gehört und gesehen» (1. Joh. 1, 1 ff.). Läßt man den Unterschied zwischen Sehen und Schauen zunächst unbeachtet — es wird unten (§ 32, S. 103 f.) darauf zurückzukommen sein — so fällt an dieser Stelle auf, daß es Vorgänge aus dem Bereich der fünf menschlichen Sinne⁵² sind, welche die Autorität des Briefschreibers und die Authentizität des Briefinhalts begründen sollen. Das, was der Verfasser gehört, gesehen und betastet hat, sei einstweilen kurz als Jesus Christus bezeichnet; denn «dieser ist der wahre Gott und das ewige Leben» (1. Joh. 5, 20): Jesus Christus selbst wird im Johannesevangelium das erschienene Wort und Leben genannt.

Es möchte nun scheinen, daß durch das Hören, Sehen und Betasten Jesu Christi nur eine äußerliche Beziehung zu Jesus Christus angedeutet ist, welche nicht genügen kann, apostolische Urheberschaft und Autorität eines Briefes zu beweisen. Haben doch Tausende Jesus Christus hören können und gehört, sehen können und gesehen; haben doch viele Einzelne ihn berühren wollen und berührt, als die Menge ihn drängte, darunter solche, die nicht ausdrücklich dazu berufen waren (Mark. 5, 25 ff. u. Par.). Wie kann da das Hören, Sehen und Betasten Jesu Christi eine besondere Autorität des Briefschreibers gegenüber einer Menge von

Lesern begründen? Wie kann der Hinweis auf dies Hören, Sehen und Betasten Jesu Christi literarisch als Briefeingang an der Stelle des paulinischen «Apostel Jesu Christi» stehen?

Dieselbe Frage könnte noch dringlicher zu vielen alttestamentlichen Prophetenstellen (einige Zitate s. unten in den §§ 17 u. 24), zur Apokalypse des Johannes (Off. 1, 9 ff.; 22, 8), zu Gal. 1, 12, 16; 2, 2; zu 1. Kor. 9, 1; 2. Kor. 12, 1 ff.; zu der Wiedergabe der Reden des Petrus in der Apostelgeschichte (Apg. 1, 22; 2, 32; 3, 15; 5, 30, 32; 10, 40 f.), zu 2. Petr. 1, 16 ff., wie zu Joh. 1, 14; 21, 24 und zu anderen Stellen aufgeworfen werden, an denen Propheten und Apostel sich auf ihr Hören oder Sehen, oder ihr Hören und Sehen berufen. Es ist festzustellen, daß der Hinweis auf ihre einzigartige Augen- und Ohrenzeugenschaft nie — 2. Kor. 12, 1 ff. ist die als Ausnahme kenntlich gemachte Bestätigung der Regel — um seiner selbst willen, zum Prahlen oder zur Befriedigung einer Neugier, sondern immer als Grund und Voraussetzung für das abgelegte Zeugnis und ihre Tätigkeit als Zeugen vor vielen Menschen gemacht wird. Auch Jesus Christus «bezeugt das, was er sah und hörte» (Joh. 3, 32; cf. 1, 18; 3, 11). Die Augenzeugenschaft ist wichtig im Blick auf das abzulegende oder abgelegte Zeugnis; eine selbständige Wichtigkeit aber wird ihr nicht beigemessen.

Nun sind die Apostel nicht die Einzigsten, die etwas von Jesus Christus gehört und gesehen haben, die eventuell seltsame Auditionen und Visionen wunderbarer Vorgänge hatten. Und doch reden oder schreiben gerade sie auf Grund ihres Hörens und Sehens nicht nur mit dem Anspruch auf Gehör, sondern auch auf Glauben (Joh. 19, 35; 20, 31; Röm. 1, 5) und Gehorsam (Röm. 1, 5; 16, 26; 1. Kor. 7, 17; Phil. 2, 12) gegenüber ihrem Zeugnis und auf Freude infolge ihres Zeugnisses (1. Joh. 1, 4). Mit welchem Recht und in welcher Absicht tun sie das?

Ein Motiv für ihren Hinweis auf ihr Hören und Sehen mag sein, daß sie dadurch das objektive Vorhandensein des von ihnen Bezeugten (sc. des auferstandenen Jesus Christus) andeuten, ihrem Zeugnis also einen objektiven Charakter verleihen wollen⁵³, um die eigene Persönlichkeit mit der ihr anhaftenden Fragwürdigkeit und Unglaubhaftigkeit in den Hintergrund treten zu lassen.

Aber selbst bei Anerkennung dieses Motives und seiner Stichhaltigkeit bleibt die Frage, ob diese Verfasser wirklich etwas Besonderes gehört, gesehen und betastet haben? Ob ihnen durch ihre Sinnentätigkeit eine außer ihnen liegende Wahrheit eindrücklich und zugänglich war — oder ob sie nur Auditionen und Vi-

sionen mitteilen, die ihre Heimat in der psychischen Verfassung oder Veranlagung derer, die sie mitteilen, haben und aus subjektiven Notlagen, Bedürfnissen oder Einbildungen dieser Menschen entsprungen sind⁵⁴? In diesem Falle müßte zwar das, was diese Autoren hörten und sahen, subjektiv nicht unwahr, es könnte auch für Andere nicht unwichtig sein — es wäre dann aber eine Anmaßung dieser angeblichen «Zeugen», von anderen Menschen für ihre schriftlichen und mündlichen Darbietungen Glauben, Gehorsam, Freude zu verlangen. Waren ihre Auditionen und Visionen nur Halluzinationen, so müßten sie zu den Traumgesichten falscher Propheten gerechnet werden, die kein Gehör verdienen (Jer. 23, 16 ff.).

Es sind daher die Fragen zu beantworten: Wie begründet es das Neue Testament, daß es Menschen geben kann, die tatsächlich, nicht nur in illusionärer oder psychologisch glaubhafter Weise, sondern wahrhaftig mit Gott verkehrten und ihn so hörten, sahen und berührten, daß sie glaubhafte Mitteilungen über ihn machen können? Was sagt das Neue Testament über die Person dieser Menschen und ihre Namen? Und wie unterscheidet sich ihr Hören, Sehen, Betasten von dem anderer Menschen, die daraus nicht eine öffentliche und bleibende Autorität für ihre gesprochenen oder geschriebenen Worte ableiteten?

§ 15

DAS WAHRNEHMEN GOTTES IN JESUS CHRISTUS

In denselben johanneischen Schriften, in denen das Hören, Sehen und Betasten der Apostel am meisten hervorgehoben ist, wird auch die Frage beantwortet, ob und wie denn überhaupt das ewige Leben, «was von Anfang war, das beim Vater war», wie überhaupt Gott von Menschen gehört, gesehen und betastet werden kann.

Die folgenden Ausführungen sind deshalb in der Hauptsache mit Aussagen aus dem Johannesevangelium begründet, weil augenscheinlich in diesem Evangelium die Frage nach dem Sinn des Hörens, Sehens und Betastens am Deutlichsten unter allen neutestamentlichen Schriften gestellt und beantwortet ist. Es scheint, daß alles, was die übrigen neutestamentlichen Schriften zu dieser Frage beitragen, im Johannesevangelium zusammengefaßt und überboten wird. Kann es abgeklärt werden, wie im Johannesevangelium, dem «geistlichen» Evangelium, die sinnhaften und leibhaften Aussagen über Gott zu verstehen sind, so ist damit auch eine Voraus-

setzung für das Verständnis der entsprechenden Aussagen in den Synoptikern, den Briefen und der Apokalypse gegeben. Bei der Benutzung des Johannesevangeliums ist dabei die Voraussetzung gemacht, daß die darin enthaltenen Aussagen über das Hören, Sehen und Berühren nicht nur geistlich, resp. bildlich oder gar nur symbolisch, sondern auch wörtlich verstanden werden dürfen⁵⁵).

Weil das Johannesevangelium Jesus Christus ganz unter dem Gesichtspunkt der Auferstehung beschreibt (cf. Joh. 2, 22; 7, 39; 12, 16 u. ö.), weil das Zentrum der vorliegenden Fragen im Sehen des Auferstandenen liegt, ist das Johannesevangelium geeignet, zunächst nicht nur neben den, sondern auch für die synoptischen Evangelien, die Briefe und die Apokalypse zu sprechen.

Im Johannesevangelium ist es wie in keinem andern Evangelium unterstrichen, daß Jesus das geoffenbarte Wort Gottes ist; darum ist auch das Korrelat des Wortes: das Hören, in diesem Evangelium mehr als in den andern betont⁵⁶. Im Johannesevangelium ist Jesus als das Licht der Welt beschrieben; darum ist auch das Sehen Jesu betont. Weil das Wort Fleisch wurde, muß betont gesagt werden, daß Jesus nicht nur gesehen, sondern auch betastet wurde. Daß Gottes Stimme gehört wird (Joh. 12, 28 f.), daß seine Herrlichkeit geschaut wird (Joh. 1, 14), daß der Leib des Auferstandenen mit Händen gegriffen wird (Joh. 20, 24 ff.), ist im Johannesevangelium nicht weniger markant, als bei den Synoptikern hervorgehoben. Diese Aussagen über Gott stehen für den Verfasser des Evangeliums offenbar nicht in Widerspruch zu dem Satz: Gott ist Geist (Joh. 4, 24). Sie zeigen, daß man nicht von einer Vergeistigung des neutestamentlichen Gottesgedankens auf Kosten der im A. T. enthaltenen sog. anthropomorphen Aussagen über die Erscheinung Gottes sprechen sollte.

Die Frage, ob Gott sinnemäßig wahrgenommen werden will und kann, ob er überhaupt hörbar, sichtbar, berührbar ist, ist im Johannesevangelium dadurch entschieden und beantwortet, daß von oder über Jesus Christus ausgesagt wird: er hörte und sah den Vater (Gott) (Joh. 3, 11, 32; 5, 19; 6, 46; 8, 38); er ist im Schoß des Vaters (Joh. 1, 18) — letzteres wohl entweder entsprechend wie der Lieblingsjünger im Schoß Jesu (Joh. 13, 23, 25) oder wie das Lamm am Thron Gottes (Offb. 5, 6). In Gott, der Geist ist, gibt es ein Hören, Sehen und Zusammensein; Gott selber hört sich, sieht sich und ist mit sich eins. Damit ist — völlig unabhängig von allem, was ein Mensch angeblich oder wirklich hörte, sah und berührte — die Frage nach der Hörbarkeit, Sichtbarkeit und leiblichen Einheit Gottes beantwortet durch den Hinweis auf die Einheit von Vater und Sohn.

Die, in diesem Zusammenhang vielleicht besonders anstößige, behauptete Gegenständlichkeit, also Betastbarkeit Gottes, scheint bei Johannes auch dort angedeutet, wo von einem Bei- oder Ineinandersein von Vater und Sohn (Joh. 1, 2; 17, 21 u. ö.), auch ohne Erwähnung des Schoßes des Vaters, gesprochen ist. Daß der Heilige Geist durch ein Anblasen mitgeteilt wird (Joh. 20, 22), weist in derselben Richtung der Gegenständlichkeit Gottes.

Das Evangelium beschreibt nun die vollkommene Offenbarung dieses Gottes, bei dem und in dem es ein Hören, Sehen und Berühren gibt, vor den von Gott erwählten Menschen.

Von einzelnen und wiederholten Offenbarungen dieses Gottes an die Menschen ist auch im A. T. die Rede, wie an einigen Beispielen gezeigt werden kann: Gott offenbarte sich als solcher Gott, der Ohren hat und das Geschrei und Gebet der Menschen hören kann; der Augen hat und den Hochmut und das Elend der Menschen sehen kann (2. Mos. 3, 7; Ps. 34, 16 ff.) — das sollen die Menschen schon darum wissen, weil Gott ihnen das Ohr gepflanzt und das Auge gebildet hat (Ps. 94, 9) —; der endlich einen Arm und eine Hand hat, womit er zu den Menschen reicht, sie schlagen, stürzen oder aufrichten kann (1. Mos. 32, 25; 2. Mos. 6, 6; Ps. 18, 17)⁵⁷. Das ist wahr, ob die Menschen es merken oder nicht (Ps. 94, 7 ff.; Jes. 59, 1) — sie werden es merken müssen (Jes. 42, 18 f.; 43, 8). Sie merken es, wenn Gott seine Stimme entweder so menschlich vor Menschen hören läßt, daß sie sogar mit einer Menschenstimme verwechselt werden kann (1. Sam. 3, 1 ff.), oder wenn er sie in seiner Mächtigkeit so eindrucklich ertönen läßt, daß die Menschen fürchten, vor ihr zu sterben (2. Mos. 20, 18 ff.); wenn er in Menschengestalt auf der Erde (1. Mos. 18, 1 ff.) oder in seiner himmlischen Herrlichkeit vor den Menschen erscheint (Jes. 6, 1 ff.); wenn er einen Menschen so anrührt, daß er durch die Berührung mit Gott eine verrenkte Hüfte bekommt (1. Mos. 32, 25) oder Reinheit und Leben geschenkt erhält (Jes. 6, 7; Dan. 8, 18; 10, 10, 16, 18). Es ist nicht zu übersehen, daß solche und ähnliche Aussagen über Gottes Offenbarung sich in allen alttestamentlichen Schichten von den Abrahamssagen bis zu den Aufzeichnungen Daniels und in fast allen Schriften des A. T. finden.

Es ließe sich zwar nachweisen, daß in den älteren Bestandteilen des A. T. Gott und seine Erscheinungen konkreter, einfacher, ungehemmter anthropomorph beschrieben sind, während in den jüngeren abstrakter, vorsichtiger und zurückhaltender von Gott geredet wird: eher von seinem Angesicht als seinen Augen, von seiner Stimme als seinem Munde, von seiner Macht als seinem Arm, von seiner Herrlichkeit als seiner Gestalt; von seinem Engel als von ihm selber. Es ließe sich auch eine ganze Entwicklungs- und Übergangsreihe solcher Aussagen von den älteren zu den jüngeren Schichten des A. T. verfolgen. Man könnte von einer zunehmenden Vergeistigung der Gottesvorstellung und deshalb von einer zunehmenden Verhüllung der Gotteserscheinungen reden, und eine Art von Platonisierung der Gottesidee festzustellen versuchen⁵⁸; es wird immer mehr von Gott verschwiegen, wenn nicht sogar Gott abgesprochen, daß er Ohren, Augen und Hände hat. Tatsache ist immerhin, daß auch einige verhüllende Begriffe der späteren Schriften, wie «Stimme», «Gesicht», «Name», anthropomorphe Begriffe sind und bleiben.

Einige Psalmen beschreiben den Unterschied zwischen Gott und den Götzen nicht als darin bestehend, daß die Götzen Ohren, Augen, Nase und Füße haben, während Gott sie nicht habe. Der Unterschied zwischen Gott und den Götzen ist vielmehr, daß Gott hört und sieht mit seinem Auge und Ohr — er, der das Ohr pflanzt und das Auge bildet (Ps. 34, 16; 94, 9), während die Götzen «einen Mund haben und nicht reden können; Augen haben und nicht sehen können; Ohren haben und nicht hören; eine Nase haben und nicht riechen; Hände haben und nicht greifen können; Füße haben und nicht gehen können; geben auch keinen Laut mit ihrer Kehle.

Ihnen werden gleich sein, die sie machen, alle die auf sie vertrauen» (Ps. 115, 5 ff.; 135, 16 ff.)⁵⁹.

Die alttestamentlichen Offenbarungen des Gottes, der hört und sich hören läßt, der sieht und sich sehen läßt, der berührt und gespürt wird, werden im Neuen Testament dadurch aufgenommen, überboten und erfüllt, daß Gottes Sohn Mensch wird. Er nimmt zur vollkommenen Offenbarung Gottes eine menschliche Gestalt an, hört also auch mit leiblichen Ohren und redet mit leiblichem Mund, sieht mit leiblichen Augen und ist als konkrete leibliche Gestalt zu sehen, greift mit leiblichen Armen, legt leibliche Hände auf und läßt sich und seine Kleider von leiblichen Händen greifen.

Dadurch offenbart Jesus Christus dasselbe vollkommen und endgültig auf der Erde, was schon vor seiner Fleischwerdung beim Vater und beim Sohne wahr war und durch die Offenbarung Gottes von Menschen erfahren werden konnte. Er offenbart die göttliche Wahrheit, daß Gott hören und gehört werden kann, sehen und gesehen werden kann, berühren und gefühlt werden kann. Er offenbart es in einer Weise, die deutlich macht: Gott ist nicht nur so gegenständlich und wahrnehmbar wie ein geschaffenes Wesen, das Laute von sich gibt, sichtbar ist für andere Augen und fühlbar für greifende Hände — er ist aber auch so wirklich und gegenständlich, daß von einem Berühren des «Herrn und Gottes» (Joh. 20, 28) gesprochen werden kann. Indem Gottes Sohn Fleisch wird, offenbart er die ganze Fülle der Gottheit — er fügt ihr aber nichts Neues, auch nicht neue Fähigkeiten oder Tätigkeiten hinzu. Gott konnte hören und gehört werden, schon bevor sein Sohn ins Fleisch kam. Dasselbe gilt vom Sehen und Berühren. Was der Sohn im Fleisch kund gibt, war bei Gott Vater und Sohn schon vor der Fleischwerdung wahr und vorhanden. Die Aussagen über den Vater und den Sohn können daher sehr ähnlich lauten und unlösbar miteinander verbunden werden (Joh. 17, 21 u. ö.)⁶⁰.

Indem Menschen Jesus und sein Wort hören — Jesus ist das Wort Gottes (Joh. 1, 1) — hören sie den Vater (Joh. 6, 45); denn wie nicht nur der Sohn hört (Joh. 3, 32; 8, 26, 40), sondern auch der Vater (Joh. 9, 31; 11, 41 f.), so läßt der Sohn nicht eigene Worte hören, sondern zu ihm redete zuerst und durch ihn redet der Vater (Joh. 8, 26, 28; 12, 49 f.; 14, 10; 15, 15). Indem Menschen Jesus und seine Werke sehen — Jesus ist der Inbegriff des Schöpfungs-, des Geschichts- und des Heilswerkes Gottes (Joh. 5, 17)⁶¹ — sehen sie den Vater und seine Herrlichkeit

(Joh. 12, 45; 14, 7, 9; 2, 11: 17, 4); denn wie nicht nur der Sohn sieht (Joh. 5, 20; 6, 46; 8, 38), sondern auch der Vater (im A. T. passim, im Ev. Joh. wohl zufällig nicht erwähnt, aber vgl. Matth. 6, 4, 18), so ist nicht nur der Sohn und sein Werk zu sehen (Joh. 1, 29, 34; 2, 23; 5, 36; 7, 3), sondern in ihm zugleich der Vater und sein Werk (Joh. 5, 17, 20; 9, 3 f.; 10, 25, 32, 37 f.; 15, 24)⁸². Entsprechend berührt derjenige, welcher Jesus berührt, seinen Herrn und Gott in Person (Joh. 20, 27 f.); denn wer zu Jesus kommt, gehört zum Vater (cf. Joh. 6, 44). Jesus ist auch in seinem Sein und Tun im Fleisch nicht allein, sondern mit ihm ist, der ihn sandte (Joh. 8, 16, 29; 16, 32). Der Vater ist im (fleischgewordenen) Sohn und der Sohn ist im Vater (Joh. 10, 38; 14, 10 f.; 17, 21). Inhaltlich parallele Stellen in den andern neutestamentlichen Schriften werden unten, wo einzeln vom Hören, Sehen und Betasten gesprochen wird, zu nennen sein.

Gemäß dem Johannesevangelium nimmt laut den genannten Stellen derjenige den wahren Gott wahr, welcher den Sohn hört, sieht und berührt. Der wahrnehmbare, gesandte Sohn ist nicht ein weniger wahrer, weniger echter Gott als der Vater, sondern ist der wahre Gott in seiner Offenbarung. Durch Jesus Christus hört, sieht und berührt der Vater den Menschen, indem er sein Gebet hört, indem er ihn in seiner Not sieht und indem er ihn an seiner Brust liegen läßt. Durch Jesus Christus wird andererseits der wahre Gott gehört, gesehen und berührt, indem Gottes Stimme vernehmbar ertönt, seine Herrlichkeit zu sehen ist und indem der Mensch an der Brust Jesu, in ihm sein darf.

§ 16

DER ZWECK DES WAHRNEHMENS

Soll der wahre Gott bekannt und bezeugt werden, so muß dieser hörende und gehörte, sehende und gesehene, berührende und gespürte Gott, der Vater Jesu Christi erkannt und bezeugt werden. Der Zweck des Hörens, Sehens und Betastens Jesu Christi ist das Zeugnis von Jesus Christus als dem Sohne Gottes.

Im A. T. wird von den Gottesmännern nur auf Grund eines überraschenden, außergewöhnlichen, Tod oder gnädige Rettung mit sich bringenden Ertörens der Stimme Gottes, eines Erscheinens der Gestalt Gottes oder des verhüllten Gottes, oder einer Berührung durch die Hand und den Geist Gottes authentisches Zeugnis über Gott, seinen Willen und seine Werke abgelegt.

Das Zeugnis Jesu vom Vater beruht darauf, daß er ihn gehört und gesehen hat und in des Vaters Schoß ist. Die Verbindung der Aussagen darüber, daß Jesus den Vater wahrgenommen hat, und daß er ihn bezeugt, ist offensichtlich (Joh. 1, 18; 3, 11, 32; 5, 19; 8, 38). Die Folge davon, daß der Sohn den Vater hören, sehen und mit ihm eins sein kann, ist, daß er den Vater bezeugen kann und bezeugt — wie es der Sinn und Zweck der alttestamentlichen Gotteserscheinungen war, als Gott seine Stimme vor Menschen ertönen, seine (mehr oder weniger verhüllte) Gestalt vor Menschen sehen ließ und mit seiner Hand Menschen berührte, daß Menschen ihn bezeugten.

Die Tatsache und die Behauptung, daß Gott hörbar sich vernehmen ließ und sichtbar erschien, daß er folglich gehört und gesehen wurde und eventuell den Menschen, der ihn hörte und sah, auch berührte oder packte, gehört nicht als ein Bestandteil unter anderen, die möglicherweise als «Rahmenerzählung» vom eigentlichen Zeugnis des Gotteszeugen getrennt oder in Frage gestellt werden könnten — geschweige denn als eine bloß subjektive Einbildung des betreffenden Zeugen — sondern als Voraussetzung zum Zeugnis des echten Gotteszeugen. Es kommt vor, daß diese Voraussetzung nur in den Worten «So spricht der Herr!» zum Ausdruck kommt, und daß nicht die ganze Epiphanie Gottes zur Berufung des Zeugen von dem Gotteszeugen wiedergegeben wird — aber fehlen kann ein Hinweis auf sie bei keinem Propheten. Der Hinweis auf das Reden (und Erscheinen und Berühren) Gottes selber findet sich daher in allen alttestamentlichen Schriften. Wenn Jesus darauf hinweist, so tut er es in Übereinstimmung mit dem Alten Testament.

Wollte darum auch ein anderer Mensch als Jesus ein Zeugnis von Gott, seinem Willen und seinen Werken ablegen, so daß es heißen kann: «Sein Zeugnis ist wahr; er weiß, daß er die Wahrheit spricht, damit auch ihr glaubt» (Joh. 19, 35; 21, 24; 20, 31; 3. Joh. 12), so mußte — entsprechend dem Gotteszeugnis des Alten Testaments und dem Zeugnis Jesu von Gott — die Authentizität seines Zeugnisses durch sein Hören, Sehen und Betasten des von ihm bezeugten Gottes belegt werden. Christliches Zeugnis — d. i. Zeugnis von dem fleischgewordenen, im Fleisch gehörten, gesehenen und betasteten Gottessohn — kann ein Zeugnis nur dann in primärer und authentischer Weise sein, wenn es von einem Menschen abgelegt wird, der den fleischgewordenen Gottessohn hörte, sah und betastete. Weil Gott, der sich offenbarte, sich als hörender und sehender Gott offenbarte; weil er in Jesus Christus

vollkommen offenbarte, daß er auch von Menschen gehört, gesehen und aufgenommen werden will — darum mußten die Empfänger der in Jesus vollzogenen Offenbarung Gottes bezeugen, daß sie Jesus Christus hörten, sahen und betasteten. Hätten sie nicht sagen können: wir hörten, sahen und betasteten ihn, so wäre die Fleischwerdung des Gottessohnes umsonst gewesen für die Wahrnehmung der Menschen⁶³. Vielleicht hätte sie stattfinden können, so gut wie ein Theater hinter verschlossenen Vorhängen gespielt werden kann — aber die Offenbarung des hörenden, sehenden und in seine Gemeinschaft aufnehmenden Gottes wäre die Fleischwerdung Jesu Christi dann nicht gewesen.

Nach dem Johannesevangelium aber bedeutet die Fleischwerdung, daß ein Wort, also etwas zum Hören, nämlich das Wort (Gottes) vor Menschen gesprochen und bezeugt wurde (Joh. 1, 1 ff.); daß ein Licht, also etwas zum Sehen, nämlich das Licht des Lebens, vor Menschen erschien (Joh. 1, 4 f., 9); daß Fleisch und Blut, also etwas zum Betasten, sogar etwas in eigentlicher Weise zu Essendes und zu Trinkendes, nämlich das Brot und Wasser des Lebens, den Menschen gegeben wurde (Joh. 6, 35 ff.; 4, 10 ff.; vgl. dazu unten § 75, S. 266). Das ewige Heil sollte gehört, gesehen und betastet werden⁶⁴. Weil Gott in Jesus Christus ist, kann während der Zeit seiner Erniedrigung das «Wort des Lebens», «was von Anfang war», «das beim Vater war» (1. Joh. 1, 1 f.) gehört, gesehen und betastet werden — das Leben ist ja «erschienen» (1. Joh. 1, 2), also wahrnehmbar geworden. Weil der fleischgewordene Jesus Christus Menschen zu seinen Zeugen berief, damit er bezeugt werde, ließ er sich im Fleisch von ihnen hören, sehen und betasten. Jesu Christi Fleischwerdung gibt dem Hören, Sehen und Betasten seine Bedeutung. Man kann die Bedeutung, Wahrheit und Glaubhaftigkeit des Hörens, Sehens und Betastens nicht bestreiten, ohne damit zugleich die Wahrheit und Tragweite der Fleischwerdung zu bestreiten. Die Menschen, welche das erschienene Leben hörten, sahen und betasteten, konnten, weil sie an den Fleischgewordenen glaubten, den Anspruch auf die Wahrheit und Glaubhaftigkeit ihres Zeugnisses, das auf ihrer Wahrnehmung beruht, erheben⁶⁵.

Sie tun das, indem sie sich nicht nur darauf berufen, daß sie die Stimme Jesu gehört, die Gestalt Jesu gesehen, den Leib Jesu berührt haben, sondern indem sie behaupten, daß sie damit das, was von Anfang war, über das Wort des Lebens, das ewige Leben gehört, gesehen und betastet haben. Das wiederholte δ in 1. Joh. 1, 1 ist gemäß dem Johannesevangelium und 1. Joh. 5,

20 u. ö. im Sinne von *ὄν* (sc. *Ἰησοῦν*) zu erklären⁶⁶. Die synoptischen Evangelien und die Apostelgeschichte bezeugen es in gleicher Weise, daß «dieser» (Jesus) eben gerade «dieses»: der Christus Gottes, der Sohn Gottes, der Retter und der Herr der Herrlichkeit ist. Indem Menschen ihn sahen und hörten, hörten und sahen sie das ewige Leben bzw. «das Heil», «die Rettung». Menschliche Augen *εἶδον τὸ σωτήριον*, indem sie das Jesuskindlein sahen (Luk. 2, 26 ff.; cf. 3, 6). Es gibt solche, die *τῆς σωτηρίας ἀκούσαντες* waren, erste Zeugen Jesu Christi, die das Heil sicher und autoritativ für Spätere überliefern konnten (Hebr. 2, 3). Paulus bezeugt, daß *πάν τὸ πλῆρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς* in Jesus Christus wohnt (Kol. 2, 9).

Wer aber sind die, welche das hörbare, sichtbare, leibhaftige Heil wahrnahmen, indem sie erkennend und glaubend und mit der Bestimmung, Zeugen Gottes zu werden, Jesus Christus hörten, sahen und betasteten?

B. Das Hören

§ 17

DAS HÖREN IM ALTEN TESTAMENT

Die Apostel sind nicht die einzigen Menschen, die Gottes Wort zu hören bekamen.

Es ist eine für das ganze A. T. in allen seinen Teilen und literarischen Schichten wesentliche Forderung, daß des Herrn Wort gehört werde. Der Einzelne im Volk soll es hören (Amos 7, 16) — zu hören ist wichtiger als zu opfern (Ps. 40, 7). Israel soll hören (5. Mos. 6, 4). Das Haus Jakob und alle Geschlechter Israels sollen hören (Jer. 2, 4). Dies Volk von Gomorrha und seine Fürsten von Sodom sollen es hören (Jes. 1, 10). Die Heiden müssen es hören (Jes. 34, 1; Ps. 49, 2). Ja, die Himmel und die Erde müssen hören und horchen, weil der Herr redet (Jes. 1, 2). «Heute», wenn seine Stimme ertönt, soll man seine Stimme hören (Ps. 95, 7). Denn wenn er auch, um seine überweltliche Erhabenheit zu offenbaren, dem Elia in der «Stille verschwebenden Schweigens» erschien (1. Kön. 19, 12⁶⁷); wenn es auch Zeiten gab, in denen Gottes Wort teuer war im Lande (1. Sam. 3, 1; cf. Amos 8, 11), so ertönt doch Gottes Stimme von Zion aus wie das Gebrüll eines Löwen (Amos 1, 2; Hos. 11, 10; Joel 3, 16), wie der Donner aus der Höhe, dessen Getöse bis ans Ende der Welt dringt (Jer. 25, 30 f.). Gott läßt sich hören und kann gehört werden, wenn er sich offenbart.

Weil aber die gewaltige Stimme Gottes vom Volk nur als furchtbarer Donner gehört wurde, vor dem sie fürchteten, sterben zu müssen (2. Mos. 20, 18 ff.; 5. Mos. 5, 26 [23]), traten laut dem Zeugnis der alttestamentlichen

Schriften seit Mose Männer auf, die für das Volk Gottes Stimme und Befehl direkt von Gott hörten, und die dann dem Volk Gottes Wort mitteilten. Nach dem Bericht von 2. Mos. 20, 18 ff. und 5. Mos. 5, 23—31 (20—28); 18, 16 f. trat Mose auf ausdrücklichen Wunsch des Volkes in die Mitte zwischen Gott und das Volk, um für das Volk zu hören, was Gott sagt, und um für Gott zu sagen, was das Volk hören soll; um lebende Worte⁶⁸ zu empfangen und dem Volke zu geben (Apg. 7, 38). Gott aber hieß diesen Vorschlag gut (5. Mos. 5, 28 [25]) und offenbarte sich nicht nur in der Mosezeit, sondern auch in der folgenden Zeit den sogenannten Propheten, die sein Wort Einzelnen oder dem Volke zu Gehör bringen. Nach der Ansicht der Autoren der alttestamentlichen Schriften wird die Autorität, Echtheit und Wirkung des Wortes Gottes dadurch nicht geschmälert, daß ein menschlicher Zeuge es hörte und aussprach. Der Zeuge mag sich selbst zwar als unberedeten Mann betrachten (2. Mos. 4, 10 f.). Er mag versuchen, sich um seinen Auftrag zu drücken (Jona 1). Die Hörer des durch Propheten ausgerichteten Gotteswortes mögen behaupten, Gott habe nicht zu jenen gesprochen (1. Kön. 22, 24). Falsche Propheten mögen weissagen, ohne daß Gott zu ihnen sprach (Jer. 23, 21). Daß Gott durch seine Propheten redet — diese Tatsache wird trotzdem nicht umgestürzt. Das Brüllen Jahves wird genommen durch seinen Propheten und erschallt durch das Wort der Propheten über Israel und die Heiden (Amos 1 ff.). Gottes Stimme ist zu hören, wenn auch mittelbar, im Kult, im Tempel (Ps. 95, 7) — bis einst «an jenem Tage» Gott seine Stimme wieder unmittelbar, direkt und unausweislich wird hören lassen: Das wird der Tag des Gerichtes sein (Joel 3, 16).

Aber obwohl das Wort der Propheten durch Gottes eigenes Tun als Gotteswort bestätigt wird, was das der falschen Propheten durch die künftigen Ereignisse entlarvt wird (Jer. 28, 1 ff.; 5. Mos. 18, 21 f.), so geschieht das Gebotene und Mögliche doch beim Volke Israel nicht: «Ihr wolltet nicht hören» (Jer. 7, 13; Hes. 3, 7). Sie sind taub, obwohl sie Ohren haben (Jes. 43, 8). Niemand ist taub wie der Bote, den Gott sendet (Jes. 42, 18 f.). «Gott wird sie verwerfen, weil sie nicht auf ihn gehört» (Hos. 9, 17). «Ihr Gift ist gleich dem Gift der Schlange, gleich dem der tauben Otter, die ihr Ohr verschließt, daß sie nicht höre die Stimme der Beschwörer, des bannspruchkundigen Zauberers» (Ps. 58, 5 f.). Es ist die Sünde Israels, daß sie nicht hören — trotz des täglichen Gebetes «Höre Israel...» (5. Mos. 6, 4 ff.).

Daß Einzelne in Israel oder sogar unter den Heiden dennoch direkt hören in der Art «wie ein Jünger hört» (Jes. 50, 4), wird mit einer besonderen Absicht Gottes mit dem betreffenden Menschen begründet. Diejenigen hören, die von Gott zu seinen Zeugen erwählt sind. Mose kann vom Volke vorgeschickt werden (2. Mos. 20, 18 ff.; 5. Mos. 5, 23 ff.) und von Gott angeredet werden «von Mund zu Mund» (4. Mos. 12, 8) «von Angesicht zu Angesicht, wie jemand mit seinem Freunde redet» (2. Mos. 33, 11), weil er von Gott dazu berufen und erwählt ist (2. Mos. 3 f.). Dasselbe gilt von allen Propheten. Es finden sich keine Aussagen darüber, daß sie Gott hören, weil sie bessere oder fähigere Menschen sind als andere. Ihr Widerstand gegen das rechte Hören ist manchmal mindestens gleich groß und töricht wie der des Volkes (2. Mos. 3 f.; Jer. 1; Jona 1 ff.). Sie hören Gott, weil Gott durch ein Wunder an dem von ihm geschaffenen Ohr (Ps. 40, 7) das Ohr seiner eigentlichen Bestimmung zugänglich gemacht hat; weil er die Ohren seiner Erwählten geöffnet hat (1. Sam. 9, 15; Jes. 50, 5; Hi. 36, 10, 15; 33, 16); weil er die Sünde und Schuld dessen, den er als

seinen Zeugen gebrauchen will, durch seine Berührung wegnimmt (Jes. 6, 7); oder weil er ihn in exemplarischer Weise seine Sünde will büßen lassen (Dan. 4, 25 ff.). Um seiner Erwählten willen ist deshalb Gottes Offenbarung nicht umsonst. Hören auch nicht alle Angeredeten, nicht das ganze Volk Israel, so hören doch Einzelne, Wenige. Ihnen erscheint der *angelus interpres*, um Geschautes zu deuten (Dan. 8, 15 ff.; 9, 21 ff. u. ö.). Ihnen enthüllt Gott *ἡ ἀνακαλύπτων μυστήρια* die Geheimnisse und ihre Deutung, die Menschen nicht wissen können (Dan. 2, 27 ff., 47 LXX). — Diese Menschen aber hören nicht umsonst, und nicht nur für sich, sondern um Gottes Offenbarung dem Volk trotz seiner Verstockung zu Gehör zu bringen.

Daß im Laufe der Geschichte Israels zuerst die «Gottessprüche» (Jer. 23, 33 ff.), dann überhaupt der Prophetenberuf im Namen Gottes als überholt und beendet erklärt wird (Sach. 13, 2 ff.; Ps. 74, 9; 1. Makk. 9, 27), beruht auf der sachlichen Vorläufigkeit des Prophetentums. Alle Propheten mußten in die Zukunft, auf den Tag Gottes oder auf die kommenden Tage hinweisen⁶⁹. Die Erfüllung ihrer Weissagungen haben sie noch nicht in Händen, und sie selber können sie dem Volke nicht geben. Ein großer Prophet war verheißen (5. Mos. 18, 15, 18) und noch nicht gekommen. «Zu vielen Malen und auf vielerlei Weise hatte Gott zu den Vätern geredet durch die Propheten» (Hebr. 1, 1) — aber «das» Wort Gottes war noch nicht gesprochen und gehört worden, noch nicht erschienen und gesehen.

§ 18

JESUS CHRISTUS DAS WORT GOTTES

Erst Jesus Christus ist der Mensch, der — wie die alttestamentlichen Propheten, und infolge seiner ewigen Gemeinschaft mit dem Vater über die alttestamentlichen Propheten hinaus — in vollkommener und endgültiger Weise von Gott gehört wird (Joh. 11, 41 f.; Hebr. 5, 7), der Gott gehört hat, und der in ganzer Vollmacht spricht (Mark. 1, 22 u. Par.; Matth. 7, 29; 13, 16 f. u. Par.). Erst er ist der Gesalbte Gottes, der selber Gottes Sohn ist und Gottes Wort unmittelbar wieder vielen Menschen zu Gehör bringt. Er, der Fleischgewordene, ist das Wort Gottes (Joh. 1).

Zur Predigt Jesu Christi gehört daher die Aufforderung an alle Leute, die um ihn stehen, sein Wort zu hören: «Wer Ohren hat zu hören, der höre!» (Mark. 4, 9 u. Par.; 4, 3, 23; Matth. 11, 15; 13, 43). Jesus Christus beschreibt im Gleichnis vom Säemann (Mark. 4, 3 ff. u. Par.) und vom Haus auf dem Fels und auf dem Sand (Matth. 7, 24 ff.) die Art und die Bedeutung rechten Hörens. Das Hören soll nicht bloßes Hören, sondern Hören und Bewahren, Hören und Tun sein (Luk. 8, 21; 11, 28; Joh. 13, 17).

Alles Volk soll ihn hören und verstehen (Mark. 7, 14). Denn Gottes Stimme ist zu vernehmen, wo Jesus ist. Gottes Stimme geschah aus dem Himmel bei der Taufe Jesu (Mark. 1, 11 u. Par.). Wer Jesus hört, hört den, der ihn sandte (vgl. oben § 15). Auch indirekt ist Jesus zu hören: Die ἀκοή Jesu erscholl durch das ganze Land (Mark. 1, 28 u. Par.), die Menge und Einzelne konnten von ihm und konnten ihn selbst hören und zu ihm kommen, und sie taten es (Mark. 3, 8; 7, 25). Jesus sagte ihnen das Wort «so, wie sie es hören konnten» (Mark. 4, 33). Er sprach immer «in Offenheit» zur Welt, immer in einer Synagoge oder im Tempel, wo alle Juden zusammenkamen, und sagte nichts im Verborgenen (Joh. 18, 20). Gibt es auch Stellen, an denen Jesus scheinbar das Gegenteil aussagt, oder an denen das Gegenteil über ihn ausgesagt ist, so ist doch die Deutlichkeit, mit der gesagt ist, daß er von jedermann gehört werden konnte, nicht zu übersehen. Sein Leben fand seinen Abschluß damit, daß er «mit großer Stimme schrie» (Mark. 15, 34, 37 u. Par.).

Die Mahnung, recht zu hören, wird in den neutestamentlichen Briefen aufgenommen (Jak. 1, 19 ff.) — denn Glaube kommt ἐξ ἀκοῆς, die ἀκοή aber durch das Wort Christi (Röm. 10, 17) — und ebenso in jedem der sieben Sendschreiben und bei der Beschreibung des Tieres aus dem Meere wiederholt (Offb. 2, 7 etc.; 13, 9). Sie wird eindrücklich dadurch unterstrichen, daß geweissagt wird, es komme der Moment, da im zerstörten Babel nicht einmal mehr profane Laute zu hören sind (Offb. 18, 22 f.). Wird das Evangelium Jesu Christi nach der Verheißung Jesu vor dem Ende der Welt noch allen Völkern verkündigt werden (Mark. 13, 10 u. Par.); ist es das Evangelium, welches das Ende noch aufhält (2. Thess. 2, 6 f., vgl. unten § 59, S. 199 u. 201), so gilt es, jetzt, «heute» zu hören (Hebr. 3, 7, 15). Wer aber hört, was der Geist und die Braut sagt, soll sagen: Komm! Und wer dürstet, soll kommen, und wer will, soll Lebenswasser umsonst nehmen (Offb. 22, 17; cf. 3, 20). — Diese und andere Aussagen, die wohl von der Notwendigkeit des Hörens, aber nicht von einem direkten Hören Jesu Christi handeln, seien hier nur der Vollständigkeit halber visiert. Ihre Bedeutung müßte in einer besonderen Untersuchung dargestellt werden.

§ 19

OHREN, DIE NICHT HÖREN

Die Mahnung Jesu, ihn mit leiblichen Ohren recht zu hören, war gemäß der Überlieferung nicht umsonst. Es ist aber auffallend, wie spärlich die Angaben darüber sind, daß er und sein Wort tatsächlich recht gehört und als Gotteswort recht zu Herzen genommen wurde.

Die Hirten auf dem Felde hören die Engelworte über seine Geburt und gehorchen ihnen (Luk. 2, 15 ff.). Alle, welche die Hirten erzählen hören, wundern sich über ihre Worte, und Maria «behielt alle diese Worte und erwog sie in ihrem Herzen» (Luk. 2, 18 f.; cf. 8, 15). Nach der Taufe Jesu durch den Geist hören zwei Johannesjünger ihren Meister sagen: Siehe, das ist Gottes Lamm!, und sie folgen auf dies Wort hin Jesus nach (Joh. 1, 37).

Die Leute in der Synagoge von Kapernaum und die Hörer der Bergpredigt «erschranken über Jesu Lehre, denn er lehrte sie als Bevollmächtigter und nicht wie die Schriftgelehrten» (Mark. 1, 22 u. Par.; Matth. 7, 28). Die große Menge hörte ihn gern (Mark. 12, 37). Die Samariter hören den Bericht der Frau über Jesus Christus, hören dann Jesus Christus selbst und glauben (Joh. 4, 42). Maria hat das gute Teil erwählt, weil «sie sein Wort hörte» (Luk. 10, 38 ff.). «Viele glaubten an ihn, da er solches sprach» (Joh. 8, 30).

Solche und ähnliche Aussagen finden sich in den Evangelien — sie finden sich aber nicht häufig, sondern eher als Hinweis auf das Eintreten einer Ausnahme. Manchmal scheint es, daß sie durch spätere Ereignisse und Aussagen Lügen gestraft werden (Joh. 8, 30 f., 40, 48, 59). Es ist bei diesen Aussagen nicht ausdrücklich zur Geltung gebracht — Luk. 2, 18 f. interpretiert durch Luk. 8, 15 bildet die Ausnahme —, daß es sich bei dem erwähnten Hören um die vollkommene und endgültige Erfüllung des ganzen Gebotes, zu hören, handelt. Eher scheint es, daß durch diese Aussagen zeichenhafte Ansätze auf dem Wege solchen Hörens skizziert sind. Daß aber Jesus mit seinem Reden bei der Menge einen vollen Erfolg davontrug — das wird von den Evangelisten nicht behauptet.

Es war nicht jedermanns Sache, Jesus recht zu hören. Nur «wer aus der Wahrheit ist, hört meine Stimme» (Joh. 18, 37). Nur «meine Schafe hören meine Stimme und folgen mir» (Joh. 10, 3 f., 27). Es folgt Jesus nicht jeder, der akustisch sein Reden vernimmt, sondern die Schafe, die die Stimme des Hirten kennen (Joh. 10, 4), die sein eigen sind, und die er kennt (Joh. 10, 3 f., 27). Nur wer vom Vater nicht nur gehört, sondern auch gelernt hat (cf. Jes. 50, 4), kommt zu Jesus (Joh. 6, 45).

Am Hören Jesu vollzieht sich das Gericht und eine Scheidung der Menschen. Wer aus Gott ist, hört die Worte Gottes. Wer nicht aus Gott ist, hört die Worte Gottes nicht (Joh. 8, 47). Die «Juden» haben die Worte Gottes aus Jesu Mund nicht gehört, und dafür wird der Grund angegeben: «Warum könnt ihr meine Rede nicht erkennen? Weil ihr mein Wort nicht hören könnt!»

(Joh. 8, 43). Sogar «viele seiner Jünger, die es hörten, sagten: dieses Wort ist hart; wer kann es hören?» (Joh. 6, 60). Viele Juden aber sagen: «Er hat einen Dämon und rast; was hört ihr auf ihn?» (Joh. 10, 20). Bei den Synoptikern ist die entsprechende Aussage über die Unfähigkeit und die Verstocktheit der Leute (und der Jünger: Mark. 8, 17 f.), die Jesus zwar akustisch hören, aber nicht verstehen, nicht weniger stark: ihnen «geschieht alles in Gleichnissen, damit sie hörend hören und nicht verstehen, damit sie sich nicht bekehren und ihnen vergeben werde» (Mark. 4, 11 f. u. Par.). Obwohl das geoffenbarte Wort Gottes in Person redet und Zeichen tut, wird nach Johannes das Wort Jesaia erfüllt: «Herr, wer glaubt unserer Predigt? Und wem ist der Arm des Herrn geoffenbart?» (Joh. 12, 38; cf. Jes. 53, 1). Die Stimme Gottes kommt vom Himmel nicht um Jesu, sondern um des Volkes willen; aber Gottes Stimme, die jetzt zu ihnen spricht, erkennen sie nicht. Sie meinen, es sei ein Donner gewesen, oder ein Engel habe zu Jesus geredet. Sie merken nicht, daß Gott zu ihnen geredet hat (Joh. 12, 28 ff.). Daß das Volk nicht hört, wie und was es hören sollte, ist in den Evangelien und in den Reden der Apostelgeschichte als ebenso unbegreifliche, wie törichte, wie verhängnisvolle Sünde des Volkes beschrieben.

Auch nach Jesu Christi Auferstehung werden die Menschen als solche beschrieben, die nicht hören, weil sie nicht hören können oder nicht hören wollen. Zum Zeugnis des Stephanus «brüllen sie mit lauter Stimme und halten sich die Ohren zu» (Apg. 7, 57). Paulus muß auch in Rom feststellen, daß sie hörend hören und nicht verstehen (Apg. 28, 26). Sogar die Christen, an die der Hebräerbrief gerichtet ist, werden als «schwerhörig» (ὠθηροὶ τὰς ἀκοῆς) bezeichnet (Hebr. 5, 11).

Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus, durch den er sich als redenden und hörbaren Gott kundgibt, hat zunächst die Wirkung und den Erfolg, daß die Verstockung des Volkes Israel offenbar wird. Es ist auffallend, daß in den Evangelien diese Verstockung nicht als schlimme Überraschung, geschweige als bedauerlicher Mißerfolg Jesu, sondern als von Gott gewollt, geordnet und vorausgesehen dargestellt wird. Die explizite oder implizite Aufnahme des Zitates aus Jesaia 6, 9 f. (cf. Jer. 5, 21; Hes. 12, 2) in die Evangelien (Mark. 4, 12 u. Par.; Joh. 12, 38 ff.; cf. Apg. 28, 26 f.) ist ein Hinweis darauf, daß es nach der Meinung der Evangelisten gemäß Gottes Plan und Willen so kommen mußte, wie es kam: daß Jesus von der Menge des Volkes nicht recht gehört wurde. Das vorläufige Ende des Weges des Volkes mit den nichthörenden Ohren ist sein alles übertönendes Brüllen: Kreuzige ihn! (Mark. 15, 13 f. u. Par.).

Daß durch und in Jesus Christus Gottes Wort unter den Menschen zu hören gegeben war und doch nicht gehört wurde; daß Gottes Wort Fleisch wurde und dadurch «überliefert» wurde in die Hände des verstockten Volkes, das Jesus Christus kreuzigt — dies beides gehört zusammen und mußte gemäß der Schrift so geschehen. Sollte er deshalb gar nicht, von gar keinem Menschen gehört und aufgenommen werden?

§ 20

DAS HÖREN DER APOSTEL

Der Abschnitt über den Zweck der Gleichnisse bei den Synoptikern (Mark. 4, 10 ff. u. Par.⁷⁰) und die letzten Abschnitte von Joh. 6 (vv 60—71) geben eine Antwort auf die Frage, wer denn Jesus recht hören konnte und hörte. Dem Volk und den vielen Jüngern, die Jesu Gleichnisse nicht verstehen und sein hartes Wort nicht hören können — bei Markus sind sie *οἱ ἕξω* (Mark. 4, 11); bei Lukas *οἱ λοιποὶ* (Luk. 8, 10); bei Matthäus *ὄχλοι πολλοί* (Matth. 13, 2: 10); bei Johannes passim *οἱ Ἰουδαῖοι* genannt — werden unmittelbar «die Jünger» Jesu entgegengestellt, welche bisweilen als die Zwölf bezeichnet werden (Joh. 6, 67 u. ö.; vgl. im Gegensatz dazu Mark. 4, 10), oder deren Zwölfzahl zuvor festgestellt ist (Matth. 10, 1 ff.; 11, 1; Luk. 8, 1), bei denen die Zwölf sind (Mark. 4, 10) und die *οἱ ἰδιοὶ μαθηταὶ* genannt sind, weil Jesus Christus zu ihnen wiederholt *κατ' ἰδίαν* redet (Mark. 4, 34 u. ö.)⁷¹. Das Nicht-Hören des Volkes steht im Gegensatz zum Hören der Zwölf.

Ähnlich wie der Gegensatz zwischen Jünger und Volk wird später der Gegensatz zwischen Paulus und seinen Begleitern bei dem Ereignis vor Damaskus sein, von dem Paulus feststellt, daß seine Begleiter «zwar das Licht sahen, aber die Stimme dessen nicht hörten, der zu mir sprach» (Apg. 22, 9); *ἐγὼ μόνος ἤκουσα* (Apg. 26, 14 v. l.).

Das Nicht-Hören steht aber, wie die Verwendung des Jesaispruches durch die Evangelisten beweist, nicht nur in faktischem Gegensatz, sondern auch in einem von Gott bestimmten und gewollten kausalen Verhältnis zum Hören der Zwölf. Das Volk kann und soll nicht hören und verstehen, damit die Auszeichnung der Wenigen, die das Gehörte erklärt und zu verstehen bekommen, um so größer sei. Das Konvergieren der neutestamentlichen Linien auf Einzelne, Wenige entspricht dem oben (§ 17, S. 45 f.) festgestellten alttestamentlichen Sachverhalt.

Jesus Christus preist den Vater dafür, daß die entscheidende Erkenntnis den Weisen und Verständigen verborgen, und nur denen möglich ist, denen es der Sohn offenbaren will (Matth. 11, 25 ff. u. Par.). Jesus Christus triumphiert, indem die Erwählung in ihm und durch ihn geltend gemacht und als unentbehrlich für die Gotteserkenntnis offenbar gemacht wird. Die Erkenntnis, die zwischen Vater und Sohn vorhanden ist, kann ein Mensch nur aus Gnade, durch Erwählung geschenkt bekommen (Matth. 11, 27 u. Par.).

Die Zwölf und Paulus sind dadurch ausgezeichnet, daß sie erwählt sind (vgl. ²⁶). Sie sind der in Jesus Christus und von ihm erwählte Rest Israels. Das ist bei den Synoptikern und bei Johannes zwar nirgends ausdrücklich gesagt, aber eindrücklich dargestellt in allen Szenen, in denen Jesus mit seinen Jüngern das Volk verläßt, oder das Volk Jesus mit seinen Jüngern allein läßt. Es mußte so sein, daß «niemand seine Stimme auf den Gassen höre, ... bis daß er das Gericht zum Sieg hinausführt» (Matth. 12, 19; cf. Jes. 42, 1 ff.). Das Gericht vollzieht sich, indem Gott seinen Sohn verklärt vor der Menge und seine Stimme hören läßt auf der Erde, indem das Volk aber diese Stimme nicht als Gottes Stimme hört (Joh. 12, 28—31). Das Wort, das Jesus redete, richtet (Joh. 12, 48). Zu diesem Gericht gehört aber nicht nur, daß Gott sein Wort den Weisen und Verständigen verborgen, sondern auch, daß er es den Unmündigen geoffenbart hat (Matth. 11, 25). Jesus kam nicht, um die Welt zu richten, sondern um die Welt zu retten (Joh. 12, 47). Dafür sind die erwählten Apostel, der Rest Israels, das Zeichen. Bei Paulus ist es ausdrücklich gesagt, daß der Apostel der Rest Israels ist. Es wird ganz Israel nur so gerettet werden, indem zunächst ein Rest gerettet wird (Röm. 11, 26; 9, 27). Darum ist das Hören des Apostels die Gewähr dafür, daß das Volk Gottes nicht endgültig verstoßen ist.

Die Apostel bekamen infolge ihrer Erwählung nicht nur die Gleichnisse, sondern auch ihre Deutung zu hören (Mark. 4, 10 ff. u. Par.; 4, 34; 7, 17 ff. u. Par.). Jesus redete nicht nur *ἐν παροιμίαις*, sondern es kam die Stunde, in der die Jünger anerkennen mußten, daß er zu ihnen *ἐν παρηγορίᾳ* redete (Joh. 16, 25, 29). Die Ohren der Jünger werden selig gepriesen, weil sie hören dürfen, was viele Propheten und Gerechte (Luk.: Könige) wohl zu hören begehrten, aber nicht hören konnten (Matth. 13, 16 f. u. Par.). Petrus vermutete, daß Jesus auch während der Anwesenheit des Volkes vielleicht nur zu den Jüngern spreche:

«Sagst du dies Gleichnis (sc. von der Wachsamkeit) zu uns oder zu allen?» (Luk. 12, 41). Er bekommt als Antwort ein anderes Gleichnis zu hören (das Gleichnis vom treuen Haushalter, Luk. 12, 42 ff.), das zwar keine Scheidelinie zwischen den Aposteln und «Allen» zieht, aber als Gleichnis wohl zunächst nur denen verständlich ist, die Ohren haben zu hören. Jesu Worte vom treuen Haushalter gehen inhaltlich in spezieller Weise die Jünger und ihren künftigen Auftrag an.

Daß auch andere Menschen als die Jünger ein Gleichnis Jesu sofort verstehen, ist offenbar eine Ausnahme (Mark. 12, 12 u. Par.).

Der — für das Evangelium des Lukas typischen — Frage des Petrus stehen bei den Synoptikern und Johannes einige Stellen gegenüber und zur Seite, an denen ausdrücklich gesagt ist, was die (teilweise ausdrücklich genannten zwölf) Jünger Jesu Besonderes gesagt bekamen.

Nur Jünger hörten auf dem Berg der Verklärung eine Stimme aus der Wolke sagen: «Dieser ist mein lieber Sohn; den sollt ihr hören!» (Mark. 9, 7 u. Par.; 2. Petr. 1, 18; cf. 5. Mos. 18, 15). Für sie war dies «Gesicht» (Matth. 17, 9) erschienen, sie durften oder konnten (Luk.) es aber in jenen Tagen noch niemand sagen. Jesus war immer allein mit seinen Jüngern, wenn er sein Leiden und Aufstehen weissagte (Mark. 8, 31 f. u. Par.; 9, 30 ff. u. Par.; 10, 32 ff. u. Par.; Matth. 26, 1 f.), wobei es ihnen eingeschärft wurde: *θεσθε υμεις εις τα ωτα υμων τους λογους τουτους*. (Luk. 9, 44). Die vorhandene Anordnung der Texte im Johannesevangelium⁷² legt die Vermutung nahe, daß Jesus nach seiner Verklärung vor den Heiden (Joh. 12, 20—36) bis zu seiner Verhaftung jenseits des Kidron (Joh. 18, 1 ff.) vor dem Volke verborgen (Joh. 12, 36b) und allein mit den *ιδιοι* (Joh. 13, 1) war, so daß die Worte Jesu über die Verstockung des Volkes und bei der Fußwaschung, die Abschiedsreden und das Hohepriesterliche Gebet (Joh. 12, 44—17, 26) nur vor ihren Ohren gesprochen und nur von ihnen gehört wurden. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß nur Jünger aus dem Kreis der Zwölf als Gesprächspartner Jesu in diesen Kapiteln namentlich genannt werden. So wird denn auch vor den Ohren der Jünger feierlich bestätigt, daß Jesus die Worte, die Gott ihm gab, ihnen gab, und daß sie sie nahmen und wahrhaftig erkannten (Joh. 17, 8). Der Verfasser des Hebräerbriefes beruft sich nicht ohne Grund auf solche, die die *σωτηρια* gehört haben (Hebr. 2, 3). Das Heil wurde gehört, indem die Worte des fleischgewordenen Gottessohnes angenommen und erkannt wurden, indem er selber gehört wurde.

Nach dem neutestamentlichen Zeugnis wurde aber Jesus von seinen Jüngern nicht nur vor seiner Kreuzigung direkt gehört. Jesus redete auch als Auferstandener mit ihnen über das Reich Gottes (Apg. 1, 3). Er gab ihnen bestimmte Belehrungen und Befehle (Luk. 24, 44 ff. u. ö.). Nach seiner Himmelfahrt sprach er zu Paulus auf dem Wege nach Damaskus, und Paulus hörte seine Stimme (Apg. 9, 4 ff. etc.), weil Paulus, so gut wie die Zwölf, «vom Gott der Väter erwählt war, die Stimme aus dem Munde des Gerechten zu hören» (Apg. 22, 14). Paulus hat nicht nur bei seiner Berufung, sondern auch später auf sein Gebet hin den Herrn zu sich reden hören (2. Kor. 12, 9⁷³); er hat — ent-rückt in den dritten Himmel⁷⁴ — ἄρρητα ῥήματα⁷⁵, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι, gehört (2. Kor. 12, 3 f.). Vielleicht dankt Paulus Gott deshalb nicht für seine große, sondern seine «unaus-sprechliche» Gabe (2. Kor. 9, 15), um dadurch anzudeuten, daß er das ihm Gegebene als eine geheimnisvolle, ihn in geheimnis-voller Weise auszeichnende Gabe betrachtet. Wenn Paulus betont sagt: Ich habe das Evangelium nicht von einem Menschen über-nommen (παρέλαβον) und wurde nicht (von einem Menschen) darin unterrichtet, ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ (Gal. 1, 12); ἐγὼ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου (1. Kor. 11, 23), so beschreibt er damit die subjektive Seite des objektiven Vorgangs, daß Gott ihm direkt gesagt hat, was er als Apostel wissen, lehren und ver-kündigen soll.

Die Bedeutung von παραλαμβάνειν ist an diesen Stellen kaum anders als die des bei Paulus häufig verwendeten λαμβάνειν⁷⁶. Παραλαμβάνειν ist zwar nicht nur oft gebrauchter Begriff für das Annehmen von göttlichen Weihen und für den Empfang von Mysterien, sondern auch für die Annahme menschlicher παράδοσις, und wird auch bei Paulus häufig in letzterem Sinne ge-braucht⁷⁷. Die Gemeinde «übernimmt» vom Apostel die Predigt des Evan-geliums (Gal. 1, 9; 1. Thess. 4, 1; 2. Thess. 3, 6; Phil. 4, 9; Röm. 6, 17; Kol. 2, 6; cf. Luk. 1, 2; Apg. 16, 4). Paulus dankt Gott, daß die Thessa-lonicher παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ θεοῦ ἐδέξασθε οὐ λόγον ἀνθρώ-πων ἀλλὰ καθὼς ἀληθῶς ἐστὶν λόγον θεοῦ (1. Thess. 2, 13). Durch diese Stelle wird deutlich, welche Tragweite Paulus der menschlichen Überlieferung von Gottes Wort zumessen kann: Es bleibt Gottes Wort und wird als solches «übernommen», auch wenn Menschen es vermitteln. Ob Paulus den Inhalt seines Glaubens, «daß Christus starb für unsere Sünden nach der Schrift, daß er begraben wurde, daß er auferstand am dritten Tage, und daß er erschien Kephass, dann den Zwölfen» usw., von Menschen oder von Gott direkt zuerst gehört und übernommen hat, kann er daher an einer Stelle, wo es um die Wahrheit des Inhalts seiner Botschaft und nicht primär um die Frage seines Apostolates geht, im Unklaren lassen (1. Kor. 15, 3 ff.).

Es wäre an sich nicht unmöglich, daß Paulus die Abendmahlsworte (1. Kor. 11, 23) von den «Aposteln vor ihm» (Gal. 1, 17) übernommen hätte und doch als Gabe Gottes bezeichnete⁷⁸. Man könnte das aber nur dann

aus den Texten lesen, wenn man eine direkte Beziehung zwischen dem sich offenbarenden Gott und Paulus, wie sie Gal. 1, 12 und 1. Kor. 15, 3 angedeutet ist, als unmöglich, oder die betreffenden Stellen als unpaulinisch betrachten wollte. Man müßte dann auch das *ἐγώ* in 1. Kor. 11, 23 als unsinnig bezeichnen. Sonst muß man annehmen, Paulus habe selbst direkt von Jesus Christus nicht nur Gnade und Apostelamt (Röm. 1, 5 u. ö.), sondern auch die Lehre, die er verkündigt, samt den festen, liturgisch verwendeten Worten über das Abendmahl, empfangen⁷⁹. Paulus weist wiederholt auf seine Unmittelbarkeit zu Gott hin. Er tut es ausdrücklich überall dort, wo er sich auf Offenbarungen beruft, die er empfing⁸⁰.

Ähnlich wie Paulus hat auch der Seher Johannes wiederholt die Stimme des erhöhten Herrn gehört (Offb. 1, 10, 17 ff.; 4, 1; 14, 2 u. ö.). Der Seher wird zwar nirgends Apostel genannt, ist aber wie die Apostel speziell dazu berufen worden, Zeuge Gottes durch direktes Hören und Sehen (Offb. 22, 18) zu sein. Solche Menschen beschreibt er als Zeugen Gottes, die Gottes Stimme hören und an denen zur Verwunderung ihrer Feinde wahr wird, was die Stimme sagt (Offb. 11, 12).

§ 21

DAS GEHEIMNIS FÜR DEN APOSTEL

Am Hören der Apostel ist nicht die Art ihres Hörens oder ihr persönlicher Zustand während des Hörens das Entscheidende. Ob Paulus *εἶπε ἐν σώματι, εἶπε χωρὶς (ἐκτός) τοῦ σώματος* war, als er die unsagbaren Worte im dritten Himmel hörte, weiß Gott, aber Paulus weiß es nicht (2. Kor. 12, 2 f.). Auch die Leser des Briefes haben nicht darnach zu fragen. Das Daß, nicht das Wie der Offenbarungen stellt ihnen Paulus als wichtig vor Augen. Gott ließ sich hören — Wie? — das ist nach Paulus nicht wesentlich! Im Neuen Testament kennt besonders die Apostelgeschichte den Begriff und die Sache von Vision (und Audition) wohl, mißt aber der Art des Hörens durchwegs keine besondere Bedeutung bei. Kein Apostel rühmt sich — außer Paulus «in Torheit» (2. Kor. 12, 11) — daß er Gott gerade so oder so, in einer besonderen Art, zu hören bekommen habe. Wichtig ist allein, daß die Menschen, welche auch Apostel genannt wurden, Gott hörten. Sonst könnten sie sich unmöglich seine direkten Zeugen nennen.

Unterschieden von der Menge, welche Gottes Sohn auch hörte, sind die Apostel deshalb nicht durch die äußere oder innere, akustische oder ekstatische Art ihres Hörens. Es finden sich keine

Angaben darüber, daß sie einen besonderen Sinn oder eine besondere Beschaffenheit ihres Gehörs oder ihrer Person hatten, kraft derer sie zu hören vermochten, was oder wo andere nicht hörten. Unterschieden sind sie vom Volk durch das, was sie hören, und durch die Tatsache, daß sie hören. Sie hören meistens wie die Menge; sie hören aber mehr als die Menge. Denn zu ihnen spricht Jesus in der Finsternis ins Ohr (Matth. 10, 27). Mehr zu hören, bedeutete bei ihnen offenbar: Jesus ganz zu hören, alles zu hören, was er ihnen sagen wollte. «Den sollt ihr hören», ist zu ihnen vom Himmel her bei der Verklärung Jesu gesagt worden (Mark. 9, 7 u. Par.). Nach 2. Petr. 1, 17 f. verstanden sie die Stimme vom Himmel, welche bei anderer Gelegenheit nach Joh. 12, 29 vom Volk nicht verstanden wurde.

Die Apostel konnten mehr von Jesus Christus hören als andere, weil sie mehr bei ihm waren. Darum wurde für einen Apostel die Forderung erhoben: Er muß bei Jesus Christus gewesen sein von seiner Taufe bis zu seiner Himmelfahrt (Apg. 1, 21). Jesus nennt sie seine Zeugen, weil sie von Anfang an bei ihm gewesen sind (Joh. 15, 27). Ihn hören heißt darum, ihn in seiner Niedrigkeit und in seiner offenbar werdenden Hoheit hören. Es heißt: ihn hören als Erschienenen im Fleisch, als Gerechtfertigten im Geist, als von den Engeln Gesehenen, als unter den Heiden Verkündigten, als in der Welt Geglaubten, als Aufgenommenen in Herrlichkeit (1. Tim. 3, 16). Ihn hören heißt, ihn hören, wie er war, ist und sein wird, oder mit einem Wort: «das Geheimnis Gottes» hören (1. Tim. 3, 16a)⁸¹. Das Wort «Geheimnis» ist der Inbegriff des Besonderen, das nur die Apostel hörten.

Gottes Geheimnis hat die Menge subjektiv nicht gehört, obwohl sie Jesus Christus akustisch reden, lehren und am Kreuze schreien hörten. Den Aposteln aber — «euch ist das Geheimnis des Reiches Gottes (zu erkennen) gegeben» (Mark. 4, 11 u. Par.; cf. Joh. 16, 25, 29; Röm. 16, 25 f.; Eph. 3, 4 f.; Kol. 1, 26). Sie werden in Gottes Geheimnis aufgenommen.

Die Wolke Gottes, welche bei der Verklärung Jesu die Apostel überschattete (Mark. 9, 7 u. Par.), mag dafür als sinnenfälliges Zeichen aufgefaßt werden (cf. 2. Mos. 19, 16, 18: 20; 20, 21; 24, 16. Es ist möglich, daß der Ausdruck «Wolke von Zeugen» (Hebr. 12, 1) mit der Wolke, in der Gott zugleich verborgen ist und erscheint, zusammenhängt⁸².

Das «Geheimnis» ist auch Paulus zu erkennen gegeben worden (1. Kor. 2, 7; Eph. 1, 9; 3, 3 f.; cf. Kol. 1, 26 f.; 2. Kor. 12, 4)⁸³, und der Seher Johannes hatte nicht nur irgendwelche Visionen und Auditionen, sondern Geheimnisse, die er nicht beschrei-

ben durfte, wurden ihm mitgeteilt (Offb. 10, 4), und das Geheimnis des Geschauten wurde ihm gedeutet (Offb. 1, 20; 17, 7)⁸⁴.

Es gibt keine Belegstelle dafür, daß dem Volk oder Einzelnen, die nicht zu den Aposteln gehörten, das Geheimnis Gottes von oder in Jesus Christus direkt gegeben wurde⁸⁵ — mag es Aussagen über rechtes Bewahren des Wortes Gottes (Luk. 2, 19; cf. 8, 15, 21) und über hervorstechenden Glauben (Matth. 8, 10 u. Par. u. ö.) bei Einzelnen geben. Den Aposteln aber wurde «das Geheimnis gegeben». Ihnen sagte Jesus Christus zuerst ins Ohr, was erst nachher auf den Dächern von ihnen sollte gepredigt werden (Matth. 10, 27)⁸⁶.

Daß die Apostel das Geheimnis, welches sie hören, nicht für sich allein empfangen, sondern zu verwalten und weiterzusagen haben, und wie sich das Geheimnis durch sie als wirksam erweist (Eph. 3, 9 u. ö.), würde in anderem Zusammenhang darzustellen sein.⁸⁷

Die Frage, warum und wie denn gerade die Apostel das Geheimnis Jesu Christi hören konnten, wo sie doch Sünder waren wie alles Volk, ist anders als durch den Hinweis auf ihre Erwählung kaum zu beantworten⁸⁸. Ihre Erwählung aber geschieht durch das Wort, das zu ihnen gesprochen wird⁸⁹. Dies Wort dessen, der Gott hört und den Gott erhört (Joh. 8, 26; 11, 41 f.), macht sie rein (Joh. 15, 3; cf. Jes. 6, 7). In demselben Geheimnis, welches sie hören, liegt die Möglichkeit und Kraft verborgen, und aus diesem Geheimnis kommt die Möglichkeit und Kraft, daß sie hören⁹⁰.

Jesus Christus ist der Inbegriff und die Verkörperung dieses Geheimnisses⁹¹. Er selbst ist das Geheimnis, das hörend macht. Er heilt den Tauben durch seine Berührung und sein Wort, d. i. als Erniedrigter im Fleisch — wie sollte er ihn sonst berühren können? — und als von Gott Bevollmächtigter und Erhöhter — wie sollte sein zum Himmel gerichtetes Wort *ἐφ'αυτά* sonst das Wunder wirken können? Er schenkt dem Menschen das Gehör, indem er sein Ohr öffnet (Mark. 7, 33 ff.) oder heilt (Luk. 22, 51).

Daß die einzige in den Evangelien beschriebene Heilung eines Tauben die Heilung eines Taubstummen ist, hat seinen Grund nicht nur in der natürlichen Verbundenheit von Taubheit und Stummheit. Jesus Christus berührt und heilt außer dem Ohr auch die Zunge des Menschen zum Zeichen dafür, daß ohne das Hören auch das Reden des Menschen nicht möglich ist, daß er selbst aber beides möglich macht und schenkt.

Hören und Reden ist Gabe dessen, der das Messiasgeheimnis nicht an irgendwelche Menschen preisgibt oder überliefert, sondern der sein Geheimnis nur seine erwählten Apostel hören las-

sen und es nur durch sie verkündigen lassen will. Das Messiasgeheimnis wird nicht aufgehoben durch Jesu Wunder; aber es offenbart sich und seine Kraft in Jesu Zeichen und soll darum gerade angesichts der Zeichen und der Gewalt Jesu bejaht und gehütet werden (Mark. 1, 44 u. Par.; 3, 12; Luk. 4, 41; Mark. 5, 43 u. Par.; 7, 36; Matth. 9, 30; 12, 16)⁸².

Es ist zwar nirgends ausdrücklich gesagt, daß das Hören der Apostel durch eine spezielle Wundertat Jesu Christi bewirkt wurde. Die Zeichen, die Jesus tat, sind nicht an den Aposteln, wohl aber in besonderer Weise für die Apostel (Mark. 4, 35 ff. u. Par.; Matth. 14, 22 ff. u. Par.; Mark. 6, 30 ff. u. Par.; 8, 1 ff. u. Par.; cf. Mark. 9, 2 ff. u. Par.) und vor den Aposteln geschehen (Mark. 5, 37 u. Par.; Joh. 20, 30; Apg. 1, 3, 10, 38 f.), damit sie Zeugen seien dessen, was sie hörten und sahen (cf. Apg. 22, 14 f.). Daraus darf aber nicht gefolgert werden, daß die Apostel aus eigener Fähigkeit und anders als durch eine wunderbare Wirkung Jesu Christi recht hörten. Sie gehören ja zu dem verstockten und ungläubigen Geschlecht (Mark. 9, 19 u. Par.), indem auch sie Ohren haben, die nicht hören; auch sie begreifen Jesus nicht (Mark. 8, 17 f.) und sind sündige Menschen (Luk. 5, 8). Wollten sie sagen: wir hören (sc. von selbst), so bliebe ihre Sünde; so darf sicher in Analogie zu Joh. 9, 41 behauptet werden. Von der Taubheit geheilt zu werden, ist des Menschen einzige Möglichkeit, um zum Glauben zu kommen.

Die Wunder, die vor den Augen der Apostel geschehen, können auch als Wunder an den Aposteln aufgefaßt werden. Im 9. Kapitel des Johannesevangeliums wird der Sinn einer Wundertat Jesu, die er an einem Menschen vollzieht, als Gerichts- und Verheißungszeichen für die Zeugen dieser Wundertat deutlich gemacht (Joh. 9, 39!). Diese Art der Deutung eines Wunders durch Johannes steht nicht im Widerspruch zu den Berichten über die Wunder bei den Synoptikern, sondern kann als eine sachliche Interpretationsmöglichkeit der synoptischen Wunderberichte aufgefaßt werden. Die Beziehung des Wunders auf die Zeugen des Wunders und andere Menschen, die Johannes ausdrücklich feststellt, wird durch die Anordnung des Stoffes z. B. auch bei Markus deutlich hervorgehoben: Zwischen dem Bericht über die Heilung des Taubstummen und die Heilung des Blinden ist das Wort Jesu an seine Jünger gesetzt: «Begreift und versteht ihr noch nicht? Habt ihr euer Herz verstockt? Habt ihr Augen und seht nicht? Habt ihr Ohren und hört nicht?» (Mark. 8, 17 f.). Erst auf die Beschreibung der zwei genannten Heilungen hin folgt der Bericht über das Bekenntnis des Petrus und die Leidens- und Auferstehungsverkündigung Jesu vor den Aposteln (Mark. 7, 32—8, 33).

Die Beschreibung der Heilung des epileptischen Knaben, bei der Markus über Matthäus und Lukas hinaus feststellt, daß der Knabe «von Kindheit an» (Mark. 9, 21; cf. Joh. 9, 1: blindgeboren) einen «stummen und tauben Geist» (Mark. 9, 25) hatte, ist eventuell als Beweis dafür anzu-

sehen, daß es bei der Blindenheilung im Johannesevangelium und bei der Taubstummenheilung im Markusevangelium um entsprechende Wunder und Zeichen geht. Der Mensch, der vor Jesus steht, hat einen Urschaden, der ihm angeboren ist. Wo alle natürlichen Mittel nicht halfen und nicht helfen konnten, da hilft Jesus allein.

Bei Johannes wird deutlich: der Mensch soll nicht behaupten, er sehe von selbst. Jesus Christus muß den Menschen heilen. Jesus Christus macht sehend, damit er gesehen wird. Bei Markus (ähnlich bei Matthäus und Lukas, aber dort ohne die spezielle Beziehung auf das Reden und Hören) wird deutlich: Die Jünger haben aus eigener Kraft nicht den Glauben und haben darum nicht die Kraft, den unreinen (stummen und tauben) Geist auszutreiben (Mark. 9, 14 ff. u. Par.). Jesus allein kann dem Knaben die Sprache und das Gehör geben, ihn gesund machen. Er selbst muß noch bei diesem ungläubigen Geschlecht sein (Mark. 9, 19 u. Par.). Er muß Reden und Hören selbst ermöglichen, muß den «wie toten» Menschen aufrichten und erwecken (Mark. 9, 26 f.).

Erst nach der Ausgießung des Heiligen Geistes werden die Apostel in der Kraft dieses Geistes ihrerseits die entsprechenden Zeichen an andern Menschen wirken können (cf. Apg. 13, 11; 26, 18)⁹³. Was die Apostel haben, auch ihre Fähigkeit zu sehen bzw. zu hören, haben sie nicht von Natur, sondern aus Gnade empfangen: «Was hast du, daß du nicht empfangen hast?» (1. Kor. 4, 7). «Ein Mensch kann nichts nehmen, wenn es ihm nicht vom Himmel gegeben ist» (Joh. 3, 27).

Auch die Apostel gehören deshalb zu den Blinden, die sehen; zu den Lahmen, die gehen; zu den Aussätzigen, die rein werden; zu den Taubstummen, die hören; zu den Toten, die auferstehen; zu den Armen, denen das Evangelium gepredigt wird (cf. Matth. 11, 4 f. u. Par.). Sie gehören aber so gut wie Barthimäus und die andern Geheilten erst nach dem Wunder Jesu zu ihnen. Weil die Kraft des Heiligen Geistes sie hören machte, hörten sie nach Christi Auferstehung sogar den Geist selber reden (Apg. 1, 8; 10, 19; 11, 12; 13, 2, 4; 16, 6 f.; 20, 23; 23, 9; 1. Kor. 2, 10 ff.).

Die zwölf Jünger und Paulus, welche Jesus Christus kraft seiner Erwählung gehört haben, werden im Neuen Testament Apostel genannt, und Johannes der Seher scheint stillschweigend lange Zeit als einer dieser Apostel angesehen worden zu sein⁹⁴. Die in den Evangelien meistens für die Zwölf gebrauchte Bezeichnung «Jünger» hat ihren Grund und Sinn darin, daß der neutestamentliche Apostolat auf einem besonderen, persönlichen, schülerhaften Hören beruht⁹⁵.

C. Das Sehen

§ 22

SEHEN ZUM HÖREN

Die Tatsache, daß Gott sich durch sein Wort geoffenbart hat, auf das der Mensch vor allem hören soll, schließt nicht aus, daß Gott sich auch durch Erscheinungen geoffenbart hat und offenbart: am Ende der Tage (Hebr. 1, 2; 9, 26) in der Fleischwerdung seines Sohnes; am jüngsten Tage in der sichtbaren Ankunft des Menschensohnes (Dan. 7, 13; Mark. 13, 26 u. Par.; 14, 62 u. Par.; Joh. 19, 37) und ewig im Leuchten seiner eigenen Herrlichkeit (Jes. 60, 1, 19 f.; Offb. 21, 23 f.) und der Sichtbarkeit seines Angesichts im neuen Jerusalem (Offb. 22, 4; cf. Matth. 5, 8; 1. Kor. 13, 12). Viele Aussagen über das Sehen Gottes sind eng verbunden mit endzeitlichen Aussagen⁹⁶.

Wenn Gott erscheint und von Gottes Erscheinungen berichtet wird, so geschieht das anscheinend nicht nur deshalb, weil das Hören irren und täuschen kann, das Sehen dagegen nicht⁹⁷; auch nicht, weil die heidnischen Religionen, die griechischen Mysterien und die orientalische Gnosis, in denen manchmal das Schauen der Gottheit weitaus wesentlicher als das Hören ist⁹⁸, auf diesem Gebiet einer Konkurrenz bedurft hätten.

Gott erscheint nach der Überlieferung des Alten und Neuen Testaments dann, wenn er sich in besonders deutlicher, vollkommener und direkter Weise offenbaren will. Dann läßt er sich nicht nur hören, sondern auch ein Zeichen, einen Engel oder sich selbst verhüllt oder in seiner Herrlichkeit sehen⁹⁹. Weil es in ihm selber ein Sehen gibt (vgl. oben § 15), läßt er sich sehen, um sein Innerstes zu offenbaren. Ist es schon eine Ausnahme, daß Gott selbst und unmittelbar sich von der abgefallenen Menschheit hören läßt, so ist es noch das größere und seltenere Ereignis, daß er sich auch sehen läßt.

Zusammenhänge und Belegstellen, laut denen Gott wohl gehört, aber nicht gesehen wird (*e. g.* 5. Mos. 4, 12; Luk. 19, 42, 48), sind viel häufiger als solche, laut welchen Gott wohl gesehen, aber nicht gehört wird (*e. g.* Apg. 22, 9).

Der Höhepunkt der Selbstenthüllung Gottes ist dort erreicht, wo Gottes ewiges Wort nicht nur als Wort, sondern zugleich als

Licht, als sichtbares Wort in Menschengestalt unter den Menschen zeltete (Joh. 1, 1—14).

Vom Sehen dieses Wortes hat dieser Abschnitt zu handeln. Vom Sehen wird nur auf Grund des Erscheinens des Wortes geredet werden können. «Das Leben erschien und wir sahen» (1. Joh. 1, 2). Es wird zu zeigen sein, daß Gottes Offenbarung in den Erscheinungen nicht eine Entwertung oder Infragestellung, sondern eine Bestätigung seiner Offenbarung im Wort ist.

Das biblische Material über das für den Glauben des Menschen wichtige Sehen ist zu umfangreich, als daß es hier vollständig wiedergegeben werden könnte. Die vorliegende Untersuchung beschränkt sich auf eine Auswahl. Ausgenommen von der Untersuchung sind alle Stellen und Zusammenhänge,

1. an denen eindeutig rhetorisch oder bildlich vom Sehen gesprochen wird (die meisten mit Siehe! — griechisch ἰδοὺ oder ἴδε — eingeleiteten Sätze und *e. g.* 1. Joh. 3, 1; Hebr. 12, 25);

2. an denen nicht vom Sehen Gottes oder seiner Offenbarungswerke, und an denen von einem Sehen anderer erwählter oder verworfener Menschen als des fleischgewordenen Sohnes Gottes die Rede ist (*e. g.* Apg. 3, 4; 2. Kor. 12, 6; 1. Thess. 3, 6);

3. an denen von einem Sehen in der Schrift gesprochen wird. (*e. g.* Hebr. 7, 4; Gal. 6, 11).

Unter diesen, von der Untersuchung ausgenommenen Stellen sind die unter 1. bezeichneten schon infolge der Häufigkeit ihres Vorkommens nicht belanglos; aber sie sind in ihrer Bedeutung für das Sehen mit leiblichen Augen sehr verschieden oder oft unbestimmt. Die unter 2. und 3. genannten Stellen und Zusammenhänge würden besonders zu untersuchen sein.

Eingeschlossen in die vorliegende Untersuchung sind die als wichtig und typisch erscheinenden, von einem realen, bildhaften, visionären oder sonstigen Erblicken, Sehen, Schauen Gottes und seiner Werke¹⁰⁰ handelnden Stellen und Zusammenhänge. Die einzelnen Begriffe, die hier unter dem deutschen Sammelbegriff «Sehen» zusammengefaßt werden, werden unten in den §§ 36 f., S. 111 f. genannt.

§§ 23—25

DAS SEHEN IM ALTEN TESTAMENT

§ 23. *Kein Mensch kann sehen*

Die Bedeutung der neutestamentlichen Aussagen über das Sehen Jesu Christi ist nur erkennbar auf dem Hintergrund der alttestamentlichen Aussagen über die Unmöglichkeit, Gott zu sehen.

Im A. T.¹⁰¹ ist das Sehen Gottes durch Gott selbst als todbringend für den Menschen erklärt (2. Mos. 19, 21; 33, 20), und durch den Menschen

als solches anerkannt (Ri. 13, 22). Die Menschen wissen, sie müssen sterben, wenn sie Gott sehen. Der Mensch fürchtet sich daher mit Recht und schreit Wehe!, wenn Gott ihm erscheint (2. Mos. 3, 6; Ri. 6, 22; Jes. 6, 5), sogar wenn er nur den Abglanz der Herrlichkeit Gottes auf dem Antlitz eines andern Menschen sieht (2. Mos. 34, 30). Will man den Ursprung des Satzes, daß der sehende Mensch stirbt, nicht nur in den religiösen Vorstellungen der Umwelt Israels¹⁰², sondern im A. T. selbst suchen, so findet man keinen Tatsachenbericht über eine Erscheinung und ein Sehen Gottes, das den Tod bringt, von dem der Satz abgeleitet sein könnte. Man könnte aber hinweisen auf Lots Weib, die zur Salzsäule wurde, als sie sich umschaute, um den göttlichen Gerichtsvollzug über Sodom und Gomorrha zu sehen (1. Mos. 19, 17, 26); auf den Frevel der Söhne Jechonjas und seine Folgen (1. Sam. 6, 19 f.)¹⁰³; auf den Tod des Mose, der eintrat, nachdem ihn Gott das verheißen Land sehen ließ (5. Mos. 34, 1 ff.); und auf das Sehen der ehernen Schlange, wodurch der durch den Schlangenbiß sichere Tod seinen Tod, bzw. der Gebissene Heilung fand (4. Mos. 21, 8 f.). Diese Erzählungen sind vielleicht nicht ohne Zusammenhang mit dem erwähnten Satz; daß er aber aus solchen Vorgängen abgeleitet sein könnte, erscheint nicht als wahrscheinlich. Dem wirklichen Ursprung des Satzes kann hier nicht weiter nachgegangen werden. Deutlich ist im A. T. nur, daß die tödliche Wirkung des Sehens Gottes mit der Sünde des Menschen zusammenhängt; denn vor dem Sündenfall gab es gemäß dem zweiten Schöpfungsbericht eine Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch, welche einschloß, daß der Mensch Gott sehen konnte, ohne zu sterben oder den Tod fürchten zu müssen.

Gott selbst ist sichtbar, so erzählt die alte Sage; so kann man aber auch aus den vor- und nachexilischen prophetischen und aus den apokalyptischen Schriften schließen, deren keine Gott wesensmäßige Unsichtbarkeit zuschreibt. Andeutungen in der Richtung einer prinzipiellen und wesenhaften Unsichtbarkeit Gottes finden sich erst im späteren Judentum. Nach den alttestamentlichen Aussagen über Gott ist Gott selber sichtbar, und wird Gott im Himmel gesehen. Aber er ist für den Menschen unsichtbar — und dies offensichtlich aus Gnade für den Menschen und zum Heil des Menschen. Denn wenn Gott einem Menschen erscheint, so muß dieser den Tod erwarten und sich zusprechen — es sei denn, seine Sünde würde gesühnt. Ist die Sünde des Menschen weggenommen, so besteht offenbar kein Grund mehr, den Anblick Gottes als todbringend zu fürchten (cf. Jes. 6, 1 ff.).

Läßt es sich auch nicht ausdrücklich beweisen, daß die Sage vom ersten Ungehorsam, vom Sündenfall des Menschen in der Gestalt von 1. Mos. 3 der Hintergrund der alttestamentlichen Berichte über die Erscheinungen Gottes und die Todesfurcht des Menschen bei diesen Erscheinungen ist, so ist doch die in 1. Mos. 3 aufgezeichnete Sage durch ihren Inhalt geeignet, Aufschlüsse zu geben über den Grund und Sinn des Verhaltens und der Worte der in den alttestamentlichen Erscheinungsberichten genannten Menschen. Der Mensch verbirgt sich vor Gottes Angesicht, weil er ein schlechtes Gewissen hat. Die Menschen, denen Gott erscheint, reden sofort vom Sterben und fürchten sich davor (Ri. 13, 22; 6, 22). Sie sprechen sich jeweils selbst das Urteil. Jesaia redet von seiner Unreinheit — die Unreinheit der Lippen ist *pars pro toto* des Menschen Jesaia, wie Jesaia im Verhältnis zum Volk, aus dem er stammt — (Jes. 6, 5), weil er weiß: Gottes

Erscheinung ist darum tödlich für den Menschen, weil der Mensch ein Sünder ist. Mose verhüllt sein Antlitz (2. Mos. 3, 6; cf. 1. Kön. 19, 13 u. ö.), David und Hesekiel fallen auf ihr Angesicht (1. Chron. 21, 16; Hes. 1, 28), Mose, Josua, Manoah und sein Weib, und Daniel fallen zur Erde (2. Mos. 34, 8; Jos. 5, 14; Ri. 13, 20; Dan. 8, 18; cf. Offb. 1, 17), damit sie den erscheinenden Gott nicht sehen, damit aber auch Gott sie nicht sehe. Daniel wird ohnmächtig (Dan. 8, 18; cf. Offb. 1, 17; Matth. 28, 4: *ὡς νεκρός*), weil das Todesurteil in dem Moment des Sehens Gottes gleichsam schon vollstreckt ist.

Andererseits können dieselben Motive, die zur Verbergung vor Gott führen, die Ursache dafür sein, daß im A. T. so dankbar, ja triumphal von der (nur) verhüllten Erscheinung und Gegenwart des faktisch unsichtbaren Gottes gesprochen wird. Er, der Gott des Lichtes, der die Sonne an den Himmel setzte und darum gewiß mindestens so leuchtend und hell wie die Sonne ist (cf. Apg. 26, 13: «Ein Licht... heller als der Glanz der Sonne»), «hat selbst erklärt, im Dunkel wohnen zu wollen» (1. Kön. 8, 12; 2. Chron. 6, 1). Unsichtbar im fensterlosen Allerheiligsten will Gott gegenwärtig sein. Zum Schutze Israels erscheint Gott dem Volke nicht sichtbar, damit es nicht sterbe — und ist doch verborgen mitten unter ihm anwesend¹⁰⁴. Wie er früher verborgen in der Wolken- und Feuersäule sein Volk leitete und beschützte (2. Mos. 13, 21; 14, 19; 40, 38; Neh. 9, 19; Ps. 78, 14; cf. 2. Mos. 16, 10), verborgen im Wolkendunkel oder Feuerschein auf dem Sinai dem Volk die Bundesgesetze gab (2. Mos. 19, 16; 20, 21; 24, 16), so erfüllt er verborgen in «der» Wolke das Zelt und den Tempel — und erfüllt den Raum nicht nur zum Schein, sondern so leibhaftig mit seiner Herrlichkeit, daß niemand gleichzeitig in das von Gott erfüllte Heiligtum hineingehen konnte (2. Mos. 40, 34 ff.; 4. Mos. 9, 15 ff.; 1. Kön. 8, 10 f.; cf. 4. Mos. 16, 2). Das Teilhaben am Kultus im Tempel und am Segen Gottes wird daher im A. T. als «Sehen des Angesichts Gottes» bezeichnet¹⁰⁵.

§ 24. Erwählte sehen

Neben der Feststellung, daß niemand Gott sehen und leben kann, enthält das Alte Testament aber auch in allen seinen literarischen Schichten verschiedenartige Berichte darüber, daß und wie Gott einem Menschen erschien, und daß je und je ein Mensch, der Gott sah, als sein Zeuge leben durfte.

Es ist kein Zufall, daß in § 23 die Belegstellen für die faktische Unsichtbarkeit Gottes aus Zusammenhängen gewonnen werden mußten, die von Erscheinungen Gottes vor Menschen handeln. Wenn Gott erscheint, wird dem Menschen die Wirkung und Folge seines Ungehorsams bewußt. Wenn Gott erscheint, bringt er dem Menschen aber auch seine eigene göttliche Herrlichkeit, die dem Sehen der durch den Ungehorsam geöffneten Augen (1. Mos. 3, 5, 7) und der natürlichen menschlichen Erkenntnis unzugänglich ist, zu Bewußtsein — seine Herrlichkeit, die darin besteht, daß er einen Menschen dazu erwählen kann, trotz seiner Sünde Gott nicht nur von Ferne und als Verborgenen, sondern auch aus der Nähe und als sich selbst Offenbarenden zu sehen und zu erkennen. Gott läßt zwar den sehenden Menschen nicht im Sinne der Schlange (1. Mos. 3, 5) gleich wie Gott werden; er läßt sich aber erkennen als richtenden und gnädigen Gott, als

Gott, von dessen Munde Böses und Gutes ausgeht, in dem aber die Barmherzigkeit über den Zorn triumphiert (2. Mos. 33, 19; 34, 6 f.). Auserwählte Menschen werden zu Zeugen von Gottes Gnade, von Gottes Überwindung der Sünde gemacht, indem sie Gott ohne Verhüllung, oder doch weniger verhüllt als die Menge des Volks sehen dürfen, ohne zu sterben.

Als Gott zu Abraham sprach (cf. 1. Mos. 12, 1 u. ö.), erschien der Gott der Herrlichkeit vor Abraham, so sagt Stephanus (Apg. 7, 2)¹⁰⁶. Jakob sah im Traum nicht nur die Himmelsleiter und die Engel, sondern auch Gott selber vor sich stehen (1. Mos. 28, 12 f.; cf. Joh. 1, 51). Jakob nannte die Stätte am Jabbok «Pniel, denn ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht geschaut und bin am Leben geblieben» (1. Mos. 32, 30). Mose und Aaron, Nadab und Abihu und die siebenzig Ältesten Israels schauten Gott auf dem Sinai, und er «reckte seine Hand nicht gegen sie aus» (2. Mos. 24, 10 f.)¹⁰⁷. Gott redete mit Mose «von Angesicht zu Angesicht» (2. Mos. 33, 11). Nach dem Bericht einer jüngeren Quelle des Exodus¹⁰⁸ darf nur Mose infolge von Gottes Gnade und Barmherzigkeit die Herrlichkeit Gottes schauen; aber auch Mose nur insofern, als er Gott nachschauen darf (2. Mos. 33, 18 ff.; 34, 6 ff.). Josua sieht einen Bewaffneten, der sich als Gottes Heerführer zu erkennen gibt (Jos. 5, 13 ff.). Gideon wird Heil vom Herrn zugesprochen; darum muß er nicht sterben, als er den Engel des Herrn von Angesicht zu Angesicht geschaut hat. So denkwürdig ist ihm diese Tatsache, daß er, ähnlich wie Jakob am Pniel, am Ort der Erscheinung «dem Herrn einen Altar baute und ihn nannte: Der Herr ist mein Heil» (Ri. 6, 22 ff.). Manoahs Weib redet weise, als sie schließt, Gott wolle sie und ihren Mann nicht töten, nachdem er ihnen nur Zeichen seiner Gnade und Erwählung gegeben hat (Ri. 13, 23). Jesaia ist nicht verloren, obwohl er den König, den Herrn der Heerscharen, mit seinen Augen gesehen hat, weil Gott seine Schuld weichen macht und seine Sünde sühnt (Jes. 6, 5 ff.). In diesen Zusammenhang gehört sachlich auch die priesterliche Vorschrift, daß nur einmal jährlich ein Mensch, der Hohepriester, ins Allerheiligste gehen darf (2. Mos. 30, 10; 3. Mos. 16, 2, 17 f.).

Es sind niemals irgendwelche Menschen, sondern es sind mit Namen genannte, von Gott zu einer bestimmten Aufgabe erwählte und berufene Menschen, denen Gott erscheint, und die ihn sehen dürfen (1. Kön. 22, 19 = 2. Chron. 18, 18; 1. Chron. 21, 16 f.; Hes. 1 ff.; 8 ff.; 43; Dan. 7, 9 ff.; 8, 15 ff.; 10; Amos 7, 4 ff.; 9, 1 ff.; Sach. 1 ff.).

Was für alle diese Gotteserscheinungen vor seinen Erwählten gilt, ist bei Daniel auch explizit ausgesprochen: «Nur ich, Daniel, sah die Erscheinung; die Männer, die bei mir waren, sahen sie nicht» (Dan. 10, 7). In großer sachlicher Einheitlichkeit wird vom ältesten bis zum jüngsten Schrifttum Israels, vom Sagenhaften bis zum Apokalyptischen, die Erscheinung Gottes vor einem Menschen als eine besondere Auszeichnung einiger weniger Menschen dargestellt. Diese Auszeichnung ist Geschenk Gottes; denn auch der von Gott Begnadete «kann» Gottes Angesicht nicht sehen — und doch darf er sehen (2. Mos. 33, 20, 23)! Mag in den späteren Bestandteilen des A. T. nur noch vom erschienenen Engel oder Thron oder der Herrlichkeit Gottes die Rede sein¹⁰⁹ — im Sinne solcher ehrfürchtiger Distanzierung der Gestalt Gottes vom menschlichen Zugriff durch menschliche Wahrnehmung sind ja auch ältere Stoffe überarbeitet worden¹¹⁰ — so wollen doch auch die späteren Berichte über die Engelerscheinungen nichts Anderes als eine Art von Gotteserscheinungen darstellen.

Im Gegensatz zu den Erwählten ist Israel als Volk verstockt und erkennt nicht einmal die Zeichen und Wunder, die Gott an ihm tut, recht. «Der Herr hat euch bis auf den heutigen Tag noch nicht ein Herz gegeben, das das verständig wäre, Augen, die da sähen, und Ohren, die hörten» (5. Mos. 29, 4; cf. Jes. 6, 9 f.; 42, 19 f.; Jer. 5, 21; Hes. 12, 2). Die Menschen aber, denen Gott erschien, und die ihn tatsächlich sahen, waren dem Volk insofern voraus, als sie Gott oder von Gott nicht nur hören, sondern ihn, oder was er ihnen zu sehen gab, auch sehen durften. Indem sie sahen, bekam das, was sie hörten, erst seine eigentliche Tragweite und sein Gewicht.

Das Erscheinen Gottes ist ja unlöslich mit dem Worte Gottes verbunden. «Der Herr erschien in Silo; denn der Herr offenbarte sich Samuel in Silo durch das Wort des Herrn» (1. Sam. 3, 21)¹¹⁴. Die erschiene Wolkensäule, vor der jeder sich niederwirft, redet mit Mose (2. Mos. 33, 9 f.). Wort Gottes und Erscheinung Gottes gehören so nahe zusammen, daß Jeremia von einem Sehen des Wortes Gottes sprechen kann: «Wer hat im Rate des Herrn gestanden, daß er sein Wort gesehen? Wer hat es erlauscht und gehört?» (Jer. 23, 18). Sicher haben Gottes Wort nicht die falschen Propheten gesehen, gegen die sich Jeremia im zitierten Zusammenhang wendet; sondern, wenn überhaupt jemand, so der von Gott persönlich beauftragte und gesandte Prophet¹¹². Mose wagt es, um das Schauen der Herrlichkeit Gottes zu bitten (2. Mos. 33, 18)¹¹³. Er sieht, was ein Mensch sehen kann von Gott, indem er die Ausrufung von Gottes Namen hört und Gott nachsehen darf (2. Mos. 33, 18 ff.; 34, 5 ff)¹¹⁴. Das Hören des ausgerufenen Namens Jahwes wird also durch die Möglichkeit, Gott nachzusehen, nicht unnötig gemacht. Erscheint Gott, so ist es der Gott, der seinen Namen, der sich in seinem Wort offenbart¹¹⁵.

Aber nicht alle Israeliten konnten die Erscheinung sehen, so viele ihrer auch die Worte Gottes mitgeteilt bekamen. Mose, der den Herrn sah, weil er vor ihm Gnade gefunden hatte (2. Mos. 33, 17), spricht zum Volk: «Den Schall von Worten höret ihr, nur einen Schall, doch ein Gestalt sahet ihr nicht... Mir aber gebot der Herr zu jener Zeit...» (5. Mos. 4, 12, 14 f.). Er ist autoritativer Mittler zwischen Gott und dem Volk, weil er nicht nur den Schall von Gottes Reden hörte, sondern Gottes Wort verstand — und Gott sah¹¹⁶. Für das Sehen Gottes dankt Hiob ausdrücklich: «Vom Hörensagen hatte ich von dir gehört, nun aber hat dich mein Auge gesehen» (Hiob 42, 5). Das Schauen Gottes wurde zusätzlich zum Hören solchen ermöglicht, die in spezieller Weise Gott bezeugen sollten (4. Mos. 12, 6; 5. Mos. 34, 10; Hes. 44, 5). Damit sie Gott ganz erkennen und glaubhaft bezeugen können, erscheint ihnen Gott.

Der Name «Seher» für die Propheten — 1. Sam. 9, 9 wird «Seher» als der ältere, «Prophet» als der neuere Name für dieselben Menschen erklärt (cf. Amos 7, 12; 13) — dürfte aus diesem Grunde eine sinnvolle Bezeichnung sein¹¹⁷. Viele erwählte Propheten sagen, daß sie eine Erscheinung gesehen haben, die Andere nicht sahen. Werden die Propheten und Seher darum die Augen und Häupter des Volkes genannt (Jes. 29, 10)? Nicht daß sie überhaupt etwas sahen, unterscheidet sie von den falschen Propheten und vom Volk, zu dem sie reden, sondern was, resp. wen sie sahen¹¹⁸. Weil die Propheten sehen und weissagen, werden sie von dem widerspenstigen Volk angedredet: «Ihr sollt nicht sehen!» (Jes. 30, 10). Wie aber sollen die Propheten, denen Gott erschien, und die ihn sahen, vor solchen, denen Gott nicht erschien, beweisen, daß sie Gott sahen?

Einige derer, die Gott sahen, bekamen von Gott selbst die Kraft, Gottes Erscheinung durch einzelne Taten zu beweisen. Mose wird die Kraft gegeben, drei Zeichen vor dem Volk zu tun, damit sie, «wenn sie nicht auf mich hören wollen, sondern sagen: der Herr ist dir nicht erschienen!, ... doch auf die Zeichen hin glauben» (2. Mos. 4, 1 ff.). Die Zeichen, welche die Propheten tun, dürften unter anderem auch diese Funktion der Zeichen des Mose haben. Diejenigen, welche den Propheten von Gott reden hören, können an Gott nur dann auf das Zeugnis des Propheten hin glauben, wenn sie auch dem Propheten glauben, daß Gott direkt zu ihm redete (2. Mos. 14, 31; 19, 9; 1. Kön. 18, 36; 2. Chron. 20, 20; cf. Joh. 14, 1).

Die Beschreibung der von Auserwählten Gottes erlebten Gotteserscheinungen geschieht in einer Weise, welche geeignet ist, die Wahrheit des Erscheinens Gottes und des Sehens des Zeugen zu bekräftigen. In den allermeisten Fällen werden für Erscheinen und Sehen das Passiv und Aktiv von *raah*, für Sehen auch das dichterische Synonym für *raah*: *chasah* und die entsprechenden Derivate verwendet.

Auf verschiedene Weise, durch den Bericht über seltsame Ereignisse vor den Augen der Zeugen oder an den Zeugen, wird zur Geltung gebracht, daß die Erscheinung Gottes ein Wunder seiner freien Allmacht ist, das er in- und außerhalb des Landes Israels, bei Tag oder bei Nacht, zur Ankündigung eines in der Nähe oder Ferne spürbaren Werkes vollziehen kann. Einheitlich aber wird zur Geltung gebracht, daß das Sehen des jeweiligen Zeugen einen objektiven Vorgang von Seiten Gottes zur Voraussetzung oder auch als Begleitung hatte, daß das Sehen selbst also ein objektiver Vorgang beim Menschen war, und daß es nicht als eine subjektive Einbildung oder Machenschaft des Menschen aufgefaßt sein soll. So sicher, wie das Sehen von Gestalten und Ereignissen ist, die nicht innerhalb einer Gotteserscheinung, sondern im alltäglichen Leben dem Menschen sichtbar und dem menschlichen *raah* und *chasah* zugänglich sind, so sicher ist nach der Meinung und Darstellung der alttestamentlichen Autoren dem *raah* und *chasah* des Menschen die Wahrnehmung des sich offenbarenden Gottes möglich gemacht worden: Die für das profane Sehen verwendeten Stämme werden auch für das Sehen der Herrlichkeit Gottes verwendet. Der Gotteserscheinungen sehende Mensch sieht nicht infolge eines Tricks, einer Machenschaft oder einer Einbildung zu sehen, sondern er sieht auch in der Gotteserscheinung, «was vor Augen ist» (cf. 1. Sam. 16, 7¹¹⁹). Ist der Gegenstand des Sehens während der Gotteserscheinung nicht vor aller Augen, so wollen die Erscheinungszeugen durch ihre Erscheinungsberichte doch besagen, daß das Gesehene vor ihren Augen war.

Verwendet wird für Sehen auch *nabat* (im *Hiphil*) (1. Mos. 19, 26; 4. Mos. 21, 9 u. ö.), welches gern für die Beschreibung einer besonderen Art von Sehen gebraucht wird: für ein intensives, je nachdem neugieriges, forschendes, suchendes oder erstauntes Anblicken, Aufblicken oder Einblicken. Die Möglichkeit ist manchmal offen, daß es bedeutet: «etwas dahinter sehen», was eigentlich mit Augen nicht gesehen wird. Es ist auffallend, daß *nabat* für das Anblicken Gottes viel seltener als die andern genannten Stämme gebraucht wird und daß keine Derivate von *nabat* feste Ausdrücke für «Gesicht» oder «Seher» wurden. Sagen die alttestamentlichen Schriften, daß Gott geschaut wurde, so wollen sie offensichtlich nicht sagen, daß er nur «dahinter geschaut» resp. vermutet oder geahnt wurde, sondern daß er leibhaftig gesehen wurde — ob bei Tag oder bei

Nacht, von Menschen in wachendem oder schlafendem, nüchternem oder ekstatischem Zustand.

Daß im A. T. auch in übertragener Weise von einem «Sehen» gesprochen werden kann¹²⁰, berechtigt noch nicht zu der Behauptung, daß die Aussagen über das Sehen des erschienenen Gottes als Aussagen über ein «geistiges Sehen» aufzufassen seien. Warum sollten oder könnten die Aussagen über das Sehen Gottes nicht als Aussagen über leibhaftiges Sehen verstanden werden? Die Blendung durch das Licht, das bei einigen Erscheinungen vom erschienenen Gott ausgeht, ist kaum als geistige, sondern eher als leibliche, real-physische Blendung begreifbar. Die Verheißung, daß die Erscheinung Gottes die Lichtstrahlen der Sonne unnötig machen wird (vgl. unten § 25, S. 68), wäre absurd, wenn nicht mit dem Erstrahlen eines auch physikalisch realen und sichtbaren Lichtes gerechnet wäre. Auch wenn vom Aufsehen zu Gott, vom Sehen guter oder böser Tage oder der Grube, vom Sehen von Erfahrungen oder weisen Sprüchen gesprochen wird, so ist an die Wahrnehmung eines vor Augen Vorhandenen, und nicht an ein Sich-Einbilden gedacht. Einen, dem deutschen «rein geistigen Sehen» entsprechenden, Begriff gibt es in der hebräischen Sprache und wohl auch im hebräischen Denken nicht.

Auch das Sehen Gottes in Visionen, in Nachtgesichten, in Träumen, im Tiefschlaf (LXX: *ἐκστασις*) wird nicht grundsätzlich anders als das wirkliche Sehen bei Tage dargestellt. Nicht-wirkliches, nicht-reales, nicht-leibhaftiges Schauen wird im A. T. den falschen Propheten zugeschrieben. Sie haben «nur» Träume, auf die sie sich berufen können (Jer. 23, 25), die sie erzählen können, die aber nicht Gottes Wort sind (Jer. 23, 28), und denen darum nicht gehorcht werden soll (Jer. 29, 8 f.). Es wird ihnen nicht abgesprochen, daß sie meinten, in einer gewissen Art, die auch den echten Propheten bekannt ist, etwas wahrgenommen zu haben. Es wird ihnen aber abgesprochen, daß das vermeintlich Wahrgenommene Gottes Wahrheit ist¹²¹. Die echten Propheten träumten nicht, gesehen oder gehört zu haben, sondern diejenigen von ihnen, die nicht am Tage sahen, «sahen im Traum». Sie nennen oft Ort und Zeit der empfangenen Vision, um die Tatsächlichkeit und Historizität der gesehenen Gotteserscheinung von eingebildetem Sehen zu unterscheiden. Sie können sich nicht nur auf Träume berufen — sie berufen sich aber getrost auch auf das, was ihnen im Traum erschien oder gesagt wurde (Jer. 31, 26 u. ö.), weil der falsche Nebiismus ihre Gewißheit, Zeugen wirklicher Gotteserscheinungen zu sein, nicht erschüttert. Das apokalyptische Buch Daniel beschreibt ebenso nüchtern Erscheinungen Gottes in der Nacht, wie die alten Sagen und die früheren Propheten die Erscheinungen Gottes am Tage.

Daß alles Sehen und Hören Gottes durch Menschen als gänzlich im Zwielicht von Visionen und Auditionen stehend und darum grundsätzlich als dubios betrachtet werden könnte, ist offenbar auch dem Verfasser von 4. Mos. 12, 6 ff. bekannt und wird von ihm verneint, wenn er sagt; Im Gegensatz zu den Propheten, denen Gott sich in Gesichtern offenbart, und zu denen er in Träumen redet, sei Gottes Knecht Mose mit Gottes ganzem Hause betraut. «Von Mund zu Mund rede ich mit ihm, nicht in Gesichtern und nicht in Rätseln, und die Gestalt des Herrn schaut er.» Demnach kann Gott sowohl in Gesichtern und Träumen sich offenbaren, wie im leibhaften Gegenüber mit dem wach hörenden und sehenden Menschen.

Die hervorgehobene Einzigkeit des Mose in seinem Verhältnis zu Gott — «wie ein Freund zum Freunde» (2. Mos. 33, 11); «von Mund zu Mund»

(4. Mos. 12, 8); «von Angesicht zu Angesicht» (5. Mos. 34, 10) — ist ein Hinweis auf die Einzigkeit der Offenbarung Gottes als eines unmittelbar hörbaren und sichtbaren Freundes des Menschen. Die Einzigkeit dieser Offenbarung an Mose schließt nicht aus sondern ein, daß Gott auch bei seinen Erscheinungen vor den Propheten derselbe Gott ist, dessen Wesen es nicht widerspricht, sichtbar für das menschliche Auge zu erscheinen. Durch die Einzigkeit der Offenbarung an Mose ist darum auch nicht ausgeschlossen, daß die Propheten sogar wie Mose wahrheitsgemäß aussagen konnten, daß sie Gott hörten und sahen. Die Überlieferung über Mose schließt aber dazu in sich die Weissagung, daß einmal von Gott «ein Prophet wie Mose» erweckt werden wird (5. Mos. 18, 15)¹²².

Wichtiger als die Art, in der die Erwählten im A. T. Gott sehen, ist in den Texten (außer 4. Mos. 12, 6 ff.) die Tatsache genommen, daß Gott sich gerade ihnen sichtbar offenbarte, und daß gerade sie ihn sahen. Eine Darstellung für die Möglichkeit des Anfangs und des Vollzugs ihres Sehens gibt in einigen Fällen die Berufungsgeschichte der betreffenden zu Zeugen Gottes Erwählten oder sonst ein Hinweis auf ihre Erwählung¹²³. Eine Erklärung für die subjektive Möglichkeit, daß sie mit ihren Menschenaugen Gott sehen, ist überall dort zu finden, wo von einem — im Verhältnis zu 1. Mos. 3, 5 ff.: erneuten — Auftun ihrer Augen durch Gott gesprochen wird. Ihr Sehen ist keine Selbstverständlichkeit, weil sie aus einem Volk sind und zu einem Volk gehören, das Augen (zu sehen) hat und nicht sieht; das Ohren (zu hören) hat und nicht hört (Jer. 5, 21; Hes. 12, 2; cf. Jes. 6, 9 f.). Es ist gerade Eigenschaft des Knechtes Gottes, daß er blind und taub ist, daß er viel sieht, und doch nicht beachtet (Jes. 42, 19 f.; 43, 8). Aus eigener Kraft oder Fähigkeit kann auch der von Gott Berufene nicht sehen (2. Mos. 33, 20, 23), sowenig er kraft eigener Anlagen hören kann. Mose hat das glänzende Gesicht nicht bevor, sondern nachdem er Gott gesehen hat (2. Mos. 34, 29). Es hat ihm nicht ein gotthaftes Auge den Anblick Gottes ermöglicht, sondern die Gnade Gottes, der vor ihm erschien.

Gewiß erfüllt Mose in seinem Sehen die Bestimmung des von Gott geschaffenen Menschen und seines Auges; aber nicht weil, sondern obwohl er ein Mensch wie die andern Israeliten ist. Das nichthörende und nichtsehende Volk, zu dem auch die Erwählten gehören, ist in seiner eigenen Verstocktheit ja nur zu ähnlich den Götzen der Heiden und ihrer Herstellern, die Augen haben und nicht sehen (Ps. 115, 5 ff.; 135, 15 ff.; cf. Dan. 5, 23). Faktisch hören sie nicht, obwohl sie nicht dazu geschaffen wurden, den von ihnen geschaffenen Götzen zu gleichen. Gott schuf den Menschen nicht zum Götzen und nicht zum Götzenfabrikanten, mag der Mensch selbst sich ihnen gleich setzen. Er wollte sich von Menschen hören und sehen lassen. Und er läßt sich hören und sehen, nicht von Allen, sondern zunächst von seinen Erwählten, indem er selbst ihnen Ohr und Auge auf tut. Darum betet der Israelit: «Öffne mir die Augen, daß ich schaue» (Ps. 119, 18). Er weiß, «das hörende Ohr und das sehende Auge, alle beide hat sie der Herr gemacht» (Spr. 20, 12; cf. 2. Mos. 4, 11). Bileam, der Sohn Beors, «schaut Gesichte des Allmächtigen, hingsunken und enthüllten Auges», weil «sein Auge aufgeschlossen ist» (4. Mos. 24, 15 ff.). Gott selbst macht den Menschen fähig, Gottes ganze Offenbarung zu empfangen. Vielleicht heißt es darum manchmal in einer Anrede Gottes oder in einem Auftrage Gottes nicht nur: «Sieh!», sondern — weil zum Sehen Gottes

und seiner Werke ein neues Sehen des Menschen, ein Auf-Sehen die Voraussetzung ist —: «Hebe deine Augen auf und sieh!» (Jes. 60, 4; cf. Ps. 121, 1; 1. Chron. 21, 16; Sach. 1, 18; 2, 1 u. ö.).

Die Offenbarung Gottes ist nun aber nicht nur für wenige Erwählte, für Mose und die Propheten. Denn alle diese Erwählten, denen Gott erschien, erhalten eine Funktion in ihrem Volke oder ihrem jeweiligen Umkreis. Sie müssen reden oder etwas tun in Gottes Namen; sie müssen Gottes Offenbarung für Andere an- oder verkünden. Dabei steht der Inhalt ihrer Verkündigung in engem Zusammenhang mit ihrer Berufung durch die Erscheinung Gottes. Ihr Schauen Gottes ist nicht nur der Rahmen für ihr Hören Gottes¹²⁴. Sie sehen Gott und dürfen leben, weil sie Zeugen dafür sein müssen, daß Gott erscheint, und daß die Menschen leben sollen.

§ 25. *Alles Fleisch wird sehen*

Die Erscheinungen Gottes vor seinen Erwählten sind eine Gewähr und Vorwegnahme der verheißenen Erscheinung Gottes vor allen Menschen.

Die meisten Theophanien, über die im A. T. berichtet wird, hatten nach den Angaben der Berichte den Zweck, daß den Zeugen dieser Erscheinungen eine kommende sichtbare Hilfe und Gnadenerweisung von Gott für sie selbst und für Gottes erwähltes Volk, manchmal auch für die Heiden, versichert wurde. Sie hatten zur Folge, daß Gott sich an seinem Volk als Helfer erwies. In den prophetischen Schriften wird diese Tatsache dadurch verdeutlicht und in ihrer Tragweite enthüllt, daß von einer endgültigen Erscheinung Gottes vor allen Menschen gesprochen wird. Die Erwartung der Erscheinung Gottes und des Sehens Gottes durch die Menschen muß als wesentlicher Bestandteil der Zukunftshoffnung Israels aufgefaßt werden. Aussagen über die Erwartung des Tages Jahves, «jenes Tages» finden sich schon bei den vorexilischen Propheten.

Es wird Israel verheißen, daß die Erscheinung Gottes wieder in Wolke und Feuerglanz stattfinden wird «an jenem Tage... über der ganzen Stätte des Berges Zion und über seinen Versammlungen» (Jes. 4, 2 ff.). Es wird aber auch die unverhüllte «Herrlichkeit des Herrn sich offenbaren, und alles Fleisch es sehen zumal» (Jes. 40, 5; 52, 10), daß «dein Licht kommt und die Herrlichkeit des Herrn aufstrahlt über dir», so daß Völker und Könige zu dem Glanz des Lichtes Israels strömen (Jes. 60, 1 ff.); dann werden Sonne und Mond nicht mehr zu leuchten haben, weil «der Herr dein ewiges Licht und dein Gott deine Herrlichkeit sein wird» (Jes. 60, 19). Das Volk aber soll «die Augen aufheben und umhersehen» (Jes. 60, 4). Wenn der Geist über alles Fleisch ausgegossen ist, «werden eure Jünglinge Gesichte sehen» (Joel 2, 28). Gottes Herrlichkeit wird den zukünftigen Tempel erfüllen (Hes. 43, 5; 44, 4), von seiner Verhüllung aber wird nicht mehr die Rede sein. Das Gesicht vom Kommen des Menschensohnes, das Daniel sieht (Dan. 7, 13 f.), wird dahin gedeutet, daß nach dem Ende der vier durch Tiere gekennzeichneten Reiche Gottes Herrschaft über alle Völker anbrechen wird, als eine ewige Herrschaft, an der Gottes Volk beteiligt ist (Dan. 7, 26 f.).

124 Weil Israel diese Verheißung hat — oder: parallel mit dieser Verheißung für das Volk? oder: als Ersatz für sie? — hofft auch der Einzelne

im Volke: «Wenn mein Fleisch geschwunden, werde ich Gott schauen, ja ich werde ihn schauen — mir, und meine Augen werden ihn sehen, nicht als Feind (andere Übersetzung: und kein Fremder)» (Hi. 19, 26 f.; cf. Ps. 27, 13 u. ö.). Israel und seine Frommen freuen sich auf das Erscheinen Gottes, weil sein Erscheinen das furchtbare Gericht über alle Feinde Gottes, Israels und aller Frommen bringen wird (Jes. 66, 15 ff.; Joel 3, 12 ff. u. ö.). «Das Antlitz des Herrn steht wider die Übeltäter» (Ps. 34, 17). Nur der wird vor Gott stehen können, den Gott erwählte, und der auf ihn vertraute. An Gottes heilige Stätte treten darf nur «das Geschlecht, das nach ihm fragt, das dein Angesicht sucht, Gott Jakobs» (Ps. 24, 3, 6). Die Erwartung, daß das Sehen Gottes und das Stehen vor Gott Heil bedeutet, ist auch für den Israeliten nicht selbstverständlich, sondern eine Folge des Glaubens an die eigene Erwählung durch Gott und des Bewußtseins, in spezieller Weise Gottes Eigentum und Diener zu sein. Es wäre eine falsche Vorstellung vom Tag Gottes, wollten die Israeliten diesen Tag anders denn als Gerichtstag erwarten (cf. Amos 5, 18 f.). Vor Gott zu stehen, ihn sehen und loben zu dürfen, wird immer Gnade und Geschenk Gottes sein. Darum wird in den Psalmen so oft darum gebetet¹²⁵.

Die Aussagen über die künftigen Erscheinungen Gottes und das Schauen Gottes stehen in unlösbarem Zusammenhang mit den Aussagen über das kommende Reich Gottes, über den Anbruch des Tages Jahves oder über den Messias. Bei genauerer Untersuchung und Darstellung dieser Aussagen in den Propheten und Schriften des A. T. und ihrer Auswertung in der rabbinischen Theologie könnten unterschieden werden die Aussagen: die auf Grund von Tag- oder Nachtgesichten gemacht werden; die vom Erscheinen des Angesichts, der Gestalt oder der Herrlichkeit Gottes handeln; die dies Erscheinen als Heil oder Unheil weissagen; die das Erscheinen Gottes als Ereignis für die Juden oder Heiden, oder für die Juden und Heiden darstellen; die von den Tagen oder dem Tag Gottes als dem Zeitpunkt sprechen; die das Erscheinen Gottes als zusammenfallend mit dem Auftreten des Messias oder hinter sein Auftreten, als zusammenfallend mit dem Eintreten des Reiches des Messias oder des Reiches Gottes, mit der ersten oder zweiten Auferstehung datieren.

Können derartige verschiedene Aussagen unterschieden werden, so können sie doch nicht voneinander geschieden oder grundsätzlich mit einem Entweder-Oder gegeneinander ausgespielt werden. Immerhin wird im A. T. über das Erscheinen und das Sehen des Herrn recht vielfältig gesprochen. Die Mannigfaltigkeit der alttestamentlichen eschatologischen Aussagen wird im N. T. eine Entsprechung finden, welche geeignet sein kann, eine Möglichkeit zu ihrer Ordnung und zum Verständnis ihres Sinnes zu geben.

Es gehört nun zu den Merkmalen der alttestamentlichen Eschatologie, daß sie sich nicht in Aussagen und Erwartungen für eine nur zukünftige, nur jenseitige Welt erschöpft, sondern daß sie in die diesseitige, irdische Zeit und die irdischen Verhältnisse hineinredet. Aus ihr fließen Aussagen, Mahnungen, Tröstungen und Erwartungen schon für die gegenwärtigen und nächsten Tage, die vor «jenem Tag» liegen. Die Zukunft bestimmt die Gegenwart. Der kommende Gott wird als der schon gekommene Gott verkündigt und angebetet¹²⁶. Gott, der erscheinen und gesehen werden wird, tut jetzt schon vor den Augen der Menschen Werke, die seine Macht und seinen Willen, seine Herrlichkeit und seine Gnade anzeigen. Er tut diese Werke, damit die Menschen sie sehen.

Die Werke Gottes¹²⁷, welche der Mensch schauen kann und soll, weil Gott sich dadurch in der Gegenwart offenbart, sind seine Schöpfungswerke, der Himmel, der Mond und die Sterne (Ps. 8, 4; Jes. 40, 26; cf. Hi. 38 ff.); Gottes Werk ist besonders sein geschichtliches Wirken — vor allem an Israel, aber auch an den Heiden, nämlich durch Israel an den Heiden und durch die Heiden an Israel; es ist seine Rache so gut (Jer. 11, 20) wie sein Heil (Jes. 52, 10).

Josua und die Generation des Auszugs sahen die großen Werke Gottes (5. Mos. 3, 21; 11, 7; 29, 1) und sind dadurch von den folgenden Generationen unterschieden (5. Mos. 11, 2 ff.). Das Haus Jakob wird sehen, was Gottes Hände unter ihnen getan (Jes. 29, 23). Israel soll aber auch unter die Heiden hin sehen, starren und staunen, was Gott durch die Erweckung der Chaldäer für ein unglaubliches Werk tun wird (Hab. 1, 5; cf. Ap. 13, 41). Dazu sind die Werke Gottes auch für die Augen der Heiden bestimmt: Vor ihren Augen führte Gott Israel aus Ägypten (3. Mos. 26, 45). An einzelnen Frommen soll Gott ein Zeichen tun zum Guten, «damit, die mich hassen, voll Beschämung es sehen» (Ps. 86, 17). So sollen denn alle Lande kommen und die Taten Gottes schauen (Ps. 66, 5), und die Heiden werden anerkennen: Gott hat Großes an Israel getan (Ps. 126, 2).

Wer Gottes Werke sieht, hat an dem eschatologischen Sehen Gottes selber, das zunächst nur den zu Zeugen erwählten Männern Gottes verliehen wurde, schon einen gewissen Anteil. Gott, der das Werk des Auszugs aus Ägypten sehen ließ, «hat uns seine Herrlichkeit und Größe sehen lassen» (5. Mos. 5, 24). Das Sehen Gottes und seiner Werke, seiner Herrlichkeit und seines Waltens gehören zusammen. Das wird u. a. auch durch die parallele Verwendung der Begriffe Herrlichkeit und Walten, Gott und Gottes Werke in der Dichtung gezeigt (Ps. 90, 16; Jes. 64, 4 LXX).

Alle Werke Gottes können als Werke, die Bezug haben auf seine eschatologischen Verheißungen, als Werke des zugleich geschichtlichen und eschatologischen Waltens Gottes aufgefaßt werden¹²⁸. Bei manchen Propheten und in vielen Psalmen wird der Schöpfung und der Befreiung aus Ägypten in eschatologischen Zusammenhängen Erwähnung getan. Die im jüdischen Schrifttum dargestellte zukünftige Heilszeit entspricht der Wüstenzeit.

Exegetische Gründe für eine grundsätzliche Unterscheidung zwischen der Sichtbarkeit der Werke Gottes in der Natur und der seiner Heilswerke sind kaum vorhanden. Objektiv vorhanden und sichtbar für Israeliten und Heiden sind Gottes Werke in der Schöpfung, in der Geschichte Israels und in der der Völker.

Gesehen aber werden diese Werke faktisch nicht von Allen, sondern nur von denen, deren Augen geöffnet sind (cf. Ps. 119, 18). Es müßte nicht gebetet werden um das Zeigen (und Sehen) des Waltens und der Herrlichkeit Gottes (Ps. 90, 16; 86, 17), wenn der Mensch aus eigener Kraft alles, was Gottes Werk ist, als solches sehen und erkennen könnte. Die abtrünnigen Israeliten «beachten das Werk des Herrn nicht und sehen das Tun seiner Hände nicht» (Jes. 5, 12, 19). Daß sie Gott nicht sehen, wird ihnen nicht zum Vorwurf gemacht; daß sie aber nicht «auf den schauen» und nicht «nach dem sehen», der Jerusalem baute und zubereitete, daß sie also Gottes Willen und Werke nicht sehen wollen als das, was sie sind und bedeuten: das ist ihre Sünde (Jes. 22, 11).

Außer der Möglichkeit und dem Gebot, Gottes Werke zu sehen, wird im A. T. auch von einem Erscheinen oder Sehen des Angesichtes Got-

tes¹²⁹ gesprochen. Das geschieht in Verbindung mit dem Kult (e. g. 3. Mos. 9, 4, 23 f.; Jes. 1, 12; Ps. 42, 3) und mit dem Besuch von Gottes Tempel (Ps. 17, 15; Ps. 42, 3, 5; 43, 3 f.; 63, 2 f.; cf. Jes. 38, 11; Ps. 84, 8). Das Gebet um das Sehen des Angesichtes Gottes wird von Menschen gesprochen, die augenscheinlich in Todesnot sind; die Bitte ist mit dem Wunsch verbunden, lebend vor Gott stehen zu dürfen; die Erfüllung des Gebets würde Teilnahme am Kultus bedeuten, der durch die Opfer die Versöhnung mit Gott und durch die Opfermahlzeiten die eschatologische Gemeinschaft mit Gott sakramental abbildet (2. Mos. 24, 5 ff. u. ö.). Diese Eigentümlichkeiten des Gebets um das Sehen des Angesichtes weisen darauf hin, daß der Ausdruck und der Vollzug des «Sehens des Angesichtes Gottes» eschatologisch zu verstehen ist. Wer Gott sehen will, will von Gott etwas empfangen; er will gnädig angesehen werden; er will vor Gott stehen und bestehen dürfen. Das Sehen des Angesichtes Gottes durch einen Menschen und das Gesehenwerden (Erscheinen) eines Menschen von (vor) Gott wird in der hebräischen Sprache fast gleichlautend bezeichnet¹³⁰. «Du bist der Gott des Schauens. Denn hier habe ich dem nachgeschaut, der mich erschaute» (1. Mos. 16, 13).

Vor dem «Angesicht» Gottes zu stehen, bedeutet für den Menschen: Gott sehen und von Gott gesehen werden. *Panim* hat nicht nur die passive Bedeutung des «Anblickes», den jemand bietet mit seinem glänzenden, beschämten etc. «Angesicht», sondern auch die aktive Bedeutung des «Blickes», den jemand freundlich, zornig etc. auf jemand oder auf etwas richtet (Jer. 21, 10 u. ö.), oder der «mitzieht» mit Israel (2. Mos. 33, 14) und seine Feinde zerstreut (Klagel. 4, 16). Vor das Angesicht Gottes treten heißt darum auch: vor seinen Blick treten, vor ihm erscheinen¹³¹.

Es ist bezeugt, daß Gott sieht, wenn ihm ein Opfer gebracht wird, das er geboten hat, und das ihm gefällt (1. Mos. 4, 4; 22, 14¹³²; cf. 1. Sam. 1, 22; Ps. 42, 3¹³³) und daß er denen, die nach Zion pilgern, erscheint (Ps. 84, 8). Was Hiob pries — daß er nicht nur hörte, sondern auch sehen durfte (Hi. 42, 5) — das besingt der Wallfahrer angesichts der Herrlichkeit der Stadt Gottes und seines Tempels: «Wie wir es gehört, so haben wir es gesehen in der Stadt des Herrn der Heerscharen» (Ps. 48, 9). Nur der Fromme, aber der Fromme nicht erst nach seinem Tode, darf (vorwegnehmend schon zu seinen Lebzeiten) schauen, was er glaubt. Vor Gott erscheinen zu dürfen, setzt volle Hände voraus (5. Mos. 12, 6 ff.; 16, 16) oder wird als Gnade von Gott erbeten durch den Frommen. Vor Gottes Angesicht zu treten, ist eine Vorwegnahme dessen, was «an jenem Tage» sein wird, wenn «Gottes Herrlichkeit über dir erscheint» (Jes. 60, 1 ff.). «Die Redlichen schauen dein Angesicht» (Ps. 11, 7).

Es ist unmöglich, rein eschatologische und rein temporäre Weissagungen und Verheißungen im A. T. zu trennen, weil die Weissagungen über die kommende Zeit jeweils auch und gerade die nächste und die gegenwärtige Zeit betreffen und bestimmen. Gott wird erscheinen und erscheint schon. Der Fromme wird ihn schauen dürfen und darf es schon, ohne zu sterben. Frieden (und nicht Tod) unter dem leuchtenden Angesicht des Herrn verheißt und gibt der Segen Aarons für die Gegenwart und für die Zukunft (4. Mos. 6, 25 f.).

Zwar werden die Verheißungen Gottes von den im A. T. genannten Menschen noch nicht erlangt (wörtlich: «eingebracht»), aber die Väter sahen sie von ferne und begrüßten sie (Hebr. 11, 13). Mose «hielt aus, den Unsichtbaren vor Augen, gleich als sähe er ihn wirklich» (Hebr. 11, 27)¹³⁴.

Entsprechend sah Abraham den Tag des Herrn, als ihm gesegnete Nachkommen von der gesegneten Sara verheißen wurden und dadurch Gottes Bund mit ihm als ewiger Bund geoffenbart wurde (1. Mos. 17, 16 ff. in der Auslegung von Joh. 8, 56, die ihrerseits auf älteren Traditionen beruht)¹³⁵. David dankt Gott dafür, daß Gott ihm die Verheißungen «auf ferne Zukunft hin» dadurch gab, daß er ihn «viele Geschlechter von Menschen schauen ließ» (2. Sam. 7, 19; 1. Chron. 17, 17). Auch das Schauen dieser Geschlechter dürfte eine Vorwegnahme des Schauens Gottes «an jenem Tage» sein.

Jener Tag aber ist nach den Aussagen des N. T. nicht ein Phantom: sondern er ist gekommen.

§ 26

DAS SICHTBARE HEIL

Das neutestamentliche Zeugnis von Jesus Christus geht von der Tatsache aus, daß in Jesus Christus Gottes Verheißungen, zu erscheinen und sich sehen zu lassen, erfüllt sind. Die Herrlichkeit Gottes, das Wort Gottes, das Angesicht Gottes, das Wirken Gottes und der wirkende Gott selber: das alles ist in Jesus Christus erschienen und zu sehen. Jesus Christus wird deshalb als *λόγος*, *ζωή*, *φῶς*, (Joh. 1, 1 ff.), als Wirkender (Joh. 5, 17), als *εἰκὼν* (Kol. 1, 15; 2. Kor. 4, 4; cf. 4, 6), als *ἀπαύγασμα τῆς δόξης* und *χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως* (Hebr. 1,3) Gottes bezeichnet. Die in den Evangelien beschriebene Zeit, bis zur Zeit und mit der Zeit der Erscheinungen des Auferstandenen, ist in besonderer Weise die Zeit der *δόξα* Gottes¹³⁶.

Die faktische Unsichtbarkeit Gottes wird zwar im N. T. wie im A. T. behauptet (Joh. 1, 18; 6, 46; 1. Joh. 4, 12) und sogar noch stärker als dort betont. Keiner unter den Menschen sah Gott oder kann ihn sehen, da er in unzugänglichem Licht wohnt (1. Tim. 6, 16). Gott ist unsichtbar: *ἀόρατος*¹³⁷ (Kol. 1, 15; 1. Tim. 1, 17; Hebr. 11, 27) seine ewige Kraft und Gottheit sind *ἀόρατα* (Röm. 1, 20¹³⁸); Glaube ist *πραγμάτων ἔλεγχος μὴ βλεπομένων* (Hebr. 11, 1; cf. 11, 27).

Diese Aussagen stehen aber alle in Zusammenhang mit der Feststellung, daß dieser, der unsichtbare Gott in Jesus Christus erschienen ist. Die Tragweite der Transzendenz Gottes wird auf Grund und erst im Zusammenhang mit seiner Kondeszendenz voll zur Geltung und zum Ausdruck gebracht. Das N. T. enthält die stärkeren Aussagen über Gottes Unsichtbarkeit als das A. T. Gottes Unsichtbarkeit ist aber nicht eine theoretische oder prinzipielle, sondern eine praktische Angelegenheit, die gerade in seinen sichtbaren Werken erkannt werden soll, zum Erkennen geoffenbart wird und wahrgenommen und deutlich ersehen werden kann (Röm. 1, 19 f.)¹³⁹.

Sowenig wie die johanneischen und sonstigen neutestamentlichen Aussagen über das Hören des Wortes Gottes von einem bloß geistigen Hören,

das mit den leiblichen Ohren des Menschen nichts zu tun hat, handeln — sowenig dürfen die johanneischen und sonstigen neutestamentlichen Aussagen über das Sehen und die Aufforderungen zum Sehen spiritualisiert und gesamthaft als Aussagen über rein geistiges Sehen, das mit den leiblichen Augen des Menschen nichts zu tun hat, aufgefaßt werden¹⁴⁰. Mag im N. T. auch bisweilen von einem Sehen gesprochen werden, das nur mit geistigem Auge vollzogen wird (Eph. 1, 18 u. ö.) — so bedeutet doch die Fleischwerdung des Wortes, daß auch für die fleischlichen Augen des menschlichen Körpers etwas Wichtiges und Wahrnehmbares geschehen ist.

Die Zeit zwischen der Geburt und Grablegung Jesu Christi ist in eigentlicher, betonter und hervorgehobener Weise die Zeit des Sehens für Viele. Es ist die Zeit, in der die Menschen sehen können und sollen, was Gott ist, will und tut. Die Sichtbarkeit der Person Jesu Christi und die Sichtbarkeit der Werke, die er tut, können in dieser Zeit nicht grundsätzlich unterschieden oder getrennt werden. Die Person Christi ist die Trägerin seines Amtes. Sein Amt wird erfüllt durch seine Person. Seine Werke heißen darum «Zeichen», weil sie anzeigen, wer er ist. Sie zeugen für ihn (Joh. 5, 36). Wer ihn erkennen will, kann ihn in seinen Werken erkennen (Joh. 14, 11). Die Zeichen, die er vor den Menschen tut, sind Zeichen seiner Sichtbarkeit und Erkennbarkeit, und darum Beweise der Niedrigkeit sowohl wie der Hoheit seiner Person. Er selber ist ein, wenn nicht: das Zeichen Gottes (Luk. 2, 34; cf. Matth. 24, 30). Dies Zeichen kann und soll jetzt gesehen werden.

Jetzt kann und soll das Auge des Leibes Licht sein, durch das der ganze Leib licht wird. Jetzt soll das Auge nicht ein Schalk sein, damit nicht der ganze Leib finster sei (Matth. 6, 22 f. u. Par.). Jetzt wird alles Fleisch das Heil Gottes sehen (Luk. 3, 6; cf. Jes. 40, 5). Jetzt haben die Menschen das Licht, damit sie nicht in der Finsternis bleiben, sondern an das Licht glauben und seine Kinder werden (Joh. 12, 35 f., 46).

Zu sehen ist etwas Besonderes schon bei der Taufe Jesu: «Siehe da, das Lamm Gottes!» (Joh. 1, 29, 36). Zu sehen ist das Besondere auch im Leiden Jesu: «Siehe da, der Mensch!» (Joh. 19, 5). Die Zeit zwischen der Taufe und dem Tod Jesu aber ist die Zeit des Wirkens Jesu in Zeichen vor vielen Zeugen, die im Zeichen des Jona ihre Einheit und ihren Höhepunkt haben (Matth. 12, 39 ff. u. Par.; 16, 4 u. Par.). Nur durch das Zeichen des Menschensohnes (Matth. 24, 30) vor den Augen aller Menschen werden diese Zeichen in ihrer extensiven und kognitiven Wirkung faktisch überboten werden.

Gottes Wort wird in der Zeit der Erniedrigung des Gottessohnes nicht nur gesprochen; es soll dementsprechend nicht nur

gehört werden. Es wird auch gezeigt und soll auch gesehen werden. «Sehet, was ihr höret!» (Mark. 4, 24). «Sehet, wie ihr höret!» (Luk. 8, 18). Jesus selber sagt, was er sah beim Vater (Joh. 3, 11, 32) — dies im Gegensatz zu den Juden, welche tun, was sie von ihrem Vater hörten (Joh. 8, 38). Die Predigt Jesu, die gehört werden soll, sind die *τσαῦτα σημεῖα*, die er tat (Joh. 12, 37 f.). Was Jesus sagt, ist nicht nur zu hören, sondern auch zu sehen, wie der Erfolg seiner Worte zu den Besessenen und Kranken zeigt. Die Samariterin kann — auf Jesu Worte hin — sagen: «Ich sehe, daß du ein Prophet bist» (Joh. 4, 19)¹⁴¹. Die Johannesjünger sollen gehen und ihrem Meister melden «was sie hören und sehen» (Matth. 11, 4 u. Par.). Herodes will Jesus sehen, weil er von ihm hörte (Luk. 9, 9, cf. 19, 3 f.). Das Kreuz Jesu stand an öffentlicher Stelle, so daß nicht nur sein lautes Schreien bei seinem Tode gehört werden konnte (Mark. 15, 34, 37 u. Par.), sondern daß er auch von Juden und Heiden gesehen werden konnte. Mag sein Angeschaut-Werden am Kreuz zu seinem Leiden gehören (cf. Ps. 22, 18b), so gehört seine Sichtbarkeit nur um so betonter zu seinem Amt als Erlöser.

Diejenigen nun, welche Jesus wirken und leiden sahen, konnten infolge ihres Sehens zu einzigartiger Freude, in großes Staunen, zu Erkenntnis oder Glauben kommen. Die Hirten, welche geeilt waren zu sehen, was Gott in Bethlehem getan hatte, «verherrlichten und lobten Gott auf Grund von allem, was sie gehört und gesehen hatten» gemäß den Worten der Engel, die ihnen das Finden des Kindleins verheißen hatten (Luk. 2, 12, 15, 20). Die Weisen aus dem Orient «sahen» den Stern stehen bleiben über der Geburtsstätte des Kindes und «freuten sich in großer Freude heftig» (Matth. 2, 9 f.). Simeon konnte «in Frieden» sterben, nachdem — gemäß einer Weissagung des Heiligen Geistes, er werde den Tod nicht sehen, bevor er den Christus des Herrn gesehen habe — seine «Augen das Heil Gottes gesehen haben» (Luk. 2, 26 ff.). So hatte als Vater der Glaubenden schon «Abraham gejubelt, den Tag Jesu Christi zu sehen, und er sah ihn und freute sich» (Joh. 8, 56). Dem Zusammenhang des Anblicks Jesu und der Freude (Joh. 16, 22; 20, 20) entspricht der Zusammenhang des Nicht-Sehens des Leibes Jesu und des Weinens (Joh. 16, 19 f.; 20, 11 ff.).

· Nach Jesu Predigt und Vollmachterweis in der Synagoge ist für das Volk offenbar das Gesehene entscheidend: *ὅπως οὐδέποτε εἶδαμεν* (Mark. 2, 12); *εἶδομεν παράδοξα* (Luk. 5, 26). Während aber beim Volk die Frucht des Sehens eines Wunders zunächst

nur Entsetzen und doch auch Lob Gottes ist (Mark. 2, 12 u. Par.), genügt für die unreinen Geister der bloße Anblick Jesu, um sie zu Erkenntnis, zu Fußfall und Bekenntnis zu zwingen: «Du bist der Sohn Gottes!» (Mark. 3, 11).

Jesus aber will nicht diese Art von Anbetung und Erkenntnis, die bei den Dämonen kein Wunder ist (cf. Jak. 2, 19); er befiehlt ihnen zu schweigen, weil er sich für den Glauben der Menschen offenbaren will.

Zwischen Sehen und Glauben besteht ein wechselseitiger Zusammenhang. Es gilt für die in und mit Jesus Christus angebrochene Heilszeit, daß nur der Glaubende Gottes Herrlichkeit sehen kann und wird (Joh. 11, 40; cf. 3, 3, 36). Der Blinde wird gemäß seiner Bitte sehend, weil sein Glaube ihn gerettet hat (Mark. 10, 51 f. u. Par.). Die «Juden» aber haben des Vaters Stimme nie gehört und seine Gestalt nie gesehen, weil sie nicht glauben an den, den er sandte (Joh. 5, 37 f.). Der Mensch muß an den Sohn glauben — weil nur der Sohn den Vater sah (Joh. 6, 46) — damit er im Sohn den Vater sehe (Joh. 14, 8 ff.).

Andererseits ist im Neuen Testament die eschatologische Heilszeit als erst anbrechend beschrieben: Die Stunde, die schon da ist, ist auch noch kommend (Joh. 4, 23; 5, 25; cf. 16, 32). Die Türen sind noch nicht verschlossen für alle, die nicht glauben; sie werden im Gegenteil zum Glauben eingeladen, gerade durch Jesus Christus und die Werke, die er im Auftrag des Vaters tut (Joh. 14, 11). Das ewige Leben soll durch das Sehen und den Glauben an Jesus Christus erworben werden (Joh. 6, 40). Die Zeitgenossen Jesu konnten und durften sehen, um zum Glauben zu kommen (Joh. 2, 23).

Die Verheißung «Selig sind, die nicht sehen und doch glauben» (Joh. 20, 29) und die ähnlichen Aussagen in den neutestamentlichen Briefen sind auf Grund und nach der Auferstehung Jesu Christi gemacht. Ein Verständnis dieser Aussagen ist nur möglich, wenn die Bedeutung der Zeit der sichtbaren Erscheinung des Sohnes Gottes nicht geleugnet wird, und wenn das Wesen der ganzen, auf die sichtbare Erscheinung Gottes in Jesus Christus folgenden, Zwischenzeit im Auge behalten wird. Zur Auslegung der betreffenden Stelle siehe unten §§ 58 f.

Der Glaube wird im Neuen Testament nicht immer als Vorbedingung für das Sehen genannt. Unter solchen Menschen, die ohne Zeichen und Wunder zu sehen, nicht glauben (Joh. 4, 48), ist die rettende Gnade Gottes erschienen, damit sie Buße tun, glauben und hoffen (Tit. 2, 11 ff.).

Der Blindgeborene hat offensichtlich erst Glauben und kann seinen Glauben erst bekennen, nachdem ihm Jesus gesagt hat: «Den du gesehen hast und der mit dir redet, ist der Menschen-

sohn» (Joh. 9, 35 ff.). Als viele unter den Juden «sahen, was er tat, glaubten sie an ihn» (Joh. 2, 23; 11, 45). Der Hauptmann unter dem Kreuz — nach Matth. 27, 54 samt seinen Leuten — sah, wie Jesus Christus starb und sagte: «Wahrlich, dieser Mensch war Gottes Sohn» (Mark. 15, 39 u. Par.). Thomas verlangte, die Nägelmale und die Seite Jesu zu sehen, bevor er glaubte. Er bekam beides zu sehen und «glaubte, weil er sah» (Joh. 20, 25 ff.; cf. 20, 8). Auch Paulus und der Seher Johannes berufen sich in einer Weise auf die Tatsache, daß sie den Herrn nicht nur hörten, sondern auch sahen, welche unverkennbar die wesentliche Bedeutung ihres Sehens für ihren Glauben verrät. Der Befehl Jesu «Richtet nicht nach dem Augenschein, sondern übet gerechtes Gericht» (Joh. 7, 24; cf. Jes. 11, 3) ist nicht als Aufforderung zu verstehen, das Sehen und das mit Augen Wahrgenommene überhaupt nicht zur Bildung eines Urteils zu verwenden. Nach der Apostelgeschichte glaubt auch Sergius Paulus auf Grund seines Sehens (Apg. 13, 12). Die sichtbare Gegenwart Jesu Christi unter den Menschen ist die große Gelegenheit für die Menschen, zu glauben: «Da ihr das Licht habt, glaubt an das Licht, damit ihr Kinder des Lichtes werdet» (Joh. 12, 36).

§ 27

AUGEN, DIE NICHT SEHEN

«Das Licht scheint in der Finsternis, aber die Finsternis nahm es nicht auf; ...es erleuchtet jeden Menschen, ...es war in der Welt, aber die Welt erkannte «ihn» nicht. Er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf» (Joh. 1, 5, 9 ff.). Mit diesen Worten ist im Johannesevangelium zusammengefaßt, was in allen Evangelien ohne irgendwelche Beschönigungen und Entschuldigungen mehrfach festgestellt ist. «So viele Zeichen hatte Jesus vor den Menschen getan; aber sie glaubten nicht an ihn, damit das Wort des Propheten Jesaia erfüllt würde: Herr, wer glaubt unserer Predigt? Wem wird der Arm des Herrn offenbar?» (Joh. 12, 37 f.; cf. Jes. 53, 1). Statt zu sehen und zu glauben, «habt ihr (mich) gesehen und glaubt nicht» (Joh. 6, 36) — wo es doch des Vaters Wille ist, daß jeder, der den Sohn sieht und an ihn glaubt, das ewige Leben habe (Joh. 6, 40). «Ihr sucht mich nicht, weil ihr Zeichen (sc. als Werke Gottes) sahet,

sondern weil ihr aßet und satt wurdet» (Joh. 6, 26). «Sie sahen und haßten mich und meinen Vater» (Joh. 15, 24).

Das bedeutet angesichts der Werke, die Jesus tat: Sie hörten nicht, und sie sahen nicht (Joh. 5, 37). Wer in der Sünde bleibt, hat Gott nicht gesehen¹⁴² (1. Joh. 3, 6; 3. Joh. 11); wer nicht von Neuem geboren ist, kann das Reich Gottes nicht sehen (Joh. 3, 3). Bei den Synoptikern ist sachlich das Gleiche festgestellt: Die Gerasener, die den von Jesus Geheilten sahen und den Bericht der Augenzeugen über seine Heilung hörten, baten, daß Jesus von ihnen ginge (Mark. 5, 15 ff. u. Par.).

Als töricht, unbegreiflich, verhängnisvoll wird es beschrieben, daß die Leute, in deren Mitte Jesus gekommen ist, «blickend blicken und nicht sehen, hörend hören und nicht verstehen» (Mark. 4, 12 u. Par.; Joh. 12, 37 ff.; Apg. 28, 26 f.). Ein schärferer Vorwurf, eine deutlichere Feststellung einer völlig unbegreiflichen, unmöglichen und doch vorhandenen Verstockung kann es nicht geben. Israel wird infolge seiner derartigen Verstockung mit niemand Anderem als mit den Götzen und ihren Herstellern verglichen und gleichgesetzt (cf. Ps. 115, 5 ff.; 135, 15 ff.). Schärfer konnte Israel von den Propheten und schärfer kann es von Jesus nicht verurteilt werden.

Die Menschen wollen nicht zugeben, sie seien blind (Joh. 9, 40 f.). Sie können sich auch nicht entschuldigen: sie seien eben blind und könnten deshalb trotz ihrer Augen nicht sehen; denn sie können ja das Wetter beurteilen, wenn sie Wolken im Westen aufgehen sehen (Matth. 16, 2 f.; Luk. 12, 54 ff.). Den Splitter in ihres Bruders Auge sehen sie (Matth. 7, 3 u. Par.). Sie könnten also sehen. Gegenüber Jesus aber «waren ihre Augen gehalten, daß sie ihn nicht erkannten», wie es von zwei Jüngern heißt (Luk. 24, 16). Des Balkens im eigenen Auge, den sie entfernen sollten, sind sie nicht gewahr (Matth. 7, 3 ff. u. Par.). Juden und Heiden, und zunächst auch die Apostel, sind darin gleich, daß sie vor und nach der Auferstehung Jesus Christus nicht sehen (cf. Apg. 9, 7; Dan. 10, 7), wie er gesehen werden kann und gesehen werden will. Das eigentlich Undenkbare, Unmögliche und darum Unentschuldbare findet statt: Sie alle «haben Augen und sehen nicht, haben Ohren und hören nicht» (Mark. 8, 18).

Es sei einstweilen nur als Tatsache festgestellt, daß dies unbegreifliche Nichthören und Nichtsehen der Menschen als das typische Verhalten derer «draußen» (Mark. 4, 11), der «übrigen» (Luk. 8, 10), «jener» (Matth. 13, 11) bezeichnet ist. Die Jünger aber gehören zunächst ganz zu diesen Menschen und verhalten

sich ihnen gleich (Mark. 8, 17 f.). Es sei ferner festgestellt, daß bei Matthäus, bei Johannes und in der Apostelgeschichte diese Art von Verstockung durch ausdrückliche Einfügung des entsprechenden Jesajazitates (Matth. 13, 14 f.; Joh. 12, 38 ff.; Apg. 28, 26 f.); bei Markus und Lukas durch die Formulierung der betreffenden Aussage in einem Finalsatz als gewissagt (Mark. 4, 12; Luk. 8, 10), beziehungsweise als von Gott so gewollt und geordnet, vorhergesehen und vorherbestimmt dargestellt wird.

Aber trotz des Hinweises auf das Eintreten des von Gott Vorherbestimmten wird die Verstockung zum Nichtsehen, wie die zum Nichthören, als verhängnisvolle Schuld der Nichtsehenden dargestellt. Es ist die unverzeihliche offensichtliche Schuld der Pharisäer, daß sie «blind» sind und doch sich einbilden, Führer der Blinden zu sein (Matth. 15, 14; 23, 16 ff., 26; Röm. 2, 19). Jesus ruft «Wehe!» über die Städte, die seine Zeichen gesehen und nicht an ihn geglaubt haben (Matth. 11, 20 ff. u. Par.; 23, 13 ff. u. Par.). Er weint über Jerusalem, «vor dessen Augen das zum Frieden Dienliche verborgen ist» (Luk. 19, 41 f.). Jerusalem wird zerstört werden, obwohl «das Volk daran hing, ihn zu hören» (Luk. 19, 48).

Dem törichtem und verhängnisvollen Nichtsehen der Menge und der Pharisäer als ihrer Repräsentanten entspricht ein ebenso unmögliches Sehen-Wollen derselben Menschen. Schriftgelehrte und Pharisäer (Lukas: die Menge bzw. Einige aus der Menge) versuchen Jesus, möchten ein Zeichen von ihm sehen und werden dafür als *γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς* bezeichnet (Matth. 12, 38 f. u. Par.; Mark. 8, 11 ff. u. Par.). Auch Herodes hofft, ein Zeichen von ihm zu sehen, weil er von ihm gehört hat (Luk. 23, 8). Die Leute fragen nach dem Zeichen, das Jesus tut, «damit sie sehen und glauben» (Joh. 6, 30). Glauben wollen auch die Spötter unter dem Kreuz, wenn sie zuvor Jesus vom Kreuze steigen sehen (Mark. 15, 32 u. Par.). Andere wollen sehen, ob Elia ihm nicht zu Hilfe kommt (Mark. 15, 36 u. Par.). Ähnlich wird Thomas nach der Auferstehung Jesu sagen: *ἐὰν μὴ ἴδω . . . , οὐ μὴ πιστεύσω* (Joh. 20, 25). Jünger, Juden und Heiden sind darin gleich: «Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, so glaubt ihr nicht» (Joh. 4, 48).

Sofern die menschliche Zeichenforderung auf einem Vorbeisehen oder Nichtsehen vorhandener Zeichen beruht, wird sie nicht erfüllt. Ein Zeichen Gottes, d. i. ein Sichtbarwerden Gottes in seinen Werken, und das Sehen dieser Werke ist ein Geschenk Gottes, um das wohl gebetet werden darf (cf. Ps. 86, 17). Das Sicht-

barwerden Gottes und das Sehen Gottes in seinen Werken liegt aber nicht im Machtbereich des Menschen und kann deshalb nicht gefordert werden. Es ist Gottes Gnade, Gottes eigener Wille und Machterweis, wenn er sich oder ein Zeichen sehen läßt. Er wird gesehen nur in dem Zeichen, das er aus eigenem Willen und in seiner eigenen Weise gibt.

Das eine und einzige Zeichen, das nicht gefordert, aber aus Gottes Willen «gegeben wird», und wovon alle die vielen Zeichen, die Jesus tat, nur Abbilder, Vorbereitungen und Andeutungen sind, ist das Zeichen des Jona. Das ist nur bei Matthäus und Lukas explizit gesagt (Matth. 12, 39 ff.; 16, 4; Luk. 11, 29 ff.); bei Markus trotz der grundsätzlichen Abweisung der Zeichenforderung (Mark. 8, 12) durch die kompositionelle Nähe des Abschnittes über die Zeichenforderung zu der ersten Leidens- und Auferstehungsweissagung (Mark. 8, 31); bei Johannes durch die auf den Tod und die Auferstehung Jesuweisenden Kommentare des Evangelisten zu den Zeichen Jesu (Joh. 2, 11, 20 ff. u. ö.) aber auch angedeutet.

Die Bedeutung des Begriffs «Zeichen des Jona» ist umstritten und schon dort in den Evangelien, wo eine Deutung erfolgt (Matth. 12, 39 ff.; Luk. 11, 29 ff.), nicht mit einem Satz umschrieben. Mindestens vier Deutungsmöglichkeiten müssen in Betracht gezogen werden¹⁴³.

1. Das Zeichen des Jona im strengen Sinn sind die 3 Tage und die 3 Nächte, die Jona im Bauch des Walfisches, des Menschen Sohn aber im Herz der Erde verbringt (Matth. 12, 40). Daß des Menschen Sohn auch scheinbar verloren ist und doch nur eine kurze Zeit im Totenreiche ist, weil er aufersteht: das ist dann das Zeichen, das gegeben wird.

2. Das Zeichen des Jona ist der Verkündiger in seiner Einheit mit seiner Botschaft, nämlich das Zustandekommen, der Inhalt und der Erfolg der Predigt des Einen für die Heiden. Zentral ist, daß Jona mit seinem persönlichen Erleben den Inhalt und den Erfolg seiner Predigt bei Vielen, im Tragen einer Strafe und unter dem folgenden Erbarmen Gottes, vorwegnimmt (Luk. 11, 30: «Jona wurde den Nineviten ein Zeichen»); oder daß er durch seinen Abstieg in die Tiefe das Auferstehen Vieler (Matth. 12, 41: «die Nineviten werden auf[er]stehen») als Gerechter erkaufte und ermöglicht (Matth. 12, 40: 41). Der Tod und die Auferstehung Jesu als des Erstgeborenen unter vielen Brüdern (Röm. 8, 29) oder die Einzigkeit seines Todes unter dem gerechten Zorn Gottes, aber zur Rettung Vieler: das ist dann das Zeichen, das gegeben wird.

3. Das Zeichen des Jona ist die Sendung des Juden zu den Heiden, dessen Erwählung von Gott eingesetzt wird, damit die Heiden Buße tun und Barmherzigkeit finden. Die Verwerfung des das Volk Israel repräsentierenden Menschensohnes (Dan. 7, 13: 27) zum Heil der Heiden (Röm. 11, 15) ist dann das Zeichen, das gegeben wird.

4. Das Zeichen des Jona ist die Bekehrung der Heiden auf die Predigt Jonas hin («sie taten Buße auf die Predigt des Jona»), und die Tatsache, daß Heiden über das abgefallene Israel richten werden (Matth. 12,

41 u. Par.). Der Erfolg der Predigt von Jesus Christus bei den Heiden, die Tatsache, daß die Heiden, die das Gesetz nicht haben, auf die Predigt hin die Werke des Gesetzes tun (Röm. 2, 14), während Israel verstockt ist; das ist dann das Zeichen, das gegeben wird.

Eine Auswahl aus oder eine Entscheidung für eine unter diesen möglichen Deutungen des «Zeichens des Jona» erscheint weder als möglich noch als geboten. Das Zeichen, das in Jesus Christus gegeben wird, umfaßt sein Wirken und Leiden im Lande Israels wie das Wirken und Leiden des Evangeliums in der Welt; es umfaßt Jesu Tod und seine Auferstehung, die Juden und die Heiden. Es ist Gottes Werk vor den Augen und für die Augen aller Menschen.

Zu diesem Zeichen, welches die ganze Erscheinung von Gottes Sohn auf der Erde umfaßt, gehört auch die Verborgenheit Jesu Christi. Daß seine Erkenntnis vor den Weisen und Verständigen (Matth. 11, 25), und daß die Erkenntnis des Heils vor den Augen Jerusalems verborgen ist (Luk. 19, 42); daß er selbst sich oft von dem Volk in die Einsamkeit zurückzieht (Mark. 6, 46 u. Par.; 11, 19; Luk. 6, 12; Joh. 6, 15 u. ö.) und verbirgt (Joh. 8, 59; 12, 36; cf. 7, 10) — diese Verborgenheit des erschienenen Gottessohnes, welche in seiner Kreuzigung, Grablegung und dem Fehlen seines Leibes am Ostermorgen ihren Höhepunkt und ein vorläufiges Ende findet, ist nicht eine Nebenerscheinung in seiner Offenbarung, sondern ein Hinweis auf das Geheimnis des unsichtbaren Gottes, der sich in Jesus offenbarte. Wo der geheimnisvoll in Jesus verborgene Gott nicht aufgenommen wird, wird das Reich Gottes nicht aufgenommen. Das Reich Gottes selbst ist gleich einem verborgenen Schatz im Acker, den ein Mensch fand und verbarg (Matth. 13, 44), und gleich dem Wirken des unter drei Scheffeln Mehl verborgenen Sauerteigs (Matth. 13, 33 u. Par.). Auch der Spruch: «Wer das Reich Gottes nicht aufnimmt wie ein Kindlein, wird nicht hinein gehen» (Mark. 10, 15 u. Par.) gehört wahrscheinlich in diesen Zusammenhang.

Der Vorschlag, Jesus solle ein unverborgener Wundertäter sein, kommt von Jesu Brüdern, die «nicht an ihn glaubten» (Joh. 7, 3 ff.) und steht sachlich dem Vorschlag des Petrus nahe, Jesus solle sich dem Leiden entziehen (Mark. 8, 32 u. Par.). Jesus hat diese Vorschläge nicht angenommen. Er blieb verborgen und wollte verborgen bleiben unter dem wundersüchtigen Geschlecht.

Auch die Zeichen, die Jesus tut, und das Jonazeichen, das allen gegeben wird, heben seine Verborgenheit und sein göttliches Geheimnis nicht auf. Bei einigen Zeichen, die er tut, läßt er fast keine Zeugen anwesend sein; andere Zeichen tut er abseits von

der Menge; wieder andere dürfen nicht weiter erzählt werden. Äußerlich brauchten seine Maßnahmen zur Bewirkung einer Heilung sich nicht von den üblichen Maßnahmen damaliger Zauberkünstler zu unterscheiden (Mark. 7, 32 ff.; 8, 22 ff.). Man konnte von ihm behaupten, er tue seine Zeichen in der Vollmacht Beelzebubs (Mark. 3, 22 u. Par.).

Es gehört zum göttlichen Geheimnis der Offenbarung in Jesus Christus, daß Jesus es auf sich nahm, vor der Wundersucht der Juden und dem Wissensdurst der Griechen sich verbergend, als Gekreuzigter den Juden ein Ärgernis und den Heiden eine Torheit zu sein (1. Kor. 1, 23). Auch seine treuesten Nachfolger sahen ihn, als er am Kreuze hing, nach den Synoptikern nur «von ferne» (Mark. 15, 40 u. Par.), also in einer (zufällig?) ähnlich bezeichneten Art, wie ihn die «Väter von ferne sahen» (Hebr. 11, 13). Seine Verborgtheit führte zu seinem Leiden, bedeutete sein Leiden und bestand in seinem Leiden. «Mußte» er nach der Schrift leiden (Luk. 24, 26, 46), so mußte er verborgen sein vor seinem Volk, und das Volk mußte auf seine Offenbarung mit der Verstockung, dem Nichtsehen der Augen antworten. Die Erfüllung der Schrift in der Verstockung Israels und die Erfüllung der Schrift im Leiden seines Königs gehören zusammen.

Die Offenbarung in Jesus Christus erwies sich als die Erfüllung der alttestamentlichen Aussagen über das Sehen Gottes, indem der Sohn Gottes nur durch sein Sterben hindurch zum Anblick der Herrlichkeit Gottes kam. Es war geweissagt, daß die Offenbarung Gottes in seiner Erscheinung das Gericht bedeuten werde: «Sehet ihr Verächter, verwundert euch und werdet zu nichte!» (Apg. 13, 41; cf. Hab. 1, 5 LXX). Die Erscheinung Gottes in seinem fleischgewordenen Sohn ist das Gericht über den Fürsten der Welt und über die Fürsten dieses Aeons gewesen, weil sie ihn nicht erkannten, sondern kreuzigten (Joh. 16, 11; 1. Kor. 2, 8; cf. Joh. 12, 31; Luk. 10, 18; Mark. 14, 53 ff. u. Par.; 15, 1 ff. u. Par.).

Unter diesem Gericht stehen alle Menschen. Denn die wenigen Einzelnen, von denen bisweilen in den Evangelien gesagt ist: «sie glaubten», und die wenigen Momente, in denen dasselbe von Vielen oder vom Volk gesagt ist, verschwinden wesens- und zahlenmäßig unter dem regelmäßigen Ereignis, daß die Menge der Juden und Heiden sieht und doch nicht sieht, hört und doch nicht hört. Wären sie wirklich blind und könnten sie Gott in Jesus nicht sehen, so hätten sie keine Sünde. Weil sie aber sagen: «wir sehen!» — und weil sie den tatsächlich erschienenen Gott nicht-

sehend sehen, bleibt ihre Sünde (Joh. 9, 41). Wenn sie nicht glauben, «daß ich es bin», sterben sie in ihren Sünden (Joh. 8, 24).

Den Fluch der Sünde aber: wer Gott sieht, stirbt!, haben nicht sie, sondern hat Jesus getragen. Jesus selbst ist das einzige Beispiel der Bibel dafür, daß der, welcher Gott sah, wirklich als Verfluchter stirbt. Er, der Sohn, hat den Vater gesehen (Joh. 6, 46 u. ö.), und er trägt die Folgen. Daß er als solcher Mensch erschien, der selber an Stelle der Andern den Fluch, welcher auf den Menschen lastete, trug: das ist der Inbegriff der Verborgenheit seiner Erscheinung. Dasselbe ist der Grund, warum niemand bei seinem Anblick stirbt, obwohl ihn sehen bedeutet: Gott sehen (Joh. 12, 45; 14, 9).

§§ 28—29

DIE VERHEISSUNG JESU VON DER ERSCHEINUNG DES MENSCHENSOHNES

§ 28. *Die Verheißung der zukünftigen Erscheinung*

Der Sohn Gottes, der bei seiner Erscheinung im Fleisch laut der Schrift dem Volke Gottes verborgen sein mußte, weil es zum Heil der Heiden verstockt sein sollte, hielt dennoch die alttestamentliche Verheißung von der Erscheinung des Menschensohnes als des Zeichens, des Bringers und der Verkörperung des Reiches der Heiligen Gottes (Dan. 7, 13 f., 27) aufrecht, indem er sie erneuerte, präziserte und erfüllte. Jesus nannte sich selbst den Menschensohn und kündigte die bevorstehende Offenbarung des Menschensohnes in Herrlichkeit vor den Augen der Menschen an¹⁴⁴.

Die neutestamentlichen Aussagen darüber, daß Jesus in Herrlichkeit erscheinen und von den Menschen — trotz ihrer jetzt nicht sehenden Augen — dann gesehen werden wird, sind zahlreich. Ist doch überall, wo von dem Kommen des Menschensohnes gesprochen wird, implizit von seiner Erscheinung die Rede. Im Folgenden werden vor allem diejenigen Stellen zu nennen sein, die explizit von seinem Kommen als einem vor den Augen der Menschen sich ereignenden sichtbaren Vorgang handeln.

Jesus selbst kündigte in der Rede über das Ende die Parusie des Menschensohnes an. Nach dem Geschehen der Zeichen des Endes, welche bisher nicht dagewesene Trübsal für das Volk Gottes bedeuten (Mark. 13, 19, 24 f.), «werden sie sehen den Menschensohn kommen in (Matth. 24, 30: auf) den Wolken (Luk. 21,

27: der Wolke) mit vieler Macht und Herrlichkeit» (Mark. 13, 26 u. Par.). Jesus wiederholt diese Weissagung vor dem Hohen Rat, indem er offen bekennt, daß er selbst «der Christus, der Sohn des Hochgelobten» ist: «Ihr werdet sehen den Menschensohn zur Rechten der Macht sitzen und kommen mit (Matth. 26, 64: auf) den Wolken des Himmels» (Mark. 14, 62 u. Par.).

Auch zahlreiche Gleichnisse Jesu handeln vom Kommen des Herrn. Ihre Aufzählung und die Darstellung des in ihnen Ausgesagten würde aber zu weit führen und gehört nicht in den Zusammenhang dieser Untersuchung, da in diesen Gleichnissen nicht ausgesprochen vom Erscheinen bzw. Sehen gesprochen ist¹⁴⁵.

Daß nur Israel oder die seine Verstockung repräsentierenden Ratsmitglieder den Menschensohn sehen werden, ist in diesen Aussagen weder behauptet noch verneint. Weil die Rede aber an Israeliten gerichtet ist, ist zu vermuten, daß die Erscheinung des Menschensohnes Israel in besonderer und primärer Weise angeht: «Ihr werdet mich von jetzt an nicht sehen, bis ihr sprecht: Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn!» (Matth. 23, 39; Luk. 13, 35).

Aber das Sehen des Erscheinenden wird nicht auf Israeliten beschränkt. Einige Verfasser von neutestamentlichen Schriften, welche unter ausdrücklicher Berufung auf die Auferstehung Jesu Christi die Verheißungen und Gebote Jesu Christi einem weiteren Kreis von Menschen verkünden, nehmen die Verheißung Jesu von der Erscheinung des Menschensohnes in dem Sinne auf, daß sie von seiner künftigen Erscheinung vor «allen Geschlechtern der Erde» (Offb. 1, 7) sprechen. Alle Feinde Jesu, ob Juden oder Heiden, werden den Menschensohn sehen. «Sie werden sehen, in welchen sie gestochen haben» (Joh. 19, 37; cf. Sach. 12, 10). «Jedes Auge wird ihn sehen, und die ihn durchbohrt haben» (Apg. 1, 7; cf. 11, 12). «Jener Tag» der «Offenbarung des Herrn Jesus Christus vom Himmel her mit den Engeln seiner Macht im flammenden Feuer» wird der Tag der «Rache sein über die, welche Gott nicht erkennen und dem Evangelium unseres Herrn Jesus nicht gehorchen: Sie werden Strafe leiden, ewiges Verderben vom Angesicht des Herrn und von der Herrlichkeit seiner Stärke her» (2. Thess. 1, 7 ff.). Das Erscheinen und das Sehen der Herrlichkeit wird den ewigen Tod aller Feinde Gottes bedeuten¹⁴⁶.

Diese Darstellung der Bedeutung von Jesu Christi Erscheinen beruht nicht auf einer Willkür der neutestamentlichen Autoren. Sie beruht ebenso deutlich auf Andeutungen des Alten Testamen-

tes wie auf vielen Gleichnissen Jesu, in denen die katastrophale Wirkung des Kommens des Herrn für den Schalksknecht, die törichten Jungfrauen, den faulen und ungetreuen Knecht und Andere dargelegt wird.

Neben den Aussagen, die das Gericht über die Menschen als Folge der Erscheinung des Menschensohnes in Herrlichkeit weisagen, finden sich solche, die das Sehen des Menschensohnes als freudige Zukunft für bestimmte Menschen verheißen¹⁴⁷. Die Erscheinung Jesu Christi zum Heile wird weder nur Israeliten, noch nur Heiden, sondern in der Terminologie der für Israel gültigen Verheißung allen Glaubenden verheißen. Paulus bezeugt nicht nur die schreckliche, sondern im zitierten Zusammenhang des 2. Thesalonicherbriefes auch die freudige Wirkung des Erscheinens Jesu Christi: «Er wird kommen, um verherrlicht zu werden unter seinen Heiligen und bewundert zu werden unter allen Glaubenden» (2. Thess. 1, 10). Das Schauen Gottes ist denen als Krönung ihrer Seligkeit versprochen, die reines Herzens sind (Matth. 5, 8). Weil das Schauen Gottes in eigentlicher Weise Verheißung ist und als Drohung nur geltend gemacht wird, wo in unbegreiflicher Weise Unglaube und Feindschaft gegen Gott herrscht, gibt es Aussagen, die einerseits die Erscheinung und das Sehen Jesu Christi auf solche Menschen zu beschränken scheinen, welche als Kinder Gottes, Glaubende, Hoffende oder Geheiligte gekennzeichnet werden oder sind (Matth. 23, 39; Luk. 13, 35; 1. Joh. 3, 2; Joh. 17, 24; 1. Kor. 13, 12; Hebr. 9, 28); die andererseits das Sehen der Herrlichkeit Gottes denen absprechen, die «das Böse tun» (1. Joh. 3, 6; 3. Joh. 11; Hebr. 12, 14)¹⁴⁸.

Durch diese Aussagen wird die kosmische Bedeutung und die allgemeine Wirkung der Erscheinung Jesu Christi nicht eingeschränkt. Es wird aber durch sie unterstrichen, was auch schon die alttestamentlichen Weissagungen über die Erscheinung Gottes anzeigten: daß jener Tag der Tag des Gerichtes Gottes über seine Feinde ist.

Die Verheißung, daß sich einige Menschen dennoch — obwohl der Sünder, der Gott sieht, stirbt — auf das Sehen Gottes freuen sollen und sich bei seiner Erscheinung freuen werden, ist darum höchst erstaunlich. Was nach den Berichten des Alten Testaments nur erwählten und in besonderer Weise begnadeten Einzelnen zuteil wurde, soll nun trotz der Verwerfung der in Jesus Christus geschehenen Erscheinung Gottes erst recht Vielen zuteil werden. Gott, der unsichtbar ist, wird «die Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus zeigen» (1. Tim. 6, 14 ff.). Sein Angesicht (sc.

Gottes und des Lammes) werden Menschen sehen (Offb. 22, 4), ohne zu sterben. Er wird das Licht des neuen Jerusalem sein, das die kreatürlichen Lichter überflüssig macht (Offb. 21, 9 ff.; 23 ff.). Weil Gott in seinem Sohn und nicht ohne ihn, weil er als an seiner Erwählung festhaltender und als versöhnter Gott erscheinen wird, und weil sein Anblick das Ende alles Vorläufigen, Stückhaften bedeuten wird (1. Kor. 13, 12), darum schreiben die neutestamentlichen Autoren von seiner künftigen Erscheinung als einer Freude für die Glaubenden. Die jetzt im Glauben und nicht im Schauen wandeln (2. Kor. 5, 7), werden dann «von Angesicht zu Angesicht» sehen, was sie glauben (1. Kor. 13, 12; cf. Joh. 17, 20: 24).

Die Tatsache und die Bedeutung der künftigen Erscheinung Jesu Christi ist im Neuen Testament dadurch eindrücklich unterstrichen, daß sie als mit dem Ende von Himmel und Erde, als mit dem Gericht über Lebende und Tote und als mit dem endgültigen Kommen des Reiches Gottes zusammenfallend, wenn nicht identisch dargestellt wird. Das Kommen und die Erscheinung des Menschensohnes ist nicht nur der Höhepunkt und das Letzte aller Zeichen, sondern geradezu das Zeichen (Matth. 24, 30; cf. Dan. 7, 13) für das anbrechende Reich Gottes. Daß daher diejenigen, welche erkannt hatten, daß der mit ihnen redende Jesus der Sohn Gottes ist, mit höchster Spannung und Ungeduld auf die Errichtung des Reiches warteten und sie vor ihrem Tod zu erleben hoffen (Luk. 19, 11; Apg. 1, 6; 1. Thess. 4, 15), beruht nicht nur auf gewissen mit der Erscheinungsverheißung verbundenen Datumsbestimmungen, sondern auf der Erkenntnis eines Zusammenhanges zwischen dem Jesus, der bei ihnen ist, und dem Reich Gottes, das ihnen verheißen ist.

Die Identität des von ihnen als Christus erkannten Jesus und des kommenden Menschensohnes mag vor der Erscheinung Jesu Christi in Herrlichkeit für diese Menschen noch in ein Geheimnis gehüllt sein, obwohl sich Jesus mehrfach als Menschensohn bezeichnet. Dennoch erwarten sie die Erfüllung und Enthüllung des Geheimnisses des Reiches Gottes durch ihn und offenbar nur durch ihn. Wirst du dich nicht auch der Welt offenbaren? (Joh. 14, 22) — so fragt ein Jünger. Als Jesus nahe bei Jerusalem ist, meinen sie, jetzt werde das Reich Gottes bald «aufleuchten» (Luk. 19, 11). «Wann kommt das Reich Gottes?» — so fragen ihn sogar die Pharisäer (Luc. 17, 20). Sie tun recht daran, wenn sie schon fragen wollen, gerade ihn zu fragen. Sie könnten aber nicht fragen nach einem Reich Gottes, «das man beobachten kann»,

wenn sie wüßten oder merkten, wer der in ihrer Mitte Stehende ist. Denn im Blick auf ihn ist es ja schon gesagt und durch Zeichen geoffenbart: «Das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen; dieser ist es...» (Matth. 3, 2; Mark. 1, 15 u. Par.; cf. Luk. 17, 21). Die Offenbarung und Aufrichtung des Reiches Gottes wird darin bestehen, daß Jesus Christus sich vollkommen offenbart.

§ 29. Die Verheißung der nahen Erscheinung für «Einige»

Die Frage nach dem Zeitpunkt der Erscheinung des Menschensohnes und der Aufrichtung des Reiches¹⁴⁹ wird im Neuen Testament in doppelter Weise beantwortet.

1. Es finden sich Aussagen, in denen das Recht, diese Frage zu stellen, oder die Aufrichtung des Reiches zu erzwingen, eindeutig verneint wird. «Es ist nicht eure Sache, Zeiten oder Stunden zu wissen, die der Vater in seiner eigenen Vollmacht festgesetzt hat» (Apg. 1, 7; cf. Mark. 13, 32 u. Par.; 2. Petr. 3, 4, 10; Offb. 3, 3).

Daß die wartenden Menschen durch diese Abweisung ihrer Frage nicht in eine Leere oder Verlegenheit gestoßen werden, ist im Zusammenhang dieser Antwort Jesu eindeutig ausgesagt. Der Heilige Geist, welcher ihnen als Angeld, als Erstling gegeben wird (Apg. 1, 8; cf. 2. Kor. 5, 5; Joh. 20, 22), wirkt durch sie und in ihnen Zeichen des Reiches Gottes und erhält sie in der Hoffnung auf dies Reich und im Dienst an diesem Reich (cf. Luk. 1, 35, 41, 67; 2, 25).

Die einzige Kenntnis über die Zeit der Parusie, die sie haben sollen und dürfen, ist die, daß sie

- a) nach dem Eintreten von Zeichen (Mark. 13, 4 ff. u. Par.; Joh. 16, 17 ff.), die wie das Treiben des Feigenbaumes beachtet und für die rechte Erkenntnis der Zeit gewertet werden sollen (Mark. 13, 28 f. u. Par.), nach der Drangsal (Mark. 13, 19, 24 u. Par.) wie die Geburt nach den Wehen (Joh. 16, 21 f.; 1. Thess. 5, 3) kommen wird; daß sie
- b) bald (Joh. 16, 16; Phil. 4, 5; 1. Petr. 4, 7; Offb. 1, 1; 2, 16; 3, 11; 22, 6 f., 10, 12, 20) da sein wird; daß sie
- c) plötzlich, wie ein Dieb in der Nacht (Matth. 24, 43; Luk. 12, 39; 1. Thess. 5, 2; 2. Petr. 3, 10; Offb. 3, 3; 16, 15) überall hinscheinend wie der Blitz (Matth. 24, 27; Luk. 17, 24)

eintreten wird. Die Zeit bis zum Eintreten der Parusie ist eine Zeit, die von den sie Erwartenden ausgenützt werden muß, indem sie als treue und wachsame Haushalter oder Arbeiter des Kommanden wirken (Matth. 24, 45 ff. u. Par.; 25, 14 ff. u. Par.;

Mark. 13, 34), sich auf seine Ankunft bereit halten (Matth. 25, 1 ff.), sein Wort bewahren (Joh. 14, 23).

2. Neben solchen Aussagen, welche die Erscheinung des Menschensohnes ausdrücklich jeder menschlichen Datumsbestimmung entziehen, finden sich andere Aussagen, in denen Jesus seine Erscheinung als Menschensohn bzw. das Kommen des Reiches Gottes als unmittelbar bevorstehend weissagt¹⁵⁰. «Wahrlich, ich sage euch, dies Geschlecht wird nicht vergehen, bis daß dies alles geschehe» (Mark. 13, 30 u. Par.). «Ihr werdet mit den Städten Israels nicht zu Ende kommen, bis der Menschensohn kommt» (Matth. 10, 23). «Wahrlich, ich sage euch, es sind Einige von denen, die hier stehen, die werden den Tod nicht schmecken, bis daß sie sehen das Reich Gottes gekommen mit Macht» (Mark. 9, 1 u. Par.).

In der Matthäusparallele zu Mark. 9, 1 liest man statt (bis daß sie sehen) «das Reich Gottes gekommen mit Macht»: «den Menschensohn kommen in seinem Reich»¹⁵¹. Sachlich sagt Matthäus mit diesen Worten dasselbe aus wie Markus; nur ist bei Matthäus ausdrücklich die Identität der von Jesus verkündigten βασιλεία τοῦ θεοῦ mit der αὐτοβασιλεία Jesu Christi ausgesprochen. — Lukas läßt die Worte «gekommen mit Macht» aus¹⁵² — vielleicht weil er in seinem Evangelium deutlicher als die andern Synoptiker die schon vorhandene machtvolle Gegenwart des vollendeten Reiches Gottes zur Geltung bringen will (Luk. 4, 21; 10, 18; 11, 20 u. ö.). Vielleicht möchte er, daß als das Besondere dieses Logions nur die Verheißung des Sehens angesehen wird.

Darin unterscheidet sich das Wort, welches Mark. 9, 1 u. Par. enthält, in entscheidender Weise von den sachlich ähnlichen Worten Jesu in Mark. 13, 30 u. Par. und in Matth. 10, 23, daß es 1. vom Sehen des Reiches Gottes, und 2. von einigen speziellen Menschen dieser Generation spricht, welche sehen werden. Diese zwei Eigentümlichkeiten machen es notwendig, daß Mark. 9, 1 u. Par. in besonderer Weise behandelt werden, wenn vom Sehen bestimmter Menschen, bzw. von der Augenzeugenschaft bestimmter Menschen im N. T. gehandelt wird.

Es ist im Besonderen die Aussage Jesu in Mark. 9, 1 u. Par., welche für die nahe Erscheinung und das baldige Sehen des Menschensohnes wichtig ist. Wie im Alten Testament (vgl. § 24!) ist in diesem Vers das Sehen der Herrlichkeit Gottes auf «Einige» beschränkt. Wie im Alten Testament wird hervorgehoben, daß diese Menschen nicht sterben — obwohl, bzw. damit sie Gottes Herrlichkeit sehen.

Zum Verständnis dieser Aussage könnten vielleicht einige, in bezug auf den Tod solcher Menschen, die zu Jesus gehören, ähnliche Aussagen Jesu im Johannesevangelium dienen. «Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wenn einer mein Wort hält, wird er den Tod nicht sehen in Ewigkeit» (Joh. 8, 51 f.)¹⁵³. «Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wer mein Wort hält und glaubt dem, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben und kommt

nicht ins Gericht, sondern ist aus dem Tod in das Leben geschritten» (Joh. 5, 24). Man könnte insbesondere das Gespräch Jesu mit den Juden über das «Nicht-Sehen des Todes» (Joh. 8, 51—58), in dem Jesus Abraham gegen die Juden als Zeugen dafür anführte, daß ein Mensch Gott sah und (nicht starb, sondern) sich freute, als ein Hilfsmittel zur Auslegung von Mark. 9, 1 u. Par. betrachten.

Während aber Jesus an den betreffenden Stellen im Johannesevangelium vom ewigen, geistlichen Leben und Tod spricht, wodurch der leibliche Tod nicht ausgeschlossen oder verunmöglicht wird (Joh. 8, 53; cf. 6, 54; 11, 25 f.), redet er in dem bei den Synoptikern überlieferten Logion Mark. 9, 1 u. Par. offensichtlich vom leiblichen Tod. Der Begriff «den Tod schmecken» bzw. «den Tod sehen» ist nur bei Johannes in übertragener Weise verwendet. Die Synoptiker gebrauchen den Begriff in der gleichen Weise wie die Rabbinen¹⁵⁴: im Sinne des leiblichen Sterbens.

Das Logion Mark. 9, 1 u. Par. will wörtlich ausgelegt sein¹⁵⁵.

Dies sei festgestellt gemäß den Auslegungen der Stelle durch viele Kirchenväter, die Reformatoren und manche neueren Ausleger¹⁵⁶, im Gegensatz zu allen Versuchen, durch eine besondere Pressung oder Füllung oder Verdünnung entweder des Begriffs «Reich Gottes», oder des Begriffs «den Tod schmecken», oder des Begriffs «sehen» (oder des Begriffs *γευεῖν* in Matth. 10, 23; Mark. 13, 30 u. Par.) die Stelle einer bestimmten vorgefaßten Meinung dienstbar zu machen.

Die ernsthafte Bemühung um die Exegese dieser Stelle ist in vielen Kommentaren und Darstellungen der neutestamentlichen Theologie¹⁵⁷ nicht zu verkennen oder zu verleugnen, wenn auch die Ergebnisse der Ausleger sehr verschieden und widerspruchsvoll sind.

Auch die katholische Auslegung der Stelle ist nicht eindeutig. Neben der auf Auslegungen der Kirchenväter beruhenden Deutung, Mark. 9, 1 u. Par. handle von der in den folgenden Versen wiedergegebenen Verklärung oder von den Ereignissen um Ostern und Pfingsten, wird behauptet, das Logion beziehe sich auf die Ereignisse des Jahres 70, wo infolge der Zerstörung Jerusalems die Kirche in eigentlicher Weise als Siegerin in Herrlichkeit geoffenbart worden sei. Die bei letzterer Auslegung vorausgesetzte Identität vom Reich Gottes bzw. Menschensohn und Kirche dürfte aber kaum zu beweisen sein¹⁵⁸.

Die im Folgenden versuchte und angedeutete Auslegung stützt sich auf die in neuester Zeit geleistete theologische Arbeit über das «Reich Gottes» und über den neutestamentlichen Zeitbegriff¹⁵⁹. Zusätzlich zu den Ergebnissen dieser Arbeit sind zur Auslegung dieser Stelle vor allem die oben in den §§ 23—25 zusammengestellten alttestamentlichen Aussagen über die Bedeutung des Sehens, im Speziellen die Aussagen über das Sehen der Erwählten, verwendet.

Das Logion enthält mindestens vier voneinander zu unterscheidende Aussagen:

a) Jesus wird nicht immer der verhüllte Gottessohn sein, der Zeichen nur in Verhüllung tut und nur Fünkeln seines Lichtes aufblitzen läßt. Sondern er wird einmal in der Klarheit und Unverhülltheit, die Gott selbst eigen ist, und in der der Sohn den Vater gesehen hat, erscheinen und sich sehen lassen, so daß

auch Menschen ihn sehen. Das Kommen des Reiches in Kraft ist letztlich identisch mit dem unverhüllten Offenbarwerden des Menschensohnes in der Herrlichkeit seines Vaters (cf. Mark. 8, 38 u. Par.; 9, 1 u. Par.). Die Erscheinung des Menschensohnes und der Anbruch des Reiches Gottes waren ja schon bei Daniel in der Weissagung, auf welche Jesus sich anscheinend bezieht, als ein Ereignis bezeichnet. Der erscheinende Menschensohn bedeutet bei Daniel nach der Deutung des Engels den Anbruch des Reiches der Heiligen des Höchsten (Dan. 7, 13 f., 16, 27).

b) Dieses enthüllte Kommen und Erscheinen des Menschensohnes und des Reiches Gottes wird noch in dieser Generation erfolgen. Jesus redet vom leiblichen Tod derer, die um ihn stehen. Der leibliche Tod wird durch die bevorstehende Erscheinung des Menschensohnes noch nicht aufgehoben werden; er bleibt in Sicht — während nach dem endgültigen Anbruch des neuen Himmels und der neuen Erde «der Tod nicht mehr sein wird» (Offb. 21, 4). Der leibliche Tod von Menschen dieser Generation wird aber hinausgeschoben, bzw. wird erst eintreten nach dem Kommen des Menschensohnes. Menschen dieser Generation, sagt Jesus, werden nicht sterben, bis sie sehen... — daß sie nachher einmal werden sterben müssen, ist durch Jesu Aussage nicht ausgeschlossen¹⁶⁰. «Jesus sagte nicht, daß er (sc. jener Jünger) nicht sterbe, sondern: wenn ich will, daß er bleibt, bis ich komme, was gehts dich an?» (Joh. 21, 23).

c) Die bevorstehende Erscheinung des Menschensohnes wird im Gegensatz zur Erwartung Israels, daß Gottes Herrlichkeit über allem Fleisch sichtbar aufgehen wird, (zunächst) nicht von allen Menschen gesehen werden, sondern nur von einigen. Es werden gewisse Menschen sehen, nicht weil die übrigen infolge ihres leiblichen Todes am Sehen verhindert sind, sondern weil nur gewisse Menschen erwählt sind dazu, daß ihnen Jesus Christus erscheint und daß sie offene Augen haben, ihn zu sehen. Auch andere Menschen, sogar von denen, «die hier stehen», mögen dann leben; aber was nützt ihnen die Erscheinung, wenn sie mit sehenden Augen nicht sehen? Wer diese *τινές* sind, die dann sehen werden, ist nicht gesagt. Der Ausdruck sagt aber, daß es sicher nicht alle Angeredeten sind, unter denen auch Judas Ischariot (und das Volk Mark. 8, 34; Luk. 9, 23) ist.

d) Als möglicher, aber nicht eindeutig in die Augen springender Sinn der Stelle kann ferner festgestellt werden: Die Augenzeugen der bevorstehenden Erscheinung der Herrlichkeit Jesu Christi werden leben und vor dem Fluch der Sünde: niemand kann Gott sehen und leben, bewahrt werden. Der Anblick Jesu Christi in seiner Herrlichkeit wird nicht ihren Tod

bedeuten. Dieselbe gnädige Erhaltung dessen, der Gott sieht, welche laut den alttestamentlichen Erscheinungsberichten den Auserwählten Gottes zuteil wurde, wird diesen Augenzeugen geweißt. Sie werden nicht tot sein oder vergehen, sondern Jesu Christi Herrlichkeit mit Bewußtsein sehen¹⁶¹.

Aus Mark. 9, 1 u. Par. ist zusammenfassend zu schließen: Einigen Menschen wird nicht eine besondere Art oder Fähigkeit zu sehen zugesprochen oder verheißen. Aber es wird einigen Menschen verheißen, daß sie etwas sehen sollen, was den Augen der andern noch verborgen ist. Was nach der alttestamentlichen Verheißung alle einmal sehen werden oder sehen müssen, werden nach der Verheißung Jesu einige Menschen im Zeitraum dieser Generation sehen.

Alle sollen wachen (Mark. 13, 37), wie die von Jesus in spezieller Weise Angeredeten wachen (*vl.*: und beten) sollen (Mark. 13, 33). Das Gleichnis vom plötzlich kommenden Herrn (Mark. 13, 34 ff.; cf. Matth. 24, 42; 25, 13; Luk. 12, 40) ist für einige Menschen so gültig wie für alle. «Ihr wißt nicht, wann die Zeit ist» (Mark. 13, 34). Und dennoch weissagt der ins Fleisch gekommene Gottessohn, daß jetzt, in dieser Generation, die Antwort auf die Frage Wann? aus der Vollmacht des Vaters schon gegeben werden wird. Jesus kann sich nicht mit einem Wissen über oder neben die Vollmacht des Vaters stellen; er kann aber darauf hinweisen, daß «er es ist». Der Hinweis auf die Erscheinung seiner Person in Herrlichkeit und auf die Erkenntnis dessen, was an ihm und durch ihn geschehen wird, wird die Frage Wann? beantworten.

Wo die Person Jesu Christi ist und wirkt, wird die Erfüllung der Verheißung nicht mehr zurückgehalten. Die Erfüllung der Verheißung war von Gott zurückgehalten vor der Generation des Auszugs aus Ägypten, die zwar die Zeichen, die Gott in der Wüste tat, sah, die aber das Land nicht schauen durfte, weil sie Gott verworfen hatte. Wie damals Mose dennoch das Heilige Land sehen durfte, bevor er starb, so wird es jetzt Einigen verheißen, daß sie schon sehen dürfen, was Andere wegen ihrer Verstockung nicht sehen sollen. Einige derer, die um ihn stehen, sollen seine Erscheinung als Menschensohn sehen. Die Aussage über das Sehen der τῶς in Mark. 9, 1 u. Par. unterscheidet sich aber insofern von der entsprechenden Aussage über Mose, als im Neuen Testament nicht ausgesagt wird, das Privileg der zum Sehen Erwählten werde dadurch erwirkt, daß sie länger am Leben bleiben als ihre Zeitgenossen.

Nun soll der Erscheinung des Menschensohnes nach der alttestamentlichen Weissagung, welche Jesus aufnimmt (Mark. 13

u. Par.), eine Reihe bestimmter Zeichen vorausgehen. Und Jesus weissagt, daß «dies alles», von den Vorzeichen der Parusie bis zum Zeichen des Menschensohnes, innerhalb des Zeitraumes der gegenwärtigen Generation geschehen wird (Mark. 13, 30 u. Par.). Auch dies Wort weissagt wohl das bevorstehende Sehen und Erleben aller Vorzeichen nur «Einigen». Die Weissagungen von Mark. 13 u. Par. sind darum in gleicher Weise Anlaß für ungeduldigste «Naherwartung», wie für geduldiges Warten auf den Zeitpunkt Gottes (Mark. 13, 30: 32).

Das Bleibende innerhalb des in der Nähe oder Ferne Erwarteten und das zwischen den nahen und fernen Ereignissen Bestehende ist allein das Wort Gottes: «Meine Worte werden nicht vergehen» (Matth. 13, 31 u. Par.). Die Zeit, die durch das Urteil über die Welt und durch den Vollzug des Vergehens von Himmel und Erde ihren Charakter haben wird, und die daher die Merkmale einer Zwischenzeit, einer grundsätzlich zum Ablauf bestimmten Zeit tragen wird, hat doch ein Bleibendes: das Wort Gottes. (Weiteres über die Zwischenzeit s. § 59.)

Jesu Weissagung zielt darauf hin, die Erscheinung des Menschensohnes Menschen dieser Generation als unmittelbar bevorstehend, das endzeitliche Ereignis als ganz nahe gekommen und vollkommen verwirklicht in seiner Zeit anzukündigen. Die Betonung des Bald, Jetzt, Heute innerhalb von endzeitlichen Aussagen ist bei Jesus noch stärker als bei den Propheten. Seine Zeit will als die von den Propheten geweissagte Endzeit, seine Tage wollen als die Tage des Messias, sein Tag soll als der Tag Gottes verstanden werden.

Dasselbe wird von den Zeugen Jesu im Rückblick auf die Tage Jesu behauptet. «Alle Propheten von Samuel an und den folgenden, soviele ihrer geredet haben, die haben gerade diese Tage angekündigt» (Apg. 3, 24). «Wir verkündigen euch das Eintreffen der Verheißung an die Väter» (Apg. 13, 32 f.). Den «Propheten, die forschten, auf welche oder was für eine Zeit der Geist Christi in ihnen deutete, der die auf Christus wartenden Leiden und die darauffolgende Herrlichkeit vorher bezeugte», «wurde offenbar, daß sie nicht sich selbst, sondern euch dienten mit dem, was euch jetzt verkündigt worden ist» (1. Petr. 1, 11 f.)¹⁶².

Neu ist an der Verkündigung Jesu nicht, daß darin vom kommenden Tag Gottes gesprochen wird, sondern daß seine Verkündigung vom kommenden Reich Gottes aussagt, daß es nahe, daß es gekommen ist (Mark. 1, 15 u. Par.). Vom erschienenen Gottessohn und mit Beziehung auf seine geschehene Erscheinung wird das eschatologische Jetzt und Heute verkündigt. Zu diesem Jetzt und Heute Jesu Christi gehört es, daß er einigen Menschen seiner Generation, die bei ihm stehen, verheißt: sie werden, bevor sie sterben, das Reich Gottes in Macht gekommen sehen. Dem sich

ereignenden Jetzt seines Erscheinens entspricht das verheißene Jetzt ihres Sehens.

Der von den Synoptikern überlieferten Verheißung Jesu gleichen sehr einige Sätze des Johannesevangeliums. «Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, ihr werdet (*v. l.*: von jetzt an) den Himmel offen sehen und die Engel Gottes hinauf- und hinabsteigen auf den Menschensohn» (Joh. 1, 51)¹⁶³. «Noch eine kurze Zeit und die Welt sieht mich nicht mehr, ihr aber seht mich; denn ich lebe und ihr werdet leben» (Joh. 14, 19). «Eine kurze Zeit und ihr sehet mich nicht mehr, und wieder eine kurze Zeit, so werdet ihr mich sehen» (Joh. 16, 16) «...und euch freuen» (Joh. 16, 22). Die kommende Stunde wird aber nicht nur als zukünftig verheißt: sie ist auch «schon jetzt» (Joh. 4, 23; 5, 25). Laut dem Johannesevangelium ist in auffallender Übereinstimmung mit den Synoptikern die Verheißung, «von jetzt an», «innert kurzer Zeit» zu sehen, auch nur einigen, aber nicht allen Menschen gegeben: «Ihr werdet mich sehen».

In allen Evangelien ist das Erscheinen und Sehen der Herrlichkeit, das schon innerhalb der Lebenszeit der Generation, Jesu geschieht, als eine Verheißung, ein Wunder, eine Gabe nicht für alle, sondern für bestimmte Menschen dargestellt. «Einige werden sehen». «Ihr aber sehet mich» — und zwar in kurzer Zeit, im Zeitraum dieser Generation.

Die Aussagen darüber aber, daß alle sehen werden, enthalten außer dem Bald und Plötzlich keine zeitliche Festlegung (Mark. 14, 62 u. Par. u. ö.).

§§ 30—34

DIE BERICHTE ÜBER DIE GESCHEHENEN ERSCHEINUNGEN DES MENSCHENSOHNES

§ 30. Die Berichte der Synoptiker und des Johannes

Das Neue Testament enthält nicht nur Erscheinungsverheißungen, sondern auch Erscheinungsberichte¹⁶⁴.

Werden zu den «Erscheinungsberichten» im strengen Sinn des Begriffs üblicherweise nur die Berichte über die Erscheinungen des auferstandenen Jesus gezählt, so ist es doch nicht unergiebig, neben den Berichten über die Erscheinungen des Auferstandenen auch die evangelischen Aussagen über das Sehen Jesu und seiner Werke vor seiner Auferstehung zu berücksichtigen. Jesus zeigte sich nicht erst nach seiner Auferstehung als Menschensohn, er nannte sich schon vor seiner Auferstehung so. Er wurde nicht

erst zum Menschensohn, sondern er war der Menschensohn. War er noch nicht in seiner Herrlichkeit als Menschensohn erschienen, so offenbarte er sich doch, wenn auch unter Beibehaltung einer Verhüllung, schon vor seiner Auferstehung als Menschensohn. Würde Jesus also vor seiner Auferstehung recht gesehen, so wurde schon damals der erschienene Menschensohn gesehen.

Die Erscheinungsberichte der Synoptiker und die des Johannes unterscheiden sich deutlich voneinander und können doch als Erscheinungsberichte der Evangelien zusammen behandelt und miteinander verglichen werden.

Die Erzählung vom alten Simeon, der Jesus «sah» (Luk. 2, 25 ff.), hat wohl primär den Sinn, die Erfüllung der Hoffnung Israels in der Ankunft Jesu zu bezeugen. Simeon ist nicht weniger als Johannes ein Stück des Alten Testaments, das ins Neue Testament ragt und beide Testamente verbindet. Simeons Sehen und Loben Gottes erscheint aber zugleich als in die Zukunft weisend, als prototypisch für die Erfüllung der Erscheinungsverheißung Jesu (Mark. 9, 1 u. Par.)¹⁶⁵. Alle Elemente, die als wesentlich für die Nahverheißung Jesu in Mark. 9, 1 u. Par. dargestellt wurden (cf. § 29, S. 88 ff. *a—d*), sind in proleptischer Weise in dieser Erzählung vorhanden. Simeon wartete auf Grund der Verheißung, daß er den Christus Gottes sehen sollte.

a) Er wartete auf die Erscheinung des verheißenen Sohnes des Höchsten, des Lichtes der Heiden und der Herrlichkeit Israels.

b) Er erwartete diese Erscheinung für die Zeit vor seinem Tode und mußte erst sterben, nachdem seine Augen das Heil gesehen hatten.

c) Was er sah, sahen nicht alle Menschen; er war nicht irgend ein Mensch, sondern ein gerechter, gottesfürchtiger, hoffender Israelit, auf dem der Heilige Geist ruhte und dem es persönlich verheißен war, Christus zu sehen.

d) Er sah das Heil und mußte nicht wegen unbefugtem Sehen sterben, sondern wurde von Gott «in Frieden entlassen» aus dem Leben.

Aber nicht nur Simeon durfte das Heil sehen. Zu einigen Menschen wird nach dem Bericht der Evangelien gesagt: «Sehet was (Luk.: wie) ihr höret» (Mark. 4, 24; Luk. 8, 18). Es sind dieselben, denen gegeben wird, weil (oder: entsprechend wie) sie haben (Matth. 13, 11 ff. u. Par.). Zu ihnen sagt Jesus: «Selig sind eure Augen, weil sie sehen und eure Ohren, weil sie hören» (Matth. 13, 16). Oder: «Selig sind die Augen, die sehen, was ihr seht (*v. l.*: und die hören, was ihr hört)» (Luk. 10, 23). «Denn

viele Propheten und Gerechte (Luk.: Könige) beehrten zu sehen, was ihr seht, und sahen es nicht, und zu hören, was ihr hört, und hörten es nicht» (Matth. 13, 17 u. Par.). Es gab solche, «die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Worts» (Luk. 1, 2), die «Augenzeugen seiner Majestät geworden» (2. Petr. 1, 16) waren, so gut wie sie Ohrenzeugen der Stimme aus dem Himmel gewesen waren (2. Petr. 1, 18). Johannes der Täufer sah Jesus, «das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt auf sich nimmt», weil er «sah, daß der Heilige Geist wie eine Taube auf ihn herab kam» (Joh. 1, 29, 32 ff., 35 ff.). Er hat auch andere auf Jesus hingewiesen (Joh. 1, 29, 36), die dann Jesus folgten und den Messias «fanden» (Joh. 1, 40 f., 45), die «kommen und sehen» sollten (Joh. 1, 39, 46), und die noch «Größeres sehen» sollten: «den Himmel geöffnet und die Engel Gottes hinauf- und herabsteigen auf den Menschensohn» (Joh. 1, 50 f.).

Das Johannesevangelium weiß von solchen, die in Jesus nicht nur einen Menschen sahen wie andere, sondern die «seine Herrlichkeit schauten, als die Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater voll Gnade und Wahrheit» (Joh. 1, 14).

Daß die Herrlichkeit, die sie sahen, dieselbe Herrlichkeit ist, welche auch Jesaja gesehen hatte (Jes. 6, 1 ff.), wird durch den Hinweis auf das Sehen des Jesaja im Johannesevangelium (Joh. 12, 41) nahegelegt. Die Auslegung von Joh. 1, 14 in dem Sinn, als ob das «Schauen» gar nichts mit dem Sehen des leiblichen Auges zu tun habe, empfiehlt sich kaum.

Denn es ist weder durch die Aussagen des Johannesevangeliums noch durch die der Synoptiker suggeriert oder geboten, das Sehen Jesu und das Sehen seiner Herrlichkeit so zu unterscheiden, als ob es dabei um das Sehen verschiedener Gegenstände, oder um verschiedene Arten von Sehen ginge; als ob leiblich also nur die Menschheit des Gottessohnes gesehen werden könnte, während seine Gottheit nur durch eine Art von Dahinter- oder Durch-ihn-hindurch-Schauen wahrgenommen werden könnte. Das «mit den Augen Gesehene» und das «Geschaute» dürfte 1. Joh. 1, 1 identisch sein.

Ist aber «Schauen» etwas Anderes als «Mit Augen sehen»? Der Begriff $\theta\epsilon\acute{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota$, den Johannes für Schauen verwendet, kann ein uneigentliches, geistiges oder ekstatisches Sehen bezeichnen. Religion und Philosophie der Juden und Heiden in der Umwelt Jesu kreisen um den Begriff «Schau». Die Schau ist die höchste Stufe der Erkenntnis. Wollte Johannes mit dem «Sehen der Herrlichkeit» solch eine Art von Sehen beschreiben, so würde und müßte er doch wohl immer für das «Sehen» der Herrlichkeit den Begriff $\theta\epsilon\acute{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota$ $\tau\eta\upsilon$ $\delta\acute{o}\xi\alpha\varsigma$ gebrauchen. $\theta\epsilon\acute{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota$ würde er dann wohl nur für «Schauen» gebrauchen. Das ist aber nicht der Fall: Joh. 11, 40; 12, 41 ist $\delta\acute{o}\xi\alpha$ mit $\lambda\beta\epsilon\iota\upsilon$, Joh. 17, 24 mit $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\iota\upsilon$ verbunden; und Joh. 6,5 u. ö. bedeutet $\theta\epsilon\acute{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota$ nicht «schauen» in einem tieferen Sinn, sondern einfach «sehen». Es ist daher unwahrscheinlich, daß $\theta\epsilon\acute{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota$ bei Johannes ein nicht-sinnhaftes, rein geistiges Sehen bezeichnet.

Eine andere Herrlichkeit, als die dem (von Gott gesandten) Sohne verliehene Herrlichkeit des Vaters, gibt es laut den Aussagen des Johannes-evangeliums nicht zu sehen. Der Sohn aber, von dem das Evangelium spricht, ist der Fleischgewordene, der sichtbare Jesus. Dieser Jesus wird als Verkürter und als Auferstandener mit leiblichen Augen gesehen. In den für leibliche Augen sichtbaren Zeichen Jesu ist seine Herrlichkeit geoffenbart. Um die Offenbarung der Herrlichkeit Jesu geht es im ganzen Evangelium. Während aber die Synoptiker das Leben Jesu im Blick auf seine künftige Offenbarung in herrlicher Erscheinung beschreiben, beschreibt es Johannes schon von der herrlichen Erscheinung in der Auferstehung her. Schon zur Zeit der Verborgenheit der Herrlichkeit in Jesus wird die Herrlichkeit geoffenbart. Wer die ins Fleisch gekommene und im Fleisch erschienene Herrlichkeit Gottes nicht sieht oder nicht sehen will, sieht auch die Herrlichkeit des unsichtbaren Gottes nicht (cf. 1. Joh. 4, 20).

Während seiner Verkürung, nach seiner Auferstehung, aber auch in seinen Werken vor seinem Tode ist Jesus nach Johannes als der verherrlichte Gesandte des Vaters für die Menschen zu sehen. Daß nicht alle Menschen seine Herrlichkeit sehen, und einige Menschen nur zeitweise, hindert nicht, daß Jesus in der Darstellung des Johannes während seines ganzen Lebens vom Vater je und je verherrlicht wird, daß er je und je seine Herrlichkeit offenbart, und daß darum niemals nur der Mensch Jesus, sondern immer auch Gottes Herrlichkeit in ihm sichtbar ist. Am Nicht-Sehen ist nach Johannes nicht ein Nicht-Erscheinen, sondern die Verstockung der nicht Sehenden schuld. Das Sehen der Herrlichkeit ist nur dem möglich, der glaubt (Joh. 11, 40). Daß Menschen an ihn glauben können, ermöglicht Jesus Christus aber dadurch, daß er in jedem seiner Zeichen seine Herrlichkeit offenbart.

Auf Grund von Gesehenem sind ausdrücklich das Lukasevangelium und der 1. Johannesbrief verfaßt. Wie Lukas angibt, nur auf Grund der Überlieferung von wirklichen Augenzeugen sein Evangelium von Jesus zu schreiben (Luk. 1, 1 ff.), so ist es im 1. Johannesbrief zur Geltung gebracht, daß das Zeugnis wirklicher Augenzeugen vorliegt (1. Joh. 1, 1 f.; 4, 14).

Was bei Johannes «Sehen der Herrlichkeit» genannt ist, ist bei den Synoptikern implizit überall dort beschrieben, wo erzählt wird, daß ein Zeichen Jesu einen Eindruck auf Menschen machte und sie zu einem Bekenntnis führte. Die Feststellung: *εἶδομεν παράδοξα* (Luk. 5, 26 u. Par.) erscheint wie eine blasse Andeutung des johanneischen *εἶθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ* (Joh. 1, 14). Die Erkenntnis Jesu Christi und das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus entsteht aus dem Hören seines Wortes und dem Sehen seiner Zeichen und seiner Person¹⁶⁶. Der Jesus, der gesehen wird, wird erkannt als Herr. Wer recht sieht, kann seine Herrschaft und Herrlichkeit wahrnehmen.

Es gibt dazu in den Evangelien Berichte darüber, daß Menschen den verherrlichten Jesus Christus gesehen haben. Der

Bericht über die Verklärung und die Berichte über die Erscheinungen des Auferstandenen, wie sie auch im 1. Kapitel der Apostelgeschichte vorliegen, sind Berichte über das Sehen der Herrlichkeit Jesu. Es wird in den Auferstehungsberichten in einem Atem mit und als Voraussetzung für die Erscheinung und das Sehen des auferstandenen Jesus Christus darauf hingewiesen, daß sein toter Leib, der Inbegriff seiner Verborgenheit, am Ostermorgen von keinem Menschen mehr gesehen werden konnte. Alle Evangelien stimmen darin überein, daß Jesus, als er zum letzten Male gesehen wurde, nicht mehr verkannt, sondern als Sohn und Bevollmächtigter des Vaters erkannt und gesehen wurde. Welche Bedeutung das Sehen des Auferstandenen hat, zeigt der Hinweis auf sein Erscheinen, auf die Möglichkeit, den Wunsch oder das Gebot, ihn zu sehen (Matth. 28, 7, 10, 17; Mark. 16, 7 [9, 11 f., 14]; Luk. 24, 31, 34, 39; Joh. 20, 14, 18, 20, 25 ff.; 21, 1, 4, 14; Apg. 1, 3 ff.). Entsprechend betont ist das Nicht-Sehen bzw. die Unmöglichkeit zu sehen im leeren Grabe (Mt. 28, 1, 6; Mark. 16, 6; Luk. 24, 3, 5, 23 f., 12 v. l.; Joh. 20, 5 f., 8, 12; cf. Matth. 23, 39 u. Par.; Joh. 14, 19; 16, 10). Von Ostern an ist Jesus, wenn überhaupt, so nur noch als von Gott Erweckter und dadurch Verherrlichter zu sehen. Ein Sehen und Nicht-Erkennen Jesu, ein nichtsehendes Sehen gibt es dann nicht mehr, oder nur noch als eine bald widerlegte Unmöglichkeit.

Die Erscheinungen des Auferstandenen bilden die Kulmination der Zeichen Jesu und seiner Offenbarung, in der seine Herrlichkeit gesehen werden soll. Auf diese Erscheinungen hin bzw. von ihnen her sind die Evangelien beschrieben. Betonen die Synoptiker weniger als Johannes, daß Jesus Herrlichkeit schon vor seiner Auferstehung subjektiv gesehen wurde, so stimmen doch die Synoptiker und Johannes in der Darstellung des objektiven Tatbestandes überein, daß Jesus seine Macht, seine Gnade und sein Gericht schon vor der Auferstehung offenbarte, daß aber seine Herrlichkeit erst nach der Auferstehung ganz geoffenbart war.

Diese Herrlichkeit wurde nach dem Bericht der Evangelien nicht von allen Menschen gesehen, wie auch der Auferstandene gemäß der evangelischen Erzählung nicht Allen erschien. Die Evangelien stimmen aber darin überein, daß sie aussagen: Christus wurde (bei seiner Verklärung und) nach seinem Leiden, als er in die Herrlichkeit des Vaters einging, von einigen Menschen gesehen, die mehr oder weniger deutlich genannt oder bezeichnet sind. Das Sehen einiger Menschen erscheint als Beweis für das wahrhaftige Erscheinen des Sohnes Gottes vor den Menschen.

§ 31. Die Berichte der Apostelgeschichte

Das Sehen Jesu Christi durch bestimmte Menschen hat nicht nur in den Evangelien und im ersten Kapitel der Apostelgeschichte entscheidende Bedeutung, sondern auch in den von Lukas in der Apostelgeschichte geschilderten Ereignissen. In den Evangelien liefen alle durch die Berichte über die Wunder und Zeichen Jesu angedeuteten Linien in dem Sehen Jesu als des von Gott verherrlichten Menschensohnes zusammen. Es fanden alle diese Linien in den Erscheinungen und dem Sehen des Auferstandenen ihren Brennpunkt. Dieser selbe Brennpunkt, das Erscheinen und Sehen des auferstandenen Herrn, ist aber auch die Lichtquelle, durch deren Strahlen einzelne Glieder der Urgemeinde und diese Gemeinde selbst nach der Himmelfahrt Jesu erleuchtet und in besonderer Weise leuchtend werden.

Die Apostelgeschichte berichtet wiederholt von Erscheinungen des verherrlichten, unverhüllten Herrn, in welchen Menschen ihn sahen und hörten (Apg. 9, 3 ff.; 22, 6 ff.; 26, 12 ff.; 7, 55; 9, 10 ff.; 18, 9; 22, 17 f.; 23, 11). Sie berichtet auch von Erscheinungen von Engeln, wie sie ähnlich in den synoptischen Evangelien und Joh. 20 angedeutet oder beschrieben werden, und von seltsamen Gesichtern (Apg. 10, 3, 10 ff., 17, 28; 11, 5 ff.; 16, 9 f.; 27, 23 f.). Die in der Apostelgeschichte aufgezeichneten Predigten und Reden des Petrus und Paulus enthalten zum großen Teil explizite Hinweise darauf, daß der Gegenstand der Verkündigung, Jesus der Herr, gesehen wurde, und daß es Augenzeugen sind, die das Wort führen (Apg. 1, 22; 2, 32; 3, 15; 5, 32; 10, 41; 13, 31).

Es ist dem Verfasser der Apostelgeschichte zwar bewußt, daß solche Erzählungen und Behauptungen, wie die über Erscheinungen eines Auferstandenen und über Erscheinungen von Engeln, unglauhaft tönen können¹⁸⁷. Er sagt, daß sogar den elf Jüngern Jesu die Erzählung von der Erscheinung des Auferstandenen «wie leeres Gerede» vorkam und nicht geglaubt wurde (Luk. 24, 11, 38; Apg. 12, 9; cf. Matth. 28, 17 [Mark. 16, 11, 13]; Joh. 20 25). Um so anstößiger kann die relative Häufung solcher Berichte, Behauptungen und Erzählungen in der Apostelgeschichte sein.

Die Menschen, denen der Herr erschien, erkannten ihn in der Apostelgeschichte mit einer Ausnahme alle sofort als Herrn: Es erschien also der als Erhöhter erkenntliche Herr, Christus in seiner Herrlichkeit. Die Ausnahme bildet der Verfolger Jesu, Pau-

lus, der — ähnlich wie Mose (2. Mos. 3, 13) — zuerst fragen muß: «Herr, wer bist du?», bevor er erfährt und weiß, wer ihm erscheint (Apg. 9, 5; 22, 8; 26, 15).

Paulus weiß offenbar so gut wie Mose sofort, daß es Gott ist, der ihm mit so erstaunlicher Wirkung erschien. Sonst würde er den Erscheinenden nicht mit «Herr» anreden. Sonst hätte er nicht fast sterben müssen (wie die alttestamentlichen Erscheinungszeugen!) — sein Sturz vom Pferde und seine Erblindung weisen darauf hin — und doch leben und noch reden können. Er stellt nicht die Frage: ist es Gott?, sondern: was für ein Gott ist das?, wie ist das Gott, der erscheint, bis um Haaresbreite an den Abgrund des Todes stürzt und doch leben läßt? Die Antwort ist eindeutig klar. Der Erschienene sagt: «Ich bin Jesus» — wie Gott aus dem Dornbusch seinen Namen «Ich bin, der ich bin» kundgab.

Es ist nicht nur der Sturz des Paulus vom Pferde, der ihn als Folge des Sehens Gottes an den Rand des Todes führt; es ist auch die Direktheit der Offenbarung Gottes für einen Menschen und die unmittelbare Gotteserkenntnis eines Menschen infolge des Sehens Gottes, und endlich die Tatsache, daß Gott sich laut der Apostelgeschichte nur von gewissen «erwählten» Menschen sehen läßt, welche die in der Apostelgeschichte berichteten Erscheinungen des Herrn in enge Beziehung zu den Gotteserscheinungen, die im Alten Testament berichtet sind, setzt. Bei der vorhandenen stark alttestamentlichen Färbung der Apostelgeschichte ist anzunehmen, daß auch die sachlichen Parallelen zwischen den apostelgeschichtlichen und den alttestamentlichen Erscheinungsberichten nicht ungewollt sind. Die Zeit der Entstehung der christlichen Gemeinde in aller Welt ist die Zeit, in der Gott (in seinem Sohne) nicht nur gelegentlich, wie im Alten Testament, sondern wieder und wieder erscheint; und dies nicht zum Tode des Menschen, sondern zum Zeichen von und für Gottes Gnade und Erwählung.

Die Einbeziehung des Berichts über die Erscheinungen Jesu in den vierzig Tagen in die Apostelgeschichte (Apg. 1), und die kurzen oder längeren Überblicke über das Leben Jesu, welche die Apostelgeschichte enthält (Apg. 10, 37 ff.; 13, 23 ff. u. ö.), dürften ihren Grund darin haben, daß Lukas die Zusammengehörigkeit und Einheit der Zeit von Christi Wandel auf der Erde mit der Zeit der Gründung der weltweiten Gemeinde bezeugen will¹⁶⁸. Was für die eine Zeit Ziel ist, ist für die andere Voraussetzung. Beide Zeiten aber sind darin gleich, daß sie die Zeit der vierzig Tage unmittelbar umgeben und daß sie vom Lichte dieser Tage heller als andere Zeiten beleuchtet sind.

Was nun die Evangelien über die wirkliche Wahrnehmung dieser Tage sagten, sagt auch die Apostelgeschichte: Das Eintreten

dieser Tage und das zu ihm gehörende Erscheinen und Sehen Jesu Christi wurde wahrgenommen nur von wenigen, nicht aber von allen Menschen. Petrus erwähnt die Zeugenschaft einiger Menschen bei den Erscheinungen des Auferstandenen nicht, ohne zu betonen, daß nur einige Menschen ihn sahen: «Ihn erweckte Gott am dritten Tage und verlieh, daß er sichtbar wurde nicht allem Volke, sondern den von Gott zuvor erwählten Zeugen» (Apg. 10, 40f.; cf. 1, 22; 2, 32; 3, 15; 5, 30: 32). Doch indem Jesus Christus den erwählten Zeugen erschien, ist die Möglichkeit und Zukunft seiner Erscheinung für alle Menschen gewährleistet. Die Zeugen haben darum seine Erscheinung gemäß dem Befehl Jesu vor allen Menschen bis an der Welt Ende zu verkündigen (Apg. 1, 8).

Eine Überbietung der vorhandenen und beschriebenen Offenbarung und Sichtbarkeit Jesu unter den Menschen ist in der Apostelgeschichte nicht ins Auge gefaßt. Das zeigt die Art, in der in diesem Buch die Wiederkunft Jesu Christi angekündigt wird: «Er wird wiederkommen auf die gleiche Weise, wie ihr ihn gesehen habt in den Himmel fahren» (Apg. 1, 11). Es heißt nicht: Ihr werdet ihn kommen sehen; ihr werdet noch mehr sehen, als ihr sahet, also noch etwas Neues, eine größere Herrlichkeit. Sondern es heißt: «Er wird kommen, wie ihr ihn gesehen habt». Einige Menschen haben also laut der Apostelgeschichte ihn, den Wiederkommenden schon gesehen, als er vierzig Tage bei ihnen war und in den Himmel fuhr. Sie haben Gottes Tag schon erlebt. Die Apostelgeschichte beschreibt den gekommenen Gottestag, der durch Jesu Christi Wiederkunft nicht erst geschaffen, sondern bestätigt werden wird (vgl. zu Apg. 1, 11 auch S. 124f.).

§ 32. *Die Aussagen der Briefe*

Wie die in der Apostelgeschichte beschriebenen Ereignisse durch die Erscheinungen und das Sehen Jesu Christi verursacht und auf sie zurückgeführt werden, so berufen sich die Verfasser der neutestamentlichen Briefe mehr oder weniger ausdrücklich und hervorgehoben auf die Erscheinung und das Sehen Jesu Christi. Auf Grund dessen, daß sie Jesu Christi Herrlichkeit sahen, oder in besonderer Nähe zu solchen, die sie sahen, stehen, lehren sie im Namen Jesu Christi. Keiner der Briefverfasser beruft sich auf das Sehen Jesu Christi in seiner Niedrigkeit. Daß sie den Gekreuzigten «sahen», behaupten sie nicht, obwohl die Betonung der Tatsache von Jesu Christi Niedrigkeit «in den Tagen seines

Fleisches» (Hebr. 5, 7) und der Kreuzigung im Zentrum des Kerygmas steht. Den verhüllten Gottessohn in seiner fleischlichen Gestalt vor der Auferstehung haben ja laut den Berichten der Evangelien Tausende gesehen, unter ihnen vielleicht auch einige Verfasser neutestamentlicher Briefe. Aber als Jesus Christus verhüllt erschien, hatten die Menschen Augen und sahen nicht, Ohren und hörten nicht — wie könnten also die Verfasser der neutestamentlichen Briefe auf Grund ihres damaligen Sehens, das ein Nicht-Sehen war, Zeugnis von Jesus als dem Sohn Gottes ablegen?

Nur auf Grund der gesehenen Niedrigkeit schreiben ja auch die Evangelisten nicht. Das Johannesevangelium ist ausgesprochenerweise von der Auferstehung her geschrieben. Die synoptischen Evangelien und das Johannesevangelium schließen mit den Berichten über die Erscheinungen des Auferstandenen. Die Erscheinung der Herrlichkeit und nicht der Niedrigkeit Jesu Christi ist das Entscheidende für die Jünger.

Um schon Jesus in seiner Niedrigkeit als den Offenbarer der Herrlichkeit Gottes zu beschreiben, berufen sich die Evangelisten auf das A. T. Nur weil sie Jesus als den in der Schrift verheißenen Gottessohn erkannten, konnten sie wissen und wußten und bekannten sie, daß Jesus Gottes Sohn ist, schon bevor er in seiner Herrlichkeit sich ihnen offenbarte. Nur unter intensiver Beziehung des Schriftbeweises konnten die Evangelisten Jesus als den Menschensohn darstellen.

Dasselbe ist noch eindeutiger in der neutestamentlichen Briefliteratur der Fall. Der Schriftbeweis steht an der Stelle der Beschreibung Jesu Christi nach dem Fleisch, seiner Werke und Worte, die er vor seiner Kreuzigung und Auferstehung vollbrachte und aussprach. Was die Briefverfasser bezeugen, wurde zur Zeit der Verhüllung Jesu Christi noch nicht gesehen oder nur in geheimnisvollen Zeichen und Gleichnissen zu erkennen gegeben. Die Schrift aber, die durch Jesu Christi Fleischwerdung erfüllt wurde, und die erst, nachdem sie durch ihn geöffnet ist, verstanden werden kann: sie gibt das entscheidende Zeugnis für Jesus.

Was in den Paulusbriefen verkündigt wird, ist «was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz gekommen ist, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben» (I. Kor. 2, 9). Es ist die «verborgene Weisheit Gottes im Geheimnis», deren Nicht-Erkenntnis durch die Herren der Welt sich in der Kreuzigung des *χρῖστος τῆς δόξης* zeigte (I. Kor. 2, 7 f.). Diese Weisheit Gottes wurde trotz der Kreuzigung einigen Menschen offenbart, und diese Menschen, welche den Gekreuzigten Jesus als «Herrn der Herrlichkeit» (I. Kor. 1, 23 ff.; 2, 8) sahen, reden von ihm (cf. Apg. 13, 36 ff., 17, 3). Paulus schreibt auf Grund der Tatsache, daß Jesus Christus in seiner Herrlichkeit vor bestimmten Menschen erschien (I. Kor. 15, 4 ff.) und daß der *χρῖστος* gesehen wurde (I. Kor. 9, 1). In «Gesichten und Offenbarungen» wurde «ein Mensch» bis zum dritten Himmel entrückt, wo das

Geheimnis Gottes gesehen wird — wie er ins Paradies entrückt wurde, um unsagbare Worte zu hören (2. Kor. 12, 1 ff.). Es kann sich ein Mensch einer Überschwänglichkeit der empfangenen Offenbarungen rühmen (2. Kor. 12, 7). Jesus Christus war nicht nur verborgen, sondern er hat sich «enthüllt» — oft, wenn in den Paulinen von ἀποκαλύπτειν und ἀποκάλυψις die Rede ist, kann oder muß an Enthüllungen nicht nur für das Ohr, sondern auch für das Auge des Menschen gedacht werden. Auf Grund der Enthüllung aber schreibt der Verfasser der Briefe. Jesu Erscheinen als sichtbarer Inhalt, als Mittel und Zentrum der Offenbarung Gottes ist die Voraussetzung des Zeugnisses von Gott, das in den neutestamentlichen Briefen abgelegt wird.

Wird die Behauptung, daß die Auferstehung schon geschehen sei, als Irrlehre abgelehnt (2. Tim. 2, 18), weil sie für alle lebenden Heiligen noch ein zukünftiges Ereignis, das mit der Wiederannahme Israels zusammenhängt, ist (cf. Röm. 11, 15), so wird andererseits die Verkündigung des zukünftigen Geschehens gerade auf Grund der schon geschehenen Erscheinung Jesu Christi in seiner Herrlichkeit vollzogen.

Über den, welcher Paulus erschien und sich ihm offenbarte, wird gesagt, daß er Jesus ist. Jesus, der Sohn Gottes, welcher Mensch wurde, ist es, der seinem Verfolger auf der Straße nach Damaskus erschien (Apg. 9, 5; 22, 8; 26, 15), und den er sah (1. Kor. 9, 1). Es ist aber der auferstandene Jesus, «der Herr», Christus, dessen Anblick dem Zeugen seiner Erscheinung die Erkenntnis verlieh und zur Ursache wurde, daß er von ihm reden, schreiben oder etwas in seinem Namen tun konnte. Nicht die Bekanntschaft mit dem erniedrigten, sondern mit dem erhöhten Jesus Christus ist deshalb für den Apostel entscheidend.

Daß die Unterlassung von Anspielungen auf das Leben Jesu in den Briefen, welche in Gegensatz steht zu dem, was als Inhalt der Petrus- und Pauluspredigten in der Apostelgeschichte aufgezeichnet ist, nicht auf Unkenntnis des Lebens und der einzelnen Ereignisse in der Zeit der Erniedrigung Jesu beruht, zeigen Stellen wie Gal. 4, 4; 1. Tim. 6, 13; Hebr. 5, 7; 2. Petr. 1, 17 f. und die Vielheit der paulinischen Begriffe Mit-Leiden, Mit-Gekreuzigt-werden, Mit-Begraben-werden und dergleichen. In den Briefen kann also auf das Leben Jesu verwiesen werden — es geschieht aber selten, und (außer 2. Petr. 1, 16) nie mit der Behauptung, daß «gesehen» wurde. Die Verfasser und Leser der Briefe «sehen» in der Schrift, also in übertragener Weise, daß der eine kurze Zeit unter die Engel erniedrigte Jesus wegen des Leidens des Todes mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt ist (Hebr. 2, 9).

»So kennen wir von nun an niemand mehr nach dem Fleische; wenn wir auch Christus nach dem Fleische kannten, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr« (2. Kor. 5, 16)¹⁸⁹. Weil Jesus Christus in seiner Herrlichkeit vor Menschen erschien, tritt bei Paulus

seine Erscheinung in der Verhüllung (nach seiner Geburt und vor seiner Auferstehung), als er ja von keinem Menschen erkannt und als Herr der Herrlichkeit gesehen wurde, vor seiner Erscheinung in Herrlichkeit bedeutungsmäßig zurück.

In der Betonung der Tatsache, daß Jesu Christi Herrlichkeit in einzigartiger Weise erst nach seiner Auferstehung erschien, unterscheiden sich Paulus und Petrus, indem Paulus einseitiger als Petrus urteilt und die Konsequenzen zieht.

Paulus und Petrus haben in ihrer Predigt laut der Apostelgeschichte Bezug genommen auf das Leben Jesu vor seiner Auferstehung, besonders auf sein Leiden und seinen Tod — Petrus mit dem Hinweis darauf, daß er Augenzeuge der Taten Jesu «von Galiläa an, nach der Taufe des Johannes... im Judenland und in Jerusalem» war (Apg. 10, 37 ff.), Paulus ohne diesen Hinweis. Bei beiden, so auch in 1. Petr., steht der Tod Jesu im Zentrum der Verkündigung und ist die Auferstehung als Offenbarung seiner Herrlichkeit zu verstehen. Beide wissen und verkündigen, daß Gottes Sohn zuerst verhüllt war und sich erst dann enthüllte.

Der Augenzeuge der Taten Jesu, Petrus, nennt diese Taten immerhin in der Apostelgeschichte als Inhalt der Zeit Jesu vor seiner Auferstehung. Er verkündigt den verhüllten Jesus nicht nur als den Leidenden und Gekreuzigten, sondern auch als den in seinen Werken sich Offenbarenden. Paulus aber scheint das Leben Jesu vor seiner Auferstehung nur und ausschließlich unter dem Gesichtspunkt seines Leidens und seiner Kreuzigung zu sehen. Mag Jesus schon vor seinem Tode seine Herrlichkeit geoffenbart haben — der «Überschwang der Herrlichkeit» (2. Kor. 3, 10), der «Überschwang der Offenbarungen» (2. Kor. 12, 7) Jesu nach seiner Auferstehung stellt doch die eventuell vor der Auferstehung vorhandene Herrlichkeit so sehr in den Schatten, daß die größere Herrlichkeit der früheren Herrlichkeit ihre Herrlichkeit nimmt. «Was verherrlicht war, ist nicht mehr herrlich... wegen der überschwänglichen Herrlichkeit» (2. Kor. 3, 10) — die Anwendung dieses über den Dienst des Alten und des Neuen Bundes geprägten Satzes des Paulus für die Auslegung von 2. Kor. 5, 16 dürfte sich empfehlen.

Was in den Paulinen einmal (2. Kor. 5, 16) ausdrücklich gesagt und immer als Grund für das Schweigen über Jesu Taten vor seiner Auferstehung zu verstehen ist, wird in gleicher Weise in den andern Briefen des neuen Testaments sichtbar. Die Briefe enthalten fast keine, den Einzel- oder Sammelberichten der Evangelien oder der Apostelgeschichte entsprechenden, Angaben über das Leben und die Zeichen Jesu vor seinem Tod und seiner Auferstehung — wenn man solche Angaben auch gemäß den angegebenen Namen der Briefverfasser erwarten könnte. Haben die Verfasser «Christus nach dem Fleisch» während seines Wirkens vor der Auferstehung vielleicht auch gesehen, so machen sie doch dies Sehen nicht zum Gegenstand ihres Zeugnisses und führen es auch nicht als Ursache dafür an. Sie reden vom Leiden und von der Kreuzigung Jesu; sie reden davon aber als von einer Tatsache, nicht als von etwas Gesehenem. Waren doch laut den Evangelien

die Jünger «alle geflohen» (Mark. 14, 50 u. Par., 72 u. Par.) und sahen den Herrn der Herrlichkeit in seiner tiefsten Verhüllung nicht, oder doch nur «von ferne» oder durch die Augen des «Johannes».

Und doch ist im 2. Petrusbrief (2. Petr. 1, 16) und im 1. Johannesbrief (1. Joh. 1, 1 f.) geltend gemacht, daß Augenzeugen Jesu Christi schreiben. Der Grund der Verfasser dieser Briefe, sich Augenzeugen zu nennen und Gesehenes zu verkündigen, ist derselbe einzige Grund, den Paulus dafür hat: sie haben Jesus Christus in seiner Herrlichkeit gesehen. Sie sahen Jesus eben nicht nur als einen Menschen, sondern als den, der er ist: als Gottes Sohn.

Darum wird im 2. Petrusbrief gerade und nur auf die Verklärung, deren Zeugen «wir» waren, hingewiesen. «Wir waren Betrachter seiner Majestät. Denn als er von Gott Vater Ehre und Herrlichkeit empfing, als eine solche Stimme von der hocherhabenen Herrlichkeit an ihn erging: Das ist mein lieber Sohn..., ist uns das prophetische Wort, das wir haben, fester geworden» (2. Petr. 1, 16 ff.). Dieser Hinweis auf die Zeugenschaft der Apostel bei der Verklärung hat dieselbe Funktion wie derjenige bei Paulus auf die Zeugenschaft bei den Erscheinungen des Auferstandenen. Der Apostolat wird damit begründet. Der Hinweis hat aber dazu und primär noch andere Bedeutung. Wie kann der Verfasser beweisen, daß die Aussagen über die herrliche Erscheinung Jesu Christi in seiner Wiederkunft, die im 2. Petrusbrief gemacht werden, nicht auf Grund «ausgeklügelter Mythen» gemacht sind? Durch den Hinweis auf die Tatsache, daß eine herrliche Erscheinung Jesu Christi vor Zeugen schon stattgefunden hat (2. Petr. 1, 16 a :b)! Die Verkündiger der (in Zukunft zu offenbarenden) Macht Jesu Christi sind schon Zeugen seiner Macht, indem sie durch «seine eigene Herrlichkeit und Vollkommenheit»; die schon erschienen ist und gesehen wurde, berufen wurden (2. Petr. 1, 3). Das entspricht der oben (§ 31, S. 99) angedeuteten Auslegung von Apg. 1, 11. Die künftige Erscheinung wird verkündigt auf Grund und in der Art der schon geschehenen Erscheinung.

Im 1. Johannesbrief wird das Sehen außer mit dem Ausdruck *ἐώρακαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς* auch mit dem Ausdruck *ἐθεασάμεθα* bezeichnet (1. Joh. 1, 1). Die Doppeltheit der Bezeichnung des Sehens hat in der Doppeltheit von *βλέπειν* und *ιδεῖν* (Mark. 4, 12; Matth. 13, 14) eine Entsprechung. Liegt kein zwingender Grund vor, *θεᾶσθαι* an dieser Stelle im Sinne religiöser oder sakramentaler oder mystischer «Schau» zu verstehen (vgl. S. 94 f.), so

will wohl die parallele Verwendung von *ἑωράκαμεν* und *ἑθεασάμεθα* zum Ausdruck bringen, daß der Schreibende nicht nur mit Augen etwas erblickte — dies tat er auch und hält es für so wichtig, daß er es nicht verschweigen kann — sondern daß er dazu auch wirklich sah («schaute»), was zu sehen war: «das, was von Anfang war», bzw. nach dem Evangelium des Johannes «die Herrlichkeit als die Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater» (Joh. 1, 14). Die Unterscheidung und Verbindung von «Sehen» und «Schauen» ist auf dem Hintergrund des im Johannesevangelium (Joh. 12, 40) und bei den Synoptikern (Mark. 4, 12 u. Par.) zitierten oder verwendeten Jesajaspruches über das verstockte Volk, das mit sehenden Augen nicht sieht, zu verstehen. Im Gegensatz zu den Juden, die mit ihren Augen nicht sahen, sagt der Verfasser von 1. Joh. von sich (und den Aposteln) aus: sehend mit Augen sahen wir. Er verkündigt das wirklich und recht Gesehene (= Geschaute), das mit sehenden Augen von Anderen nicht gesehen wurde.

Statt *ἑθεασάμεθα* könnte 1. Joh. 1, 1 also sachlich ein zweites Mal *ἑωράκαμεν* stehen, oder statt *ἑωράκαμεν* ein zweites Mal *ἑθεασάμεθα*; wie 1. Joh. 1, 2 nur *ἑωράκαμεν* für «Sehen» verwendet ist, wie auch Matth. 13, 13 das Sehen zweimal mit *βλέπειν* und das Hören zweimal mit *ἀκούειν* bezeichnet wird. Der Wechsel von *ἑωράκαμεν* und *ἑθεασάμεθα* dürfte aus Gründen der sprachlichen Abwechslung, aber kaum wegen einer besonderen Bedeutung von *θεᾶσθαι* erfolgt sein. Übersetzen könnte man daher 1. Joh. 1, 1 sinngemäß: ...was wir mit sehenden Augen sahen...

Durch den Hinweis auf diese Deutungsmöglichkeit von 1. Joh. 1, 1 soll die Tatsache nicht bestritten werden, daß bei Johannes auch in übertragener Weise von einem Schauen Gottes gesprochen werden kann. Es soll aber durch diese Auslegung darauf hingewiesen werden, daß auch die gläubige Schau Gottes laut Johannes nicht an Jesus Christus vorbei stattfinden kann. Jesu Christi sichtbare Erscheinung im Fleisch ist nicht eine letztlich für oder durch den Glauben zu überwindende und zu überbietende Tatsache. Sondern alles, was über die geistige Erkenntnis und über den Glauben von Johannes gesagt wird, ist auf Grund der Erscheinung, in Beziehung auf die Erscheinung und in unlösbarer Bindung an die Erscheinung Jesu Christi im Fleisch und vor allem Fleisch ausgesagt.

Der Gegenstand des laut 1. Joh. 1, 1 f. Geschauten könnte das Leben Jesu und seine Werke vor seiner Auferstehung sein. Denn Christi Herrlichkeit wurde nach dem Johannesevangelium nicht nur in einer einmaligen Verklärung und in den Erscheinungen des Auferstandenen (so nach den Synoptikern) vor Menschen geoffenbart, sondern schon eindeutig und unverhüllt in den Zeichen Jesu (Joh. 2, 11). Und doch ist der Gegenstand des Geschauten offensichtlich die Herrlichkeit Jesu Christi nach der Auferstehung, seine Eigenschaft als das und der, «was von Anfang war». Wegen der ausdrücklichen Nennung des Betastens (1. Joh. 1, 1), welches im Johannesevangelium seitens der Jünger nur in Auferstehungsgeschichten eine Rolle spielt, muß 1. Joh. 1, 1 wahrscheinlich im engen Sinn der Augen-

zeugenschaft des in der Auferstehung endgültig Verherrlichten und nach der Auferstehung Erschienenen verstanden werden.

Die übrigen neutestamentlichen Briefe enthalten keine Aussagen über das Sehen Jesu Christi.

Daß Petrus sich «Zeuge» der Leiden Christi nennt (1. Petr. 5, 1), dürfte dem Zusammenhang des betreffenden Verses gemäß mehr auf ein Teilhaben am Leiden Christi (cf. 1. Petr. 4, 13), von dem auch Paulus weiß (Kol. 1, 24), als auf seine Augenzeugenschaft im Sinne von Apg. 10, 37 ff. weisen.

Was im Hebräerbrief unter dem Sehen des eine kurze Zeit unter die Engel Erniedrigten (Hebr. 2, 9) verstanden wird, müßte im Zusammenhang mit einer Untersuchung über das «Sehen in der Schrift» dargestellt werden und gehört nicht in den Zusammenhang des direkten Sehens der Apostel.

§ 33. Der Bericht der Apokalypse

Die Tatsache, daß der Menschensohn erschien, gesehen werden konnte und von einem Menschen gesehen wurde, ist auch für den Inhalt der Offenbarung des Johannes grundlegend (Off. 1, 12 f.; 14, 14). Das ganze Buch besteht aus den Darstellungen von sieben Visionen¹⁷⁰, die durch Ermahnungen und Verheißungen umkleidet sind und durch einen redaktionellen und liturgischen Eingang und Schluß zusammengehalten werden. Wird Johannes gezeigt, «was bald geschehen soll» (Offb. 1, 1, 19; 4, 1; 22, 6), damit er es den Knechten Gottes als Mahnung und Tröstung mitteilen könne, so zeigt der Inhalt der Visionen und der Eingang und Abschluß des Buches, das das Entscheidende an diesem Was? der Herr ist: «Ja, ich komme bald» (Offb. 22, 20; 1, 4, 7). Jesus Christus als Herr der Gemeinde, Jesus Christus als einziger, gnädiger und gerechter Richter, Jesus Christus als kommend trotz dem Wüten des Antichristen, Jesus Christus in seiner Gnade und seinem Zorn, Jesus Christus als Überwinder der Bosheit der Welt, als Sieger, als Herr des neuen Himmels und der neuen Erde in ewigem Verlöbniß mit seiner Braut — dieser Jesus Christus ist es, den Johannes in allen seinen Gesichten geschaut hat¹⁷¹. Die Siebenzahl der Visionen wird als Hinweis darauf aufzufassen sein, daß mit der Gesamtheit dieser Visionen die ganze Zukunft, der ganze kommende Christus gesehen und beschrieben ist. Mögen Sprache, Form und einzelne Züge der Gesichte des Johannes mehr der spätjüdischen Apokalyptik als dem nüchternen Stil der neutestamentlichen Evangelien und Briefe verwandt sein, so ist doch die mannigfaltig beschriebene Erscheinung Jesu Christi das Zentrum und der eigentliche Gegenstand des Buches.

Durch dieses Zentrum und diesen Gegenstand ist die Offenbarung des Johannes unterschieden von den jüdischen Apokalypsen und verbunden mit den übrigen neutestamentlichen Schriften. Ist es auch der mahnende, richtende und über vorhandene Feinde noch endgültig siegende Jesus Christus, welcher dem Seher erscheint, so ist es doch derselbe erhöhte Herr, der auch in den «vierzig» Tagen nach der Auferstehung und auf der Straße nach Damaskus vor einem oder mehreren Menschen erschienen ist.

Ihn zu hören, ihn zu schauen, bedeutet nach der Apokalypse: nicht nur eine göttliche Gestalt zu hören und zu schauen, sondern den Herrn in seinen Werken der Geduld und der Mahnung, der Gnade und des Richtens, des Zorns und der Güte, des Nachgeäfft-werdens und der Einzigartigkeit, des Kommens und des Bleibens, des Siegens und des Liebens zu hören und zu schauen. Seine Herrlichkeit sehen, heißt in der Apokalypse: seine Geschichte mit den Menschen, seinen Sieg über die Welt und seine Liebe zu seiner Braut sehen.

Johannes schaut nicht einen andern Jesus Christus als den, welcher als Gottes Lamm der Welt Sünde trägt. Jesus Christus erscheint auch in seiner Herrlichkeit und Einzigkeit als Richter in der Gestalt des geschlachteten Lammes (Offb. 5, 6; cf. 1, 5 u. ö). Seine Geburt aus dem Stamm Juda, seine Herkunft von David und sein Leiden werden erwähnt — aber nicht mehr als Inbegriff seiner Verhüllung, sondern als Ursache, daß um so mehr und um so mannigfaltiger seine Herrlichkeit anerkannt und gepriesen wird (Offb. 5, 5, 9 ff.) — wie ja auch ähnlich im Johannesevangelium und bei Paulus Jesus nicht trotz, sondern gerade wegen seines Leidens und Sterbens der Herr und der Erhöhte ist.

Auch Johannes muß, weil der erhöhte Jesus Gott ist — nirgends im Neuen Testament werden die Prädikate Gott des Vaters und Gott des Sohnes so frei unter sich vertauscht und identifiziert wie in der Apokalypse¹⁷² — beim Anblick Jesu Christi haarscharf an der Grenze des Todes vorbei (Offb. 1, 17); aber er soll sich nicht fürchten, Jesu Christi Leben und Herrschaft über den Tod rettet Johannes Leben. Er darf leben, um «das Geheimnis» zu sehen und zu hören, damit er es bezeugen kann (Offb. 1, 17 ff.).

§ 34. Zusammenfassung der neutestamentlichen Berichte
über die Erscheinungen

Bei einem zusammenfassenden Überblick über die verschiedenen Teile des Neuen Testaments ist festzustellen, daß die Erscheinungen Jesu Christi von den Verfassern der neutestamentlichen Schriften als für ihre Botschaft entscheidend wichtig aufgefaßt sind. Die synoptischen Evangelien, das Johannesevangelium und der 1. Johannesbrief, die Apostelgeschichte, die Paulinen, der 2. Petrusbrief und die Apokalypse enthalten mehr oder weniger breite Ausführungen über die Tatsache des Erscheinens und des Sehens Jesu in Herrlichkeit. Sie bezeugen zwar alle, daß Jesus Christus auch am jüngsten Tage kommen (und gesehen werden) wird — sie bezeugen aber auch, daß er schon in Herrlichkeit gekommen ist und gesehen worden ist, daß die zukünftige Erscheinung (bzw. Wiederkunft) Jesu Christi durch seine Erscheinung im Fleisch vor und nach Ostern angezeigt, versichert und vorweggenommen ist.

Die schon geschehene Erscheinung kann nicht nur als Anzeige und Versicherung der kommenden Erscheinung, sondern sie kann in noch engerer Bezogenheit auf sie und Einheit mit ihr betrachtet werden¹⁷⁸.

Mögen die Erscheinungen, von denen im Neuen Testament als geschehenen Ereignissen die Rede ist, wie die im Alten Testament beschriebenen Erscheinungen teils betont optisch-leibhafter, teils möglicherweise «nur» visioneller Art sein, so sind doch in den Weissagungen Jesu über seine Erscheinungen Hinweise auf grundsätzlich verschiedene Arten von künftigen Erscheinungen nicht enthalten. Von Paulus werden die verschiedenen Arten des Sehens als sachlich unwesentlich betrachtet (2. Kor. 12, 2 f.; Apg. 26, 16c). Eine grundsätzliche Untersuchung über die Art des Sehens — ob es optisch oder visionell sei in den einzelnen Fällen? — erscheint daher nicht als geboten. Sie unterbleibt hier zugunsten der Untersuchung der Tatsache des Sehens.

Die Erscheinung Jesu Christi, auf welche die neutestamentlichen Autoren zurückblicken, wird meist mit denselben Begriffen wie die zukünftige Erscheinung beschrieben. Die Identität der für die geschehene und für die künftige Erscheinung verwendeten Begriffe *ἀποκάλυψις* und *ἐπιφάνεια*, *ἀποκαλύπτω* und *ἐπιφαίνω*, und die Gleichheit der Begriffe für das vollzogene und das künftige Sehen weist auf den engen Zusammenhang des zurückliegenden und des kommenden Geschehens. Werden Einzelheiten der kommenden Erscheinung meist unter Benutzung alttestamentlicher Zitate oder in Anlehnung an sie formuliert, so werden ent-

sprechende Einzelheiten der geschehenen Erscheinung zwar freier und in größerer Mannigfaltigkeit, aber doch nicht ohne eine oft kritisierte Gebundenheit an alttestamentliche Aussagen dargestellt.

Zu den Christuserscheinungen sind die neutestamentlichen Berichte von Engelererscheinungen und sonstigen Visionen (Matth. 1 f.; Luk. 1 f.; 22, 43; Mark. 16, 1—8 u. Par.; Apg. 1, 10 f.; 10, 10 ff.; 11, 5 ff.; 16, 9 f.; 27, 23 f.; cf. 12, 9) zu rechnen, weil nach der alttestamentlichen Tradition und entsprechend der Bedeutung und Wirkung dieser Erscheinungen auch sie als Gotteserscheinungen aufgefaßt worden und dargestellt sind. Die Zahl und Mannigfaltigkeit solcher Erscheinungsberichte im Neuen Testament läßt ihre Wichtigkeit als Zeichen dafür, daß jetzt, «von nun an» (Joh. 1, 51 v. l.) die Erscheinungszeit Gottes ist, deutlich erkennen. Alle diese Engelererscheinungen sind aber um Christuserscheinungen gruppiert, um ihnen zu dienen, um sie hervorzuheben, und um durch sie überboten zu werden. Die vorliegende Untersuchung beschränkt sich daher — abgesehen von gelegentlich notwendigen Seitenblicken — auf die Christuserscheinungen.

Die Erscheinungen Jesu Christi bilden insofern eine Einheit, als eindeutig vorlaufende und nachlaufende Erscheinungen die eine große Erscheinungsreihe nach Ostern, während der «vierzig Tage» (Apg. 1, 3), umgeben, bezeugen und bestärken.

Wegen der Bedeutung der Erscheinungen für ihre Zeugen und für die christliche Botschaft ist zu fragen, mit welchen Worten die vollzogene Erscheinung und das vollzogene Sehen beschrieben werden¹⁷⁴.

§§ 35—39

DIE BESCHREIBUNG DER GESCHEHENEN ERSCHEINUNGEN

Von den in der griechischen Sprache vorhandenen sprachlichen Möglichkeiten, die Erscheinung und das Sehen der Gottheit zu beschreiben, ist durch die neutestamentlichen Autoren faktisch nur eine Auswahl benützt worden. Als Prinzip dieser Auswahl diene, so läßt sich erkennen, möglichste Klarheit, Nüchternheit und Verständlichkeit — im Gegensatz zur komplizierten Begriffswelt des göttlichen Erscheinens und Sehens in den Mysterienreligionen. Ein Ausdruck wie *ὄρακεν ἐμβατεύων* (Kol. 2, 18), dessen Sinn dem uneingeweihten Leser dunkel sein muß¹⁷⁵, wird für die Erscheinung Jesu Christi vor Menschaugen, oder das Sehen Jesu Christi durch Menschaugen nie verwendet¹⁷⁶. Nur Paulus gebraucht einmal — in Torheit (2. Kor. 12, 6 ff., 11)? — für die

Beschreibung seiner Visionen eine dunkle, geheimnisvolle Sprache, indem er sich mehr in Andeutungen als Angaben ergeht (2. Kor. 12, 1 ff.). Das neutestamentliche Zeugnis über den auferstandenen Herrn wäre für eine nüchterne Betrachtung in ungünstigem Sinne belastet, wenn es mehr solcher dunklen Andeutungen enthielte¹⁷⁷. Geheimnisvoll oder wichtig zu tun mit dem Gesehenen oder dem Sehen, war aber im Gegensatz zur Tradition der Mysterienreligionen nicht das Anliegen der neutestamentlichen Autoren. Und doch erheben gerade sie den Anspruch darauf, das Geheimnis Gottes zu kennen und so weit möglich mitzuteilen und darzustellen. Sie tun das in derselben nüchternen Sprache, in der sie die Beschreibung des Lebens Jesu vor seinem Tod geben, und in der sie die Ermahnungen an die Gemeinde schreiben¹⁷⁸.

§ 35. Die Benennung oder Beschreibung und die Art der Erscheinungen.

Nur für die Erscheinungen außerhalb der «40 Tage», nämlich für die den Haupterscheinungen des Auferstandenen vor- und nachlaufenden Erscheinungen (auf den Berg vor den Dreien, bei Damaskus etc. vor Paulus, auf Patmos vor Johannes) werden die Gesamtbezeichnungen ἀποκάλυψις, δράμα oder ὄπτασία verwendet. Dieselben Begriffe bezeichnen, wo sie im Neuen Testament verwendet werden, nicht nur ein Sichtbarwerden, sondern auch eine hörbare Offenbarung Gottes. Das Erscheinen und das Reden des Herrn gehören zusammen.

Für die Gesamtheit der geschehenen Erscheinungen wird außerhalb der sog. Erscheinungsberichte einmal der Begriff ἐπιφάνεια verwendet (2. Tim. 1, 10)¹⁷⁹.

Derselbe Begriff wird im N. T. sonst (nur in den Paulinen) als Bezeichnung der künftigen Erscheinungen Jesu Christi etwa in gleicher Weise und in gleichem Sinn wie παρουσία gebraucht. Ἐπιφάνεια und παρουσία bezeichnen im Profangriechischen bisweilen das Erscheinen eines Königs in Herrlichkeit und dürften in solchem Sinn für das Erscheinen Jesu Christi verwendet sein¹⁸⁰.

Für die Erscheinungen innerhalb der «40 Tage», nach der Auferstehung und vor der Himmelfahrt, wird keine substantivische Gesamtbezeichnung verwendet. Sie werden in der Form von Erzählungen dargestellt oder in Erinnerung gerufen. Diese Erscheinungen sollen anscheinend als Ereignisse *sui generis* verstanden werden, die nicht mit einem Namen bezeichnet werden können, der zugleich auch für andere Erscheinungen und Vorgänge verwendet werden kann. Man kann diese Tatsache als eine Andeu-

tung dafür verstehen, daß es — außer der Apg. I, 11 mit der Erscheinung in den 40 Tagen in Verbindung gebrachten Wiederkunft Jesu Christi — im Bewußtsein der Berichterstatter keine Ereignisse oder Erscheinungen gibt, die den Erscheinungen in den 40 Tagen in ihrem Wesen und ihrer Bedeutung gleich sind.

Nur in den Berichten über die Erscheinungen außerhalb der 40 Tage wird etwas über die leuchtende Art des Erscheinens und über die besondere Gestalt und Kleidung des Erschienenen gesagt. In den Berichten über die Erscheinungen innerhalb der 40 Tage wird der Erschienene Jesus genannt; es wird gesagt, daß er mit einem Gärtner verwechselt wurde, oder daß die Zeugen ihn nicht erkannten; aber seine Gestalt wird außer durch den Hinweis auf seine Nägelmahle und seine Seitenwunden, sein Reden und Tun, sein geheimnisvolles Kommen und Verschwinden nicht näher beschrieben. Unterstrichen ist die Tatsache des Erscheinens, die greifbare Realität und die Identität des Erschienenen¹⁸¹.

Die Annahme, daß Jesu Leib bei seinen Erscheinungen in den 40 Tagen durch denselben Glanz wie bei der Verklärung oder bei der Erscheinung vor Damaskus oder auf Patmos ausgezeichnet gewesen sei, hätte nur dann einen sicheren Grund, wenn die Evangelisten tatsächlich etwas von solchem Glanz erwähnten. Gehört doch die Nennung des Lichteffektes beinahe zum unvermeidlichen Stil der Darstellung einer göttlichen Erscheinung¹⁸²! Die Evangelisten weichen in ihren Beschreibungen aber von diesem Stil ab zugunsten ihrer nüchternen und beiwerkslosen Darstellung, welche geeignet ist, die Realität der Erscheinungen Jesu im Gegensatz zu allem Visionellen zu betonen. Johannes schreibt: «Wir sahen seine Herrlichkeit» (Joh. I, 14), ohne je von einem Lichteffekt, der von Jesus ausging, zu schreiben. Der Lichteffekt kann ein Zeichen für die Herrlichkeit des Erschienenen sein; seine Herrlichkeit erschöpft sich aber nicht darin und ist nicht daran gebunden.

Zu den Berichten über die Erscheinungen während der 40 Tage gehört die Beschreibung der Himmelfahrt. Nicht durch einen Hinweis auf das Aussehen bzw. Erstrahlen von Jesu Leib, sondern durch die Beschreibung seiner leibhaftigen Erhöhung in die Wolke wird in diesem Bericht Jesu Herrlichkeit sinnfällig dargestellt¹⁸³.

§ 36. Die Bezeichnung des Erscheinens

Das Erscheinen wird mit Vorzug¹⁸⁴ durch die Verbalform ὤφθη beschrieben (cf. auch Apg. 7, 2, 30, 35; 1. Tim. 3, 16; Offb. 11, 19; 12, 1, 3). ὤφθη hat aktiven Sinn: er erschien, oder reflexiven Sinn: er ließ sich sehen. ὤφθη ist im Sinn von *apparuit*, nicht von *visus est* zu übersetzen¹⁸⁵. Die Form ὁπτανόμενος (Apg. 1, 3) ist ein neugebildetes Präsens für ὀφθεῖς und hat denselben Sinn wie dieses¹⁸⁶. Die Bedeutung des Begriffs ὀφθῆναι ist «rein intransitiv», wie die von γνωσθῆναι und ἐδρεθῆναι (Luk. 24, 35; Apg. 9, 24; Röm. 10, 20)¹⁸⁷. ὀφθῆναι bezeichnet also einen Vorgang, der nicht nur in seiner Beziehung auf den von ihm betroffenen Menschen, sondern jenseits der Empfindung und Betroffenheit des Erscheinenszeugen als tatsächlich und wirklich verstanden werden soll. Die Person des Erscheinenszeugen ist durch den «Dativ der entfernter betroffener Person»¹⁸⁸ mit dem Begriff ὤφθη oder ὁπτανόμενος verbunden¹⁸⁹. Die Erscheinung geht also wohl einen oder mehrere Zeugen an, indem sie vor ihnen und für sie geschieht — sie geht die Zeugen zunächst aber nur «entfernter» an und ist als Ereignis nicht von ihnen und ihren Wahrnehmungen und Einbildungen abhängig, wie es bei der Verwendung eines transitiven, mit einem Objekt verbundenen Verbuns eventuell vermutet werden könnte.

Die reflexive Bedeutung von ὤφθη und die Art der Beziehung des Erscheinungsvorganges auf den Zeugen ist durch den Ausdruck ἔδωκεν αὐτὸν ἐμφανῆ γενέσθαι . . . μαρτυροῦν, der für die Erscheinung Jesu Apg. 10, 40 f. verwendet wird, gesichert. Die Tatsache, daß der Erscheinende nicht nur erscheint, sondern seine Worte zu den Zeugen der Erscheinung spricht, entspricht dem visuellen Vorgang. Reden könnte Jesus auch ohne gehört zu werden — aber er sprach zu den erwählten Zeugen, um von ihnen gehört zu werden. Zu erscheinen wäre ihm auch ohne Zeugen möglich gewesen — aber er wollte vor Zeugen erscheinen und erschien vor ihnen, um gesehen zu werden. Gründe für den Schluß: weil Jesus nur vor Menschen erschien, waren seine Erscheinungen nur Einbildungen von Menschen, liegen nicht vor. Die Erscheinungsberichte zeigen durch die von den Berichterstatern getroffene Wortwahl, daß sie nicht eine Einbildung von angeblichen Zeugen, sondern einen objektiven Tatbestand, der auch außerhalb der Zeugen und nur darum für die Zeugen wahr ist, darstellen wollen.

Der Versuch, nach objektiven Tatsachen und nach einer Wahrheit zu fragen, die jenseits dessen liegt, was die Verfasser der Erscheinungsberichte beschreiben wollten und beschrieben, soll hier nicht unternommen werden, weil das faktisch von den neutestamentlichen Autoren Beabsichtigte als wesentlicher erscheint als die schönsten modernen Vermutungen oder Schlüsse¹⁹⁰. Die neutestamentlichen Autoren wollten die Erscheinungen selbst als objektive Tatsachen, deren Zeugen — aber nicht Urheber — Maria, Petrus und andere Menschen waren, darstellen.

Nur einmal werden die Erscheinungen Jesu in einer Weise beschrieben, welche die Auffassung bzw. Auslegung zu ermöglichen scheint, daß die Erscheinung Jesu nur im Bewußtsein ihrer Zeugen stattgefunden habe: im unechten Schluß des Markusevangeliums. Dort wird für «er erschien» (sonst meist: ὤφθη) der sehr zweideutige Begriff ἐφάνη gebraucht, dessen Sinn auch ist: «es schien so, als ob»¹⁹¹; dort wird dafür auch das passiv verstandene, mit ὑπό c. gen. verbundene und reichlich unbestimmt und verlegen tönende ἐθεάθη verwendet (Mark. 16, 9, 11).

§ 37. Die Bezeichnung des Sehens.

Für das Sehen der Menschen wird mit Vorzug eine Form von βλέπω, ὄψομαι, εἶδον, ἑώρακα verwendet¹⁹²; oder es weist ein eventuell nicht rhetorisch, sondern wörtlich zu verstehendes ἴδε oder ἰδοῦ auf die Sichtbarkeit des Erschienenen hin. Die Begriffe θεωρεῖν oder θεᾶσθαι scheinen in den johanneischen Schriften manchmal eine geistige und verstandesmäßige Art von Sehen bzw. eine mit einem übersinnlichen Eindruck verbundene Schau zu bezeichnen¹⁹³. In der Verwendung außerhalb des Neuen Testaments können sie manchmal den Vollzug einer Intuition beschreiben. In den Berichten über die Erscheinungen des Auferstandenen im Johannesevangelium aber werden sie nur ein Mal (Joh. 20, 14) und in der Apokalypse für Jesuserscheinungen überhaupt nicht verwendet. Es wurde schon gesagt, daß der griechische Ausdruck für: «die Herrlichkeit Gottes sehen» im Johannesevangelium ebensogut θεᾶσθαι, wie θεωρεῖν, wie ἰδεῖν τὴν δόξαν sein kann (Joh. 1, 14; 17, 24; 11, 40; 12, 41).

Es liegt den Verfassern der Erscheinungsberichte offensichtlich daran, das Sehen des Erschienenen nicht als eine besondere Art von Schau, sondern als Sehen mit leiblichen Augen darzustellen. Weil dies, an sich jedem Menschen mögliche, Sehen faktisch nicht von jedem Menschen betätigt wird, weil der Mensch «sehend nicht sieht», werden in verschiedenen Erscheinungsberichten¹⁹⁴ die Augen des Sehenden, ihre Erblindung, Blendung, Öffnung etc. genannt — wie auch 1. Joh. 1, 1 die Augen als Organ genannt werden, mit dem gesehen wurde. Die Sehenden heißen ἐπόπται (2. Petr. 1, 16) — in der Mysterysprache sind das die Eingeweiht-

ten des höchsten Grades — sie machen aber aus der Art ihres Sehens kein Geheimnis, weil sie nicht in einer besonderen Art sahen; sondern sie bezeugen den geheimnisvollen Gegenstand, den sie sehen durften, damit sie von ihm zeugen sollten. Mag infolge des gesehenen Gegenstandes, der Herrlichkeit Jesu Christi, das Sehen selbst an der gesehenen Herrlichkeit Anteil haben, so ist dieser Anteil ein Geschenk, welches der zum Sehen Bestimmte bekommt, aber nicht ein Besitz oder eine Fähigkeit, welche er zuvor schon hat — entsprechend dem Glanz auf dem Angesicht Moses (vgl. § 52).

§ 38. Die Beschreibung des Erscheinenden und des Sehenden

Einen Ausdruck für «eine Erscheinung haben» gibt es im Neuen Testament nicht. Die Zeugen der Erscheinungen «haben» nicht ein Gesicht, sondern sie «sehen ein Gesicht» (cf. Apg. 10, 17; 11, 5; 16, 10) oder «sehen im Gesicht» (Apg. 9, 12). Zu einer Erscheinung gehören Zwei, der Erscheinende und der Sehende. Der Erscheinende hat eindeutig den Vorrang¹⁹⁵. Ausführungen über Vorgänge an oder mit den Augen der Sehenden oder in ihrem Herzen oder Glauben folgen der Schilderung des faktischen, manchmal sogar nicht als solchen erkannten Erscheinens Jesu Christi und gehen ihr nicht voran. Vom Sehen des Menschen wird jeweils erst nach dem Auftreten des Erschienenen gesprochen. Wenn die Frauen (und die Jünger) am Grab etwas suchen oder sehen wollen, bevor Jesus erscheint, so suchen sie das und dort, was und wo nicht zu finden ist. Jesus erscheint ihnen, nicht weil sie seinen Leib suchen und sehen wollen, sondern obwohl sie gar nicht erwarten, ihn außerhalb des Grabes lebend zu sehen. Die Jünger sind als ἀτενίζοντες und βλέποντες εἰς τὸν οὐρανόν erst nach der Erscheinung und Himmelfahrt vor ihren Augen beschrieben (Apg. 1, 10 f.). Der Seher muß sich umdrehen, um «die Stimme zu sehen» (Offb. 1, 12). Die Nennung des Sehens (ἀτενίζειν) geht der des Erscheinens nur einmal voran: bei Stephanus (Apg. 7, 55).

Diese Stelle bildet insofern eine Besonderheit unter den Erscheinungsberichten der Apostelgeschichte, als Jesus Christus von Stephanus offenbar nicht als der Kommende oder Gekommene, sondern im Himmel zur Rechten Gottes stehend zugleich mit der Herrlichkeit Gottes gesehen wird (cf. Offb. 5). Der Zeuge Stephanus stirbt im Zusammenhang mit seinem Sehen, wenn auch nicht unmittelbar infolge seines Sehens (cf. Luk. 2, 29 f.). Zur Erklärung dieses Vorganges dürfte beizuziehen sein, was über das «Sehen Gottes in der Todesstunde» in ¹²⁵ gesagt ist.

Wird im Zusammenhang mit einer Erscheinung vom Glauben des Sehenden gesprochen, so vom Glauben als einer oder der Folge der Erscheinung und nicht als ihrer Voraussetzung. Thomas glaubte nicht, bevor er sah. Er glaubte aber, nachdem er gesehen hatte (Joh. 20, 24 ff.).

Eine Ausnahme bildet nur das Wort: «Wenn du glaubst, wirst du die Herrlichkeit Gottes sehen» (Joh. 11, 40), welches in Joh. 17, 20, 24 eine sachliche Parallele hat: «Ich bitte für die Glaubenden... daß sie meine Herrlichkeit sehen». Dies Wort steht aber nicht in den Berichten über Ostererscheinungen Jesu.

Die Erscheinungen des Auferstandenen wollen nicht als ein Produkt der Leicht- oder Gutgläubigkeit oder einer intuitiven Schau eines Menschen erklärt werden. Die Zeugen glaubten nicht nur, Jesus sei erschienen; sondern er auferstand, er erschien — und dann wurde er gesehen und erkannt als Jesus und als Herr und Gott von denen, die zum Glauben berufen waren. Die Erscheinungen werden immer als Überraschungen und oft als furchterregend dargestellt — gleich wie alttestamentliche Gotteserscheinungen beschrieben sind.

Der Zustand des Sehenden *ἐν ἐκστάσει* kann zwar als Begleiterscheinung der Erscheinung des Herrn eine gewisse Bedeutung haben und deshalb erwähnt werden (Apg. 22, 17; cf. 10, 10; 11, 5; 2. Kor. 12, 2—4). Die Ekstase ist aber nicht als unentbehrliche Vorbedingung für das Erleben einer Erscheinung oder als besonders wesensnah zur Erscheinung Jesu Christi dargestellt. Sie ist offenbar mehr eine Auszeichnung gewisser Erscheinungszeugen, als eine Fähigkeit, die sie besitzen. Sie ist nicht ein Anlaß zum Ruhm vor andern Menschen, sondern hat ihren Platz in der persönlichen Beziehung des Apostels zu Gott (2. Kor. 5, 13). So gut, wie die Erscheinung mit einer Ekstase des Sehenden verbunden sein kann, kann sie den Menschen im Schlaf oder sonst des Nachts überraschen, ohne daß von ekstatischem Tiefschlaf oder einer Art Inkubation gesprochen wird. Nur einmal, bei der Verklärung, scheint von dieser Art Schlaf die Rede zu sein (Luk. 9, 32). Den Schlaf des Menschen vor der Erscheinung deswegen als bewußte oder unbewußte Inkubation, die Erscheinung also als eine Art magisch erzwungener Gottesantwort aufzufassen, geben die neutestamentlichen Texte keinen Anlaß.

Die Angabe, daß der Seher *ἐν πνεύματι* war (Offb. 1, 10; cf. Apg. 7, 55), als er hörte und sah, ist zwar als Voraussetzung für alles Sehen und Hören des Sehers Johannes zu verstehen. Nach den alttestamentlichen Parallelen ist mit dem *πνεῦμα* aber Gottes Geist und Gabe, jedoch nicht eine besondere Fähigkeit oder An-

lage des Zeugen der Erscheinung gemeint, wenn die Erscheinung auch besondere Ereignisse am Seher und das Sehen eines besonderen Gegenstandes zur Folge hat.

Bei den Erscheinungen Jesu Christi ist es allerdings Tatsache, daß die Erscheinungen selbst und die Vorgänge, welche ihnen vorausgehen und durch sie bewirkt werden, gewissen dunklen Vorgängen in orientalischen Mysterienkulten ähnlich sind. Die Erscheinungen Jesu Christi vor Menschen sind mannigfaltig beschrieben, in gewisser Nähe bald zu dieser, bald zu jener außerhalb des Neuen Testaments behaupteten Erscheinung einer Gottheit. Die neutestamentlichen Berichte unterscheiden sich aber dadurch von außerbiblischen Berichten, daß sie ihr Zentrum und ihren Höhepunkt in den nüchtern, klar und eindeutig dargestellten Erscheinungen Jesu während der «40 Tage» haben.

Die Verbundenheit aller Erscheinungen Jesu mit den Erscheinungen während der 40 Tage kommt formal dadurch zum Ausdruck, daß der Erscheinende Jesus genannt oder ausdrücklich als Jesus erkannt wird. Wird er in den Erscheinungsberichten auch als *κύριος, Χριστός, ἐγώ εἰμι, πρῶτος καὶ ἔσχατος* bezeichnet, so um zum Ausdruck zu bringen, daß Jesus eben als Erscheinender seine Herrschaft, seine Gottheit, seine Einheit mit dem, der sich als Jahve offenbarte, bewies. Auch die Personen oder Ereignisse, die in den Erscheinungen außer Jesus «erscheinen» oder «gezeigt» werden, stehen jeweils in enger Verbindung mit seiner Person und seinem Willen.

§ 39. *Die Beurteilung der Erscheinungen in ihren Beschreibungen*

Die Frage nach dem Wert der verschiedenen Erscheinungen wird im Neuen Testament nicht gestellt. Von den Menschen, welche Zeugen sind, muß befolgt werden und wird befolgt, was in jeder Erscheinung Jesu geoffenbart wird. Fast jeder Erscheinungsbericht, der Worte des Erschienenen überliefert, enthält ein Befehlswort — nur Luk. 24, 13—32 weicht von der Regel ab. In der Folge der Erscheinungsberichte finden sich Hinweise darauf, daß das Gebotene getan wurde. Keine Erscheinung Jesu wird als zweitrangig abgeschätzt. Nur aus der verschiedenen Länge, der Zahl der Wiederholungen der Erscheinungsberichte und der Hinweise auf einzelne Erscheinungen läßt sich ein Schluß ziehen auf das Urteil der Verfasser der neutestamentlichen Schriften über die Bedeutung der einzelnen Erscheinungen.

Es ist anzunehmen, daß die wiederholt genannten oder erzählten und die ausführlich beschriebenen Erscheinungen als wichtigste Erscheinungen angesehen wurden. Die in der Apostelgeschichte aufgezeichneten Predigten des Petrus enthalten alle (außer Apg. 4, 8 ff.) einen Hinweis auf die Erscheinungen (in den 40 Tagen) nach Ostern. Paulus hält die Erscheinung Jesu vor Damaskus für gleichwertig mit jenen Erscheinungen. Hat er die in 2. Kor. 12 erwähnte Entrückung nicht öfter und nur in Torheit erwähnt, weil er sie im Gegensatz zur Damaskuserscheinung nicht als konstitutiv für seinen Apostolat ansah?

Es können und müssen demnach von den Haupterscheinungen Jesu vorbereitende und nachlaufende Erscheinungen unterschieden werden. Zu den Haupterscheinungen müssen die Erscheinungen während der «40 Tage» in Jerusalem oder in Galiläa und die Erscheinung Jesu vor Paulus bei Damaskus gezählt werden; zu den vorbereitenden und nachlaufenden Erscheinungen sind die Verklärung und die Zeichen Jesu vor seinem Tod, die in der Apostelgeschichte Kap. 2 ff. und die von Paulus nur als Tatsache erwähnten Erscheinungen bzw. Offenbarungen zu rechnen.

Die apokalyptischen Erscheinungen vor dem Seher Johannes nehmen eine Sonderstellung ein, indem sie außer der Wiederholung und Einschärfung der Bedeutung Jesu für die Gegenwart insbesondere die Verheißung und Drohung des Kommenden, der Wiederkunft Jesu Christi enthalten und hervorheben.

Die Frage nach der Wahrheit der Erscheinungen und der Glaubwürdigkeit der Zeugen und des von ihnen Bezeugten wird von den Berichterstattern als Glaubensfrage verstanden und dargestellt. Die Erscheinung Jesu Christi wird beschrieben und bezeugt, «damit ihr glaubt, daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist» (Joh. 20, 31) — so faßt Johannes zusammen, was er so gut wie alle Berichterstatter über Erscheinungen Jesu bezweckt. Der Wert, die Wahrheit und die Bedeutung der Erscheinungen ist in dem enthalten und begründet, der erschien und außer sich selbst und seiner Offenbarung keine Wahrheit kennt (Joh. 14, 6), und der Glauben, d. i. Stehen-lassen seiner Wahrheit und Stehen auf dieser Wahrheit, selbst verlangt.

Der Unterschied zwischen der Kreuzigung und der Auferstehung Jesu Christi ist nicht der, daß es sich in der Kreuzigung um eine historische, in der Auferstehung aber um eine Glaubenswahrheit handelt, die man als solche der historischen Wahrheit unter- oder überordnen könnte; oder daß den Gekreuzigten auch der Ungläubige, den Auferstandenen aber nur der gläubige Mensch

sehen könne. In allen Evangelien, besonders deutlich bei Lukas und Johannes, ist die Auferstehung Jesu Christi in gleicher Weise als historische Tatsache behandelt wie die Kreuzigung. Die Zeugen der Auferstehung — auch wenn es nur erwählte Zeugen sind (Apg. 10, 41) — sind Zeugen eines historischen Ereignisses und nicht nur Bekenner behaupteter oder geglaubter Wahrheiten¹⁰⁶. Das Ärgernis gehört hier wie dort zum Heilsereignis. Was Paulus als Ärgernis bezeichnet, und worüber sich die gebildeten Griechen ärgern, das umschließt sowohl das Ereignis des Todes wie der Auferstehung Jesu Christi. Hier wie dort wird zuerst ohne Glauben, und dann von Wenigen mit Glauben gesehen. Glaubt werden kann und soll von Menschen, weil die Fleischwerdung, die Kreuzigung und die Auferstehung in der Zeit und im Raum des Menschen historisch wahr ist.

§§ 40—45

DIE EINHEIT DER ERSCHEINUNGEN

Die zahlenmäßige Vielheit der Erscheinungen Jesu schließt nicht aus, daß im Neuen Testament der Begriff «die Erscheinung» (*ἡ ἐπιφάνεια* oder *ἀποκάλυψις*) für die schon geschene Offenbarung Jesu Christi gebraucht wird (2. Tim. 1, 10; Röm. 16, 25 u. ö.). Ebenso hindert die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen nicht, daß gewisse gemeinsame Merkmale in allen ausführlich beschriebenen Erscheinungen gefunden werden können, welche als wesentlich zu betrachten sind und auch nicht in Widerspruch stehen zu den Merkmalen der nur kurz erwähnten oder beschriebenen Erscheinungen. Welche Tatsachen sind gemeinsam charakteristisch für die Erscheinungen Jesu Christi in seiner Herrlichkeit?

§ 40. Die Erscheinung als Wunder

Das Erscheinen Jesu Christi wird als ein Wunder dargestellt und aufgefaßt. Auf eine den Zeugen der Erscheinung unerklärliche Weise steht Jesus plötzlich, ungehindert durch Türen, Mauern, Entfernungen und die Zeit vor ihnen, und verschwindet er wieder.

Das Wunder der Erscheinung ist zunächst ein Wunder an Jesus selbst. Das wird in der Verklärungsgeschichte deutlich: «Er wurde verwandelt vor ihnen» (Mark. 9, 3). Das ist angedeutet in den Auferstehungsberichten: Er erscheint, weil er er-

weckt wurde. Ἡγέρθη ist im Neuen Testament die häufigere Bezeichnung für «er auferstand» als ἀνέστη.

Als Zeuge des an ihm geschehenen Wunders konnte Jesus erscheinen und erschien er — unerwartet und überraschend. Die Erscheinung beruht auf dem Wunder, daß Gott in seinem Sohn innerhalb der irdischen Geschichte und des kreatürlichen Raumes offenbar, lebendig und gnädig erscheint, obwohl die Menschen Gottes Sohn verließen und verleugneten, obwohl der Sohn Gottes den Tod von ihren Händen erleiden mußte. Die Erscheinung ist das Zeichen für die unbegreifliche Tatsache, daß Gott dennoch «Gott mit uns» ist. Das Wunder der Erscheinung ist das Wunder dieser «Herrlichkeit» Gottes, die trotz aller Sünde den Menschen als Eigentum und Kind Gottes bestätigt und ihm sichtbar den Sohn Gottes als Bruder und Nächsten erscheinen läßt.

War schon in der Verheißung des Erscheinens Jesu Christi in Herrlichkeit wiederholt der Ausdruck «Kommen» für sein Erscheinen gewählt, so sprechen die Osterberichte auf verschiedene Weise von dem plötzlichen und erstaunlichen, aber tatsächlichen «Kommen» Jesu Christi zu den Menschen. «Er geht vor euch her nach Galiläa; dort werdet ihr ihn sehen» (Mark. 16, 7 u. Par.), «Siehe, Jesus begegnete ihnen»; «Jesus trat herzu» (Matth. 28, 9, 18). «Jesus nahte sich und ging mit ihnen»; «er ging hinein, um bei ihnen zu bleiben»; «als sie redeten, stand er mitten unter ihnen» (Luk. 24, 15, 29, 36). «Sie sah Jesus dastehen»; «Jesus kam und trat in die Mitte»; «er war nicht mit ihnen, als Jesus kam»; «Jesus kam bei verschlossenen Türen»; «Jesus stand am Ufer»; «Jesus kam und nahm das Brot» (Joh. 20, 14, 19, 24, 26; 21, 4, 13). «Er erwies sich ihnen lebend (wörtlich: er stellte sich zu ihnen lebend) nach seinem Leiden» (Apg. 1, 3). Nur im Markusschluß wird nicht von Jesu Kommen, sondern eher abstrakt nur von seinem Erscheinen gesprochen.

Das Wunder, daß Jesus den Tod überwand und lebt, kommt an den Zeugen der Erscheinung zu ihrem Heil zur Geltung. Die berufen sind, den Auferstandenen zu sehen, sollen sich nicht fürchten (Matth. 28, 10) und müssen nicht sterben sondern dürfen sich freuen (Matth. 28, 9), Frieden haben (Joh. 20, 19, 26; Luk. 24, 36 v. l.)¹⁹⁷, aufstehen (Apg. 9, 6 etc.), leben und glauben (Offb. 1, 17; Joh. 20, 28; Luk. 24, 38). Das Wunder der Erscheinung kommt ebenfalls zum Ausdruck in den Wundern, welche die Zeugen auf den Befehl des Erschienenen tun oder erleben dürfen und sollen (Joh. 21, 6 ff.; Apg. 1, 3; Apg. 9, 15, 17 f.; cf. 2. Kor. 12, 12 u. ö.).

§ 41. *Die Erscheinung des Wortes*

Der Erschienene redet Worte der Lehre, der Mahnung oder des Trostes. Indem Gottes Herrlichkeit im wunderbaren Erscheinen des Auferstandenen sichtbar wird, hat Jesus Christus nicht aufgehört, Gottes Wort zu sein. Scheint das Wort als Licht der Welt in der Finsternis, so heißt das nicht, daß das Wort nun überflüssig oder daß es nicht mehr das Wort ist. Vielmehr wird durch die Sichtbarkeit des Wortes zusätzlich und vollkommen geoffenbart, daß das Wort allein das Licht der Welt ist¹⁹⁸. Die Erscheinung dient der Offenbarung und erfüllt die Offenbarung des Wortes; sie ersetzt und verdrängt sie aber nicht. Die Erscheinung Jesu Christi offenbart seine Herrlichkeit: die Herrlichkeit des Wortes Gottes.

Zu den Erscheinungsberichten gehören die Berichte über die vom Erschienenen gesprochenen Worte. Die bei den verschiedenen Erscheinungen von Jesus gesprochenen Worte geben den Erscheinungen ihren Sinn und ihre Bedeutung¹⁹⁹). Der erschienene Herr befiehlt jeweils etwas, das als direkter göttlicher Befehl zu verstehen ist. Gottes eigenes Wort soll bei den Erscheinungen Jesu als Gottes Wort gehört werden. Darum werden die Worte, welche die Engel am Grab (als Diener Gottes) reden, durch Jesus Christus aufgenommen, bestätigt und überboten: Gottes Sohn spricht diese Worte (Matth. 28, 7: 10)! Zum Gehorsam und Glauben gegenüber dem Wort zu führen, ist der Sinn der Erscheinungen.

Gottes Wort selbst ist in der Erscheinung Jesu Christi leibhaftig und lebendig erschienen. Was alle Engelererscheinungen und Engelworte nur vorbereiten und andeuten konnten; wem sie dienen und auf was sie weisen mußten; worauf Mose, die Propheten und die Psalmen weisen: das erscheint in der Erscheinung Jesu Christi und wird erst und allein durch sie ganz erkennbar. Der Erschienene ist der Inhalt, die Erfüllung und die Wahrheit des Wortes Gottes. Durch sein Erscheinen wird das, was die Engelererscheinungen weissagten, erfüllt (Matth. 28, 7 ff.). Jesus Christus als Erschienener «öffnet den Verstand für die Erkenntnis der Schriften» (Luk. 24, 45).

Ein entsprechender Hinweis darauf, daß nur durch Jesus Christus die Schrift verständlich und verstanden wird, fehlt im Erscheinungsbericht des Matthäus, weil das Evangelium des Matthäus als Ganzes ausgesprochen auf Grund dieser Tatsache geschrieben ist; er fehlt wahrscheinlich im Evangelium des Johannes, weil dies Evangelium zwar nicht wie das Evangelium

des Matthäus fortwährend ausdrücklich das A. T. zitiert, faktisch aber doch — trotz der im Vordergrund stehenden Polemik gegen die Gedankenwelt der synkretistischen Umwelt — in strenger Bindung an die alttestamentlichen Verheißungen geschrieben ist.

Jesus Christus macht in seiner sichtbaren Offenbarung vor Israeliten die Tragweite und Gültigkeit des Wortes Gottes für die Juden und Heiden offenbar. Der Bericht eines Erscheinungszeugen lautet: «Ich sah den Herrn und das sagte er mir» (Joh. 20, 18; cf. Apg. 22, 14); das Gesehene und das Gehörte werden als gleich wichtig dargestellt.

Es gibt einzelne Erscheinungsberichte, in denen nichts von der Tatsache, daß der Erschienene «sprach», erwähnt wird. Nun wird aber sein Leiden, Auferstehen und Erscheinen als Inhalt der Schrift und als ihre Erfüllung verkündigt (Predigten der *Apg. passim*; 1. Kor. 15, 3 ff.); auch ist die durch sein Erscheinen befohlene Predigt des Apostels (1. Kor. 9, 1) der Grund für die Erwähnung der Erscheinung. So ist deutlich, daß auch in solchen Erscheinungsberichten, welche keine Worte des Erschienenen enthalten, nicht grundsätzlich, sondern nur des jeweiligen Zusammenhangs wegen allein vom Erscheinen und nicht auch vom Reden Jesu Christi gesprochen ist.

Bei der Verklärung spricht Jesus selber nicht, wird er aber als der geoffenbart, «den ihr hören sollt» (Mark. 9, 7 u. Par.): als das Wort Gottes an die Menschen. Das Schwert, das aus dem Munde Jesu Christi fährt bei seinen Erscheinungen vor Johannes, ist nicht nur ein Hinweis auf die richterliche Gewalt Jesu Christi, sondern auch auf die Tatsache, daß Jesus Christus durch das Wort richtet. Seine Stimme übertönt jedes Wort; sie ist wie die Stimme einer Trompete oder das Rauschen vieler Wasser (Offb. 1, 10, 15). Der Name des Erscheinenden aber ist: «Das Wort Gottes» (Off. 1, 15 f.; 19, 13, 15). Das sichtbare Erscheinen des Wortes bestätigt und bestärkt den Willen Gottes, daß das Wort gehört werden muß, und die Verheißung, daß es gehört werden wird.

Das sichtbare Erscheinen ist nicht eine Aufforderung dazu, ein menschliches Sich-Vorstellen oder Abbilden an die Stelle des Hörens, Glaubens oder Gehorchens treten zu lassen. Darum fehlt in den meisten Erscheinungsberichten eine Beschreibung des Erscheinenden. Der Erschienene kann in seiner Herrlichkeit nicht vorgestellt oder abgebildet werden. Wird aber eine Beschreibung seiner Gestalt gegeben (Mark. 9, 2 ff. u. Par.) oder deutlich gemacht, daß er eine besondere Gestalt hat (Joh. 20, 15 u. ö.), so nie in Verbindung mit der Aufforderung zur Abbildung. Das Matthäusevangelium schließt mit einem Befehls- und Verheißungswort Jesu Christi und nicht mit der Beschreibung eines

gesehenen Vorganges — wie auch fast alle Worte des Erschienenen zu den einzelnen oder verschiedenen Zeugen der Erscheinung einen verheißungsvollen Auftrag enthalten und sich nicht in bloßen Feststellungen erschöpfen.

§§ 42—43

Die Erscheinung Jesu als des Herrn der Herrlichkeit§ 42. *Die Erscheinung Jesu*

Der Erscheinende offenbart das Geheimnis seiner Person. Er ist einerseits derselbe, der gekreuzigt wurde: Jesus.

Seine Erscheinungen als Auferstandener, mit vielen Zeichen und ohne oder mit Lichtglanz, bedeuten nicht eine Verleugnung, Verbesserung oder sachliche Überbietung seiner Herkunft nach dem Fleisch, seines Lebens, Wirkens und Leidens vor der Auferstehung. Sondern sie sind die Bestätigung dafür, daß «der Herr der Herrlichkeit» (1. Kor. 2, 8), der Gesalbte, der Sohn Gottes, der Menschensohn menschlich gelebt, gewirkt, gelitten hat und gekreuzigt wurde.

Weil Jesus erschien, wird in einigen Erscheinungsberichten vom Leib des Erschienenen gesprochen, oder es werden Andeutungen über ihn gemacht. Der Leib des Erschienenen ist der Leib des Fleischgewordenen. Sein Kommen durch verschlossene Türen oder sein unerträglicher Lichtglanz machen zwar deutlich, daß Jesu Auferstehungsleib nicht mehr den Schranken eines kreatürlichen Wesens unterliegt. Der Leib Jesu nach der Auferstehung ist ein Leib, dem nicht nur das Angeld des Geistes gegeben, sondern der in seinem Wesen ein «geistlicher Leib» (1. Kor. 15, 44) ist. Der Erschienene ist zwar betastbar und kann essen — Gegenständlichkeit ist also durch die Geistlichkeit nicht ausgeschlossen und dem Wesen des Geistes Gottes, der ja auch als Wind oder Odem wirkt und gespürt werden kann, weder unmöglich noch fremd. Der Erschienene steht aber auch außerhalb der Gesetze des Geschaffenen. Verschlossene Türen hindern seinen Eintritt nicht. Er muß nicht essen, sondern kann es. Beides ist laut den Erscheinungsberichten für die Zeugen der Erscheinung gleich wichtig: die Offenbarung seiner «Geistlichkeit» und die Offenbarung der Verbindung mit der Kreatürlichkeit des Menschen Jesu.

Damit es eindeutig klar und am Licht sei, daß der Erschienene ein Mensch: Jesus, und nicht ein Gespenst oder eine Traum-

gestalt ist, finden die meisten Erscheinungen am hellen Tage statt — die Erscheinung vor Damaskus sogar in einem Licht, das an «Herrlichkeit» dem Sonnenlicht nicht nur vergleichbar ist (cf. Matth. 17, 2), sondern das Sonnenlicht überstrahlt (Apg. 26, 13).

Jesu Erscheinung soll als Erfüllung und Bestätigung der Fleischwerdung, seines Eingehens in den Raum, die Zeit, die Gestalt des Menschen, und seiner Solidarität mit den Menschen erkannt werden. Vielleicht werden deshalb in den meisten Erscheinungsberichten Ort und Zeit der Erscheinung angegeben, und wird mehrfach berichtet, daß Jesus «hinzutrat» zu den Zeugen, seine Hände und seine Seite zum Sehen oder Berühren zeigte, und daß er mit oder vor den Zeugen aß. Der erscheinende Jesus will, daß seine Identität erkannt wird: *ὄτι ἐγὼ εἰμι αὐτός* (Luk. 24, 39)²⁰⁰. Wird er nicht sofort als Jesus erkannt, so gibt er sich durch sein Wort oder eine Tat zu erkennen (Apg. 9, 5; Luk. 24, 30 f.; Joh. 20, 16; 21, 6 ff.). Um die Gewißheit des Leidens des herrlich Erscheinenden zu offenbaren, reden Mose und Elia bei der Verklärung mit Jesus über sein Ende in Jerusalem (Luk. 9, 31). Die himmlische Gültigkeit und die Ewigkeit seiner Identität mit dem Gekreuzigten wird geoffenbart, indem der, welcher der Löwe aus dem Stamm Juda genannt wird, als Lamm vor dem Thron Gottes erscheint (Offb. 5, 5 f.)²⁰¹. Die Identität des Herab- und Hinaufgestiegenen wird deshalb auch in der Verkündigung an die Gemeinde betont (Eph. 4, 10).

§ 43. Die Erscheinung des Herrn

Auf der andern Seite sind die Erscheinungen Jesu nicht einfach eine Fortsetzung oder graduelle, aber doch relative Steigerung seines Daseins und Wirkens unter den Menschen vor der Kreuzigung. Sondern die Erscheinungen sind die eigentliche Erfüllung und Offenbarung dessen, was zuvor in Verborgenheit geschah. In Jesu Erscheinungen wird offenbart, daß der Gekreuzigte «der Herr der Herrlichkeit» (cf. 1. Kor. 2, 8; Jud. 14; cf. Apg. 2, 36 u. ö.) ist, daß er der in Herrlichkeit «Kommende», der Menschensohn ist. Es wird zu erkennen gegeben, daß der Erscheinende der ist, von dessen Kommen das Alte Testament und Jesus weissagte²⁰².

Hinweise auf seine Herrlichkeit sind die Engel, die vor, während oder nach seiner Erscheinung erscheinen. Es war ja geweissagt, daß sein Kommen in der Herrlichkeit des Vaters und

sein Kommen «mit den heiligen Engeln» ein einziges Ereignis sein werde (Mark. 8, 38 u. Par.).

Die vor und nach der Geburt Jesu erscheinenden Engel (Matth. 1 f.; Luk. 1 f.) und die Engel, welche Jesus nach der Versuchung dienten (Mark. 1, 13 u. Par.), weisen schon vor seiner Auferstehung und vor den Erscheinungen auf seine kommende Herrlichkeit — gleich wie die ihn umgebenden «Engel der Gemeinde» (Offb. 1, 20; 2 f.) nach diesen Erscheinungen, aber vor dem Erscheinen der zu seiner Wiederkunft gehörenden Engel, es tun. Wo die Engel um Jesus sind, da ist er in der «Herrlichkeit des Vaters», in seinem «Reich», «in Macht» (Mark. 8, 38; 9, 1 u. Par.).

Auf seine Herrlichkeit weist die Wolke bei der Verklärung (Mark. 9, 7 u. Par.). Gott selber war ja nach den Berichten des Alten Testaments in der Wolke erschienen, und es war gewissagt, daß der Menschensohn in, auf oder mit den Wolken des Himmels erscheinen werde (Mark. 13, 26 u. Par.; 14, 62 u. Par.).

Auf seine Herrlichkeit weist der übernatürliche Lichtglanz, der die Gestalt des Erscheinenden bei Damaskus und auf Patmos begleitet.

Auf seine Herrlichkeit weist sein Wirken und sein Reden als Erschienenener, indem es seine Allmacht (in Unterordnung unter den Vater 1. Kor. 15, 27; Apg. 1, 7) über alle Welt, seine Gnade zu seinen Erwählten und die Weite seines Gnadenwillens offenbart. Es war ja gewissagt, daß er bei seiner Erscheinung in Herrlichkeit seine Boten zur Sammlung der Erwählten von den vier Winden, von den Enden der Erde bis zu den Enden des Himmels aussenden werde (Mark. 13, 27 u. Par.).

Auf seine Herrlichkeit weisen die von Jesus Christus nach Ostern veranstalteten Mahlzeiten (Luk. 24, 30, 41 ff.; Apg. 1, 4; 10, 41; Joh. 21, 5 ff.). Jesus hatte ja beim letzten Abendmahl gewissagt, er werde nicht mehr essen und trinken, bis er es neu tue in der Erfüllung des Reiches Gottes (Luk. 22, 16, 18). Wenn Jesus nach Ostern wieder isst und trinkt (Apg. 10, 41), so muß das Reich Gottes seit dem letzten Mahl gekommen sein, so muß aber auch der Menschensohn inzwischen erschienen sein.

Auf seine Herrlichkeit weist die Wirkung seiner Erscheinungen, indem die Zeugen der Erscheinung zwar erschreckt und gedemütigt, aber doch in seine Gemeinschaft und seinen Dienst geführt werden. Sie halten mit ihm das verheißene Gottesmahl und müssen seinen Namen in aller Welt verkündigen.

Auf Jesu Herrlichkeit als Gottessohn weist in besonderer Weise die in der Apostelgeschichte beschriebene Himmelfahrt (Apg. 1, 9 ff.)²⁰³. Die Himmelfahrt ist nicht nur der besonders eindrückliche Abschied Jesu von den Seinen, sondern ist der endgültige

Beweis vor den Augen der Menschen für die Identität Jesu mit dem verheißenen Menschensohn. Der Sinn der Erzählung von der Himmelfahrt Jesu dürfte in primärer Weise darin liegen, Jesu Einheit mit der Wolke, welche in der Verklärungsgeschichte wie im Alten Testament das Zeichen der unmittelbaren Gegenwart und Erscheinung Gottes ist, darzustellen. Die Himmelfahrt ist ein zeichenhaftes Ereignis. Nimmt die Wolke Jesus auf, so ist er von Gott selbst aufgenommen²⁰⁴, so gehört er zu Gott, so ist seine Herrlichkeit als Herrlichkeit des in (mit) den Wolken Kommenden offenbart. Diesen Sinn der Himmelfahrt verkünden darum die Engel den Zeugen der Himmelfahrt (Apg. 1, 11)²⁰⁵. Sie reden vom Himmel und nicht von der Wolke, um die durch die Himmelfahrt sichtbar geoffenbarte himmlische Inthronisation Jesu als des Herren über alles zu unterstreichen.

Was sollen die Zeugen der Himmelfahrt gemäß dem Engewort in der Apostelgeschichte sehen und verkündigen können? Nicht, daß Jesus Christus jetzt leider verborgen und fort ist irgendwo in den Wolken — sonst hätte seine Himmelfahrt, nicht anders als seine Verhaftung und Kreuzigung, als Anlaß der Trauer und des Fastens beschrieben sein müssen — sondern daß der Jesus, der mit ihnen weilte und redete, den sie sahen und hörten, der von Gott Erhöhte, der Menschensohn ist. Als solcher ist er der Herr seiner Gemeinde und wirkt er vom Himmel her durch seinen Geist Wunder und Zeichen unter den erwählten Menschen und durch sie. Darum erklären die nach der Himmelfahrt erscheinenden Engel den Zeugen der Himmelfahrt, daß der Zweck dieses Geschehens nicht ist, daß sie in den Himmel starren, sondern daß sie wissen: derjenige, den sie in den Himmel auffahren sahen, ist der Kommende (Apg. 1, 11). Er ist der lebendige Herr seines heiligen Volkes, dessen Reich mit seiner Erscheinung anbricht und daher von jetzt an verkündigt werden muß. Die Erkenntnis der Person und der Macht des Menschensohnes ist der Zweck der Himmelfahrt. Die Betonung liegt auf dem, den sie sahen. Seiner Erkenntnis dient das, was sie sahen: der Anblick seiner Aufnahme in den Wolkenthron Gottes. Den sie so in den Wolken sahen, der ist der Wiederkommende. Sie sahen den (Wieder-) Kommenden.

Seine Identität mit dem Wiederkommenden, nämlich Jesu Macht und Hoheit als Menschensohn (welche sie allen Menschen zu verkündigen haben, weil alle Menschen einmal sehen werden, in welchen sie gestochen haben), sahen die Zeugen der Himmelfahrt schon. Man wage die Auslegung: die Zeugen der Himmelfahrt

sahen schon die Parusie des Menschensohnes, indem jener Tag der Parusie zu ihnen gerückt wurde, oder indem sie an jenen Tag gerückt wurden²⁰⁶! Etwas Neues zu sehen wird es für sie nicht geben. Ihnen ist vorweg in den vierzig Tagen und völlig deutlich am Ende dieser Tage der Menschensohn zu sehen gegeben worden, den alle Welt erst am Ende der Tage sehen wird. Im Gegensatz zu den angeredeten Gliedern der Gemeinde können die Zeugen dieser Erscheinung Jesu Christi sagen: «Er ist uns erschienen». «Wir sahen». «Wir haben geschaut.»

Ob der Ölberg als Ort der Himmelfahrt im Zusammenhang mit der Sacharja-Vision (Sach. 4) oder Ähnlichem signifikative Bedeutung hat, soll hier nicht erörtert werden.

In den neutestamentlichen Briefen wird auf das Zeichen der Himmelfahrt so selten wie auf das Zeichen der Jungfrauengeburt (Hebr. 7, 3; Gal. 4, 4?) hingewiesen, weil durch den Hinweis auf das Thronen Jesu Christi zur Rechten Gottes die durch das Zeichen der Himmelfahrt bezeichnete Sache klar ausgesprochen ist. Was die Briefe lehrhaft verkündigen, stellt (das Evangelium und) die Apostelgeschichte in der Form von Erzählungen dar, ohne daß deshalb ein Grund dafür bestände, die Erzählung gegen die Lehre, oder die Lehre gegen die Erzählung auszuspielen.

Im Markusschluß ist in einer Weise, welche weder den evangelischen Erzählungen, noch dem Charakter der neutestamentlichen Briefe entspricht, die Erzählung der Himmelfahrt mit der Lehre des Thronens Jesu Christi verbunden (Mark. 16, 19).

In den Evangelien — die Interpretation des *δέσθη ἀπ' αὐτῶν* in Luk. 24, 51 durch einen Hinweis auf die Himmelfahrt ist nur in einigen Texten enthalten und dürfte Zusatz sein — fehlt darum ein Himmelfahrtsbericht, ohne daß das Gefühl einer sachlichen Lücke in der Darstellung des Lebens Jesu auf der Erde vor und nach seinem Tod entsteht, weil Worte des Auferstandenen überliefert sind, welche sachlich den Platz eines Himmelfahrtsberichtes ausfüllen. Durch die Worte, in welchen Jesus nach seiner Auferstehung seine Macht über alle Welt, seine Gegenwart bei den Seinen und seine Wiederkunft anzeigt, offenbart er hinreichend und ebenso klar wie der Himmelfahrtsbericht der Apostelgeschichte die durch die Himmelfahrt zeichenhaft dargestellte Sache. Diese Worte Jesu zeigen so gut wie die Himmelfahrt Jesu, daß Jesus der Herr ist, daß er nun in seine Herrlichkeit eingegangen ist, daß er alle Herrschaft ausübt, und daß er seine Heiligen verherrlichen und ihnen das Reich geben wird. Lukas kann darum in der Apostelgeschichte behaupten (Apg. 1, 1 f.), er habe in seinem Evangelium auch den Tag der Himmelfahrt dar-

gestellt. Er stellte die Himmelfahrt aber nach dem vermutlich besseren Text des Evangeliums nur durch den Bericht über die letzten Worte Jesu dar.

Im Johannesevangelium dürfte der mit *ἀναβαίνειν* und *επάγειν* bezeichnete Vorgang (Joh. 3, 13; 6, 62; 20, 17 u. ö.) gleichbedeutend sein mit dem durch *δψωθῆναι* und *δοξασθῆναι* Bezeichneten. Himmelfahrt, Erhöhung und Verherrlichung Jesu Christi sind nicht verschiedene Stadien der Offenbarung, sondern geschehen in dem einen Ereignis, wenn Jesus nach Jerusalem «hinaufgeht», also in seiner Kreuzigung, Auferstehung und Erscheinung (cf. Joh. 3, 14; 8, 28 u. ö.). Was Johannes mit *ἀναβαίνειν* benennt, geschieht demnach nicht ausschließlich in dem Apg. 1, 9 ff. beschriebenen Ereignis der Himmelfahrt — das Johannesevangelium enthält dementsprechend auch keinen Bericht über die «Himmelfahrt» im lukanischen Sinn — sondern im Erweis der Messianität, der Lebendigkeit und Herrschaft Jesu vor den Seinen und über die Seinen, wie er im Tod Jesu und in den Erscheinungen des Auf-erstandenen nach Ostern erbracht wird²⁰⁷.

Jesu Christi Himmelfahrt dürfte daher nicht primär Jesu Christi Abschied von den Menschen, sondern die Offenbarung seiner Herrlichkeit vor den Menschen sein.

Die bei den Erscheinungen Jesu nach Ostern geoffenbarte Herrlichkeit Jesu wird durch kein Wort als eine geringere Herrlichkeit bzw. Herrlichkeitsoffenbarung beschrieben oder bezeichnet, als die von den Propheten geweissagte und von Jesus Christus für die Zeit der lebenden Generation verheißene Herrlichkeitsoffenbarung. Laut Jesu Auslegung von «Mose und den Propheten» «mußte der Christus solches leiden und in seine Herrlichkeit eingehen» (Luk. 24, 26 f.; 1. Petr. 1, 11; Hebr. 2, 9). Der Eingang in seine Herrlichkeit wird als unmittelbare Folge seines Leidens, nicht als durch einen Zwischenzustand aufgeschobene Folge genannt. Die Annahme, Gott werde für den Jüngsten Tag noch eine andere, größere, endgültigere, eschatologischere Herrlichkeit zu offenbaren haben, die noch zurückgehalten ist bei der Erscheinung Jesu nach Ostern, ist angesichts des immer eschatologischen Charakters der Erscheinung von Gottes Herrlichkeit paradox und dürfte nicht zu beweisen sein²⁰⁸.

Jesu Christi Herrlichkeit wird noch mehr Menschen sichtbar werden, als es bei den Erscheinungen nach Ostern der Fall war. Seine Herrlichkeit wird sich auch als strafende und ewig vernichtende Herrlichkeit erweisen, während sie nach Ostern als gnädige und schonende, die Erscheinungszeugen zum Glauben

führende und alle Völker durch die Zeugen zum Glauben aufrufende, als den Zorn Gottes noch nicht vollstreckende Herrlichkeit erschien. Seine Herrlichkeit wird sich noch in der Verwandlung der sterblichen Leiber der Erwählten in geistliche Leiber als unwiderstehlich erweisen, während nach Ostern der Gegensatz zwischen seiner Herrlichkeit und der irdischen Gebundenheit der Erscheinungszeugen noch bestehen bleibt. Sein Reich wird noch dem Vater übergeben werden, weil das Ziel und Wesen seiner Herrschaft, die Unterordnung aller Feinde unter seine Füße, bei seiner Erscheinung nach Ostern wohl proklamiert (Matth. 28, 18) und seither gültig (1. Kor. 15, 27), aber noch nicht abgeschlossen ist (1. Kor. 15, 25). Dennoch ist der Erschienene der Menschensohn. Dennoch ist seine Erscheinung mit den Engeln in den Wolken, zur Aussendung seiner Boten, zur Sammlung der Erwählten, die geweihsagte Erscheinung des Menschensohnes in Herrlichkeit. Andeutungen dafür oder Hinweise darauf, daß Jesus zwischen Ostern und Himmelfahrt nur in einem Zwischenzustand zwischen seiner Verhüllung in der Gestalt des Menschen und seiner vollkommenen Enthüllung als Menschensohn erschienen sei, sind nicht zu finden. Denn die Hinweise auf die Leibhaftigkeit des Erschienenen und auf seine Identität mit dem Gekreuzigten wären falsch verstanden, wenn man in ihnen Hinweise auf einen Zwischenzustand sehen wollte. Das neue Testament behauptet von der Offenbarung Jesu Christi im Fleisch nicht, daß sie der Herrlichkeit Gottes Eintrag tat oder sie verminderte. Gerade durch seine Erscheinung in menschlicher Gestalt sollte ja die Herrlichkeit Gottes geoffenbart werden.

Will man aber behaupten, die Erscheinung des Auferstandenen sei schon die geweihsagte Erscheinung des Menschensohnes gewesen, so muß man zeigen können, daß vor Ostern schon die Zeichen eintraten, die laut der Weissagung der Erscheinung des Menschensohnes vorangehen sollten (Mark. 13 u. Par.).

Es finden sich nun in der Tat Hinweise darauf, daß vor Jesu Erscheinung am Ostertag solche Zeichen eintraten. Von der Notwendigkeit zu wachen; von Waffenlärm und Gehaßwerden; vom Versagen und doch faktischen Zeugnisgeben eines Jüngers im Gerichtshof; von der Bezeugung Jesu Christi vor einem Heiden; von Unrecht, das an die Stelle von Recht tritt; von der Flucht solcher, die in Judäa sind; von unerhörter Drangsal; von falschem Zeugnis; von einer Frist weniger Tage; von Verfinsterung der Sonne und von Erdbeben; von der Zerstörung eines Leibes, der mit dem Tempel in Jerusalem in engster Beziehung steht —

von diesen und andern Zeichen ist zwar nicht überall in der in Mark. 13 u. Par. enthaltenen Reihenfolge, und nicht überall ohne weiteres eindeutig, geschweige denn in einer pedantischen Vollständigkeit und Lückenlosigkeit, aber doch in unübersehbarer Deutlichkeit oder Ähnlichkeit in der Darstellung der Leidensgeschichte Jesu die Rede.

Vielleicht ist es sogar möglich und geboten, unbeschadet der üblichen, vorwiegend auf die Zukunft und die *res novissimae* orientieren, Auslegung von Mark. 13 u. Par., die von Jesus in seinen eschatologischen Weissagungen geweissagten Zeichen samt ihren Einzelzügen in wörtlichem oder bildlichem Sinn auch als Hinweise auf die Ereignisse zu verstehen, die während Jesu Leiden und Sterben und nach seiner Auferstehung geschahen. Die Synoptiker hätten die apokalyptische Rede Jesu kompositionell kaum unmittelbar vor den Beginn der eigentlichen Leidensgeschichte gerückt, wenn sie nicht einen wesentlichen Zusammenhang zwischen dieser Rede Jesu (auf dem Ölberg) und den Ereignissen in Jerusalem während jener Passazzeit hätten zum Ausdruck bringen wollen. Die Tatsache, daß die Apokalypse des Johannes auf eine Erscheinung des auferstandenen Herrn hin geschrieben wurde, darf nicht zur Annahme verführen, die apokalyptische Rede, welche die Synoptiker überliefern, hätte eigentlich oder ebensogut dem auferstandenen Jesus, statt Jesus vor seinem Leiden, zugeschrieben werden können.

Die häufigen Hinweise in Mark. 13 und den parallelen Aussagen Jesu bei Matthäus und Lukas auf die unmittelbare Nähe der geweissagten Ereignisse und die zum Teil fast wörtliche Übereinstimmung der überlieferten Worte Jesu mit der Darstellung von Ereignissen in der Leidenszeit Jesu (e. g. Mark. 13, 35 f.: 14, 34, 37, 40) weisen auf einen Zusammenhang dieser Rede Jesu und der Ereignisse an und um Jesus in seiner Leidenszeit und bei seinen Erscheinungen als Auferstandener. Die Nennung der Tatsache, daß nach der einzigartigen Drangsal «jener Tage» nur noch kleinere Drangsal — aber doch solche! — eintreffen wird (Mark. 13, 19 u. Par.), würde in krassem Widerspruch stehen zu jenen Aussagen der Apokalypse, laut denen nach den letzten Wehen kein Durst, kein Hunger und keine Tränen mehr bei den Menschen sein können (Offb. 7, 16 f.), wenn mit der erwähnten einzigartigen Drangsal nicht auch, und vielleicht hauptsächlich das Leiden Jesu Christi am Kreuz gemeint wäre. Nach Mark. 13, 19 folgt zeitlich diesem größten Leiden noch andere Drangsal, ohne es doch zu überbieten. Die einzigartige Drangsal geschieht nicht am Ende, sondern anscheinend in der Mitte der von Gott geschaffenen Schöpfung und der Geschichte der Welt. Wie vor dieser Drangsal kleinere Drangsal war, so wird nachher wieder Drangsal sein.

Der Menschensohn aber kommt unmittelbar auf die größte Trübsal hin (Mark. 13, 24 ff.). Seinem geweissagten Kommen sofort nach der Drangsal entspricht das Erscheinen des Auferstandenen nach den wenigen («verkürzten») Tagen seines Leidens. Der geweissagten Aussendung der Engel und der Sammlung der Erwählten aus aller Welt — die beim Erscheinen des Menschensohnes offenbar noch nicht vergangen ist und auf die das himmlische Jerusalem noch nicht herabgekommen ist — entspricht die Aussendung der Apostel zum Dienst am Worte Jesu Christi, zur Sammlung von Juden und Heiden in der Kirche Gottes.

Die Tatsache, daß die in Mark. 13 angeredeten Jünger während des ersten Eintreffens der geweissagten Zeichen, also während Jesu Leiden, die in Jesu Rede enthaltenen Paränesen gerade nicht befolgten; daß sie schliefen, statt zu wachen und zu beten, sich fürchteten, statt sich nicht zu fürchten, nicht aufpaßten, statt aufzupassen; daß sie ihre Flucht aus Feigheit — nach Joh. 18, 8 f. aber dennoch nach dem Willen Jesu — und nicht in Erinnerung daran, daß sie ihnen zu ihrem Heil geboten war, vollzogen; daß sie verrieten und verleugneten, statt zu bekennen vor den Menschen — diese und andere Tatsachen bestärken die Annahme, daß die Paränesen Jesu schon und gerade für jene Zeit bestimmt waren. Aus dem faktischen Ungehorsam der Jünger in gegebener Stunde eine Ungültigkeit des Wortes Jesu für diese Stunde abzuleiten, wäre ein Fehlschluß.

Mark. 13 u. Par. kann darum zu den Leidens- und Auferstehungsweissagungen Jesu Christi gezählt werden²⁰⁹, wenn das Kapitel zugleich auch weit über sein Leiden und Auferstehen hinaus auf die Zukunft der Juden, der Kirche und der Welt weist. Wenn im Johannesevangelium Jesu Wort von der Zerstörung des Tempels als Weissagung der Zerstörung seines Leibes verstanden wird (Joh. 2, 19 ff.), so ist das ein Hinweis darauf, daß schon in früher Zeit die eschatologische Weissagung Christi über die Zerstörung des Tempels und seinen Wiederaufbau als Leidens- und Auferstehungsweissagung, die Jesus selbst angeht, aufgefaßt worden ist.

Liegen hinreichend Gründe vor, Mark. 13 und die ähnlichen Aussagen der andern Synoptiker nicht nur als Aussagen über eine irgend einmal kommende Zukunft, sondern als auf den Tod und die Auferstehung Jesu Christi konvergierende Aussagen zu verstehen²¹⁰, so wird dadurch doch die endzeitliche Auslegung des Kapitels und seiner Parallelen nicht in Frage gestellt. Die Aussagen von Mark. 13 u. Par. können alle über die naheliegenden, noch in der Zeit der Generation Jesu eintreffenden Ereignisse (Mark. 13, 30 u. Par.) hinausweisen und eine Projektion dieser Ereignisse, des Todes und der Auferstehung Jesu Christi und der dazugehörenden Zeichen, auf die übrige Zeit der Welt und ihr Ende weissagen. Die Aussagen über das kommende Eschaton sind dann in strenger Bindung an das in Jesus Christus schon eingetroffene und vollzogene Eschaton zu machen. Das Zukünftige ist dann jeweils in der Auslegung der apokalyptischen Reden Jesu auch als das schon Geschehene darzustellen, weil in den Reden Jesu das in der Ferne und das in der Nähe zu Erwartende untrennbar, ja materiell ununterscheidbar miteinander verbunden ist²¹¹.

Darüber, ob Mark. 13 u. Par. nun primär im Sinn von Mark. 13, 30 u. Par.: «Dies Geschlecht wird nicht vergehen, bis daß dies alles geschieht», oder von Mark. 13, 32: «Über jenen Tag und jene Stunde weiß niemand etwas» zu verstehen ist, kann eine Entscheidung wohl nicht gefällt werden. Es scheint das Wesen der neutestamentlichen Eschatologie zu sein, daß sie eindeutiger und unübersehbarer mit der Christologie zusammenhängt und verbunden ist, als es in der alttestamentlichen Eschatologie in ihrer Beziehung auf die Messiasweissagungen und ihrer Verbundenheit mit ihnen der Fall ist.

Wird durch die Berichte über die während Jesu Leiden geschehenen Zeichen deutlich, daß sein Leiden und Sterben ein endzeitliches Ereignis, der Höhepunkt aller Wehen ist, so muß auch die Überlieferung über die Auferstehung Jesu Christi und

über die Erscheinungen des Auferstandenen als Überlieferung über ein endzeitliches Geschehen aufgefaßt werden²¹².

Die Erscheinung des Auferstandenen ist denn auch als Erscheinung des für die Endzeit verheißenen Herrn, dessen Licht aufgehen soll über Juden und Heiden, verstanden worden. Seine Erscheinung ist die Erscheinung dessen, der bei Daniel der Menschensohn genannt wird. Das wird deutlich, wenn in den neutestamentlichen Schriften im Blick auf sein Erscheinen davon gesprochen wird, daß das Ende gekommen ist. «Jetzt ist er einmal beim (ἐπι) Abschluß der Zeiten zur Aufhebung der Sünde durch sein Opfer offenbar geworden» (Hebr. 9, 26). Seine Offenbarung geschieht als *ἔσχατον τῶν ἡμερῶν τούτων* (Hebr. 1, 2). «Wir wissen: Es ist die letzte Stunde» (1. Joh. 2, 18). «Siehe, jetzt ist die angenehme Zeit, siehe, jetzt ist der Tag des Heils» (2. Kor. 6, 2). Der endzeitliche, endgültige und einmalige Charakter der Offenbarung Jesu Christi nach seinem Leiden in seiner Auferstehung steht nicht im Widerspruch dazu, daß Jesus «zu einem zweiten Mal . . . erscheinen wird» (Hebr. 9, 28). Durch die Blickrichtung auf die zweite Erscheinung, die Wiederkunft Jesu Christi, darf die Bedeutung der ersten Erscheinung nicht vermindert werden. Die neutestamentlichen Zeugen bezeugen, daß die Erscheinung des Menschensohnes schon geschehen ist.

§§ 44—45

Die Erscheinung der Herrlichkeit Israels als des Lichtes der Heiden

§ 44. Die Herrlichkeit Israels

Der Erscheinende bestätigt die Erwählung Israels. Er erscheint nur Frauen und Männern, welche Glieder des Volkes Israel sind. Wie Israel erwählt war, durch eine seiner Töchter den Immanuel zu gebären (Matth. 1, 22 ff.; cf. Jes. 7, 14); wie es zuerst Frauen aus Israel waren, die durch den Heiligen Geist wußten, daß jetzt der *κύριος* im Fleisch war, und daß Gott sich Israels gemäß seiner Verheißung an die Väter angenommen hatte (Luk. 2, 41 ff., 54 f.) — so erscheint der Auferstandene zuerst Maria (Joh. 20, 12, 14, 18 [Mark. 16, 9]) oder dieser und der andern Maria (Matth. 28, 1 ff.)²¹³.

In der Vorgeschichte der Evangelien ist es die leibliche Mutterschaft der Frauen, in den Auferstehungsgeschichten ihre Bemühung um den Leib Jesu Christi, die Anlaß werden dafür, daß sie Zeugen Jesu Christi sind. Die Tatsachen, daß Jesus nach dem Leib ein Jude ist, und daß Frauen oder eine Mutter in Israel ihn zuerst wahrnehmen, entsprechen sich. Es ist aber zu beachten, daß gerade Lukas, in dessen Vorgeschichte die Frauen den breitesten Raum einnehmen, von keiner Erscheinung des Auferstandenen vor Frauen spricht — wie denn auch von Paulus Frauen als Zeugen des Erschienenen nicht genannt werden (1. Kor. 15, 5 ff.). Lukas wollte offenbar nicht die Meinung vertreten, daß Frauen grundsätzlich besonders geeignet und darum immer die ersten Zeugen der Offenbarung Gottes waren.

Der Name Maria repräsentiert das ganze und in spezieller Weise das damalige Israel²¹⁴. Die Erscheinung Jesu vor Maria, die der Erscheinung vor den Heidenaposteln vorangeht, bestärkt die Tatsache, daß Israel zum Erstling Gottes unter den Völkern erwählt ist. Wird bei Paulus und Lukas auch nichts von einer Erscheinung vor «Maria» gesagt, so bezeugen sie doch sachlich gleich stark und deutlich, wie Johannes und Matthäus, daß Jesus vor allem den zu Repräsentanten Israels Erwählten erschien. Die Erscheinung der Engel oder (und) Jesu Christi vor den Frauen bekommt durch das Wort der Engel oder (und) Jesu an die Frauen den Sinn, daß sie seine Erscheinung vor denen anzeigen müssen, welche die Jünger (Matth. 28, 7), die Jünger und Petrus (Mark. 16, 7), die Brüder (Matth. 28, 10; Joh. 20, 17), oder «die Elf und alle übrigen» oder «die Apostel» (Luk. 24, 9 f.) genannt werden. Nicht irgendwelchen Menschen, sondern den von Jesus genannten sollen sie seine Auferstehung und die kommende Erscheinung mitteilen. Dementsprechend erschien Jesus «nicht allem Volk, sondern den von Gott zuvor erwählten Zeugen» (Apg. 10, 41).

Es ist mit Bestimmtheit anzunehmen, daß die von Paulus genannten «mehr als 500 Brüder» und «alle Apostel» (1. Kor. 15, 6 f.) sämtlich Israeliten waren²¹⁵. Die Frage, ob die Erscheinung vor den 500 Brüdern eine Umschreibung des Pfingstereignisses ist, ob also der in der Apostelgeschichte genannte Sturm und die Feuerflammen (Apg. 2, 2 f.) in der Linie der alttestamentlichen Gotteserscheinungen im Wetter und Feuerklang zu verstehen sind, kann hier nicht entschieden werden²¹⁶.

Die Fünfhundert und alle Apostel sind ebenso wie «die Zwölf» — Paulus dürfte bewußt die Zahl der Stämme Israels und nicht die faktische Elfzahl der Jünger ohne Judas genannt haben — aber in einer mehr auf die Weite als auf die Vollständigkeit von Gottes Erwählung weisenden Art, ein Zeichen für die Erwählung Israels²¹⁷.

Jesus erschien unter Israel und für Israel. Ist es noch nicht ganz Israel in seiner Zahl wie der Sand am Meer und die Sterne

am Himmel, sondern nur ein Rest, weil Gottes Wort, indem es vollendet, einschränkt (Röm. 9, 27 f.); sind es nur «Entronnene», an denen das Zeichen der Erscheinung geschieht (cf. Jes. 66, 18 f.); ist es nur eine repräsentative Zahl von Israeliten²¹⁸, so ist doch durch die Erscheinung vor ihnen Gottes Treue zu Israel vor den Augen Israels bestätigt. «Hat Gott nun sein Volk verstoßen», weil sie verstockt wurden und Jesu Herrlichkeit in seiner Predigt und in seinen Zeichen weder hörten noch sahen (Röm. 11, 8, 10)? «Das sei ferne; denn gerade ich bin Israelit» (Röm. 11, 1) — so schreibt ein Augenzeuge, der die Erfüllung der Verheißung Gottes, seine Erscheinung, als einzelner Israelit gesehen hat. Er weiß: sogar und gerade was ihm als einzelner Israeliten widerfuhr, ist der Beweis für die Gnade Gottes gegenüber ganz Israel.

Der durch seine Erscheinung die Erwählung kundtuende Gott ist nicht ein Privatgott des Erscheinungszeugen, sondern der «Gott der Väter» (Apg. 22, 14). Es wird bestätigt, daß die Erscheinung Jesu Christi ein Zeichen der Treue Gottes zu Israel ist, indem alle, welche seine Erscheinung sehen, wohl niederfallen oder erschrecken (Apg. 26, 14; Luk. 24, 37; cf. Matth. 28, 4), indem die zum Sehen erwählten Israeliten aber durch das Wort des Erscheinenden versichert werden, daß sie leben dürfen (Joh. 20, 19, 26; Apg. 9, 6; cf. Matth. 28, 10). Sie müssen nicht nichtsehend bleiben gegenüber der Person des Erschienenen und dem, was der wirkliche Wille Gottes gemäß dem Gesetz des Mose, den Propheten und den Psalmen ist (Luk. 24, 31, 27; Apg. 9, 18). Sie werden «in Frieden» sterben können; denn was sie sahen, ist die «Herrlichkeit Israels» (Luk. 2, 29, 32). Darum erschien Jesus zuerst (und ausschließlich Luk. 24, 13 ff., 36; Apg. 1, 4) bei und in Jerusalem. Zuerst wurden «die Kindlein gesättigt» (Mark. 7, 27 u. Par.); denn Jesus erschien zum Heile Israels.

§ 45. Das Licht für die Heiden

Das Resultat der Erscheinungen ist die erneute Einsetzung Israels zum Licht der Heiden und seine Bestätigung in diesem Amt. Denn Jesus Christus offenbart sich selber als der Heiden Heiland, als «Licht der Heiden» (Luk. 2, 32; cf. Jes. 49, 6). Zum Kommen des Menschensohnes gehört nach der Verheißung die Sammlung «aller Heiden» (Matth. 25, 32). Der in Herrlichkeit erschienene Jesus befiehlt die Heidenmission²¹⁹.

Die Annahme, der «historische» Jesus habe die Mission weder befohlen noch verheißt; sie sei durch den Glauben der Ur-

gemeinde infolge des Erfolgs der Missionsarbeit des Paulus nachträglich als von Jesus gewollt erklärt worden²²⁰), muß hinfällig erscheinen, wenn erkannt ist, daß die Proklamation der Macht Gottes über die Heiden schon im Alten Testament zur Erscheinung des Menschensohnes gehört. Erst im Zusammenhang mit der Offenbarung der Herrlichkeit Jesu konnte daher der Missionsbefehl Jesu überliefert werden²²¹.

Bei den meisten Englerscheinungen und Gesichtern — von dem Engel, der Joseph, und dem Stern, der den Weisen aus dem Osten erschien und Befehle gab, bzw. einen Befehl bedeutete, über das Gesicht des Petrus in Joppe bis zur Vision vom himmlischen Jerusalem — und bei allen Christuserscheinungen (wenn man die aufeinanderfolgenden Erscheinungsberichte der einzelnen Evangelisten je als einen einheitlichen und zusammengehörenden Erscheinungsbericht auffaßt) enthalten die dem oder den Sehenden gesagten Worte einen Hinweis darauf oder einen Befehl, daß Jesus Christus oder die Botschaft von Jesus Christus zu den Heiden gebracht werden wird, gebracht werden muß oder daß die Heiden von ihr erreicht werden.

Eine Ausnahme machen nur die synoptischen Verklärungsberichte und der Bericht des Johannes über die Erscheinungen des Auferstandenen.

Der Befehl, das bei der Verklärung Gesehene vor der Auferstehung Jesu Christi niemandem mitzuteilen (Mark. 9, 9 u. Par.), hat evtl. darin seinen Grund, daß in dieser vorlaufenden Verherrlichung Jesu Christi das verborgene «Geheimnis Gottes», welches die Abbrechung des Zaunes zwischen Juden und Heiden in sich schließt (Röm. 11, 25; Eph. 2, 14), noch nicht geoffenbart war. Die Verklärung, welche die synoptischen Evangelien darstellen, ist gerade durch den Schweigebefehl als eine vorläufige Erscheinung Jesu Christi gekennzeichnet. Ohne den Befehl, auch den Heiden zu predigen, konnte und mußte im Namen Jesu auf Grund einer nur vorläufigen Aussendung (welche nicht auf den Weg der Heiden und in die Stätte der Samariter wies) nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel im Namen Jesu Christi gepredigt werden (Matth. 10, 5 f.). Die Aussendung der Siebzig durch Jesus, von welcher der vermutliche Pauluschüler und Verfasser der Apostelgeschichte, Lukas, schreibt (Luk. 10, 1 ff.), erscheint zwar wegen der Zahl 70 als Hinweis auf die Heidenmission; in dem betreffenden Bericht ist aber ein Hinweis auf den faktischen Vollzug der weltweiten Mission noch nicht enthalten.

Jesu Christi ganze Herrlichkeit und Gottes ganzes Geheimnis wurde erst nach der Auferstehung offenbar: «Jetzt wurde es enthüllt seinen heiligen Aposteln und Propheten im Geiste» (Eph. 3, 3 ff.)²²². Was vor der Auferstehung eine Ausnahme ist: daß Jesus Christus auch Heiden hilft (Mark. 7, 25 ff. u. Par.) und bei ihnen Glauben findet (Matth. 8, 10 u. Par.) — das mußte als eigentlicher Wille Gottes noch offenbart werden, bevor Jesus als Sohn Gottes ganz erkannt und verkündigt werden konnte. Daß die Erkenntnis Jesu als des Sohnes Gottes nur auf Grund seines ausgesprochenen Missionswillens vollzogen werden kann, soll wohl auch angedeu-

tet werden in dem Bericht, laut dem das Bekenntnis des Petrus zu Jesus als dem Christus nicht auf dem Boden Israels, sondern auf der Straße nach Cäsarea Philippi ausgesprochen wurde (Mark. 8, 27 u. Par.).

Da das Johannesevangelium sachlich einen einzigen großen Verklärungs- oder Erscheinungsbericht darstellt, kann beim Vergleich dieses Evangeliums mit den synoptischen Evangelien das Fehlen der Erwähnung der Heiden im Aussendungsbeefehl des Auferstandenen, wie er in diesem Evangelium überliefert ist (Joh. 20, 21), entweder als zu einem Verklärungsbericht im Sinne der Synoptiker passend, oder als zu einem Erscheinungsbericht im entsprechenden Sinne nicht passend betrachtet werden. Versuche, eine Art Missionsweissagung in den Berichten über die Erscheinungen des Auferstandenen im Evangelium Johannes zu sehen, sind gemacht worden: Der Befehl zu Petri Fischzug wurde symbolisch nicht nur im allgemeinen Sinn (gemäß Mark. 1, 17 u. Par.) als Befehl zum Menschenfischen, sondern speziell auch zum Fischen von Heiden erklärt — mit der originellen Begründung einer Berufung auf die Zahl der gefangenen Fische (Joh. 21, 11)²²³. Die Behauptung, daß auch im Evangelium des Johannes im Zusammenhang mit der Erscheinung des Auferstandenen an die Heiden gedacht ist, wird gestützt durch die Tatsache, daß Erscheinungen in Galiläa stattfinden, welches als sogenanntes «Galiläa der Heiden» sinnbildliche Bedeutung hat (Jes. 9, 1 [8, 23]).

Aber auch ohne solche Versuche an den johanneischen Berichten über die Erscheinungen des Auferstandenen kann man nicht nur auf Joh. 12, 20 ff., sondern auch auf die Bedeutung und die häufige Verwendung des Begriffs Ἰουδαῖοι auf der einen und κόσμος (nie: ἔθνη) auf der anderen Seite im Johannesevangelium hinweisen. Schon diese Begriffe deuten an, daß auch nach der Darstellung des Johannesevangeliums die volle Offenbarung Jesu Christi seine Offenbarung vor der Welt und für die Welt als wesentliches Merkmal in sich schließt. Aus Juden und Heiden besteht diese «Welt». Ein einziger «Fürst dieser Welt» repräsentiert sie. Von der Überwindung dieses Fürsten handelt das Evangelium.

Die Erscheinungen Jesu Christi, von denen die Synoptiker und App. 1 berichten, finden ihren Höhepunkt, ihre Erfüllung und ihren Abschluß in der Erscheinung, in welcher Jesus Christus seine Jünger in die Welt schickt, und welche nach der Apostelgeschichte mit der Himmelfahrt abschließt. Die Himmelfahrt erfolgt erst, nachdem die Macht Jesu Christi über alles im Himmel und auf Erden proklamiert ist, und die Apostel zum Beweis und zur Verkündigung dieser Macht zu allen Völkern gesandt sind. Um diese Macht und diesen Willen gegenüber den Heiden zu erweisen, erscheint Jesus auf dem Ölberg, bzw. in Galiläa²²⁴.

Fehlt in den Schriften des Lukas die Erwähnung von Ostererscheinungen auf heidnischem Boden zu Gunsten der Betonung des Primates Jerusalems (Luk. 24, 47; App. 1, 8), so ist doch gerade in diesen Schriften der Missionsbefehl des Auferstandenen besonders betont. Es wird dadurch deutlich, daß die Heidenmission nicht auf Kosten Israels, sondern gerade im Namen des Herrn, der der König der Juden, der der von Israel erwartete und Israel geschenkte Menschensohn ist, geschehen muß²²⁵.

Daß das Heil von den Juden kommt, ist auch im Johannesevangelium ausdrücklich gesagt (Joh. 4, 22). Könnte es manchmal beinahe scheinen, Johannes kenne die Juden nur als verstockt und interessiere sich nur für die Heiden, so zeigen die Joh. 20 beschriebenen Erscheinungen in Jerusalem doch ebenso deutlich wie die von Lukas beschriebenen Erscheinungen den Primat Jerusalems und damit Israels an.

Die verschiedenen Christus-, Engel- und sonstigen Erscheinungen der Apostelgeschichte sind dadurch untereinander verbunden — zum Teil paarweise (Apg. 9, 3 ff.: 10 ff.; 10, 1 ff.: 9 ff.) — daß in ihnen die Zeugen der Erscheinungen zu Boten Jesu Christi für die Heiden im Allgemeinen oder speziell in dieser oder jener Stadt oder Landschaft bestimmt werden, oder daß sie die Bestimmung des Evangeliums für die Heiden bezeugen oder erleben müssen.

Durch die eigenen Worte des Erschienenen sind zu den erwählten Israeliten auch die Heiden ausdrücklich aufgenommen in den Kreis derer, denen die Botschaft von Jesu Christi Tod und Auferstehung «zur Vergebung der Sünden» (Luk. 24, 47), zur «Öffnung der Augen, und zur Wendung von der Finsternis zum Licht und von der Gewalt des Teufels zu Gott» (Apg. 26, 18) gebracht werden soll. Jesus Christus selber erscheint zum Beweis seiner Herrschaft auch über die Heiden auf heidnischem Boden. So ist die Voraussetzung für das erfüllt und der Befehl zur Sammlung dessen gegeben, was nach Pfingsten die Gemeinde heißen wird: für die Kirche in aller Welt²²⁶.

So wird an den Erscheinungszeugen als dem Rest Israels die Verheißung erfüllt: «Die Entronnenen aus ihnen werde ich an die Völker senden... die keine Kunde von mir gehört und meine Herrlichkeit niemals gesehen, und sie werden meine Herrlichkeit unter den Völkern verkünden» (Jes. 66, 19). Diejenigen, welche die Herrlichkeit sahen, müssen sie denen verkünden, die sie nicht sahen. Denn der Herr wollte in seiner Herrlichkeit auch zum Heil und als Heil der Heiden erscheinen. Indem nun die Zeugen seiner Erscheinung aus Israel zu den Heiden gehen als Boten der für alle geschehenen Erscheinung, wird die Verheißung erfüllt: «Zu wenig ist es, daß du mein Knecht sein solltest, nur um die Stämme Jakobs aufzurichten und die Geretteten Israels zurückzubringen; so will ich dich denn zum Lichte der Völker machen, daß mein Heil reiche bis an das Ende der Erde» (Jes. 49, 6). «Ich, der Herr, habe dich (sc. Israel, meinen Knecht, Jes. 41, 8) in Treuen berufen... und zum Bundesmittler für das Menschengeschlecht, zum Lichte der Völker gemacht» (Jes. 42, 6)²²⁷.

Durch seine Erscheinung und die Verkündigung der Unterordnung aller Welt unter seine Herrschaft erweist sich Jesus Christus als «Haupt der Gemeinde» (cf. Eph. 1, 22), die aus allen Völkern in allen Ländern berufen ist. Mit der Erscheinung Jesu Christi und der Aussendung der Zeugen der Erscheinung ist der Sieg Gottes über den *κόσμος*, über alle seine Feinde errungen. Alle in der Heilsgeschichte folgenden Ereignisse können diesen Sieg nur noch bestätigen, bestärken und als wahr erweisen. In Zukunft

kann es nur noch offenbar und sichtbar werden, daß alles Jesus Christus untertan ist; tatsächlich untertan ist es ihm aber jetzt schon (Hebr. 2, 8). Selbst die Wiederkunft Jesu Christi wird nichts wesentlich Neues zu dem in seiner Erscheinung nach Ostern Geoffenbarten bringen: «Auf dieselbe Weise, wie ihr ihn in den Himmel fahren sahet, wird er kommen» (Apg. 1, 11).

Seine Erscheinung als Herr über die Heiden ist ein eschatologisches Ereignis, durch welches das Ende der Welt in zeitlichem und räumlichem Sinne (Matth. 28, 20; Apg. 1, 8) in unmittelbare Nähe gerückt ist. Die Erscheinung Jesu Christi bedeutet eine Wendung in der Geschichte der ganzen Welt und ihrer Zeit. Durch sie ist die noch verbleibende Zeit dieses Aeons zur «letzten» Zeit gemacht. Mit der Erfüllung des letzten Befehles in der letzten, in der Apostelgeschichte erzählten, Erscheinung Jesu Christi: «Wie du für mich in Jerusalem Zeugnis abgelegt hast, so mußt du auch in Rom Zeuge sein» (Apg. 23, 11) ist die Verheißung Jesu erfüllt. Mit der Beschreibung der Ankunft und freien Verkündigung des Paulus in Rom kann daher die Apostelgeschichte ihren Abschluß finden. Ist das Evangelium in Rom von den Juden verworfen und den Heiden gepredigt, so ist es virtuell in aller Welt gepredigt, so ist die Herrschaft des Herrn durch Israel über alle Heiden erschienen, so ist das geweisagte Ende eingetreten.

Die Apostelgeschichte ist nicht nur als ein Geschichtswerk, sondern auch als eine eschatologische Schrift zu verstehen und zu erklären.

Denn so sicher wie im Blick auf Mark. 13 u. Par. das Leiden, der Tod und die Auferstehung Jesu Christi als endzeitliche Ereignisse zu verstehen sind, so sicher ist der Inhalt der Apostelgeschichte, die Durchführung der Wendung von den Juden zu den Heiden, die Predigt und die Aufnahme des Evangeliums in aller Welt im Blick auf Mark 13 u. Par. als endzeitliches Ereignis zu verstehen. Die Heidenmission hat infolge ihrer engen Verbindung mit der Erscheinung des Herrn endzeitlichen Charakter. Die Predigt vor allen Völkern gehört zur endzeitlichen Erscheinung der Herrlichkeit Jesu Christi.

Schließen die Evangelien mit der Darstellung der Erscheinung Jesu Christi in seiner Herrlichkeit ab, ohne daß man sich eine weitere Fortsetzung der Evangelien auch nur denken kann — sie wollen ja «Evangelium von Jesus Christus» und nicht über ihn hinaus sein — so findet auch die Apostelgeschichte mit der Darstellung der Ankunft und Predigt des Paulus in Rom ihren Abschluß, ohne daß die Geschichte der Kirche als selbstverständliche und gleichartige Fortsetzung des in der Apostelgeschichte Beschriebenen angesehen werden darf. Die Apostelgeschichte ist wie die Evangelien ein in sich geschlossenes, abschließendes und nicht fortsetzbares Buch. Mehr als die Erfüllung der von Jesus Christus über die Verkündigung und Bezeugung seiner Macht gegebenen Verheißung (Apg. 1, 8) will der Verfasser nicht darstellen und hat er nicht dargestellt²²⁸. Er hat die Erfüllung der Verheißung für die Endzeit und für die Enden der Welt — diese Verheißung ist Märk. 13, 10 in bezug auf die

Heiden ebenso klar wie im Missionsbefehl der Evangelien zusammengefaßt — so vollständig in Beziehung auf die faktische Verkündigung des Heils dargestellt, wie es die Evangelisten in bezug auf den faktischen Vollzug des Heilswerkes im Tod und in der Auferstehung Jesu Christi taten. War es in den Evangelien die Herrlichkeit Jesu Christi, die das Ziel und der Höhepunkt der Darstellung war, so ist es in der Apostelgeschichte die Herrlichkeit Jesu Christi in ihrer Ausbreitung durch das Wirken des Heiligen Geistes in der weiten Welt, die dargestellt werden soll²²⁹.

Das Eintreten der Zeichen, welche Jesus nach Mark. 13 u. Par. als Vorzeichen seiner Erscheinung in Herrlichkeit weissagte, berichtet daher der Verfasser der Apostelgeschichte in der Beschreibung der Erreichung Roms ebenso ausführlich, wenn nicht noch ausführlicher, wie die Evangelisten in der Beschreibung des Todes und der Auferstehung Jesu Christi. Die Weissagungen Jesu wurden zu einem zweiten Mal erfüllt, als die Apostel die Botschaft vom Kreuz und der Auferstehung in alle Welt trugen. Entsprechend dem im Verborgenen geschehenen Vollzug des Heilswerkes geschehen die Zeichen zum ersten Mal in relativer Verborgenheit, in größter geographischer und temporärer Nähe und Bindung an die Person Jesu Christi und an das, was an dieser Person in und bei Jerusalem geschah. Entsprechend der in der Öffentlichkeit zu vollziehenden Predigt des Heils (cf. Matth. 10, 26 f. u. Par.) geschehen die Zeichen zum zweiten Mal in der Weite der Welt von Jerusalem bis Rom und im ausgedehnteren Zeitraum des Wirkens der Apostel. Wieder zeigt es sich, daß tatsächlich Tag und Stunde für das Eintreten der Zeichen und den Abschluß der Drangsalzeit nur von Gott vorausgewußt und vorausbestimmt ist, und daß die Menschen das Ende nicht errechnen oder erzwingen können. Und doch erweist es sich als wahr, daß das Evangelium zuvor in aller Welt verkündigt wird (Mark. 13, 10) und daß «dies Geschlecht nicht vergeht», bevor es das Eintreten von «diesem allen» erlebt (Mark. 13, 30 u. Par.), d. i. alle Zeichen gesehen und erlebt hat.

Wie aus dem Bericht über den Tod und die Auferstehung Jesu Christi Beispiele genannt werden konnten (oben § 43, S. 127 f.), so können auch aus dem Bericht der Apostelgeschichte über die Ausbreitung des Evangeliums Beispiele genannt werden, welche auf eine verbale und materiale Entsprechung zwischen der Verheißung Jesu in Mark. 13 u. Par. und den faktischen Ereignissen der Apostelgeschichte hinweisen. Von falschen Lehrern und Wundertätern; vom Eingreifen von Soldaten; vom Widerspruch zwischen Völkern und von Aufruhr; von der «Überlieferung» der Zeugen Jesu in Gefängnisse und vor jüdische und heidnische Gerichte, wodurch ihr Zeugnis nicht unterdrückt, sondern erst recht ermöglicht und öffentlich wird vor aller Welt; von der Ankunft der Apostel an vielen fernen, aber genau mit Namen bezeichneten Inseln und Orten und bei Barbarenvölkern; von furchtlosem Zeugnis in großer Schlagfertigkeit und Eindringlichkeit; von Verrat und Verfolgung durch die nächsten Volksgenossen und von unglaublichem Hasse; vom heidnischen Lager vor Jerusalem; von einer Art Flucht — wenn auch unter militärischer Bedeckung (Apg. 23, 23 ff.) — aus Jerusalem; von unglaublicher Gefahr und Not der Menschen; von der Notwendigkeit, daß sie ihre Habe (die Fracht, den Proviant, das Schiff Apg. 27, 18, 38, 41) verloren geben und sein lassen; von der Tatsache, daß (trotz der Warnung des Apostels) die Fahrt im Winter geschieht (Apg. 27, 9 ff.); von genau gezählten Tagen und Seelen (Apg. 27, 27, 37); von wunder-

barer Rettung einiger Menschen um der Gnade willen, die einem geschenkt ist (Apg. 27, 44); vom Ausbleiben des Lichtes der Sonne und der Sterne und von furchtbarem Unwetter (Apg. 27, 20) — von allen diesen Zeichen handelt die Apostelgeschichte. Eine vollständige synoptische Zusammenstellung des Inhalts von Mark. 13 u. Par. und des Inhalts der Apostelgeschichte dürfte zwar auf Schwierigkeiten stoßen; doch geben die vielen Vergleichspunkte genug Anlaß, eine Beziehung festzustellen.

Es ist naheliegend, den Triumph der Ankunft und der ungehinderten Predigt des Paulus in Rom (Apg. 28) als einen Abglanz oder als die Morgenröte der geweissagten Erscheinung des Menschensohnes aufzufassen. Auf die Zeichen mit ihrer Drangsal folgt die große Wende: der Sieg des Wortes Gottes und seines Boten. Nachdem die Apostelgeschichte, besonders in den bei der Exegese so leicht vernachlässigten und in ihrer Bedeutung für die christliche Verkündigung so oft unterschätzten letzten Kapiteln, das Eintreffen der geweissagten Zeichen dargestellt hat, muß die Erscheinung der Herrlichkeit des Menschensohnes ja als unmittelbare Folge des Eintretens der Vorzeichen erwartet werden.

Die in der Apostelgeschichte dargestellten Ereignisse entsprechen so sehr der Weissagung Jesu in Mark. 13 u. Par., und sie veranschaulichen so deutlich viele Sätze dieser Weissagung, daß die Frage einer literarischen Abhängigkeit der Apostelgeschichte von den überlieferten Jesusworten, oder umgekehrt einer literarischen Abhängigkeit der Überlieferung der Jesusworte von den Ereignissen der Apostelgeschichte sich aufdrängt. Es ist möglich, daß Mark. 13, wenn nicht auf die Zerstörung Jerusalems hin, so doch auf die Hauptereignisse hin, von denen die Apostelgeschichte berichtet, geschrieben wurde. Es ist auch als möglich anzusehen, daß Lukas die Apostelgeschichte in ähnlicher oder ebensolcher Abhängigkeit von der in Mark. 13 fixierten Überlieferung abgefaßt hat, wie die Leidensgeschichte Jesu als in Abhängigkeit von Ps. 22 und anderen alttestamentlichen Aussagen abgefaßt erscheint. Kaum ein geweissagtes Wort, das nicht als erfüllt aufgefaßt und neu zur Geltung gebracht wird! Daß Jesusworte neben Prophetenworten, an ihrer Stelle oder gleich wie sie genannt und benutzt werden und auch als gleichartig gewürdigt werden sollen, zeigen Stellen wie Luk. 24, 44 und Joh. 2, 22. Vielleicht gibt es einen inner-neutestamentlichen Schriftbeweis.

Gerade in Anbetracht dieser ins Auge zu fassenden Möglichkeit der Abhängigkeit ist aber die Tatsache bedeutsam, daß die angedeutete Beziehung und Entsprechung zwischen Jesu eschatologischen Weissagungen und den Ereignissen der Apostelgeschichte für Lukas offensichtlich feststand und von ihm zur Geltung gebracht wurde. Erscheinen die eschatologischen Weissagungen Jesu als vorherige Ankündigung seines eigenen Sterbens und Auferstehens, so erscheinen die Ereignisse der Apostelzeit, welche die Apostelgeschichte überliefert, wie ein erneuter, aber nachträglicher Hinweis auf dieselben Ereignisse. So wird denn auch in den in der Apostelgeschichte aufgezeichneten Predigten gerade auf diese Ereignisse, auf Jesu Tod und Auferstehung in besonderer Weise hingewiesen.

Als nachträglicher Hinweis sind die Ereignisse der Apostelgeschichte aber auch eine zweite Erfüllung der Weissagungen Jesu Christi. Die «2. Erfüllung» der eschatologischen Weissagungen Jesu Christi in der Apostelzeit ist so sehr mit zurückweisenden Elementen durchzogen, daß sie die Einmaligkeit und Besonderheit der «1. Erfüllung» im Sterben und Auferstehen Jesu nicht in Frage stellt, sondern bestätigt. Die zweite Erfüllung

gehört darum unlöslich zur ersten Erfüllung, gehört zu Jesu Tod und Auferstehung selber — wie sie denn auch nicht durch eine neue Erscheinung der Person Jesu, sondern durch die sichtbare und fühlbare Ausgießung des Geistes Jesu gekennzeichnet ist. Wie Jesus selber und der von ihm verheißene und geschenkte Geist eins sind und zusammengehören, so gehören die Taten der Apostel zum Tod und zu der Auferstehung Jesu Christi. Paulus hat diese Einheit des Apostels mit dem Sterben und Auferstehen Jesu Christi in einem seiner Briefe klar formuliert: «Alle Zeit tragen wir das Sterben Jesu am Leibe herum, damit auch das Leben Jesu an unserem Leibe offenbar werde. Denn immerfort werden wir bei Leibes Leben dem Tod überliefert um Jesu Christi willen, damit auch das Leben Jesu offenbar werde an unserem sterblichen Fleisch» (2. Kor. 4, 10 f.).

Weil aber eine herrliche Erscheinung Jesu Christi in der Apostelgeschichte als Abschluß des Ganzen eben nicht beschrieben wird (obwohl doch das Eintreten aller Vorzeichen für diese Erscheinung dargestellt ist), weist andererseits auch die Apostelgeschichte über sich selbst und die in ihr beschriebenen Ereignisse hinaus auf die zukünftige Erscheinung Jesu Christi. Nachdem der Geist Jesu Christi schon ausgegossen ist, wird ja auch Jesus Christus selbst persönlich noch einmal kommen (Apg. 1, 11)²³⁰.

Die von der Apostelgeschichte dargestellte Erfüllung der eschatologischen Rede Jesu unterscheidet sich insofern von der in den Evangelien geschilderten Erfüllung, als die Hörer der Weissagung und die Zeugen der Erscheinung Jesu nun nicht mehr allen Paränesen zum Trotz schlafen, sich fürchten, verraten, verleugnen und verzagen, sondern entsprechend jenen Zurufen Jesu (Mark. 13, 5, 7, 9, 11, 13, 14 ff., 21, 23, 28, 33 ff.) zusammen am Gebet anhalten, mutig sind und freimütig bekennen, ja sogar andere auffordern: guten Muts zu sein und nicht am Leben zu verzagen (Apg. 27, 22)²³¹. Wie die Darstellung des Ungehorsams der Jünger gegenüber Jesu Ermahnungen offenbar zur Leidensgeschichte Jesu gehörte, und wie Jesu Leiden durch diesen Ungehorsam vergrößert wurde, so gehört die Darstellung des Gehorsams der Apostel und ihres mutigen Zeugnisses zum Bericht über die Erscheinung des erhöhten Herrn. Das Tun der Apostel nach Pfingsten ist ein Spiegel seiner Erscheinung in Herrlichkeit²³². «Somit ist der Tod an uns wirksam, das Leben aber an euch», heißt es in der Fortsetzung der zitierten Paulusstelle (2. Kor. 4, 12).

Die Erscheinung Jesu Christi in Herrlichkeit findet ihre volle Ausprägung und Entfaltung laut der Apostelgeschichte erst in der Zeit, in der die Apostel unter den Heiden wirken. Durch die Vermittlung der direkten Erscheinungszeugen gehören die Heiden mit zur Erscheinung der Herrlichkeit Jesu Christi. Die Erwähnung der «Enden der Erde», «aller Völker» und des «Endes der Welt» im Zusammenhang mit der Erscheinung Jesu Christi ist ein Hinweis darauf, welcher Art und wie groß die Gloriole dieser Erscheinung ist, und zeigt, wie weit ihr Licht strahlt.

Im Johannesevangelium wird derselbe Zusammenhang der Herrlichkeit Christi, der ersten Zeugen und der Heiden in wenigen Worten verkündet: «Ich bin verherrlicht in ihnen», indem «ich sie sandte in die Welt wie du mich in die Welt sandtest» (Joh. 17, 10,

18). Die Welt, nicht nur die Juden, sondern auch die Heiden gehören als indirekte Zeugen zur Erscheinung der Herrlichkeit Jesu Christi.

§§ 46—50

DIE VIELHEIT DER ERSCHEINUNGEN

Die wichtigen gemeinsamen Merkmale aller Erscheinungen Jesu Christi nach seiner Auferstehung und vor seiner Wiederkunft können nicht über die Bedeutung der die Erscheinungen unterscheidenden Züge hinwegtäuschen. Mußten schon bisher die Unterschiede der verschiedenen Berichte berücksichtigt werden, so ist es nötig, auch die scheinbar sich widersprechenden und sich ausschließenden Merkmale einzelner Erscheinungsberichte darzustellen und in ihrer Tragweite kenntlich zu machen.

§ 46. Die Inhalte der Erscheinungen

Verschieden ist, wer oder was mit Jesus erscheint, wie der Erschienenene sich verhält, und was er sagt; oder kurz: der spezielle Inhalt der Erscheinung.

1. Wenn Jesus allein erscheint, hat er — auch wenn er von den anwesenden Menschen nicht sofort erkannt wird (Luk. 24, 16; Joh. 20, 14; Apg. 9, 5 etc.) — die Gestalt des Jesus von Nazareth, also dieselbe Gestalt — wenn evtl. auch von hellstem Licht umgeben — die er vor der Auferstehung hatte. Er erscheint als Mensch mit Fleisch und Knochen, nicht als Gespenst (Luk. 24, 39). Daß er die Nägelmale und «die Hüfte» hatte (Joh. 20, 20), und daß er sich gerade als den verfolgten Jesus zu erkennen gibt (Apg. 9, 5), hebt seine Identität und Gleichheit mit dem Gekreuzigten hervor.

Es ist recht merkwürdiges und befremdendes Sondergut des Markusschlusses, daß von einer Erscheinung — der Name «Jesus» wird immerhin nicht genannt, sondern es ist nur von «ihm» die Rede — ἐν ἑτέρῃ μορφῇ (Mark. 16, 12), im Ganzen also von Erscheinungen in verschiedener Gestalt berichtet wird. Als ob Jesus bald als dieser, bald als jener Mensch, bald als dieses oder jenes Wesen erschienen sei!

Jesu erscheint, wenn er allein erscheint, auch nicht als Engel²³³. Es ist zwar auf Grund der alttestamentlichen Engelerrscheinungen anzunehmen, daß auch die Engelerrscheinungen des N. T. letztlich als Gottes- bzw. Christuserscheinungen anzusehen sind, weil «der Herr» und niemand anders in seinem Engel oder seinen Engeln erscheint. Die Engel sind aber nur vorbereitende, dienende oder begleitende Gestalten der Erscheinung Jesu

Christi; sie sind aber nicht selbst die Gestalt seiner Erscheinung. Jesu Erscheinungsgestalt ist die Gestalt des Abrahamsnachkommen Jesus. «Er nimmt sich nicht der Engel an, sondern des Samens Abrahams nimmt er sich an» (Hebr. 2, 16).

Erscheinen vor oder mit Jesus Christus Gottes Thron, irgendwelche Menschen, Engel oder Dinge — so in der Verklärung auf dem Berg und vor dem Seher Johannes — so ist das Aussehen (εἶδος Luk. 9, 29) der Gestalt Jesu derart, daß er sich als Lamm Gottes von dem, der auf dem Throne sitzt, als Sohn und Richter von den Engeln, als schlechterdings Erster, Erhabener und Unvergleichlicher aber von den Menschen, und als Schöpfer und Herr von den Dingen und Ereignissen unterscheidet.

Erscheint Jesus allein, so bezeugen die von ihm gesagten Worte primär seine Identität mit dem Gekreuzigten und seinen Willen, als Gekreuzigter und Auferstandener von seinen Erwählten erkannt und geglaubt, und durch sie vor Juden oder (und) Heiden verkündigt und auch von ihnen im Glauben aufgenommen zu werden. Erscheint Jesus nicht allein, so deuten die mit ihm Erscheinenden und die gesprochenen oder gehörten Worte primär auf eine Funktion Jesu in Gottes Plan, auf die Bedeutung Jesu Christi in der vergangenen und künftigen Zeit, auf die Geschichte seiner Person als auf den Inbegriff dessen, was in und an Israel geschehen ist und in und an aller Welt bald geschehen soll zur Ausführung von Gottes Willen. Erscheint Jesus allein, so scheint der Hauptton des Erscheinungsberichtes darauf zu liegen, daß jetzt die Erfüllung aller Verheißungen Gottes da ist: die Menschen sehen Gottes Herrlichkeit; sie müssen nicht mehr glauben und hoffen ohne zu sehen; Gott selber tritt zu ihnen und zeltet bei ihnen; sie können und sollen mit ihm essen und mit ihm leben. Erscheint Jesus nicht allein, sondern innerhalb eines himmlischen, irdischen oder menschlichen Rahmens, so ist hervorgehoben, daß er allein in Gottes Auftrag, in seiner Gottheit und Erhabenheit über alles Erschaffene die große Wende der Zeit, den Anbruch des neuen Aeons für die Heiligen und alle Welt bringt.

Man kann den Unterschied der Erscheinungen auch darin sehen, daß sie offenbar machen

a) im Blick auf die Vergangenheit: Jesus ist die Erfüllung der Verheißungen Gottes in der Schrift;

b) im Blick auf die Gegenwart: der Gekreuzigte ist Gottes Sohn und Herr nicht nur Israels, sondern auch der Welt, und hat als solcher seinen Platz im Himmel zur Rechten Gottes;

c) im Blick auf die Zukunft: durch Jesu Tod und Auferstehung ist die kommende Zeit in dem Sinn bestimmt, daß sie nichts anderes als eine Abschattung des Todes und ein Widerglanz der Auferstehung sein muß, und daß sie in beidem die Offenbarung und Erfüllung — nicht aber eine unerwartete Ergänzung oder Korrektur des durch den Tod und die Auferstehung Jesu schon Geoffenbarten und Gewirkten — mit sich bringen und selbst sein kann.

Der Erscheinende ist gleichzeitig der, «der da war, ist und kommt.» Alle seine Erscheinungen offenbaren ihn als Gott den Herrn; denn die Bezeichnung *κύριος* bei den Synoptikern, in der Apostelgeschichte und in den Briefen, *ἐγώ εἰμι* im Johannesevangelium und *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος* (Offb. 1, 4) ist eine Gottesbezeichnung und nichts anderes als eine Umschreibung bzw. Übersetzung des Namens «Jahve»²⁸⁴. So ist die Notwendigkeit der verschiedenen Inhalte seiner Erscheinung, aber auch die Zusammengehörigkeit der einzelnen im Vordergrund stehenden Inhalte deutlich zu erkennen.

2. An der Verschiedenheit der überlieferten Worte des erschienenen Herrn ist es auffallend, daß sie zwar alle eine Selbstkundgabe des Erschienenen für die Erkenntnis der Zeugen und eine Aufgabe für die Zeugen gegenüber andern Menschen enthalten, daß im Einzelnen aber seine Worte Trost, Lehre oder Befehl in besonders betonter Weise enthalten.

Die Tröstung besteht darin, daß der Erschienene den Zeugen beim Namen nennt und damit beschlagnahmt für sich — mag der Zeuge zunächst nicht glauben, daß Jesus auferstand, oder mag er ein Christenverfolger sein: er soll den Herrn in seiner Identität mit dem Gekreuzigten sehen, soll glauben und in Jesu Dienst stehen. Er darf leben, soll sich nicht fürchten und nicht sterben. Wird wiederholt beim Beginn der Erscheinung von Jesus der Friedensgruß ausgesprochen, so sind nach Lukas auch die letzten Worte des Erschienenen Segensworte (Luk. 24, 50 f.).

Die Lehre besteht darin, daß Jesus auf seine Worte vor seinem Tod verweist, sein Leiden und Auferstehen als Gottes Willen gemäß der Schrift aus der Schrift erklärt und seine, durch seine Erweckung und Erhöhung errungene und vorhandene Macht über alle Welt proklamiert.

Der vom Erschienenen gegebene Befehl bedeutet jeweils, daß der Zeuge der Erscheinung etwas tun, etwas zu Jesus bringen oder sich bereit halten soll, daß er sich an einen oder viele andere Menschen wenden muß, um etwas zu hören, etwas zu sagen oder

etwas zu tun. Es sind entweder Juden oder Heiden, oder Juden und Heiden, die durch das Wort des oder der Zeugen die Botschaft von Jesus Christus erhalten müssen.

3. Verschieden, aber in unlösbarem Zusammenhang mit den gesprochenen Worten und den anwesenden Zeugen ist auch, was über das Tun des Erschienenen überliefert ist. Was meistens mit dem Begriff *ἔφθη* zusammengefaßt, bei Paulus aber nirgends näher umschrieben wird, ist in den Evangelien und in der Apostelgeschichte verschieden dargestellt und entfaltet. Der Erschienene steht nahe oder ferne, vor oder hinter dem Zeugen, im Freien oder in einem geschlossenen Raum; er tritt in die Mitte; er geht mit den Zeugen; er ißt allein oder mit ihnen, weilt bei ihnen, bläst sie an, läßt sich berühren, berührt oder segnet die Zeugen. Er tut ein oder viele Zeichen. Er verschwindet meist plötzlich auf unerklärliche Weise, bzw. nach dem Bericht der Apostelgeschichte (Apg. I, 2, 9, 11; cf. Mark. 16, 19), indem er aufgehoben wird und in einer Wolke vor den Augen der Zeugen verschwindet.

Das Tun des Erschienenen ist immer von seinen Worten begleitet und dient der Vorbereitung oder Verstärkung des Inhalts seiner Worte. Sofern die Erscheinungen Jesu Christi als sichtbare Erfüllung seiner Worte, als zusätzliche Offenbarung vor dem Auge (nicht nur vor dem Ohr) des Menschen anzusehen sind, ist auch das Tun und Verhalten des Erschienenen als Zusatz zu seinen Worten, als ihre Erfüllung an Stelle ihrer bloßen Vernehmlassung zu betrachten. Weil aber die Erscheinungen Jesu Christi als Erscheinungen des Wortes Gottes selbst zu verstehen sind, ist das Tun und Verhalten des Erschienenen nicht als Zugabe oder Überbietung seines gesprochenen Wortes, sondern als ihm dienend und seine Wahrheit bezeugend anzusehen.

Es ist anzunehmen, daß Lukas die Himmelfahrt nicht deshalb in der Apostelgeschichte beschreibt, weil er zeigen will, daß es eine das Wort Gottes noch überbietende Wirklichkeit Gottes gibt. Worte gehen der Himmelfahrt voraus, Engelworte folgen ihr; die Himmelfahrt aber ist das Zeichen und der Beweis für die Kraft, Wahrheit und Gültigkeit des Wortes.

In derselben Absicht dürfte von Johannes schon innerhalb des Evangeliums die Ausrüstung der Jünger mit dem Heiligen Geist beschrieben sein. Was Lukas als Pfingstereignis, also als Ereignis des 50. Tages nach Christi Auferstehung darstellt, gehört für Johannes zum Tun des Erschienenen während seiner Erscheinungen. Nicht nur der Auftrag, nicht nur das Wort Jesu an seine Jünger, sondern auch die Befähigung der Jünger zu ihrem Dienste gehört nach Johannes zu Jesu eigenem unmittelbarem Tun. Daß das Wort Tat wird, ist nicht ein zusätzliches Ereignis am Wort, das getrennt von der Fleischwerdung des Wortes dargestellt oder begriffen werden kann, sondern gehört zur Darstellung der Fleischwerdung des

Wortes. Alle Verheißungen werden durch die Erscheinung Jesu Christi erfüllt; die Erfüllung aller Verheißungen gehört daher nach Johannes zur Fleischwerdung und Erscheinung Jesu Christi und zu ihrer Darstellung.

§ 47. Die Orte der Erscheinungen

In den verschiedenen Erscheinungsberichten — mit Ausnahme von 1. Kor. 9, 1; 15, 5 ff. — werden jeweils die Orte der Erscheinungen genannt²³⁵. Es sind verschiedene Orte, die genannt werden. Die Bezeichnung der Orte ist zwar (absichtlich?) zu unbestimmt, als daß man sie zu Wallfahrtsstätten machen könnte. Der Ort vor dem Grab, der Weg nach Emmaus und das Haus in dem Flecken, der Ölberg, der Raum mit verschlossenen Türen (cf. Apg. 12, 12?), Galiläa, «der Berg» (Luk. 9, 28; Matth. 28, 16), das Ufer des Meeres von Tiberias, die Straße nahe bei Damaskus — alle diese Orte der ausführlich beschriebenen Erscheinungen umfassen zu viele konkrete Möglichkeiten, als daß der Ort der jeweiligen Erscheinung genau festgelegt werden könnte. Nur die «kleineren» Gesichte des Paulus (Apg. 18, 9 f.; 22, 17 ff.; 23, 11; cf. 27, 23 f.) finden in einem bestimmt bezeichneten Haus in Korinth, im Tempel in Jerusalem, im römischen Lager, in Jerusalem oder auf einem bestimmten Schiff statt. In den Paulinen werden wohl deshalb keine Orte der Erscheinungen genannt, weil für Paulus die Tatsache der Erscheinungen wesentlicher ist als ihr konkreter Ort.

Dennoch wurden die Stätten des Wirkens Jesu und seines Auftretens als bedeutungsvoll angesehen. Das beweist nicht nur der Hinweis des Hebräerbriefes darauf, daß der in den Evangelien genannte Ort des Leidens Jesu zeichenhafte Bedeutung hat (Hebr. 13, 12 ff. *ἔξω τῆς πόλεως ἔπαθεν* . . .), sondern auch die Betonung, mit der den Frauen und den Jüngern nach der Auferstehung angekündigt wird, daß sie in Jerusalem bleiben bzw. nach Galiläa gehen sollen, weil Jesus gerade in Jerusalem bzw. in Galiläa erscheinen werde²³⁶. In welcher Absicht können die Orte der Erscheinung an diesen Stellen so betont und in vielen Erscheinungsberichten so nachdrücklich genannt sein?

Alle in den Erscheinungsberichten genannten Orte, mit Einschluß des Tempels und des römischen Lagers, welche in den kleinen Erscheinungsberichten genannt werden (Apg. 22, 17 ff.; 23, 11), sind entweder ausgesprochen israelitische, oder ausgesprochen heidnische Orte. Der Ort der Erscheinung ist, so kann man feststellen, jeweils ein Hinweis auf das, was in der Erscheinung von Jesus gesagt wird. Der Ort spiegelt das Wort wieder.

Die Erscheinung Gottes vor Ezechiel am Flusse Chebar (Hes. 1, 1) war ein Beweis, daß Gott auch im Heidenland gegenwärtig und mächtig ist. Jesus erschien vor und für Israel, also bei oder in Jerusalem und im Tempel. Aber nicht nur das: er erschien auch, um den Heiden verkündigt zu werden, also im «Bezirk der Heiden» (= «Galiläa») bei Damaskus, in Korinth, im römischen Lager. Schon vor Jesu Tod ist für die Juden das Gehen zu den Zerstreuten unter den Griechen (welches das Betreten heidnischen Bodens impliziert) und das Belehren der Griechen ein zusammengehörendes Tun: «Er will doch nicht zu denen gehen, die unter den Griechen zerstreut leben, und die Griechen lehren?» (Joh. 7, 35). Was die Juden für unglaublich halten, das geschieht nach der Auferstehung. Die Erscheinung Jesu Christi auf der Insel Patmos dürfte — wie in ähnlicher Weise die Erwähnung der Inseln in der Apostelgeschichte (Apg. 13, 6; 27, 16, 26; 28, 1, 7, 11 u. ö.) — ein Zeichen dafür sein, daß gemäß der alttestamentlichen Verheißung (Jes. 24, 15; 42, 4, 10, 12; 49, 1; Ps. 72, 10 u. ö.) nun wirklich sogar die Inseln in den Herrschafts- und Offenbarungsbereich Gottes einbezogen sind, und daß nach der Erfüllung dieser Verheißung nun tatsächlich der Menschensohn «bald» (wieder-) kommen wird, kann und muß.

§ 48. Die Zeiten der Erscheinungen

Unter den verschiedenen Angaben über die Zeit der Erscheinungen sind zu unterscheiden die Angaben über den Tag und die Tageszeit, über die Dauer, über die Reihenfolge und über die «letzte» der Erscheinungen.

1. Die Tageszeit der Englerscheinung am Grab vor den Frauen ist der frühe Morgen. Des Morgens erfolgt laut den Synoptikern die Ankündigung der Auferstehung und Erscheinung Jesu. Laut Johannes erscheint Jesus vor Maria wahrscheinlich, vor den fischenden Jüngern ausdrücklich (Joh. 21, 4) am frühen Morgen. Ob diese Zeitangaben im Zusammenhang damit stehen, daß auch die Gotteserscheinungen vor alttestamentlichen Propheten vorzugsweise gegen oder am Morgen geschahen (1. Sam. 3, 2; Jes. 50, 4 u. ö.), ist unsicher.

Der durch Jesu Erscheinung gekennzeichnete Tag hat besondere Bedeutung erhalten. Die Auferstehung und Erscheinung bewirkte, daß ein neuer Tag mit neuem Namen und neuer Bedeutung geschaffen wurde: der 1. Tag nach dem Sabbath wurde als

«Herrentag» bezeichnet und gefeiert (Offb. 1, 10; 1. Kor. 16, 2; Apg. 20, 7)²³⁷.

Vielleicht gehören die Tatsachen der Erscheinung Jesu am Morgen und der Auszeichnung dieses Tages zusammen. Die Texte wollen offenbar bezeugen: als Jesus erschien, wurde es Tag. Das ist bildhaft durch die Nennung des Morgens als der Zeit der Erscheinung zum Ausdruck gebracht. Jesu Erscheinung in Herrlichkeit und der Tag gehören zusammen, wie die Erschaffung des Lichts und die Bezeichnung des Geschaffenen als Tag (1. Mos. 1, 3 ff.).

Den Zusammenhang des Geschehens in der Schöpfung und des Wirkens Jesu Christi hat Paulus ausdrücklich festgestellt: «Gott, der gesagt hat: aus der Finsternis soll Licht aufstrahlen! — er ist es, der es in unseren Herzen hat aufstrahlen lassen, so daß wir erleuchtet wurden durch die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes auf dem Angesicht Christi» (2. Kor. 4, 6). Der neuen Erkenntnis, von der Paulus spricht, entspricht der neue Tag, der durch die Erscheinung Jesu Christi geschaffen wurde.

Die Nennung des Morgens als der Zeit der Erscheinung dürfte als Hinweis auf die Neuigkeit des Ereignisses und des Eintretens «des» Tages erklärt werden müssen. Die Erscheinung in der Morgendämmerung dürfte aber kaum damit zu begründen sein, daß um diese Tageszeit das menschliche Gemüt für Offenbarungen aus der höheren Welt besonders empfänglich ist²³⁸.

Der durch Jesu Erscheinung gekennzeichnete erste Tag nach dem Sabbath war und blieb in der Folge für alle, die glaubten, der erste Tag der Woche — nicht nur im Sinn der Zählung, sondern auch für den Gottesdienst. Durch Jesu Erscheinung gilt dieser Tag als für den Herrn beschlagnahmt, weil er durch ihn neu geschaffen und bestimmt ist. Einige Erscheinungen Jesu nach seiner ersten Erscheinung, und nicht nur die erste Erscheinung, werden darum wieder mit diesem Tag datiert (Joh. 20, 26; Offb. 1, 10). Dieser Tag und kein anderer ist besonders nach der Apokalypse der Erscheinungstag, aber nicht ein Erscheinungstag unter vielen Möglichkeiten. Für den Seher hat die Anerkennung der Besonderheit Jesu Christi die Folge, daß die Besonderheit des von Jesus erwählten, geschaffenen und bestimmten Tages anerkannt werden muß.

Es ist auffallend, daß auch die synoptischen Verklärungsberichte mit dem Hinweis auf den Ablauf von sechs bzw. acht Tagen beginnen (Mark. 9, 2 u. Par.). Offenbar war es den Evangelisten wichtig, daß zwischen der Ankündigung Jesu über seine Erscheinung in Herrlichkeit (Mark. 9, 1 u. Par.) und dem Eintreten der Verklärung eine ganze Woche vergangen war. Nach einer ganzen Woche erfüllt sich die Verheißung. Vielleicht steht diese Angabe im Bericht über die Verklärung in Beziehung zur Angabe darüber, daß Jesu Auferstehung am ersten Tag nach dem Sabbath, also nach Vollendung einer Woche geschah²³⁹.

Die Bezeichnung dieses Tages als «Herrentag» — nicht aber als Auferstehungstag, Christustag oder dergleichen, was ja der Bedeutung des Tages ebenso angemessen sein könnte — dürfte nicht ohne Beziehung auf die alttestamentliche Verheißung vom «Tag des Herrn», von «jenem Tag» erfolgt sein. Der Tag der Auferstehung und der Erscheinung Jesu Christi wird durch die Bezeichnung «Herrentag» als Erfüllung dargestellt und identifiziert mit dem geweihsagten «Tag des Herrn»²⁴⁰. Das eschatologische Verständnis der Auferstehung Jesu wird gerade durch diese urchristliche Bezeichnung des Auferstehungstages zum Ausdruck gebracht. Weil die Gewißheit herrschte, das große Jetzt, das Heute, der Tag des Herrn sei mit der Auferstehung Jesu Christi angebrochen, konnte der jüdische Sabbath als eine gestrige, nunmehr aber erfüllte Verheißung nicht mehr dieselbe ausschließliche Bedeutung wie vor der Auferstehung haben. Mit Jesu Christi Erscheinung ist es Tag geworden — ist dieser neue Tag, der Herrentag, geschaffen worden und eingetreten.

Nur in den Berichten über eine Erscheinung wird der Mittag als Erscheinungszeit genannt: in zwei Berichten über die Erscheinung vor Damaskus (Apg. 22, 6; 26, 13). Die Erscheinungen Jesu sind nicht an das Zwielficht der Dämmerung gebunden; Jesu Erscheinung ist ein Ereignis, welches auch am hellichten Tag eintreten kann. Die Angabe, das Licht des Erscheinenden habe die Helligkeit der Sonne übertroffen (Apg. 26, 13), erinnert an die Weissagungen darüber, daß die Sonne «an jenem Tage» ihren Schein und ihre Helligkeit verlieren werde im Vergleich mit dem von Gott ausgehenden Licht: «Die Stadt bedarf der Sonne nicht mehr oder des Mondes, daß sie ihr leuchten, denn die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie, und ihre Leuchte ist das Lamm» (Offb. 21, 23; cf. Jes. 24, 23; 60, 19 f.). Die eschatologische Bedeutung der Erscheinung und des Erscheinungstages wird durch die mögliche Beziehung der Angabe des Paulus auf diese Verheißung unterstrichen. Die Erscheinung bedeutet, zum mindesten im Sinne eines Zeichens, das Ende des bisherigen Tages und seines Lichtes, der Sonne. Ein Neues tritt an seine Stelle: des Herren Tag und Gottes eigenes Licht.

Von einer Erscheinung Jesu in der Abendzeit wird ausdrücklich nur zweimal gesprochen: in der Erzählung von den Emmausjüngern (Luk. 24, 13 ff.) und in dem Bericht über die Erscheinung, bei der Jesus den Jüngern den Heiligen Geist mitteilte (Joh. 20, 19). Anscheinend ist darum der Abend als Erscheinungszeit in diesen Erzählungen wichtig, weil unter Berufung auf ihn

die Gemeinschaft des Auferstandenen mit Jüngern auch in der anbrechenden Nacht, und die erneute und Erkenntnis vermittelnde Gemeinschaft im Abendmahl (Brotbrechen) berichtet werden kann.

Außer den Berichten über die Tageserscheinungen gibt es zwei Erscheinungsberichte, welche die Nacht als Erscheinungszeit nennen.

Ein Grund oder eine Notwendigkeit dafür, die Tages- von den Nachterscheinungen, oder einige Tages- oder Nachterscheinungen von anderen als wirkliche von scheinbaren Erscheinungen, oder als wahrscheinliche von unwahrscheinlichen zu unterscheiden, ist in den Erscheinungsberichten nicht gegeben. Die Berichte der Apostelgeschichte über die Visionen können trotz ihrem legendenhaften Stil als den Osterberichten der Evangelien gleichartig betrachtet werden. Die Wahrheit und Wirklichkeit der Visionen der Apostelgeschichte steht und fällt mit der Wahrheit und Wirklichkeit der Begegnungen am Ostermorgen und in den folgenden (40) Tagen. Nur in Verbindung mit den Erscheinungen dieser Tage, als Hinweis auf sie und als ihre Bestätigung sind die Visionsberichte der Apostelgeschichte zu verstehen.

Erscheint Jesus in der Nacht, so geschieht die Erscheinung laut den überlieferten Erscheinungsberichten auf heidnischem Boden: in Korinth (Apg. 18, 9) und im römischen Lager (Apg. 23, 11; cf. 27, 23 f.). Es ist deutlich, daß im Neuen Testament im Gegensatz zu den alttestamentlichen Erscheinungsberichten die Nacht selten als Zeitraum der Erscheinung genannt wird. Mag es auch so aussehen, als ob eine Erscheinung Jesu vor einem engeren Kreis von Jüngern in der Nacht stattgefunden habe (Luk. 24, 36 ff.), so fällt doch auf, daß die Nacht nicht ausdrücklich genannt wird, sondern daß sie als Hintergrund des Geschehens nur vermutet werden kann. Im allgemeinen sollen und wollen die Berichte über die Erscheinungen unterschieden werden von Berichten über Träume und Traumgesichte, derer sich auch falsche Propheten rühmen konnten. Die Nacht ist nach Johannes die Zeit des Verrats des Judas (Joh. 13, 30), da niemand wirken kann (Joh. 9, 4) und nichts gefangen wird (Joh. 21, 3; cf. Luk. 5, 5). Die Erscheinungen Jesu aber bringen den Tag und geschehen daher meistens am Tag.

Nach der Apostelgeschichte erlebt nur Paulus Nachterscheinungen. Die Tatsache der sich gerade vor ihm ereignenden Nachterscheinungen ist kaum zufällig. Es wird dadurch deutlich, daß der Herr, ohne sich etwas zu vergeben (in der erfüllten Zeit so gut wie in der Zeit der Verheißung [Jer. 31, 26 u. ö.]), auch des Nachts erscheinen kann, weil die Nacht und die Zweideutigkeit alles in der Nacht und im Traum Gesehenen die Freiheit des Herrn, zu erscheinen, nicht behindert. Gerade auch in der Nacht,

auch dort und dann, wo und wann es Nacht ist, kann Jesus Christus erscheinen.

Erscheinung in der Nacht bedeutet darum im Speziellen: Erscheinung für die Heiden. Die in den Nachterscheinungen von Jesus gesprochenen Worte weisen alle direkt auf die Heidenmission. Die Nacht ist in den Erscheinungsberichten zu verstehen als ein Zeichen dafür, daß der Inhalt des in der Erscheinung Mitgeteilten das Heil für das Volk, das im Finstern wandelt: für die Heiden, ist. Zu diesem Volk gehören die Hirten auf dem Feld bei Bethlehem und die erste Gemeinde in Jerusalem, gehört der *am haarez* so gut wie das große Volk Gottes in Korinth (Apg. 18, 10), wie alle die, denen in Rom das Zeugnis gebracht werden muß (Apg. 23, 11), wie die Besatzung und die Passagiere eines Schiffes irgendwo in der Adria (Apg. 27, 24, 44). Warum werden nächtliche Engelterscheinungen wohl verschiedentlich, aber Nachterscheinungen Jesu Christi nur in Zusammenhang mit Paulus erwähnt? Die Antwort, die auf Grund der vorhandenen Texte gegeben werden muß, lautet: weil die Botschaft von dem in der Nacht Erschienenen für das Volk im Finstern bestimmt ist, weil aber als Bote für die Heiden in besonderer Weise Paulus eingesetzt ist. Die Nachterscheinungen haben dieselbe zeichenhafte Bedeutung wie die Erscheinungen auf galiläischem und heidnischem Boden.

2. Neben den vielfältigen Aussagen über die Tageszeit und den Tag der Erscheinungen gibt es nur eine Angabe über die zeitliche Dauer bzw. Ausdehnung der gesamten Erscheinungen. Die Apostelgeschichte nennt als den Zeitraum, in welchem Jesus nach seiner Auferstehung erschien, vierzig Tage (Apg. 1, 3; 10, 41 *v. l.*). Es wird den Menschen abgesprochen, das Datum der Aufrichtung des Reiches für Israel kennen zu können (Apg. 1, 7). Der Mittelpunkt und die Voraussetzung dieses Reiches aber, das herrliche Erscheinen des Menschensohnes (in den Wolken mit seinen Engeln), wird deutlich gekennzeichnet und beschrieben. Der Tag des Herrn, dessen Erreichung die Evangelisten als Abschluß und Höhepunkt in ihren Evangelien schildern, war nach der Apostelgeschichte nicht nur ein Endpunkt, sondern erstreckte sich über eine in sich geschlossene Zeit. Diese Zeit wird mit einer Zahl von Tagen beschrieben, welche von je her besondere Bedeutung in der Heilsgeschichte Israels hatte²⁴¹. Der Tag des Herrn hatte nach Lukas die konkrete Gestalt und Weite von den vierzig irdischen Tagen, in denen der Auferstandene mit seinen erwählten Aposteln zusammenwar.

Auf die Tatsache, daß sich die Erscheinungen Jesu über eine gewisse Zeit erstreckten, ist auch im Johannesevangelium hingewiesen: «Nach acht Tagen erschien er wiederum» (Joh. 20, 26). Gerade dreimal in gewissen Abständen erschien der Auferstandene seinen Jüngern (Joh. 21, 1), so wird abschließend festgestellt (Joh. 21, 14). Zwischen der ersten und letzten Erscheinung mußten die Jünger nach Matthäus Zeit haben, von Jerusalem nach Galiläa zu gehen. Der Tag der Erscheinung deckt sich also auch bei Matthäus nicht mit nur einem irdischen Tag.

Indem eine zeitliche Ausdehnung oder Dauer, oder eine Zahl der Erscheinungen angegeben wird, ist auf einen Abschluß der Erscheinungen und eine letzte Erscheinung hingewiesen. Ob nun die Himmelfahrt berichtet, angedeutet oder verschwiegen wird: in allen Erscheinungsberichten desselben Autors trägt die letzte Erscheinung den Stempel des Abschließenden und Unüberbietbaren, besonders deutlich bei Paulus (1. Kor. 15, 8). Kein Berichterstatter deutet auf weitere Erscheinungen hin oder rechnet mit beliebigen weiteren Erscheinungen. Eine Überbietung der geschehenen Erscheinung oder Erscheinungen ist innerhalb der Zeit dieses Aeons nicht ins Auge gefaßt. Die künftige Erscheinung, die Wiederkunft Jesu Christi, wird in der Art der vollzogenen Erscheinung geschehen (Apg. 1, 11).

Weil nun laut der Verheißung wohl mit verschiedenen zeitlichen Angaben — mit der Einschränkung auf die Zeit der lebenden Generation und mit dem Ausblick auf einen nur Gott Vater bekannten Tag — von der herrlichen Erscheinung Jesu Christi gesprochen wird; weil aber eigentlich nicht oder nur kaum von einem mehrmaligen, also wiederholten Erscheinen des Menschensohnes die Rede ist, ist die Frage begründet: ob nicht die erfüllte Zeit, die Zeit während der 40 Tage, schon die Aufrichtung des Reiches Gottes in sich schließt, d. h. aber: ob nicht diese Zeit schon die Zeit ohne Abschluß ist, die die Gegenwart des ewigen Gottesreiches bedeutet, welches Israel verheißt ist? Diese von den Jüngern gestellte Frage (Apg. 1, 6) ist legitim. Laut der alttestamentlichen Verheißung, auf welche Jesus sich in seinen Verheißungen bezog, sollte ja die Erscheinung des Menschensohnes die Übergabe des Reiches, der Herrschaft und der Macht an die Heiligen des Höchsten bedeuten (Dan. 7, 13 f., 27); auch ist von einem (dem Kommen des herrlich erscheinenden Menschensohnes entsprechenden) Verschwinden in der Verheißung nirgends die Rede. Keine zeitliche Grenze oder Einschränkung der Erscheinung Jesu Christi nach seinem Tod wird daher bei Matthäus

und Johannes (und Markus) kenntlich gemacht. Die Verheißung ist nach diesen Evangelien erfüllt mit der Erscheinung des Menschensohnes nach Ostern.

Der Verfasser der Apostelgeschichte aber macht eine Grenze sichtbar. 40 Tage dauern die Erscheinungen, also so lange — aber doch auch nur so kurz. War also die Hoffnung derer, welche die Verheißung Jesu hörten und ihr glaubten, eitel? Bedeutet die Erscheinung des Menschensohnes doch nicht den Anbruch des Reiches? Oder ist der Menschensohn eigentlich doch noch gar nicht erschienen, so daß der Anbruch des Reiches noch gar nicht in unmittelbarer Nähe steht?

Der Hinweis auf Pfingsten (Apg. 1, 8), die Beschreibung des Pfingstereignisses (Apg. 2, 1 ff.) und die wiederholten Hinweise in der Apostelgeschichte auf das Wirken des Heiligen Geistes geben eine Antwort darauf. Gemäß der Verheißung kommt der Menschensohn tatsächlich nicht allein, nicht ohne sein Reich; sondern auf die Erscheinung Jesu Christi in den Wolken hin (Apg. 1, 9 ff.) kommt die «Kraft» «aus dem Himmel» «wie ein heftiger Sturmwind», sichtbar «wie Feuer», «auf einen jeden von ihnen» (Apg. 1, 8; 2, 2 f.; cf. Luk. 24, 49). Jesus Christus erschien nicht nur vor ihren Augen, der Menschensohn stand nicht nur mitten unter ihnen, sondern der Geist Gottes: der Inbegriff seiner Kraft, seines Herrschens und seiner Macht wurde den Heiligen des Höchsten gegeben. Dies geschah am 50. Tage, an einem Feste Israels, das nach Gottes Ordnung im Alten Testament stattfand. Es geschah innerhalb der Verheißung und zu ihrer Erfüllung auch das letzte Verheißene: die Mitteilung der Kraft Gottes an Menschen. Diese Menschen werden nun nicht mehr fortwährend versagen, verzagen und verleugnen, sondern zuversichtlich predigen vor Fürsten und Königen und allen Völkern, sie werden sich nicht fürchten, sondern sich der Worte Jesu erinnern und andere lehren, sie zu halten.

Gott erscheint also nach der Apostelgeschichte auch außerhalb der 40 Tage, die in besonderer Weise die fleischliche Gestalt des Tages des Herrn sind. Jesus Christus ist durch seinen Geist «mit ihnen» (Matth. 28, 20), die Zeugen der Erscheinung haben Macht über Krankheit und Tod, über Juden und Heiden durch ihr Zeugnis von Jesus Christus.

Welche Bedeutung und Tragweite aber diese Übergabe der Vollmacht an die Heiligen Gottes hatte, wird vollkommen erst in der Erscheinung Jesu Christi vor Paulus sichtbar. Scheinbar in Widerspruch zur Nennung der 40 Erscheinungstage berichtet

gerade Lukas sehr ausführlich über die außerhalb der 40 Tage (wie außerhalb Jerusalems) geschehene Berufung des Paulus durch den erschienenen Herrn und über weitere Erscheinungen Jesu Christi vor Paulus. Die Erscheinungen Jesu Christi geben die andere Antwort auf die Frage nach der Zeit des Reiches Gottes. Der Anbruch dieses Israel verheißenen Reiches wird hinausgeschoben, oder besser: ausgedehnt auf die Berufung und Sammlung der Heiden, die insbesondere durch Paulus vollzogen werden soll. Was am Pfingsttage eintrat, damit die mit dem Geist ausgerüsteten wirklich Zeugen seien, ist erst vollständig geschehen und vollzogen, wenn die zu Zeugen bestimmten Menschen nun auch tatsächlich Zeugen in aller Welt und vor allen Völkern sind. Will auch die Urgemeinde und wollen alle Judaisten die Möglichkeit bestreiten, daß Paulus Apostel ist, so kämpft Paulus nur um so eindeutiger und hartnäckiger dafür, daß die Erscheinung Jesu Christi vor ihm anerkannt und daß eingesehen wird: das Israel verheißene Reich ist auch für die Heiden; es ist nicht vollendet, bevor nicht auch die Heiden gesammelt sind. Daß die Zeit nach Pfingsten deshalb noch eine Zwischenzeit und nicht einfach der Abschluß alles Offenbarungs-Geschehens in diesem Aeon ist, wird durch diesen nachträglichen Zeugen des Tages Jesu Christi in besonderer Weise betont.

Die Erscheinungen Jesu Christi «auch außerhalb» der 40 Tage stellen die Erscheinungen der 40 Tage nicht in Frage. Sie zeigen, daß das Reich Gottes nicht nur für die Juden, sondern auch für die Heiden ist. Ist die Zahl 40 in besonderer Weise in der Geschichte Israels zeichenhaft für eine erfüllte, ganze Zeit, so ist die Durchbrechung dieser Zahl ein Hinweis auf den Abbruch des Zaunes zwischen Juden und Heiden. Weist die Nennung der 40 Tage in der Apostelgeschichte in besonderer Weise auf die Einmaligkeit, Abgeschlossenheit und Vollkommenheit der Erscheinung Jesu Christi hin, so zeigt der Hinweis auf den Tag bei Damaskus in besonderer Weise auf die Gnade für die Heiden, auf die Tatsache der offenen Türe, wegen derer im Auftrag des Erschienenen noch in der ganzen Welt gepredigt werden darf und muß.

Die Durchbrechung der Schranke der 40 Tage durch die Berufung des Paulus bedeutet eine Bestätigung dessen, was der Sinn jener Tage war. Der Erschienenene hatte sich vor seinen Jüngern, vor Israeliten als gnädig erwiesen und sie als seine Zeugen zu den Heiden geschickt. Ebenso wird vor Damaskus und wo immer Jesus vor Paulus erscheint, der Israelit Paulus von Gott

geschont, am Leben erhalten und zu den Heiden gesandt. Die Erscheinung ist und bleibt bei Paulus wie bei den Uraposteln der Grund für die Beauftragung und Sendung. Die besondere Erscheinung vor Paulus war aber nötig und nicht nur ein gleichartiger oder unnützer Anhang zu den Erscheinungen der 40 Tage, weil die Heidenmission laut den vorhandenen Quellen von den Zeugen der Erscheinungen in den 40 Tagen faktisch kaum oder gar nicht betrieben wurde. Am Pfingsttage wurde ja nur vor Juden und Proselyten aus Jerusalem und den Heidenländern, und später wurde nur bis nach Samaria, aber nicht weiter, nicht in aller Welt gepredigt. Es bedurfte einer neuen Offenbarung desselben Jesus Christus, damit sein Befehl, nicht nur anhangweise, sondern grundsätzlich vor den Heiden bis an die Enden der Erde zu predigen, erfüllt würde. Die Verheißung und Mahnung der 40 Tage wurde erreicht und erfüllt erst außerhalb der 40 Tage, und gegen den langwährenden Widerspruch der Zeugen jener Tage und ihrer Anhänger. Die Erscheinungen währen so lang, bis der Zweck des Erscheinens des Herrn: die Einladung aller Menschen zum Glauben, erfüllt ist.

Die Beschreibung des Erfolgs der Worte des Erschienenen gehört insofern noch zu den Erscheinungsberichten selbst hinzu und ist nicht ein Anhang an sie. Die Kraft des Heiligen Geistes, in welcher die Apostel wirken, ist die Kraft des in Jesus Christus erschienenen Gottes. Es ist die Kraft seiner Erscheinung. Man kann daher für die Zwischenzeit zwischen der Erscheinung nach Ostern und der Wiederkunft Jesu Christi den Satz wagen: Jesu Christi Erscheinung findet überall dort ihre «Deutung» (cf. Dan. 7, 16), wo die Kraft des Heiligen Geistes wirkt — denn die Übergabe des Reiches an die Heiligen des Höchsten, wie sie in der Geistausgießung geschieht, ist die «Deutung» der Erscheinung des Menschensohnes (Dan. 7, 27). Wo immer der Geist wirkt, da wirkt die Erscheinung des Menschensohnes.

3. Daß durch den Bericht über die Erscheinungen vor Paulus nicht die Möglichkeit von zahlenmäßig unbegrenzten und wesensmäßig neuen weiteren Erscheinungen Jesu Christi innerhalb dieser Zeit gegeben ist, zeigen die Angaben über die zeitliche Reihenfolge und über das Ende der Erscheinungen. Da die Reihenfolge der Erscheinungen sowohl in den synoptischen Berichten, wie im Johannesevangelium (Joh. 21, 14) nicht willkürlich dargestellt und von Paulus mit betonter Präzision festgestellt wird (1. Kor. 15, 5 ff.), muß auch die Reihenfolge irgendwie wichtig sein. Es scheint, daß in allen Erscheinungsberichten die Reihen-

folge der Erscheinungen wegen der besonderen Bedeutung der letzten Erscheinung, welche offenbar nicht die vorletzte sein kann, eine gewisse Betonung hat.

Paulus hat seine Berufung durch die Erscheinung Jesu Christi nicht dahin verstanden oder interpretiert, daß Jesus Christus nach dem erlebten Muster (Damaskus) nun weiter und weiter irgendwelchen Menschen aus den Juden oder Heiden erscheinen müßte. Die Erscheinung vor Damaskus ist nicht ein Muster, sondern eine einmalige Ausnahme — die letzte gnädige Ausnahme dafür, daß ein Feind Gottes Gott sehen kann ohne zu sterben. «Zuletzt erschien er mir... dem Geringsten unter den Aposteln» (1. Kor. 15, 8 f.)²⁴².

Ob Paulus bei der Niederschrift von 1. Kor. 15, 8; 9, 1 nur an die Erscheinung Jesu Christi bei Damaskus, oder auch an die später von ihm erwähnte «Fülle von Offenbarungen» (2. Kor. 12, 1, 7), also an alle direkten Mitteilungen und Offenbarungen Gottes denkt, für welche 2. Kor. 12, 9; Apg. 9, 12; 18, 9 f.; 22, 17 ff.; 23, 11 als Beispiele gelten können, ist nicht eindeutig zu entscheiden.

Nach 1. Kor. 15, 5 ff.²⁴³ hat die Offenbarung der Gnade Gottes in der Zeit dieses Aeons eine Ordnung, einen Ablauf und ein Ende²⁴⁴. Die Ordnung der Offenbarung wird in der Reihenfolge der Erscheinungen deutlich. Ein Charakteristikum dieser Ordnung ist es, daß sie die Erwählung Israels bestätigt. Israels Erwählung mußte durch die Erscheinung vor Petrus und den Zwölfen, welche zuerst geschah, erneut festgestellt werden (1. Kor. 15, 5). Der Verlauf der Offenbarung wird in den folgenden Erscheinungen vor den über 500 Brüdern und Jakobus wiederspiegelt: Israel in seiner Menge, aber das mit Christus fleischlich verwandte Israel ist von Christus erwählt (1. Kor. 15, 6, 7a). Dies Israel aber ist zum Apostolat bestimmt. Darum heißt es: «Dann erschien er den Aposteln allen» (1. Kor. 15, 7b), d. h., wenn man sich an das Lukasevangelium halten will: den «Elfen» und «denen mit ihnen» (Luk. 24, 33)²⁴⁵, die den Befehl erhalten, von Jerusalem aus allen Völkern zu predigen (Luk. 24, 47; Apg. 1, 8). Dieser Befehl wurde nach der Darstellung der Apostelgeschichte von «den Aposteln» nur durch die Predigt im Raum von Jerusalem bis Samaria erfüllt. Deshalb fanden die Erscheinungen ihr Eschaton, und deshalb mußten sie es finden erst in der Erscheinung Christi vor Paulus (1. Kor. 15, 8).

Den Zweck der Erscheinung des Herrn vor ihm kann Paulus kurz dahin zusammenfassen: «Daß ich ihn verkündige unter den Heiden» (Gal. 1, 16), oder noch kürzer in seiner Selbstbezeichnung «ich Heidenapostel» (Röm. 11, 13). Seine Aufgabe und

Arbeit an Israel, die ihm auch aufgetragen und bewußt war (Röm. 11, 14; Apg. 9, 15 u. ö.), verleugnet Paulus dennoch nicht.

Von der Aufzählung der Reihenfolge der Erscheinungen bei Paulus unterscheidet sich die Berichterstattung der Evangelien. Matthäus und Johannes schreiben von einer ersten Erscheinung vor einer oder zwei Frauen mit Namen Maria. Lukas überliefert eine Erscheinung vor zwei Jüngern bei Emmaus, der eine nur genannte, aber nicht beschriebene Erscheinung vor Petrus vorangeht oder nachfolgt. Von einer Erscheinung vor mehr als 500 Brüdern und einer speziellen Erscheinung vor Jakobus ist in den Evangelien keine Spur zu finden. Im Unterschied zu den Erscheinungen vor Paulus, über die die Apostelgeschichte und Paulus selbst berichten, ist in den Evangelien von der Heidenmission in einigen einzelnen Erscheinungsberichten direkt gar nicht die Rede.

Die Unterschiede und Widersprüche der Berichterstattung sind durch keine Harmonisierungsversuche zu beseitigen. Sie sind für eine historische Betrachtung irritierend. Warum schweigen Lukas und Paulus über die Erscheinung vor den Frauen? Warum verschweigen die Evangelisten die Erscheinung vor den über 500 Brüdern und vor Paulus, von denen sie doch auch wissen mußten, als sie die Evangelien schrieben? Eine Antwort auf diese Fragen damit zu geben, daß man auf eine verschiedene Einstellung gegenüber der Frau oder auf besondere Engherzigkeit des ersten Jüngerkreises oder der Evangelisten in bezug auf den Apostolat des Paulus verweist, dürfte zur Erklärung der Widersprüche nicht ausreichen. Die Antwort dürfte wohl eher in der verschieden betonten und hervortretenden Auffassung über das Wesen des Apostolates zu suchen sein. Der Heidenapostel wird mehr Gewicht auf die Bestimmung der Erscheinungszeugen zu Boten Jesu Christi in aller Welt und auf die Weite der Gültigkeit und Bezeugtheit der Auferstehung und Erscheinung legen, als die zeitweise «judaïsierenden» (Gal. 2, 14) Apostel und die entsprechenden Evangelisten, welche die Erscheinung vor den Frauen (die in besonderer Weise Israel repräsentieren) nicht übergehen können. Bei den vorhandenen Varianten in der Tendenz der Berichterstattung ist eine Verschiedenheit der Berichterstattung nicht verwunderlich.

Auffallend ist aber, daß laut allen verschiedenen Erscheinungsberichten die Erscheinungen in dem Moment und mit der Erscheinung ihren Höhepunkt und Abschluß finden, als Jesus Christus sich eindeutig als Herr nicht nur der Juden, sondern auch der Heiden geoffenbart hat. Die Reihenfolgen der Erscheinungen sind in ihrer Vielfalt darin einheitlich, daß sie die Proklamation

der Herrschaft Jesu Christi über alle Welt, die Einsetzung der Augenzeugen zu Botschaftern und die Segnung des Glaubens bei den Hörenden als Ziel, Höhepunkt und Ende der Erscheinungen Jesu Christi in diesem Aeon markieren. Auch die Beschreibung der Himmelfahrt fügt sachlich nichts Neues zu dem von den Evangelisten Beschriebenen hinzu, sondern veranschaulicht und verdeutlicht die Worte Jesu Christi über seine Person und seine Allmacht.

§ 49. *Die Zeugen der Erscheinungen*

Verschieden sind die in den einzelnen Erscheinungsberichten genannten Zeugen der Erscheinungen. Irgendwelche näheren Angaben über die Personen der Zeugen werden in allen Erscheinungsberichten gemacht. Bei einem Überblick über alle neutestamentlichen Erscheinungsberichte ergibt sich, daß folgende Zeugen der Erscheinungen genannt werden:

1. Petrus, Johannes und Jakobus sind die Zeugen der Verklärung auf dem Berg. Nach den Synoptikern wurde die Verklärung nicht Anlaß für ihre Zeugen, sofort öffentlich Zeugnis für Jesus als den Sohn Gottes abzulegen. Dagegen wird im 2. Petrusbrief (2. Petr. 1, 16 ff.) die Zeugenschaft bei der Verklärung als Beweis für die Apostolizität des Briefverfassers und für die Gewißheit der Wiederkunft Jesu Christi angeführt.

2. Maria Magdalena allein oder mit der anderen Maria (Matthäus; Markus: und mit Salome?) sieht den Auferstandenen zuerst beim Grab. Der Auftrag, den die Frauen vom Engel beim Grab und (oder) vom erschienenen Herrn erhalten, nämlich den Brüdern die künftige Erscheinung Jesu Christi anzuzeigen, hat in den Erscheinungsberichten eine gewisse Betonung²⁴⁶. Der Auftrag wird einzig nach Markus (Mark. 16, 8) nicht erfüllt.

3. Petrus wird in den Erscheinungsberichten ähnlich wie sonst in den Evangelien hervorgehoben oder in «Konkurrenz» mit Johannes dargestellt (Joh. 20 f.)²⁴⁷. Was Jesus ihm sagte, als er allein ihm erschien, ist im Neuen Testament nirgends überliefert²⁴⁸.

4. Die zwei Emmausjünger, deren einer, Kleopas, namentlich genannt wird, gehören nach Lukas zu «den Elf und den Übrigen allen», die «Apostel» genannt werden (Luk. 24, 9 f., 13; cf. 24, 33). Gehören sie zu den Siebzig, die Jesus ausgesandt hatte, oder zu den mehr als fünfhundert Brüdern, die Paulus erwähnt? Das Leiden Christi als Weg zur Herrlichkeit, die Erfül-

lung der ganzen Schrift gerade auf diesem Weg, die Tischgemeinschaft mit Jesus und die Erkenntnis des erhöhten Herrn als Wunder²⁴⁹ — das ist es, was als Gehalt der Emmauserzählung im Vordergrund steht. Einen ausdrücklichen Auftrag erhalten die Emmausjünger nicht.

5. Die Jünger oder Apostel werden in den Erscheinungsberichten auch Brüder genannt. Sie werden im Blick auf ihre Zahl als die Elf (Matth. 28, 16), die Zwölf (1. Kor. 15, 5), als die Jünger und Petrus (Mark. 16, 7), oder als alle Apostel (1. Kor. 15, 7) bezeichnet. Paulus hat wohl auch den Herrenbruder Jakobus zu ihnen gerechnet (cf. Gal. 1, 19). Er spricht sogar von einem Kreis von über 500 Brüdern, denen Christus erschien²⁵⁰. Lukas weist zwar in seinen Erscheinungsberichten auf einen engsten Jüngerkreis (Luk. 24, 9; Apg. 1, 13). So wenig wie Paulus nennt er aber nur die Zwölf Apostel: Zu den «Aposteln» (Luk. 24, 10) gehören «die Elf und die mit ihnen» (Luk. 24, 33).

Die Worte des Erschienenen an seine Apostel heißen einmal gesamthaft Worte «über das Reich Gottes» (Apg. 1, 3). Als ihr Inhalt kann im Einzelnen unterschieden und zusammengefaßt werden:

a) Der wörtlich zu verstehende Gruß mit *χαίρετε* oder *εἰρήνη δμῖν*. Dadurch wird den Erscheinungszeugen — entsprechend wie den erwählten alttestamentlichen Zeugen von Gotteserscheinungen — Leben und Heil trotz und gerade wegen der Erscheinung des Herrn zugesprochen.

b) Der Hinweis auf die Identität des Erschienenen mit Jesus dem Gekreuzigten.

c) Der Schriftbeweis für Jesus als den Messias.

d) Die Beauftragung und Bevollmächtigung der Jünger zu Botschaftern der Herrlichkeit Jesu Christi in aller Welt. Die Verheißung (Apg. 1, 5, 8) oder Verleihung des Heiligen Geistes (Joh. 20, 21 ff.) ist der Inbegriff dieser Bevollmächtigung.

6. Paulus ist Zeuge der Erscheinungen des Auferstandenen außerhalb der 40 Tage, außerhalb des heiligen Landes. Er ist zudem Zeuge von Offenbarungen und Gesichtern.

Alle Erscheinungen des Herrn vor Paulus, in besonderer Weise die 2. Kor. 12 genannten «Offenbarungen», weisen Unterschiede gegenüber den Erscheinungen Jesu in den 40 Tagen auf. Was Paulus selbst Offenbarungen nennt, ist in der Apostelgeschichte in einer Weise beschrieben, welche mehr an die Beschreibung von Visionen als an die Erscheinungsberichte der Evangelien und des 1. Kapitels der Apostelgeschichte erinnert. Laut der Apostelgeschichte kann nun tatsächlich das Sehen eines Gesichtes (*ὄραμα ἰδεῖν*) im Gegensatz zum wirklichen Erleben eines wahren Ereignisses

(ἀληθῆς γινόμενον) stehen (Apg. 12, 9). Sind deshalb die «Offenbarungen», deren Paulus sich rühmt, nicht als objektiv geschehen und wahr zu verstehen?

Weil sowohl Paulus wie der Verfasser der Apostelgeschichte die Erscheinungen vor den Jüngern und die Erscheinungen vor Paulus als gleichwertig behandeln, empfiehlt es sich, nicht zum vornherein die Realität und Glaubhaftigkeit der Erscheinungen vor Paulus in Frage zu stellen, oder diese Erscheinungen anders zu erklären und zu beurteilen als jene. Daß Gott sich offenbarte und daß Paulus wirklich sah — das macht ihn zum Augenzeugen, wie Andere durch die Erscheinungen und ihr Sehen Augenzeugen wurden. Die Frage, ob gesehen wurde «im Leib oder außerhalb?» hält Paulus nicht für einen interessanten Gesichtspunkt (2. Kor. 12, 2 f.).

Innerhalb der von Paulus empfangenen Offenbarungen könnte man wieder Unterschiede feststellen zwischen der offensichtlich besonders wichtigen und grundlegenden Erscheinung Jesu vor Damaskus (ᾠφθῆ) und den späteren Gesichtern (δραμα, ὀπτασίαι). Es ist möglich, daß die zwei in der Apostelgeschichte überlieferten Nachterscheinungen Jesu Christi (Apg. 18, 9; 23, 11; cf. 16, 9 f.; 27, 23 f.) als Traumerscheinungen anzusehen sind und nicht die einzigen derartigen Erscheinungen waren. Es ist möglich, daß zahlreiche Erscheinungen von Paulus in der Ekstase (Apg. 22, 17; 2. Kor. 12, 2, 4) erlebt wurden und dem ohne Verklausulierung beschriebenen Vorgang bei Damaskus am heiterhellen Tage nicht ohne weiteres gleichzusetzen sind. Paulus selbst nennt aber sowohl das Ereignis bei Damaskus wie seine möglicherweise ekstatischen Visionen «Offenbarung» bzw. «Offenbarungen». Er spricht von der Überfülle von Offenbarungen (2. Kor. 12, 7) und von der Tatsache, daß der Herr ihm erschien (1. Kor. 15, 8), und daß er ihn sah (1. Kor. 9, 1), ohne das Damaskusereignis auszuschließen oder ohne sich nur darauf zu beziehen.

In einem Bericht, den Paulus laut der Apostelgeschichte über das Damaskusereignis gibt, hat der vor Damaskus Erschienene bei jener ersten Erscheinung vor Paulus weitere Erscheinungen angekündigt, deren Zeuge Paulus in gleicher Weise und zum gleichen Zweck, wie und wozu er Zeuge des Damaskus-Ereignisses ist, sein soll: «Ich erschien dir, dich zu bestimmen zum Diener und Zeugen dessen, wie du mich gesehen hast, und dessen, wie ich dir künftig erscheinen werde» (Apg. 26, 16). Obwohl die eine Erscheinung vor Damaskus und die späteren Erscheinungen in ihrer Tragweite nicht als gleichartig erscheinen, muß Paulus Zeuge aller Erscheinungen, die ihm zuteil werden, sein. Lukas hat — außer durch die Länge und die Wiederholungen der Darstellung der Damaskuserscheinung — keinen wesentlichen Unterschied zwischen dieser und den folgenden Erscheinungen kenntlich gemacht. Paulus selbst durfte laut der Apostelgeschichte keinen Unterschied zwischen ihnen machen (Apg. 26, 16) und hat ihn in seinen Briefen auch nicht gemacht — es sei denn, man wolle die Tatsache, daß Gal. 1, 12 ff. nur auf die Damaskuserscheinung angespielt wird, in diesem Sinne verstehen; das erscheint aber infolge der Erwähnung einer weiteren Offenbarung in Gal. 2, 2 als unmöglich. Es ist anzunehmen, daß Paulus überall, wo er von Offenbarungen (2. Kor. 12, 1 ff. u. ö.), und wo er vom Erscheinen bzw. Sehen des Herrn spricht (1. Kor. 15, 8; 9, 1), nicht nur an die Erscheinung bei Damaskus denkt^{250a}.

Seine Augenzeugenschaft stellt Paulus in eine Reihe mit denjenigen der Augenzeugen vor ihm. Er begründet und verteidigt

seinen Apostolat damit — und mit seinem Apostolat die Kirche aus Juden und Heiden, welche frei von Judaismus ist²⁵¹. Gemäß einer zwischen den Uraposteln und Paulus vorgenommenen Arbeitsteilung hat Paulus sich selbst als den Apostel der Heiden bezeichnet. Paulus ist zum Inbegriff des Apostels geworden.

Im Bewußtsein der Endgültigkeit, Tragweite und Unüberbietbarkeit des ihm Geoffenbarten hat Paulus die Erscheinung Jesu Christi vor ihm, bzw. die Gesamtheit der verschiedenen Erscheinungen vor ihm, als letzte Erscheinung, als «Eschaton» betrachtet und bezeichnet (1. Kor. 15, 8).

Ungehindert durch das paulinische Eschaton enthält das Neue Testament aber noch ein Dokument eines weiteren Erscheinungszeugen, dessen Zeugenschaft die eschatologische Bedeutung des Paulus nicht in Frage stellt und ihr nicht widerspricht, sondern die eschatologische Bedeutung des Sehens des Herrn erst recht abschließend unterstreicht: die Offenbarung des Johannes.

7. Johannes hörte und sah den auferstandenen Jesus «im Geist» — also vielleicht im Schlaf oder in der Ekstase, aber kaum «nur geistig» — auf der Insel Patmos.

Die Erscheinungen vor Johannes unterscheiden sich von denen in den 40 Tagen, wie die Offenbarungen vor Paulus sich von den Ostererscheinungen unterscheiden. Und doch gehören auch sie in eine Reihe mit jenen. Sind sie doch als Offenbarungen Gottes für das Sehen eines Menschen gekennzeichnet. Die Erscheinungen vor dem Seher gehören in nächste Nähe zu den von Paulus erlebten Offenbarungen (1. Kor. 12, 1 ff.), aber auch zu Vorgängen wie die Verklärung Jesu auf dem Berg, welche ihrerseits nicht ohne Beziehung und Verbundenheit mit den Erscheinungen des Auferstandenen in den «40 Tagen» ist.

Daß und wie Johannes den Auferstandenen sah, ist in seinem Zeugnis so sehr in den Vordergrund gerückt, daß Johannes geradezu «der Seher» genannt wird. Johannes hat den Erschienenen, der ihm befahl zu schreiben, was er sah und hörte, als einziger der neutestamentlichen Autoren eingehend beschrieben. Er bietet aber nicht die Möglichkeit, ihn abzubilden, weil er ihn verschieden: als Herrn unter seiner ganzen Gemeinde, als Lamm vor dem Thron Gottes, als Reiter neben drei andern Reitern²⁵² oder vor den himmlischen Heerscharen beschrieben hat. Die Gestalt des weiteren Ablaufs der Geschichte, des Endes der Welt und des kommenden neuen Aeons wurde ihm als aufs engste mit der Gestalt und der Geschichte Jesu Christi verknüpft geoffenbart.

Ist Johannes nicht der Einzige, der unter Benutzung von traditionellem jüdischem und außerjüdischem apokalyptischem Gut eine Apokalypse verfaßte, so ist doch die enge Verknüpfung seiner Darstellung der letzten Dinge mit der Person des ihm erschienenen Jesus Christus einzigartig

Zweifel oder Glaube, die sich auszuschließen scheinen und doch nicht ausschließen, weil der Erschienene Herr und Bruder ist, weil er in seiner göttlichen Herrlichkeit und doch auch in seiner Menschengestalt erscheint und sich zu erkennen gibt. Er erscheint, um von der Angst zum Frieden, vom Unglauben zum Glauben, von der Trauer zur Freude zu führen²⁵⁶.

Die verschiedene Wirkung der Erscheinung zeigt sich aber nicht nur in der Bewirkung verschiedener subjektiver Gefühle oder Empfindungen bei den Zeugen. Die Erscheinungsberichte überliefern auch verschiedene objektive Wirkungen der Erscheinungen.

Ein Erscheinungszeuge wird durch die Erscheinung Jesu blind und gemäß dem Wort des erschienenen Herrn wieder sehend (Apg. 9, 8 f., 12, 17 f.). Andere Erscheinungszeugen haben «gehaltene Augen» zu Beginn seiner Erscheinung, und ihre Augen werden geöffnet, so daß sie ihn noch während derselben Erscheinung erkennen (Luk. 24, 16, 31). Einige Zeugen berühren ihn, während dasselbe Maria nicht gestattet wird (Joh. 20, 17) (s. dazu unten § 74, S. 256 ff.). Diejenigen, welche den Auferstandenen berühren, bekommen einen anderen, handgreiflicheren Beweis für die Wahrheit der Auferstehung Jesu als diejenigen, welche ihn nicht berühren. Mit den Zeugen oder in der Gegenwart einiger Zeugen ißt Jesus, in der Gegenwart anderer Zeugen tut er es nicht.

Einige Zeugen erleben Zeichen, die der Auferstandene vor oder mit oder an ihnen tut — er tut die Zeichen aber offensichtlich nicht mehr wie vor seiner Kreuzigung vor vielen Augen, sondern vor zuvor erwählten Menschen (Apg. 1, 2 f.). Nur Einigen verhiess oder gab er durch Anblasen den Heiligen Geist, in dessen Kraft sie den Auftrag des Erschienenen erfüllen mußten — den Auftrag, der ihnen sonst als menschenunmöglich vorgekommen sein müßte.

Das Verhalten, das Tun und die Zeichen des Erschienenen sind vor verschiedenen Zeugen verschieden. Einheitlich ist die Tatsache, daß die vom Erschienenen gesprochenen Worte den Zeugen der Erscheinungen eine Aufgabe überbinden gegenüber anderen Menschen, daß der Augenzeuge verpflichtet wird, durch sein Reden und Tun Zeugnis vom Erschienenen abzulegen. Verschieden aber ist die Art, wie der Zeuge zu seinem Zeugnis beauftragt oder befähigt wird, was er bezeugen soll und wem er es bezeugen soll. Vor und an den in den Evangelien z. T. namentlich genannten Jüngern geschieht nach der vorhandenen Überlieferung quantitativ mehr und extensiv Weitertragendes als vor

und an Maria oder den Frauen. Daß durch die Erscheinung eine Erkenntnis Jesu Christi und seines Willens bewirkt wird, berichten implizit oder explizit alle Erscheinungsberichte. Die ganze Höhe und Weite und Gültigkeit des Willens Jesu Christi wird aber nur der Erkenntnis einiger Zeugen vermittelt.

Entsprechend dem objektiv verschiedenen Wirken des Erschienenen an den Zeugen ist auch das subjektive Tun der Zeugen, welches bewirkt wird, verschieden. Während der Verklärung wußte Petrus nicht, was er sagte (Mark. 9, 6 u. Par.). Nach der Verklärung durften oder konnten die Zeugen der Verklärung nicht weiter sagen, was sie gesehen hatten (Mark. 9, 9 u. Par.). Nach der Auferstehung aber wurde den Zeugen der Erscheinungen vom Erschienenen gesagt, was sie sagen sollten, oder es wurde ihnen eingeschärft, von jetzt an zu sagen, was sie früher von Jesus gehört hatten (Matth. 28, 20). Die Frauen mußten melden, was ihnen der Engel und was ihnen dann noch einmal Jesus Christus selber in den Mund gelegt hatte. Die Jünger mußten reden, auch wenn sie selbst zuvor den Worten Jesu, die seine Auferstehung gemäß der Schrift weissagten, nicht geglaubt hatten (Luk. 24, 25, 44); auch wenn sie auf die bloße Kunde von Jesu Auferstehung hin nicht glauben oder reden wollten (Luk. 24, 11; Joh. 20, 25 [Mark. 16, 11, 13]).

Es erscheint in diesem Zusammenhang als seltsam, daß das «echte» Markusevangelium mit der Bemerkung über das Nicht-Reden und die Furcht derer, denen der Anblick des Auferstandenen und die Ankündigung seiner Erscheinung verheißen bzw. aufgetragen war, geschlossen haben soll (Mark. 16, 8). Denn nach den übrigen Erscheinungsberichten werden die Zeugen einer Erscheinung jeweils nicht im ersten Zustand oder in ihrer ersten Reaktion vom Erschienenen im Stich gelassen, sondern sie werden zur Freude, zum Glauben und zu mutigem Bekennen geführt. Ob es nun in einem echten Markusschluß stand oder nicht, Mark. 16, 8 macht es deutlich, daß es nicht nur der Engelercheinungen, sondern Jesu Christi eigener Erscheinung bedarf, um Israel oder auch nur einzelne aus Israel zum Glauben, zum Frieden und zum Bekenntnis vor anderen Menschen zu führen.

Diejenigen, welche den Auferstandenen sahen und erkannten, freuten sich (Joh. 20, 20) trotz aller Furcht (Matth. 28, 8) und eilten, den vom Erschienenen erhaltenen Auftrag auszuführen. Ein Schweigen, Zweifeln, Zaudern oder Überlegen, wie das der Jünger nach der Verklärung, der Frauen nach der Engelercheinung in der Darstellung des Markus, des Petrus nach seinem Gesicht in Joppe (Apg. 10, 17), ist ihnen offenbar unmöglich. Sie können «dem himmlischen Gesicht nicht ungehorsam sein» (Apg. 26, 19; cf. 16, 10), sondern erfüllen den erhaltenen Befehl.

Ihre Namen werden innerhalb oder außerhalb der Erscheinungsberichte genannt, oder sie werden als ein besonderer Kreis von Menschen gekennzeichnet.

Für die im Neuen Testament namentlich genannten Erscheinungszeugen bedeutet daher die Erscheinung ihre Sendung. Verschiedene Sendungen einiger Zeugen sind die Wirkung der Erscheinungen. Es ist nicht überliefert, was der Erschienene den über Fünfhundert sagte; es ist darum nicht gesagt, ob auch sie einen Auftrag bekamen. Maria aber (und die andere Maria) wird zu den Jüngern gesandt und hat den Brüdern Jesu zu melden, daß er ihnen in Galiläa erscheinen (Matth. 28, 10; Mark. 16, 7 u. Par.), bzw. daß er zum Vater aufsteigen wird (Joh. 20, 17); die Wirkung der Erscheinung ist, daß eine Frau oder zwei Frauen aus Israel den Jüngern, also einer bestimmten Zahl von Israeliten die Erscheinung meldet. Infolge der Erscheinung wird die Erscheinung des verheißenen Sohnes Gottes dem Israel Gottes angezeigt.

Die Jünger ihrerseits werden auch ausgesandt. Sie haben allen Völkern im Namen des gemäß der Verheißung in und für Israel Erschienenen das Evangelium zu bringen, indem sie predigen und taufen. Der Erschienene proklamiert vor ihnen und durch sie nicht nur sein Kommen für Israel, sondern auch seine Gewalt über alles im Himmel und auf Erden. Zu den Juden werden durch sie die Heiden in die Gemeinde Gottes gerufen. Haben die Jünger dieses Ziel der Erscheinung zunächst (Apg. 2—8) nur in beschränktem Maße zur Geltung gebracht, so ist es die spezielle Wirkung der Erscheinung Jesu vor Paulus, daß das Evangelium trotz dem Unglauben der Juden ungehindert sogar in Rom und damit virtuell in aller Welt verkündigt wird. Darzustellen und an alle Gemeinden zu verkündigen, wie die noch zukünftige Geschichte der Kirche und der Welt unter der Herrschaft und Wirkung des schon erschienenen und wieder erscheinenden Jesus Christus sich gestalten und vollendet werden wird, war der Auftrag, dessen Vollzug die Wirkung der Erscheinung vor dem Seher Johannes war.

Die Schaffung und Erhaltung des Glaubens und der Hoffnung nicht nur in Israel, sondern in aller Welt ist der letzte Zweck der Erscheinung. Gehört es zum göttlichen Geheimnis, daß der Herr nach seiner Erscheinung «verkündigt wird unter den Heiden», so gehört es auch zu diesem selben Geheimnis, daß er «geglaubt wurde in der Welt» (1. Tim. 3, 16). Auch der Glaube aller Gläubigen ist darum eine Wirkung der Erscheinung Jesu Christi.

Bei Berücksichtigung der in den §§ 40 ff. festgestellten Einheit und Vielheit der neutestamentlichen Erscheinungsberichte fällt auf den Schluß des Markusevangeliums (Mark. 16, 9—20) ein besonderes Licht. Ist es schon als durch die literarhistorischen und textlichen Untersuchungen dieser Verse eindeutig erwiesen zu betrachten, daß dieser Text unmöglich «echt» sein kann, so ergibt auch eine materiale Untersuchung, daß der Markusschluß unmöglich für gleichartig oder gleichrangig mit den anderen neutestamentlichen Berichten über die Erscheinungen Jesu Christi zu halten ist. Unter Anderem sprechen folgende inhaltliche Gründe gegen die Beibehaltung von Mark. 16, 9 ff. im neutestamentlichen Kanon:

1. Die vom Verfasser für die Erscheinung Jesu Christi gewählten Worte sind geeignet, die Wahrheit der Erscheinung in ein zweifelhaftes Licht zu ziehen. Ἐφάνη (v 9) ist nur an dieser Stelle im N. T. für eine Erscheinung Jesu Christi verwendet, sonst aber im N. T. wegen der Deutungsmöglichkeit von φαίνεσθαι = «erscheinen» in uneigentlichem, eventuell ironischem, in bildlichem und nicht optischem Sinn vermieden. Die parallele Verwendung von ἐφανερώθη (vv 12; 14) kann diesen zweideutigen «Schein» korrigieren, tut es aber nur zum Teil.

Statt ὤφθη c. dat. schreibt der Verfasser ἐθεάθη ὑπ' αὐτῆς (v 11), wodurch die Möglichkeit erst recht geboten wird, die Erscheinung als eine bestenfalls subjektiv wahre «Sicht» Jesu durch einen Menschen bzw. als eine entsprechende «Ansicht» über Jesus aufzufassen. Die Tatsache der Erscheinungen des Auferstandenen will nach den übrigen Erscheinungsberichten aber nicht als eine bloße «Anschauung» von Menschen verstanden werden.

Die durch den Ausdruck ἐν ἑτέρῳ μορφῇ (v 12) zum mindesten nahegelegte Vermutung, der Auferstandene habe für verschiedene Erscheinungen seine Gestalt oder doch sein Aussehen wie ein Schauspieler oder wie ein sich re-inkarnierendes Wesen gewechselt, entspricht einer offensichtlich vorhandenen Unsicherheit des Verfassers über die Gestalt des Erschienenen. Er schreibt nur von «ihm» — erst v 19 v. l. erscheint der Name Jesus — und unterläßt die in den übrigen Erscheinungsberichten enthaltene Unterstreichnung, daß der Erschienenen niemand und nichts Anderes als der den Jüngern bekannte Jesus ist, der am Kreuz gestorben ist.

Die vom Verfasser getroffene Wortwahl ist zum Mindesten als sehr unüberlegt, wenn nicht im Vergleich zu den anderen Erscheinungsberichten des N. T. als oberflächlich und windig zu bezeichnen.

2. Der originellen Wortwahl steht gegenüber ein fühlbarer Mangel an Konkretheit in der Darstellung. Nur der Name der Maria Magdalena und die Elf werden genannt. Ort und Zeit der Erscheinungen wird aber so vage als möglich bezeichnet. Wo «er» Maria erschien und was er ihr sagte; wo «auf dem Lande» er «Zweien von ihnen erschien» und was er zu ihnen sagte; ob seine Erscheinung, bei der er den Missionsbefehl aussprach, die letzte oder nur eine spätere (ἄστερον v 14) Erscheinung war, ist nicht deutlich gemacht. Ob die Erscheinungen in Jerusalem oder in Galiläa stattfanden, wagt der Verfasser nicht zu entscheiden. Die Andeutung eines Hauses, in dem die Elf versammelt waren (ἀνακειμένοις αὐτοῖς v 14) scheint auf Jerusalem zu weisen, kann aber kaum vom selben Verfasser, der Mark. 16, 7 die Erscheinungen in Galiläa ankündigen ließ, stammen.

3. Zwar stimmt die Gesamtaufassung des Verfassers über die heilsgeschichtliche Funktion des Auferstandenen; seine Offenbarung als Herr aller Schöpfung, der Israeliten mit Vollmacht zu den Heiden sendet, damit

sie durch Predigt und Taufe Glauben bekommen und im Glauben gestärkt werden, mit der in den übrigen neutestamentlichen Erscheinungsberichten enthaltenen Darstellung des letzten Zweckes der Erscheinungen überein. Aber die unterschiedliche Funktion der einzelnen Erscheinungen ist vom Verfasser doch kaum zur Geltung gebracht. Das geschieht auch bei Paulus 1. Kor. 15, 5 ff. nicht ausdrücklich; bei Paulus rechtfertigt aber der Zusammenhang die bloße Erwähnung der Tatsache der Erscheinungen. Wollte der Verfasser des Markusschlusses aber nicht nur die Tatsache der Erscheinungen nennen, sondern die Erscheinungen selbst beschreiben, so hätten die zu Maria Magdalena und zu den Zweien gesprochenen Worte nicht verschwiegen werden dürfen, und die Erwähnung der Himmelfahrt hätte nicht durch die Zufügung des dogmatischen Satzes, daß der Herr sich zur Rechten Gottes setzte, ergänzt werden müssen. Auch die angeblich allen Glaubenden vom Auferstandenen gemachten Zusagen betreffend Wunderwirkungen stehen isoliert innerhalb ähnlicher neutestamentlicher Aussagen.

Der Verfasser gibt einen Auszug aus den Erscheinungsberichten des Matthäus, Lukas, Johannes und der Apostelgeschichte, aber keinen eigentlichen Erscheinungsbericht. Ob ein solcher auf Mark. 16, 8 folgte, ist bis heute noch nicht eindeutig festgestellt oder bewiesen worden. Der Abschluß des Evangeliums mit *ἐφοβούντο γάρ* (v 8) entbehrt nicht des Imposanten und des Monumentalen. Das Fehlen eines expliziten Missionsbefehles in einem Evangelium, das vielleicht in besonderer Weise als Hilfsmittel für die Missionsarbeit⁵²⁷ geschrieben wurde, ist auffallend, hat aber im Evangelium Johannes eine sachliche Parallele. Das Entsetzen der Leute wird als Wirkung eines Wunders bei den Synoptikern zwar manchmal genannt (Mark. 1, 27 u. ö.), aber jeweils mit einem Hinweis auf die gleichzeitige Ausbreitung des Rufes Jesu oder ein erstauntes Loben Gottes (Mark. 1, 28 u. Par.; 2, 12 u. ö.). Daß die Wirkung des größten Wunders, der Erscheinung des Auferstandenen, nach der Meinung des Evangelisten Markus ausgerechnet nur Entsetzen und Stillschweigen war, will nicht einleuchten. Es kann nicht bestritten werden, daß das Fehlen eines Berichtes über die Erscheinung des Auferstandenen im Markusevangelium eine seltsame Eigenart darstellt, und daß andererseits der Versuch, dem Evangelium einen diese Lücke füllenden Abschluß zu geben, aus begrifflichen Gründen unternommen worden sein kann²⁵⁸.

Anders als mit dem Markusschluß verhält es sich mit dem Schluß des Johannesevangeliums (Joh. 21), der nach Sprache und Gehalt dem übrigen Evangelium ebenbürtig ist und eigentlich nur durch das Vorhandensein zweier Verse, die wie ein Abschluß tönen (Joh. 20, 30 f.), in den Ruf eines Anhangs gekommen ist. Betrachtet man²⁵⁹ Joh. 20, 30 f. als «eingeschobenen redaktionellen Zusatz», der die Erscheinungen in Jerusalem von den Erscheinungen in Galiläa abheben soll, so kann man Joh. 21 zwar eventuell als Nachtrag desselben Verfassers, nicht aber als einen dem ganzen Evangelium des Johannes fremd gegenüberstehenden Bestandteil ansehen²⁶⁰.

§§ 51—56

DIE ERSCHEINUNG UND DER APOSTEL

In den vierlei Erscheinungen nach Ostern, von denen im Neuen Testament berichtet ist, vollzieht sich eine (die erste) Erscheinung Jesu Christi (2. Tim. 1, 10). Unter den vielerlei Zeugen der Erscheinung haben die Apostel eine einzigartige Stellung. Die geschehene Erscheinung Jesu Christi hat besondere Bedeutung für das Wesen des Apostolates. Deshalb kann weder die Erscheinung Jesu Christi ohne Erwähnung der Apostel beschrieben, noch kann der Begriff des Apostels ohne Bezugnahme auf die Erscheinung Jesu Christi bestimmt werden.

§ 51. Die Auszeichnung einiger Zeugen

Alle neutestamentlichen Erscheinungsberichte stimmen darin überein, daß sie aussagen: Die wichtigsten Erscheinungen, insbesondere die vom jeweiligen Verfasser als letzte dargestellte Erscheinung Jesu Christi, haben vor wenigen Menschen stattgefunden, die durch den Erschienenen zu einer bestimmten Aufgabe berufen waren und erneut berufen wurden²⁶¹. Diese Menschen werden entweder im Erscheinungsbericht selbst, oder doch sonst vom betreffenden Verfasser als «Apostel» gekennzeichnet und (außer in den johanneischen Schriften) auch so genannt²⁶².

Es läßt sich nicht beweisen, daß diese Menschen, welche (außer Paulus) vor dem Stattfinden der Erscheinungen meist als «Jünger» bezeichnet werden, die Bezeichnung «Apostel» erst als Folge ihrer Zeugenschaft bei den Erscheinungen des Auferstandenen erhielten. Sie werden bei den Synoptikern sogar von Jesus selber (Luk. 6, 13; cf. Matth. 10, 2; Mark. 6, 30), «auch Apostel genannt», längst bevor über sie gesagt ist, daß sie die Herrlichkeit Jesu Christi sahen, daß sie ihn erkannten als den, der er ist, und daß auf sie der Heilige Geist ausgegossen wurde. Dennoch ist gerade die Erscheinung des Auferstandenen für das Sein und Tun der Apostel von konstituierender Wichtigkeit. Paulus begründet das Recht seines Apostelnamens und seines Wirkens als Apostel Jesu Christi mit dem Hinweis nicht nur auf den Erfolg seines Wirkens, sondern auch und primär mit dem Hinweis auf seine Augenzeugenschaft (1. Kor. 9, 1 f.). Entsprechend hat Petrus laut

seinen in der Apostelgeschichte aufgezeichneten Predigten fast in jeder Predigt sich nicht nur auf die Kreuzigung und die Erweckung Jesu Christi berufen, sondern auch auf die Augenzeugenschaft der Apostel bei den Erscheinungen des Auferstandenen (Apg. 2, 32 etc.).

Die Erscheinung Jesu Christi hat für die Apostel nach der vorhandenen Überlieferung besondere Bedeutung, weil die Apostel durch Jesus Christus in besonderer Weise ausgezeichnet wurden. Diese Auszeichnung war den Aposteln bewußt und wurde von ihnen selbst zum Inhalt des Evangeliums von Jesus Christus gerechnet und daher zum Gegenstand der Verkündigung gemacht. Endlich wurde diese Auszeichnung der Apostel von den Hörern und Lesern des Wortes der Apostel anerkannt. Sie mußte anerkannt werden, wenn nicht mit dem Christuszeugnis und dem Selbstzeugnis des Apostels auch das Evangelium selber zurückgewiesen werden sollte.

Die Auszeichnung der Apostel im Blick auf die Erscheinung Jesu Christi besteht darin, daß ihnen die Verheißung der Erscheinung schon vor der Erscheinung nicht nur allgemein wie jedem Israeliten durch die Schrift, sondern direkt und gewissermaßen persönlich und ausschließlich durch Jesus Christus gegeben war. Daß gerade sie Jesus sehen sollten, wußte Jesus doch wohl und wollte er andeuten, als er sagte: «Einige von denen, die hier stehen, werden sehen» (Mark. 9, 1 u. Par.). Ihnen zuerst und im Besonderen waren die langen oder kurzen Gleichnisse vom überraschenden und baldigen Kommen des Herrn erzählt worden; denn nur Einigen war es gegeben, das in den Gleichnissen ausgesprochene Geheimnis des Reiches Gottes zu erkennen (Mark. 4, 11 u. Par.) Ihnen hatte nach Johannes Jesus in den Abschiedsreden die Freude verheißen, ihn wiederzusehen, während andere ihn nicht sehen sollten oder konnten (Joh. 14, 19; 16, 22). Ihnen wurde der Heilige Geist versprochen. Sie speziell, und nur im Anschluß an sie: alle, hatte Jesus zum Wachen aufgefordert (Mark. 13, 33, 37).

Sie, die Apostel, mahnt Jesus aber nicht nur in spezieller Weise, aufzupassen und zu sehen, sondern sie preist er auch selig, wegen dessen was, bzw. weil sie tatsächlich sehen (Luk. 10, 23; Matth. 13, 16)²⁶³. Ihnen erschien er mit dem Friedensgruß, ihren Unglauben und ihre Furcht überwindend, um sie zu seinen Zeugen zu machen: zu Zeugen seiner Herrlichkeit. Vor ihren Augen geschahen vor und nach der Auferstehung Jesu Christi viele Zeichen, deren Inhalt und Verlauf nicht beschrieben ist (Joh. 20, 30; Apg. 1, 3).

Sie schickte er aus zu Juden und Heiden, um in Vollmacht zu lehren und zu taufen. Von seinen Worten, die er ihnen gab, sagt er: Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen. Sie haben deshalb durch ihre Predigt unter vielen Zeichen und trotz der Feindschaft dieser Welt die Gemeinde in Jerusalem und in aller Welt gründen, ordnen, lehren und leiten können, so daß das Evangelium, welches sie predigen, weder von Engeln noch von Menschen übertönt oder überboten, erweitert oder verengert werden darf (Gal. 1, 6 ff.; Offb. 22, 18 f.). Nur das, und nicht mehr als was die ersten Augenzeugen gesehen haben, will daher auch der Evangelist Lukas als «erstes Wort» (Apg. 1, 1) seinen Lesern berichten (Luk. 1, 1 ff.). Etwas anderes könnte wohl nach Lukas nicht Inhalt des Evangeliums sein.

Die Auszeichnung der Apostel als Zeugen im Vergleich mit anderen im Neuen Testament genannten Menschen, welche auch Zeugen der Erfüllung der Schrift oder der Erfüllung der Verheißung an Israel oder der Erfüllung der Verheißung für die Heiden oder des nahegekommenen Endes aller Dinge wurden, besteht darin, daß den Aposteln nicht ein Teil der Offenbarung Gottes, sondern die ganze Offenbarung zuteil wurde, und daß gerade ihnen und keinem Anderen das erste und normative Zeugnis für diese Offenbarung anvertraut wurde. Der ins Fleisch Gekommene hat sich gerade dieser Menschen in besonderer Weise angenommen. Der Erscheinende erschien gerade ihnen, damit sie in alle Wahrheit geführt würden, glauben könnten und auch Brüder stärken könnten.

Die Erscheinung Jesu Christi ist daher für alle, die später von ihr hören, und die glauben, aufs Engste mit diesen Zeugen der Erscheinung verknüpft²⁶⁴. Die Apostel sind dadurch aber nicht zu Mitoffenbarern, geschweige Miterlösern gemacht, und sie wollen auch nicht dafür gehalten werden. Sie können zwar von ihrem Erscheinen vor der Gemeinde und von dem, was die Gemeinde an ihnen sieht, sie können von ihrem Kommen zur Gemeinde, ihrer Liebe und Fürbitte für die Gemeinde in großer Ähnlichkeit mit den entsprechenden christologischen Aussagen reden. Sie sind aber als unmittelbare Zeugen der Erscheinung zu nichts anderem als zu ersten Dienern der Erscheinung und des Kommens ihres Herrn gemacht. Sie müssen diesen Dienst so vollständig leisten, daß auch ihr Leben und Leiden, ihr Erreichen und ihr Verlangen, ihre Erfolge und ihre Gebete ein Spiegel dessen sind oder werden, dem sie dienen (2. Kor. 3, 18).

Die Frage, wer und wieviele diese ausgezeichneten Zeugen, die Apostel, sind, kann historisch aus den neutestamentlichen Schriften nicht eindeutig beantwortet werden. Sie werden bezeichnet als «die elf Jünger» (Matth. 28, 16), «(seine) Jünger» (Mark. 16, 7; Joh. 20, 19 u. ö.), «die Elf und alle die übrigen» (oder: «und die mit ihnen»), «die Apostel» (Luk. 24, 9, 33, 10; Apg. 1, 2), «alle Apostel» und «Paulus» (1. Kor. 15, 7 f.), «Johannes» (Offb. 1, 9; 22, 8). Ihre Namen sind in verschiedenen Zwölferlisten aufgezählt, sie sind aber verschieden überliefert. Stehen Zahl und Namen der Apostel nicht eindeutig fest, so kann doch das Wesen eines Apostels einstweilen eindeutig damit gekennzeichnet werden: Apostel sind diejenigen, welche tatsächlich den Herrn der Herrlichkeit schon gesehen und sein Geheimnis empfangen haben.

Daß die Apostel bei Matthäus und in Apg. 1, eventuell auch bei Johannes als mit dem Zwölferkreis — ohne Judas — identisch dargestellt werden, daß bei Lukas und Paulus sowohl die Zwölf wie mehr als die Zwölf erwähnt werden, entspricht der besonderen Funktion gerade der Zwölf. Als geschlossener Kreis repräsentieren sie ganz Israel, als erweiterungsfähiger Kreis aber die Kirche in der Fülle ihrer Glieder, deren genaue Zahl ein Mensch nicht kennt (Offb. 7, 4 ff., 9). Welche und wieviele Menschen es sind, die das Heil hören und sehen, kann durch menschliche Zahlen und Namen nur bildhaft angedeutet werden, kann aber nicht aus dem Geheimnis Gottes losgelöst werden.

Andererseits haben solche Menschen, welche durch den Heiligen Geist befähigt wurden, zu hören, zu sehen und Zeugnis abzulegen, sich nicht gescheut, mit Autorität und mit dem Hinweis auf die Besonderheit ihres *ἐγώ* oder *ἡμεῖς* zu Anderen zu reden (Paulus: *passim*, bes. 2. Kor. u. Gal.; Offb. 1, 9; 22, 8; Apg. 2, 32 u. ö.). Namenlisten der zwölf Apostel finden sich bei den Synoptikern und in der Apostelgeschichte, weil es nicht im Widerspruch zur Einzigkeit des Namens Jesu und der Bedeutung Jesu Christi steht, auch die Namen der Apostel zu nennen. Der Seher schreibt in zwei aufeinanderfolgenden Sätzen von dem, der der *ἐγώ εἰμι* ist, und von *ἐγώ Ἰωάννης* (Offb. 1, 8 f.). Die Gegenwart der Apostel bei den Erscheinungen Jesu Christi und ihre Beauftragung durch den Erschienenen ist die Voraussetzung und der Grund für das, was man als das apostolische Selbstbewußtsein bezeichnen kann, und was sich als Ausdruck dieses Selbstbewußtseins insbesondere bei Paulus (2. Kor. 1) findet²⁶⁵.

Ohne daß an der Unterordnung der Erscheinungszeugen unter den Erschienenen und an ihrer untergeordneten Bedeutung gegen-

über seiner Bedeutung gerüttelt werden kann und soll, muß auch davon gesprochen werden, daß in der Erscheinung Jesu Christi etwas für die Apostel und an den Aposteln geschah, was sie abhebt vor allen anderen Menschen und auf die Seite der Einmaligkeit und Besonderheit Jesu Christi stellt.

Die Erscheinung vor den Aposteln ist nicht nur ein allgemeingültiges Geschehen, in welchem die genannten oder bezeichneten Zeugen nur die Funktion von Märchenfiguren haben, die Ausdruck eines Allgemeinen sind. Die Erscheinung ist auch ein spezielles Geschehen an bestimmten historischen Menschen. Durch die Erscheinung Jesu Christi wurden diese Menschen zu geschichtlichen und Geschichte machenden, zu «großen» Menschen.

Zu Menschen von einzigartiger Bedeutung und mit einer einmaligen Funktion wurden die Apostel aber nicht infolge einer ihnen innewohnenden Fähigkeit, sondern durch ein Wunder Jesu Christi.

§ 52. *Das Wunder des Sehens*

Warum und wie können gerade die Apostel sehen? Ist es klar, daß sie objektiv sehen können, weil Jesus Christus ihnen in seiner Herrlichkeit erscheint, so bleibt doch die Frage, warum er gerade ihrem Sehen wahrnehmbar wurde, und wie es ihnen subjektiv möglich war, diesen Gegenstand zu sehen? Auch über die Glieder des engsten Jüngerkreises Jesu wird ja gesagt, daß sie zu einem ungläubigen Geschlecht gehören (Mark. 9, 19 u. Par.), und daß sie nichtsehende Augen haben (Mark. 8, 18). Warum können sie doch selig gepriesen werden, weil sie mit ihren Augen sehen (Matth. 13, 16 u. Par.)? Wie kommen sie zu diesem Sehen?

Die Frage nach der Ursache kann kaum anders als durch den Hinweis auf ein Wunder, eine an ihnen vollzogene Ausnahme aus dem Menschengeschlecht erklärt werden. Dies Wunder besteht objektiv in ihrer Erwählung zum Sehen. Von «Erwählung zu sehen» (zu erkennen und zu hören) ist zwar nur einmal im Neuen Testament die Rede (Apg. 22, 14). Es scheint aber, daß die Zusammenhänge, die davon handeln, daß Jesus sah, bevor ein Mensch sah, daß Jesus also zum Sehen er sah, dasselbe aussagen. Besonders deutlich ist das in den Berufungsgeschichten des Johannesevangeliums zum Ausdruck gebracht. Jesus sieht Simon an und nennt ihn Kephas (Joh. 1, 42). Jesus findet Philippus und befiehlt ihm die Nachfolge (Joh. 1, 43), d. i. zu kommen und zu sehen (Joh. 1, 39, 46). Jesus sieht Nathanael unter dem Feigenbaum und beruft ihn, Größeres als dies zu sehen, nämlich den

Himmel geöffnet und die Engel Gottes hinauf- und herabsteigen auf den Menschensohn (Joh. 1, 48, 50 f.). Die Jünger werden — so liest man der Berufungsgeschichte entsprechend später im Evangelium des Johannes — Jesus sehen, wenn die Welt ihn nicht sieht (Joh. 14, 19; 16, 10, 16), weil Jesus sie wiedersehen wird (Joh. 16, 22).

Ähnlich ist bei den Synoptikern die Erzählung der Berufung einzelner Jünger damit eingeleitet, daß berichtet wird: Jesus sah Simon und Andreas, Jakobus und Johannes, Levi (Mark. 1, 16, 19 u. Par.; 2, 14 u. Par.). Daß Jesus den Vater sieht, geht seinem Reden über den Vater voraus (Joh. 1, 18 u. ö.). Daß Jesus gerade diese Menschen sieht, geht seinem Ruf an sie, der sie zu Zeugen macht wie Jesus Zeuge des Vaters ist, voraus (Mark. 1, 16 ff. u. Par.). Indem Jesus seine Jünger ansieht oder mit seiner Hand auf sie weist, erklärt er sie als seine wahren Verwandten (Mark. 3, 34 u. Par.). Daß sie von Jesus gesehen sind, ist die Voraussetzung dafür, daß sie sehen — entsprechend wie die Erkenntnis eines Menschen durch Gott als Grund seiner Gotteserkenntnis genannt wird (Gal. 4, 9).

Die spezielle «Providenz» Gottes, seine Erwählung wird als Ursache auch für den Apostolat des Paulus genannt, wenn auch von einem Zuerst-Sehen Gottes nicht ausdrücklich gesprochen wird. Es wird deutlich gesagt, daß Paulus von Gott erwählt und zum Apostel gemacht wurde (Gal. 1, 15 f. u. ö.; Apg. 22, 14; 26, 16 f.).

Ähnlich ist der Zusammenhang zwischen dem Sehen Gottes und dem Sehen des Menschen in der Erzählung von der Opferung Isaaks zum Ausdruck gebracht (1. Mos. 22): Nachdem Abraham gesagt hat, Gott werde «sich ein Schaf ersehen», sieht Abraham einen Widder, nachdem er die Augen aufgehoben hat. Er nennt den Ort Moriija, «der Herr sieht», so daß es bis heute heißt «auf dem Berge läßt sich der Herr sehen». — Der Mensch kann also den Herrn sehen am Ort, wo der Herr sieht. Auf das Sehen Gottes und das Sehen Abrahams hin wird Abrahams Same gesegnet und zum Segen aller Völker erklärt.

Wird in den Evangelien auch von anderen Menschen als den Aposteln gesagt, daß Jesu sie sah oder ansah (Mark. 6, 34 u. Par.; 12, 41 u. ö.), so wird doch nur von den Aposteln in denselben Evangelien gesagt, daß Jesus sie berief bzw. erwählte. Der Hinweis darauf, daß «Einige, die hier stehen, den Tod nicht schmecken werden, bis daß sie sehen» (Mark. 9, 1 u. Par.), ist als ein Hinweis auf das Erwählen Jesu Christi, aber nicht als ein Hinweis auf ein besonders hohes Alter, das Einige erreichen werden, zu verstehen.

Diejenigen, welche Jesus zu Aposteln ersah, wurden nicht erwählt «aus dem Volk und aus den Heiden» (Apg. 26, 17), weil sie im Unterschied zu anderen Juden oder Heiden über eine besondere Art oder Fähigkeit zu sehen verfügten. «Kommt und seht!» (Joh. 1, 39) wird ihnen befohlen, und es ist nicht ohne Grund, daß ihr Sehen mehrfach Gegenstand der Verheißung Jesu Christi und eine Überraschung für die Sehenden selbst ist. Denn sie, denen das Geheimnis des Reiches Gottes gegeben ist, «haben Augen und sehen nicht» (Mark. 8, 18) — ebenso wie die draußen, denen alles nur in Gleichnissen geschieht, und die mit Augen sehen und doch nicht sehen (Mark. 4, 11 ff. u. Par.). Auch die Zeugen des Auferstandenen können ihn sehen, ohne ihn zu erkennen, weil ihre Augen «gehalten» waren (Luk. 24, 16; cf. Joh. 20, 14)²⁶⁶; mit trübem Blick (*σχυθρωποί*) stehen sie da (Luk. 24, 17).

So wahr das Volk Israel verstockt, nicht hörend und nicht sehend trotz seinen Ohren und Augen, seinem Messias gegenüberstehen muß, so wahr müssen dies auch die erwählten Repräsentanten dieses Volkes zunächst tun. Aber sie sind zum Sehen erwählt. Wie kann ein Blinder sehen? Die Evangelisten geben die Antwort auf diese Frage, indem sie Wunder Jesu an verschiedenen Blinden beschreiben. Gemäß diesen Wunderberichten kann Jesus solchen Menschen, denen er seine Gnade zeigen will, die Kraft zum Sehen verleihen und tut er es.

Es gibt, wo Jesus Christus ist und wirkt, die Möglichkeit und den Vollzug des Sehens und der Erkenntnis Jesu Christi als des Menschensohnes durch seinen Anblick gerade da, wo die Blindheit angeboren und offensichtlich unheilbar ist (Joh. 9, 1, 19, 35 ff.). Es gibt dieses erkennende Sehen Jesu andererseits gerade dort nicht, wo behauptet wird: wir sehen (Joh. 9, 40 f.), oder wo Zeichen gefordert werden (Matth. 12, 38 ff. u. Par.; Mark. 8, 11 ff. u. Par.; Joh. 6, 30). Von notorischer, unheilbarer Blindheit kann Jesus durch sein Tun und durch sein Wort heilen (Joh. 9, 6 f.; Mark. 8, 22 ff.). Er läßt sich erbitten, die Augen aufzutun (Mark. 10, 46 ff. u. Par.). Wo aber angeblich keine Blindheit und darum tatsächlich keine Heilung von der Blindheit ist, bleibt die Sünde (Joh. 9, 41).

Darum kann Paulus trotz seines Eifers für Gott auf der Straße bei Damaskus Jesus zuerst nicht erkennen. Er muß blind werden und trotz der Augen, die er nach seinem Sturz vom Pferde öffnet, nicht sehend sein (Apg. 9, 8; 22, 11), damit er erkenne, daß er auf seinem bisherigen Weg blind ist²⁶⁷. Die Offenbarung Jesu Christi ist die Offenbarung des Gerichts: daß die Nichtsehenden

sehen und die Sehenden blind werden (Joh. 9, 39). Nur durch ein Wunder, durch das Wirken des Heiligen Geistes wird geoffenbart, «was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat» (1. Kor. 2, 9)²⁶⁸: das göttliche Geheimnis, der Herr der Herrlichkeit. Der Apostel weiß, daß er mit seinem natürlichen Auge Gottes Geheimnis so wenig wahrnehmen kann, wie die Juden mit ihrer Wundersucht und die Heiden mit ihrer Weisheit (1. Kor. 2, 6 ff.; 1, 22). Der Apostel steht vor seinem Herrn ursprünglich genau so blind wie alle anderen Menschen; er muß so blind vor ihm stehen.

Und doch hat Jesus Christus einen Unterschied gemacht zwischen den Aposteln einerseits, den Juden und Heiden andererseits. Mußte Jesus nach der Schrift von seinem Volk verworfen werden, sollten daher nach der Anordnung Gottes «die draußen» nicht sehen und nicht hören (Mark. 4, 11 f. u. Par.), so ist doch das entsprechende Wort Jesu Christi zu denen, «die bei ihm sind», eingeleitet nicht durch ein endgültiges «damit nicht», sondern durch ein verheißungsvolles «noch nicht»: «Merkt und versteht ihr es noch nicht? habt ihr euer Herz verstockt? seht ihr mit Augen nicht, und hört ihr mit Ohren nicht?» (Mark. 8, 17 f.). Das Nicht-Sehen der Apostel ist zwar etwas nicht weniger Törichtes als das des Volkes; es ist aber doch nicht etwas Endgültiges. Die Apostel sind berufen zum Sehen (Joh. 1, 39, 46, 50 f.; Apg. 22, 14; 26, 16). Sie erleben das Wunder Jesu, daß er Blinde sehend macht. Dies Wunder ist nicht ohne Beziehung auf ihre eigene Blindheit gegenüber Jesus: Petrus kann Jesus als den Christus erst erkennen und bekennen, nachdem der Blinde geheilt ist (Mark. 8, 27 ff.: 22 ff.). Paulus wird als Folge der Erscheinung Jesu nicht nur blind, sondern nach drei Tagen auch sehend auf den Befehl und durch die Wirkung Jesu Christi, so daß es ihm «wie Schuppen von seinen Augen fällt» (Apg. 9, 12, 17 f.; 22, 13). Den Emmausjüngern «werden die Augen geöffnet», daß sie ihn erkennen können (Luk. 24, 31). Den Elfen und denen mit ihnen verhilft Jesus selbst dazu, daß sie wissen: sie sehen ihn und nicht ein Gespenst (Luk. 24, 36 ff.).

Das Sehen der Erscheinungszeugen ist darum nicht als Ausübung einer besonderen ihnen innewohnenden Fähigkeit, sondern als eine Gabe und eine Wirkung Jesu Christi zu verstehen. Der Erwählende macht sie sehend; er erwählt aber nicht Sehende. Nach seinen Fähigkeiten beurteilt, ist auch der Apostel zu der Gemeinde zu zählen, die «der Elende, Bejammernswerte, die arm, blind und nackt ist», die Gold und Kleider «und Augensalbe,

deine Augen zu salben, daß du sehest» von Jesus kaufen bzw. geschenkt bekommen muß (cf. Offb. 3, 17 f.).

An den Aposteln vollzog sich dies Wunder, indem sich das Wunder der Berufung (durch das Wort, in der Kraft des Geistes) erneuerte, fortsetzte und bestätigte. Wegen dieses Wunders, das Jesus an ihnen tat, sahen die Apostel tatsächlich, was ihnen erschien: die Herrlichkeit Gottes.

Es steht in Zusammenhang mit dem am Auge des Apostels von Jesus Christus gewirkten Wunder, daß ein Apostel seinerseits in der Kraft der Hand Gottes später über einen verstockten Heiden das Urteil der Blendung aussprechen und vollstrecken kann (Apg. 13, 11); daß er auf der anderen Seite seinen Auftrag als das «Öffnen der Augen» des Volks und der Heiden, aus denen er erwählt und zu denen er gesandt ist, darstellt (Apg. 26, 17 f.). Es ist die Aufgabe des Apostels, die Menschen darauf vorzubereiten und dazu auszurüsten, daß sie dasselbe einmal sehen können ohne zu sterben, was ihm erschienen und als Heil und zum Heil geoffenbart wurde. Denn der Apostel weiß, daß das Ende im Vollzug begriffen und nahe ist, daß der Menschensohn erscheinen und sich offenbaren wird vor allen Augen, vor dem Apostel so gut wie vor allen Heiligen wie vor den Übeltätern.

Über diese zukünftige Erscheinung redet oder schreibt der Apostel nicht, weil er die Möglichkeit der Erscheinung Jesu Christi vermutet oder ahnt, schließt oder berechnet. Sondern er bezeugt die zukünftige Erscheinung, weil er weiß, daß die Weissagungen Gottes in der Schrift erfüllt sind, und weil er selbst Zeuge alles dessen schon ist, was er als gegenwärtig unsichtbar, aber als in Zukunft erscheinend verkündigt (cf. Apg. 1, 11; 2. Petr. 1, 16 u. ö.).

§ 53. *Die Zeugen der erfüllten Schrift*

Die Erscheinung Jesu Christi vor den Aposteln geschieht in Erfüllung der Verheißung Gottes im Alten Testament, in Herrlichkeit zu erscheinen.

Vor den Ohren Vieler und seines engsten Jüngerkreises hatte Jesus diese Verheißung aufgenommen und geweissagt, daß Einige ihn in seiner Herrlichkeit sehen sollten, bevor sie den Tod schmeckten. Den (elf) Jüngern Jesu mußte nach dem Befehl der Engel beim Grabe, den Jesus vor Maria wiederholt, die baldige Erscheinung Jesu in Galiläa gemeldet werden. Vor auserwählten Jüngern vollzog sich die Verklärung auf dem Berg. Den Elfen

bzw. den Jüngern und denen die zu ihnen gehörten, erschien Jesus tatsächlich lebendig, erkenntlich, Frieden verkündigend. Mit oder vor ihnen ißt er (und trinkt er Apg. 10, 41) zum Zeichen seiner Gemeinschaft mit ihnen. Vor ihren Ohren proklamiert er seine Herrschaft über Himmel und Erde und alle Völker. Ihnen erscheint er als der in die Wolken Aufgenommene. Ihnen wird der Heilige Geist verheißen, ihnen erscheint er und wird er gegeben.

Wird von diesen Erscheinungen Jesu (und seines Geistes) Zeugnis abgelegt, so wird auf sie verwiesen als auf den Inbegriff der Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen. Es wird begreiflicherweise nicht auf alle alttestamentlichen Weissagungen angespielt, und nicht nur auf ausgesprochene Zukunftsweissagungen, indem gewisse Vorgänge oder Personen typologisch gedeutet werden. Es werden aber von den Aposteln manchmal Stellen zitiert und als erfüllt dargestellt, welche als Höhepunkt und Zusammenfassung von vielen anderen eschatologischen Aussagen verstanden werden können (Joel 3 u. a.). Es scheint, daß die neutestamentlichen Autoren nicht nur die Erfüllung einiger eschatologischer Aussagen des Alten Testaments, sondern der eschatologischen Verheißung des Alten Testaments als gekommen ansehen und verkündigen. Steht die *ἀποκατάστασις πάντων ὧν ἐλάλησεν ὁ θεὸς διὰ στόματος τῶν ἁγίων ἀπ' αἰῶνος αὐτοῦ προφητῶν* noch aus, damit Viele noch Buße tun und sich zu ihrem Heil bekehren können (Apg. 3, 19 ff.), so hat doch gerade laut der Apostelgeschichte die Erfüllung des Gerichts und der Gnade des Jüngsten Tages schon begonnen und ist sie schon im Vollzug. Steht die Vollendung noch aus: die Erscheinung vor und an Vielen — so ist Gott doch schon wenigen auserwählten Zeugen erschienen.

Wie schon Jesus vor seiner Auferstehung, als «aller Augen auf ihn gerichtet waren», erklärt hatte, daß «heute diese Schrift erfüllt ist» (Jes. 61, 1 f.), welche die Ausgießung des Geistes auf den Gesandten Gottes und die Verkündigung des Evangeliums an die Armen weissagte (Luk. 4, 18); wie Jesus schon im Blick auf dasselbe geweissagte Geschehen, das man an seinem Wirken an den Blinden, Lahmen, Aussätzigen, Stummen und Toten sehen und hören kann, dem Johannes angedeutet hatte, daß er nicht «auf einen Anderen warten» solle, sondern daß er, Jesus, «der Kommende» sei (Luk. 7, 18 ff. u. Par.; cf. Jes. 35, 5 f.) — so öffnet Jesus nach seiner Auferstehung das Verständnis der Schrift (Luk. 24, 25 ff., 44 ff.). Auf die vollkommene Erfüllung der Heilswissagung der Schrift berufen sich deshalb die Zeugen der Er-

scheinungen Jesu, wenn sie den Wahrheitsbeweis für ihre Botschaft liefern wollen.

Daß Jesus der Inbegriff des verheißenen Trostes und der Herrlichkeit Israels ist, neben dem unmöglich noch andere Tröste, Herrlichkeiten und Heilstaten Gottes stehen können, hatte schon Simeon erkannt und bezeugt: «Meine Augen haben dein Heil gesehen, das du bereitet hast im Angesicht aller Völker, das Licht zur Erleuchtung der Heiden, die Herrlichkeit deines Volkes Israel» (Luk. 2, 30 ff.). Dasselbe eschatologische Heil erschien in noch viel herrlicherer Weise als Simeon den Aposteln, die davon nicht nur im Tempel, sondern in aller Welt Zeugnis abzulegen hatten und ablegten.

Die Apostel sahen nicht einen Herrn, sondern den geweißagten Herrn. Sie verkündigen nicht ein Evangelium, sondern das Evangelium gemäß der Verheißung der Schrift (1. Kor. 15, 1 ff.). Nichts anderes als die Schrift wird niemand Anderem als gerade ihnen durch den Auferstandenen erklärt. Sie sollten die Schrift verstehen, und wurden dazu befähigt, damit sie ihre Erfüllung auch anderen verkündigten.

Sie verkündigen die Erfüllung der Schrift im Sinn der Erfüllung des in der Schrift geweißagten Heils, des geweißagten Messias und der geweißagten Ausgießung des Heiligen Geistes. Bleibt für sie der gekommene Gottessohn (ebensosehr wie sein Heil und das Werk seines Geistes) auch der Kommende und in Zukunft Erscheinende, so fassen sie die Tatsache, daß Jesus auch noch in der Wiederkunft erscheinen und daß Gottes Werk erst dann vollendet sein wird (daß also vieles noch nicht erreicht ist, sondern noch verfolgt werden muß und erst in Zukunft gesehen werden wird), doch nicht als Mangel an der Erfüllung der Schrift auf. Sie verweisen darauf, daß Erfüllung der Schrift auch die weitere Erfüllung der Schrift bedeutet und stehen insofern an der Seite der alttestamentlichen Propheten, welche nur vorläufige Erfüllungen der Verheißungen erlebten. Sie haben kein anderes Wort (zu glauben und zu verkündigen) als «das prophetische Wort» (2. Petr. 1, 19). Sie verweisen aber auch auf den schon geschehenen Vollzug des Gerichts und der Begnadigung. Sie haben das prophetische Wort «fester» (*βεβαιότερον*), da sie schon Augenzeugen seines Inhalts waren (2. Petr. 1, 19, 16).

Der Apostel, der sich sehnt, abzuschneiden aus dem Leben und beim Herrn daheim zu sein, weiß, daß schon alles neu geworden ist, daß der Mensch nicht mehr für sich, sondern für den gestorbenen und auferstandenen Herrn und in ihm und durch ihn lebt. Er kennt niemand mehr nach dem Fleisch. Das durch den Geist bewirkte und in der Versöhnung voll-

zogene Sein ἐν Χριστῷ bedeutet mehr als nur ein Hoffen: es bedeutet Glauben. Rechter Glaube ist aber auch Hoffnung. Der schon mit Gott Veröhnte steht auch noch vor der zukünftigen Offenbarung im Gerichte Gottes (2. Kor. 5).

Die Schrift ist erfüllt, indem die Apostel den Herrn sehen, indem er Zeichen bei ihnen und durch sie wirkt, indem er mit ihnen ißt und trinkt und so real unter ihnen zeltet, daß sie ihn berühren können. Als die Apostel diese Gemeinschaft mit dem Herrn hatten, war die Verheißung des Namens «Immanuel» wahr geworden. Die am Greifbarsten hergestellte Gottesgemeinschaft für eine bestimmte Zahl von Menschen, welche das Alte Testament beschreibt — das Gottesmahl auf dem Sinai (2. Mos. 24, 9 ff.) — wird durch diese neutestamentlichen Aussagen zwar als Typus des Künftigen bestätigt, aber doch weit überboten. Was dort geweissagt ist, ist jetzt in unerwarteter Weise, aber ganz erfüllt.

Es wird als ein Zeichen und als Beweis der Erfüllung der Schrift dargestellt, daß Jesus auch der Kommende ist bzw. als Gekommener auch noch kommen wird. Weil das Ziel vor Augen ist, jagt ihm der Apostel nach. Weil die Christen Kinder sind, wird es erscheinen, daß sie Kinder sind. Was «noch nicht» erreicht oder erschienen ist, ist durch die Gegenwart des Geistes, der die Vollendung bewirken und auch die sterblichen Leiber der Menschen verwandeln wird, doch schon gewährleistet, begonnen und in Vollzug begriffen.

Den Anblick der verheißenen Herrlichkeit hatten die Apostel schon. Im Gegensatz zu den Juden erkennen sie durch den Geist, der lebendig macht, was der Buchstabe der Schrift, der ohne die Gegenwart des Geistes nur töten kann, sagt. Mit unverhülltem Antlitz können sie als Diener des neuen Bundes die in der Schrift geweissagte Herrlichkeit des Herrn lesen und erkennen. Sie können sogar für ihre Hörer ein Spiegel dieser Herrlichkeit sein, wie es Moses leuchtendes Antlitz war, nachdem er Gott geschaut hatte (2. Kor. 3). Sie sind Zeugen der erfüllten Verheißung.

Weil die Verheißung tatsächlich erfüllt ist, werden die Zeugen der Herrlichkeit nun verwandelt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit durch den Herrn, den Geist (2. Kor. 3, 18). Die geschaute Herrlichkeit, der verheißene Tag des Herrn, das erreichte Heute, die ganze Erfüllung der Verheißung ist nicht ein Punkt und vergeht nicht mit der Dauer der irdischen Zeit der Erscheinungen Jesu. Sondern wie seine Gnade als «Gnade um Gnade» (Joh. 1, 16) bezeichnet wird, so bedeutet seine Herrlichkeit für den Menschen: «von Herrlichkeit zu Herrlichkeit» (2. Kor. 3, 18), so be-

deutet sein Heute: «Von Tag zu Tag...» (cf. Luk. 9, 23; Apg. 2, 47 u. ö.; 2. Kor. 4, 16). Jeder «jetzige» Tag ist unterschieden von den alttestamentlichen Tagen mit den täglichen Opfern (Hebr. 7, 27), weil Gottes Heute angebrochen ist (Hebr. 3, 7) und weil das einmalige Opfer dargebracht ist (Hebr. 7, 27). Jeder (jetzige) Tag geht zugleich aber auch dem Heute Gottes noch entgegen (Hebr. 3, 13). Die einmalige Erscheinung Jesu Christi vor den Aposteln bewirkt seine dauernde Widerspiegelung auf dem Gesicht der Zeugen vor Vielen, und erweist sich in dieser Spiegelung als gültig für alle, die glauben, solange dieser Aeon noch währt (cf. 2. Kor. 3 u. 5).

So wird die Schrift vollkommen erfüllt, indem der Zustand der Menschen, die Zeit der Menschen, die Vielheit der Menschen beschlagnahmt, bestimmt und beleuchtet wird durch Gottes Herrlichkeit, Gottes Heute und Gottes Einzigkeit. Diese Beschlagnehmung der Vielen aber erfolgt in ihrer Sammlung zu der Gemeinschaft der Kirche. Das Leiden, Eilen und Aufgehen des Apostels in seiner Arbeit an Vielen entspricht und widerspricht nicht der vollzogenen Erscheinung der Herrlichkeit, des Tages Gottes und seiner Erwählung von Wenigen. Denn die Herrlichkeit des Herrn wird vom Heiligen Geist vertreten und ausgestrahlt, welcher für die ganze bleibende Zeit nach Pfingsten und für alle Menschen der Herr ist. Seine Herrlichkeit ist für die Menschen in dieser Zeit nichts Anderes als ein Verwandelt-werden «von Herrlichkeit zu Herrlichkeit», seine Ewigkeit ist nichts Anderes als ein Bleiben «in aller Zeiten Zeit» bzw. «von Tag zu Tag»; seine Zahl der Erwählung ist nicht anders denn als Ausdruck des Willens zur Rettung aller Menschen zu verstehen und zu verkündigen. Die Verheißung wird erfüllt, indem die Erfüllung nicht nur als ein Endpunkt, sondern als ein beständiges Tun des lebendigen und wirkenden Gottes den Aposteln geoffenbart ist.

§ 54. Die Zeugen für Israel

Die verheißene Erscheinung wurde vor den Augen der Apostel wahr, obwohl das Volk, zu dem sie gehörten und das sie repräsentierten, mit sehenden Augen nicht sah, da seine Glieder weder sehen konnten noch sollten. Die Verheißung wurde wahr, obwohl auch die Apostel nichtsehende Menschen waren. Die Verheißung wurde an diesen Israeliten wahr, weil die Erscheinung, die Israel verheißene war, tatsächlich an Israel erfüllt werden sollte. Das Besondere, das den Aposteln widerfuhr — nicht nur ihnen, aber

ihnen in hervorgehobener Weise — war, daß sie trotz ihrer Verstockung und trotz der Verstockung Israels dennoch «die Herrlichkeit Gottes sahen» (Joh. 1, 14), und daß ihr Unglaube durch Jesu hörbare Worte, durch seine erschienene Gestalt und durch die Berührbarkeit seines Leibes, durch die Zeichen und den Geist Jesu Christi so lange und so stark bekämpft wurde, bis sie unter dem Druck einer Art von Zwang glauben mußten. Hatten sie — mit Ausnahme des Lieblingsjüngers im Johannesevangelium — Jesus in seiner tiefsten Verhüllung am Kreuz nicht gesehen, so mußten sie seine Herrlichkeit nach seiner Offenbarung sehen. Und sie sahen sie; denn ihnen erschien Jesus ohne Verhüllung. Wie Israel wegen seines Unglaubens angesichts der Zeichen Jesu unter dem Gericht steht, so stehen auch gerade sie unter dem Gericht. Daß Israel dennoch Gott zum Troste hat, wird bewiesen, indem alle Erscheinungszeugen Israeliten sind. Es wird aber unter den israelitischen Erscheinungszeugen in besonderer und endgültiger Weise an den Aposteln bewiesen, weil sie allein Zeugen der letzten und entscheidenden Erscheinung sind, durch welche der ganze Wille und die ganze Macht des Herrn geoffenbart wird. Der Tod und die Auferstehung Jesu Christi als Inbegriff der Offenbarung, des Vollzugs der Verurteilung und der Wiederannahme Israels wird zunächst nur den Aposteln erkenntlich. Nur die Apostel predigen zunächst vom Tod und von der Auferstehung Jesu Christi. Sie tun es zunächst nur vor Israel, dem das Heil zuerst gepredigt werden mußte. Israeliten hören und glauben, oder hören und glauben nicht, bevor Heiden dasselbe tun. Die Erscheinung vor den Aposteln aus Israel und ihre Beauftragung durch den Erschienenen, von Jerusalem anhebend zu predigen, besiegelt die Treue Gottes zu Israel.

Die beschränkte, wenn auch verschieden oder unbestimmt angegebene Zahl der Apostel kann als Hinweis darauf betrachtet werden, daß das dennoch sehende und glaubende, das neue Israel nach dem Geist zunächst nicht ganz Israel, sondern der aus Israel erwählte Rest ist.

Jesus erscheint dem Rest, der gerade die Zahl «Zwölf» als Namen trägt. Wenn er diesen Aposteln erscheint, so erschien er virtuell ganz Israel, weil die Apostel in ihrer Verstocktheit und Begnadigung nicht nur die Geschichte Israels, sondern in ihrer Vollzahl auch die volle Zahl und Menge aller Kinder Israels repräsentieren. Wenn Jesus einigen Frauen oder den über 500 Brüdern erscheint, so erscheint er auch für Israel; er erscheint dann aber nur für einzelne Israeliten, welche das Wesen oder die

Aufgabe Israels repräsentieren mögen, oder für viele Israeliten, wodurch die Weite seines Gnadenwillens angezeigt sein kann. Die Erscheinung vor den (zwölf) Aposteln aber hat gerade im Blick auf die ganz Israel verheißene und für ganz Israel geschehene Erscheinung einzigartige Bedeutung.

Von den mancherlei Israeliten, welchen Jesus erschien, wurden ausgerechnet wieder die Apostel, nur dieser das ganze Volk repräsentierende Rest, zu den Heiden geschickt. Gerade die Erscheinung vor den Aposteln und einzig diese Erscheinung hatte den ausgesprochenen Sinn und die Folge, daß Israel zum Licht der Heiden wurde. Die «Verherrlichung Israels» wurde auch durch die Erscheinungen vor anderen Zeugen angezeigt und verwirklicht. Die Verherrlichung Israels aber ausgerechnet und speziell vor den Heiden und zur Erleuchtung der Heiden geschah nur durch die Erscheinung vor den Aposteln, während der gerade sie als Boten Jesu Christi zu den Heiden gesandt wurden, und wegen der sie zu den Heiden gehen mußten. Ohne dieses Ausstrahlen der Herrlichkeit Israels als Licht der Heiden wäre die Herrlichkeit Israels unvollkommen gewesen. Die Erscheinung vor den Aposteln zeigt, daß die vollkommene Herrlichkeit für Israel erschienen ist.

§ 55. *Die Zeugen für die Heiden*

Zur Erscheinung Jesu Christi gehört als wesentliches Merkmal die von Paulus so genannte «Betreuung» (1. Kor. 9, 17; Gal. 2, 7; 1. Thess. 2, 4; 1. Tim. 1, 11; Tit. 1, 3; cf. 1. Sam. 3, 20 u. ö.) der Apostel mit einem bleibenden, zeitlich nur durch die Parusie, räumlich nur durch die Enden der Welt begrenzten Dienst oder Auftrag: ihre «Sendung». Nur die Apostel werden während der Erscheinungen in dieser umfassenden Weise für den Dienst an ihrem Herrn verpflichtet.

Der Gebrauch des Wortes «Amt» für die den Aposteln anvertraute Aufgabe und ihren Dienst empfiehlt sich nicht, da die dem deutschen Begriff «Amt» entsprechende Erstarrung der wesentlich aktuellen, lebendigen Funktion der Apostel in ihrem Gehorchen und Dienen zu einem «Amtsbewußtsein» (im Sinne des Besitzes eines Postens) im N. T. nur in polemischer oder ironischer Weise ins Auge gefaßt wird.

Hatten die Frauen nur einmal eine bestimmte Meldung an einige bestimmte Menschen zu überbringen, so werden die Apostel vom Erschienenen grundsätzlich zu Botschaftern Jesu Christi vor allen Menschen im Bereich und während der Dauer des noch bestehenden Aeons eingesetzt. Den Aposteln — nach der vorhan-

denen Überlieferung in den Erscheinungsberichten: allein ihnen — erscheint Jesus auf dem Boden von Galiläa, um ihnen die Heidenmission aufzutragen. Infolge der Erscheinung müssen die Apostel als Diener des Wortes des Evangeliums reden und wirken vor allen Völkern. Die Erscheinung des Herrn war vor allen Erscheinungszeugen ein Wunder, sie war immer die Erscheinung des Wortes. Nur in den Erscheinungen vor den Aposteln aber wurde die Verheißung ausgesprochen, daß das Wort in der Weite der Welt gepredigt und geglaubt werden, und daß es durch die Zeichen der Apostel bestätigt werden solle. Paulus beruft sich zwar auf eine Abmachung zwischen ihm und den Uraposteln über die Verteilung der Welt unter den Aposteln in dem Sinn, daß Petrus — als Repräsentant der Urapostel — den Beschnittenen, Paulus aber den Unbeschnittenen zu predigen hat (Gal. 2, 7 ff.)²⁶⁹. Paulus bezeichnet sich in verschiedener Weise als den Heidenapostel (Röm. 11, 13; 15 16; Gal. 1, 16; Eph. 3, 8; 1. Tim. 2, 7; 2. Tim. 1, 11 v. l.; 4, 17)²⁷⁰, während Jakobus sich ausdrücklich an die zwölf Stämme in der Zerstreung wendet (Jak. 1, 1), womit er vielleicht nur die Judenchristen meint²⁷¹. Diese Verteilung der Welt ist aber nicht als grundsätzliche, sondern als faktische Spezifizierung, nicht als Beschränkung, sondern als Pointierung der Aufgabe der verschiedenen Apostel aufzufassen²⁷².

Laut den Synoptikern und der Apostelgeschichte sind auch die Apostel, welche früher Jünger waren, zu den Heiden gesandt, nachdem sie in einer ersten Sendung nur zum Haus Israel gesandt waren. Im 1. Petrusbrief werden von «Petrus» alle Erwählten angeredet. Gemäß der Apostelgeschichte und den Paulinen hat Paulus sich, entsprechend seiner Erwählung aus dem Volk und aus den Heiden (Apg. 26, 17), nicht nur an die Heiden, sondern auch und zuerst an die Juden gewandt²⁷³, so wie Petrus wußte, daß das Evangelium nicht nur für die Juden, aber doch zuerst für die Juden (Apg. 3, 26) bestimmt war. Enthält die Schrift des Sehers auch keine ausdrückliche Anrede an den Kosmos, sondern nur an die Gemeinde in der Welt, so ist das Wesen der Apokalypse doch in besonderer Weise die Verkündigung der kosmischen Bedeutung des erscheinenden Jesus Christus. Die in der Apokalypse deutliche Weite der Funktion des Erscheinungszeugen ist wohl faktisch, aber nicht grundsätzlich unterschieden von der Weite des Auftrags der anderen Erscheinungszeugen, welche Apostel genannt werden. Auch nach dem Evangelium des Johannes werden die Apostel in den Kosmos gesandt (Joh. 17, 18), und in den Evangelien und neutestamentlichen Briefen fehlen deutliche

Hinweise auf das nahegerückte räumliche und zeitliche Ende dieser ganzen Welt nicht.

Die Verkündigung der geschehenen und der kommenden Erscheinung des Herrn, seiner Nähe und der entsprechenden Nähe des Endes dieser Welt wurde nur Israeliten anvertraut. Israeliten, welche die Treue Gottes zu Israel erfahren haben und zugleich «ganz Israel» (im engen fleischlichen und im weiten geistlichen Sinn, der hinter diesem Begriff Röm. 11, 26 so gut wie in den Königsbüchern, wo Israel Juda gegenüber steht, vermutet wird) repräsentieren, welche in ihrer Schwachheit und in ihrem Finden von Gnade «typisch» sind (1. Thess. 1, 7 u. ö.) — sie werden zu Boten unter den Heiden gemacht. Die Apostel sind der Beweis dafür, und durch die Apostel wird es durchgeführt, daß das Heil, die frohe Botschaft von Jesus Christus von den Juden zu den Heiden kommt.

Die verschiedenen Apostel haben den ihnen anvertrauten Dienst verschieden betreut. Es war aber für sie alle gültig, daß die Erscheinung Jesu Christi vor ihnen nicht ein Ereignis zum Zuschauen oder zum Davonlaufen (Mark. 16, 8) war, sondern eine Beschlagnehmung ihrer ganzen Person und eine Sendung zum Dienst an anderen Menschen bedeutete. Nicht als bloße Erscheinungszeugen, die nur etwas Besonderes sehen konnten, was Andere nicht sahen, sondern als Erscheinungszeugen, die sahen und hörten, was Jesus ihnen Besonderes sagte, die mit dem Herrn waren und von ihm zur Verkündigung ausgesandt wurden (Mark. 3, 14), tragen sie den Namen Apostel in seinem vollen Sinne und zu Recht. Wenn Paulus sich unter Berufung auf sein Sehen und sein Wirken in der Gemeinde als Apostel bezeichnet und rechtfertigt, wenn er die Gemeinde als Siegel oder Beglaubigungsschreiben seines Apostolates betrachtet (1. Kor. 9, 1 f.; 2. Kor. 3, 2), so bringt er dasselbe zum Ausdruck, was auch die Erscheinungsberichte der Evangelien besagen. Den Apostolat im strengen Sinn des Begriffs trägt die Gemeinschaft von Israeliten, denen Jesus leibhaftig als Herr in seiner Herrlichkeit erschien, und die von diesem Herrn als Botschafter seiner Herrlichkeit zu allen Völkern gesandt sind²⁷⁴.

Indem diese Feststellung gemacht wird, ist eine Definition des engen Apostelbegriffs der neutestamentlichen Schriften gewonnen²⁷⁵. Als unveräußerliche, von allen neutestamentlichen Autoren ausdrücklich oder stillschweigend geltend gemachte Merkmale des Begriffs eines «Apostels Jesu Christi» haben also die folgenden Tatsachen zu gelten:

1. Die Apostel sind Israeliten;
2. Die Apostel sind Glieder der von Jesus Christus geschaffenen Gemeinschaft;
3. Die Apostel sind Augenzeugen des erschienenen Herrn;
4. Die Apostel sind Gesandte Jesu Christi zu den Juden und Heiden²⁷⁶.

Die Sendung, so gut wie die Augenzeugenschaft, ist ein Wesensmerkmal des Apostels Jesu Christi neben anderen, aber keines dieser Merkmale genügt allein für die Definition. Der Erschienene offenbart die (Mark. 3, 14 b genannte) zweite Bestimmung, zu deren Erfüllung der Apostel erwählt wurde: seine Sendung. Indem die Erscheinung Jesu Christi vor den Aposteln die Sendung dieser Israeliten zu den Heiden bezweckt und bewirkt, ist sie als Erscheinung für Israel zugleich auch Erscheinung für die Heiden. Der von Israel Verworfenene offenbart sich als Licht der Heiden durch den Rest Israels.

Diese besondere Bedeutung der Erscheinung Jesu Christi zu sehen war nicht nur den Aposteln, sondern laut den Evangelien auch Einzelnen oder vielen Andern wie Johannes dem Täufer, Simeon, den über 500 Brüdern gegeben. Sogar alle Menschen, auch die Feinde Jesu Christi, werden nach den neutestamentlichen Aussagen den in Herrlichkeit wiederkommenden Jesus Christus einmal sehen und merken, welche Bedeutung seine Erscheinung hat. Aber diese Einzelnen, diese Vielen oder alle Menschen wurden nicht persönlich während der Erscheinung ausgesandt als Boten Jesu Christi.

Mit der besonderen Sendung betreut wurden andererseits nicht nur die Apostel, sondern in zeichenhafter Weise auch die Siebzig (Jünger), welche von Jesus in die Städte und Flecken geschickt wurden, in die er auch selbst auf seinem Wege durch Samaria nach Jerusalem kommen wollte (Luk. 10, 1 ff.). Die Zahl dieser Ausgesandten, 70 bzw. 72, ist die Zahl der Heidenvölker und der Völkerengel²⁷⁷; ihre Sendung ist eine Vorwegnahme der Sendung der Apostel — so gut wie die Sendung des geheilten Besessenen von Gadara (Mark. 5, 19 f.; cf. Joh. 9, 7 ff.) als solche zu betrachten ist. Aber diese vorläufigen Botschafter Jesu Christi hatten die Herrlichkeit Jesu Christi, welche vollkommen erst in seiner Erscheinung nach der Auferstehung geoffenbart wurde, noch nicht gesehen und konnten sie nicht verkündigen.

«Apostel» konnte auch die Synagoge, konnten auch die einzelnen christlichen Gemeinden aussenden. Aber ihr Auftrag und ihre Vollmacht ist beschränkt. Sie mögen so viel Macht haben, wie die Instanz oder die Person, welche sie sendet — nach dem Grundsatz: «der Apostel ist wie der, der ihn sendet». Aber «der Apostel ist nicht größer, als der ihn sendet» (Joh. 13, 16). Diese Apostel der Synagoge oder der Gemeinden sind von Menschen gesandt; sie können daher nur im Bereich der menschlichen Macht wirken, sie sind nicht «Apostel Jesu Christi», werden nie so genannt und können keine Zeichen tun, wie sie die Apostel Jesu Christi durch die Kraft des Heiligen Geistes tun können.

Ist nur derjenige ein Apostel Jesu Christi im vollen und strengen Sinn des Begriffs, welcher ein Augenzeuge des Herrn und ein vom Herrn selbst Ausgesendeter ist, so kann die Apg. 1, 15 ff. beschriebene Wahl des Matthias zum zwölften Apostel, welche nur auf Grund seiner Gemeinschaft mit Jesus und den Aposteln und seiner Augenzeugenschaft vollzogen wird, als problematisch erscheinen. Immerhin kann die Bezeichnung *μάρτυς τῆς ἀναστάσεως* und die Erwähnung der Gegenwart des zu Wählenden bei der letzten Erscheinung Jesu Christi: bei seiner Auffahrt, die Möglichkeit einschließen, daß auch Matthias selbst den Aussendungsbefehl Jesu Christi als für sich gültig gehört hat.

§ 56. Die Zeugen der Endzeit der Welt

Die Erscheinung Jesu Christi vor den Aposteln ist die Gewähr für das nahe Ende dieses Aeons²⁷⁸. Durch die Wiederholung und Dauer der Erscheinung Jesu Christi vor den Aposteln wird offenbart, daß es nicht nur ein die Zeit dieses Aeons jähe abschneidendes Ende dieses Aeons gibt, sondern daß gemäß Gottes Gnadenwillen eine Endzeit noch innerhalb dieses Aeons von Gott erhalten oder geduldet wird. Diese noch vorhandene Zeit innerhalb des alten Aeons ist durch den hereinragenden neuen Aeon bestimmt und von anderen Zeiten unterschieden.

Die Ankunft des Herrn war in vielen Gleichnissen, die Erscheinung des Menschensohnes war in verschiedenen eschatologischen Aussagen Jesu als Ziel und Ende, Krisis und Wendepunkt für das menschliche Leben und Treiben gekennzeichnet worden. Jesus hatte nach der vorhandenen Überlieferung nichts von einer zweimaligen Erscheinung in Herrlichkeit nach seiner Auferstehung geweißt, sondern er hatte nur von seinem Wiederkommen nach seinem Tode und der Möglichkeit bzw. Notwendigkeit für die Menschen, ihn in seiner Herrlichkeit zu sehen, gesprochen.

Heißt es einmal, Jesus werde «zum zweiten Mal» erscheinen (Hebr. 9, 28), so ist die zweite Erscheinung doch nicht eine zweite gegenüber seiner ersten Erscheinung als Auferstandener. Sondern gemeint ist seine Erscheinung «ohne Sünde» gegenüber seiner Erscheinung als Träger der Sünde und als Opfer für die Sünde der Vielen. Es geht an dieser Stelle also, grob gesagt, um seine Erscheinung vor seinem Tod und um seine Erscheinung bei der Parusie.

Ist bei Johannes von einem Wieder-Sehen Jesu die Rede (Joh. 14, 19; 16, 16), so ebenfalls im Blick auf eine neue Erscheinung Jesu, aber nicht im Blick auf verschiedene Erscheinungen — mag dann im Johannesevangelium die Erfüllung der geweißsagten einen Erscheinung auch durch den Bericht über ein erstes, zweites und drittes Erscheinen Jesu nach seiner Auferstehung vor seinen Jüngern dargestellt sein (Joh. 20, 19 ff.; 21, 1, 14).

Die Erscheinung, das Kommen Jesu in der Herrlichkeit des Vaters als Menschensohn wurde von Jesus aber nicht allen, zu

denen er davon sprach (Mark. 14, 62 u. Par.), sondern nur einigen seiner Zeitgenossen als nahe bevorstehend geweissagt (Mark. 9, 1 u. Par.; cf. 13, 30; Matth. 10, 23). Dasselbe Kommen und Erscheinen, das für alle wahr und sichtbar werden wird, soll nach Jesu Worten für Einige sichtbar werden, während andere es noch nicht sehen. «Noch ein kleines, und die Welt sieht mich nicht mehr, ihr aber seht mich; denn ich lebe und ihr werdet leben» (Joh. 14, 19).

Die Erscheinung Jesu in Herrlichkeit, das Kommen des Menschensohnes, dieses für das Ende geweissagte eschatologische Ereignis, haben einige der Zeitgenossen Jesu, die auch als Hörer seiner Verheißungsworte erwähnt werden, erlebt: die Apostel²⁷⁹. Das Ende der Wehen nach den verkürzten Tagen wurde von ihnen wahrgenommen. Sie wußten, daß Jesus leibhaftig von den Wehen des Todes auferstanden war (Apg. 2, 24), daß der Leib Jesu Christi nicht gestohlen war, wie sich die Juden erzählten (Matth. 28, 12 ff.), sondern daß dieser Leib Jesu infolge seiner Auferweckung die Verwesung des Todes nicht sehen sollte (Apg. 2, 27, 31; 13, 35, 37). Wie nach Jesu Aussage Abraham den Tag des Menschensohnes sah und sich freute (Joh. 8, 56), so «freuten sich die Apostel, als sie den Herrn sahen» (Joh. 20, 20). Das Ende dieses Aeons halten die Apostel für gekommen und fragen daher nach der Herstellung des Reiches (Apg. 1, 6). Die Frage nach der Zeit der Ankunft des Menschensohnes wird für sie schon beantwortet durch die geschehene Erscheinung des Herrn nach Ostern. Die Frage nach der Zeit des Anbruchs des Reiches, dessen Aufrichtung ja mit der Erscheinung des Menschensohnes zuinnerst zusammenhängt, stellen sie deshalb, weil sie mit Recht das Ende für gekommen halten. Ihnen ist der Herr ja erschienen.

Sind nicht alle Menschen selig durch den Anblick dessen, was sie sahen, so wird diesen Menschen, den Aposteln, zugesprochen, daß sie das Besondere, das Gott von je her bereitet hat (Luk. 2, 31) (was aber viele Könige und Gerechte nicht sehen konnten), sehen und hören (Luk. 10, 23 f.; Matth. 13, 16 f.), und daß sie darum selig sind. Das in den eschatologischen Weissagungen geweissagte Ende haben die Apostel erlebt. Sie sind es, die nach der Deutung der Engel als Zeugen der Himmelfahrt den in der Parusie Kommenden schon gesehen haben. Ihnen steht das Ende schon vor Augen. Ist man sich bewußt, was sie sahen, so kann man auf das Ende gleichsam schon zurückschauen (Hebr. 1, 2).

Es ist aber ein Mißverständnis der Apostel, wenn sie die Erscheinung Jesu nach Ostern in ihrer Tragweite in dem Sinn ver-

engern wollen, daß sie meinen, «in dieser Zeit», nur «für Israel» müsse nun das Reich schon fertig gestellt, abgeschlossen und begrenzt sein: «Wirst du in dieser Zeit das Reich für Israel fertig stellen?» (Apg. 1, 6). Zur Erkenntnis, daß die ἀποκατάστασις πάντων (Apg. 3, 21) noch aussteht, werden sie erst durch den Auferstandenen selber geführt, indem er noch einmal darauf hinweist, daß gerade auch sie, die Apostel, Zeit und Stunden nicht wissen, deren Festlegung der Vater seiner Vollmacht vorbehalten hat (Apg. 1, 7). Das durch Jesu Erscheinung nach Ostern angebrochene Ende ist nicht ein Abschluß, nicht ein Abbrechen und nicht ein Aufhören, das mit dem Ende eines irdischen Tages oder dem Ende von vierzig irdischen Tagen zusammenfällt. Sondern es ist der Beginn des Endes, das in sich eine gewisse Weite und Fülle hat, die sich von nun an entfalten wird — gemäß der Tatsache, daß die einmal erschienene Herrlichkeit nicht aufgehört hat, herrlich zu sein, herrlich zu erstrahlen und herrlich zu wirken, sondern «von Herrlichkeit zu Herrlichkeit» (2. Kor. 3, 18) wirkt und sich selber in dieser Wirkung entfaltet²⁸⁰.

Die Entfaltung des Endes wird im Neuen Testament in der Weise dargestellt, daß nicht nur von der Erscheinung Jesu nach Ostern vor den Aposteln, sondern in ihrem Zusammenhang auch von der Erscheinung und Ausgießung des Heiligen Geistes und vom Zeugnis des Heiligen Geistes, das durch den Mund der Apostel auf eine künftige Erscheinung Christi hinweist, gesprochen wird. Gemäß den neutestamentlichen Aussagen vollzieht sich das Kommen Jesu Christi bzw. das Erscheinen der Herrlichkeit Jesu Christi — in einer durch die alttestamentlichen Verheißungen und durch die Weissagungen Jesu nicht ausgeschlossenen, aber doch darin noch nicht deutlich erkennbaren Weise — in einem dreifachen Kommen oder Erscheinen. Dementsprechend geschehen die Zeichen des Menschensohnes nicht nur einmal, sondern dreimal:

1. Die Zeichen des Kommens des Menschensohnes, welche Jesus (Mark. 13 u. Par.) weissagte, geschehen vor und bei dem Tod Jesu; und der Menschensohn kommt in seiner Herrlichkeit, als Jesus nach seiner Auferstehung erscheint. Die Weissagung Jesu, im Zeitraum dieser Generation solle «dies alles» erfüllt werden, werde also auch er als Menschensohn erscheinen (Mark. 13, 30 u. Par.), wurde vor den Aposteln im Sterben und im Erscheinen des auferstandenen Jesus Christus erfüllt. Sie hatten Gemeinschaft mit dem Herrn und wurden als seine Boten zur Sammlung der Erwählten ausgesandt.

2. Die Zeichen des Kommens des Menschensohnes geschehen laut der Apostelgeschichte, deren Aussagen durch die Briefe und die Apokalypse bestätigt werden, während des in den «Taten der Apostel» aufgezeichneten Wirkens der Apostel, erreichen ihren Höhepunkt auf der Reise des Paulus nach Rom — und die freie Verkündigung des Evangeliums in Rom ist der sichtbare Erweis für das Herrschen und die Herrlichkeit des Menschensohnes. Die Erscheinung des Heiligen Geistes am Pfingstfest, welcher die treibende Kraft für die Worte und Zeichen der Apostel und die Voraussetzung für das Ertragen ihrer Leiden ist, bestimmt in besonders sichtbarer Weise gerade die Apostelzeit. Die Erscheinung des vom Herrn verheißenen (und des nach Johannes auch direkt von ihm mitgeteilten) Heiligen Geistes bewirkt, daß das Leiden und die Herrlichkeit Jesu Christi auch an den Aposteln erscheinen. So erfüllt sich zum zweiten Male innerhalb der Generation Jesu, was er Einigen aus dieser Generation verheißen hatte.

3. Die Zeichen des Kommens des Menschensohnes werden laut der Verkündigung der Apostel aber auch noch einmal, in Bälde, im Ablauf der noch bleibenden Zeit (welche sich auch über den Tod der Apostel hinaus erstrecken kann) geschehen — bis die Erscheinung Jesu Christi vor allen Erwählten, oder vor den Augen aller, auch der ihm feindlichen Welt, das endgültige Ende des alten Aeons bringen wird. Dann übergibt Jesus das Reich dem Vater.

Man muß demnach von einer dreifachen Erscheinung des Menschensohnes sprechen und entsprechend von einem dreifachen Eintreten der Vorzeichen²⁸¹.

Eine Beziehung dieser dreifachen Erscheinung auf die Dreieinigkeit Gottes erscheint nicht als ausgeschlossen, indem das dreifache Erscheinen als Erscheinen des Sohnes, des Geistes und des (Sohnes und des) Vaters gekennzeichnet wird. *Per appropriationem* ließe sich sagen: die eine im A. T. und von Jesus geweissagte Erscheinung zeigt ihren objektiven, einmaligen, grundlegenden Charakter im Tod und in der Auferstehung Jesu Christi; ihren missionarischen, Buße und Glauben fordernden und verleihenden Charakter in den Ereignissen, welche als «Taten der Apostel» beschrieben sind; ihren weltweiten, umfassenden und unbestreitbaren Charakter als einzig bestehende, bleibende und siegende Wahrheit für alle Kreatur in den Ereignissen, die besonders in der Apokalypse dargestellt sind.

Daß es Johannes daran liegt, die Zahl der Erscheinungen Jesu nach seiner Auferstehung mit «drei» anzugeben (Joh. 21, 14), mag in derselben Richtung weisen. Von einer Mehrzahl von «Tagen des Menschensohnes», die nicht notwendigerweise wie die 40 Tage als in kontinuierlicher Reihenfolge aufeinander folgend vorgestellt werden müssen, spricht Jesus auch selbst laut dem Evangelium des Lukas: «Er sprach zu seinen Jüngern: Tage

werden kommen, da ihr begehren werdet, einen der Tage des Menschensohnes zu sehen — und nicht sehen werdet» (Luk. 17, 22).

So wenig aber in der Trinitätslehre von drei Göttern gesprochen werden kann, so wenig kann von einem dreimaligen Ende oder einer dreimaligen Wiederkunft gesprochen werden. Das Ende, die Erscheinung des Menschensohnes wiederholt sich nicht, sondern hat die Breite und Weite, die Einmaligkeit und Ordnung der Erscheinung nach Ostern, am Pfingsttage und am Jüngsten Tage. Aus diesem Grunde wird wohl im N. T. dieselbe Bezeichnung ἐπιφάνεια für die geschehene und die zukünftige Erscheinung verwendet²⁸² und wird sowohl die geschehene Erscheinung Jesu Christi, wie die Wirkung des Heiligen Geistes, wie die Wiederkunft Jesu Christi als ἀποκάλυψις oder mit dem Verbum ἀποκαλύπτειν bezeichnet.

Sehen denn die Apostel mehr von der Erscheinung Jesu Christi als andere Menschen? Im Wahrnehmen der künftigen Erscheinung wird kein Unterschied gemacht zwischen den Aposteln und den andern, die sehen werden: «Wir werden sehen von Angesicht zu Angesicht» (1. Kor. 13, 12), sagt Paulus, ohne sich als Apostel von der angeredeten Gemeinde zu unterscheiden. Im gleichen Sinn heißt es: «Wir werden ihn sehen, wie er ist» (1. Joh. 3, 2). Wer die Erscheinung sieht, sieht die verheißene Erscheinung; um ein Mehr oder Weniger, welches die Apostel von der Gemeinde unterscheiden könnte, kann es sich nicht handeln.

Es besteht aber ein Unterschied zwischen einem Früher und einem Später des Sehens. Das Wahrnehmen der schon geschehenen Erscheinung wird in umfassender Weise nur den Aposteln ermöglicht. Ihnen wird die Verkündigung des Geschehenen und des Künftigen anvertraut. Sie haben den Erschienenen und den in Zukunft erscheinenden Jesus nicht als verschiedene Christi, sondern als einen und denselben Christus verstanden und verkündigt. Sie stehen mitten im Vollzug und in der Entfaltung seines Erscheinens und damit: in der Entfaltung des Endes. Denn sie blicken auf die Erscheinung Jesu nach Ostern zurück; sie leben und wirken in der Kraft des ausgegossenen Heiligen Geistes; und sie blicken hin auf die kommende Erscheinung. Aus dem Wissen darum, daß die Vorzeichen des Endes «jetzt schon wirksam sind» (2. Thess. 2, 7) und daß das Ende: das Kommen und Erscheinen der Herrlichkeit nicht nur zukünftig, sondern auch schon geschehen und wirksam ist (2. Tim. 1, 10; cf. Tit. 2, 11), erklärt sich das Drängen und Eilen gerade der Apostel auf das Ende hin. Weil das Ende schon eingetreten (Hebr. 1, 2), schon gegenwärtig (Hebr. 9, 26 u. ö.) ist, weil unter dem Heiligen Geist zu stehen bedeutet: in der Endoffenbarung Gottes zu stehen — darum beten die Apostel so dringlich um das Ende und um das Kommen Jesu (1. Kor. 16, 22; Offb. 22, 20). Darum mahnen sie auch so ein-

drücklich, das Ende vor Augen zu haben (1. Kor. 10, 11; Phil. 4, 5 u. ö.) und bis ans Ende treu zu bleiben (Offb. 2, 16 u. ö.).

Die Apostel sind, indem für sie als für seine Botschafter Jesus Christus schon erschienen ist, und indem er durch seinen erschienenen Geist in ihnen und durch sie wirkt, die Gewähr und der Beweis dafür, daß die dem alten Aeon noch verbleibende Zeit letzte Zeit ist. Sie erleben und verkündigen, daß das Eschaton schon gekommen ist, daß die noch vorhandene Zeit unter dem Zeichen der Herrschaft Jesu Christi und der Wirkung des Heiligen Geistes steht. Die Erscheinung vor den Aposteln hat insofern, ebenso wie die künftige Erscheinung vor allen Augen, kosmische Bedeutung, als durch sie offenbart wird, daß die Zeit der Welt fortan tatsächlich Endzeit ist, deren Abbruch unmittelbar bevorsteht (cf. 1. Petr. 4, 7 u. ö.).

§§ 57—59

DIE ERWARTUNG DER KÜNFTIGEN ERSCHEINUNG

§ 57. *Das zukünftige Sehen aller Augen*

Die Verheißung Jesu, in seiner Herrlichkeit als Menschensohn zu erscheinen und sich von den Menschen sehen zu lassen, ist wohl an den Aposteln in Erfüllung gegangen. Indem die Apostel das Evangelium von Jesus Christus allen Völkern, den Juden und Heiden verkündigen müssen, ist es auch wahr geworden, was verheißen war: daß der Herr zum Heile alles Fleisches erscheinen sollte. Könnten ihn aber alle Völker endgültig und ausschließlich nur in der Gestalt des mündlich oder schriftlich verkündigten Wortes sehen bzw. hören, so wäre die Erscheinung Gottes in Jesus Christus letztlich nur ein Zwischenfall, eine graduelle Steigerung oder ein Höhepunkt in der Reihe seiner Erscheinungen vor den erwählten alttestamentlichen Gottesmännern oder Propheten. Von einer sichtbaren Erscheinung des Herrn selber vor allem Fleisch könnte aber dann kaum gesprochen werden. Jesus aber verheißt nicht nur «Einigen», daß sie ihn in seiner Herrlichkeit sehen sollen, sondern er sagt auch den Gliedern des hohen Rates: «Ihr werdet sehen den Menschensohn sitzen zur Rechten der Macht und kommen mit den Wolken des Himmels» (Mark. 14, 62 u. Par.), und in seinen Gleichnissen hat er allen, die ihn hörten, die Ankunft des Herrn geweissagt. Erfüllte sich diese Weis-

sagung für Alle nicht vor dem Tode derer, die sie hörten — ihnen war das ja auch nicht verheißen worden — so war sie damit doch nicht hinfällig geworden. Die Wiederkunft, die endgültige Erscheinung Jesu Christi wird zur Folge haben, daß alle Augen aller Geschlechter ihn sehen können und tatsächlich sehen werden.

Darum schreibt Paulus, die «Offenbarung des Herrn Jesu vom Himmel mit den Engeln seiner Macht in flammendem Feuer» werde auch den Nicht-Glaubenden widerfahren (2. Thess. 1, 7 ff.); wie auch der Seher es ausdrücklich feststellt und im Verlauf der Apokalypse darstellt: «Siehe, er kommt mit den Wolken und jedes Auge wird ihn sehen und die ihn zerstoehen haben... alle Geschlechter der Erde. Ja, Amen» (Offb. 1, 7).

Die Erscheinung des Menschensohnes ist nicht abhängig vom Glauben derer, die ihn sehen sollen — so wenig wie die Erscheinung bei der Verklärung und nach Ostern auf Grund des Glaubens der Apostel geschah. Die Erscheinung geschieht nicht wegen des menschlichen Glaubens, sondern trotz des menschlichen Unglaubens. Die künftige Erscheinung wird sich aber, im Unterschied zu der geschehenen Erscheinung, katastrophal auswirken für alle, die dann nicht glauben. Sie wird den Vollzug des Gerichtes Gottes über alle Menschen bedeuten. Niemand wird leben, der Gott sieht: dieser auf der Sünde des Menschen lastende Fluch wird dann vollzogen werden. Das wird, ohne ausdrücklichen Hinweis auf den im Alten Testament wiederholt ausgesprochenen Fluch, im Neuen Testament wiederholt und auf verschiedene Weise eindrücklich gemacht:

Ewig wird das Verderben sein, das auf diejenigen kommt, welche Gott nicht kennen und dem Evangelium unseres Herrn Jesus nicht gehorchen (2. Thess. 1, 8 f.; cf. Jud. 14 f.). Sie werden versuchen, sich zu verbergen «vor dem Angesicht dessen, der auf dem Thron sitzt und vor dem Lamm» (Offb. 6, 15 ff.), nicht nur wie Adam und Eva unter den Bäumen des Paradieses (1. Mos. 3, 8), sondern unter den zusammenstürzenden Schluchten und Felsen; und doch können sie nicht bewirken, daß sie vor dem Gericht des Angesichts Gottes sicher sind. Sie können nur vorwegnehmen und bestätigen, was «im Angesichte des Thrones» (Offb. 20, 12), wenn sie vor dem erschienenen Richter «geoffenbart werden» (2. Kor. 5, 10), entschieden und vollstreckt werden wird. Statt im Anschauen Gottes zu essen und zu trinken (2. Mos. 24, 11; Jes. 25, 6 ff.; Mark. 14, 25 u. Par.; Matth. 25, 21, 23 u. ö.), werden sie in die Finsternis draußen geworfen (Matth. 25, 30 u. ö.) und selber zum schauerlichen Fraße der Vögel gemacht

(Offb. 19, 17 ff.). Daß der Reiche noch von der Hölle aus in den Himmel sehen kann, vermindert seine Qualen nicht (Luk. 16, 23 ff.; cf. 13, 28).

Der Wiedererscheinende wird sich und sein gerechtes Tun und Richten vor den Menschen nicht mehr verbergen und von den Menschen nicht mehr verkennen lassen. Nimmt er bei seiner ersten Erscheinung ein für allemal die Sünde hinweg, so erscheint er zum zweiten Mal ohne Sünde (Hebr. 9, 26 ff.). Wo sie nicht weggetragen ist, kann sie dann nur bleiben und dem Sünder das furchtbare Gericht Gottes eintragen. Mit Jesus wird «erscheinen», was die Menschen sind.

Johannes berichtet, daß schon vor Jesu Tod viel Volk zu Jesus kam, nicht nur um seinetwillen, sondern «damit sie auch den Lazarus sähen, den er von den Toten erweckt hatte» (Joh. 12, 9). «Viele Leiber der entschlafenen Heiligen wurden erweckt; und sie gingen aus ihren Gräbern nach seiner (sc. Jesu) Auferstehung und gingen in die Heilige Stadt und erschienen Vielen» — so berichtet Matthäus schon bei der Darstellung des Todes Jesu (Matth. 27, 52 f.). Jesu Tod und Auferstehung und die Erscheinung der Heiligen und ihr Anblick gehören schon in diesem vorwegnehmenden Geschehen zusammen. Der Anblick der von Gott erhöhten, weil gerechtfertigten Menschen gehört zum Anblick des kommenden Menschensohnes (cf. auch Offb. 11, 12).

Es kann daher vermutet werden, daß zu den mit dem Menschensohn kommenden Engeln nicht nur die in den Evangelien und in der Apokalypse bezeichneten oder in ihrem Tun beschriebenen Engel gehören, sondern auch die verstorbenen Heiligen, die «Seligen». Auch die 144 000 aus den zwölf Stämmen Israels werden vom Seher der Wiederkunft Jesu Christi gesehen (Offb. 7, 4 ff.); sie dürften identisch sein mit dem großen unzählbaren Volk der Heiligen aus allen Nationen, Stämmen, Völkern und Sprachen (Offb. 7, 9). «Die Parusie unseres Herrn Jesus» geschieht «mit allen seinen Heiligen» (1. Thess. 3, 13). Das neue Jerusalem — es ist anzunehmen: die Stadt samt ihren Einwohnern — kommt mit bzw. nach dem Menschensohn herab vom Himmel; die neue Polis, die vollkommene Gemeinschaft der Heiligen, erscheint mit Jesus Christus vom Himmel her.

Die Entrückung derer, die in der Stunde der Wiederkunft noch auf der Erde leben, «dem Herrn entgegen in die Luft» (1. Thess. 4, 17) darf vielleicht in diesem Sinne gedeutet werden: Sie hat den Zweck, daß die Heiligen «mit ihm», dem Kommenden, vor ihren Feinden erscheinen können. Würden sie bei seinem Kommen, nicht von der Erde ihm entgegen entrückt, so könnten sie nicht mit ihm kommen und nicht mit ihm gesehen werden. Daß die Zeugen Gottes aber von ihren Feinden noch gesehen und erkannt werden müssen, ist ausdrücklich geweissagt (Offb. 11, 12 u. ö.). Die vollkommene Offenbarung Jesu Christi vor der Welt bedeutet auch die sichtbare Rechtfertigung der Heiligen — nicht nur vor Gott, sondern auch vor ihren Feinden.

Es wird sich dann als wahr erweisen, was schon in der Erzählung von Mose, der die Herrlichkeit Gottes schauen wollte (2. Mos. 33, 17 ff.), zum Ausdruck gebracht wird: daß selbst der fromme und begnadete Mensch vor Gott nicht bestehen, Gottes Angesicht nicht schauen kann. Gehört er

aber zu denen, welchen der Herr voranging, welche während seiner richterlichen Gegenwart vor ihm selber behütet worden sind, so kann er hinter Gott stehen bzw. Gott nachsehen. Das Entsprechende wird bei der Wiederkunft Jesu Christi gelten: Die Entrückung der Heiligen in die Luft bewirkt, daß sie nicht vor dem Angesichte des Richters stehen und vergehen müssen, sondern daß sie mit ihm kommen als seine Nachfolger, als die von ihm Beschützten, als die ihm gleichsam nur nachsehen²⁸³.

Der Zweck, weshalb die Bedeutung der künftigen Erscheinung Jesu Christi von den Zeugen der geschehenen Erscheinung als so grauenvoll und verhängnisvoll für die Ungläubigen dargestellt wird — obwohl doch auch die Zeugen der ersten Erscheinung ungläubig waren, als Jesus Christus ihnen erschien, und nicht in Grauen und Verhängnis gestoßen wurden — ist nicht die Herstellung eines ehrlichen und schadenfreudigen Gruselns bei den Empfängern ihrer Botschaft. Wie Jesus den Vater nicht gesehen hatte, um die Verdammnis über alle Menschen auszusprechen, sondern um sie zur Buße und zum Glauben zu rufen, so war Jesus in seiner Herrlichkeit den Aposteln erschienen, und sie hatten ihn gesehen, damit sie alle Völker nicht zum Verderben, sondern zum Leben rufen könnten. Sie erlebten es selber, daß sündige Menschen beim Kommen und Erscheinen des Menschensohnes leben und Frieden haben durften, damit sie andere dazu einladen und ihnen die Heilsbotschaft übermitteln könnten. Sie wissen, daß sie selber aus dem Abgrund des Todes, der Sünde und des Verderbens gerettet sind, damit sich auch Andere durch ihren Dienst mit Gott versöhnen lassen (2. Kor. 5, 18 ff.). Das ewige Verderben, das sie beschreiben, ist der Hintergrund, vor dem sie selber stehen als «Typus» (1. Thess. 1, 7; 1. Tim. 1, 16 u. ö.) dafür: Es gibt für Menschen eine Rettung aus dem Verderben. Den Aposteln ist es gesagt, daß alles, was Jesus Christus an ihnen tat, ihnen gebot und ihnen mitteilte, also auch sein Friedensgruß bei seiner Erscheinung, nicht nur für sie, sondern auch für andere gilt und ihnen darum verkündigt werden muß. «Lehret sie halten alles, was ich euch geboten habe» (Matth. 28, 20). Denn die Verheißung, die zuerst für Israel und seine Kinder ist, und die an den Aposteln und vor den Aposteln wahr wurde, ist «auch für die in der Ferne, so viele der Herr, unser Gott, herzuruft» (Apg. 2, 39).

Der Menschensohn erschien zuerst nur Wenigen, um die Übrigen zu schonen vor dem Gericht, das seine Erscheinung über ihre Verstockung bringen müßte; die Wenigen aber, die Apostel, bezeugen Jesus Christus, damit alle, «die glauben, das Leben haben» (Joh. 20, 31). Auferstehen werden beim Kommen des Menschen-

sohnes alle Menschen — die Übeltäter zum Gericht; die das Gute taten, zum Leben (Joh. 5, 29; cf. Dan. 12, 2). Die Apostel verkündigen aus eigener Erfahrung, daß die Erscheinung Jesu Christi nicht nur das verdiente Verderben, sondern auch ein Teilhaben an seiner Herrlichkeit bedeuten wird. Alle werden daran teilhaben, welche dem verkündigten Evangelium glauben (2. Thess. 1, 10). Die Heiligen dürfen «den vom Himmel kommenden Jesus erwarten als den, der errettet von dem kommenden Zorn» (1. Thess. 1, 10). Sie dürfen wissen und sollen «glauben, daß Jesus ist der Christus, der Sohn Gottes» (Joh. 20, 31). Sie müssen also den Kommenden nicht als einen Unbekannten fürchten. Wenn er Glauben findet auf Erden bei seinem Kommen, wird er seinen Erwählten, die Tag und Nacht zu ihm schreien, Recht schaffen (Luk. 18, 7 f.; cf. Offb. 6, 10 f.).

Die Heiligen dürfen sich freuen auf das «Sehen von Angesicht zu Angesicht» (1. Kor. 13, 12), entsprechend wie für Stephanus das Sehen Jesu Christi und Gottes Anlaß zu freudigem Zeugnis wurde (Apg. 7, 55 f.). Nicht mehr als zum Tod Verurteilte werden sie vor ihm stehen, sondern sie «werden ihm gleich sein» (1. Joh. 3, 2). Damit sie Freude und nicht Schande in seiner Erscheinung bekommen, sollen sie schon in diesem Aeon in ihm bleiben (1. Joh. 2, 28) und in dieser Hoffnung sich reinigen, wie er rein ist (1. Joh. 3, 3). Jauchzend sollen sie sich freuen können in der Offenbarung seiner Herrlichkeit (1. Petr. 4, 13). Im Anblick des Angesichtes Gottes und des Lammes werden sie im neuen Jerusalem leben können, ohne daß es mehr eine Nacht, einen Tod oder einen Tempel (in dem das Sehen Gottes nur vorläufig, zeichenhaft, sakramental geschah) geben wird (Offb. 21).

Schon in der Zeit, während der die Apostel noch verkündigen, ist das zukünftige Sehen und Verwandelt-werden in Kraft. Im Gegensatz zu den Juden, die wegen der Decke über ihrem Herzen nicht sehen, stehen nicht nur die Apostel schon im Lichte Gottes, sondern «spiegeln wir alle mit aufgedecktem Angesicht die Herrlichkeit Gottes wieder und werden verwandelt in dasselbe Bild von Herrlichkeit zu Herrlichkeit» (2. Kor. 3, 18). Das Wunder der Öffnung der von Natur nichtsehenden Augen zum Anblick der Herrlichkeit Gottes, das Wunder der Verwandlung des alten Menschen in den neuen Menschen, der Gott sehen kann ohne zu sterben, soll und kann sich jetzt schon ereignen an den Juden und an den Heiden. Es soll sich aber ereignen durch den Dienst des apostolischen Zeugnisses über das schon geschehene Wunder (Apg. 26, 16 ff.)²⁸⁴.

Unter der Gnade, durch welche die Apostel die Herrlichkeit Gottes sehen und leben durften, verkündigen die Apostel die künftige Erscheinung Jesu Christi und ihre Bedeutung für alle Menschen. Die Hörer und Leser der apostolischen Verkündigung haben am Gegenstand dieser Verkündigung, an der Gnade Jesu Christi Anteil, und sie erweist sich an ihnen als wahr, wenn sie dieser Verkündigung glauben. Die Zeit zwischen den Erscheinungen Jesu Christi, zwischen dem vollzogenen Sehen der Apostel und dem künftigen Sehen aller Augen, ist daher in besonderer Weise die Zeit des Glaubens.

§ 58. *Der Glaube an den Unsichtbaren*

Nachdem die Apostel die Erscheinung Jesu Christi gesehen haben, und indem sie auf die künftige Erscheinung Jesu Christi warten und jedermann darauf vorbereiten müssen, verkündigen sie: «Wir wandeln im Glauben, nicht im Schauen» (2. Kor. 5, 7). «Wir sind jetzt Kinder, aber es ist noch nicht erschienen» (1. Joh. 3, 2). «Ohne ihn (sc. Jesus Christus) gesehen zu haben, liebt ihr ihn; ohne ihn zu sehen, glaubt ihr an ihn, und jubelt ihr mit unaussprechlicher und verklärter Freude» (1. Petr. 1, 8). «Glaube ist eine Zuversicht auf das, was man hofft, eine Überzeugung von Dingen, die man nicht sieht» (Hebr. 11, 1).

Mit auffallender Einheitlichkeit wird in verschiedenen Briefen des Neuen Testaments die Möglichkeit, jetzt (nachdem Jesus Christus gesehen wurde und bevor er wieder gesehen wird) das Heil, den Inhalt des Geglauten zu sehen, verneint. Die zitierten Briefverfasser behaupten nicht, zu glauben sei grundsätzlich besser, edler, Gott oder den Menschen angemessener als zu sehen. Weil dieselben Verfasser mit gleichem Ernst oder im gleichen Zusammenhang, in dem die zitierten Aussagen stehen, auch vom geschehenen oder zukünftigen Erscheinen oder Sehen Gottes sprechen können, gelten jene Aussagen anscheinend nur für einen bestimmten Zeitraum. Dieser besondere Zeitraum ist eine «Zwischenzeit»²⁸⁵, weil er an seinem Anfang und an seinem Ende begrenzt ist durch das Erscheinen und Sehen des Geglauten. Den Menschen dieses Zeitraums, zu welchem auch noch die Apostel und alle nach ihnen Geborenen gehören, wird geboten, zu glauben an den «unsichtbaren Gott» (1. Tim. 1, 17) — nicht weil dieser Gott wesensmäßig unsichtbar ist, sondern gerade weil dieser Gott schon erschienen ist und wieder erscheinen wird.

Dem gebotenen Glauben wird dieselbe Verheißung gegeben, die dem Sehen der Apostel gegeben wurde: «Selig sind, die nicht sehen und doch glauben» (Joh. 20, 29) — «selig sind eure Augen, weil sie sehen» (Matth. 13, 16). Eine Aussage über die Unsichtbarkeit Gottes mit betonter Beziehung auf die künftige Erscheinung des Herrn findet sich in den Pastoralbriefen: «Gott, der in unzugänglichem Lichte wohnt, den keiner von den Menschen sah und auch nicht sehen kann... wird die Erscheinung unseres Herrn Jesu Christi zeigen» (1. Tim. 6, 14 ff.). Wie an dieser Stelle der Glaube an den unsichtbaren Gott auf Grund und in Erwartung der künftigen Erscheinung Jesu Christi bekannt wird, so wird im Johannesevangelium derselbe Glaube auf Grund und im Bewußtsein der geschehenen Erscheinung Jesu Christi verlangt: «Weil du mich sahest, glaubst du. Selig sind, die nicht sehen und doch glauben» (Joh. 20, 29).

Die Erzählung von Thomas (Joh. 20, 24—29), der ohne zu sehen und zu betasten nicht glauben will, ist geeignet, den Unterschied zwischen der Zeit der geschehenen Erscheinung Jesu Christi und der folgenden Zeit, welche vor seiner zukünftigen Erscheinung liegt, deutlich zu machen.

Es dürfte auf einem Vorurteil beruhen, diese Erzählung nur unter dem Gesichtspunkt der Ungläubigkeit des «ungläubigen» Thomas auszulegen²⁸⁶. Wenn Thomas als Beweis für die Auferstehung und für die Erscheinung Jesu Christi verlangte, die Nägelmale an Jesu Händen zu sehen und seinen Finger in die Nägelmale, seine Hand aber in die «Seite» Jesu zu legen, so forderte er grundsätzlich nichts anderes und nicht mehr, als was den Übrigen von den «Zwölfen» (Joh. 20, 24) ohne ihr ausdrückliches Verlangen, aber auch nicht unnötigerweise, geschenkt worden war: «Er zeigte ihnen die Hände und die Seite» (Joh. 20, 20); vgl. Luk. 24, 39: «Betastet mich und sehet». Thomas erhält den Beweis für die Identität des Erschienenen mit dem Gekreuzigten. Hätte Thomas den Erschienenen nicht gesehen (und betastet), so hätte er den den anderen Zwölfen gelieferten Beweis dafür, daß der Gekreuzigte der Herr der Herrlichkeit ist, nicht erhalten, und so wäre er kein Auferstehungszeuge und kein Apostel.

Jesus hat zwar das Haschen nach dem Sehen von Zeichen und Wandern als Beweis für die Ungläubigkeit dieses Geschlechts betrachtet und bezeichnet (Mark. 8, 11 f. u. Par.): «Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht» (Joh. 4, 48). Die Erzählung von Thomas zeigt also dasselbe, was auch andere Erzählungen über die Jünger zeigen: daß auch ein Glied des Zwöl-

ferkreises auf keinen Fall besser oder gläubiger ist oder sich verhält als irgend ein Einzelner, eine Gruppe von Pharisäern oder eine ganze Volksmenge. Auch noch nach der Auferstehung sind die Apostel ein Teil des Volkes, aus dem sie stammen, und haben Anteil an seiner Sünde. Auch ein Apostel muß ermahnt werden: «Sei nicht ungläubig, sondern gläubig» (Joh. 20, 27).

Hat Jesus aber die Menge ihrer Verstockung einstweilen überlassen, so hat er die Verstockung der Apostel, selbst um den Preis eines Eingehens auf ihre Schwachheit, nicht bestehen lassen, sondern überwunden. Er hat zwar gefragt, wie lange er (sc. umsonst) bei diesem ungläubigen Geschlecht sein solle? (Mark. 9, 19 u. Par.). Er hat sich schließlich von der Menge zurückgezogen. Er ist aber so lange bei den aus diesem ungläubigen Geschlecht erwählten Aposteln geblieben, bis sie nicht mehr ungläubig waren, sondern gläubig wurden. Indem es ihm auch und gerade am Glauben des Letzten aus den Zwölfen (sc. Elfen), des Thomas, liegt, zeigt er, daß sein Werk auf eine Ganzheit zielt. Die Gesamtheit der zwölf Apostel repräsentiert das ganze erwählte Volk. Indem der Letzte aus den Zwölfen zum Glauben geführt wird, zeigt Jesus, daß auch der Letzte von seinen Erwählten an ihn wird glauben müssen.

Daß die Forderung des Menschen Thomas, zu sehen, aus dem Unglauben kommt, ist klar. Die Forderung des Apostels Thomas aber, daß sein Unglaube durch den Gekreuzigten und Auferstandenen selbst überwunden werde, ist begründet und für die Begründung der christlichen Gemeinde wichtig. Auf dem Grund eines Apostels, der nicht durch den Anblick Jesu Christi gläubig geworden wäre, könnte die Kirche nicht gegründet sein (cf. Eph. 2, 20). Jesus sagt nicht, daß der Apostel ohne zu sehen hätte glauben können oder sollen. Er läßt seine Wunden aber sehen, damit der ungläubige Mensch und Apostel glaube, und stellt fest, was für alle Apostel gilt: «Weil du mich gesehen hast, hast du geglaubt» (Joh. 20, 29).

Daß der durch das Sehen bewirkte Glaube des Thomas echter Glaube ist und nicht als Wunder- oder Scheinglaube beurteilt werden muß, zeigt das Bekenntnis des Thomas zu Jesus als dem Herrn, welches er infolge seines Sehens aussprach: «Mein Herr und mein Gott!» (Joh. 20, 28).

Die die Erzählung abschließende Seligpreisung Jesu «Selig sind, die nicht sehen und doch glauben» (Joh. 20, 29) ist nicht eine nachträgliche Unseligerklärung des Thomas. Wenn Jesus auf das Bekenntnis des Thomas hin erklärt: «...du hast geglaubt», so

dürfte er kaum nachträglich den Glaubenden für unselig erklären, bzw. andere als diesen Glaubenden für selig erklären. Die Seligpreisung Jesu dürfte vielmehr auf den zukünftigen Glauben des Apostels und zugleich auf den Glauben der Hörer der apostolischen Verkündigung weisen²⁸⁷. Von jetzt an, nachdem Jesu Gottheit durch viele Zeichen bewiesen ist vor seinen Jüngern (Joh. 20, 30; cf. 21, 24 f.), ist das Sehen und das Haschen nach Zeichen nicht mehr nötig, um «selig» zu sein. Jetzt wird dem Glauben, der durch die apostolische Verkündigung gepflanzt wird (Joh. 20, 31), die Kraft zugeschrieben, selig zu machen und das Leben zu verleihen. Jesus ist erschienen; daß er der Sohn Gottes ist, ist erwiesen; der Geist als sein Stellvertreter ist mitgeteilt. Die Menschen brauchen sich nur darauf zu verlassen und nicht daran zu rütteln — dann haben sie «durch den Glauben das Leben» (Joh. 20, 31).

Es ist anzunehmen, daß die Verse Joh. 20, 30 f. deshalb an dieser Stelle zwischen die Berichte über die Erscheinungen Jesu eingefügt wurden, weil ihr Inhalt eine Interpretation der Seligpreisung Jesu Joh. 20, 29 darstellen soll.

Die Segnung des Glaubens, welche durch die Seligpreisung der Nicht-Sehenden und doch Glaubenden erfolgt, entspricht dem Befehl Jesu, das Evangelium in aller Welt zu verkündigen, den er bei seiner letzten Erscheinung den Aposteln gemäß den synoptischen Berichten gibt. Die Segnung des Glaubens zeigt, daß die Zeit nach Jesu Erscheinungen als Auferstandener nicht einfach eine Fortsetzung seiner Erscheinungszeit ist, sondern daß es eine neue Zeit ist, welche von der Frucht der ihr vorangehenden Erscheinungszeit leben darf und soll. Sie zeigt, daß es eine Zeit gibt, in der nach der Aussage des Paulus «uns das Heil näher ist, als da wir gläubig wurden» (Röm. 13, 11).

Die Seligpreisung der glaubenden Menschen dieser Zwischenzeit bedeutet, daß diese Zeit nicht eine gottlose oder von Gott verlassene Zeit ist. Kein Apostel sehnt sich zurück nach den Tagen der geschehenen Erscheinung Jesu; keiner gibt einer solchen Sehnsucht Ausdruck. Denn der Apostel weiß, daß Gottes Werk und Offenbarung seit jener Zeit zum Heile des Menschen sich weiter, deutlicher und vollkommener entfaltet hat. Der Apostel sehnt sich aber nach vorwärts, nach dem Tag, an dem nicht nur er, sondern alle Heiligen, die «reines Herzens sind, Gott schauen werden» (cf. Matth. 5, 8). Weil er schon in der Zeit der weiteren, deutlicheren, vollkommeneren Offenbarung Gottes steht, sehnt er sich nach dem Ende, der Klarheit und der Vollkommenheit der Offenbarung. Aus der Zeit, in der alles unter dem Zeichen eines Kom-

perativs steht, sehnt er sich nach der Zeit, in der alles durch den einfachen Positiv gekennzeichnet ist.

Die Seligkeit, welche die Glaubenden schon innerhalb der Zwischenzeit haben, wird sich als göltig und rettend erweisen auch beim Anblick und am Tage des Wiederkommenden. Die Glaubenden werden auch dann leben dürfen und nicht verderben müssen. Es wird daher dem Apostel nichts eindringlicher aufgetragen, und es ist ihm nichts wichtiger als dies, daß möglichst Viele innerhalb der Zwischenzeit vor dem Ende der Welt noch gläubig werden, damit «des Menschen Sohn, wenn er kommt, den Glauben finde auf Erden» (Luk. 18, 8). Dann wird seine Erscheinung tatsächlich nicht ihren Untergang, sondern ihre Rettung bedeuten.

§ 59. Anhang: Sinn und Dauer der Zwischenzeit

1. Wie sollen die Menschen in einer Zeit, in der sie nicht (wie die Apostel in der Zeit der Erscheinung Jesu) durch sichtbares Erscheinen und Herzutreten, durch Sehen und Betasten Jesu Christi zum Glauben geführt werden können, gläubig werden und im Glauben stehen?

Die Antwort auf diese Frage könnte *in extenso* nur in einer Darstellung des von den Aposteln geleisteten Dienstes gegeben werden, soll aber in Kürze skizziert werden. Denn die Zeit zwischen den Erscheinungen Jesu Christi ist nach den Aussagen der Apostel durch das, was die Apostel hörten und sahen, durch die Tatsache, daß die Apostel hörten und sahen, und durch ihr Zeugnis vom Gehörten und Gesehenen in entscheidender Weise bestimmt. Die Bedeutung dessen, was die Apostel gesehen haben, erstreckt sich auf die Zeit und erweist sich als entscheidend wichtig gerade in der Zeit, in welcher diejenigen selig sind, die nicht sehen und doch glauben.

Damit die Menschen, die nicht zu Aposteln berufen und gemacht wurden, die nicht Zeitgenossen und nicht Augenzeugen des schon erschienenen Menschensohnes sind, in der gleichen Weise an dasselbe glauben wie die Apostel, wird das Evangelium Jesu Christi verkündigt: «Wie sollen sie glauben, was sie nicht hörten?» (Röm. 10, 14). «Das ist geschrieben, damit ihr glaubt» (Joh. 20, 31). Es ist die Gnade Jesu Christi gegenüber allen Menschen dieser Zwischenzeit, daß er sein Wort und seinen Geist gibt und sein Sakrament als Zeichen seiner Gnade einsetzt, damit alle zur Buße und zum Glauben eingeladen werden. Sein in Vollmacht verkündigtes Wort und sein Geist bedeutet nicht weniger als seine eigene Gegenwart auch in der Zwischenzeit. Sein Wort übt seine Macht, die Sünde zu vergeben und zu behalten, aus (Joh. 20, 23; Matth. 16, 19; 18, 18; vgl. unten § 73, S. 252 f.).

Die Zwischenzeit ist deshalb als Zeit des Evangeliums zu bezeichnen. Das Wesen und die Funktion des Evangeliums gegenüber den andern Mächten und Gewalten des noch bestehenden Aeons wird in mannigfaltiger Weise beschrieben. Das Evangelium wird überall verkündigt, weil Gott «nicht will, daß einige verlorengelassen, sondern daß alle zur Buße gelangen» (2. Petr. 3, 9). Es wird «zuvor (sc. vor dem Ende) verkündigt werden vor allen Völkern» (Mark. 13, 10; Matth. 24, 14). Es wird in der Kraft des Heiligen Geistes erkannt, verkündigt und aufgenommen (1. Kor. 2, 10 ff.; Apg. 1, 8 u. ö.). Es reitet als weißer, vom Sieg herkommender und zum

Sieg vordringender Reiter neben Krieg, Hunger und (Höllens-) Tod und ist also auf alle Fälle auch auf dem Plan — und zwar als Sieger — wo die andern Mächte scheinbar allgewaltig sind (Offb. 6, 1 ff.; cf. 19, 11). Es ist der letzte Mahnruf, der aus dem Himmel zum Heile der Menschen ertönt (Offb. 14, 6 f.)²⁸⁸.

Damit das Evangelium auf der Erde verkündigt werde, werden von Jesus Christus selber bevollmächtigte Boten des Evangeliums ausgesandt. «Wie sollen sie hören ohne einen Verkündiger? Wie sollen sie verkündigen, wenn sie nicht gesandt sind?» (Röm. 10, 14 f.). Die von Jesus Christus ausgesandten Apostel haben in der Zwischenzeit als Träger des Wortes eine einzigartige Funktion²⁸⁹. Das Evangelium und der Apostel gehören in unzertrennbarer Weise zusammen²⁹⁰. Man möchte sagen: Jesus Christus identifiziert sich in sakramentaler Weise mit seinen Aposteln: «Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf» (Matth. 10, 40); «Wer euch hört, hört mich; wer euch verachtet, verachtet mich» (Luk. 10, 16)²⁹¹.

Die Apostel verkündigen als Jesu Gesandte und Repräsentanten aber nicht nur ein Wort oder mancherlei Worte Gottes — das taten auch die Propheten — sondern sie bezeugen die Fleischwerdung des Wortes, deren Vollzug ihnen bewiesen wurde, indem sie den Gekreuzigten als Herrn der Herrlichkeit sahen. Das apostolische Zeugnis, das mit dem Evangelium von Jesus Christus identisch ist, ist Zeugnis von dem, was die Apostel sahen. Weil sie sahen, was ihre Hörer und Leser nicht sahen, ist ihr Zeugnis einzigartig. Die Zeit nach der Erscheinung Jesu Christi ist daher die Zeit der grundlegenden und normativen Gültigkeit des apostolischen Zeugnisses vom Fleischgewordenen, der in seiner Herrlichkeit den Aposteln erschien und von den Aposteln gesehen wurde.

Das Wortzeugnis der Apostel wird als bevollmächtigtes Zeugnis bestätigt durch das Leiden der Apostel und durch die Zeichen der Apostel²⁹². Von diesem Leiden und von diesen Zeichen ist die erste Gemeinde in einer untergeordneten aber entsprechenden Weise Augenzeuge, wie es der Apostel von dem Tod und von der Auferstehung Jesu Christi ist²⁹³. Das Wirken des Apostels bei den Juden und Heiden, welches aus der Erkenntnis des göttlichen Mysteriums heraus und in seinem Dienst geschieht, und welches im Gegensatz gegen das wirkende «Mysterium der Gesetzesfeindschaft» vollzogen wird (2. Thess. 2, 7), ist der Beweis dafür, daß auch die Zeit nach Jesu Christi leibhafter Erscheinung Zeit Gottes ist.

Damit dies Wirken der Apostel auch nach dem Tod der Apostel fortgesetzt werde, geben die Apostel selbst den in den Gemeinden eingesetzten Hirten und Ältesten den Befehl, die Gemeinde gemäß dem Zeugnis der Apostel zu lehren und zu leiten²⁹⁴. In den Pastoralbriefen wird besonders eindrücklich die Mahnung wiederholt, bei der durch den Apostel überlieferten und vom Apostel übernommenen «gesunden Lehre» (1. Tim. 1, 10 u. ö.) zu bleiben²⁹⁵. Die Zwischenzeit ist dadurch gekennzeichnet als die Zeit der apostolischen Kirche²⁹⁶. In der Kirche und durch sie für alle Welt behält das Zeugnis der Apostel seine Gültigkeit auch nach dem Tode der Apostel, bis der Inhalt des Bezeugten vor aller Welt erscheinen wird. Im Blick auf die gewisse künftige Bestätigung ihres Zeugnisses durch Gott selbst verheißen die Apostel allen Heiligen dieselbe Gemeinschaft mit Jesus Christus, an der sie selbst Anteil haben, und ermahnen sie sie, in dieser Gemeinschaft des Heiligen Geistes zu bleiben.

2. Die durch den Glauben, das Evangelium, das apostolische Zeugnis und die apostolische Kirche gekennzeichnete Zwischenzeit hat laut ver-

schiedenen neutestamentlichen Aussagen eine überraschende Dauer. Die zeitliche Entfaltung des schon gekommenen und nahen Endes hat Anlaß gegeben, an der Verheißung oder Behauptung der Nähe des Endes zu zweifeln. Daß angesichts der Dauer der Zwischenzeit der faule Knecht sagt: «Der Herr verzieht» und sich entsprechend benimmt (Matth. 24, 48 f.; cf. 25, 5), ist schon in den Gleichnissen Jesu zu lesen. Die Frage des Verzugs der Wiedererscheinung bzw. des Endes ist eingehend behandelt im 2. Thessalonicherbrief, im 2. Petrusbrief und in der Apokalypse.

Die Antwort, welche gegeben wird, lautet: Es ist noch etwas Aufhaltendes da... «nur der jetzt Aufhaltende muß noch aus der Mitte weichen» (2. Thess. 2, 6 f.); «Der Herr verzieht nicht die Verheißung... sondern er ist geduldig» (2. Petr. 3, 9); «Sie sollen noch eine kurze Zeit ruhen, bis die Zahl ihrer Mitknechte und Brüder voll ist» (Offb. 6, 11).

Gemäß diesen Antworten dauert die Zwischenzeit nicht deshalb so lange, weil gar kein Grund zur Annahme der Nähe des Endes vorlag und weil Jesus und die Apostel sich in den entsprechenden Aussagen irrten. Sondern die Zwischenzeit wird verlängert durch etwas, was das Ende und das Gericht, das kommen muß, noch hinausschiebt: durch das Evangelium²⁹⁷. Damit «nicht Einige verloren gehen, sondern Alle zur Buße gelangen» (2. Petr. 3, 9) — deshalb währt die Zwischenzeit so lange. Die Zahl der Erwählten, die nur Gott kennt, ist noch nicht voll. Weil Gottes Geduld größer ist als die Geduld der Menschen, darum muß noch Zeit zur Verkündigung, zur Buße und zum Glauben sein. Die Zwischenzeit ist dadurch gekennzeichnet als eine eigentliche Gnadenfrist.

Wie soll sie benutzt werden? Die Bitte um das Kommen des Reiches Gottes und des Menschensohnes (Matth. 6, 10; Offb. 22, 20 u. ö.), die Erwartung und Beschleunigung des Endes durch die Heiligen (2. Petr. 3, 12), die Hoffnung auf den Kranz der Gerechtigkeit, auf die Erfüllung des Gelaubten und Gehofften, auf die Erreichung des Zieles, welche alle, die die Erscheinung Jesu Christi lieb haben, in sich tragen (2. Tim. 4, 8; cf. 1. Petr. 1, 13; 2. Petr. 3, 14 ff. etc.) — diese Bitte, Erwartung und Hoffnung wird von den Aposteln nicht als Anlaß zur Flucht aus dieser Zeit in Müßiggang dargestellt, sondern ist der Inhalt und Ausdruck der Gewißheit der Heiligen, die ihnen die Kraft zu großen Taten und zum Aushalten in diesem Aeon gibt.

Die lange Dauer der Zwischenzeit wird nicht als Anlaß dafür dargestellt, nicht mehr oder weniger wachsam mit dem Kommen des Herrn zu rechnen. Die Hinweise auf die Plötzlichkeit des Kommens des Menschensohnes, die Eile, in der der Apostel durch die Welt zieht, und die Dringlichkeit, mit der die gegenwärtige Zeit von den Aposteln als letzte Zeit dargestellt wird, warnen vor falscher Sicherheit. Standen schon die Apostel unmittelbar vor dem Kommen des Menschensohnes, und haben sie die Erfüllung der Verheißung des Erscheinens in der Erscheinung Jesu Christi nach Ostern schon erlebt, als sie seine Herrlichkeit sahen — so muß auch jede folgende Generation ihre Zeit als letzte Zeit verstehen, die ein treuer Haushalter im Dienst seines Herrn gut ausnützen wird (Mark. 13, 33 ff.; Jak. 5, 7 f.; Röm. 13, 11).

D. Das Betasten

§ 60

BETASTEN ZUM HÖREN UND SEHEN

Es gibt im Neuen Testament eine Reihe von Aussagen, in denen das Betasten oder das Berühren Jesu Christi Betonung und Bedeutung hat. Die Frage danach, wer Jesus Christus berührte, ist von den Jüngern als unsinnig empfunden worden, weil Jesus im Gedränge der Menge von jedermann berührt werden konnte. Für Jesus selbst ist diese Frage doch nicht gleichgültig; «er sagte: Wer ist es, der mich berührt hat?» (Luk. 8, 45; Mark. 5, 30 f.). «Rühre mich nicht an», befiehlt der Auferstandene der Maria (Joh. 20, 17). «Sehet und betastet» befiehlt er den Aposteln und Thomas (Luk. 24, 39; Joh. 20, 27).

Mag das Berühren für Viele ein bedeutungsloses Ereignis sein, für einige Menschen hat die Berührung Jesu offenkundig besondere Bedeutung. Sie werden geheilt, weil Jesus sie berührt oder weil sie Jesus berühren. Ihr Berühren hat oder bekommt wesentliche Bedeutung in ihrem Glauben oder für ihren Glauben. Das blutflüssige Weib (Mark. 5, 25 ff. u. Par.), Maria Magdalena (Joh. 20, 16 v. l.) und Thomas (Joh. 20, 25) wollen Jesus berühren und berühren ihn auch — außer Maria, der es verwehrt wurde (Joh. 20, 17). Das Neue Testament kennt nicht nur ein zufälliges, sondern auch ein tendenziöses, suchendes Berühren, welches manchmal durch den Begriff *ψηλαφᾶν* (betasten) bezeichnet wird (Luk. 24, 39; 1. Joh. 1, 1; cf. Apg. 17, 27). Es kennt die Handauflegung und ihren Segen und kann sie als Berührung bezeichnen (Mark. 10, 13; Luk. 18, 15; cf. Matth. 19, 13 u. ö.). Jesus selbst hat wiederholt durch Handauflegung oder andere «handgreifliche» Maßnahmen die körperliche Berührung zwischen sich und einem oder mehreren Menschen hergestellt. Er hat sich berühren lassen auch nach seiner Auferstehung (Matth. 28, 9), er hat sogar selbst dazu aufgefordert, ihn zu berühren (Luk. 24, 39; Joh. 20, 27 [20?]). Er blies seine Jünger an (Joh. 20, 22), er segnete sie durch Handauflegung (Luk. 24, 50). Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß nach Jesu Christi Auferstehung im Blick auf das Wort des Lebens (als dessen Inhalt Jesus Christus selbst

bezeichnet wird) gesagt wird: «Unsere Hände haben es betastet» (1. Joh. 1, 1). Diese Stelle dürfte in vorwiegender Weise vom Betasten des Auferstandenen handeln; denn die Berichte des Matthäus, Lukas und Johannes über die Erscheinungen des Auferstandenen enthalten Angaben darüber, daß gerade der auferstandene Herr von einigen auserwählten Menschen berührt wurde und bezeugt werden sollte.

Wie das Sehen Jesu in seiner Niedrigkeit sich zum Sehen Jesu in seiner Herrlichkeit verhält, wie das erstere das letztere vorbereitet, auf das letztere hinweist und es doch nicht ersetzen kann, so verhält sich das Berühren Jesu vor seinem Tod zu dem Betasten Jesu nach seinem Tod. Vorläufige, zeichenhafte, heilende und erweckende Bedeutung hat das Berühren Jesu schon vor seinem Tod. Die volle Bedeutung der Berührbarkeit Jesu wird aber erst offenbar, wenn der auferstandene Jesus berührt wird.²⁹⁸ Daher dürfte es kommen, daß die Berichte über den Auferstandenen nicht mehr vom evtl. unbestimmten Berühren, sondern vom «Betasten» oder einer ähnlichen, präziseren oder betonteren Art des leiblichen Berührens sprechen.

Das Berühren der Apostel hat erst nach der Auferstehung für den Apostolat maßgebende und grundlegende Bedeutung, weshalb der Darstellung des Berührens des Auferstandenen besonderes Gewicht beigelegt werden muß.

Die Berührung Jesu Christi, von der die neutestamentliche Überlieferung spricht, ist nicht als eine Art von Wahrnehmung Jesu Christi dargestellt, die das Hören und Sehen Jesu Christi überflüssig macht. Wurde durch das Sehen das Hören nicht unnötig, sondern in seiner Bedeutung und Wahrheit bestärkt und bestätigt, so hat auch das Betasten eine dem Hören und Sehen zugeordnete Funktion. Vom Berühren wird nie isoliert, sondern nur neben dem Hören und Sehen gesprochen. Die Frau, welche von Jesus «gehört hatte, kam... und ergriff seinen Mantel» (Mark. 5, 27). Die Frauen, denen Jesus (sichtbar) begegnete und den Friedensgruß zu hören gab, faßten seine Füße (Matth. 28, 9). «Sehet... betastet mich und sehet!» befiehlt Jesus den Elfen und denen, die mit ihnen sind (Luk. 24, 39). Thomas will und soll sehen und seinen Finger und seine Faust hineinlegen in die Wunden, welche Jesus auch den andern Jüngern gezeigt hatte, so daß sie sahen und sich freuten (Joh. 20, 25, 27, 20). Was der Verfasser des ersten Johannesbriefes gehört und mit Augen gesehen hat, das haben seine Hände auch betastet (1. Joh. 1, 1). Das Betasten tritt zum Hören und Sehen; es tritt aber nicht an seine Stelle.

Der Unterschied des Betastens vom Hören und Sehen besteht darin, daß es weniger eine geistige als eine leibliche Art des Wahrnehmens ist. Von Ohren und Augen, vom Hören und Sehen wird im Neuen Testament zwar auch in einem übertragenen und geistigen Sinn, aber nicht nur in solchem Sinn gesprochen. Nur als ein geistiger Vorgang war das Hören und Sehen nicht zu erklären; denn das wirkliche Hören und Sehen beruhte infolge der Fleischwerdung des Wortes gerade als geistiger Akt auf tatsächlichen, akustischen und optischen Vorgängen. Es mußte und konnte mit dem leiblichen Ohr und Auge vollzogen werden. Der Unterschied des Betastens gegenüber dem Hören und Sehen ist daher ein relativer. Das Betasten betont mehr, aber nicht einzig die Leibhaftigkeit Jesu Christi. Die drei Wahrnehmungsarten des Hörens, Sehens und Betastens können 1. Joh. 1, 1 gleichmäßig nebeneinander genannt werden²⁹⁹. Der ganz leibhafte und des Geistigen anscheinend bare Vorgang des Betastens steht in seiner Weise am Ende der Offenbarungswege Gottes; das Betasten wird daher im Neuen Testament nur als begleitender Vorgang neben dem Hören und Sehen genannt.

Das Betasten wird 1. Joh. 1, 1—3 nur einmal erwähnt, während vom Hören zweimal, vom Sehen aber viermal in diesen Versen gesprochen ist.

Die Einheit des Betastens mit dem Hören und Sehen besteht darin, daß es eine mögliche und gebotene Form der Wahrnehmung desselben Gegenstandes ist: des Fleischgewordenen, der das Wort des Lebens ist und es für das menschliche Ohr vernehmbar spricht, der das Licht des Lebens ist und es für das menschliche Auge wahrnehmbar in Zeichen und Erscheinungen leuchten läßt.

Das Hören ist in der ganzen Zeit der geschichtlichen Offenbarung Gottes die meistgenannte, primäre und grundlegende Art der menschlichen Wahrnehmung der Offenbarung. Das Sehen dagegen ist eine speziell eschatologische Wahrnehmungsart der eschatologischen Offenbarung Gottes, welches mit Vorzug im Zusammenhang endzeitlicher Vorgänge und Schilderungen genannt wird. Vom Betasten oder Berühren ist verhältnismäßig selten die Rede. Es scheint eine Art der Wahrnehmung zu sein, die dem Wesen Gottes und seiner Offenbarung in besonders krasser Weise inadäquat ist. Wie sollten Hände greifen können, «was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz emporgestiegen ist» (1. Kor. 2, 9)? Und dennoch wird im Neuen Testament nicht nur vom Hören des Wortes des Lebens und vom Sehen des Lichtes der Welt, sondern auch von Betasten des ins Fleisch gekommenen Gottessohnes gesprochen. Aus der Fleisch-

werdung des Wortes folgt nicht nur seine Sichtbarkeit für menschliche Augen, sondern auch seine Betastbarkeit für menschliche Hände.

Das Berühren Jesu ist daher nicht nur als Wunsch oder Vollzug menschlicher Torheit oder Kühnheit, menschlicher Beschränktheit im Dinglichen oder menschlicher Unbeschränktheit im Unglauben, sondern als Wille des Fleischgewordenen selbst dargestellt. Jesus selbst stellt die leibhafte Berührung zwischen sich und Menschen her, indem er durch Handauflegung heilt und segnet. Jesus selbst nennt sich nicht nur Wort und Licht, sondern auch Brot und Wasser des Lebens. Jesus selbst verhindert den Menschen (Maria) nicht grundsätzlich, ihn zu berühren (Joh. 20, 17), sondern fordert Thomas geradezu dazu auf (Joh. 20, 27). Ihn zu berühren erscheint nach dieser Stelle als ein Privileg, das nur einzelnen Menschen gewährt wurde; es scheint mit Jesu Offenbarung vor seinen Jüngern in besonderer Weise zusammenzuhängen.

Die Funktion des Berührens oder Betastens neben dem Hören und Sehen scheint einfach und klar zu sein. Sie besteht in der Erbringung eines zusätzlichen Beweises dafür, daß der Herr «wirklich» (*ὄντως* Luk. 24, 34) auferstanden, und daß seine Erscheinung nicht die Erscheinung eines Gespenstes ist. Was Menschen hören über die Auferstehung, können sie als dummes Geschwätz (*ἀήροσ*) bezeichnen, und ihm gegenüber können sie ungläubig sein (Luk. 24, 11). Bevor die Jünger sehen, glauben sie der Botschaft von dem, was andere sahen, nicht⁸⁰⁰. Was Menschen sehen, können sie für ein Gespenst (*πνεῦμα*; v. l.: *δάντασμα*) halten, vor dem sie sich zwar schrecklich fürchten, das aber dem Glauben nicht dient (Luk. 24, 37).

Daß der unerwartet erscheinende Jesus nicht ein Gespenst ist und nicht die Furcht der Erscheinungszeugen will, war den Jüngern im Boot während des Sturmes durch Jesu Anrede, durch die Stillung des Sturmes und durch sein Einsteigen in ihr Boot bewiesen worden (Mark. 6, 49 ff.; Matth. 14, 26 ff.). Dasselbe wird nach Lukas — in auffallender Parallelität zu Mark. 6, 50; Matth. 14, 27 mit dem Hinweis auf die Identität des Erscheinenden und Jesu (man beachte das *ἐγώ εἰμι!*) — nach der Auferstehung noch in anderer Weise bewiesen.

Damit die Menschen sich freuen können an dem, was sie sehen (Joh. 20, 20), läßt Jesus sich betasten. Ein Gespenst, das nicht Fleisch und Knochen hat, könnte man ja nicht betasten (Luk. 24, 39). Jesus zeigt seine Hände und seine Füße (Luk. 24, 40 v. l.) bzw. seine Hände und seine Seite (Joh. 20, 20), und er läßt einen Menschenfinger und eine Menschenhand in seine Wun-

den legen (Joh. 20, 27). Dem Beweis der Wahrheit seiner Auferstehung und der Identität des Auferstandenen mit dem Gekreuzigten dient demnach das Betasten³⁰¹. Es dient dem Willen Jesu, daß der Mensch gegenüber der Auferstehung Jesu, gegenüber seinem Herrn und Gott «nicht ungläubig, sondern gläubig sei» (Joh. 20, 27). Es ist angenommen worden, daß Maria Magdalena zur Versicherung ihres Glaubens den gesehenen Jesus berühren wollte (Joh. 20, 16 v. l.), und es scheint eindeutig, daß nach dem Bericht des Matthäus die zwei Marien in der Absicht, den Auferstandenen anzubeten, «seine Füße ergriffen» (Matth. 28, 9). Man kann daher feststellen, daß die Funktion des Betastens sicher eine Unterstützung und Bekräftigung des Sehens ist. Das Betasten dient dem Sehen, wie Jesus ja auch selbst Blinde berührt, damit und so daß sie sehen (Mark. 8, 23; Matth. 9, 29; 20, 34). Das Sehen ist insofern eschatologisches Ziel und Erfüllung (cf. 1. Kor. 13, 12), das Berühren aber ist Mittel zur objektiven Offenbarung und subjektiven Erkenntnis Jesu Christi.

Daß außer dem Sehen auch eine andere, mehr leibhafte Sinnestätigkeit zur Bestätigung eines Vorganges dient, ist auch in der alttestamentlichen Erzählung von den drei Männern im Feuerofen deutlich: «Sie sahen, daß das Feuer keine Macht über den Leib jener Männer gehabt hatte...; es war auch kein Brandgeruch an ihnen wahrzunehmen» (Dan. 3, 27). Dieser Hinzufügung des Schmeckens zum Sehen entspricht die — bildlich oder wörtlich (in bezug auf ein Opfermahl?) zu verstehende — Aufforderung des Psalmisten: «Schmecket und sehet, wie gütig der Herr ist» (Ps. 34, 9). Daß das Betasten geradezu an die Stelle des Sehens und in Gegensatz zu dem durch das Gehör festgestellten Tatbestand tritt, ist in anschaulicher Weise in der Schilderung der Segnung Jakobs dargestellt. Auch in dieser Erzählung dient das Betasten zur Feststellung einer Identität (1. Mos. 27, 12, 21 f.).

In der alttestamentlichen Erzählung von der Segnung Jakobs wird allerdings deutlich, daß auch das Betasten, wenn es isoliert an die Stelle des Sehens tritt³⁰² und in Gegensatz zum Hören steht, noch keine endgültige Garantie für den Glauben gegen einen Irrtum ist. Isaak täuscht sich, obwohl er betastet. Dem entspricht es, wenn im Erscheinungsbericht des Lukas — im Gegensatz zur Erzählung über Thomas bei Johannes — erwähnt ist, daß die Jünger sogar nach dem Hören, Sehen und Betasten des Auferstandenen «noch nicht glaubten» (Luk. 24, 41). Es bedarf deshalb eines noch handgreiflicheren Beweises als des Betastens, um auch die letzten Zweifel an dem Geschehenen zu beseitigen.

Dieser Beweis wird geliefert, indem Mahlzeiten stattfinden, bei welchen die Zeugen des Auferstandenen aus der Hand des Auferstandenen Speise empfangen und mit ihm essen. Lukas und Jo-

hannes überliefern das Stattfinden von Mahlzeiten nach Ostern. Die Mahlzeiten des Auferstandenen oder der Jünger mit dem Auferstandenen erscheinen als ein besonders eindrücklicher Beweis für die Leibhaftigkeit des auferstandenen Jesus. Von keinem Teilhaber an einer solchen Mahlzeit wird berichtet, daß er noch nach der Mahlzeit ungläubig war.

Es ist möglich, daß das Apg. 10, 41 (cf. Apg. 1, 4) genannte gemeinsame Essen und Trinken der Auferstehungszeugen mit Jesus nach seiner Auferstehung dieselbe Funktion als Wahrheitsbeweis für die leibhafte Auferstehung Jesu Christi hat, wie das von Lukas und Johannes überlieferte und beschriebene Berühren oder Betasten. Es ist andererseits möglich, daß die Erwähnung des Betastens (1. Joh. 1, 1) auch auf eine gemeinsame Mahlzeit der Zeugen mit dem Auferstandenen, wie sie im Evangelium Johannes überliefert ist (Joh. 21, 1 ff.), hinweist. Bei Johannes und Lukas sind in den Auferstehungsberichten die Berichte über das Betasten und Essen so geordnet, daß zwischen dem Betasten und dem Essen keine entscheidenden Ereignisse vorzustellen sind (Luk. 24, 39 f.: 42; Joh. 20, 24 ff.: 21, 1 ff.), daß man das Betasten und das Essen also als zusammengehörend ansehen kann. Daß Apg. 10, 41 in gleichartiger Weise auf das Essen, wie in 1. Joh. 1, 1 auf das Betasten als zusätzliches Ereignis zum (Hören und) Sehen hingewiesen ist, ist eine auffallende Tatsache. Sie hat in der im A. T. vorkommenden direkten und gleichartigen Verbindung von Berühren und Essen eine Entsprechung.

Die Frage muß gestellt und untersucht werden, ob das Berühren in seinem Zusammenhang mit dem Essen nur die erwähnte dienende Funktion gegenüber dem Hören und Sehen hat, oder ob das Betasten deshalb zusätzlich neben das Hören und Sehen tritt und neben ihm erwähnt wird, weil es ebensosehr und evtl. noch mehr Ziel und Erfüllung des Hörens und Sehens ist, wie das Sehen eschatologisches Ziel und eschatologische Erfüllung des Hörens ist⁸⁰³. Im Folgenden wird zuerst die Bedeutung der Berührung im A. T. und der Berührung Jesu vor seiner Auferstehung untersucht; dadurch soll die Grundlage und die Voraussetzung dafür geschaffen werden, daß nicht nur die genannte Funktion des Betastens — der Beweis für die Tatsächlichkeit und Leibhaftigkeit der Auferstehung — sondern auch eine weitere und tiefere Bedeutung des Betastens ans Licht treten kann.

§§ 61—66

DAS BERÜHREN IM ALTEN TESTAMENT

Die neutestamentlichen Aussagen über die leibhafte Berührung Jesu Christi werden plastisch auf dem Hintergrund der alttestamentlichen Aussagen über das Berühren, welches während der Erscheinung und in der Gegenwart Gottes ermöglicht und vollzogen, oder durch kultische Vorschriften erlaubt oder verboten wird. Wegen der Kürze und Knappheit der neutestamentlichen Aussagen über das Berühren ist eine gewisse Ausführlichkeit in der Darstellung des alttestamentlichen Sachverhalts notwendig, wenn die im Neuen Testament als bekannt vorausgesetzten und visierten jüdischen Anschauungen, Bräuche und Gesetze über das Berühren und die entsprechenden Andeutungen erkannt und ausgelegt werden sollen.

Das Alte Testament enthält Aussagen über die Berührung eines Menschen durch Gott; Aussagen über die Berührung mit Menschen oder von Menschen, die in Gottes Dienst stehen oder als seine Stellvertreter fungieren; und endlich Aussagen über die Berührung mit oder von Gegenständen, die für den Gottesdienst bestimmt oder geweiht sind. Alle diese Aussagen stehen in Beziehung zum Glauben an die Heiligkeit Gottes und an die Auszeichnung gewisser geheiligter Menschen oder geheiligter Dinge. Zwar kann nicht alles, was heilig genannt wird, berührt werden. Der heilige Name und heilige Zeiten können nicht berührt werden. Auch soll nicht alles, was heilig genannt wird, berührt werden. Kultische Gesetze verbieten das willkürliche Berühren. Aber das Alte Testament enthält Berichte darüber, daß der heilige Gott bisweilen selbst einen Menschen berührt, und daß es Gesetze gibt, welche die Berührung von Heiligem ermöglichen. Kultische Gesetze regeln die Berührung des Heiligen. Die kultischen Handlungen können als ordentlicher Vollzug dessen an Vielen angesehen werden, was Gott durch seine direkte Berührung bisweilen an Einzelnen tut.

§ 61. *Die Berührbarkeit des Heiligen.*

Daß der oder das Berührende oder Berührte heilig ist, gibt dem Berühren seine Bedeutung. Ob von Dem Heiligen (von Gott selbst), oder von Heiligen (Menschen), oder von heiligen Dingen gesprochen ist — die Möglichkeit der Berührung wird im Alten

Testament nicht nur nicht in Frage gestellt oder verneint, sondern in verschiedenen Erzählungen dargestellt.

Das meiste, was im A. T. «heilig» genannt wird, ist in seiner Erscheinung etwas Gegenständliches und Sichtbares, das berührt werden kann. Heiligkeit³⁰⁴ bedeutet im A. T. nicht einfach Andersartigkeit, Überweltlichkeit, Furchtbarkeit, Nicht-Leibhaftigkeit³⁰⁵. Gott wird im A. T. nicht in einer abstrakten Weise «Der Heilige» genannt, sondern als der sich in seiner Erscheinung, im Kultus, in der Geschichte und Ordnung Israels Offenbarende. Steht der Begriff der Heiligkeit als Bezeichnung und Ausdruck von Gottes Wesensvollkommenheit allem Geschöpflichen gegenüber (Hos. 11, 9 u. ö.), so wird doch nie von Gottes Heiligkeit gesprochen, ohne daß eine bestimmte Beziehung Gottes auf seine Geschöpfe gerade durch den Begriff «heilig» zur Geltung gebracht würde. Diese Beziehung kann in einer Beurteilung oder einer Prägung des Geschöpflichen, in der Mitteilung von Heil oder in der Überschwemmung mit Unheil bestehen. Heilig ist Gott in seinem tätigen, wirkenden und sich offenbarenden Wesen. Heiligkeit ist aber nicht ein Gott übergeordnetes Ding oder ein Gott übergeordneter Zustand. Das A. T. kennt ein «Heiliges» mit naturhaftem oder sittlichem Wesen, mit erschreckender oder erhebender Wirkung, an dem Gott etwa nur Anteil hat, nicht. Statt von heiligen Dingen und Menschen müßte im Deutschen eigentlich nur von (durch Gott) geheiligten Dingen und Menschen gesprochen werden.

Was als heilig erklärt und betrachtet wird, ist heilig, weil Gott seine Heiligung will und durchführt; es gilt als heilig, weil Gott die Anerkennung seines Tuns verlangt. «Ihr sollt meinen heiligen Namen nicht entweihen, damit ich heilig gehalten werde unter den Israeliten; ich bin der Herr, der euch heiligt» (3. Mos. 22, 32). «Du sollst den Priester heilig halten... als heilig soll er dir gelten; denn ich bin heilig, der Herr, der euch heiligt» (3. Mos. 21, 8)³⁰⁶. Was vom Priester gilt, gilt vom Volk, den Gaben, den Festtagen, den Kultgegenständen und dem Kultort (3. Mos. 19, 2; 20, 7 f., 26; 22, 2 ff., 16 u. ö.). Eigentlich gibt es in Israel nur etwas Heiliges, nämlich nur einen Heiligen: den «Heiligen Israels» (Ps. 71, 22; 89, 19; 2. Kön. 19, 22; Jes. 1, 4; Jer. 50, 29; Hes. 39, 7; Hos. 11, 9; cf. 2. Mos. 15, 11; Ps. 99, 9 u. ö.). Durch das Wort, durch seine Erscheinung oder durch eine vorgeschriebene heilige Handlung gibt der heilige Gott Menschen oder Dingen Anteil an seiner Heiligkeit, einen Anteil, der zwar dem Menschen oder den Dingen nicht immanent ist oder wird — denn ein Priester kann sich verunreinigen, ein Tempel kann zerstört, entweiht und verworfen werden (Hes. 44, 10 ff., 25 ff.; 1. Sam. 2, 12 ff.; Jer. 7, 30 ff.; Klage. 2, 6 f.; Ps. 79, 1 ff. u. ö.) — der aber zu seiner Prägung zum «Heiligen» bzw. zum «Heiligtum» führen kann, die so lange währt, bis Gott einen anderen Willen kundgibt und durchführt.

Die Tatsache, daß Gott einem geschaffenen Wesen in seinem leiblichen oder dinglichen Dasein Anteil an seiner eigenen Heiligkeit geben will und gibt, ist die Voraussetzung und der Grund dafür, daß Heiliges leibhaftig berührt werden kann.

Auf dem Hintergrund des Verbotes willkürlicher Berührung wird die Verheißung des von Gott ermöglichten oder gebotenen Berührens des Heiligen deutlich zu machen sein.

§ 62. Das verbotene Berühren

Verboten für die willkürliche Berührung durch menschliche Hände ist im Alten Testament — ebenso wie in vielen Vorschriften heidnischer Religionen — alles, was in die zwei Bereiche des Heiligen und des Unreinen gehört.

Die Berührung des von Gott Geheiligten durch die Hände Unberufener wird mit dem Tode bestraft. «Sie sollen das Heilige nicht berühren, sonst müssen sie sterben» (4. Mos. 4, 15). Sie sollen sich dem Hochheiligen nicht nahen, «damit sie am Leben bleiben und nicht sterben» (4. Mos. 4, 19; cf. 2. Mos. 3, 5 u. ö.). Nahen sich Leviten, die nicht vom Stamme Aaron sind, den heiligen Geräten und dem Altar, so müssen diese Leviten samt den Aaroniden, welche den Frevel zulassen, sterben (4. Mos. 18, 3). «Ussa griff mit der Hand nach der Lade Gottes und hielt sie fest... Da entbrannte der Zorn des Herrn wider Ussa und Gott schlug ihn dort, weil er mit der Hand nach der Lade gegriffen hatte, so daß er dort neben der Lade Gottes starb» (2. Sam. 6, 6 f.³⁰⁷; cf. 1. Sam. 6, 19). Die Hand, welche Jerobeam gegen den Gottesmann ausstreckt, erstarrt — obwohl Jerobeam den Gottesmann nicht einmal berührt hat, allein weil die Hand dem Befehl: «Greift ihn!» Nachdruck verleihen soll. Im Psalter ertönt das Gebot: «Tastet meine Gesalbten nicht an!» (Ps. 105, 15). Mit dem Tode wird bedroht, wer den Baum der Erkenntnis (1. Mos. 3, 3), den Berg Sinai oder nur seinen Saum (2. Mos. 19, 12 f.; cf. Hebr. 12, 18, 20), den Altar und die heiligen Geräte (2. Mos. 29, 37; 30, 29) berührt. Zum Geheiligten, an das man seine Hand nicht legen darf, bzw. das nicht geschont oder gelöst werden darf, gehört die Schlachtbeute Israels (Jos. 7, 1, 11 ff.), Agag und das Vieh der Amalekiter (1. Sam. 15, 3, 8 ff.), die Habe der Rotte Korah (4. Mos. 16, 26). «Alles Gebannte ist hochheilig und gehört dem Herrn» (3. Mos. 27, 28 f.). Die Berührung des Heiligen ist in besonderer Weise dem Unreinen bei Todesstrafe verboten (3. Mos. 7, 21; 12, 4 u. ö.). Auf der Entweihung des Heiligen steht der Tod — gerade auch für den Priester gilt das (4. Mos. 18, 32; cf. Mal. 1, 12).

Weil die Berührung der genannten Menschen oder Gegenstände aber nicht unter allen Umständen allen Menschen verboten ist, weil Geheiligte das Geheiligte in der heiligen Handlung berühren dürfen — weil andererseits die Erkenntnis und Kenntnis dessen, was rein und was unrein ist, auch dem Israeliten nicht von Natur innewohnt, darum ist es nötig, daß das Volk gelehrt werde, zwischen Heilig und Nicht-Heilig zu unterscheiden. Diese Belehrung soll vollzogen werden durch die Söhne Aarons unter den Leviten, indem sie selbst unterscheiden und die Unterscheidung lehren (Hes. 22, 26; 44, 23; 3. Mos. 10, 10 f.). Nur gemäß Gottes Ordnung und mit seiner speziellen Bewilligung darf das Heilige berührt werden.

Außer dem Bereich des Heiligen, mit dem der Israelit nur unter besonderen Umständen, an Festtagen, in der Nähe des Heiligtums, nach gewonnener Schlacht, beim feierlichen Vollzug von Gottes Bann, aber nicht willkürlich in Berührung kommen darf, soll alles, was zum Bereich des Unreinen gehört, nicht willkürlich berührt werden. Nun ist aber die Berührung mit dem Unreinen eine Möglichkeit bzw. unumgängliche Tatsache des täglichen Lebens. Ob der oder das Unreine selbst berührt oder berührt

wird, macht dabei keinen Unterschied (cf. 4. Mos. 19, 32). Die Folge der Berührung von Unreinem ist auf alle Fälle eine temporäre Unreinheit des Berührenden oder Berührten. Die Folge solcher Berührung ist nicht der unmittelbare Tod, sondern die Verunreinigung kann und soll gesühnt werden. Sie hindert allerdings den betreffenden Menschen für die Dauer ihres Bestehens an der Teilnahme am Kult (3. Mos. 12, 4; 22, 3 ff u. ö.). Unterlassung der Sühnung in der vorgeschriebenen Frist hat die Todesstrafe zur Folge (4. Mos. 19, 13, 20 u. ö.).

Unrein ist und macht der ganze Bereich des Zeugens, des Gebärens, des Aussatzes, des Todes, des Heidentums. Unrein sind daher die Unbeschnittenen, die Frauen zu gewissen Zeiten, die Leichen, die Aase, gewisse Tiere, die Aussätzigen und alles, was sie berührt oder von ihnen berührt wird (3. Mos. 5; 11 ff.; 4. Mos. 19 u. ö.). Für die Priester gelten die betreffenden Gebote in verschärfter Weise: Nur an Toten unter ihren nächsten Verwandten dürfen sie sich zur Not verunreinigen (Hes. 44, 25; 3. Mos. 21, 1 ff.). Für die Frau gibt es ein zusätzliches Berührungsverbot, das für den Mann nicht besteht (5. Mos. 25, 11 f.). Was Unrein und was Rein ist, muß so gut unterschieden und gelehrt werden, wie was Heilig und Nicht-Heilig ist (3. Mos. 10, 10 f. etc.).

Ein innerer Zusammenhang zwischen dem Heiligen und dem Unreinen, und entsprechend: zwischen dem Berührungsverbot des Heiligen und des Unreinen besteht in vielen heidnischen Religionen, weil Heilig und Unrein die Hauptbestandteile des Oberbegriffes *Tabu* sind. Der Bereich des religiös Heiligen und der Bereich der genannten unreinen Vorgänge und Zustände im Leben des Menschen gilt bei manchen Völkern als identisch. Der Begriff des Heiligen ist dort wesentlich naturhaft bestimmt, das besonders Natürliche gilt als besonders heilig. Eine einseitige Zurückführung der alttestamentlichen Berührungsverbote auf einen ursprünglich vorhandenen oder in der priesterlichen Literatur Triumphe feiernden naturhaften Zug des alttestamentlichen Heiligkeitsbegriffes empfindet sich aber nicht. Denn das A. T. betont durchwegs den Gegensatz zwischen Heilig und Unrein. Der Unreine darf nicht Opfer bringen (3. Mos. 22, 3) und darf nicht vom Opferfleisch essen (3. Mos. 7, 19 ff.). Tempelprostitution ist nicht Dienst am Heiligen Israels, sondern steht im Widerspruch zu seinem Willen. Einzig die Teilnahme am Passamahl wird einmal auch den Unreinen erlaubt (4. Mos. 9, 6—10) und ist den Reinen geradezu bei Todesstrafe im Unterlassungsfall geboten (4. Mos. 9, 13). Schließt die Unreinheit vom Anblick des Heiligen Gottes aus — nur die Redlichen schauen sein Angesicht (Ps. 11, 7) — und macht die Unreinheit den Anblick Gottes todbringend (Jes. 6, 5 u. ö.), so schließt sie auch vom Kult und seinem Segen aus. Die Reinheit aber ist so gut die Voraussetzung wie der Zweck wie die Wirkung des Kultes. Im A. T. bedeutet das Ja zum Heiligen das Nein zum Unreinen. Die Vorschriften über die Vermeidung der Unreinheit und über die Sühnung der entstandenen und vorhandenen Verfehlungen und Verunreinigungen bilden den Inhalt des «Heiligkeitsgesetzes» (3. Mos. 17—26). Heilig und Unrein stehen sich diametral gegenüber.

Das Gegenüber und die wechselseitige Ausschließung von Unrein und Heilig hat aber nicht zur Folge, daß der Glaube und das Leben des Israeliten durch eine Art von dualistischem *Tabu* zur rechten und zur linken Hand, durch das Heilige des Gottesdienstes und durch das Unreine des Lebens in paralleler Weise bestimmt ist. Zwar muß beim Opfer immer neu das durch die Unreinheiten und Übertretungen der Israeliten verunrei-

nigte und entweihte Heiligtum, muß (die Lade und) der Altar gereinigt und geweiht werden (2. Mos. 24, 6; 3. Mos. 16, 14 ff.; Hes. 43, 20 ff.) — damit ist anerkannt, daß das Volk trotz der Heiligkeitsetze unrein ist (cf. Jes. 6, 5 u. ö.) und sich selbst nicht rein halten kann. Zu einem Dualismus, einer Anerkennung des Unreinen als gleichberechtigter Macht neben dem Heiligen kommt es aber nicht, wenn auch die Macht und Wirkung der Unreinheit größer als die des Heiligen erscheinen kann und nicht unterschätzt werden darf (Hag. 2, 12 f. u. ö.). Einzig durch den Kult und gerade durch den Kult und im Kult wird es Ereignis, daß die Unreinheit wirklich überwunden wird. Für den Israeliten ist der Kult darum notwendig, weil er ohne den Kult, aus eigener Kraft und eigenem Willen sich nicht reinigen kann und nicht heilig ist — am allerwenigsten infolge naturhafter Vorgänge und Vorstellungen.

§ 63. Die Berührung durch Gott und die Berührung im Kult

Die Tragweite der Sätze: «Ich bin heilig, der Herr der euch heiligt. Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, der Herr, euer Gott. Ich bin es, der Herr, der euch heiligt» (3. Mos. 21, 8; 19, 2; 20, 8; Hes. 20, 12 u. ö.) wird durch das Eingreifen von Gottes Hand und Gesetz in das Leben einzelner Menschen und seines ganzen Volkes und in die Möglichkeiten und Notwendigkeiten des profanen alltäglichen Lebens deutlich. Die Herrschaft Gottes über das ganze Leben des Menschen wird verschiedentlich durch die Beschlagnehmung und Berührung des einzelnen Menschen in der Begegnung mit Gott, in besonderer und regelmäßiger Weise aber in den kultischen Handlungen geoffenbart.

Vom Engel Gottes, sogar von Gott selber wird ausgesagt, daß er berührt. Der Unterschied des göttlichen und menschlichen Berührens wird bisweilen durch ein für «Berühren» verwendetes Wort mit der Bedeutung «schlagen» geltend gemacht. Die Sage und die Geschichtsschreibung berichtet, daß Gott den Menschen aus Erde bildete und ihm Lebensodem einhauchte (1. Mos. 2, 7); der Herr versah Kain mit einem Zeichen (1. Mos. 4, 15); mit Jakob ringt ein Mann und schlägt ihn auf das Hüftgelenk: «Du hast mit Gott... gestritten» (1. Mos. 32, 25 ff.). Gott schlägt mit dem Stab in seiner Hand auf das Wasser im Nil (2. Mos. 7, 17)³⁰⁸; er schlägt mit Pestilenz (2. Mos. 9, 15); er schlägt alle Erstgeburt in Ägypten (2. Mos. 12, 12, 29; 4. Mos. 3, 13; Ps. 78, 51)³⁰⁹; er schlägt eine große Zahl von Beth-Semiten — mit der Wirkung, daß gefragt wird: «Wer kann stehen vor dem Herrn, diesem heiligen Gott?» (1. Sam. 6, 19 f.); er schlägt Ussa wegen seines Frevels (2. Sam. 6, 7), wie in ähnlicher Weise der Knecht Gottes als von Gott geschlagen gilt (Jes. 53, 10). Er schlägt endlich auch das ganze Israel (3. Mos. 26, 21, 24; Hos. 6, 1; Jer. 5, 3 u. ö.). Der Engel Gottes berührt mit der Spitze seines Stabes Fleisch und Brot (Ri. 6, 21); er berührt den schlafenden Elia (1. Kön. 19, 5).

Auch die Propheten wissen von solcher leibhafter Berührung durch Gott oder einen Engel, und sie sprechen mit entsprechenden Worten, welche kaum nur bildlichen Sinn haben, von Gottes Tun. Der Seraph berührt mit

einer Kohle vom Altar den Mund Jesaias (Jes. 6, 7). Der Herr streckt seine Hand aus und berührt den Mund Jeremias (Jer. 1, 9). Der Geist Gottes dringt ein (springt) auf Simson, Saul und David (Ri. 14, 6; 1. Sam. 10, 6; 16, 13 u. ö.). Derselbe Geist bringt Hesekiel an einen andern Ort (Hes. 3, 12; 8, 3; 11, 1, 24), er stellte ihn auf seine Füße (Hes. 2, 2; 3, 24), er haucht die Erschlagenen an, daß sie wieder lebendig werden (Hes. 37, 9 f.). Von der Hand und dem Geist Gottes kann in paralleler Weise gesprochen werden (Hes. 1, 3; 37, 1 u. ö.; cf. Matth. 12, 28; Luk. 11, 20). So gegenständlich, fühlbar und leibhaftig ist die Berührung durch den Geist und die Wirkung dieser Berührung, daß von Hesekiel für Geist, Wind und Lebensodem in demselben Zusammenhang derselbe Begriff (*ruach*) gebraucht wird (Hes. 37, 1, 5, 9).

Auch im nachexilischen Schrifttum wird die Tatsache der Berührung eines Menschen durch Gott oder seinen Engel überliefert (Dan. 8, 18; 10, 10, 16, 18). Die «Vergeistigung der Gottesidee», die eine leibhafte Berührung durch Gott ausschließen müßte, und zu der man Ansätze schon früh hat feststellen wollen, wird durch die priesterliche Überarbeitung der israelitischen Geschichtsschreibung und Sage auf alle Fälle nicht gefördert. Die «Dinghaftigkeit» des Heiligkeitsbegriffes wird gerade durch das priesterliche Schrifttum aufs Stärkste betont.

Neben den Aussagen über eine direkte Berührung durch Gott, seinen Engel, seine Hand oder seinen Geist finden sich Aussagen über eine indirekte heilige Berührung durch von Gott geheiligte Menschen oder Gegenstände.

Eine direkte Berührung geschieht durch Gott zwar zu wiederholten Malen; aber nur wenige Auserwählte in Israel werden von Gott selbst berührt. Die indirekte Berührung ist durch Gesetz und Brauch ermöglicht, bestimmt und geordnet. Ganz Israel, jeder Israelit und die dazukommenden Heiden können oder müssen diese oder jene heiligende Berührung erlebt haben oder suchen. Voraussetzung der indirekten Berührung ist das direkte Tun Gottes. Allein er selbst heiligt, was als heilig gilt und berührt werden kann. Wie die Lade, welche Mose anfertigen ließ, nach einem dem Mose gezeigten «Typus» der Lade angefertigt wurde (2. Mos. 25, 40; Hebr. 8, 5), so ist der ganze Kult im Tempel durch Stellen wie Jes. 6, 1 ff.; Sach. 3 ff. (cf. Offb. 11, 19) als Abbild der heiligen Handlungen Gottes und seiner Engel selbst gekennzeichnet. Die ordentliche indirekte Berührung, welche der außerordentlichen direkten Berührung durch Gott entspricht, geschieht darum in kultischen Handlungen.

(Aus dem Bewußtsein, daß in den sakralen Handlungen letztlich Gott selbst der Handelnde, der Heilende und Sühnende ist, aus dem Bewußtsein, daß also Gott selbst leibhaftig im Kult gegenwärtig ist, mögen die Ausdrücke «Erscheinen vor Gott», «Erscheinen Gottes», «Sehen des Angesichts Gottes» als Bezeichnungen für die Teilnahme am Kult entstanden sein. Nicht nur die Tatsache der im Tempel erscheinenden Gotteswolke, sondern auch das sühnende und heiligende Tun des erschienenen Gottes ist dann mit diesen Ausdrücken visiert.)

Die unmittelbar von Gott Berührten nennen sich selbst niemals «Heilige» — vielleicht weil sie in besonderer Weise die Einzigkeit der Heiligkeit Gottes hervorzuheben haben. Die priesterlichen Schriften und die Psalmen wollen dieselbe Einzigkeit Gottes zur Geltung bringen, indem sie unter dem Vorzeichen «der Herr ist es, der euch heiligt» von heiligen Personen, Dingen und Orten sprechen. Nach priesterlicher Auffassung geht es

auch und gerade bei der kultischen Berührung von Geheiligten oder durch Geheiligte um ein (mittelbares) Berühren Gottes selber.

In der kultischen Handlung greift der heilige Gott selbst in den Bereich des naturhaft Unreinen, um es sich unterzuordnen. In den Bereich der Zeugung greift das Gebot der Beschneidung; in den der Krankheit das Gebot, das Lager zu verlassen, sich nach vermuteter Heilung dem Priester Gottes zu zeigen und nach erfolgter Heilung Opfer zu bringen; in den des Todes die Salbung; in den des Lebens die Absonderung des Blutes von jeglichem profanen Gebrauch zum Zwecke der Versöhnung; in den des Heidentums das Gebot des Bannes einerseits, die Möglichkeit der Beschneidung andererseits. Die Beschlagnahmung und Heiligung des Menschen samt seinem Leibe, des Leibeslebens des Menschen — und nicht nur seines Geistes im modernen Sinn — für Gott und durch Gott wird gerade durch die genannten heiligen Handlungen, welche eine Berührung in sich schließen, geoffenbart. Diese Beschlagnahmung aber bedeutet nicht weniger als die Errettung des Menschen, seine Rettung von dem Tode, dem der Mensch ohne Gott und ohne den Gottesdienst verfallen wäre. Die Vorschriften über das Reinigungswasser (4. Mos. 19) zeigen deutlich, daß ohne Gehorsam gegen das Gesetz Gottes der Unreine dem Tod verfallen ist: «Wenn einer unrein wird und sich nicht entsündigt, so soll seine Seele aus der Gemeinde ausgerottet werden; denn er hat das Heiligtum des Herrn verunreinigt. Ist kein Reinigungswasser auf ihn besprengt worden, so ist er unrein» (4. Mos. 19, 20). Diese Vorschriften zeigen andererseits, daß die Unreinheit nicht bestehen soll und kann, wo das Heiligtum Gottes ist.

Eine kultische Berührung zur Entsühnung und Heiligung findet statt bei der Handauflegung zur Mitteilung des Segens (1. Mos. 48, 14 ff.; cf. 3. Mos. 9, 22 u. ö.), zur Weihe des Priesters (4. Mos. 8, 10; 27, 18 ff.; 5. Mos. 34, 9), zur Belastung eines Opfertieres mit der Sünde des Volkes oder des Einzelnen (3. Mos. 16, 21; 1, 4; 3, 2 ff. u. ö.). Um eine Berührung zur Heiligung handelt es sich bei der Berührung des Beschnittenen mit der blutigen Vorhaut (2. Mos. 4, 24); bei der ersten Verwendung des Blutes des Passalammes (2. Mos. 12, 7; 12, 22 f.); bei der Besprengung des Volkes (2. Mos. 24, 8); bei der Besprengung oder Bestreichung des Altars (2. Mos. 24, 6; 3. Mos. 1 ff.; 16, 14 f., 18 f.; Hes. 43, 20; 2. Kön. 16, 13); bei der Berührung des Priesters und des Geheilten (2. Mos. 29, 20 f.; 3. Mos. 14, 7, 14 ff.) mit dem Blut der Opfertiere; bei der Berührung einzelner Menschen mit Reinigungswasser (4. Mos. 19, 11 ff.); bei der Salbung mit Öl (1. Sam. 10, 1; 4. Mos. 35, 25; Ps. 23, 5 u. ö.; cf. 2. Mos. 30, 22 ff.) und beim heiligen Kuß (1. Mos. 27, 26 f.; 2. Mos. 4, 27; 1. Sam. 10, 1; Hos. 13, 2; 1. Kön. 19, 18; cf. Hohesl. 1, 2 u. ö.). In diesen Zusammenhang gehört die Geschichte von der Heilung des Knaben der Witwe von Zaphath, über den Elia sich dreimal streckt (1. Kön. 17, 21), die Wunderwirkung des Mantels eines Gottesmannes (1. Kön. 17, 21; 19, 19; 2. Kön. 2, 13 f.; Hes. 44, 19; cf. 1. Sam. 15, 27 f.; 18, 4; 24, 5) und die Wirkung der Berührung einer Prophetenleiche (2. Kön. 13, 21) — andererseits das Streuen von Salz auf eine Stätte zum Zeichen und Vollzug ihrer Verfluchung (Ri. 9, 45; cf. 5. Mos. 29, 22).

Weil die kultische Berührung gemäß dem Willen Gottes stattfindet und als ein Werk Gottes zu verstehen ist, ist der Mensch bei dieser Berührung der Empfangende und der Teilhabende, aber nicht der Urheber und nicht

der Vollendende. Es wird noch zu zeigen sein, daß auch der prophetische Protest gegen den falschen Kult den rechten Kult nur bestätigt. Durch die Betonung dessen, daß Gott der Gebende im Kult ist und daß nicht nur eine äußerliche rituelle Reinheit, sondern Gehorsam und Glaube die Verheißung Israels ist, wird nicht ausgeschlossen, daß der Mensch die Berührung mit dem Heiligen suchen darf und soll. Es gibt nicht nur Berührungsverbote, nicht nur überraschende oder gesetzlich geregelte Berührung durch Den Heiligen, durch einen Geheiligten oder durch etwas Geheiligtes, sondern auch die Möglichkeit und das Gebot, daß der Mensch das Geheiligte berührt.

Der Schwörende legt seine Hand unter die Hüfte dessen, dem er schwört (1. Mos. 24, 2; 47, 29). Der Schuldige flieht zum Altar und faßt seine Hörner (1. Kön. 1, 50 f.; 2, 28). Wer den Altar, die heiligen Geräte, das Speisopfer oder Opferfleisch berührt, wird «geheiligt» (2. Mos. 29, 37; 30, 29; 3. Mos. 6, 11, 20 [18, 27]) — wobei der Sinn dieses Geheiligtwerdens nicht nur mit dem Verfall in den Bann und dessen Folgen identisch sein muß. Der Priester soll die heiligen Kleider anziehen (3. Mos. 16, 4 u. ö.). Wer vor Gott treten will, soll nicht mit leeren, sondern mit gefüllten Händen vor Gott treten (2. Mos. 23, 15; 28, 41; 29, 9 u. ö.) — dies doch wohl deshalb, weil das Berühren des Opfers jeden Opfernden heiligen muß, so gut wie ein Levit nur durch «Füllung der Hände» zum Priesteramt fähig und in dies Amt eingesetzt wird. Am Opfermahle dürfen diejenigen teilnehmen, die Opferspeise dürfen also diejenigen sehr leibhaft und intensiv berühren, welche das Opfer gebracht haben, und welche die Opferung vollzogen haben (2. Mos. 12, 8 ff.; 1. Sam. 9, 13 u. ö.). Erst seit dem Exil scheint das Essen von Opferfleisch — außer dem Essen des Passalammes — ein Privileg der Priester geworden zu sein.

Liegt die Initiative zum Berühren bei dem Menschen, der zunächst nicht heilig und nicht rein ist, so bewirkt in diesen Fällen sein Berühren, daß er Anteil am Heiligen bekommt. Auch wenn er selbst berührt, so nimmt er nicht willkürlich, sondern so empfängt er eine Gabe Gottes gemäß dem Willen des ihm übergeordneten Heiligen. Die Berührung eines Heiligen und die Berührung durch Den Heiligen, durch einen Heiligen oder durch Geheiligtes sind nicht als wesentlich verschiedene Dinge zu unterscheiden oder zu trennen.

Gottes eigenes Werk und sein eigener Wille wird in dieser Berührung vollzogen. Seine Kraft wirkt sich darin aus und offenbart sich dadurch. Die von ihm erwählten Priester, Ordnungen, Orte und Zeichen wollen daher anerkannt und bejaht sein (vgl. unten § 64), wenn der Kult ein heiliges Ereignis und nicht ein menschlicher Willkürakt sein soll. Im Kult vollzieht sich ein Geheimnis, das durch die den Kult vollziehenden Menschen und durch die im Kult verwendeten Dinge wohl angedeutet, aber nicht aufgehoben wird. Bei der kultischen Berührung bekommt der bisher Unreine Anteil an etwas, das der (bzw. das) schon Geheiligte und Erwählte Gottes zuvor von Gott, oder durch den Dienst der Heiligen Gottes empfangen hat. Der Priester, der Segnende, der Salbende und Küssende verliert bei der Berührung nichts von seiner Heiligkeit, wie eine Fackel ein Licht oder viele Lichter entzünden kann, ohne selbst dadurch ihr Licht zu verlieren³¹⁰. Der Unreine aber erhält durch die Berührung Anteil an der Heiligkeit: durch den kultischen Akt ist er rein, gesegnet und ausgezeichnet worden.

Der Besitz und die Mitteilung der Heiligkeit ist nicht eine Kunst oder Eigenschaft, über die der schon Geheiligte persönlich verfügt, so daß er gar nicht anders könnte, als wann und wo er wollte, Heiligkeit auszuströmen. Kommt der Priester außerhalb des Kultes mit Unreinen in Berührung, begräbt er zum Beispiel seine Toten, so wird er unrein, so gut wie jeder Israelit. Er darf nicht eine beliebige Frau heiraten (Hes. 44, 22, 25; 3. Mos. 21, 1 ff.). Er kann aussätzig werden (3. Mos. 22, 4). Sogar bei seinem reinigenden Tun, indem er Reinigungswasser berührt, wird er unrein (4. Mos. 19, 21). Aaron (der Hohepriester) ist nicht an sich heilig, sondern «Heilig dem Herrn» ist über ihn, auf seine Stirnbinde, geschrieben (2. Mos. 28, 36; 39, 30). Er wird fortzu als heilig erklärt, er ist es aber nicht aus sich und in sich selbst, so wenig wie die Priester selber das Gesetz sind, das sie auf die Priesterbinden schreiben. Aaron müßte so gut wie die Kahathiter (4. Mos. 18 ff.) sterben, ginge er willkürlich und nicht zur gebotenen und erlaubten Zeit ins Heiligtum (3. Mos. 16, 2). Er ist nicht an sich fähig, das Opfer für das Volk zu bringen und die Versöhnung zu vollziehen; sondern er muß die heiligen Kleider anziehen, für sich und sein Haus opfern, bevor er als Priester amtieren kann; er muß jeweils zuerst sich selbst Sühne schaffen (3. Mos. 16, 6; cf. Hebr. 5, 2 f.; Jes. 6, 5). Der Priester ist nicht der Arzt Israels — Arzt ist allein Gott selbst (2. Mos. 15, 26). Der Priester kann nur feststellen, «besehen», was nach Gottes Willen geschehen oder vorhanden ist (3. Mos. 13 f.).

Auch das Heiligtum, der Altar muß entsühnt werden, bevor und damit das Volk durch das Opfer entsühnt werden kann. Dem Volk muß immer neu Versöhnung verschafft werden, damit es das heilige Volk sei (3. Mos. 16 u. ö.). Gerade Leute aus dem Volk Gottes sind es (die Priester?), die gescholten werden dafür, daß sie Gott ohne Unterlaß offen ins Angesicht reizen, indem sie in Gärten opfern, auf Ziegelsteinen räuchern, in Gräbern sitzen, in Höhlen liegen die Nacht durch, Schweinefleisch essen, Greuelbrühe in ihren Geschirren haben und dabei sprechen: «Bleib mir vom Leibe! Komm mir nicht zu nahe, sonst mache ich dich heilig!» (Jes. 65, 3 ff.).

Heiligkeit im Sinn eines unveräußerlichen menschlichen Besitzes, der nicht verloren gehen kann und sogar in Gegensatz zu den Geboten Gottes behauptet und behalten wird, ist nicht Gottes Heiligkeit. Mögen Kulte gefeiert werden in der falschen Auffassung — sie sind nicht Gottesdienst, sondern ein Greuel vor Gott. Die Freiheit des heiligen Gottes und die Notwendigkeit des Gehorsams gegen ihn wird von den Propheten in Gegensatz zu einem entarteten Kultwesen deutlich betont. Die Heiligkeit des von Gott Geheiligten ist nicht als ein Zustand, sondern als ein Wille Gottes und als immer neue Gabe und Wirkung Gottes zu verstehen.

So wenig wie die am Kult beteiligten Personen hat der Kultort und haben die im Kult verwendeten Elemente die Heiligkeit natur- oder dinghaft in sich. Von jedem Kultort ist eine Zeit genannt oder zu erkennen gegeben, in der er noch nicht Kultort Gottes war, und in der er es nicht mehr war, weil er zerstört und entweiht wurde. Sogar der Tisch des Herrn kann entweiht werden (Mal. 1, 12). Die kultischen Orte und Gegenstände verwandeln sich nicht in eine andere, heilige Substanz. Die verwendeten Elemente: Öl, Wasser, Blut und anderes sind und bleiben auch im kultischen Gebrauch Öl, Wasser und Blut. Sie haben keine Wirkungskraft in sich, sondern sie bekommen ihre Bedeutung jeweils durch ihre Einsetzung oder Bestätigung zum kultischen Gebrauch. Der Tempel und die heilige Stadt, der Priester, die Kleider und das Volk werden heilig

genannt, die kultischen Elemente aber sind nicht an sich heilig. Erst nach der Darbringung und durch ihre Bestimmung zum kultischen Gebrauch, aber nicht als Voraussetzung für diesen Gebrauch sind die Gaben und Elemente heilig, so daß von «heiligen Gaben», «heiligem Öl» und dergleichen gesprochen werden kann (2. Mos. 30, 25; 3. Mos. 22, 12 u. ö.). Wie die Berührung ein sehr massiver Vorgang ist, durch welchen Unreinheit oder Heiligkeit mitgeteilt wird, so ist die Verwendung der vielerlei Elemente im Kult und ihre Bedeutung für den ordentlichen Kult Zeichen einer gewissen Massivität und Dinglichkeit des alttestamentlichen Heiligkeitsbegriffes.

Man hat nun in der Darstellung des Heiligkeitsbegriffes das dingliche Element des primitiven und priesterlichen Heiligkeitsbegriffes dem persönlichen Element des höherentwickelten und prophetischen Heiligkeitsbegriffes konfrontiert, indem man hier einen sittlichen, dort einen naturhaften Grundzug festgestellt hat, indem man hier von «innerlicher», dort von «äußerlicher» Art des Gottesdienstes gesprochen hat³¹¹. Die prophetische These «Gehorsam ist besser als Opfer» (1. Sam. 15, 22; cf. Amos 5, 22; Hos. 6, 6; Ps. 50, 7 ff.) wäre aber falsch verstanden, wenn man unter Berufung auf sie das priesterliche Schrifttum, die priesterlichen Vorstellungen und die Bedeutung des rechtmäßigen Opfers und Heiligtums als primitiv oder äußerlich abtun wollte³¹². Nicht gegen den Empfang der Veröhnung im Opferkult, sondern gegen die Usurpation einer eigenen Heiligkeit des Tempels und des Volkes und gegen die entsprechende Verwandlung des Tempels in eine Räuberhöhle, in welcher ein Heil gefeiert wird, das nicht das von Gott gegebene Heil ist, wenden sich die Propheten (Jes. 1, 10 ff.; Jer. 6, 14; 7, 4, 11; 8, 11; Hes. 13, 10 u. ö.). Der prophetische Protest richtet sich gegen das willkürliche und selbstherrliche Opfer, gegen eingebildete Heiligtümer, gegen die Auffassung, das Opfer sei eine menschliche Leistung mit dem Charakter eines *opus operatum*, die Heiligung aber erschöpfe sich in kultischem Tun und habe mit dem Leben außerhalb des Kultes nichts zu tun. Der Protest wird aber nicht gegen das Opfer an sich und nicht gegen die Anerkennung des von Gott Geheiligten und die Kundgabe von Gottes Heiligkeit im Kult gerichtet.

Mehrere der größten Propheten, Samuel, Jeremias, Hesekiel, Sacharja, Haggai waren Priester. Sie beklagen die Zerstörung von Gottes Stadt und Heiligtum. Sie weissagen die Wiederaufrichtung Jerusalems und des Tempels, und sie freuen sich darauf. Die Propheten fordern im Namen des heiligen Gottes Gehorsam und Erkenntnis gegenüber dem heiligen Gott so gut wie die Priester. Die Heiligung ist als Wille und Tat des heiligen Gottes im Levitikus so deutlich dargestellt (3. Mos. 19, 2 u. ö.) wie in der Berufungsgeschichte Jesajas (Jes. 6). Wie sehr die priesterliche Gesetzgebung und die prophetische Verkündigung letztlich identisch sind, zeigt das Dasein und der Inhalt des Deuteronomiums. Reinheit ist nach priesterlicher Auffassung so wenig eine exklusiv rituelle Angelegenheit, wie sie nach prophetischer Auffassung eine bloß moralische Sache ist. Die Beschlagnahme des ganzen Lebens durch Gott und zum Dienst an Gott wird hier wie dort verkündigt. Das gesprochene Wort bzw. die Lehre ist für Priester und Prophet die Voraussetzung rechten Gottesdienstes. Die Funktion, die dem fließenden und gesprengten Blut im Kult zur Sühnung eingeräumt ist, ist ein dem prophetischen Begriff «Erlösung» entsprechender Hinweis auf den Gnadencharakter von Gottes heiligendem Tun. Eine

polemische Anspielung gegen das Blut als «Gabe Gottes für den Altar» (3. Mos. 17, 11) findet sich bei den Propheten nicht, sondern nur gegen das Blut als Gabe des Menschen für Gott (Jes. 1, 11).

Auch die prophetischen und priesterlichen Vorstellungen von der Bedeutung des Berührens widersprechen sich nicht. Daß die Sünde Israels in seiner Unreinheit (seiner Hurerei) besteht, daß also Israel statt mit seinem Gott mit Baal die entscheidende Berührung hergestellt hat, sagt Hosea in einer Weise, die deutlich an die levitischen Vorschriften über die Unreinheit erinnert (Hos. 5, 3; 6, 10; 9, 4; 4, 14; 12, 1). Gott erweist sich nach Hosea als der Heilige gerade in seiner Liebe zu Israel. Ist er heilig, er, der ja nicht ein Mensch ist, so ist er heilig gerade in Israels Mitte (Hos. 11, 9); an ihm findet Israel seine Frucht (Hos. 14, 8). Eine kultische Berührung im Auftrag des Heiligen Gottes im Tempel sühnt die Sünde Jesajas: seine Unreinheit (Jes. 6, 5 ff.). Der zweite Jesaja nennt Gott so wenig wie der erste Jesaja als abstraktes Wesen den Heiligen, sondern er nennt ihn so im Blick auf seine geschichtliche Offenbarung als Erlöser (Jes. 41, 14; 43, 3, 14 u. ö.) und gebietet im Blick auf Gottes erlösendes Tun: «Rührt nichts Unreines an! ... Reiniget euch, die ihr die Geräte des Herrn tragt!» (Jes. 52, 11). Die Betonung und Gültigerklärung von priesterlichen Gesetzen und Ordnungen ist ein wesentliches Element auch in der Verkündigung der Propheten Sacharja, Haggai und Maleachi (Sach. 3 ff.; Hagg. 2, 11 ff.; Mal. 1, 7, 12 f.).

Daß die geistige Auffassung des Gottesdienstes in vielen Psalmen nicht zur Leugnung oder Verachtung der Bedeutung des Kultes führt, ist deutlich. Zwar haben manche Psalmen eine kultlose Zeit, die Zerstörung Jerusalems und des Tempels und die Verunreinigung des Landes durch darin herrschende Heiden, zur Voraussetzung und zum Hintergrund; zwar findet die prophetische Polemik gegen die falsche Einschätzung des Kultes als einer menschlichen Leistung in manchen Psalmen einen deutlichen Widerhall. Dennoch wird die im priesterlichen Schrifttum in Vordergrund stehende Bedeutung des Kultes und des leibhaftig wahrnehmbaren Heiligen nicht geleugnet. Der von Gott erwählte heilige König- und Priesterstamm, das von Gott erwählte Heiligtum und Opfer, die heiligen Gesetze und Ordnungen Gottes, die von Gott gesehenen und geschützten Heiligen und das heilige Volk sind auch im Psalter von zentraler Bedeutung. Die «nach Jerusalem hin offenen Fenster» (Dan. 6, 10) sind sogar in größter Ferne von Jerusalem der Ausdruck für die bleibende Beziehung des israelitischen Frommen zu Gottes Heiligtum und zum Kult (Ps. 137, 4 ff.).

Erst unter dem Einfluß nicht-prophetischer Strömungen tritt in der jüdischen Literatur eine Änderung im Sinne einer Vergeistigung des Heiligkeitsbegriffes, einer Abstrahierung von allem Konkreten und Greifbaren auf. Die älteren «massiven» Aussagen über den Heiligen und das Heilige werden dann nur noch allegorisch ausgelegt³¹³ und das Wesen des Heiligen wird nur in der Richtung des allgemein Numinosen oder des Ritualen festgelegt und nur in entsprechender Weise zur Geltung gebracht³¹⁴.

Zusammenfassend ist festzustellen: Nicht nur der spezielle Gottesdienst im Heiligtum, der Umgang mit den heiligen Gegenständen, die Vorschriften für Einzelne, Festversammlungen und Priester im Heiligtum, sondern auch das alltägliche Leben des Israeliten wird beschlagnahmt und gestaltet durch kultische Gesetze, die im Namen Gottes erlassen sind. Die Gesetze über Rein und Unrein machen den Anspruch des heiligen Gottes auf das

tägliche Leben des Israeliten und seine Herrschaft über ihn und sein ganzes Leben geltend. Auf dem Gebiet des alltäglichen Lebens soll dieselbe Entscheidung fallen wie auf dem Gebiet des feierlichen Kultes. Das Ja zum Heiligen und das Nein zum Unreinen, das Verbot des Frevels am Heiligen und das Gebot der Sühnung für die Versündigungen gehören zusammen.

Die Heiligkeitsetze können weder als nur kultische noch als nur sanitärische Gesetze verstanden werden. Es ist ein wesentlicher Zug der Heiligkeitsetze, daß sie, indem sie kultische Vorschriften sind, auch sanitärische Willenskundgebungen Gottes darstellen. Wie sich die Vergebung der Sünden und die körperliche Heilung in der Geschichte vom Paralytischen (Mark. 2, 1 ff. u. Par.) zueinander verhalten, wie im Apostolikum die «Vergebung der Sünden» und die «Auferstehung des Fleisches» zusammengehören, so ist das Verhältnis von Heilig und Nichtheilig zu Rein und Unrein³¹⁵. Das Eingreifen Gottes in den Bereich des Leibhaften, ja des menschlichen Leibes selber, erscheint schon im A. T. als Ende der Wege Gottes³¹⁶.

Wollte man fragen: Wozu dient der Eingriff heiliger Gesetze in das Gebiet des Alltäglichen und Leibhaft-Sanitärischen? — so müßte geantwortet werden: Weil Gott sich als Herr über alles, auch als Herr des natürlichen Lebens und als Arzt für jedes Leid offenbaren will, darum gibt er ein Gesetz für den Kult und das tägliche Leben.

Es ist nun auffallend, daß alle den göttlichen Eingriff ins alltägliche Leben kundtuenden sakralen Handlungen, nämlich Beschneidung, Salbung, Opfer, Blutbesprengung, Opfermahl, Waschung etc., gemeinsam eine Berührung des Menschen durch etwas Geheiligtens als wesentliches Element enthalten. Die Verunreinigung eines Menschen kann durch ein frevelhaftes oder ungewolltes oder notwendiges Berühren des Menschen entstanden sein — der Mensch wird aber laut der kultischen Gesetzgebung (nicht nur laut der prophetischen Predigt!) ebenso schuldig, wenn er seinen Vater und seine Mutter nicht fürchtet, sondern stiehlt, lügt, betrügt, seinen Bruder haßt und ihm nicht vergibt oder irgendein sogenanntes «sittliches» Gebot durch einen Verstoß gegen das Liebesgebot übertritt (3. Mos. 19, 11 ff.). — Die Einbeziehung des Menschen in den Bereich des heiligen Gottes, seine «Heiligung» geschieht fast nie, ohne daß der Mensch in besonderer Weise berührt wird oder berührt. Jeder, der das Fleisch des (Speis- oder Sünd-) Opfers berührt, wird heilig (3. Mos. 6, 11, 20 [18, 27]; cf. 2. Mos. 29, 37; 30, 29). Der Mensch selber kann sich unrein machen durch sein Berühren. Der Mensch aber wird gereinigt, indem Gott ihn berührt oder dem Menschen gerade eine Berührung im Kult gebietet.

Wollte man wieder fragen: Warum muß Gottes Wille zur Heiligung ausgerechnet durch eine Berührung vollstreckt werden? — so müßte geantwortet werden: Darum ist die Berührung das gewählte Mittel, weil gerade die leibhafte Berührung Zeichen dafür ist, daß Gott — fern davon, gegenüber dem Bereich des Leibhaften wegen des geistigen göttlichen Wesens letztlich machtlos zu sein — unter leibhaft sündigenden, kranken, unreinen Menschen sich offenbart und sich dieser Menschen annimmt. Das Mittel der Berührung ist also in besonderer Weise ein Zeichen der Gnade Gottes für den leibhaften Menschen.

Die Berührung ist aber nicht nur Zeichen von Gottes Wille und Macht; denn durch die Berührung wird nach den alttestamentlichen Aussagen Got-

tes Wille selbst tatsächlich vollstreckt und zur historischen Tatsache am und im fleischlichen Menschen. Die Mächtigkeit Gottes wird nicht nur auf geistige Weise durch das Wort Gottes, sondern auch gerade leibhaftig unter Beweis gestellt. Gottes Wille geht den Menschen mit seinem Leib in seinem täglichen Leben nicht nur von außen etwas an. Gott stellt dem Geschöpflichen nicht nur sein ungreifbares Wort gegenüber, sondern er greift auch handgreiflich, indem er berührt und berühren läßt, in den Leib und das Leben des sündigen und kranken natürlichen Menschen ein. Es dürften kaum ernste Hinderungsgründe bestehen, in der Bedeutung, welche das Berühren im A. T. hat, einen Hinweis auf den Willen und die Macht des Heiligen in Israel zur Fleischwerdung des Wortes zu sehen. Es wird zu zeigen sein, daß und wie auch die Massivität von Gottes Tun und der Inhalt der kultischen Gesetze dem Primat des Wortes in der Offenbarung Gottes nicht widerspricht, sondern dient.

§ 64. *Das Berühren der Erwählten*

Die Berührung des Heiligen hat für den Menschen wesentliche Folgen. Sie hat aber nicht bei allen Menschen dieselbe Folge. Die Wirkung des Berührens ist abhängig vom Willen des Heiligen, ob nun die Berührung von und mit ihm selbst oder von und mit einem von ihm geheiligten Menschen oder Ding hergestellt oder gewollt ist. Den Sinn, den Inhalt und die Folge der Berührung offenbart das zur Berührung gesprochene Wort, das den Willen Gottes enthält und kundtut. Die Bedeutung des Willens des Heiligen wird offenbar, indem die Berührung nur für die zu speziellem Gottesdienst Erwählten ein Segen ist, und nur durch ihre Vermittlung für Viele zum Segen wird.

Die Wirkung des Berührens scheint nach einem festen Gesetz auszufallen. Bei der Berührung zweier Wesen, sei es Engel, Mensch oder Ding, stehen sich nicht zwei Tatsachen gegenüber, sondern prallen zwei Kräfte aufeinander, von denen die stärkere die schwächere überwindet und in ihren Bann zieht. Unrein ist die stärkere Kraft als Rein. Wer Unreines, eine Leiche, ein Aas, einen Aussätzigen etc. berührt oder davon berührt wird, wird unrein. Heilig ist stärker als Nichtheilig und Unrein. Jeder, der das Heilige berührt, wird geheiligt (2. Mos. 29, 37; 30, 29; 3. Mos. 6, 11, 20 [18, 27]). Achan, der Gebanntes ergriff, verfällt dem Bann (Jos. 7). Ussa stirbt vor der Lade Gottes (2. Sam. 6, 7). Jesajas Schuld weicht und seine Sünde ist gesühnt (Jes. 6, 7). Die Berührung mit der Leiche Elisas macht einen Toten lebendig (2. Kön. 13, 21). Man könnte magische Vorstellungen, wie sie in den heidnischen Religionen vorhanden sind, hinter dieser Gesetzmäßigkeit vermuten, wenn die alttestamentlichen Aussagen über die Folgen der Berührung bei aller Ähnlichkeit mit außerbiblichen Angaben nicht auch ein Element enthielten, das der Feststellung einer magischen Gesetzmäßigkeit spottet.

Auffallende Widersprüche und Gegensätze finden sich in den Aussagen über die Folgen des Berührens. Die Wirkung der Berührung des Heiligen kann ebensogut Leben wie Tod, Befreiung von Sünde wie Bestrafung des

Frevlers bedeuten. Die Wirkung des Berührens betrifft manchmal nur den Einzelnen (2. Mos. 4, 24 ff.; Jes. 6, 7), manchmal sofort mit ihm das ganze Volk oder einen großen Teil davon (Jos. 7; 1. Sam. 6, 19). Die Kraft des Heiligen ist meist der des Unreinen überlegen; manchmal aber scheint sie trotz allem unterlegen. Die Berührung des Opferfleisches macht zwar heilig (3. Mos. 6, 20) — aber der Priester selbst muß zugeben, daß der Mantelzipfel, in welchen heiliges Fleisch gehüllt ist, andere Eßwaren nicht heilig macht, während sie bei Berührung durch einen Unreinen doch unrein werden (Hagg. 2, 12 f.). Der Altar heiligt die Gabe (Matth. 23, 19); aber die Darbringung verunreinigten Brotes entweiht den Tisch des Herrn (Mal. 1, 7, 12). Eine magische *efficacia*, welche auch *extra usum*, außerhalb des rechten Gebrauchs im Kult und außerhalb des Heiligtums zur Geltung kommen müßte, hat das Geheiligte offenbar nicht: Die Macht des Unreinen erscheint als die stärkere. In der kultischen Handlung aber wird Sühne für die Unreinheiten der Israeliten geschaffen, obwohl doch der Unreine am Kult nicht teilnehmen darf. In die Freistädte, zu den Hörnern des Altars darf der Verfolgte fliehen, um sein Leben zu retten, obwohl die Berührung des Heiligen nur den Priestern geboten und erlaubt ist. Demnach erscheint die Macht des Heiligen als die stärkere, welche je und je das Unreine reinigen wird.

Diese Widersprüche und Gegensätze in den Aussagen über die Wirkung des Berührens können kaum erklärt werden, wenn das Heilige, von dessen Berührung die alttestamentlichen Schriften handeln, als eine unpersönliche Macht oder Kraft erklärt wird, deren Wirkung die Berührung auf magische Weise auslöst. Es war oben gesagt worden (§ 61, S. 209), daß die Tatsache des Daseins von etwas Heiligem im Volk Israel auf dem heiligenden Tun des Einen Heiligen Israels beruhte. Im Blick auf die Wirkung des Heiligen bei seiner Berührung ist die Bedeutung der Person des Einen Heiligen, der hinter allem steht, was heilig heißt und heilig macht, nicht weniger deutlich zur Geltung gebracht. Die Wirkung der Berührung alles Heiligen ist dem Willen des persönlichen Einen Heiligen, sie ist dem Willen Gottes untergeordnet. Die Berührung läßt Gottes Herrschaft über den Menschen in seinem persönlichen und geschichtlichen Dasein zur Geltung kommen. Ein unpersönliches Heiliges könnte überraschen oder versagen; es könnte seltsame Launen haben oder ihrer bezichtigt werden. Das Wirken Des Heiligen in Israel ist seltsam, überraschend oder scheinbar versagend nur dort, wo man sich seiner Herrschaft nicht beugt und den Willen Gottes nicht anerkennt. Das Wirken Des Heiligen ist aber nie als launenhaft dargestellt, sondern ein klar geoffenbarter Wille steht hinter der Wirkung des Aktes der Berührung.

Der Akt der Berührung ist oft von offenbarenden Worten begleitet. In den Offenbarungsworten kommt zum Ausdruck, daß nicht die Substanz des Berührten, auch nicht der bloße Akt des Berührens, sondern der Wille Gottes, der die Berührung herstellt oder gebietet, notwendig macht oder als notwendig erklärt, dem Berühren seinen Sinn und seine Wirkung gibt. So wenig eine Erscheinung das Wort Gottes überflüssig macht, so wenig das Sehen der Erscheinung das Hören des Wortes unnötig macht, weil es ja das Wort ist, welches erscheint und gesehen wird, ebensowenig wird durch die Tatsache oder Möglichkeit der Berührung des Heiligen das Wort überflüssig. Die regelmäßige kultische Berührung geschieht auf Grund des Gebotes und der Deutung, welche in den gebietenden Worten gegeben ist. Die außer-

ordentliche direkte Berührung durch Gott oder einen Engel ist meistens unmittelbar begleitet durch ein Wort Gottes. Die Wirkung der Berührung untersteht dem Wort zur Berührung. Der Akt des Berührens kann als fleischliche Gestalt, die das Wort Gottes annimmt, bezeichnet werden. Die Blutbesprengung am Sinai zum Beispiel ist die Fleischwerdung des Wortes vom Bund, bzw. des durch die Gebote geschlossenen Bundes. «Seht, das ist das Blut des Bundes, den der Herr auf Grund all dieser Gebote mit euch geschlossen hat» (2. Mos. 24, 8) — so sprach Mose, indem er das Volk mit Blut besprengte und den Bund besiegelte. Der leibhafte Akt der Besprengung zeigt die Fleischwerdung an. Das dazu gesprochene Wort zeigt an, daß wirklich und gerade das Wort Fleisch wurde. Der durch Worte angezeigte Bund wird durch die Blutbesprengung Tatsache. Das Gesagte und das Vollzogene, das Wort und das leibhafte Ereignis müssen also zwar unterschieden werden, sie können aber nicht getrennt werden, wenn Gott sich unter einer Berührung offenbart. Nicht eine Vermischung, aber eine Vereinigung von Gesprochenem und Getanem ist festzustellen.

Die den Akt deutenden Worte werden entweder vor der Berührung gesprochen. Das ist der Fall, wenn es sich um ordnungsgemäße, kultische Berührungen handelt. Die Menschen, die zum Kult vor Gottes Angesicht treten wollen, müssen über den Unterschied von Heilig und Nicht-Heilig, Unrein und Rein belehrt sein. Ihnen ist gesagt, warum sie das Blut nicht genießen dürfen: Gott hat es ihnen zur Sühne für den Altar gegeben (3. Mos. 17, 10 ff.; 10, 10 f.). Es ist vor dem Vollzug der sakralen Handlung mit dem Blut gesagt und erklärt, zu welchem Zweck die Blutbestreichung geschieht: Das Blut an den Häusern der Israeliten ist ihr (Schutz-) «Zeichen» (2. Mos. 12, 13); das Blut (und Öl), womit der Aussätzige am Tage seiner Reinigung besprengt und womit er am rechten Ohr läppchen, am Daumen der rechten Hand und an der großen Zehe des rechten Fußes bestrichen wird, gehört zum Vollzug der Reinigung (3. Mos. 14, 7, 14); zum Zwecke der Weihe des Priesters dient dieselbe Verwendung von Blut und Öl (2. Mos. 29, 20 f.). Ein «Zeichen des Bundes» ist die Beschneidung Abrahams, seiner Nachkommen und derjenigen aus den Heiden, die in Gottes Volk aufgenommen werden (1. Mos. 17, 10 ff.).

Wenn die Berührung als ein überraschendes Ereignis dargestellt ist, das nicht durch ein allgemeines Gesetz für jeden Menschen möglich oder geboten ist, so werden die den Sinn der Handlung offenbarenden Worte während des Aktes der Berührung oder unmittelbar nachher gesprochen. «Wer immer Kain totschiägt, an dem wird es siebenfältig gerächt. Und der Herr versah Kain mit einem Zeichen, daß keiner ihn erschläge, der ihn anträfe» (1. Mos. 4, 15; cf. Hes. 9, 4). «Zippora... berührte mit der Vorhaut Moses Lenden und sprach: ein Blutbräutigam bist du mir» (2. Mos. 4, 25). «Mose nahm das Blut, besprengte das Volk damit und sprach: Seht, das ist das Blut des Bundes...» (2. Mos. 24, 8). «Er berührte (mit der glühenden Kohle) meinen Mund und sprach: Siehe, das hat deine Lippen berührt, und deine Schuld ist gewichen und deine Sünde gesühnt» (Jes. 6, 7). «Der Herr streckte seine Hand aus und berührte meinen Mund. Und er sprach zu mir: Damit lege ich meine Worte in deinen Mund» (Jer. 1, 9). «Der wie ein Mensch aussah, berührte mich abermals und stärkte mich. Und er sprach: Fürchte dich nicht, du lieber Mann, Friede sei mit dir! Sei fest und unentwegt!» (Dan. 10, 18 f.). Elisa betet um das Leben des Knaben, über den er sich dreimal streckt (1. Kön. 17, 21). Entsprechende Worte der

Deutung werden jeweils auch zur Handauflegung beim Segnen (1. Mos. 48, 14 ff. u. ö.) und zur Salbung eines Menschen gesagt (1. Sam. 10, 1 u. ö.).

Die Deuteworte können auch erst nach dem Vollzug des Berührungskaktes gesprochen sein, wie es gemäß der Sage nach Jakobs Kampf am Jakob der Fall war: «Du hast mit Gott und mit Menschen gestritten und hast obgesiegt» (1. Mos. 32, 28).

Wenn Offenbarungsworte zur Berührung fehlen, wenn die Berührung zum Vollzug des Bannes geschieht (1. Sam. 15, 33 u. ö.), oder wenn die Berührung im Widerspruch zum Wort und Gesetz Gottes geschieht, so bedeutet sie Tod und Gericht — entsprechend wie die Erscheinung Gottes den Tod des Unreinen, der Gott sieht, bedeutet, wenn nicht ein Wort des Erschienenen ihm Frieden und Leben zuspricht und versichert. Wie das von Gott geschlagene Wasser Ägyptens zu Blut wird (2. Mos. 7, 17 ff.), das vom Engel Gottes berührte Opfer aber in Flammen verzehrt wird (Ri. 6, 21; 1. Kön. 18, 38), so kann auch der Mensch durch Berührung mit dem Heiligen in einer Weise «geheiligt» werden (2. Mos. 29, 37; 30, 29), welche seinen Tod bedeutet. «Er erschlug unter ihnen (50 000 und) 70 Mann» (1. Sam. 6, 19). «Gott schlug Ussa dort, weil er mit der Hand nach der Lade gegriffen hatte, so daß er dort neben der Lade Gottes starb» (2. Sam. 6, 7). Wer sich den heiligen Gaben naht, während er unrein ist, dessen Seele soll ausgerottet werden, hinweg von Gottes Angesicht (3. Mos. 22, 3; 4. Mos. 19, 13 u. ö.). Sogar die levitischen Kahathiter, die nicht dazu berufen sind, sollen das Heiligtum so wenig aufdecken, wie es berühren, sollen auch nicht ins Heiligtum gehen, um auch nur für einen Augenblick die heiligen Dinge zu sehen, «sonst müssen sie sterben» (4. Mos. 4, 15 ff.). Die Erzählung von der Rotte Korah (4. Mos. 16) veranschaulicht in Beziehung auf die Berührung der heiligen Dinge und auf den Opferdienst ebenso die verheerende Wirkung menschlicher Usurpation, wie es die Erzählung von der Bestrafung der Mirjam (4. Mos. 12) in Beziehung auf den Anspruch des direkten Hörens und normhaften Redens von Gottes Wort tut. Der Heilige und das von ihm Geheiligte erweist seine Eigenschaft als verzehrendes Feuer, indem jeder, der sich dem Heiligen willkürlich naht oder dem sich Der Heilige naht, lebendig zur Hölle fährt (4. Mos. 16, 33) oder von Gottes Feuer aufgezehrt wird (4. Mos. 16, 35). Das Verbot des willkürlichen Berührens ist darum ein Wort zum Schutz des Menschen; es ist ein gnädiges Wort für den Unreinen, der in der Nähe Gottes nur sterben könnte.

Einige Menschen aber werden berührt und dürfen berühren, ohne daß sie sterben müssen. Es ist das Offenbarungswort zur unerwarteten Berührung durch Den Heiligen oder seinen Engel, es ist das Befehlswort zur kultischen Berührung der heiligen Dinge, welches die hergestellte leibhafte Berührung mit dem Heiligen zum Schutzzeichen, zur Reinigung und Entsühnung, zur Weihe, zum Zeichen des Friedens oder des Bundes macht. Ohne das schützende Wort müßte die Berührung mit dem Heiligen für jeden Menschen katastrophal enden. Wer nicht das auf Gottes Befehl hin gegebene Schutzzeichen hat, auf den wird «dreingeschlagen» (Hes. 9, 4 ff.). Wo aber durch das Wort die Berührung und Kennzeichnung als Zeichen des Bundes, des Friedens, der Weihe, der Reinheit und Heiligkeit erklärt ist, da darf der Mensch in der Nähe Gottes neu und erst recht leben. Wer von dem Heiligen Israels selbst angerührt wird und das Heilswort zur Berührung hören darf, wer den Befehl, sich dem Heiligen zu nahen, hört und ihm folgt, ist in besonderer Weise ausgezeichnet und begnadet. Nicht allen von Gott berührten Menschen wird ein Schutz- oder Friedenswort bei der

Berührung gesagt, und nicht allen Menschen dient die Möglichkeit des Berührens heiliger Dinge zum Heil. Heil bedeutet die Berührung nur für alle die, welche Gott erwählte und bestimmte, um ihnen durch Berührung etwas Besonderes mitzuteilen oder zu versichern, das sie von ihrer Unreinheit rettet und vor dem unmittelbaren Tode bewahrt.

Für die ältere Geschichtsschreibung ist es selbstverständlich, daß gewisse erwählte Menschen wie die Erzväter und Mose Gott besonders nahe standen. Die unter dem Einfluß der deuteronomischen Reform und später geschriebenen Teile des A. T. betonen die Bedeutung der Erwählung für die Möglichkeit, sich Gott zu nahen oder in die Nähe Gottes aufgenommen zu sein, ausdrücklich. Diese Betonung der Erwählung ist aber nicht ein Novum, sondern bringt nach der Auffassung der jeweiligen Verfasser das zur Geltung, was von jeher schon, seit der Konstitution des Heiligen Volkes beim Auszug aus Ägypten, wahr und göltig war. Die entsprechenden priesterlichen Hinweise auf die Bedeutung der Erwählung finden sich als maßgebender Gesichtspunkt in der priesterlichen Geschichtsschreibung über das alte Israel. Die Hinweise der Propheten und Psalmen auf die Erwählung haben die Gestalt und geschehen in der Gestalt vom Rückweisen auf die Zeit der Väter und die Befreiung aus Ägypten. Nur was als erwählt gekennzeichnet ist, wird zu seinem Heil leibhaftig von Gott berührt oder zum kultischen Dienst fähig gemacht und eingesetzt.

Wie nur die von Gott erwählten Städte der rechte Ort für die Darbringung der Opfer ist; wie nur die von Gott bestimmten Gaben und die von ihm erlesenen reinen Tiere zum rechten Opfer gebracht und gebraucht werden können; wie nur der in Gottes Namen verordnete Vollzug des Opfers die rechte Art des Opfern ist; wie nur die von Gott bestimmte Zeit die angenehme Zeit für die verschiedenen Feste und die persönlichen Opfer aller Art ist — so sind es nur die von Gott erwählten Menschen aus seinem erwählten Volk, denen die Berührung zum Heil und nicht zum Schaden gereicht. Nur auf spezieller Erwählung beruht es, daß einmal sogar ein Heide als Priester Gottes gezeichnet wird (1. Mos. 14, 18; Ps. 110, 4). Die Zahl der Menschen, von denen es heißt, daß sie von Gott berührt wurden und nicht starben, ist noch niedriger als die Zahl derer, die Gott sahen und nicht starben. Nur von Gott in spezieller Weise erwählte und berufene Männer wie Jakob, Elia, Jesaja, Jeremia und Daniel werden von Gott oder seinem Engel berührt und müssen nicht sterben. Nur die Leviten, und von den Leviten nur Aaron und seine Söhne sind erwählt, sich dem Herrn zu nahen. «Wen er erwählt, der soll sich ihm nahen dürfen» (4. Mos. 16, 5). Am Bund mit Levi hält Gott fest — um so schlimmer ist es für die Priester, wenn gerade sie diesen Bund brechen (Mal. 2, 4, 8).

Auch die ordentliche kultische Berührung, unter welcher Gott selber eine Gabe mitteilt, in seinen Dienst stellt, Reinheit herstellt oder proklamiert, kann nicht durch irgendwelche Menschen vollzogen und irgendwo oder irgendwann empfangen werden. Erwählte Menschen, der Vater, Priester oder Prophet vollziehen die Handlung im Namen und Auftrag Gottes, im Heiligtum, zu gegebener Stunde, so und so viel Tage nach der Geburt, der Verunreinigung, der Heilung etc., auf die vorgeschriebene Weise, an der vorgeschriebenen Körperstelle. Gottes eigener Wille, die Durchführung der von ihm erwählten Ordnung durch die von ihm erwählten Priester und Heiligen ist die Voraussetzung für die Heilsbedeutung der Berührung.

Korah, Dathan, Abiram und 250 Vorsteher der Gemeinde zweifeln daran, daß die Möglichkeit, sich Gott zu nahen, mit der Erwählung und

der von Gott gesetzten Ordnung zusammenhänge, daß sie also nur wenigen Auserwählten, Mose und Aaron, gegeben sei. «Jetzt ist's genug! Denn die ganze Gemeinde ist heilig, alle miteinander, und der Herr ist mitten unter ihnen. Warum erhebt ihr euch über die Gemeinde des Herrn? Willst du dich auch noch zum Herrn über uns aufwerfen?» (4. Mos. 16, 3, 13). Sowohl die Berufung der Rotte Korah auf die vorhandene Heiligkeit des ganzen Volkes und auf die unbezweifelbare Gegenwart Gottes unter diesem Volk, als auch die Brandmarkung der Erwählten als herrschgieriger Usurpatoren hat im Tempelkult und in der falschen Auffassung vom Gottesdienst, gegen die sich Amos, Jesaja, Hosea und Jeremia wenden (Amos 5 f.; Jes. 1, 10 ff.; Hos. 6, 6 ff.; Jer 6 ff. u. ö.), und von deren Vertretern sie verhöhnt und geplagt werden (Amos 7, 10 ff.; Hos. 9, 7, Jer. 9; 26, 8 ff. u. ö.), eine deutliche Parallele. Hier wie dort wird durch etwas Unerhörtes, durch ein Todesurteil, das Gott ankündigt und vollstreckt, von Gott selber kundgetan, wer ihm gehört und wer heilig ist, so daß er ihm nahen darf. Die Erzählung vom grünenden Stab Aarons bestätigt, was durch das Urteil über die Rotte Korahs kundgetan wurde: die Wahrheit der Erwählung eines Mannes (und Geschlechtes) in Israel. Zwei Denkzeichen für die Tatsache der erwiesenen Erwählung Aarons sollen Israel auch in Zukunft an die Ausschließung der Unberufenen und Widerspenstigen erinnern (4. Mos. 16, 40; 17, 10).

Die Erwählung Einzelner zu speziellem Gottesdienst bedeutet aber nicht die Tötung der Bestimmung des ganzen Volkes zum heiligen Volk. In dem vorhandenen Bericht über die Rotte Korah wird der Schilderung des Gottesurteils beigefügt, das Volk habe aus dem Gottesurteil, welches die ausschließliche Erwählung Moses und Aarons bestätigte, den Schluß gezogen: «Ihr habt das Volk des Herrn getötet» (4. Mos. 16, 41). «Siehe, wir sterben dahin, wir kommen um, wir kommen alle um. Jeder, der sich der Wohnung des Herrn naht, muß ja sterben! Sind wir nicht schon ganz und gar verloren?» (4. Mos. 17, 12 f.). Wie unrecht das Volk hat, wird deutlich, indem gerade die Erwählten ihre Erwählung nicht zu ihrer eigenen Erhöhung, sondern zur Fürbitte und zur Erwirkung der Sühne für das Volk verwenden (4. Mos. 16, 41 ff.) — wie ja auch der rechte Prophet seine Auszeichnung durch Gott vor dem Volk zur Fürbitte, zur Mahnung und Tröstung des Volkes verwenden mußte und verwendete. Der von Jona gewagte Versuch, zwar die eigene Errettung und Auszeichnung durch Gott vor Vielen dankbar anzunehmen, gegen die Errettung der vielen Sünder in Ninive aber zu murren, wird durch Gott selbst als Torheit entlarvt (Jona 4). Der Priester, der sich dem Heiligtum nahen darf, der Prophet, der den Heiligen sehen oder kennen darf, hat seine Erwählung nicht als Privileg für sich, sondern als Gabe und Auftrag, um den Willen Gottes und das Werk Gottes an Viele zu übermitteln. Die Erwählung durch Gott ist immer Erwählung zu solchem Dienst Gottes, der im Reden, Tun und Leiden des Erwählten an und vor und in der Mitte von andern Menschen geleistet wird. Kennzeichnend für den Unterschied zwischen der Berührung durch Gott oder durch einen Geheiligten im Namen Gottes einerseits und dem Berühren des Menschen auf eigene Initiative hin andererseits ist es, daß einen Auftrag, eine Dienstfunktion an Vielen, nur diejenigen bekommen, welche berührt worden sind oder auf speziellen Befehl hin berührt haben, aber nicht die Menschen, welche gemäß der allgemeinen Ordnung und Möglichkeit, geschweige aus Willkür, berührt werden.

(Daß Maria den Auferstandenen nicht berühren durfte, daß die Jünger aber, die zu Aposteln bestimmt waren, ihn berührten und von ihm angehaucht wurden [Joh. 20], wird im N. T. in entsprechender Weise geschildert [s. § 74].)

Der Erwählte erlebte es als Wunder: ein Mensch wird von Gott berufen, Gott zu nahen, vor Gott zu stehen, von Gott berührt zu werden oder Geheiligt zu berühren; er braucht nicht zu sterben, weil Gott ihm gnädig ist und seine Unreinheit wegnimmt. Der Erwählte selbst lebt nun von diesem Wunder, damit er es als Willen und Werk Gottes dem ganzen Volk verkünde und vermittele. Nur wenige Erwählte erleben das Wunder, damit es deutlich ist: Es ist Auszeichnung, Gnade, Ausnahme, Wunder, wenn es zu einem Berühren des Heiligen, zu besonderer Gemeinschaft mit Gott kommen darf. Die wenigen Erwählten verkünden aber dies Wunder durch ihren Dienst am Heiligtum oder durch ihre Predigt, weil es Ziel der Erwählung und Gnade Gottes ist, daß es nicht nur einzelne Heilige, sondern ein heiliges Volk gebe. Anerkennt und bejaht das Volk diese von Gott durch seine spezielle Offenbarung und Gnade für Wenige gesetzte Ordnung, so wird vollzogen, was in den Worten: «Ich bin heilig, der Herr, der euch heiligt... ihr sollt heilig sein» (3. Mos. 21, 8; 19, 2 u. ö.) als eigenster Wille und eigenstes Werk Gottes gekennzeichnet ist, und was mit den Worten «Ihr sollt mir ein Königreich von Priestern werden und ein heiliges Volk» (2. Mos. 19, 6) allem Volk verheißen ist. Alle, das ganze Volk, die Vielen, können nicht ein priesterliches Volk sein ohne den priesterlichen Dienst der von Gott bestimmten, zur Vermittlung zwischen Gott und seinem Volk erwählten wenigen Menschen. Wie dieser priesterliche Dienst der Vermittlung durch die Verkündigung der von Gott an Lippe, Zunge oder anders berührten Propheten geschieht, so geschieht er auch — manchmal ausgeführt durch Propheten, die zugleich Priester sind — durch den kultischen Dienst der von Gott erwählten Priester.

Wie die Anerkennung der Wenigen (in der Wüstenzeit des einen zum Priesterdienst in Israel erwählten Aaron) die Voraussetzung zur Heiligung des ganzen Volkes ist, so bedeutet die Duldung einiger oder auch nur eines Unreinen oder Verworfenen im Volk und der Kontakt mit ihnen oder mit ihm, daß das ganze Volk unter den Zorn Gottes kommt (Jos. 7, 11 ff.; 4. Mos. 16, 11 ff.; 1. Sam. 6, 19). Auch die Funktion des Unreinen ist priesterlich. Er vermittelt Unreinheit an Viele. Die Funktion des Geheiligten aber soll sich je und je als überlegen und stärker erweisen. Durch die Erwählten wird dazu aufgefordert und wird es durchgeführt, daß das erwählte Volk sich absondert von den Frevlern und vom Frevel (Jos. 7, 12 f.; 4. Mos. 16, 26 f.; Jes. 52, 11 u. ö.).

Zum prophetischen Dienst waren gemäß den alttestamentlichen Schriften auch Frauen wie Mirjam und Hulda (vgl. aber Noadja, Neh. 6, 14) erwählt. Aber von ihnen heißt es nie, daß Gott sie berührte, oder daß sie kultischen, priesterlichen Dienst taten. Zum Priestertum, dazu, sich dem Herrn zu nahen und die heiligen Geräte, den Altar, die Gaben etc. zu berühren, war nach dem A. T. nie eine Frau berufen. Es gibt keinen Bericht darüber, daß je eine Frau ein Opfer vollzog oder im Heiligtum Dienst leisten durfte (cf. 3. Mos. 6, 11a [18a]). Durften die Frauen an den Opfern, am Passahmahl, an den religiösen Festen teilnehmen, waren sie also so gut wie Kinder und Fremdlinge Partner des Bundes und als solche angesehen (cf. 5. Mos. 29, 10 f.), so durften sie doch nur am Eingang des Heiligtums Dienst tun (2. Mos. 38, 8)³¹⁷. Aber nur mit Abscheu wird im

A. T. vom Kadeschen-Wesen gesprochen. Auch die Verehrung der jungfräulichen Priesterin, welche für verschiedene heidnische Religionen typisch ist, ist dem A. T. in Beziehung auf den Jahvedienst unbekannt. Der Grund für die besondere Stellung der Frau im A. T. dürfte kaum nur in einer Reaktion gegen die Tempelprostitution orientalischer Religionen, sondern viel mehr in der speziellen Bestimmung der Frau zur Repräsentantin der das Heil empfangenden Gemeinde liegen. Indem die Frau im Kultus nicht vermittelt, sondern nur empfängt, zeigt sie, was für alle Menschen gilt: Der Mensch kann im Kult und vor Gott sein Heil nur in Empfangen von Gaben und nicht im Vollbringen eigener Werke finden.

§ 65. Die Heiligung durch die Berührung

Die Folge der Berührung der Erwählten ist ein Teilhaben des Menschen am Wesen des Heiligen. Die Kraft des Wesens des berührenden Heiligen und des berührten Geheiligten wird offenbar, indem durch die Berührung die Heiligung und Heilung des Erwählten bewirkt und bezeugt wird. Durch die Berührung wird eine Anteilhabe und eine Gemeinsamkeit der Erwählten am Heiligen und mit dem Heiligen hergestellt und bezeugt, deren Ziel die vollkommene Gemeinschaft von heiligen Menschen mit dem heiligen Gott und untereinander ist.

«Heilig, heilig, heilig ist der Herr!... Und er berührte meinen Mund und sprach: Siehe, das hat deine Lippen berührt und deine Schuld ist gewichen und deine Sünde gesühnt» (Jes. 6, 3. 7). «Du sollst die Kultgeräte heiligen, damit sie hochheilig seien; ein jeder, der sie berührt, wird geheiligt werden» (2. Mos. 30, 29). In jener prophetischen und in dieser priesterlichen Aussage ist dasselbe über die Wirkung der Berührung, geschehe sie von Gott oder vom Menschen her, ausgesagt. Durch die feierliche Berührung durch den Heiligen oder mit dem Heiligen wird der Mensch geheiligt. Es ist nicht das Berührende oder berührte Element, sondern es ist der Wille des die Berührung vollziehenden oder anordnenden Gottes, welcher die Wirkung hervorruft. In der Berührung geschieht keine Zauberei und kein Überfließen von *Mana*, sondern eine Verwirklichung des Willens Gottes, der allein heilig und darum fähig ist, zu heiligen, was unrein ist. Die übrigen alttestamentlichen Aussagen über die Wirkung der Berührung der Erwählten haben in verschiedener Weise denselben Inhalt: Durch die Berührung gibt der Heilige Anteil an dem, was ihm selber eignet, an seiner Reinheit und Heiligkeit. Betonen die Propheten mehr Gottes Freiheit, so die Priester mehr Gottes Ordnung in der Mitteilung von Gottes Heiligkeit. Dort wie hier aber ist die rettende Funktion der Berührung als einer zeichenhaften, das Wunder wirkenden und kundtuenden Tat deutlich gemacht. Wie sehr die Verleihung und Kundgebung von Reinheit und Heiligkeit zusammenhängt, zeigen die Vorschriften über die Heiligung des Priesters und über die Reinigung des Aussätzigen (2. Mos. 29, 20 f.; 3. Mos. 14, 1. 25 ff.): Gleichartige Berührungen müssen hier wie dort durchgeführt werden; unter gleicher Berührung wird Reinheit und Heiligkeit hergestellt und bezeugt.

Die Wirkung der Berührung kann kurz als «Heiligung» bezeichnet werden. Das Wort «Heiligung» (*ἀγιασμός*) kennt die hebräische Sprache zwar nicht. Es ist aber geeignet, das zu benennen, was mittels einer Berührung geschieht, wenn es in verbalem Sinn als Bezeichnung für eine konkrete Tat oder für ein Ereignis, und nicht in begrifflichem Sinn als Ausdruck für eine Idee oder einen Zustand verstanden wird. Geheiligt und gereinigt zu werden, heißt in die Gemeinschaft Gottes (wieder) aufgenommen zu werden. Der Wille Gottes zu heiligen wird zwar nicht nur durch eine Berührung ausgeführt, er wird aber in entscheidender Weise auch durch das Mittel der Berührung kundgetan und ausgeführt. Bei den Priestern, bei den Propheten und in den Psalmen stehen die Aussagen über das heiligende Tun Gottes in unmittelbarer Nähe und Beziehung zu Beschreibungen von kultischen Gegenständen und Vorgängen und zu kultischen Vorschriften.

Die Aussagen über das heiligende Tun Gottes deuten alle die Schaffung einer neuen Beziehung des berührten Menschen nicht nur zu Gott, sondern auch zum Volk an. Die Heiligung eines Einzelnen, z. B. des Priesters, ist nicht nur ein Geschehen an einem Individuum und für es, sondern bedeutet die Aufnahme eines Einzelnen in die Gemeinschaft von andern Menschen; sie bedeutet dazu die Übertragung einer Funktion an einen Einzelnen zum Dienst an Vielen. Die Reinigung eines Einzelnen, z. B. des Aussätzigen, ist nicht nur die Proklamation seiner individuellen Wiederherstellung, sondern auch seine Wiederaufnahme in die Gemeinde Gottes und seine Zulassung zum Gottesdienst der Gemeinde. Die Heiligung und Reinigung Einzelner bedeutet insofern immer eine Willenskundgabe und eine Tat Gottes nicht nur gegenüber Einzelnen, sondern gegenüber dem ganzen Volk. Das ist dann besonders offensichtlich, wenn eben nicht Einzelne, sondern wenn das ganze Volk durch einzelne Heilige oder durch den heiligen Gott selbst zur Heiligung und Reinigung aufgefordert wird (2. Mos. 19, 6, 10 u. ö.).

Indem laut den Propheten die Heiligung eines Einzelnen (zum Dienst an Gott, mit dem Ziel der Heiligung des Volkes Gottes) gerade durch eine Berührung kundgetan und vollzogen werden kann, und indem laut der priesterlichen Gesetzgebung und Geschichtsschreibung die Heiligung angesichts der vorhandenen Unreinheit und Unfähigkeit des Einzelnen und des Volkes immer durch einen kultischen Akt, der eine Berührung enthält, kundgetan werden muß und vollzogen werden muß, erhält das Berühren als Mittel der Heiligung entscheidende Bedeutung. Inwiefern geschieht durch die Berührung die Heiligung?

Als wesentliche Elemente zur Beantwortung dieser Frage erscheinen auf Grund der in den §§ 61—64 zitierten Stellen folgende Gesichtspunkte.

Durch die Berührung geschieht eine Kundgabe, geschieht konkrete Verkündigung der Heiligkeit Gottes. Diese Verkündigung geschieht oft nur durch das gesprochene Wort; sie kann aber nicht nur in Worten, sondern auch in einem leibhaften Ereignis an konkretem Ort zu bestimmter Zeit bestehen — zum Zeichen dafür, daß Gottes Wort leibhaftig wirksam und in das Menschenleben eingreifend ist. Heiligung ist nicht nur ausgesprochener Wille des ewigen Gottes, sondern auch ein geschichtliches Ereignis. Heiligung ist Wahrheit in ewigem und zeitlichem Sinne. Das Hören und das Sehen wird zwar auch mit den leiblichen Sinnen vollzogen und dient der Wahrnehmung historischer Ereignisse. Hören und

Sehen sind aber primär geistige Vorgänge, können doch so gut zeitlose Wahrheiten oder substanzlose Wirklichkeiten wie konkrete Stimmen und Erscheinungen irgendwie gehört und gesehen werden. Im Gegensatz dazu ist Berühren und Berührtwerden ein eindeutig leibhafter und historischer Vorgang. Die historische Wahrheit und Wirklichkeit des Wahrgenommenen ist die Voraussetzung davon und wird dadurch als tatsächlich erwiesen. Hören und Sehen kann man auch den in der Ferne und aus der Ferne Sprechenden und Erscheinenden. Das Berühren ist ein Beweis der wirklichen Nähe Gottes «mitten unter dem Volk» (cf. 4. Mos. 16, 3 u. ö.; Luk. 24, 36) und der tatsächlichen Erlaubnis und Möglichkeit für Menschen, «ihm zu nahen» (4. Mos. 16, 5 u. ö.). Die Erwählung des Volkes Israel und seine Heiligung geschieht, indem Der Heilige sich als Gott dieses Volkes und das Volk als sein Volk proklamiert. Diese Proklamation geschieht in der Berührung nicht nur in sinnbildlicher Weise, sondern durch Gottes persönliches, leibhaftig wahrnehmbares und spürbares Wohnen und Gegenwärtig-Sein unter seinem Volk. Auch das heidnische Götzenbild steht zwar mitten im Tempel oder auf einem Polster beim heidnischen Opfermahl; auch dies Bild kann berührt werden. Es kann aber nicht «heiligen» im Sinne des A. T., weil es weder spricht noch berührt, weil es überhaupt nicht lebendig ist.

Die Berührung durch den «Wind» des Herrn, der nicht nur an den Menschen bläst und ihn forthebt, sondern der sogar in den Menschen fährt und ihn belebt, zeigt, daß Heiligung ein leibhaftiges Eintreten und Wohnen Gottes im Menschen ist. Die Möglichkeit, das Heiligtum Gottes zu betreten, zeigt, daß Heiligung andererseits ein leibhaftiges Sein des Menschen in Gottes eigenem Raum bedeutet. Schon im A. T. kann man einen Hinweis darauf erkennen, daß Heiligung bedeutet: Gott ist im Menschen, der Mensch aber ist in Gott (cf. Joh. 6, 56; 14, 10; 17, 21 u. ö.).

Die Leibhaftigkeit der Heiligkeitsoffenbarung Gottes in den Akten der Berührung macht ferner deutlich, daß die Heiligung eine für den einzelnen Menschen gültige Zusicherung des gnädigen Willens und Tuns Gottes ist. Was einer sieht und hört, mag andere angehen und für andere Bedeutung haben. Wird er aber selbst als Einziger oder innerhalb der Gemeinde gemeinsam mit Anderen von dem Verkündigten und Gesehenen berührt, so kann und soll er wissen: gerade ihn geht das Gesagte und der Erschienene etwas an. Indem er als Berührter oder Berührender gerade mit seinem Leib, seinem Mund, seinen Händen etc. wahrnimmt, kann und soll er merken: die Heiligung geht auch seinen Leib, geht ihn in seinem leibhaften Dasein etwas an. Der innere Zusammenhang von Heiligung und Reinigung weist ja nachdrücklich darauf hin, daß die Heiligung nicht nur den Geist, sondern auch den Leib des Menschen betrifft. Beim Aussätzigen bedeutet die heiligende Berührung die Proklamation seiner auch körperlichen Heiligung. Da der Mensch für das alttestamentliche Denken der leibhafte Mensch ist, und da Gottes Bund mit diesem Menschen, und nicht mit angeblich unsterblichen oder eigentlich leiblosen Seelen geschlossen ist, ist die leibhafte Konkretheit von Gottes Offenbarung in der Berührung nichts anderes als die Bestätigung dafür, daß Gottes Offenbarung wirklich und ganz sicher für den Menschen geschieht. Die Ganzheit des Menschen wäre weniger deutlich erfaßt von Gottes Offenbarung, wenn die Offenbarung nicht auch eine heilsame, leibhafte Berührung ermöglichte und geböte.

Die Konkretion der Offenbarung Gottes im Berühren bedeutet ferner, daß besonders deutlich die Gemeinschaft von Gott und Mensch

bezeugt wird. Das Volk, mit dem Gott den Bund schloß, der durch den Kult und die Salbung seiner Erwählten bestätigt wird, wird das heilige Volk genannt. Die Einsetzung ins Priesteramt wird durch das Verbum «heiligen» bezeichnet. Der Hohepriester ist «dem Herrn heilig». Der Fromme in Israel nennt sich den «Heiligen Gottes». Was durch den Gottesdienst erreicht werden soll gemäß Gottes Gebot, und was erreicht wird, ist also: daß das Volk und die Einzelnen selbst den Namen Gottes «Heilig» zugelegt bekommen. Mit dem Namen ist in der hebräischen Sprache und Denkart das Wesen geoffenbart. Heiligung durch den heiligen Gott bedeutet daher: Der Mensch wird des Wesens Gottes teilhaftig. Die Wirkung der Berührung ist ein Anteilhaben an Gottes eigenem Namen und Wesen. Heiligung bedeutet Schaffung und Verkündigung der Gemeinschaft von Gott und Mensch. Der Geheiligte ist daher Freund, Kind, Bundespartner Gottes. Er kommt in die Sodalität Gottes und wird für solidarisch mit Gott erklärt.

Indem der Mensch aber geheiligt wird durch den Dienst eines von Gott Geheiligten und zum Dienst an der Heiligung des ganzen Volkes, wird deutlich, daß Heiligung auch Schaffung und Verkündigung von Gemeinschaft des Menschen mit andern Menschen ist. Das Ereignis des Berührtwerdens oder Berührens geschieht am Einzelnen Andern zu gut, zugleich mit Anderen oder durch den Dienst von Anderen. Die Bedeutung der Heiligung ist daher die Herstellung und die Proklamation der Gemeinschaft der Heiligen. Wie durch die Berührung eine Solidarität mit dem berührten Heiligen (oder entsprechend: mit dem Unreinen) entsteht, so schafft die Berührung auch eine Sodalität der Berührenden oder Berührten. Unter Akten der Berührung wird nicht nur der Einzelne, sondern auch das heilige Volk, die heilige Gemeinschaft zu dem gemacht, wozu Gottes Bestimmung sie einsetzte. Daß dies Volk und diese Gemeinschaft nicht unsichtbar, zeitlos, konkretionslos, sondern konkrete, in dieser Welt und Zeit geschaffene Wirklichkeit ist, wird gerade durch die Möglichkeit und Notwendigkeit der verschiedenen heiligen Berührungen gezeigt.

Man könnte bezweifeln, daß das Berühren als Tat und Wahrnehmungsart so weittragende Bedeutung hat, und daß es ausgerechnet in der Herstellung der heiligen Gemeinschaft seinen letzten Sinn hat. Im A. T. selbst scheint die Bedeutung des Berührens geringer als die des Hörens und Sehens. Es gibt wohl Weissagungen einer neuen Wortoffenbarung und eines neuen Erscheinens Gottes; aber es gibt keine Weissagungen eines neuen Greifens oder Berührens Gottes. In der Annahme, alles Leibhafte und Gegenständliche, von dem das A. T. spricht, sei eigentlich nur symbolisch oder bildhaft zu verstehen, während dem Geistigen, der Offenbarung durch Worte und Reden und evtl. durch Erscheinungen und Gesichte eine direktere Beziehung zum eigentlich Gemeinten eigne, hat man die alttestamentlichen Aussagen über das leibhafte Berühren und besonders die rituelle Gesetzgebung eher als Irrweg denn als Hinweis auf das Ende der Wege Gottes angesehen und behandelt. Wie sinnvoll aber die Aussagen und Gesetze über das Berühren sind, dürfte aus ihrem Zusammenhang mit den Aussagen und Gesetzen über die Heiligkeit und Reinheit klar ersichtlich sein.

Wie wenig im A. T. die Berührung nur als etwas Äußerliches, Nebensächliches gewertet wird, geht daraus hervor, daß das A. T. nicht nur die äußere Art der Berührung kennt. Es finden sich im A. T. auch Angaben über eine intensivere Art leiblicher Wahrnehmung, welche die bisher be-

sprochenen Aussagen über das Berühren zugleich bestätigen und überbieten, und welche mit einer Verheißung und Weissagung für die Zukunft verbunden sind.

§ 66. *Berühren und Essen*

Das Essen ist eine intensive Art des Berührens. Durch eine Mahlzeit wird die durch die Berührung angefangene Gemeinschaft des Menschen mit dem Unreinen oder mit dem Heiligen vollendet und besiegelt.

In den priesterlichen und prophetischen Aussagen des A. T. stehen zwei Handlungen in besonderer Nähe zum Akt des Berührens, zu seinem Verbot und zu seiner Verheißung. Diese beiden Handlungen können nur mit dem menschlichen Leib vollzogen werden und bewirken zugleich eine geistige und leibhafte Solidarität und eine entsprechende Sodalität mit dem Berührten.

Es ist dies einerseits der Akt der Erkenntnis, durch welchen der Mann ein Leib mit der Frau wird. Ist diese Berührung in der Gestalt von Tempelprostitution, von Vermischung der aaronitischen Priester mit Nicht-Levitcn, der Israeliten mit Heiden, und von Blutschande verboten, verpönt, getadelt und strafbar, so hat sie in der Ehe ihre Verheißung. Hosea nennt als Grund des Verbots und der Verheißung die Tatsache, daß Gottes eigenes Verhältnis zu seinem Volk der Inbegriff und das Vorbild der rechten Liebesgemeinschaft ist. Die hoseanische Verheißung der Offenbarung Gottes als des rechten Bräutigams enthält zugleich die Polemik gegen die angeblich heilige Hurerei, die Proklamation der Ehe als eines Zeichens Gottes — als des Zeichens seiner Liebe — und den Hinweis auf die Grenze der Ehe als einer leibhaften Gemeinschaft durch eine leibhafte Berührung. Als ewiger Verlobungsbund (nicht als ehelicher Bund mit körperlicher Gemeinschaft) wird das zukünftige Verhältnis Gottes zu Israel dargestellt (Hos. 2, 19 f.; 3, 3). Nicht die eigene, sondern die von Gott gewirkte Frucht wird der Reichtum des Volkes Gottes sein (Hos. 14, 8).

Andererseits ist es der Akt des Essens und Trinkens, der mit dem Akt des Berührens in besonderer Weise zusammengehört. Häufig ist die Verbindung des Verbots zu berühren und des Verbots zu essen. Gleichartig ist oft die Folge des Berührens und die Folge des Essens. «Esset nicht davon; rühret sie auch nicht an, daß ihr nicht sterbet» (1. Mos. 3, 3), so gibt Eva das Gebot Gottes betreffend den Baum der Erkenntnis wieder. Von den unreinen Tieren heißt es: «Von ihrem Fleisch dürft ihr nicht essen, und ihren Leichnam dürft ihr nicht berühren» (3. Mos. 11, 8, 39 ff.; 5. Mos. 14, 8). «Fleisch, das mit etwas Unreinem in Berührung kommt, darf nicht gegessen werden» (3. Mos. 7, 19). Wer Fleisch vom Heilopfer ißt, während Unreinheit an ihm haftet, nachdem er Unreines berührt hat, dessen Seele soll aus seinen Volksgenossen ausgerettet werden (3. Mos. 7, 20 f.). Die Unterscheidung zwischen Rein und Unrein erhält eine Zuspitzung dadurch, indem sie als Parallele zur Unterscheidung der Tiere, die man essen und die man nicht essen darf, kenntlich gemacht wird (3. Mos. 11, 47).

Berühren und Essen kann auch in Aussagen, die nicht ein Verbot, sondern ein Gebot enthalten, nebeneinander genannt werden. Wer das Fleisch der Speis- und der Sündopfer berührt, wird heilig — was männlich ist unter den Nachkommen Aarons, der Priester, der das Opfer bringt, darf

davon essen (3. Mos. 6, 11. 19 f. [, 18, 26 f.]). Die unmittelbare Folge von sakralem Essen auf sakrales Berühren hin wird ausdrücklich überliefert in dem Bericht über den Bundesschluß auf dem Sinai. Nachdem das Volk mit Blut besprengt ist, findet auf dem Sinai das Mahl der 70 Ältesten dieses Volkes vor Gottes Angesicht statt (2. Mos. 24, 8 ff.). Jedes Opfermahl folgte erst auf die Opferhandlung hin und bildete den Höhepunkt und die Vollendung des Kultes. Bei der Passafeier wurde die Bestreichung der Türpfosten mit Blut sogar nur in der ursprünglichen Feier vollzogen. In den jährlich folgenden Gedächtnisfeiern aber wird nur noch das gemeinsame Mahl gefeiert. Das Mahl ist bei diesem Anlaß also wichtiger als die Berührung.

Die Bedeutung, die Wirkung und der Sinn des Essens in diesen das zusammengehörende Berühren und Essen verbietenden, gebietenden oder berichtenden Aussagen ist hauptsächlich die Herstellung und der sinnhafte Ausdruck einer engen leibhaften Verbindung oder Gemeinschaft mit dem Unreinen oder dem Heiligen. Was durch die äußerliche Berührung gleichsam von außen an den Menschen kam und ihm kundgetan wurde, kommt durch das Mahl in den Menschen und wird durch das Mahl auch als im Menschen gültige Wahrheit geoffenbart. Beim Mahl zeigt es sich, ob sich der Mensch am Unreinen oder am Heiligen nährt; ob er sein Leben und die Erhaltung seines Lebens auf das Unreine oder das Geheiligte aufbaut, indem er die zum Leben notwendige Speise hier oder dort hernimmt, indem er nur in dieser oder nur in jener Gemeinschaft ißt. Er begibt sich in die Tischgemeinschaft mit den Unreinen oder den Heiligen, indem er ißt, was auch der Unreine ißt, der Rein und Unrein nicht unterscheiden kann — oder indem er ißt, was als «Speise des Herrn» (3. Mos. 3, 11; 21, 22) gekennzeichnet ist, was als Erstlingsgabe oder als Opfertier Gott dargebracht ist. Derselbe Wille Gottes, Gott seines Volkes zu sein und das Volk zu seinem heiligen Volk zu bestimmen, zu machen und zu erklären, kommt zum Ausdruck einerseits in den Verboten, daß ein Israelit sich durch das Essen unreiner Speise verunreinige, daß der Unreine von der Opferspeise esse, und daß der Israelit mit Unreinen Tischgemeinschaft habe — und andererseits in dem Gebot und der Erlaubnis, daß der von Gott Erwählte, nach der Sühnung seiner Sünde durch das Opfer, Anteil an einem Mahle habe, welches Gemeinschaft mit dem heiligen Gott und den Heiligen Gottes in besonderer Weise herstellt und darstellt. Das leibhafte Essen und Trinken an geheiligter Stätte in heiliger Gemeinschaft bestärkt, bestätigt und verkündigt die zuvor durch die leibhafte Berührung angefangene Gemeinschaft und die durch sie bezeugte Heiligung. Wie die Bestätigung, Bestärkung und Vollendung der Unreinheit oft durch das Essen des Unreinen und die Tischgemeinschaft mit den Unreinen geschieht, so geschieht die Vollendung der Heiligung, die endgültige Auszeichnung eines Menschen oder Volkes als des von Gott Geheiligten wiederholt durch ein Mahl, das der Erwählte in der Gemeinschaft mit Gott, zum Siegel dieser Gemeinschaft, oder aus der Hand Gottes nehmen darf.

Die genaue Darstellung dessen, wie die kultischen Mahle des A. T. und in besonderer Weise das Passamahl entweder durch die Gegenwart Gottes oder eines seiner Gesalbten, des Propheten, Priesters oder Königs, als Gastes oder als Gastgeber — oder wegen der besonderen Speise, die Gottes- und Menschenspeise ist, Bundesmahle sind, müßte einer besonderen Untersuchung vorbehalten werden. Es ließe sich dabei zeigen, daß die eigentliche Aufnahme der zuvor Unreinen, aber durch die Opferhandlung

Geheiligten, in die Gemeinschaft des heiligen Gottes und die Proklamation dieser Gemeinschaft und ihrer Tragweite für das Verhältnis des Menschen zu Gott und zum Mitmenschen gerade durch die Teilnahme am Opfermahl geschieht. Nach dem Exil scheinen zwar die früher üblichen Opfermahle nicht mehr gefeiert worden zu sein; die Passafeier aber wurde in Jerusalem nach der Rückkehr aus der Gefangenschaft feierlich wieder eingeführt. Denn das Passamahl galt wohl als besonders bestimmt und geeignet, als mahlzeitlicher Akt der Offenbarung Gottes zu dienen. Daß Jesu letztes Mahl nach den Synoptikern ein Passamahl war, dürfte mit der einzigartigen Bedeutung des Passamahles unter den heiligen Mahlen des A. T. zusammenhängen.

Aus der die Bedeutung des Berührens erfüllenden und überbietenden Bedeutung des Essens und Trinkens mit Gott wird es zu erklären sein, daß das A. T. keine Verheißungen zukünftiger leibhafter Berührung mit Gott enthält, wohl aber Verheißungen über ein zukünftiges Opfermahl (Jes. 25, 6; 34, 6; 65, 13; Hes. 39, 17 ff.; Zeph. 3, 17 f.; Hoheslied 4, 16 f.), dem man³¹⁸ die Bezeichnung «Messiasmahl» gegeben hat. Gerade beim Passamahl dürfte deshalb auch Jesus das Messiasmahl vorweggenommen und die Nähe des Messiasmahles am Deutlichsten gewissagt haben.

Im N. T. wird die mit der Verheißung des Messiasmahles gegebene Verheißung vollkommener Gemeinschaft Gottes mit seinen Erwählten und der Erwählten mit Gott als erfüllt dargestellt.

§ 67

DER HEILIGE IM FLEISCH

Das neutestamentliche Zeugnis von Jesus Christus sagt auf verschiedene Weise, aber sachlich übereinstimmend aus, daß Jesus der Heilige Gottes ist, und daß in ihm der heilige Gott selbst erschienen, wirksam und wahrnehmbar ist. Was im Alten Testament als Wesen, Kraft, Wille und Werk des Heiligen geoffenbart wurde, das ist in Jesus Christus alles sichtbar und greifbar auf dem Plan. «Das Heilige, das gezeugt wird, wird Sohn Gottes genannt werden» (Luk. 1, 35), sagt der Engel schon vor der Geburt Jesu Christi zu der Frau in Israel, deren Schoß Jesus Christus leibhaftig tragen soll. Nachdem Jesu Christi öffentliche Wirksamkeit begonnen hat, sprechen es zuerst die unreinen Geister aus: «Ich weiß, wer du bist: der Heilige Gottes» (Mark. 1, 24; Luk. 4, 34), und später kommen die Jünger zu derselben Erkenntnis: «Wir haben geglaubt und erkannt, daß du der Heilige Gottes bist» (Joh. 6, 69). Gott bekennt sich zu der Erwählung seines Sohnes, indem er nicht zugibt, daß «sein Heiliger» die Verwesung sieht (Apg. 2, 27; 13, 35). Dementsprechend wird Jesus Christus im apostolischen Zeugnis als *ἅγιος παῖς* (Apg. 4,

27, 30) oder kurz als «der Heilige» bezeichnet (1. Joh. 2, 20; Offb. 3, 7). Ob der berufende «Heilige», welcher die Heiligung der Berufenen will, der Vater oder der Sohn ist, wird im ersten Petrusbrief nicht eindeutig unterschieden (1. Petr. 1, 15 f.; cf. 3. Mos. 19, 2). Jesu Christi Selbstheiligung ist die Voraussetzung und Begründung dafür, daß die zu ihm gehörenden Menschen geheiligt werden: «Ich heilige mich selbst, damit auch sie geheiligt seien in Wahrheit» (Joh. 17, 19). Das Wesen Gottes hat in Jesus Christus ein plastisches Ebenbild (*χαρακτήρ*); Jesus Christus führt den Willen Gottes aus: er bewirkt die Reinigung von den Sünden (Hebr. 1, 3). «Gott ist im Fleisch» — das ist das Geheimnis, welches im Neuen Testament verkündigt wird; das ist zugleich die Erfüllung der Verheißung, daß Gott mitten unter seinem Volk sein werde: Jesus Christus ist der Immanuel (Matth. 1, 23).

Eine Folge der Fleischwerdung des Sohnes Gottes ist es, daß eine Berührung durch den Heiligen oder sogar ein Berühren des Heiligen in Person nunmehr für Viele möglich wird. Ist der Heilige Gott in Jesus Christus gemäß der Verheißung wirklich «mitten unter» seinem Volk, so wird eine solche Berührung überall dort möglich sein, wo Jesus Christus ist. Und dies Berühren wird zum Heil oder Unheil des Menschen eine entsprechende Bedeutung und Wirkung haben, wie sie im Alten Testament gekennzeichnet ist — wenn der im Neuen Testament Jesus Christus beigelegte Name «heilig», «Heiliger Gottes» ihm mit Recht, gemäß dem alttestamentlichen Heiligkeitsbegriff, beigelegt ist.

Es scheinen zwar Gründe vorzuliegen, den neutestamentlichen Heiligkeitsbegriff als etwas grundsätzlich Anderes und Verschiedenes gegenüber dem alttestamentlichen Begriff der Heiligkeit anzusehen. Besonders die Herstellung einer Beziehung zum Heiligen und einer Einheit und Gemeinschaft mit ihm durch eine Berührung scheint dem neutestamentlichen Denken fremd, weil der neutestamentliche Heiligkeitsbegriff weniger dinglich als der alttestamentliche zu sein scheint³¹⁹. «Ihr seid nicht zu einem Berührbaren (sc. Berg) hinzugetreten», so lehrt der Hebräerbrief den Unterschied des Neuen und des Alten Bundes (Hebr. 12, 18). Was zuvor gemäß dem Gesetz als Unrein galt, wird im Neuen Testament von Gott selbst als Rein erklärt: «Was Gott gereinigt hat, halte du nicht für gemein» (Apg. 10, 15; 11, 9). Die auch in die Städte der unreinen Samariter ausgesandten Siebzig sollen und dürfen essen und trinken, was ihnen vorgesetzt wird (Luk. 10, 7 f.) — also evtl. auch unreine Speise. Gesetze des Inhalts «du sollst nicht anfassen; du sollst nicht schmecken; du sollst nicht berühren», auch die jüdischen Waschungs Vorschriften werden als Menschensatzungen eines willkürlichen Gottesdienstes bezeichnet und dem eigentlichen Willen und Gebot Gottes unter negativen Vorzeichen gegenübergestellt (Kol. 2, 20 ff.; Mark. 7, 1 ff.; Matth. 15, 1 ff.). Jesus wäscht die Hände nicht vor einem Frühstück (Luk. 11, 38), und er duldet, daß auch seine Jünger es nicht tun (Mark. 7, 2; Mark. 15, 2). Das Jesajazitat: «Rühret nichts Unreines an» scheint nicht

in priesterlich-kultischem Sinn verwendet zu sein in dem Zusammenhang, in dem Paulus es anführt (2. Kor. 6, 17; cf. Jes. 52, 11). Die «Tempelreinigung» durch Jesus (Mark. 11, 15 ff. u. Par.; Joh. 2, 13 ff.) ist ein deutlicher Hinweis darauf, daß sogar die Opfer im Tempel ein Ende haben sollen und werden. Wird im Neuen Testament aber der Opferkult als erfüllt und zum Ende reif erklärt, so fällt damit das Zentrum des alttestamentlichen Kultes in eine gewisse negative Beurteilung. Es fallen damit auch die an den Opferkult geknüpften alttestamentlichen Aussagen über Heiligung und Reinigung in ein merkwürdiges Zwiellicht³²⁰.

Die zitierten und ähnliche Aussagen, welche in deutlichem Gegensatz zur jüdischen Ritual- und Kultgesetzgebung stehen, sind zweifellos für den Gottesdienst der christlichen Gemeinde von entscheidender Bedeutung. Es ist aber unverkennbar, daß die antithetischen und polemischen Aussagen gegen den Kult und die rituellen Vorstellungen auf Grund des Geschehens und in Beziehung zum Geschehen an und durch und in dem fleischgewordenen Gottessohn gemacht werden³²¹. Von Jesus Christus aber wird ausgesagt (daß er nicht eine höhere Offenbarungsstufe als die alttestamentlichen Priester und ihr Opfer darstellte, sondern), daß er selber das rechte Opfer und der rechte Priester ist, der den rechten Gottesdienst vollzieht.

Vom fleischgewordenen Heiligen sind die Worte überliefert, daß kein Jota oder Strichlein vom Gesetz vergehen werde, bis alles geschehen sei. «Ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen» (Matth. 5, 17 f.; Luk. 16, 17). Diesem Ausspruch entsprechend handelte, lebte, lehrte und litt Jesus Christus. Er kannte die Gesetze über den Aussatz und bestätigte ihre Gültigkeit (Mark. 1, 44 u. Par.; Luk. 17, 14). Nach dem Johannesevangelium zog Jesus regelmäßig hinauf nach Jerusalem, wenn die Festzeit kam. Jesus Christus wird nicht nur im Hebräerbrief und nicht nur von Paulus als das Ziel und die Erfüllung des Gesetzes beschrieben, sondern auch in der Darstellung des Lebens Jesu durch die Evangelisten wird deutlich, was Paulus mit den Worten bezeichnet: «Er ward unter das Gesetz getan» (Gal. 4, 4). Jesus wird dargestellt als der, an welchem die Reinheits- und Kultgesetze erfüllt werden; als der, welcher diese Gesetze hält; endlich als der, welcher letztlich Sinn und Inhalt dieser Gesetze ist. Er wird beschnitten, als Erstgeburt ausgelöst (Luk. 2, 21 ff.) und getauft, damit alle Gerechtigkeit erfüllt werde (Matth. 3, 15). Er, Jesus, will die Reinheit des Unreinen, und er macht ihn rein, indem er ihn anrührt: «Ich will's tun, sei rein!» (Mark. 1, 41 u. Par.). Eine reinigende Waschung wird durch Jesus an Unreinen durchgeführt (Joh. 13, 4 ff.; cf. Luk. 12, 37).

Jesus handelt aber nicht nur priesterlich in einer Linie mit dem Tun der alttestamentlichen Priester; er bezeichnet auch seine Selbstopferung für Viele als seine Aufgabe (Mark. 10, 45; Matth. 20, 28). Er läßt sein eigenes Blut als Bundesblut für Viele vergießen (Mark. 14, 24 u. Par.; 1. Kor. 11, 25). Rein wird man

durch ihn, aber nicht unrein. Vielleicht ist es mit aus diesem Grunde faktisch unmöglich geworden, daß die Frauen seinen Leichnam salben konnten. Sie wären durch die Berührung des Grabsteines und seines Leichnams in kultischem Sinne unrein geworden.

Die Fleischwerdung bedeutet zwar, daß Gottes Sohn in den Bereich des Unreinen und des Nicht-Heiligen kam und der betreffenden Gesetzgebung unterworfen wurde. Sie bedeutet aber auch, daß nun der Heilige und Reine in Person und mit seiner Macht und seinem Willen zur Reinigung und Heiligung erreichbar und greifbar, erreichend und greifend in dem Bereich des Unreinen und der Sünde gegenwärtig ist. Die Erscheinung Jesu Christi im Fleisch hat nicht die unmittelbare Folge und den Sinn, daß die alttestamentlichen Aussagen über Heilig und Rein, Nicht-Heilig und Unrein vergeistigt, entdinglicht oder als überholt bezeichnet werden. Scheinbar unwichtige äußere Tatsachen, wie die, daß auf dem Esel des Einzugs in Jerusalem noch niemand geritten war (Mark. 11, 2; Luk. 19, 30), und daß im Grab des Joseph von Arimathia noch niemand gelegen hatte (Luk. 23, 53) — Tatsachen, die nur nennenswert waren, wenn die Evangelisten sogar feinste Reinheitsvorschriften für wichtig betrachteten — werden ausdrücklich erwähnt. Die Fleischwerdung hat die Folge und den Sinn, daß der Gegensatz zwischen Heilig und Unrein in seiner vollen Größe geoffenbart wird, und daß ein letzter Zusammenprall und Kampf stattfindet, in dem es sich durch einen eindeutigen Sieg erweist, wer der Stärkere ist.

Diese Offenbarung, dieser Kampf und dieser Sieg ereignet sich nicht nur dort und dann, wo der «Heilige Christ» berührt oder berührt wird. Oft genügt seine bloße Gegenwart und sein Wort, die Nähe zu Jesus und der Glaube, um zu bewirken, daß der Wille Gottes geoffenbart und durchgeführt wird. Manchmal tritt aber zum Worte des anwesenden Herrn die leibhafte Geste, welche Jesus macht, oder welche er gebietet. «Er erhob sich und drohte dem Wind» (Mark. 4, 39 u. Par.; cf. Mark. 3, 12 u. Par. u. ö.). «Er sprach zu dem Menschen: Strecke deine Hand aus!» (Mark. 3, 5 u. Par.). Durch die Geste wird eine Berührung nur angedeutet. In einigen Berichten ist es nun aber außer der Gegenwart und dem Wort Jesu ausdrücklich seine direkte, leibhafte Berührung, durch welche und unter welcher das Wunder gewirkt wird. Weil es das Besondere der Fleischwerdung des Wortes ist, welches die neuteamentlichen Berichte über die Gegenwart und Wirkung Gottes unter den Menschen von den alttestamentlichen Berichten unterscheidet, ist es in besonderer Weise die leibhafte Berührung

des Fleischgewordenen und die leibhafte Gemeinschaft mit ihm, welche die Zeit der Erfüllung von der Zeit der Verheißung unterscheidet. Erst auf Grund der Fleischwerdung und zu ihrer Bestätigung und Proklamation kann das Berühren seine volle Bedeutung haben. Nur unter der Voraussetzung der sehr leibhaften und dinglichen Füllung und Erfüllung des alttestamentlichen Heiligkeitsbegriffes dürften daher solche neutestamentlichen Aussagen, wie die oben zitierten antithetischen und polemischen Aussagen gegen ein rituelles Gesetzeswesen, recht zu verstehen und auszulegen sein.

Die Möglichkeit der Berührung des Fleischgewordenen und der leibhaften Gemeinschaft mit ihm ist ein Beweis für die Wahrheit der Fleischwerdung Jesu Christi. Findet die Berührung statt, so ereignet sich ein Zeichen und Beweis für die Fleischwerdung. Der Akt des Berührens ist daher in besonderer Weise als ein Zeichen der in und mit dem Fleischgewordenen geschenkten Sache zu betrachten. Kann die Sache — Heilung von Krankheit, Vergebung der Sünden, Gemeinschaft mit Gott (s. unten §§ 68 f.) — auch ohne dies Zeichen geschenkt werden, so ist die Häufigkeit der Verbindung von Sache und Zeichen doch Anlaß, dies Zeichen als ein Mittel Gottes zu seiner Selbstoffenbarung ernst zu nehmen. Die Berührung darf daher auch nicht «nur als Zeichen», nur als äußerlich, nur als nebensächlich oder kontingent angesehen werden. Die Berührung ist innerhalb des jeweiligen wunderbaren Tuns Jesu ein «Zeichen» in johanneischem Sinn: sie ist Offenbarung der Herrlichkeit Gottes in konkreter historischer Weise, Hinweis auf die Messianität Jesu, auf seine Vollmacht, sein priesterliches Amt und seinen Dienst als Opfer³²². Laut den neutestamentlichen Berichten über Jesus hat es diesem gefallen, gerade durch die Herstellung körperlicher Berührung entscheidende Wunder zu wirken. Ohne das Zeichen der Berührung gab es in bestimmten Fällen faktisch die durch Berührung mitgeteilte Gabe nicht. Die Berührung gehört daher zur Gabe selber; sie ist nicht nur Zeichen, sie ist auch Sache. Wie die Fleischwerdung nicht nur Zeichen, nicht nur äußerliches Mittel in der Offenbarung Gottes ist, so verhält es sich mit der Berührung des Fleischgewordenen. Die Wahrheit, das Wesen und die Wirklichkeit der Fleischwerdung erweist sich in der Berührung des Fleischgewordenen — zwar nicht nur in der Berührung, aber in ihr in besonders deutlicher Weise.

§§ 68—71

DIE BERÜHRUNG DES ERNIEDRIGTEN HERRN

§ 68. Die Berührung und Handauflegung durch Jesus

In der Überlieferung über Jesu Wirken vor seinem Tode sind verschiedene Hinweise darauf enthalten, daß und wie Jesus aus eigenem Antrieb oder auf eine Bitte hin Menschen berührte. Er umarmt die Kinder, die man ihm gebracht hat, damit er sie berühre, und legt ihnen die Hände auf (Mark. 10, 13, 16 u. Par.). Er legt Kranken die Hände auf (Mark. 5, 23 u. Par.; 6, 5; 7, 32; 8, 23, 25; Luk. 4, 40; 13, 13). Er ergreift Kranke bei der Hand (Mark. 1, 31 u. Par.; 8, 23; 9, 27; Matth. 8, 15), oder er berührt das kranke Glied eines Menschen, nämlich Ohr, Zunge oder Augen (Mark. 7, 33; 8, 23; Matth. 9, 29; 20, 34; Luk. 22, 51; Joh. 9, 6). Er berührt den Aussätzigen (Mark. 1, 41 u. Par.) und den Wassersüchtigen (Luk. 14, 4). Er berührt sogar den Sarg des Jünglings von Nain, um den einziggeborenen Sohn der Witwe zu erwecken (Luk. 7, 14), und nimmt das tote Töchterlein des Jairus bei der Hand (Mark. 5, 41 u. Par.). Er streckt seine Hand aus und ergreift den sinkenden Petrus (Matth. 14, 31). Nach der Verklärung rührt er die erschrockenen Zeugen an, damit sie aufstehen und sich nicht fürchten (Matth. 17, 7). Seinen Jüngern wäscht er selbst die Füße (Joh. 13, 5 ff.). Die Taufe könnte vielleicht in diesem Zusammenhang genannt werden; doch wird im Johannesevangelium ausdrücklich festgestellt, daß Jesus selbst nicht taufte (Joh. 4, 2). In vielen Fällen ist überliefert, daß Jesus während oder nach der Berührung Worte sprach, welche den Grund oder die Absicht seines Tuns und des Erfolgs kundtaten. Diese Worte entsprechen inhaltlich und funktionell den alttestamentlichen Deuteworten zu Gottes Berühren.

Weder der Anlaß noch die Art der Berührung, noch die Tatsache des zur Berührung gesprochenen Wortes unterscheidet die «handgreiflichen» Maßnahmen Jesu äußerlich von dem, was auch ein Rabbi oder ein heidnischer Wundertäter zur Zeit Jesu hätte tun können oder tatsächlich tat. Die Gleichartigkeit von Jesu Tun mit dem Tun jüdischer und heidnischer Wundermänner ist wahrscheinlich als Moment der Verbergung von Jesu Messianität zu verstehen. Die neutestamentlichen Berichte über das Tun Jesu unter-

scheiden sich aber dadurch von den jüdischen und heidnischen Berichten, daß sie weder eine unbedingte Notwendigkeit der Berührung noch eine feste Art der Berührung, noch eine feste oder gleichmäßige zur Berührung gesprochene Formel erkennen lassen, wie sie doch sonst für magische Maßnahmen charakteristisch sind. Es kann um Berührung gebeten werden, und es erfolgt eine Handauflegung (Mark. 8, 22: 23; 10, 13: 16). Jesus kann um Handauflegung gebeten werden, aber er berührt Ohr und Zunge des Taubstummen (Mark. 7, 32 f.). Nur Markus überliefert, daß Jesus den epileptischen Knaben bei der Hand nahm (Mark. 9, 27), nur Matthäus berichtet, daß Jesus die Augen der Blinden von Jericho berührte (Matth. 20, 34) — die andern synoptischen Evangelisten überliefern entsprechende Heilungen, ohne von Berührung zu reden. Einzig Markus überliefert manchmal das von Jesus gesprochene Wort im aramäischen Umlaut (Mark. 5, 41; 7, 34), wahrscheinlich weil er gerade außer dem Inhalt auch den originellen Wort- und Tonlaut für wichtig hielt.

Mag der Anlaß und die Art der Berührung sowie das zur Berührung gesprochene Wort in manchen Erzählungen zeigen, daß der Mensch Jesus in seinem Tun auch einem menschlichen Wundertäter glich, so ist doch der Sinn seines Berührens mit dieser Feststellung nicht vollkommen bezeichnet. Jesu Berühren geschieht nicht ausschließlich um zu verbergen, sondern auch um zu offenbaren. Die Umarmung eines Kindes durch Jesus (Mark. 9, 36) und die Umarmung der Kinder vor der Handauflegung (Mark. 10, 16) ist eine Kundgabe der Solidarität Jesu mit dem Kinde, wie die Umarmung des verlorenen Sohnes durch seinen Vater Zeichen der großen väterlichen Liebe ist (Luk. 15, 20). Wenn Jesus den Aussätzigen anrührt (Mark. 1, 41 u. Par.), wenn er eine Tote oder einen Sarg anrührt (Mark. 5, 41 u. Par.; Luk. 7, 14), (oder wenn er von dem blutflüssigen Weibe berührt wird [Mark. 5, 25 ff. u. Par.]), so wird er dadurch kultisch unrein. Das Berühren Jesu kann nicht nur den Sinn haben, zu zeigen, daß Jesus die starre jüdische Sitte durchbricht³²³, sondern es bedeutet und tut kund, daß Jesus die Unreinheit des Unreinen nicht scheut, sondern auf sich nimmt. Durch die Berührung wird er mit dem unreinen Menschen solidarisch, erklärt und macht er sich zu seinesgleichen, und setzt er sich in ein entsprechendes Licht: «Dieser nimmt die Sünder an» (Luk. 15, 2). Durch die Berührung wird so in einigen Fällen durch Jesus freiwillig das vorweggenommen, was bei der Kreuzigung dann für jedermann offensichtlich wird: «Er wurde unter die Gottlosen gerechnet» (Mark. 15, 28; Luk. 22,

37; cf. Jes. 53, 12). Die Tätigkeit Jesu als des Heilenden bezeichnet Matthäus als Erfüllung des Wortes: «Er nahm unsere Krankheit und trug unsere Schmerzen» (Matth. 8, 17; cf. Jes. 53, 4). Besonders die Berührung Unreiner durch Jesus ist geeignet, die Selbstbeladung Jesu mit Unreinheit und Krankheit zu bewirken und zu offenbaren.

Durch die Berührung gibt Jesus gleichzeitig Anteil an dem, was er selber ist und hat. Die Berührung durch Jesus Christus, den Heiligen Gottes, hat die Folge der Segnung, Heilung, Errettung, Erweckung und Tröstung des berührten Menschen. Jesu Berührung ist eine ebenso geheimnisvolle wie unübersehbare Verkündigung der Messianität Jesu. Denn seine Berührung hat eine entsprechende und gleiche Wirkung, wie sie nach den alttestamentlichen Berichten die Berührung durch Gott und die Berührung im Kulte durch den Dienst der Gesalbten Gottes hatte. Unter dem Zeichen der Berührung vollzieht sich die Aussonderung des berührten Menschen, seine Heiligung und Heilung. Der Mensch bekommt Anteil an Jesu eigenem Wesen und an seiner eigenen Kraft. «Kraft ging von ihm aus» (Mark. 5, 30; Luk. 6, 19). «Wenn ich dich nicht wasche, hast du keinen Teil an mir... Wer gewaschen ist... ist ganz rein» (Joh. 13, 8, 10). Das persönliche Tun Gottes im Alten Testament und das, was sich im alttestamentlichen Kult bei der Berührung, Besprengung oder Salbung ereignet hat, ist in Jesu Tun vereinigt. Der persönliche Gott ist mit seinem Wesen, seinem Willen und seiner Kraft in Jesus leibhaftig auf dem Plan und vollzieht die heilige Handlung. Jesus handelt und berührt als Priester. Er kann aber nicht nur wie der alttestamentliche Priester Krankheit oder Heilung feststellen, sondern er ist selbst Gott der Arzt: «Ich will kommen und heilen» (Matth. 8, 7; cf. Mark. 2, 17 u. Par.; Apg. 9, 34).

Gottes Sohn, der einen menschlichen Leib angenommen hat, zeigt durch seine Berührung auf leibhafte Weise, daß er sich des Menschen samt seines Leibes (und nicht etwa nur einer leiblosen Seele) erbarmt, daß er den leibhaften Menschen für sich beschlagnahmt, heilt, rettet und in seinen Dienst nimmt. Die Wirkung der Berührung wird Zeugnis für Jesus Christus auch vor den Nicht-Glaubenden (Mark. 1, 44 u. Par.). Gerade die Berührung zeigt, daß sich Jesu Tun gerade auch auf den Leib des Menschen erstreckt. Die Priorität des Wortes und des geistigen Wirkens Jesu wird durch die Berührung des menschlichen Leibes nicht in Frage gestellt; denn Jesus spricht, wenn er berührt. Ohne sein Wort zur Berührung könnte die Berührung kein Segen sein. Er kann durch

Worte heilen und vergeben, auch ohne zu berühren. Es wird aber durch die Erwähnung der Berührung in verschiedenen Berichten deutlich, warum der Sohn Gottes einen Leib annahm, und wie er gerade auch als Fleischgewordener der Heilige ist: damit er die Leiden der Menschen leibhaftig auf sich nehmen könne, und damit sie durch eine Tat, die er unter Benutzung seines menschlichen Leibes, seiner menschlichen Glieder tut, und die das leibhafte Dasein der Menschen betrifft, geheilt, «gerettet» (Mark. 5, 23, 28, 34 u. ö.) würden. In der Berührung findet nicht nur eine Konfrontation, sondern eine Verbindung zweier verschiedener leibhafter Wesen statt. Jesus bekennt sich durch die Berührung zu dem Berührten und nimmt seine Unreinheit auf sich. Und er läßt den Berührten an seinem eigenen Wesen und an dem ihm selbst widerfahrenden Wunder teilhaben. Der berührende Jesus nimmt in buchstäblichem Sinn Anteil am Elend des Berührten, und er gibt Anteil an seiner eigenen Segnung, Heiligung, Errettung und Erweckung.

In der Kreuzigung wird am Leibe Jesu Christi selbst vollzogen und offenbart, was er auf sich nahm, als er die Unreinen berührte und in der Gemeinschaft der Sünder war. In der Auferstehung Jesu Christi wird am Leib Jesu Christi selbst vollzogen und offenbart, was er vor seinem Tod durch seine Wunder an den Menschen tat. Den von ihm Gesegneten, Geheilten, Geretteten und Erweckten nimmt und gibt Jesus leibhaftig vorweg, was an seinem Leibe in der Kreuzigung und in der Auferstehung wahrhaftig und offenkundig geschehen wird. Die leibhaften Wunder mit dem leibhaften Zeichen der Berührung sind in besonderer Weise Vorwegnahme von Jesu Christi leibhaftigem Tod und Vorweggabe seiner leibhaftigen Auferstehung.

Es wird daher kein Zufall sein, daß Jesus in den Worten, die er zu der heilenden Berührung sagt, nach der Überlieferung so oft von «retten» (*σώζειν*), statt nur von «heilen» (*ἰασθαί*) gesprochen hat. Der Sinn von «retten» ist zugleich ein übertragener; der Sinn von «heilen» ist vorwiegend ein sanitärischer und daher ein engerer Sinn. Wird der Erfolg Jesu als «Rettung» bezeichnet, so wird dadurch darauf hingewiesen, daß die vollzogene leibliche Heilung als Ausdruck und vorwegnehmende Vollendung des ganzen Werkes Gottes in und am Menschen verstanden werden soll. Die körperliche Heilung kann als Beweis dafür angeführt werden, daß Jesus Macht hat, weiteres Sündigen zu verbieten: «Du bist gesund geworden; sündige nicht mehr» (Joh. 5, 14), und sogar dafür, daß Jesus Macht hat, Sünden zu vergeben (Mark. 2, 9 ff.

u. Par.). Der Freispruch eines Menschen von der Sünde und seine Inschutznahme vor allen Folgen der Sünde: die Heilung von Krankheit, die Erweckung vom Tod und die Vergebung, entspricht dem, was im alttestamentlichen Zusammenhang als Heiligung bezeichnet wurde (s. § 65). Heilung und Heiligung wurden durch Gottes Eingreifen bewirkt und durch kultische Handlungen bestätigt. Jesu Tun ist in derselben Weise Heilung und Heiligung, es betrifft den ganzen Menschen, die Ganzheit des Menschen, und nicht einen abstrakten angeblichen Teil des Menschen: etwa nur die Seele oder nur den Körper.

Zusammenfassend kann und muß man wohl sagen: Durch die Berührung wird kundgetan, daß Jesus nicht nur einen guten Willen, gute Worte und gute Gaben für den Menschen hat, sondern daß er will und bewirkt, daß Menschen an den Ereignissen, die an ihm selbst in seinem leiblichen Leben geschehen, Anteil haben, daß sie leibhaftig mit ihm eins werden, daß sie ein Leib mit ihm werden. Die Verherrlichung Jesu Christi in seinem Leib erfahren sie schon vorweg an und in ihrem Leib. Sie sollen an der Kraft, die in ihm leibhaftig ist, leibhaftig und bei Leibesleben Anteil bekommen und haben. Sie sollen von seinem Leben selbst Leben nehmen und haben. Sie sollen samt ihrem Leib zur Einheit mit ihm, dem Fleischgewordenen, werden. Er macht sich leibhaftig zu dem Ihren, damit sie zu den Seinen werden.

Die meist bildhaft verstandenen paulinischen Aussagen über die Kirche als «Leib» Jesu Christi und über die Heiligen als Glieder an diesem Leib dürften in der in den Evangelien festgehaltenen Überlieferung über die Fleischwerdung Jesu Christi und über sein leibhaftes Tun eine Entsprechung, wenn nicht sogar ihre sachliche Voraussetzung haben. Wie in den evangelischen Berichten durch die Wiedergabe von wunderbaren Ereignissen, so wird bei Paulus durch den Hinweis auf das Herrenmahl die Schaffung und Erhaltung der Gemeinde als eines Leibes auf das Anteilhaben (*κοινωνία, μετέχειν*) an dem einen Brot: am Blut und Leib Christi, d. i. am gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus, zurückgeführt (1. Kor. 10, 16 f.).

Das Ärgernis des Todes und der Auferstehung des Fleischgewordenen und das Wunder der Stiftung der Kirche werden bei Paulus durch die Darstellung der Bedeutung des Essens und Trinkens beim Herrenmahl, bei den Evangelisten aber in den durch eine Berührung gekennzeichneten Erzählungen über Jesus in besonders deutlicher Weise verkündigt.

§ 69. Die Berührung Jesu durch Kranke und Sünder Israels

Die Berührung Jesu, welche bisweilen Zeichen für die Segnung der Kleinen und für die Erweckung der Toten, und welche häufig Zeichen für die Heilung von den menschlichen Krankheiten ist, muß als besonders große Gnade für den Menschen angesehen werden. Darum ist es auch begreiflich, daß viele Menschen aus eigenem Antrieb versuchten, Jesus zu berühren, und daß Jesus diesen Versuch nicht als Aberglauben zurückwies, sondern oft gerade dem Menschen, der diesen Versuch unternahm, Glauben zusprach.

«Eine Frau mit Blutfluß . . . hörte, was über Jesus erzählt wurde, kam in der Volksmenge von hinten und griff sein Kleid; denn sie sprach: Wenn ich auch nur seine Kleider greife, werde ich gerettet werden . . . Und er sprach zu ihr: Tochter, dein Glaube hat dich gerettet; gehe hin in Frieden und sei gesund von deiner Plage!» (Mark. 5, 25 ff. u. Par.). «Viele bedrängten ihn, damit sie ihn anrührten, alle, welche Plagen hatten» (Mark. 3, 10). «Und er heilte alle» (Luk. 6, 19). Sogar alle, die «nur den Zipfel seines Mantels berührten, wurden gerettet» (Mark. 6, 56; Matth. 14, 36). Scheint in diesen Aussagen das auch aus dem Alten Testament bekannte Motiv des Wundermantels anzuklingen, so ist ihre Bedeutung doch mit der Feststellung religionsgeschichtlicher Parallelen nicht erschöpfend gekennzeichnet. Die Berührung des Kleides wird Berührung «auch nur» des Mantels genannt. Die Menschen um Jesus wissen, daß Jesus selbst, nicht ein magisches Ding, die heilende Kraft ausströmen muß.

Vielleicht sind die paulinischen Sätze über das Bekleidetwerden (2. Kor. 5, 1 ff.) und die apokalyptischen Aussagen über das weiße Kleid (Offb. 3, 4 f., 18; 4, 4; 6, 11; 19, 13 f. u. ö.) nicht ohne Beziehung zu der in den Evangelien überlieferten Bedeutung der Kleider Jesu (vgl. auch Mark. 15, 24 u. Par.; Joh. 19, 23 f.).

Es ist nun auffallend, daß abgesehen von den zwei zitierten evangelischen Sammelberichten über die Kranken, welche Jesus berühren, nur von einer Frau (von dem Weib mit dem Blutfluß) in ausführlicher Darstellung gesagt ist, wie sie zur Berührung mit Jesus kam. Diese Frau wird mit dem Ehrentitel Israels bezeichnet. Sie wird als «Tochter» angeredet. Auf den ersten Blick muß aber noch mehr verwundern, daß auch eine andere Berührung, die nicht Heilung, sondern Vergebung zur Folge hat, gerade durch eine Frau gesucht und hergestellt wird. In Simons Haus ist es eine Frau, welche «weinte und mit Tränen Jesu Füße netzte, und mit den Haaren ihres Hauptes sie trocknete, seine Füße

küßte und mit Öl salbte» (Luk. 7, 38), und von der der Pharisäer Simon sagt: dies Weib, das Jesus «anrührt», sei eine Sünderin (Luk. 7, 39). Auch nach den Berichten aller andern Evangelisten ist es eine Frau, welche den Leib Jesu mit köstlichem Öl, ohne es selbst zu wissen, «zum Begräbnis salbte» (Mark. 14, 3 ff.; Matth. 26, 6 ff.; Joh. 12, 3; 11, 2). Dies Ereignis hat nach Lukas seinen Sinn darin, daß es die Tragweite des heilenden Willens und der heilenden Kraft Jesu zeigt: der Heiland vergibt sogar Sünden (Luk. 7, 48 f.). In der (parallelen?) Darstellung des Ereignisses durch Matthäus, Markus und Johannes aber wird noch etwas anderes deutlich. Als Mutter hatte zuerst eine Frau aus Israel den Heiland Israels leibhaftig in ihrem Schoß tragen dürfen — eine Frau ist es nun auch, die den prophetischen Dienst der Salbung Jesu Christi zu seinem Begräbnis vollzieht und dabei leibhaftig seinen Leib berührt. Laut dem Alten Testament wurde faktisch eine Frau vom Heiligen, von Gott selbst nicht berührt, und durfte auch keine Frau etwas Heiliges berühren. Mirjam und Hulda (und Noadja) waren dennoch Prophetinnen und wurden als solche gekennzeichnet oder benannt. Laut dem Neuen Testament sind es zuerst und vor allem Frauen, welche die Fleischwerdung des Heiligen wahrnehmen und mit dem fleischgewordenen Heiligen in Berührung kommen. Diese Frauen repräsentieren je in einer besonderen Weise Israel³²⁴. Die Frauen, welche Jesus leibhaftig berühren, sind ein Beweis dafür, daß das leibhafte Israel seinen Heiland leibhaftig bekommen hat.

Bei Lukas ist diese repräsentative Funktion der Frau in besonderer Weise deutlich: «Diese ist eine Tochter Abrahams» (Luk. 13, 16). Nur Lukas erzählt die Erweckung des Jünglings zu Nain, dessen Mutter eine Witwe ist — er erzählt diese und andere Geschichten aber in einer Weise, die einer Allegorie auf Israels Beschenkung mit Dem Sohn nahe kommen. Nur bei Lukas fehlt die auf die Heidenmissionweisende Geschichte vom syrophönizischen Weib — es fehlt aber nicht die Geschichte vom Hauptmann von Kapernaum, wohl weil die Frauen um Jesus bei Lukas gerade Israel und nicht die Heiden repräsentieren.

Wenn Paulus App. 17, 27 von einem «Betasten und Finden» Gottes durch die Heiden spricht, so ist das nur scheinbar ein Widerspruch gegen den synoptischen Sachverhalt, laut dem Heiden Jesus nicht vor seiner Verhaftung berührt haben. Die paulinische Redeweise vom Betasten ist als bildliche Rede zu erklären, die der doppelten Bedeutung des «Fassens» Jesu in Mark. 14, 49 entspricht.

Die «Griechin von phönizischer Herkunft» berührt Jesus nicht (Mark. 7, 24 ff. u. Par.); nur von israelitischen Frauen wird in den Evangelien überliefert, daß sie Jesus berührten oder berühren wollten. In der Zeit der Erniedrigung Jesu Christi im

Fleisch ist es erfüllt: Israel ist jetzt, repräsentiert durch eine Frau aus Israel, leibhaftig in Berührung mit seinem Gott. Gott ist in seiner Mitte — nicht nur auf irgend eine geistige Art und Weise, sondern leibhaftig. Die Tochter Abrahams kann die rettende Kraft ihres Heilandes durch die Herstellung einer leibhaften Berührung mit ihm zur Geltung bringen und an sich selbst erleben. Sie kann das Amt Jesu als des Gesalbten Gottes, als des Heiligen, der die Verwesung nicht sieht, durch eine Salbung bestätigen und in diesem Tun selig gepriesen werden. Sie kann dabei für sich selbst Rettung, Heilung und Vergebung der Sünden empfangen.

Indem aber gerade durch eine Frau aus Israel Jesus in seinem priesterlichen Amt anerkannt und bestätigt wird, wird deutlich, daß angesichts des von Gott geschenkten Priesters Jesus Christus eine Frau, Israel selbst, den Dienst des bevollmächtigten Priesters nicht besitzen oder erfüllen kann. Die salbende Frau erfüllt die prophetische Funktion des erwählten Israels, indem sie Jesu Amt verkündigt und besiegelt. Neben diesem einen Gesalbten kann sie nicht auch noch den priesterlichen Dienst erfüllen oder als Auftrag bekommen. Die Anerkennung des Priestertums Jesu Christi und der Empfang von Heilung und Vergebung durch diesen Priester ist die Erfüllung der Aufgabe und Verheißung der Frau so gut wie Israels. So wie diese Frau Jesus anerkennt, wird er anerkannt sein müssen, wo er immer und durch wen er immer erkannt sein will. Gerade und nur; indem sie die Einzigartigkeit Jesu als des von Gott erwählten Messias anerkennt, erhält sie die Heilung (Mark. 5, 28, 34 u. Par.) und die Vergebung (Luk. 7, 48), und wird ihr Tun mit dem Evangelium von Jesus Christus selbst unlösbar verbunden (Mark. 14, 9 u. Par.).

Israel kann nicht anders gerettet werden, als diese Frau. Es muß als Braut dessen gerettet werden, der als Bräutigam verheißt wurde (Hos. 2, 19 f.; 3, 3), der als Bräutigam nach seinem Auftreten bezeichnet wurde (Joh. 3, 29), und der sich selbst als Bräutigam bezeichnete (Mark. 2, 19 u. Par.). Nur die Frau, die um dieses Herrn und Bräutigams willen zur Jungfrau, die Gnade fand, erklärt worden ist (Luk. 1, 27 ff.), der ihre Hurerei vergeben ist (Luk. 7, 47 f.; cf. Joh. 8, 11 Cod D etc.), die von Jesus Christus flecken- und makellos gemacht ist (Eph. 5, 25 ff.), kann Christi Braut sein. Eine andere als die mütterliche und doch bräutliche Berührung, das Schwangergehen mit diesem Kind, seine Geburt und Ernährung, und etwas Vollkommeneres als den Kuß als Zeichen der Liebe (Luk. 7, 38, 45) gibt es in diesem Verlob-

nisbund nicht. Durch diese Berührung aber wird der verheißene Gottesbund erfüllt und bestätigt. Ein Hochzeitsmahl wird den geschlossenen Bund versiegeln: Jesus vergleicht sich daher in Gleichnissen mit dem Bräutigam und bezeichnet das künftige Messiasmahl als Hochzeitsmahl (Matth. 22, 1 ff.; 25, 1 ff.)²³⁵. Jesus bräutlich zu berühren und mit ihm bräutliche Gemeinschaft zu haben, erscheint demnach als Inbegriff der Verheißung für Israel.

Im Gegensatz zur Darstellung der Frau als einer faktischen und bestätigten Trägerin des prophetischen Amtes bekommen laut den Synoptikern viele von Jesus berührte und geheilte Männer — nur Männer!, auch die Jünger nach ihrer Berührung bei der Verklärung Jesu (Matth. 17, 7 ff.) — den Befehl, das Gesehene und Geschehene nicht auszubreiten. Die Geheilten taten aber laut der Überlieferung meist gerade das Gegenteil, indem sie als Geheilte durch ihr Reden in gewisser Weise das prophetische Amt an sich rissen. Gerade die unter einer Berührung vollzogenen Heilungen sind gemäß den synoptischen Berichten weitererzählt worden. Ob die Jünger damals nichts von der Verklärung erzählten, ist nicht gesagt. Zu eingesetzten Verkündigern Jesu waren auf alle Fälle nicht die geheilten Männer, sondern die Apostel bestimmt, die nicht den erniedrigten, sondern den erhöhten Herrn berühren sollten.

§ 70. *Die Ergreifung Jesu durch die Hand der Gottlosen*

Im Unterschied zu dem oft durch eine Frau repräsentierten Israel, das Jesus Christus mit dem Erfolg der Offenbarung der Herrlichkeit Gottes und des Heils für den Menschen berührte, wollten auch «die Seinen» Jesus packen, weil sie meinten, er rase (Mark. 3, 21), und wollten «die Juden» sich wiederholt seiner bemächtigen und Hand an ihn legen (Joh. 11, 57; cf. Mark. 14, 1 u. Par.). Aber soweit alle diese Versuche, ihres Messias hafthaft zu werden, von Israeliten unternommen werden, scheitern sie. «Er ging mitten durch sie hindurch und ging davon» (Luk. 4, 30). «Er ging hinaus aus ihrer Hand» (Joh. 10, 39). Jesus duldet das Gedränge der Menge um ihn, und heilende Kraft ging von ihm aus. Ein Zeichen für die Heiligkeit Jesu in seinem leibhaften Dasein aber ist es, daß alle nicht aus dem Glauben kommenden Versuche, ihn zu fassen, unmöglich waren und scheiterten, bevor die Zeit der Kreuzigung gekommen war.

Im Alten Testament enden alle Versuche willkürlicher Ergreifung mit dem Tod des Frevlers. Im Neuen Testament mißlingen die Versuche, aber die Frevler dürfen noch leben. Bei der Tempelreinigung hat Jesus zwar handgreiflich deutlich gemacht, was ihm verhaßt ist — aber er tötete nicht. «Er zerschlägt und seine Hand heilt» (Hi. 5, 18), diese alttestamentliche Aussage erwies

sich als wahr, indem Jesus mit seiner Hand allenthalben heilte — indem er aber sich selbst von Gott «schlagen» ließ an der Stelle derer, die den Tod verdient hätten (Matth. 8, 17; Apg. 8, 32 f.; cf. Jes. 53, 4 ff.).

Nicht diejenigen, welche Jesus fassen, werden von Gott gestraft, sondern Jesus, der mit Gewalt ergriffen und geschlagen wird. Das Urteil Gottes über den Frevler wird vollzogen, indem derselbe, der als der Heilige Gottes reinigte, heilte und heiligte, unter Gottes Zulassung von Judas geküßt und von «der Schar» (Joh. 18, 3) verhaftet, mißhandelt, gegeißelt und gekreuzigt wird (Mark. 14, 43 ff. u. Par.; Joh. 18, 1 ff.). Die Leibhaftigkeit Jesu und seine Niedrigkeit diente der Offenbarung der Gottheit Jesu Christi (als Mittel und Zeichen der Heilung und Heiligung des Menschen), weil sie der Inbegriff des Gehorsams Jesu gegen den Vater und der Solidarität Jesu mit den sündigen Menschen war. Der Heilige im Fleisch, dessen Heiligkeit leibhaftig geoffenbart war, ist aber nichts Anderes, als zugleich auch das heilige Opfer, das gemäß den alttestamentlichen Aussagen Gott allein gefallen kann. Der Heilige und Heiligende ist zugleich der Geheiligte und das Geheiligte.

Nachdem die Heiligkeit Jesu erwiesen, besiegelt und proklamiert worden ist, ist der Heilige Gottes durch «die Hand von Gottlosen angenagelt und beseitigt worden» (Apg. 2, 23). Wie der Priester im Alten Testament nicht aus sich selbst heilig war, sondern jeweils durch ein Opfer geheiligt werden mußte, so gab es keinen in sich oder aus sich selbst heiligen Priester, sondern nur Hände von Gottlosen, die an Jesus Christus den priesterlichen Dienst seiner Tötung vollziehen konnten. War durch die Tätigkeit Jesu in seinem Heilen und Vergeben deutlich geworden, daß Jesus allein der rechte Priester ist, der die kultischen Vorschriften des Alten Testaments erfüllt, so wird durch den Opfertod des Heiligen Gottes offenbart, daß auch er allein das Opfertier ist. Das Opfer muß den Opfernden heiligen; er ist nicht heilig, sondern er wird es erst durch das Opfer. Daß unreine Menschen dies Opferlamm, Gottes Sohn, berühren dürfen ohne zu sterben, geschieht in Erfüllung der alttestamentlichen Aussagen. Die Notwendigkeit jeglicher Heiligung durch das Opfer, das Gott gefällt, wird dadurch deutlich.

In diesem Sinn dürfte zu erklären sein, warum Joseph von Arimathia um den Leib Jesu Christi bat, ihn vom Kreuze nahm und in sein Grab legte (Mark. 15, 42 ff. u. Par.; Joh. 19, 38 ff.). Dies Opfer will er berühren (cf. 3. Mos. 6, 11, 20 [18, 27], zu diesem Leichnam soll später sein Leichnam gelegt werden. Ob er es wußte oder nicht, sein Tun steht in Bezie-

hung zum Bericht über die Erweckung eines Toten, dessen Leichnam in dasselbe Grab wie der Leichnam eines heiligen Gottesmannes kam (2. Kön. 13, 21).

Die Soldaten und Knechte — *am haarez*³²⁶ und Heiden? — tun aber ihren priesterlichen Dienst an Jesus nicht nur zu Jesu Verherrlichung und Offenbarung als des rechten Opfers, sondern auch zu ihrem eigenen Heil. Sie, die Jesus auf Befehl des Hohen Rates verhaften und unter der Zulassung des Pilatus mißhandeln, sind Prototypen des Volkes, das das Heil ergreifen und begreifen wird, an welchem Israel Verrat beging. Jesus selbst setzt seine gewaltsame Ergreifung in Gethsemane in Gegensatz zu seiner Nicht-Ergreifung im Tempel. «Wie gegen einen Mörder seid ihr ausgezogen mit Schwertern und Stangen, um mich zu fassen; täglich war ich bei euch im Tempel und lehrte, und ihr habt mich nicht ergriffen» (Mark. 14, 48 f. u. Par.). Die «Übergabe» (*παράδοσις* Mark. 9, 31 u. Par.; 14, 41 u. Par.) Jesu — vom Verrat des Judas an über die Auslieferung an Pilatus bis zur Überantwortung zur Kreuzigung — zeigt den Weg, den das Heil von den Juden zu den Heiden geht. Der bekennende Hauptmann unter dem Kreuz (Mark. 15, 39 u. Par.), in mehr andeutender Weise aber auch schon Pilatus, der Jesus für unschuldig und als König erklärt und anerkennt (Joh. 18, 38; 19, 4, 6, 19, 21), sind Hinweise darauf, daß die Evangelisten die «Überlieferung» Jesu in dieser Weise verstanden wissen wollten. Entsprechend wird später Paulus auch an die Heiden «überliefern», was er vom Herrn empfing (1. Kor. 11, 23 u. ö.), um schließlich selbst an sie «überliefert» zu werden (Apg. 21, 11; 28, 17 u. ö.).

Was bedeutet die Berührung Jesu, sei es nun Berührung durch ihn oder mit ihm? — Die Antwort auf diese Frage kann zusammenfassend am Deutlichsten mit dem Hinweis auf den Jünger gegeben werden, der «im Schoße Jesu lag» und «sich an seine Brust lehnte» (Joh. 13, 23, 25). Auch vom Sohn Gottes wird gesagt, daß er im Schoß des Vaters ist (Joh. 1, 18), wie von Lazarus gesagt wird, daß er im Schoße Abrahams ist (Luk. 16, 22 f.). Dieses leibhafte Zusammensein von Einem mit dem Anderen bedeutet die vollkommene Gemeinschaft des Einen mit dem Andern. In der Berührung Jesu zu sein, bedeutet daher so in Jesus eingefügt zu sein und so mit ihm vereinigt zu werden, wie der Sohn in dem Vater und mit ihm eins ist. Die leibhafte Berührung ist ein Zeichen dafür, daß der Sohn den Menschen liebt (Joh. 13, 23), wie der Sohn vom Vater geliebt ist. Es bedeutet, leibhafte Gemein-

schaft mit Jesus zu haben, in leibhafter Gemeinschaft mit ihm zu sein.

Wenn der Jünger, den Jesus lieb hatte, bei Johannes der Repräsentant des Heidenchristen ist³²⁷, so ist durch sein Liegen an der Brust Jesu Christi dasselbe angedeutet, was als Sinn der Ergreifung Jesu durch die Hand der Gottlosen festgestellt wurde: die Tatsache, daß durch und infolge Jesu Dienst an den Seinen auch die Heiden in die Gemeinschaft des Leibes Jesu aufgenommen werden.

§ 71. *Die Berührung und die Tischgemeinschaft mit Jesus*

Es dürfte kein Zufall sein, daß der Jünger, den Jesus lieb hatte, gerade bei einem Mahl in leibhafter Weise in der engsten Gemeinschaft mit Jesus war (Joh. 13, 2, 4, 23, 26 ff.). Denn wie nach der johanneischen Überlieferung gerade bei einem Mahl diejenige Berührung eines Menschen mit Jesus stattfand, die der Einheit und Gemeinschaft von Gott Vater und Sohn entspricht, so enthalten auch die Synoptiker einerseits Worte und Gleichnisse Jesu, die auf eine besondere Bedeutung des Essens und Trinkens mit Jesus hinweisen, andererseits Berichte über Mahlzeiten, an denen Jesus teilnahm oder die er veranstaltete, endlich Berichte über eine Selbstbezeichnung Jesu als des geschlachteten Opfertieres, bzw. als der Speise für die Seinen. Bei diesen Mahlzeiten — zusammengefaßt und am Ausgeprägtesten beim letzten Abendmahl Jesu Christi — aber geschieht dasselbe noch intensiver und deutlicher, was schon bei jeder Berührung Jesu geschah.

Der mahlzeitliche Akt ist Siegel des Bundesschlusses; denn im leibhaften Ereignis des Essens und Trinkens mit Gott oder vor Gott wird gemäß den alttestamentlichen Aussagen der Bund geschlossen. Ein Jesumahl ist ein Bundesmahl — selbst wenn der Unglaube der Pharisäer diesen Charakter der Mahlzeit verleugnen will — so gut wie das alttestamentliche Opfermahl, das auf die Blutbesprengung folgt (2. Mos. 24, 8 ff.). Die Mahlzeit Jesu beim Zöllner wird von Jesus selbst gedeutet als Besuch des Arztes beim Kranken (Mark. 2, 17 u. Par.). Die Speisungen der Tausende sind in besonderer Weise Hinweise auf die Messianität Jesu; denn für die messianische Zeit wurde die Erneuerung der Mannaspeisung und das Mahl mit dem Messias erwartet³²⁸. Die meisten Gleichnisse und Reden, in denen vom Essen und Trinken gesprochen wird, finden sich bei Lukas, der durch die Schilderung oder Erwähnung des Essens des Auferstandenen mit seinen Jüngern und des Brotbrechens der Gemeinde am Deutlichsten unter den neu-

testamentlichen Autoren — vergleichbar einzig den Aussagen der Gesamtheit der johanneischen Schriften über heilige Mahlzeiten — die bleibende Bedeutung der Jesusmahlzeiten und besonders des Abendmahls aufzeigte. Das Essen und Trinken beim Herrenmahl ist von Paulus geradezu indentifiziert worden mit der Gemeinschaft am Blut und am Leibe Christi. Paulus hat den Sinn dieses Mahles in der Herstellung und Bezeugung der Gemeinde als eines Leibes (1. Kor. 10, 17), nämlich des Leibes Jesu Christi (cf. Eph. 1, 23; 4, 4, 12, 16; 5, 23, 30; 1. Kor. 12, 12 ff. u. ö.), gesehen (1. Kor. 10, 16 f.)³²⁹.

Eine Darstellung und Erläuterung der Tischgemeinschaft mit Jesus unterbleibt hier, obwohl die Tischgemeinschaft sachlich dem Berühren zuzuordnen ist und eigentlich nicht davon getrennt werden kann. Es ist aber auf die Tatsache hinzuweisen, daß Jesus gemäß der vorhandenen Überlieferung — ebensowenig wie das Alte Testament — keine ausdrückliche Verheißung über eine zukünftige Berührung seiner selbst oder mit ihm selbst gegeben hat. Er hat aber — so gut wie das Alte Testament und in Verdeutlichung der alttestamentlichen Aussagen — ein zukünftiges Mahl: das Messiasmahl als Inbegriff der vollkommenen Gemeinschaft mit den Seinen, verheißen (Matth. 26, 29; Offb. 3, 20 u. ö.).

Die Berichte über den Auferstandenen sind geeignet, die Aussagen über das Berühren ebenso wie diejenigen über die Mahlzeiten Jesu vor seinem Tod zu bestätigen und zu überbieten.

§ 72

DIE LEIBHAFTE AUFERSTEHUNG JESU CHRISTI

Die Auferstehung Jesu Christi wird im Neuen Testament als leibhafte Auferstehung dargestellt. Es wird nicht gesagt, daß nur ein Teil Jesu nach dem Tod Jesu weiterlebte oder auferstand; es wird aber gesagt, daß der ganze Mensch Jesus starb und auferstand. Das Grab Jesu war am Ostermorgen leer (Mark. 16, 6 u. Par.; Joh. 20, 4 ff.). Der Auferstandene hatte einen Leib; er konnte herzutreten, gehen, sich legen (Luk. 24, 15, 30); er konnte das Brot brechen (Luk. 24, 30; Joh. 21, 13), essen und trinken (Luk. 24, 43; Apg. 10, 41) und hatte also einen wirklichen Leib³³⁰. Daß der Auferstandene auf unbegreifliche Weise erscheinen konnte (Luk. 24, 36), durch verschlossene Türen eintrat (Joh. 20, 19),

entrückt (Luk. 24, 51) und aufgehoben wurde vor den Augen der Menschen (Apg. 1, 9), weist darauf hin, daß Jesu Leib nach der Auferstehung nicht durch die Gesetze des Kreatürlichen und der Materie gebunden und eingeschränkt war. Jesu Leib dürfte nach der Auferstehung vielmehr schon sofort jener geistliche Leib gewesen sein, mit dem die Heiligen bekleidet zu werden hoffen (1. Kor. 15, 44; 2. Kor. 5, 1 ff.).

Jesu Leib war aber derselbe Leib, der gekreuzigt worden war. Der auferstandene Jesus hatte seinen wirklichen und eigenen Leib. Darum konnte er erkannt werden und wurde er erkannt von den Seinen, wenn auch sein Aussehen und seine Stimme nicht schon im ersten Moment der Begegnung zu seiner Erkennung führte (Luk. 24, 15 ff.; Joh. 20, 16). Der Grund für die Nicht-Erkennnis Jesu Christi lag nicht im Aussehen und in der Gestalt Jesu Christi, sondern in denen, die nicht erkannten, bzw. gemäß Gottes Willen nicht sofort erkennen sollten³²¹. Die Identität des leibhaftig Auferstandenen mit dem Gekreuzigten wird bei Johannes besonders unterstrichen durch den Hinweis Jesu auf seine Wunden (Joh. 20, 20, 25, 27). Nicht nur die Identität der Person Jesu, sondern sogar die Identität seines Leibes ist dadurch betont. Person und Leib können nicht getrennt werden. Indem nicht etwa nur eine leiblose Seele, sondern «Fleisch und Knochen» (Luk. 24, 39) an der Auferstehung Anteil haben, ist die Tragweite der Fleischwerdung vollkommen geoffenbart: Sie bedeutet die Annahme des Fleisches in das Leben und in die Gemeinschaft Gottes. So wenig wie Elia (2. Kön. 2, 11) verleugnet Jesus seinen Leib oder legt er ihn ab, wenn er gen Himmel fährt. Das Wort «berühre mich nicht, denn ich bin noch nicht aufgefahren» (Joh. 20, 17) dürfte implizieren, daß Jesus auch nach seiner vollkommenen Verherrlichung berührt werden kann. Der nach der Auferstehung erscheinende Jesus ist daher nicht ein Gespenst, wie die Augenzeugen zuerst vermuten, sondern er ist er selbst, der Fleischgewordene: «Ich bin es selbst» (Luk. 24, 39). «Die Jünger wußten noch nicht, daß es Jesus ist . . . der Jünger sagte: es ist der Herr . . . sie wußten: es ist der Herr» (Joh. 21, 4, 7, 12)³²².

Dem zum Beweis kann der Auferstandene leibhaftig berühren und berührt werden.

§§ 73—75

DIE BERÜHRUNG DES ERHÖHTEN HERRN

§ 73. Die Berührung durch den Auferstandenen

Daß der Auferstandene Menschen direkt berührte oder doch eine Berührung andeutete, ist nur aus zwei Aussagen erkenntlich: «Er hob seine Hände auf und segnete sie» (Luk. 24, 50); «er legte seine rechte Hand auf mich und sprach: fürchte dich nicht, ich bin der Erste und der Letzte . . .» (Offb. 1, 17). Eine indirekte, aber leibhaftige Berührung durch den Auferstandenen fand auch statt, als Jesus seine Jünger «anblies und zu ihnen sprach: Nehmet den Heiligen Geist» (Joh. 20, 22).

Die durch den Auferstandenen gewollten und vollzogenen Berührungen entsprechen, wie die zur Berührung gesprochenen Offenbarungsworte zeigen, der Absicht und dem Wesen der Berührungen, die Jesus vor seinem Tod vollzog, und auf deren Entsprechung mit den göttlichen und kultischen Berührungen des Alten Testamentes hingewiesen wurde. Die Berührungen des Auferstandenen sind gewiß Beweise seiner leibhaften, wirklichen Auferstehung. Das Wesen und der Zweck der Berührungen des Auferstandenen betreffen aber nicht nur die Erkenntnis des Berührenden durch die Berührten, so wenig wie die Handauflegungen des alttestamentlichen Priesters und Vaters, die Handauflegung Jesu vor seinem Tod und die Anblasung eines Menschen mit Gottes Odem im Alten Testament nur noëtische Bedeutung hatten.

Gemäß den von Jesus gesprochenen Worten geschieht in und unter und mit der Berührung ein Ereignis. Die Berührung hat auch ontische Bedeutung für die Berührten. Die berührten Apostel Jesu werden nach Lukas unter Handauflegung gesegnet — man ist geneigt, im Blick auf den alttestamentlichen Ritus der Priesterweise zu übersetzen: sie werden «eingesegnet», «ordiniert»³³³ zum Dienst als Zeugen, zu dem Jesus sie bestimmt hat für Jerusalem und alle Völker (Luk. 24, 47 f.)³³⁴. Die angeblasenen Jünger werden nach Johannes Träger des Heiligen Geistes, die als solche Vollmacht haben, Sünden zu vergeben und festzuhalten (Joh. 20, 22 f.).

Der Parallelsatz zu «Wem ihr die Sünden vergebt, sind sie vergeben», welcher den Wortlaut hat: «Wem ihr sie behaltet, dem sind sie behalten» (cf. Matth. 16, 19; 18, 18), unterstreicht die Vollmacht der Jünger, und

zwar die Einzigkeit gerade ihrer Vollmacht — entsprechend der Bedeutung, welche die Übergabe der Schlüssel des Hauses David an Eljakim hat (Jes. 22, 20—23). Der negative Parallelsatz bedeutet aber nicht, daß die Jünger einen doppelten Auftrag, nämlich 1. den Auftrag der Sündenvergebung und 2. den Auftrag der Sündenbehaltung, haben. Der Sinn der Stelle dürfte folgender sein: Wo die Jünger vergeben, ist wirklich Vergebung. Wo sie aber nicht vergeben, da gibt es nicht noch eine andere Vergebung, sondern da ist die Sünde behalten. Gott selber offenbart sich durch das Wort der Apostel; es hat ihm aber gefallen, seine Liebe und Vergebung nur durch die Apostel und nicht auch noch durch andere Mittel und Übermittler als durch das Wort der Apostel zu verkündigen³³⁵.

Begründet wird durch die zwei parallelen Sätze ein restloses und uneingeschränktes Vertrauen seitens der Hörer und Leser auf das Wort der Apostel, das die Vergebung ausspricht. Ausgeschlossen wird durch diese Sätze die Möglichkeit, daß Jesus Christus selbst noch auf einem andern Weg, als durch die erwählten Apostel und ihr Wort, sein eigenes Schlüsselamt (cf. Offb. 3, 7) ausüben und Vergebung mitteilen könnte. Die einzigartige Erwählung und Bestimmung gerade der Augenzeugen Jesu Christi wird durch diesen Ausspruch kundgetan. Der Dienst der Apostel ist demnach wie der Dienst Eljakims ein Dienst in königlicher Vollmacht. Als Dienst, der durch die Wortverkündigung in erster Linie geleistet wird, ist es ein prophetischer Dienst. Im Blick auf den Inhalt des Dienstes, die Sündenvergebung, ist es ein priesterlicher Dienst³³⁶.

Auch Lukas hat in der Apostelgeschichte das Ereignis der eigentlichen Bevollmächtigung und der Ausrüstung der Jünger mit Kraft als das Wunder der Ausgießung des Heiligen Geistes bezeichnet (Apg. 1, 8)³³⁷. Er beschreibt das Pfingstereignis als ein den Jüngern auch leibhaftig wahrnehmbares und eingprägtes Wunder, wenn er sagt, daß «ein Laut wie ein rasender Sturmwind das Haus erfüllte», als der Heilige Geist erschien (Apg. 2). Der Seher wird durch die Berührung Jesu Christi aus seiner Ohnmacht geweckt und zur Übermittlung der Offenbarung Jesu an die sieben Gemeinden, an die Gesamtheit der Kirche, fähig gemacht (Offb. 1, 17 ff.). In ähnlicher Weise bei ähnlichem Anlaß berührte Jesus die Zeugen seiner Verklärung; aber damals war mit der Berührung das Gebot verbunden, bis zur Auferstehung noch niemandem zu sagen, was sie sahen (Matth. 17, 7 ff.). Nach der Auferstehung hingegen bedeutet die Berührung durch Jesus die sofortige Einsetzung der Berührten zu Zeugen.

Gewiß dienen diese Berührungen der Jünger auch der Erkenntnis Jesu Christi — sie dienen ihr aber in der Weise, daß den Berührten deutlich wird: die Erkenntnis Jesu Christi ist für sie selbst eine Erneuerung ihres Wesens und Seins. Die Erkenntnis erschöpft sich in ihrem Vollzug nicht in einem Akte des Zuschauens oder eines bestimmten Denkens. Die Übertragung von «Kraft» (Luk. 24, 49; Apg. 1, 8), die Befähigung zu einem Dienst,

den sie aus eigener Kraft nie leisten könnten, geschieht durch die Berührung des Auferstandenen. Ihre leibhafte Beschlagnehmung für diesen Dienst wird ihnen, ihrem Unglauben und Sterben zum Trotz, leibhaftig klargemacht. In ihrem sterblichen Leibe werden sie berührt vom Auferstandenen und dürfen sie engste Gemeinschaft mit ihm haben. Gerade sie werden jetzt und hier in ihrem irdisch-leiblichen Dasein seine bevollmächtigten Zeugen: Sie bekommen den Heiligen Geist³⁸⁸.

Die Bedeutung der Berührung durch Jesus nach Ostern ist gleichartig wie die der vorösterlichen Berührung. Sie ist aber nicht in gleicher Weise weittragend. Hier wie dort ist es der Heilige Gottes, der berührt. Hier wie dort berührt er als leibhafter Mensch leibhaftig. Hier wie dort ist Heiligung des Berührten der Inhalt und die Folge der Berührung. Hier wie dort werden nicht alle, sondern bestimmte Menschen berührt, dort die Kranken, die Sünder, die Kinder, hier die Jünger. Aber vor Ostern ist der Heilige verborgen in seiner leiblichen Gestalt, während er nach Ostern, gerade weil er leibhaftig auferstanden ist, in Kraft vor den Seinen erwiesen ist als der Heilige Gottes. Daß er die Verwesung nicht sah, wurde ja von den Aposteln als Erfüllung eines Psalmwortes³⁸⁹ und darum als Beweis für Jesu Messianität angesehen (Apg. 2, 27; 13, 35; cf. Ps. 16, 10). Der verborgene Messias befahl wiederholt, das durch die Berührung Geschehene nicht weiterzusagen. Der offenbare Messias bevollmächtigt seine Erwählten gerade durch die Berührung zu Botschaftern in aller Welt. Die vom Auferstandenen Berührten erhalten ein Amt, das zeitlich und räumlich nur durch das Ende und die Enden der Welt begrenzt ist. Da die vor der Auferstehung Berührten einen solchen Auftrag ausdrücklich noch nicht bekamen, und da die Berührung Jesu nur Israeliten zuteil wurde und zugute kam, wird durch die Berührung nach Ostern das in den vorösterlichen Berührungen Angedeutete überboten, zu Ende geführt und erfüllt. Nach Ostern wird es klar und möglich gemacht, daß nun auch die Heiden des Erfolgs der Berührung teilhaftig werden sollen. Mußte schon die Berührung von Menschen durch Jesus vor Ostern als besondere Gnade für diese Menschen angesehen werden, so ist die Berührung von Menschen durch den Auferstandenen noch viel mehr ein Zeichen besonderer Gnade und Erwählung: Sie ist Mittel des Heils für die Vielen.

Die fühlbare Verleihung des Heiligen Geistes verschafft den Jüngern aufs Neue, erst recht und endgültig das Leben, das der aus Erde gebildete Mensch bekam, als Gott ihm Lebensodem in

die Nase hauchte (1. Mos. 2, 7). Bleibt die endgültige Verwandlung des Leibes der mit dem Heiligen Geiste Ausgerüsteten in einen geistlichen Leib noch Inhalt der Zukunftserwartung dieser Menschen, so kann von Paulus doch ausdrücklich gesagt werden, daß den Berufenen in der Verleihung des Geistes schon jetzt das Angeld dieser Verwandlung gegeben ist (Röm. 8, 23; 2. Kor. 1, 22; Eph. 1, 13 f.) — ja, daß die Verwandlung schon im Vollzug ist (2. Kor. 3, 18). Die Verleihung des Heiligen Geistes durch Jesus nach Ostern ist der Anfang der eschatologischen Vollendung des Menschen. Durch die Berührung des Auferstandenen, die in der Gabe des Heiligen Geistes ihren Sinn und Höhepunkt hat, wird diese Vollendung, welche in der Wirkung der vor der Auferstehung geschehenen Wunder nur angedeutet war, vollends wirksam und deutlich. Deshalb ist die Berührung durch Jesus nach Ostern nicht nur dienende Bestätigung und Bestärkung der Worte Jesu und seiner Erscheinung, des Hörens und des Sehens, sondern zugleich Ziel und Erfüllung des Redens und Erscheinens Jesu Christi.

§ 74. *Die verbotene und die gebotene Berührung des Auferstandenen*

Wie vor Jesu Tod Einzelne oder Viele aus Israel in einer bestimmten Absicht Jesus berühren wollten und berührten, so geschah es nach seiner Auferstehung laut Matthäus, daß die zwei Marien auf dem Wege vom Grabe in die Stadt «seine Füße faßten und ihn anbeteten» (Matth. 28, 9). Die Absicht dieser Frauen war kaum, wie die der berührenden Frauen vor Jesu Auferstehung, körperlich geheilt zu werden oder Vergebung ihrer Sünden zu empfangen. Sie ist auch kaum nur darin zu suchen, daß sich die Frauen der Leibhaftigkeit von Jesu Auferstehung versichern wollten, oder daß sie in ihrer Furcht (Matth. 28, 10!) irgend einen Halt suchten. Die Berührung gerade der Füße eines Andern kommt im Neuen Testament vor als ein Zeichen der sich selbst erniedrigenden Liebe des berührenden Menschen und der Ehrung des berührten Menschen (Joh. 13, 4 ff.; Luk. 7, 37 ff.). Die Frauen, die den Auferstandenen berührten, bekennen sich und machen sich durch ihren Fußfall zu Mägden des Auferstandenen. Sie werden als solche von ihm angenommen und mit einem Auftrag versehen: «Geht, meldet meinen Brüdern . . .». Wie der Erwählte Gottes im Alten Testament auf Grund dessen, daß er sich dem Heiligen nahen durfte, auch Lehrer des Wortes und Weges der Wahrheit

war, so erhalten die Frauen nach Matthäus Zutritt zu Jesus — «Er begegnete ihnen . . . und sie traten zu ihm» (Matth. 28, 9). Sie erhalten ihren prophetischen Auftrag auf ihr Hinzutreten, ihr Nahen zum Dienst an Jesus Christus hin.

Haben die israelitischen Frauen im matthäischen Bericht über Jesu Wirken vor seinem Tod nicht dieselbe hervorgehobene Stelle wie bei Lukas und Johannes, so ist durch den Bericht über die Begegnung der Frauen mit dem Auferstandenen eine Art von Ausgleich geschaffen. Gerade Matthäus, der seine Aufmerksamkeit besonders auf den engeren Jüngerkreis und seine Aufgabe gerichtet hat, anerkennt in dieser Szene die Priorität der Frauen in einer Deutlichkeit, die so in den Auferstehungsberichten des Lukas und Johannes nicht ausgesprochen ist. Der funktionelle Unterschied zwischen den Marien und den Jüngern wird aber bei Matthäus so wenig wie bei Lukas und Johannes verwischt. Die Begegnung der Frauen mit Jesus und ihr Zusammensein mit dem Auferstandenen ist nur kurz und wird durch die Erscheinung Jesu vor den Aposteln und durch seine Worte an die Apostel überboten. Der Auftrag an die Frauen ist hinsichtlich seines Inhaltes und der Adressaten beschränkt und einmalig, sie erhalten nicht den Befehl zur Heidenmission in aller Welt.

Daß die Apostel Jesus berührten, ist bei Matthäus nicht überliefert. Sie, die zu Zeugen für alle Völker bestimmt sind, werden insofern als gleichgestellt mit den Hörern ihrer Botschaft dargestellt, als auch sie den Heiland nicht berührten. Israel nach dem Fleisch, repräsentiert durch die Frauen am Grab, war in leibhafter Berührung mit dem Heiland aller Welt. Die Boten unter den Völkern aber verkünden Jesus auf Grund seines Wortes durch die Weitergabe seines Wortes. Nur der schon vollzogene Anblick des Auferstandenen unterscheidet nach Matthäus die Apostel von ihren Hörern.

Einen Versuch der Korrektur des matthäischen Berichtes hat man in dem entsprechenden johanneischen Bericht über die Begegnung der Maria mit dem Auferstandenen sehen wollen. Bevor (oder: indem; oder: nachdem³⁴⁰) Maria Jesus berührt, verbietet ihr Jesus die Berührung: «Rühre mich nicht an; denn ich bin noch nicht aufgestiegen zum Vater. Gehe aber zu meinen Brüdern und sage ihnen: Ich steige auf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott» (Joh. 20, 17). Wie ist das *Noli me tangere* zu erklären?

Viele unter den in den verschiedenen Kommentaren angegebenen Erklärungsversuchen wollen nicht oder nur teilweise befriedigen. Einige Beispiele seien angeführt:

Jesus habe es mit seiner Auffahrt und der Ausrichtung des Auftrags an die Jünger so eilig gehabt, daß er sich nicht habe aufhalten lassen wollen³⁴¹.

— Dann müßte statt ἀπεσθαι aber sinngemäß κρατεῖν verwendet sein, und man müßte übersetzen können: «Halte mich nicht fest».

Die Erklärung, auf Grund eines (falsch übersetzten) aramäischen Urtextes müsse statt «Rühre mich nicht an!» gelesen werden «Folge mir nicht!», ist zu unsicher basiert und wirft zu viele neue Probleme auf, als daß sie als Lösung überzeugen könnte³⁴².

Andere meinen, Maria habe gemeint, Jesus lebe nun einfach wieder wie zuvor, wie der erweckte Lazarus, der Jüngling zu Nain oder die Tochter des Jairus, so daß die üblichen menschlichen Affektäußerungen — es wird wohl mit Recht davon gesprochen, daß Maria Jesus habe küssen wollen — wieder als Zeichen der Gemeinschaft mit ihm dienen müßten. Jesus aber sei auferstanden, zwar betastbar, aber um gen Himmel zu fahren, um die menschlichen Gedanken empor zu lenken, damit man an seine Herrschaft in ihrem himmlischen Wesen glaube, aber nicht, damit man über ihn irdisch denke oder ihn berühre³⁴³. — Dann wären aber die Worte «noch nicht» in der Begründung des Verbotes durch Jesus seltsam. Das οὐκ verrät, daß Jesus später berührt werden kann (und vielleicht soll), wie denn auch das Johannesevangelium es gerade nicht als Widerspruch zum himmlischen Wesen des Auferstandenen anzusehen scheint, daß Jesu Leib berührt wird (Joh. 20, 20, 27). Hätte Jesus wirklich die leibhafte Art seiner Wahrnehmung und der menschlichen Affektäußerung mißbilligt — warum aß er dann nach seiner Auferstehung mit oder vor den Jüngern? Ist Jesus nicht wie Lazarus auferstanden, und ist seine Auferstehung nicht einfach dasselbe wie die des Lazarus, so ist Jesus doch auch wie Lazarus, ebenso berührbar und ebenso zur Freude der Seinen auferstanden. Warum hätten sie diese Freude nicht auch äußern dürfen?

Endlich: Das Berührungsverbot enthalte, so gut wie der Makarismus über den Nicht-Sehenden und Doch-Glaubenden (Joh. 20, 29), eine Kritik an den Osterereignissen überhaupt. Nur die mangelhafte Christuserkenntnis der Maria, welche Jesu nur wieder als «Meister» — wie er es vor seinem Tode war — nicht aber als «Herrn und Gott» erkannte (Joh. 20, 16, 28), habe den Wunsch nach der Berührung erzeugen können. Wahrer Glaube erkenne den Auferstandenen als allen weltlichen Bedingungen, so dem Betasten, enthoben. Inhalt des Osterglaubens sei nicht, daß der Auferstandene gesehen und betastet werden könne, sondern daß Gott durch Christus unser Vater sei³⁴⁴. Diese Erklärung mündet in der Feststellung, die eigentliche Bedeutung der Ostergeschichte sei nur symbolisch. Die Erklärung beruht auf der Annahme, die Osterereignisse seien nicht historische Ereignisse, die Erscheinung des Auferstandenen sei daher nicht eine leibhafte, wirkliche Erscheinung eines leibhaftig, auch für irdische Begriffe «wirklich» (Luk. 24, 34) Auferstandenen gewesen. — Diese Annahme aber ist ein Vorurteil, welches den Texten kaum gerecht werden dürfte³⁴⁵.

Nur der Maria, und ihr nur bis zur Vollendung des mit «Aufsteigen» bezeichneten Ereignisses, nicht aber grundsätzlich, wird das Betasten des Auferstandenen verboten. Für sachlich unmöglich erklärt wird die Berührung Jesu in keinem Osterbericht. Daß der Gedanke an diese Berührung oder der Wunsch danach in Widerspruch stehe zum Auferstehungsleib Jesu, zum himmlischen Wesen und der himmlischen Herrschaft Jesu Christi, ist nirgends

angedeutet. Rechter Osterglaube aber wird primär durch den Inhalt des Glaubens, und nicht durch die Art der Gläubigkeit bestimmt. Jesu Hinweise auf das Messiasmahl, die er vor seinem Tod gibt, und die Mahlzeiten, die nach Jesu Auferstehung in seiner Gegenwart stattfinden, unterstreichen und bestätigen die überlieferte Tatsache, daß Menschen den Auferstandenen berühren konnten, wenn er berührt sein wollte. Der rechte Osterglaube ist daher Glaube an den berührbaren und berührten Auferstandenen.

Das Berührungsverbot für Maria wird von Jesus selbst in doppelter Weise erläutert. 1. Die Aussage, die Jesus über sich selbst macht: «Ich bin noch nicht aufgestiegen», begründet das Verbot. 2. Das Gebot für Maria: «Gehe zu den Brüdern und sage ihnen...» weist auf den Dienst, den Maria erfüllen soll, statt Jesus zu berühren. Das Verbot Jesu hat gemäß Jesu Aussagen seinen Grund also in Jesus Christus selbst und seinen Zweck in der Verkündigung Jesu Christi.

Jesus will nicht berührt werden, bevor er aufgestiegen ist. Daß mit «aufsteigen» (*ἀναβαίνειν*) in der johanneischen Sprache nicht einzig der gemäß Apg. 1, 9 ff.; cf. Apg. 2, 33 f. als Himmelfahrt bezeichnete Vorgang, den Johannes gar nicht beschrieb, gemeint ist, wurde schon gesagt (s. oben § 43, S. 126). Die bei Johannes durch *ὑψωθῆναι*, *δοξασθῆναι*, *ἐπάγειν* und *ἀναβαίνειν* bezeichnete Erhöhung Jesu Christi ist mit seinem «Hinaufgehen» nach Jerusalem, seiner Kreuzigung und Auferstehung schon im Gang — sie ist aber bei der gegenwärtigen Erscheinung vor Maria noch nicht vollendet; sie ist noch nicht Perfekt: *οὐπω ἀναβέβηκα*; sondern sie ist erst im Vollzug: *ἀναβαίνω* (Joh. 20, 17c). Erst wenn die Jünger vom Auferstandenen die Proklamation seiner Allmacht über alles im Himmel und auf Erden gehört haben, bzw. wenn Jesus sich durch die Gabe des Geistes als Herr aller Sünde erweist, ist sein Aufsteigen vollendet. Auch Matthäus hatte ja die Verherrlichung Jesu beschrieben, ohne seine Himmelfahrt darzustellen, nur indem er die Vollmachtsworte Jesu wiedergab. Vor Maria geschieht die vollkommene Offenbarung der Allmacht Jesu Christi nicht. Sie erhält nicht den Auftrag, allen Völkern zu predigen. Dementsprechend erhält sie nicht denselben lebhaften Beweis der Auferstehung Christi, den seine Jünger erhalten in der Berührung. Es ist auch nicht überliefert, daß ihr damals der Heilige Geist geschenkt wurde.

Die Berührung Jesu vor seinem Tod erhielten nur Israeliten: Eine Berührung bestätigte das Erstgeburtsrecht Israels. Dies Erstgeburtsrecht wird nach der Auferstehung auch von Johannes

nicht in Frage gestellt. Jesus erscheint zuerst der Maria. Das Erstgeburtsrecht wird aber in seinem eigentlichen Sinn dadurch geöffnet, daß Israel in seiner Repräsentation durch eine Frau nun gerade nicht bei seiner Erstgeburt und seiner leiblichen Zugehörigkeit zu Jesus verharren und darauf pochen kann, sondern daß nur die zur Heidenmission bestimmten Repräsentanten Israels den Heiland in seiner Herrlichkeit vollkommen wahrnehmen und alle Beweise, Erweise und Kraftwirkungen seiner leibhaften Auferstehung sofort erhalten können. Die Frau, welche nur zu den (israelitischen) Jüngern gesandt wird, konnte ihren Heiland noch nicht in derselben Weise wahrnehmen und erkennen, wie die Jünger, welche zu den Heiden gesandt wurden.

In der Auferstehung wird der Messias in eigentlicher Weise aus Israel herausgeboren. Die Auferstehung ist die Geburt Jesu Christi, durch welche er dem natürlichen Zugriff Israels entzogen wird. Entzogen wird er diesem Zugriff aber nicht ohne die indirekte und implizite Verheißung: einmal, wenn seine Verherrlichung vollendet ist, wird auch «Maria» ihn berühren. Die Worte «Rühre mich nicht an, denn ich bin noch nicht aufgestiegen» enthalten insofern eine große Verheißung: die Weissagung einer bisher noch nicht vollendeten Verherrlichung Jesu Christi, und die Verheißung der Zulassung Israels zur Berührung und Gemeinschaft mit ihm nach der Vollendung seiner Verherrlichung für die Heiden und vor den Heiden. Der vorweggenommenen Verherrlichung vor den Heiden folgte gemäß der johanneischen Komposition des Evangeliums die intime Gemeinschaft Jesu mit den Seinen beim letzten Mahl (Joh. 12, 20 ff.; 13). Der im Moment der Begegnung mit Maria noch zukünftigen Verherrlichung Jesu Christi kann und wird die engste Gemeinschaft auch zwischen Jesus und dem durch Maria Magdalena repräsentierten Israel, welches Israel nach dem Fleisch war, bevor es zum Israel nach dem Geist wiedergeboren wurde, folgen.

Die künftige Gemeinschaft Gottes mit dem rechten Israel wird im Alten Testament und in einigen Gleichnissen Jesu als die Gemeinschaft von Bräutigam und Braut dargestellt. Wenn angenommen werden darf, daß Maria, als sie den Auferstandenen «berühren» wollte, ihn zur Begrüßung und zum Zeichen ihrer Liebe umarmen und küssen wollte³⁴⁶, so ist die Beziehung der Aussagen über den ewigen Verlöbnisbund Gottes mit seinem Volk zur Auslegung von Joh. 20, 17 kaum eine Unmöglichkeit. Dieser Bund findet seine Vollendung nicht in der Gemeinschaft Jesu Christi einzig mit dem alten Israel, das nach Hosea und Hesekiel und in

seiner Repräsentation durch die Dirne, welche Jesus salbt, zur Dirne geworden war; sondern der Neue Bund hat die Erneuerung Israels unter dem Zeichen des Heils, das auch für die Heiden ist, zur Voraussetzung. Darum darf Maria ihren Herrn nicht berühren, bevor sein Wille und seine Macht für die Heiden und über die Heiden vor den Aposteln geoffenbart wird. Erst dann kann Israel die rechte Braut sein, wenn auch die Erwählten aus den Heiden zu Israel gebracht sind.

Laut Johannes 12, 20—23 ist die Stunde der Verherrlichung Jesu Christi in dem Moment gekommen, in dem die Heiden nach Jesus Christus fragen. Im selben Zusammenhang aber wird deutlich gemacht, daß die Fülle der Frucht erst nach dem Tode des Samenkorns aufgeht (Joh. 12, 24).

Daß sich Jesu «Aufsteigen» im Zeitraum zwischen dem Aussprechen der Joh. 20, 17 und Joh. 20, 19 wiedergegebenen Worte ereignet habe, ist eine Annahme, die zwar durch den Widerspruch zwischen dem Berührungsverbot in Joh. 20, 17, der Berührungsmöglichkeit in Joh. 20, 20 und dem Berührungsgebot in Joh. 20, 27 nahegelegt wird. Diese Annahme kann aber nur vertreten werden, wenn der Sinn dessen, was Johannes mit *ἀναβαίνειν* bezeichnet, verengert wird. Ein so wichtiges Ereignis hätte Johannes kaum unbeschrieben und als bloß vermutliches Ereignis zwischen den Zeilen unsichtbar gelassen. Es ist vielmehr anzunehmen, daß das Aufsteigen zum Vater, wodurch Jesu Vater der Vater der Jünger, und Jesu Gott der Gott der Jünger Jesu wird und sich als solcher offenbart — wenn man das Aufsteigen überhaupt mit einem historischen Ereignis bezeichnen will — sich in der Erscheinung Jesu vor seinen Jüngern vollendet. Die Ausgießung des Heiligen Geistes, der von Paulus der Geist der Kinderschaft genannt wird (Röm. 8, 15; cf. Gal. 4, 6) und die Bevollmächtigung der Jünger mit dem Wort der Vergebung (Joh. 20, 19 ff.) — das dürfte die vollkommene Verherrlichung Jesu Christi sein. Erst während der Erscheinung, in der der Geist mitgeteilt wird, und in einer folgenden Erscheinung zeigt Jesus seine Wunden, damit sein Leib betastet werde. Erst in dieser und der folgenden Erscheinung wird Jesu Christi Herrlichkeit ganz offenbar. Nicht einfach die Tatsache der Auferstehung, sondern diese Tatsache in ihrer einzigartigen Wirkung und Bedeutung, als Voraussetzung und Mittel für die Geistausgießung und die Sündenvergebung für die Vielen, ist die Vollendung der Verherrlichung Jesu Christi. Wäre Jesu Auferstehung nur als bloße Auferstehung eines Einzelnen wichtig, so hätte Jesus, nachdem er Lazarus

aufgeweckt hatte, nicht auch selbst auferstehen müssen. Er auferstand aber, weil gerade seine Auferstehung eine besondere Wirkung und Bedeutung haben sollte. Nur wo nicht nur die Tatsache der Auferstehung, sondern auch ihre Wirkung und Bedeutung geoffenbart wird, läßt Jesus sich berühren. Maria stand zunächst nur vor der Tatsache, die Jünger aber wurden von der Tatsächlichkeit der Auferstehung überzeugt und sofort der Wirkung der Auferstehung teilhaftig und in ihre Bedeutung eingeweiht.

Wo der auferstandene Jesus berührt wird, bedeutet seine Berührung weit mehr als die Berührung Jesu vor seinem Tod. Schon vor dem Tod war die Folge der Berührung eine Heilswirkung. Die spezifische Heilswirkung, welche vom Erhöhten ausgeht, ist die Gabe des Heiligen Geistes³⁴⁷. Der Heilige Geist wurde sowohl nach Johannes wie nach Lukas zuerst nicht Maria, sondern den Aposteln gegeben. Darum können (Joh. 20, 20) oder müssen (Joh. 20, 27; Luk. 24, 39) die Jünger, welche in die Welt gesandt, mit Vollmacht über die Sünde ausgerüstet und zu Zeugen Jesu Christi erklärt werden, Jesus zuerst berühren. Nach Johannes empfangen die Jünger im Akt der Verherrlichung Jesu Christi den Heiligen Geist. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß auch nach der Apostelgeschichte die Geistausgießung, diese entscheidende Berührung des Menschen durch Gott, auf die Krönung der Erscheinungen Jesu Christi, auf die Himmelfahrt folgt (Apg. 1 f.; 2, 33!). Damit ist geoffenbart, daß es wirklich und allein der erhöhte Herr ist, dessen Geist die Jünger empfangen, und durch den sie den Geist empfangen.

Kraft dieses Geistes werden die Apostel den prophetischen und priesterlichen Dienst der Freisprechung von Sünden in königlicher Vollmacht erfüllen (vgl. § 73, S. 252 f.). Der Dienst, welcher Maria aufgetragen ist, ist aber nicht priesterlich, sondern ausschließlich prophetisch. Die Apostel werden aller Welt mit Vollmacht alle Worte Jesu Christi predigen; die Frau hat einem bestimmten Kreis die Erscheinung Jesu Christi anzukündigen. Sowohl quantitativ wie qualitativ besteht also ein Unterschied zwischen dem, wozu der Apostel und wozu die Frau berufen ist.

Es kann aber nicht geleugnet werden, daß auch die Frau von Jesus selbst den Auftrag, zu verkündigen, bekommen hat. Soll sie nicht neue Gemeinden gründen, so hat sie doch in der schon berufenen Gemeinde, im Kreis der Apostel, gemäß dem Worte Jesu Verkündigung zu treiben.

Wie vor der Auferstehung, so ist auch nach der Auferstehung die Wirkung der Berührung durch Jesus und die des Berührens Jesu letztlich gleich. Auch wenn die Initiative zum Berühren vom Menschen ausgeht, kann er sich dadurch nichts rauben. Berühren bedeutet empfangen — oder es wäre gemäß dem Alten Testament

der Tod des Berührten oder des Berührenden die Folge. Daß diese Folge nie eintritt, dürfte darin begründet sein, daß der Auferstandene nur berührte und nur berühren ließ, wenn es seinem Heilswillen entsprach.

Zusammenfassend ist festzustellen: Durch die Berührung des Heiligen und durch die Berührung der Heiligen geschieht die Reinigung und Heiligung Israels. In der Berührung wird die Kraft Jesu Christi mitgeteilt: der Heilige Geist, der das tote Israel zu neuem Leben erweckt. Dasjenige aber ist das geheiligte und erweckte Israel, welches durch die Apostel repräsentiert wird und zum Licht der Heiden und Salz der Welt bestimmt und gemacht ist. Die berührenden Frauen waren die Repräsentanten Israels nach dem Fleisch, dessen Verheißung tatsächlich zuerst für Israel nach dem Fleisch erfüllt wurde. Die nach der Auferstehung berührenden und berührten Apostel sind auch die Repräsentanten Israels — aber des Israels, dessen Verheißung außer für das fleischliche Israel auch und gerade für das geistliche Israel aus Juden und Heiden erfüllt wurde. Maria Magdalena darf Jesus nach der Auferstehung nicht berühren als Repräsentantin des fleischlichen Israels. Die Jünger dürfen und müssen den Auferstandenen berühren als Repräsentanten des geistlichen Israels, dessen Heiland durch den Geist gerechtfertigt ist und dessen Glieder nur durch denselben Geist rechte Israeliten sind³⁴⁸.

Man kann vielleicht den Sachverhalt, der Joh. 20, 17 zum Ausdruck kommt, so formulieren: Der alte Leib Jesu vor der Auferstehung ist für das alte Israel und darum primär für die Frauen. Der neue Leib Jesu nach der Auferstehung ist für das neue Israel. Hier wie dort geht es um den leibhaften, fleischgewordenen Gottessohn. Jesus hat wirklich einen Leib vor und nach seiner Auferstehung. Die Einheit mit diesem Leib, vollzogen und dargestellt im Akte der Berührung, wird aber zuerst (unter der Ordnung des Alten Bundes) nur dem fleischlichen Israel verschafft und den Heiden nur in vorwegnehmenden Andeutungen. Die Einheit mit diesem Leib wird nach der Auferstehung (als Herstellung und Darstellung der Ordnung des Neuen Bundes, der Kirche aus Juden und Heiden) den Heidenmissionaren aus Israel geschenkt und dem fleischlichen Israel nur als den nachträglich wieder einzupfropfenden Ästen. Darum darf Maria «noch nicht» berühren, d. i. noch nicht als Braut der Endzeit ihren Bräutigam küssen, als Jesus ihr vor seiner Verherrlichung vor den Aposteln erscheint.

Wenn nach Matthäus die Frauen beim Grab Jesus berührten, wenn sie nach Lukas und Paulus den Auferstandenen nicht sahen, und wenn nach

Johannes Maria den Auferstandenen sah, aber nicht berührte, so sind das zwar Widersprüche in der Berichterstattung, die durch keinen Harmonisierungsversuch vertuscht werden können. Aber gerade die vorhandenen Differenzen in den Berichten dienen der Darstellung einer einzigen Wahrheit. Alle Berichterstatter bezeugen je auf ihre Weise den Primat und die Grenze des fleischlichen Israels, die Voraussetzung und die Verheißung des geistlichen Israels, und gerade so die Erfüllung und Berechtigung der Hoffnung ganz Israels. Die rechte Braut Jesu Christi ist nicht das fleischliche Israel, obwohl vor Jesu Tod einzelne Frauen aus Israel in repräsentativer Weise schon auf die Gnade, welche auch der Rest des fleischlichen Israels vor Jesus findet, hinweisen. Die rechte Braut Jesu Christi ist die Kirche aus Juden und Heiden, wie sie durch die Apostel repräsentiert wird.

Zur Erklärung des Widerspruchs zwischen Johannes und Matthäus in ihrem Bericht über die Berührung des Auferstandenen ist folgende Möglichkeit zu erwägen: Weil gerade bei Johannes die Polemik gegen die «Juden» und alles Judaistische am stärksten ist, findet sich einzig in seinem Evangelium der Bericht über das verbotene Berühren der Maria. Weil bei Matthäus auf die Tatsache der Erfüllung der Israel gegebenen Verheißung ein besonderer Akzent gelegt wird, berichtet gerade er als einziger Evangelist, daß der Auferstandene von israelitischen Frauen berührt wurde.

Von Paulus ist im Römerbrief (Röm. 9—11) ³⁴⁹ dasselbe Thema, welches in den Erscheinungsberichten der Evangelisten deutlich anklingt, mit derselben Lösung behandelt.

Dem Verbot der Berührung entsprechend meldet Maria den Jüngern, daß sie den Herrn sah und was er zu ihr sagte (Joh. 20, 18). Die Apostel aber verkünden der Gemeinde, nachdem sie berührt haben gemäß dem Gebot Jesu, was «wir gehört, gesehen... und was unsere Hände betastet haben» (1. Joh. 1, 1). Durch das Gebot und die Tatsache seines Betastens ist der verkündigende Apostel von der verkündigenden Frau unterschieden. Es wird zu zeigen sein, daß die Apostel, die den Auferstandenen berührten, in dieser Berührung nicht nur einen Beweis der leibhaften Auferstehung Jesu Christi, auch nicht nur die besondere Kraft Jesu Christi, den Heiligen Geist, erhielten, sondern daß sie dadurch in eine besondere Gemeinschaft mit ihm aufgenommen und dazu bestimmt und gesetzt wurden, die Gemeinschaft des neuen Gottesvolkes darzustellen und die Grundmauer dessen zu bilden, was durch ihre Verkündigung aufgebaut werden sollte.

§ 75. Die Ostermahlzeiten

Dieselben neutestamentlichen Autoren, Lukas und Johannes, welche Berichte über die Berührung des Auferstandenen durch seine Jünger und über die Mitteilung des Heiligen Geistes an die Jünger geben, geben auch Darstellungen von Mahlzeiten und Hinweise auf Mahlzeiten, welche der Auferstandene in Gemein-

schaft mit seinen Jüngern hielt (Luk. 24, 30 f., 35, 41 ff.; Apg. 1, 4; 10, 41; Joh. 21, 5 ff.). Die Evangelien, die nichts von einem Berühren der Jünger sagen, enthalten auch keine Angaben über Ostermahlzeiten. Ist das Zufall, oder gehört das Berühren und das Essen wesentlich zusammen? Was bedeuten die Mahlzeiten des Auferstandenen und diejenigen in seiner Gegenwart?

Wie schon im Alten Testament das Opfer- und Bundesmahl der Herstellung und Bezeugung der Gemeinschaft mit Gott diente; wie die Tischgemeinschaft mit Jesus vor seinem Tod die Aufnahme größter Sünder in die Gemeinschaft des Herrn bedeuten konnte — so ist das Wesen der Mahlzeiten des Auferstandenen und der Mahlzeiten in der Gemeinschaft des Auferstandenen die Besiegelung des durch das Opfer Jesu Christi Erwirkten und die Realisation und Proklamation der schon beim letzten Abendmahl Jesu verheißenen Gemeinschaft des neuen Bundes. Das leibhaftige Essen Jesu Christi nach seiner Auferstehung und die Tischgemeinschaft der Jünger mit dem Auferstandenen hat nicht nur den Zweck, die Leibhaftigkeit des Auferstandenen zu beweisen, sondern vor allem, die durch den Verrat, die Verleugnung und die Flucht der Jünger eindeutig in Frage gestellte Gemeinschaft erst recht zu begründen und zu offenbaren als wahre Gottesgemeinschaft.

Bei einer eingehenden Darstellung der Bedeutung der Ostermahlzeiten könnte gezeigt werden, wie die Ostermahlzeiten sich zu den Aussagen Jesu über das Sich-Lagern, Essen und Trinken im Reiche Gottes verhalten, welche Jesus verschiedentlich vor seinem Tod und besonders beim letzten Abendmahl gemacht hat. Eine Ähnlichkeit, wenn nicht eine Art von Identität von Ostermahl und Messiasmahl müßte festgestellt und könnte belegt werden. Dem Zusammenhang zwischen den von zwei Evangelisten beschriebenen Ostermahlen und dem, was Paulus «Herrenmahl» nennt (1. Kor. 11, 20), andererseits zwischen dem Herrenmahl der Gemeinde und dem Messiasmahl (Offb. 3, 20; 19, 9) müßte nachgegangen werden.

Es wäre dabei deutlich zu machen, daß die Eucharistiefeyer der Gemeinde nicht einseitig auf dem letzten Abendmahl Jesu beruht, sondern daß sie — gleich wie jenes letzte Passamahl Jesu auf der vollzogenen und zum Heil der Israeliten wirksamen Schlachtung des Passalammes beruhte — auf dem vollzogenen und nun durch die Auferstehung Jesu Christi wirksamen Opfer Jesu beruht. Es könnte gezeigt werden, daß das Ostermahl in gleichem Verhältnis zum Opfertod Jesu Christi steht, wie das alttestamentliche Opfermahl zum Opferakt (1. Kor. 10, 18); daß aber im Unterschied zum A. T. die eine Opferung Jesu Christi Grund und Voraussetzung nicht nur für eine einzige und einmalige Opfermahlzeit, sondern für viele Mahle ist; daß deshalb die Vielheit der Ostermahlzeiten, die Lukas in seinem Evangelium und in der Apostelgeschichte erkennen läßt, wohl begründet ist; daß endlich die Veranstaltung eucharistischer Mahle in der Gemeinde nach der Geistausgießung als Fortsetzung der Ostermahle anzusehen ist³⁵⁰.

Es wäre dann unvermeidlich, daß man im Gemeindemahl am «Tisch des Herrn» (1. Kor. 10, 21) nach Pfingsten eine wirkliche Eucharistie, also eine Dankes- und Freudenfeier mit fröhlichem Charakter (cf. 5. Mos. 12, 7, 12, 18; Apg. 2, 46), nicht aber eine traurige Totengedächtnisfeier in der Art der hellenistischen Institution sähe. Das Abendmahl der Gemeinde dürfte dann auch nicht als Opferakt oder symbolischer (unblutiger) Vollzug eines solchen aufgefaßt werden, wie es in der römischen Messe geschieht. Hat doch die Erwähnung von Fisch als Speise bei den Ostermahlen (Luk. 24, 42; Joh. 21, 9, 13) vielleicht gerade den Sinn, zu zeigen, daß eine nicht opferbare Speise genossen wurde, daß das Mahl selbst also nicht mit einem Opferakt zu verwechseln ist. Fische — als blutlose Speise — wurden in manchen Mysterienmahlen genossen. Das Abendmahl der Gemeinde beruht auf dem Opfer und bringt seine Wirkung zur Geltung. Es ist aber nicht selbst Opfer; sondern es ist Proklamation und Applikation des durch den Opfertod Jesu Christi erworbenen Heils³⁵¹.

Weil bei den Mahlzeiten Jesu nach Ostern so gut wie beim letzten Abendmahl Jesu nur Jünger gegenwärtig waren und aus Jesu Hand gespeist wurden, wird gerade durch diese Mahlzeiten die besondere Erwählung der Jünger zu besonderer Gemeinschaft mit Jesus erneut geoffenbart, bestätigt und zu ihrem Ziel geführt. Sollten schon nur die Jünger den Auferstandenen betasten, so ist die Tatsache, daß der Auferstandene nur vor oder mit ihnen aß, erst recht ein Zeichen für die besondere Zugehörigkeit der Jünger zum leibhaftig Auferstandenen.

Die Mahlzeiten des Auferstandenen mit den Jüngern werden einmal mit dem Ausdruck «zusammen das Salz nehmen» bezeichnet (Apg. 1, 4)³⁵². Da im Alten Testament gerade das Salz ein Element ist, mit dem die Gültigkeit des Opfers für den Bund Gottes besiegelt wird (2. Mos. 30, 35; 3. Mos. 2, 13; Hes. 43, 24; Mark. 9, 49), ist es möglich, daß durch die Wahl des Begriffs *συναλιζεσθαι* für die Ostermahlzeiten diese Mahlzeiten als eigentliche Bundesmahle gekennzeichnet werden sollen (cf. Esra 4, 14). Der Gottesbund mit dem Haus David wird im Alten Testament geradezu als «Salzbund» bezeichnet (2. Chron. 13, 5; cf. 4. Mos. 18, 19), und das zum Opfer verwendete Salz heißt «Salz des Bundes Gottes» (3. Mos. 2, 13). Niemand Anderes als die Apostel sind im Neuen Testament die Partner Jesu beim Abschluß dieses Bundes, der nur und gerade bei einem Mahle, das auf das kommende Mahl mit Jesus weist, der «Neue Bund» genannt wird (Luk. 22, 20; 1. Kor. 11, 25). Dieser neue Bund ist durch das Blut Jesu geschlossen und besiegelt, welches nicht nur für Israel nach dem Fleisch, sondern «für Viele» — d. i. auch für die Heiden³⁵³ — vergossen ist (Mark. 14, 24; Matth. 26, 28). Durch den leibhaften Akt des Gebens Jesu und des Nnehmens und

Essens der Apostel wird auf sichtbare Weise dieser Bund geschlossen und besiegelt.

In der Sprache des Johannesevangeliums ist es das Essen des Lebensbrottes, nämlich das Kauen des Fleisches und das Trinken des Blutes des Menschensohnes, welches am ewigen Leben Anteil gibt (Joh. 6, 54). Es ist zum Mindesten auffallend, daß bei Johannes auch von der Notwendigkeit eines Mahles für die Aneignung des Ewigen Lebens gesprochen wird.

Allerdings ist die Rede vom Essen des Fleisches und Trinken des Blutes bei Johannes nicht einfach in derselben Weise zu verstehen wie die Berichte der Synoptiker über das letzte Abendmahl und wie die Berichte des Johannes und Lukas über die Ostermahlzeiten³⁵⁴. Jesus Christus ist bei Johannes selbst das Brot des Lebens in demselben Sinn, wie er in der johanneischen Sprache und Polemik gegen gnostische und synkretistische Lehren und Aussagen der rechte Hirt, die Tür, der Weinstock ist. Spricht Jesus von seinem Fleisch und Blut, so zeigt er damit, wie er das rechte Brot ist. Er ist es durch seinen Opfertod — entsprechend wie er auch allein als Hirte, der sein Leben für die Schafe läßt, der rechte Hirte ist. Spricht er vom Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes, so dürfte dies in demselben Sinn und in derselben konkreten Weise zu verstehen sein, wie seine Rede vom Eingehen durch die Tür oder vom Bleiben am Weinstock zu verstehen ist. So wenig und so sehr das Eintreten durch eine bestimmte irdische Tür identisch sein kann mit dem Eingehen, und zeichenhaft sein kann für das Eingehen durch die rechte Tür: Jesus Christus, so wenig und so sehr kann das Essen von irdischem Brot ein Abbild, ein Zeichen, eine Bestätigung für das von Jesus Christus befohlene Kauen seines Fleisches und Trinken seines Blutes sein. Es ist nicht der Zweck der johanneischen Bildreden, Jesus Christus zu vergleichen mit einem Brot, einem Hirten, einem Weinstock oder dergl., oder seine Verwandlung in Brot, in einen Weinstock, in einen Hirten oder in die betreffende Gestalt zu lehren. Die Bildreden lehren auch nicht die Verwandlung irdischer Materie oder Dinge in Fleisch und Blut Christi. Sondern ihr Zweck ist, Jesus als das eigentliche Brot, den eigentlichen Weinstock, den eigentlichen Hirten darzustellen. Alles irdische Brot, sogar das Manna, das vom Himmel fällt, kann für dies Brot nur blasses Abbild sein. Jeder irdische Weinstock kann nur in unvollkommener Weise wahr machen und darstellen, was Jesus ist, und was es heißt, an ihm zu bleiben. Kaum wird je ein irdischer Hirt das tun wollen oder können, was der rechte Hirte tut. In primärer Weise ist Jesus das Brot, der Weinstock und der Hirte. Erst in sekundärer Weise tragen auch irdische Dinge oder Menschen diesen Namen. Dementsprechend ist in den Bildreden nicht symbolisch vom Essen Jesu Christi, vom Eingehen durch Jesus Christus, vom Bleiben an Jesus Christus gesprochen. Sondern das menschlich-irdische Essen, Eingehen, Bleiben ist gemäß diesen Bildreden als das Uneigentliche und Bildhafte anzusehen. Von der Beschreibung des messianischen Wesens, der Messianität Jesu her (durch die Bezeichnungen Jesu als Brot, Tür, Weinstock) sind die Forderungen des Essens, Eingehens, Bleibens als messianische Forderungen zu verstehen. Ein messianisches, nicht ein irdisches Tun wird verlangt, wenn Essen, Eingehen, Bleiben geboten wird.

Mit der Bedeutung, welche bei Lukas und Johannes die Ostermahl Jesu für die Jünger haben, dürfte letztlich das übereinstimmen, was Paulus über die Bedeutung des Herrenmahles schreibt. Die Gemeinschaft am Tisch des Herrn, nämlich das Segnen des Segensbechers, das Brechen des Brotes, der Anteil an dem einen Brot, die Gemeinschaft am Blut und am Leib Christi — dies alles ist die Erschaffung und Kundgebung der Heiligen zu einem Leib und als eines Leibes (1. Kor. 10, 16f.). Die Heiligen werden durch das mahlzeitliche Geschehen in die Gemeinschaft des Leibes Christi aufgenommen, zu Gliedern seines Leibes gemacht und als Glieder seines Leibes geoffenbart. Indem Paulus zur Begründung seiner Aussagen auf die Einsetzung des Mahles durch Jesus «in der Nacht, als er überliefert wurde», verweist (1. Kor. 11, 23), betont er nicht nur — in Polemik gegen ein ausgelassenes Feiern, Fressen und Saufen — den Zusammenhang des Mahles mit dem Opfertod Christi als seiner Voraussetzung und als des Inhaltes des durch das Mahl Verkündigten (1. Kor. 11, 26). Sondern implizit ist dadurch auch gesagt, daß die Gemeinschaft der Heiligen in Korinth Gemeinschaft mit allen, die dies Mahl nehmen und je nahmen, ist (1. Kor. 10, 17). Sind alle, welche an dem einen Brot Anteil haben, ein Leib, so waren die Apostel, die in jener Nacht in vorwegnehmender Weise Anteil an dem einen Brot bekamen, die ersten und zunächst die einzigen Menschen, welche zum Leib Christi gemacht und erklärt wurden.

Paulus erwähnt die von Lukas und Johannes überlieferten Ostermahl nicht als Voraussetzung seiner Lehre vom Herrenmahl; er verweist nur auf das letzte Abendmahl Jesu. Andererseits bezeichnet er wohl das Abendmahl der Gemeinde, nicht aber das letzte Abendmahl Jesu als «Herrenmahl» am «Tisch des Herrn» (1. Kor. 11, 20; 10, 21). Diese Bezeichnung des Abendmahls der Gemeinde dürfte ihren Grund darin haben, daß für Paulus die Gegenwart und Wirksamkeit des gekreuzigten Herrn bei dem Mahl der Gemeinde nach der Auferstehung selbstverständliche Voraussetzung war, daß er also das Mahl der Gemeinde als Mahl am Tisch und in der Gemeinschaft des gekreuzigten und auferstandenen Herrn ansah. Daß der auferstandene Herr leibhaftig beim Mahl der Seinen anwesend und wirksam ist, sagt Paulus durch seine Abendmahlslehre in sachlicher Übereinstimmung mit dem aus, was Lukas und Johannes gerade und einzig durch die Berichte über die Ostermahl aussagen.

Vorwegnehmend war im letzten Abendmahl Jesu die Schließung und Besiegelung des Neuen Bundes vollzogen und geoffenbart worden; denn zur Zeit des letzten Abendmahles war ja die Voraussetzung für den Neuen Bund und den neuen Bundesschluß: die Opferung Jesu Christi, noch nicht geschaffen und vorhanden. Die im letzten Abendmahl vorweggenommene Schließung und

Besiegelung des Bundes wird im Ostermahl und nachher immer neu in der Feier des Herrenmahls Ereignis. Seit Ostern ist das Abendmahl in der Gegenwart Jesu nicht mehr Vorwegnahme, sondern Erfüllung. Bei seinem letzten Abendmahl bezeichnete Jesus sein nächstes Essen und Trinken mit den Jüngern als Mahl der Erfüllung. War das letzte Abendmahl im Blick auf das nächste Mahl Jesu mit den Seinen eine Vorwegnahme, so muß das Ostermahl, als das geweihsagte nächste Mahl, nicht mehr als Vorwegnahme, sondern als die Erfüllung selbst angesehen werden. Das Ostermahl ist schon das Messiasmahl. Und die Feier des Herrenmahles ist nichts anderes als eine Feier desselben Messiasmahles im noch dauernden alten Aeon. Die Gegenwart des Geistes in der Gemeinde ist ja die Gegenwart des Messias selbst. In diesem, ganz vom Eintreffen der eschatologischen Verheißungen her bestimmten, Mahl geschieht die Herstellung und Darstellung des Neuen Bundes, die Konstitution und Proklamation des neuen Gottesvolkes³⁵⁵. Wie sich die Opfermahle Israels zum Gottesmahl auf dem Sinai verhalten, wie sich die Passafeiern zum Ereignis in jener Nacht in Ägypten verhalten, so verhält sich das Herrenmahl der Gemeinde zum Messiasmahl des auferstandenen Jesus mit den Seinen nach Ostern. Durch den leibhaften Akt des Essens und Trinkens der Apostel mit dem Auferstandenen wurde bewirkt und geoffenbart, daß die Apostel als Erste aufgenommen sind in das, und gemacht sind zu dem, was Paulus den Leib Christi oder die Kirche Gottes nennt³⁵⁶.

§ 76

DER LEIB JESU CHRISTI UND DER APOSTEL

Von der Fleischwerdung Jesu Christi bis zur Stiftung der Kirche als des Leibes Christi führt eine direkte Linie. Der Messias Israels wird leibhaftig aus Israel und für Israel geboren. Es sind israelitische Frauen, welche ihn zuerst berühren, denen seine Berührung besonders wichtig ist und die durch die Salbung mit Öl die Messianität Jesu sogar im Blick auf seinen Tod unter den Händen der Gottlosen bestätigen. Die Kranken, die Sünder und die Kleinen, welche Jesus berühren oder von ihm berührt werden, machen deutlich, daß Jesus sich gerade der Geringen in Israel angenommen hat, und daß er gekommen ist, den Schaden Israels auf sich zu nehmen. Israel aber, vertreten durch Jesu Verwandte, durch Judas und die Pharisäer, nimmt seinen Heiland in seiner

Verstockung nicht auf, sondern liefert ihn aus in die Hände der Gottlosen, welche ihn kreuzigen. Nur als Gekreuzigten kann ihn ein Israelit, der Ratsherr Joseph, vom Kreuz wieder nehmen. Es ist aber unmöglich, daß der Tote noch von Repräsentanten Israels gesalbt werde. Dem Zugriff des fleischlichen Israels und der Zugehörigkeit nur zum fleischlichen Israel ist der Auferstandene enthoben.

Nach der Auferstehung sind es nur die Apostel, welche Jesus Christus berührt und welche ihn mit einer erwähnten besonderen Wirkung berühren. Wurde schon vor der Auferstehung durch die Berührung zeichenhaft zur Geltung gebracht, daß der spezielle Zweck und Erfolg der Fleischwerdung des Heiligen das Heil, die Vergebung und Heilung für den fleischlichen Menschen ist, so wird das durch die Berührung des als des Heiligen Gottes Erwiesenen, der trotz Sünde und Grab die Verwesung nicht sah, bestätigt. Glauben an den Herrn und Gott, Leben und Kraft vom Herrn und Gott, und Gemeinschaft mit dem Herrn und Gott — das wird den Aposteln durch ihre Berührung mit dem Auferstandenen in der Weise, in dem Maße und mit dem Zweck zuteil, daß sie Anteil an der empfangenen Gabe auch Andern, auch den Vielen: allen Völkern, geben können und müssen. Die Apostel, welche in der Berührung des Leibes des auferstandenen Herrn waren, haben daher im Aufbau des Leibes des erhöhten Herrn, der Kirche, entscheidende Bedeutung.

Vor der Auferstehung gab es viele direkte Hörer und viele Augenzeugen Jesu. Aber nur die erwählten Jünger hörten einige besondere Reden Jesu: das Geheimnis des Reiches Gottes. Und nur sie sahen die volle Verherrlichung Jesu Christi nach der Auferstehung, welche Einigen von ihnen in der Verklärung Jesu auf dem Berg vorwegnehmend angedeutet worden war. Nur ihnen erschien der Verherrlichte auf heidnischem Boden, um sie zu den Heiden zu senden. Vor der Auferstehung haben viele Menschen Jesus umdrängt, und haben viele Kranke ihn berührt. Aber nur den Aposteln wurde nach der Auferstehung befohlen, Jesus zu berühren. Vor der Auferstehung aßen und tranken Viele mit Jesus (Luk. 13, 26), Jesus saß auch am Tisch von Pharisäern und speiste Tausende. Aber nur die Apostel waren beim letzten Abendmahl und bei den Ostermahlen in Tischgemeinschaft mit Jesus Christus. Als ihr Gast und Gastgeber erwies er sich in besonderer Weise zu besonders deutlicher Offenbarung. Einzelne Zeichen der Offenbarung geschahen vor Vielen vor der Auferstehung. Aber die Vollendung der Offenbarung, das Kommen des Verheißenen,

geschah in der Mitte der Apostel. Als Jesus den neuen Bund stiftete für das neue Gottesvolk, für die Kirche aus Juden und Heiden, da waren die Apostel die anwesenden und angeredeten Glieder dieses Bundes. Die Gemeinschaft der Apostel war zuerst in nicht mehr vorwegnehmender, sondern endgültiger Weise die Gemeinschaft des neuen Gottesvolkes, der Kirche³⁵⁷. Die manchmal genannte Zwölfzahl der Apostel ist geeignet, darauf hinzuweisen, daß die Apostel die Repräsentanten des ganzen neuen Israels in der Gesamtzahl seiner Stämme sind.

Wie der alte Bund durch kultische Akte geschlossen, und wie das alte Israel durch kultische Akte konstituiert wurde, so mußten die Apostel den Heiligen berühren, damit mit ihnen und durch sie der neue Bund und das neue Volk gestiftet werde. Sie berührten den Leib des Auferstandenen, damit ihr Glaube an Jesus Christus, den Herrn und Gott, gewiß und wohlbegründet sei. Sie erlebten die leibhafte Berührung des Auferstandenen, damit sie seine Kraft empfangen, ohne die sie niemals Zeugen für Jesus Christus und das durch sein Kommen angebrochene Reich Gottes hätten sein können. Sie waren in leibhafter Tischgemeinschaft mit dem Auferstandenen, damit sie nicht nur glaubende und verkündigende Einzelne seien, sondern damit sie selbst mit ihrem Herrn und Gott die Gemeinschaft schon bildeten und wären, zu der sie aufrufen und einladen sollten: «Wir verkündigen euch, damit auch ihr Gemeinschaft habt mit uns. Unsere Gemeinschaft aber ist mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus» (1. Joh. 1, 3)³⁵⁸.

Durch das Betasten der Hände der Apostel nach der Auferstehung wird daher eine dreifache Wirkung bei den Aposteln selbst erzielt und bei allen, die ihr Zeugnis hören und annehmen, ermöglicht:

1. Der apostolische Glaube an den auferstandenen Herrn wird von einer Illusion unterschieden.
2. Das apostolische Zeugnis als Zeugnis in der Kraft des Geistes Gottes wird befohlen und erreicht.
3. Die apostolische Gemeinschaft der Kirche wird hergestellt und normhaft dargestellt.

Hat das Berühren des Auferstandenen so große Bedeutung, so ist es nicht zu verwundern, daß Thomas auf die Berührung des Auferstandenen großes Gewicht legte, und daß Jesus ihm die Berührung genau in der gewünschten Weise gebot (Joh. 20, 24 ff.). Jesus hätte den Wunsch des Thomas kaum bestätigt und die Ausführung des Wunsches kaum befohlen, wenn er ihn mißbilligt hätte. Solch ein sadistischer Zynismus bei Jesus wäre auf alle Fälle ein höchst eigenartiger Zug in der johanneischen Darstellung Jesu Christi. Es erscheint vielmehr als sinnvoll, daß Thomas ge-

rade die Wunden Jesu Christi mit seinen Händen wahrnehmen wollte. Denn nicht, daß ein Herr und Gott lebe, sondern daß der gekreuzigte Messias sein Herr und Gott sei und lebe — dessen wollte, mußte und sollte Thomas als Apostel gewiß sein. Gerade seine Hände und seine Seite hatte Jesus ja auch den übrigen Jüngern gezeigt (Joh. 20, 20; cf. Luk. 24, 40 *v. l.*). Es liegt, obwohl Johannes 20, 29 nur das Sehen erwähnt wird, kaum ein Grund vor, anzunehmen, Thomas habe die gewünschte und gebotene Berührung nicht ausgeführt — Mark. 3, 5 u. Par. wird die selbstverständliche Ausführung eines entsprechenden Befehles überliefert. Nach 1. Joh. 1, 1 haben die (alle?) Apostel mit ihren Händen betastet.

Wenn als Ziel und Zweck der Fleischwerdung Jesu Christi der Glaube des Menschen an Gott, das Zeugnis über Gott vor allen Völkern und die Schaffung der Gemeinschaft des neuen Gottesvolkes bezeichnet werden darf, so haben die Apostel gerade in ihrem leibhaften Tun und Erleben, im Besonderen in, mit und unter der Berührung des Auferstandenen die Erfüllung des Zieles und Zweckes der Fleischwerdung erlebt. Durch die dreifache Art ihres Wahrnehmens des Herrn, mit dem sie zusammen waren, durch das Hören, Sehen und Betasten, entstand bei den Aposteln der Glaube, wurden sie zur Zeugenschaft befähigt und zur Gemeinschaft gemacht. Das Wahrnehmen, insbesondere das Berühren der Apostel ist darum für die Kirche nicht nur von beispielhafter, kontingenter, vorübergehender, sondern von grundlegender, normativer und bleibender Bedeutung. Das leibhafte Wahrnehmen der Apostel ist der Beweis für die Fleischwerdung und Erniedrigung Jesu Christi und zugleich für die Erreichung ihres Zieles: für die Stiftung der Kirche.

Wegen der Ermöglichung der Stiftung der Kirche durch die Fleischwerdung, den Tod und die Auferstehung Jesu Christi, wegen der Abhängigkeit der Kirche von Jesus Christus und wegen der Zusammengehörigkeit der Kirche mit Jesus Christus ist die Kirche in sinnvoller Weise von Paulus als Leib Christi bezeichnet worden. Auf dem Weg, den der Begriff Leib Christi von der Fleischwerdung über die Zeichen über den Tod und die Auferstehung bis zu seiner Verwendung als Name und Wesensbezeichnung der Kirche geht, hat der Apostel als leibhaftig Wahrnehmender eine wesentliche Funktion³⁵⁹.

III. Die Augenzeugenschaft und das Zeugnis der Apostel

§ 77

DER BEGRIFF ZEUGE

Der Begriff Zeuge (*μάρτυς*) und die entsprechenden Begriffe für das Zeuge-Sein oder Bezeugen (*μαρτυρεῖν*), für den Akt des Zeugnis-Ablegens (*μαρτυρία*) und für das abgelegte Zeugnis (*μαρτύριον*)³⁶⁰ stammen aus dem Bereich des Rechtslebens. Die Begriffsgruppe wird im Neuen Testament nicht nur zur Bezeichnung des Seins, des Tuns und des Werkes der Apostel verwendet; sie wird aber mit besonderer Betonung auch in Aussagen über die Apostel gebraucht.

Typisch für das Johannesevangelium und die Johannesbriefe ist, daß in diesen Schriften die substantivischen Formen *μάρτυς* und *μαρτύριον* nicht vorkommen, sondern nur die verbalhaften Ausdrücke *μαρτυρεῖν* und *μαρτυρία*. «Zeugnis» ist nach Johannes eindeutig ein Ereignis, aber nicht ein Zustand, eine Tat und nicht ein Ding.

In der Apostelgeschichte sind es die Worte *μάρτυς* und *μαρτύριον*, welche aus der Wortgruppe *μάρτυς κτλ.* am Meisten verwendet werden. Lukas ist an der Frage nach der Person der wirklichen Zeugen und nach der objektiven Glaubhaftigkeit und Richtigkeit ihres abgelegten Zeugnisses besonders interessiert.

Die Verwendung des Begriffs Zeuge geschieht im Neuen Testament, wenn von menschlicher Zeugenschaft die Rede ist, in einem zum mindesten dreifachen Sinn. Zum Abschluß der Untersuchung über die Augenzeugen Jesu Christi muß festgestellt werden, inwiefern das apostolische Zeugnis in jedem innerhalb des Neuen Testaments vorkommenden Sinn des Begriffes «Zeuge» auf der Augenzeugenschaft des Apostels beruht. Würde eine umfassende Darstellung der Beziehung der apostolischen Verkündigung auf das historisch Geschehene und Gesehene nicht mehr zur Darstellung der Augenzeugenschaft, sondern des Dienstes der Apostel an ihrem Herrn gehören, so soll diese Beziehung im Folgenden doch unter tunlicher Beschränkung auf das Vorkommen der Begriffe «Zeuge, Bezeugen, Zeugnis» nachgewiesen und aufgezeigt werden.

§ 78

DER TATSÄCHLICHE ZEUGE

Zeuge wird im Neuen Testament (entsprechend dem üblichen, ursprünglich juristischen Gebrauch des Begriffs) genannt, wer eine bestimmte Tatsache oder ein bestimmtes Ereignis als Anwesender hörend und sehend wahrnahm und auf Grund der Wahrnehmung in Worten wiedergibt³⁶¹. Der Zeuge ist Tatsachenzeuge.

Das tatsächliche Ereignis, auf dessen Wahrnehmung sich die neutestamentlichen Autoren und die von ihnen als Apostel im engeren Sinn des Begriffs bezeichneten Personen berufen, und auf dessen Wahrnehmung das neutestamentliche Zeugnis nach seinem Selbstzeugnis beruht, ist das Wirken, das Leiden und das Aufstehen Jesu Christi. Die erste Bedeutung des Begriffs Zeuge im Neuen Testament ist dort ersichtlich, wo Zeugen als Augenzeugen Jesu Christi in seiner Niedrigkeit und in seiner Hoheit, und als Augenzeugen seines Wirkens gekennzeichnet werden. Jesus sagt zu den Aposteln: «Ihr seid Zeugen davon» — nämlich von der Erfüllung der Schrift durch das Leiden, die Erscheinung und die Worte des Auferstandenen (Luk. 24, 48). Es heißt, der zu wählende zwölfte Apostel müsse von der Taufe des Johannes bis zur Auffahrt Jesu mit den andern Aposteln zusammen gewesen, kurz: er müsse «Zeuge der Auferstehung» sein (Apg. 1, 22); und es wird gesagt, die Apostel seien das gewesen (Apg. 13, 31). Die Apostel nennen sich selbst Zeugen der Auferstehung (Apg. 2, 32; 3, 15; 5, 32) und bezeichnen sich selbst als vor allem Volk «erwählte Zeugen» (Apg. 10, 41). Paulus legitimiert sich selbst laut der Apostelgeschichte als berufenen Zeugen dessen, was er sah und hörte (Apg. 22, 15; 26, 16). Johannes schreibt: «Der es gesehen hat, hat es bezeugt und sein Zeugnis ist wahr» (Joh. 19, 35).

Als Zeugen bezeichnet sich Paulus faktisch auch dort, wo er sich selbst als Letzten, aber doch Gleichbegnadeten neben denen nennt, die den Auferstandenen sahen (1. Kor. 15, 8 ff.; cf. 9, 1; Gal. 1, 16; 2, 2)³⁶².

Der Seher Johannes bezeichnet sein Tun als Bezeugen dessen, was er sah (Offb. 1, 2), bzw. dessen, was er sah und hörte (Offb. 22, 8).

Auf erlebte Tatsachen, insbesondere oder ausschließlich auf die Erscheinung des Auferstandenen berufen sich laut dem Neuen Testament diejenigen, bei welchen die Bezeichnung Zeuge den ursprünglichen Sinn hat.

Nur für die Apostel und den ihnen gleichzustellenden Seher wird nach der Auferstehung Jesu Christi der Name Zeuge im Sinne von Augenzeuge verwendet. Vor der Auferstehung sahen und bezeugen Jesus außer den Jüngern auch der Täufer und die Samariterin (Joh. 1, 32, 34; 3, 26; 4, 39). Sie hörten aber nicht das Geheimnis, das Jesus nur seinen Jüngern anvertraute; und sie sahen nicht die Erscheinung des verherrlichten Menschensohnes, die nur seine Jünger erlebten. Auch erhielten sie nicht die Bestimmung und den Auftrag von Jesus: «Ihr sollt meine Zeugen sein in Jerusalem... bis an das Ende der Erde». Augenzeuge Jesu Christi in seiner ganzen Offenbarung zu sein, dauernd bei dem Verherrlichten zu sein, alles mit hörendem Ohr zu hören, was er kundgibt, alles mit sehendem Auge zu sehen, was in ihm erscheint, ihn sogar zu berühren — das alles steht nicht im Bereich natürlicher menschlicher Fähigkeit und menschlichen Willens. Gerade das zu Zeugen Gottes bestimmte Volk und der Gottesknecht wurde schon von Jesaja als taub und blind bezeichnet (Jes. 42, 19; 43, 8, 10; 44, 18). Es wurde oben (in den §§ 12, 20, 52, 74) gezeigt, wie im Blick auf jede Möglichkeit und Gestalt der Augenzeugenschaft der Wille und die Macht Jesu Christi die Voraussetzung dafür war, daß Menschen bei Jesus bleibende, hörende, sehende und betastende Zeugen wurden.

Die Bestimmung gerade der Apostel zu Zeugen in dem Sinne, daß sie historische Ereignisse und Erweisungen, die von Gott herrühren, verkündigen, dürfte besonders in der lukanischen Formulierung: «ihr sollt meine Zeugen sein»; «ihr seid davon Zeugen» nicht ohne Beziehung zu der Bezeichnung Israels, des Knechtes Gottes, als des Zeugen Gottes bei Deuterodesaja sein. Trotz der Blindheit und Taubheit des Volkes und Knechtes Gottes (Jes. 42, 19; 43, 8) wird gerade zu diesem Volk und Knecht gesagt: «ihr seid meine Zeugen» (Jes. 43, 10, 12; 44, 8). Sie sollen sich nicht fürchten, sondern die Heiden zu dem Geständnis führen: «Es ist wahr!» (Jes. 43, 9), weil Gott an ihnen sich als Helfer und Erretter erwiesen hat, weil sie also Tatsachen bezeugen können. Mögen auch die Heiden im Gericht Gottes Zeugen aufstellen — diese werden zu Schanden werden, denn «ihre Zeugen sehen und merken nichts» (Jes. 44, 9).

Als Hörende, sehende und betastende Zeugen der Herrlichkeit Jesu Christi stehen die Apostel einerseits den Tauben und Blinden gegenüber, welche hören und doch nicht hören, welche sehen und doch nicht sehen, welche Jesus Christus in ihrer Mitte haben und doch nicht begreifen oder ergreifen können. Indem sie Tatsachenzengen sind, stehen sie auch in Gegensatz zu den falschen Zeugen, welche zwecks der Verurteilung Jesu und des Stephanus Dinge berichten, die nicht auf Tatsachen oder auf verdrehten Tatsachen beruhen (Matth. 26, 59 f. u. Par.; Apg. 6, 13; 7, 58). Falsch

wäre auch das Zeugnis der Apostel, wenn Jesus Christus nicht tatsächlich von den Toten auferstanden wäre (1. Kor. 15, 15). Die objektive Tatsächlichkeit des Bezeugten und die Gegenwart der Apostel bei dem bezeugten Ereignis ist daher der Grund für die Echtheit der apostolischen Zeugenschaft und für die Wahrheit ihres Zeugnisses (cf. Joh. 21, 24). Bei Lukas ist der Begriff *μάρτυς* in ausgeprägter Weise im Sinn des Augenzeugen verwendet. Auch im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen fällt der Begriff des Augenzeugen Jesu Christi bzw. des Zeuge-Seins für Jesus Christus im Blick auf seine Auferstehung mit dem Begriff des Apostels bzw. des erwählten Jüngers zusammen.

In ihrer Eigenschaft als wirkliche Augenzeugen gehören die Apostel unlöslich zur Fleischwerdung Jesu Christi und müssen die Apostel genannt werden, wenn das Evangelium vom Fleischgewordenen erzählt und verkündigt werden soll. Wenn nämlich die Offenbarung Gottes in Jesus Christus nicht Mythos und nicht Spekulation ist, sondern historische Tatsache, so müssen historische Augenzeugen für sie genannt werden können³⁸³. Wenn Gottes Sohn wirklich Fleisch wurde und leibhaftig auferstand, muß er vor und nach seiner Auferstehung menschlichen Ohren, Augen und Händen wahrnehmbar geworden sein. Nun sind die Apostel Augenzeugen der Herrlichkeit Gottes, die im Fleisch erschien, die vor der Auferstehung in einzelnen Zeichen und nach der Auferstehung in ungebrochener Herrlichkeit erschien. Also ist der Apostel als Augenzeuge Beweis für die Tatsächlichkeit und Wahrheit der Verherrlichung Gottes im Fleisch. Er ist in rechtsgültigem Sinn «Zeuge Jesu Christi» vor den Menschen, die die Wahrheit erfahren wollen, er bezeichnet sich als solchen und wirkt dementsprechend.

Sind aber nur die Apostel Zeugen der Herrlichkeit Jesu Christi?

Auch Stephanus wird als Zeuge des Herrn bezeichnet (Apg. 22, 20), und Antipas wird vom erschienenen Herrn «mein Zeuge» genannt (Offb. 2, 13). Diese Bezeichnung dürfte aber nicht denselben Sinn wie die gleichartige Bezeichnung der Apostel haben. Denn im Unterschied zu den Aposteln wird von einer Augenzeugenschaft des Antipas nicht gesprochen und wird die Erscheinung Gottes und Jesu Christi vor Stephanus als Folge, Ende und Lohn, nicht aber als Voraussetzung seiner Berufung zum Zeugen dargestellt (Apg. 7, 55 f.). Das Sehen des Stephanus entspricht weniger dem Sehen der Apostel in den 40 Tagen, als dem Sehen Gottes am jüngsten Tage, welches allen Heiligen verheißen ist. Es ist deshalb nicht anzunehmen, daß Stephanus gerade wegen seines Sehens im Unterschied zu andern Gliedern oder Dienern der Gemeinde «Zeuge» genannt wird. Dasselbe gilt von allen in der Apokalypse als Zeugen bezeichneten Menschen. Ihre Zeugenschaft beruht nicht wie bei den Aposteln auf Augenzeugenschaft.

Durch die Bezeichnung des Stephanus, des Antipas und anderer Menschen, die nicht zum engen Kreis der Apostel gehören, als Zeugen wird deutlich, daß der Begriff Zeuge außer dem historischen noch mindestens einen anderen Sinn im Neuen Testament hat.

§ 79

DER BEKENNENDE ZEUGE

Zeuge wird im Neuen Testament (entsprechend einer auch im profanen Sprachgebrauch möglichen Verwendung des Begriffs) genannt, wer eine Ansicht oder Wahrheit, von der er persönlich aus irgendwelchen Gründen überzeugt ist, durch sein Wort, welches den Charakter eines Bekenntnisses haben kann, kundgibt³⁶⁴. Der Zeuge ist Kundgeber der Wahrheit, von der er sich überführt, beschlagnahmt und zum Verkündiger bestimmt fühlt. Er ist Überzeugungszeuge. Seine Überzeugung mag dabei auf der Wahrnehmung einer Offenbarung, auf der Feststellung einer Regel in der Welt und Weltgeschichte, auf dem Ausspruch eines Dichters oder Denkers beruhen — die irgendwie beglaubigte Behauptung oder der beglaubigende Ausspruch kann bei den Griechen als «Zeugnis» bezeichnet werden. Die Gottheit, die alte Zeit, die Armut und andere unpersönliche Mächte können als Zeugen angerufen werden³⁶⁵.

Die Wahrheit, deren Kundgabe die neutestamentlichen Schriften als Zentrum der Botschaft der Apostel darstellen und enthalten, ist die Bedeutung von Jesu Christi Person, von seinem Tod und seiner Auferstehung, und von seinem Wirken für Israel und die Völker, für den Einzelnen und für die Vielen. Die zweite Bedeutung des Begriffs Zeuge im Neuen Testament wird dort deutlich, wo die Zeugen als Bekenner Jesu Christi vor Juden und Heiden gekennzeichnet sind. Das geschieht in der Rede Jesu vor der ersten Aussendung und in der apokalyptischen Rede Jesu (Matth. 10, 18; Mark. 13, 9; Luk. 21, 12 f.). Es geschieht, wenn Jesus die Apostel ausdrücklich zu Zeugen bestimmt und die Tatsache des künftigen Zeugnisses weissagt: «Ihr sollt meine Zeugen sein» (Apg. 1, 8; cf. 22, 15; 23, 11 u. ö.); «ihr seid Zeugen» (Joh. 15, 27); «dies Evangelium vom Reich muß auf dem ganzen Erdkreis verkündet werden zum Zeugnis für alle Völker» (Matth. 24, 14). Es geschieht, wo durch Jesus das Reden eines Menschen über Jesus Christus als Zeugnis bezeichnet wird (Joh. 1, 7 f., 15

u. ö.); wo die Apostel im Akt der Verkündigung ihre Person als Zeugen und ihr Tun als Zeugnis-Ablegen benennen (Apg. 2, 32; 3, 15 u. ö.). Zeuge-Sein kann darum so viel bedeuten wie: Verkündiger der Offenbarung Gottes in Jesus Christus sein (Eph. 4, 17; 1. Thess. 2, 12 u. ö.), Zeugnis so viel wie: Verkündigung oder Bekenntnis (1. Kor. 2, 1 u. ö.). Durch die Bezeichnung solchen Zeuge-Seins oder Zeugnis-Ablegens als *διαμαρτύρεσθαι* (Apg. 2, 40; 18, 5; 20, 21, 24; 23, 11; 28, 23; 1. Thess. 4, 6 u. ö.) wird der eindringliche und nachdrückliche Charakter des apostolischen Zeugnisses als Tröstung, Mahnung und Warnung unterstrichen.

Zeugen im Sinn von Überzeugungszeugen, von bekennenden Zeugen, werden im Neuen Testament nicht nur die Apostel genannt, und nicht nur ihre Verkündigung ist Zeugnis im Sinne des Wahrheitszeugnisses. Auch Johannes der Täufer (Joh. 1, 7 f.; 15, 19; 5, 33), Stephanus (Apg. 22, 20), die neutestamentlichen Propheten (Offb. 6, 9) und die zwei Namenlosen in der heiligen Stadt (Offb. 11, 3 ff.) werden Zeugen genannt. Diesen Wahrheitszeugen gegenüber stehen die gräberschmückenden Pharisäer (Luk. 11, 48), die zwar etwas Wahres bezeugen, aber bei denen die Wahrheit gerade im Gegenteil ihrer Überzeugung liegt und nur unbewußt bezeugt wird. Ihnen stehen ferner gegenüber die falschen Propheten und Lehrer aller Art, denen die Apostel — mit dem Begriff «wahres Zeugnis» ausdrücklich in den johanneischen Schriften (Joh. 19, 35; 21, 24; 3. Joh. 12; cf. Offb. 3, 14) — das Zeugnis der Wahrheit entgegenstellen.

Ein Zeuge der Wahrheit kann ein Mensch nur sein, und ein wahres Zeugnis kann ein Mensch nur geben, wenn er eine bestimmte Erkenntnis und einen bestimmten Glauben hat. Vom Wesen des apostolischen Bekenntnisses und Wahrheitszeugnisses könnte nur gehandelt werden auf Grund einer Darstellung des Glaubens und der Erkenntnis des Apostels. Denn wie der erste Sinn des Begriffs Zeuge, sofern er auf die Apostel angewendet wurde, auf die Gegenwart bei Jesus, auf das Hören, Sehen und Betasten Jesu Christi durch den Apostel weist, so weist der zweite Sinn des Begriffs in seiner Anwendung auf den Apostel auf den Glauben und die Erkenntnis des Apostels. Die Darstellung des mit den Worten «wir haben geglaubt und erkannt» Ausgesagten (Joh. 6, 69) gehört aber nicht mehr zum Thema der Augenzeugenschaft. Unterblieb deshalb die Darstellung des Glaubens und Erkennens des Apostels, so muß nun auch eine ausführliche Darstellung des Apostels als eines bekennenden Zeugen unterbleiben.

Es sei aber darauf hingewiesen, daß Glaube an Jesus Christus und Erkenntnis Jesu Christi laut den Aussagen der Apostel und über die Apostel nur dort und dann bei den Aposteln entsteht, wo und wann sie Jesus hören und sehen und eventuell auch betasten. Es könnte und müßte gezeigt werden, daß bloßes Hören, Sehen und Betasten Jesu Christi für den Menschen eitel, unnütz und unheilvoll ist, wenn nicht Glaube oder Erkenntnis Jesu Christi daraus folgt oder dabei eine Rolle spielt.

Zum Beweis für die Wahrheit ihres Zeugnisses berufen sich die neutestamentlichen Überzeugungszeugen nicht auf irgendwelche subjektiven Meinungen oder Ansichten, auch nicht auf irgendwelche geschichtlichen Ereignisse, irgendein Dichterzitat oder irgendeine sie selbst überzeugende Kraft oder Macht. Es ist der Hinweis auf Ereignisse in der Offenbarung Gottes, welche im Alten Testament aufgezeichnet ist; es ist die Zitierung von Schriftstellen und die Argumentation mit Schriftwahrheiten; es ist der Schriftbeweis, welcher als Grund für die Überzeugung der Apostel und als Beweis für die Wahrheit ihrer Zeugenschaft sichtbar gemacht und zur Geltung gebracht wird. Die Fülle der als Beispiele für den Glauben genannten alttestamentlichen Gestalten und ihres Tuns wird eine «Wolke von Zeugen» genannt (Hebr. 12, 1). Jesus sagte nach Johannes selbst: «Suchet in der Schrift... sie ist's, die von mir zeugt» (Joh. 5, 39).

Voraussetzung des apostolischen Zeugnisses und Zeuge-Seins ist außer der Schrift der Geist Jesu Christi, den Jesus den Aposteln verheißen hat, weil sie ohne sein Wirken und Reden nicht Zeugen Jesu Christi wären (Matth. 10, 19; Mark. 13, 11; Luk. 12, 12; Apg. 20, 23). Das Zeugnis für Gott wird nicht in «überredenden Weisheitsworten», sondern im Erweis des Geistes und der Kraft abgelegt. (1. Kor. 2, 1, 4). Derselbe Geist, der durch die Schrift gesprochen hat und spricht, ist auch die Voraussetzung für das Zeugnis der Apostel (1. Tim. 4, 1; 1. Petr. 1, 11; Offb. 2, 7, 11 etc.; 14, 13; 19, 10 u. ö.). Es ist kein anderer Geist als der Geist Christi. Jesus sagt: «Ich werde euch Mund und Weisheit geben, der alle eure Widersacher nicht widerstehen oder widersprechen können werden» (Luk. 21, 15).

Der entscheidende historische Grund für die Wahrheit des apostolischen Zeugnisses vom gekreuzigten und auferstandenen Herrn ist die Augenzeugenschaft der Apostel bei den Erscheinungen des Auferstandenen. Der Schriftbeweis könnte auf Verdrehung oder Irrtum beruhen. Die Behauptung der Nötigung zum Zeugnis durch den Geist Gottes könnte Einbildung des menschlichen Geistes und Ausfluß eines falschen Enthusiasmus sein. Objektiv oder subjektiv, sogar objektiv und subjektiv wahr könnte auch ein Überzeugungszeugnis von etwas Nicht-Gehörtem und Nicht-Gesehenem, geschweige von etwas Nicht-Betastetem sein. Subjektiv überzeugt oder faktisch überredend kann auch ein Bekenntnis von angeblichen Wahrheiten sein, die nicht in historischen Ereignissen und einer historischen Gestalt bestehen, sich erweisen oder damit zusammenhängen. Die Apostel und der Seher aber werden

befähigt und beauftragt, ihr Überzeugungszeugnis als Tatsachenzugnis abzulegen, und sie tun es auch. Die von den Aposteln bezeugte Wahrheit beruht darum nicht nur auf der Tatsache ihrer Überzeugtheit von einer Wahrheit oder von manchen Wahrheiten, z. B. von der Kraft des Glaubens, von der Vergebung, vom bevorstehenden Weltende und Gericht, von der Liebe; sondern sie beruht auf tatsächlichen Ereignissen, deren hörende, sehende und betastende Zeugen die Apostel waren, durch die sie überzeugt und in deren Verlauf sie zu Zeugen bestimmt wurden. Zentral ist im apostolischen Zeugnis nicht die (allgemeine zeitlose) Wahrheit von der Kraft des Glaubens, der Vergebung, des Gerichts, der Liebe, sondern die konkrete Erscheinung und das Werk Jesu Christi. Jesus Christus in seinem Erscheinen und in seinem Wirken ist der entscheidende Grund für die Apostel, von Glauben, Vergebung, Gericht und Liebe zu sprechen. Das Überzeugungszeugnis, welches die Apostel bekennen und ablegen, beruht auf der Tatsache, deren historische Zeugen die Apostel waren. Der Apostel Jesu Christi ist nicht Schöpfer von Ideen, sondern Übermittler von Tatsachen³⁶⁶.

Der erste und der zweite Sinn des Begriffs Zeuge hängen beim Apostel unlösbar zusammen. Der Augenzeuge wird zum Bekenner befähigt und bestimmt; gerade der Augenzeuge wird «ausgesandt». Der bezeugende und bekennende Apostel aber beruft sich auf seine Augenzeugenschaft, um die Wahrheit seines Wortes zu beweisen.

In den lukanischen und johanneischen Schriften des Neuen Testaments ist der Zusammenhang zwischen Tatsachen- und Überzeugungszeugnis der Apostel besonders deutlich in den Auferstehungsberichten hervorgehoben. Indem der Auferstandene von seinen künftigen Bezeugern sogar betastet wird, wird die Tatsächlichkeit des erstaunlichsten Ereignisses, von dem sie zeugen: der Auferstehung, unterstrichen.

Was sich geschichtlich vor und an den Ohren, Augen und dem Leib der Apostel ereignete, ist für die Apostel nicht nur historisch wahr, sondern ist Wahrheit der Offenbarung Gottes und Inhalt der Überzeugung des Apostels³⁶⁷. Wären die Ereignisse nicht geschichtlich, für welche der Apostel Zeugnis ablegt, so wollte er nicht davon überzeugt sein und nicht davon predigen (cf. 1. Kor. 15, 14 f.). Weil der Apostel aber ein Tatsachenzugnis abzulegen hat, gibt er ein Überzeugungszeugnis. Die geschichtliche Person und die geschichtlichen Ereignisse, die er bezeugt, sind im Bekenntnis des Apostels und in seiner Verkündigung nicht nur Beispiele oder Veranschaulichungen, sondern die Voraussetzung und der eigentliche Inhalt des Zeugnisses.

Die Evangelisten, besonders Markus, der auf jegliche Tendenz außer der der Darbietung von Tatsachen, zu verzichten scheint, halten die bloße und nackte Darstellung dessen, was als historische Tatsache anzusehen ist, für hinreichend, um die «frohe Botschaft» von Jesus Christus zu überliefern. Der Seher durchsetzt seine Berichte von Gesehenem zwar mit vielerlei Paränesen; aber sein Buch ist nach seinem Selbstzeugnis in der Hauptsache Mitteilung von Gesehenem, nicht von Gedachtem, geschweige von Erdachtem. Wie Lukas einfach ein Geschichtswerk schreiben will, so bezeichnet auch «der» Apostel, Paulus, die geschichtlichen Ereignisse an und um Jesus Christus als Mittelpunkt seines Kerygmas (1. Kor. 2, 2; 15, 3 f. u. ö.). Von der historischen Abendmahlseinsetzung, vom historischen Tod und von der historischen Auferstehung Jesu Christi sprechen Paulus und die andern Apostel, für deren Tätigkeit als Zeugen das Neue Testament Beweise enthält. Sie sprechen aber nicht von zeitlosen oder gar wesentlich zeit- und raumfremden Ereignissen³⁶⁸.

Ein Bekenntnis, das dem Tatsachenzeugnis der Apostel entspricht, wird von den neutestamentlichen Autoren so gut wie die Verkündigung der Apostel als Zeugnis bezeichnet. Eine noch so nachdrückliche Behauptung und Lehre aber, die dem, was die Apostel als Augenzeugen erlebten, lernten und lehrten, widerspricht, wird als falsches Zeugnis und falsche Prophetie gebrandmarkt³⁶⁹. Allein in der Bindung an die historischen Ereignisse an der Gestalt, in der Gestalt und durch die Gestalt des Fleischgewordenen kann jedes Zeugnis über die göttliche Wahrheit, das nicht auf Augenzeugenschaft beruht, sich als wahr erweisen³⁷⁰.

Ausgesprochenerweise ist es im Neuen Testament nur das von den Aposteln und dem Seher abgelegte Zeugnis, und ist es nur ihre Eigenschaft als Zeugen, welche den tatsächlichen historischen Hintergrund der Augenzeugenschaft bei der ganzen Offenbarung Jesu Christi hat. Mag die historische Voraussetzung auch bei Joseph Barsabbas mit Beinamen Justus und vielleicht bei anderen erfüllt sein (Apg. 1, 21 ff.), so werden diese doch nicht Zeugen im Sinne der bekennenden Zeugenschaft genannt. Apostel (im engen Sinn des neutestamentlichen Begriffs «Apostel») sind einzig diejenigen Menschen, welche als Augenzeugen und als Überzeugungszeugen Zeugen Jesu Christi sind.

Die subjektive Wahrhaftigkeit des apostolischen Zeugnisses könnte trotz der objektiven Voraussetzung dieses Zeugnisses in geschichtlichen Ereignissen und einer geschichtlichen Person in Frage gestellt werden. Die subjektive Wahrhaftigkeit der Apostel wird aber als unzweifelhaft dargestellt, indem die Apostel, nach ihren eigenen Aussagen oder gemäß ihrer Beschreibung durch Andere, zuerst jeweils nicht glauben wollten und erst endgültig ausgesandt wurden, nachdem ihr Unglaube durch die Erscheinung und das Tun des auferstandenen Herrn vollständig überwunden war. Die Apostel wären kaum so sehr bloßgestellt als Menschen, die kleingläubig und schwergläubig sind, wenn nicht

gezeigt werden sollte, daß der Glaube, aus dem heraus sie bekennen, nicht auf Leichtgläubigkeit, sondern auf tatsächlicher Überführung und Überzeugung beruht.

Ob die Tatsache, daß die Frauen, welche Augenzeugen waren, nicht zu allen Völkern ausgesendet wurden, sondern nur zu den Jüngern, denen die Frauen schon bekannt waren — ob diese Tatsache nicht nur aus der signifikativen Bedeutung der Frauen für Israel, sondern auch aus der im Altertum wie heute vorhandenen Vorstellung, Frauen seien als Zeugen weniger glaubhaft, wegen ihrer Leichtgläubigkeit als Zeugen ungeeignet oder unzulässig⁸⁷¹, erklärt werden darf oder muß, soll hier nur gefragt werden. Manches mag für die Bejahung dieser Frage sprechen. Dagegen spricht auf alle Fälle, daß laut den Berichten über die Erscheinungen des Auferstandenen das Zeugnis einzelner oder vieler Jünger über die Auferstehung bei anderen Jüngern ebensowenig Glauben fand wie das Zeugnis der Frauen vor den Jüngern; daß andererseits die Samariterin mit ihrem Zeugnis Glauben bei vielen Samaritern erweckte (Joh. 4, 39; cf. 42); daß überhaupt ein Unterschied besteht zwischen der Beurteilung der Frau durch Jesus und durch orientalisches Denken⁸⁷².

Die Kraft und Wirkung des apostolischen Zeugnisses, seine Fähigkeit zu überzeugen steht so wenig wie die Schaffung des Inhalts des Zeugnisses in der Macht der Apostel. Das Zeugnis der Apostel ist überzeugend und erfolgreich, weil derselbe Herr, dessen Augenzeugen die Apostel sind, und weil dieselbe Wahrheit, von der sie überzeugt sind, ihr Zeugnis, ihre Person und ihren Dienst als Zeugen bestätigt. Durch den Inhalt des apostolischen Zeugnisses wird dies Zeugnis selbst bezeugt, so daß noch einmal deutlich wird: Die Apostel sind nicht Schöpfer, sondern Diener des von Gott gewollten und vollzogenen Zeugnisses.

Die Wirksamkeit des Heilsereignisses, der Fleischwerdung, der Person und der Werke Jesu Christi, Gottes des Vaters und des Heiligen Geistes wird im Neuen Testament als Zeugenschaft bezeichnet. Jesus Christus ist der Inbegriff des neutestamentlichen Zeugen. Er ist nicht ein Zeuge wie andere, sondern «der treue Zeuge», «der Amen, der treue und wahre Zeuge» (Offb. 1, 5; 3, 14). Er selber «bezeugt» direkt oder indirekt (Offb. 22, 16, 20; cf. Joh. 18, 37 u. ö.) das «Zeugnis Jesu Christi» (Offb. 1, 2). Er zeugt für sich selber (Joh. 8, 13, 18). Er tut es als Augen- und Ohrenzeuge (Joh. 3, 32 u. ö.), der im Schoß Gottes ist (Joh. 1, 18). Für ihn zeugen seine Werke (Joh. 5, 36; 10, 25), der Vater (Joh. 5, 37; 8, 18), der Heilige Geist (Joh. 15, 26) und die Schriften (Joh. 5, 39). Darum sind die Jünger, die von Anfang an bei Jesus sind, die also das göttliche Zeugnis für Jesus erlebt haben, als Zeugen Jesu Zeugen der Wahrheit (Joh. 15, 27; 3, 33). Den johanneischen Aussagen entspricht es, daß Paulus Gott selbst als seinen Zeugen bezeichnet oder anruft (Röm. 1, 9; 2. Kor. 1, 23;

Phil. 1, 8; 1. Thess. 2, 5; cf. 10). Eine dreifache Konkretion des Zeugnisses Gottes für den Apostel wird im Neuen Testament sichtbar gemacht:

1. Wenn bei den Synoptikern davon gesprochen ist, daß die vor Jesu Tod ausgesandten Apostel Zeichen taten, wenn die Apostelgeschichte Zeichen der Apostel nach Jesu Himmelfahrt überliefert, und wenn Paulus auf diese Zeichen hinweist, so sind diese Zeichen als ein Selbstzeugnis Gottes aufgefaßt. Die Vollmacht der apostolischen Verkündigung wird durch die Zeichen des Apostels von Gott selbst unter Beweis gestellt. Im Hebräerbrief wird als Wesen des «Festmachens», mit dem das Wort der Ohrenzeugen bestätigt wird, Gottes «Mitbezeugen (*συνεπιμαρτυρεῖν*) durch Zeichen und Wunder und mannigfaltige Kraftwirkungen und Zuteilung des Geistes» bezeichnet (Hebr. 2, 3 f.).

Durch die Bezeichnung Gottes als eines Mitbezeugenden wird Gott nicht auf eine Ebene mit menschlichen Zeugen oder in den Schatten menschlicher Zeugen gerückt; sondern dadurch dürfte ausgesagt sein, daß eine menschliche Aussage, welche trotz allem historischen Hintergrund anfechtbar sein kann, von Gott selbst, der um ihren Ursprung und ihre Wahrheit weiß, als richtig gebilligt und bestätigt wird³⁷³.

2. Die von den Aposteln so unermüdlich wiederholte Beziehung der «vom Geist Gottes inspirierten Schriften» (2. Tim. 3, 16) zeigt, daß das Zeugnis der Apostel nach der Meinung der Apostel dem von jeher offenbarten Willen und Wort Gottes entspricht. Ohne das nüchterne Schriftzeugnis könnte auch das Zeugnis der Zeichen mißverständlich und irreführend sein, und es könnte auf die Zeichen nur aus einer schwärmerischen Haltung heraus verwiesen werden. Der Schriftbeweis ist der am häufigsten angeführte Wahrheitsbeweis für das Zeugnis der Apostel. Diesem Beweis hätte sich insbesondere Israel beugen müssen, wenn es nicht gerade gegenüber der Wahrheit, auf der seine Erwählung beruht, verstockt wäre.

3. Neben dem Schriftzeugnis steht aber, ihm dienend und es zugleich ermöglichend, der Beweis des Geistes und der Kraft. Durch den Geist wird das apostolische Zeugnis allein ermöglicht, und durch den Geist wird es bestätigt (Matth. 10, 20; Apg. 1, 8 u. ö.). Die Art des Erfolges des apostolischen Wirkens ist ein Zeugnis des Geistes für den Apostel (1. Kor. 9, 1 ff. u. ö.). Ist es letztlich der Geist, der in den Zeichen, in der Schrift und im Erfolg der Apostel für das Zeugnis des Apostels authentisches Zeugnis ablegt, so ist es der persönliche Gott selber. Gott ist es, der seinen Willen bekennt und bezeugt, indem die Apostel Zeugen sind und Zeugnis ablegen. «Wer euch hört, hört mich» (Luk. 10, 16).

Das Zeugnis der Gemeinde für den Apostel (1. Thess. 2, 10 u. ö.) kann das Zeugnis Gottes nur bestätigen und mit ihm übereinstimmen. Ein Zeugnis der Gemeinde, das dem Zeugnis Gottes widerspräche, wird im Neuen Testament nicht erwähnt.

Auf das Zeugnis eines Mitapostels oder auf die Übereinstimmung des Zeugnisses eines Apostels mit dem Zeugnis anderer Apostel, beruft sich der Apostel nur selten (Gal. 2, 12; 2. Petr. 3, 15 f.; Apg. 15). Das Zeugnis der verschiedenen Apostel ist von seinem Gegenstand her eins, es ist nicht das Zeugnis verschiedener nur subjektiver Überzeugungen⁸⁷⁴. Das apostolische Zeugnis wird daher von den verschiedenen Aposteln meist in einer Form abgelegt, die zeigt, daß alle Apostel dasselbe bezeugen: «Was wir gehört, gesehen... und betastet haben... das verkündigen wir euch» (1. Joh. 1, 1 ff.).

§ 80

DER LEIDENDE ZEUGE

Zeuge wird im Neuen Testament (entsprechend einer in der Sache, aber nicht unter Verwendung der Worte *μάρτυς, μαρτυρεῖν, μαρτυρία* etc., in der Gestalt des Sokrates und bei den Stoikern geprägten und vorhandenen Zuspitzung des sachlichen Begriffs des Wahrheitszeugen) genannt, wer durch seine Haltung und sein Verhalten seine Überzeugtheit von dem, was er bekennt, in nachdrücklicher Weise kundtut. Der Zeuge ist dann Opfer seiner Überzeugung. Er ist Leidens- oder Todeszeuge.

Wie das Zeugnis über Gottes Offenbarung durch Gottes eigenes Zeugnis ermöglicht, begleitet und bestätigt wird, so ist das persönliche, subjektive Leiden des Zeugen ein möglicher Erweis der Treue des Zeugen.

Es wäre irreführend, den altkirchlichen Märtyrerbegriff, der den Tod oder ein fast zum Tode führendes Martyrium eines Christen für seinen Glauben als die Voraussetzung seiner Bezeichnung als Zeuge anzusehen scheint, schon im Neuen Testament suchen oder ins Neue Testament eintragen zu wollen. Antipas heißt nicht deshalb Zeuge (Offb. 2, 13), weil er getötet wird, sondern er wird getötet, weil er Zeuge ist. Dasselbe gilt von den «zwei Zeugen» (Offb. 11, 3). Sie heißen Zeugen wegen ihrer propheischen Tätigkeit; ihr Tod aber ist die Folge und nicht die Voraussetzung ihres Zeuge-Seins. Nicht alle ermordeten Heiligen, sondern nur Einige unter ihnen werden «Zeugen» genannt (Offb. 17, 6), wenn man das *καί* in der Mitte dieses Verses nicht als *καί* epexegeticum ansieht. Petrus ist «Zeuge der Leiden Christi», weil er — so gut wie alle verfolgten Gemeindeglieder (1. Petr. 4, 13) — schon zu seinen Lebzeiten, als er den Brief schreibt, am Leiden Christi Anteil hat (1. Petr. 5, 1). Bei der Bezeichnung

des Stephanus als eines Zeugen des Herrn (Apg. 22, 20) bereitet sich zwar der spätere «technische» Sprachgebrauch der Kirche vor. Weil aber das (prophetische) Wortzeugnis des Stephanus in der Apostelgeschichte so sehr betont und so breit wiedergegeben ist, ist anzunehmen, daß er im Sinne des Lukas hauptsächlich wegen seines Bekenntnisses und nicht wegen seines Todes Zeuge genannt wird. Er heißt nicht Zeuge, weil er stirbt; sondern er stirbt, weil er Zeuge Jesu Christi ist³⁷⁵. Der altkirchliche Märtyrerbegriff hat mit dem ursprünglichen Sinn des griechischen Wortes *μάρτυς*, welches den Augenzeugen und den bekennenden Zeugen bezeichnet, nicht mehr viel zu tun. Der «Märtyrer» ist eine sprachlich wie sachlich ebenso fragliche Neubildung und Wucherung am biblischen Begriff des *μάρτυς*, welche weder die Verfasser der lukanischen noch der johanneischen Schriften zu verantworten haben. Der christliche *μάρτυς* des Neuen Testaments wendet sich verkündigend an Andere. Er duldet sein Leiden aber nicht in der Absicht, ein gutes Werk zu tun (wie es schon der jüdische Märtyrerbegriff sachlich nahelegen würde³⁷⁶), oder um einen Ehrennamen zu verdienen³⁷⁷.

Der «treue und wahre Zeuge», der durch sein Leben und sein Sterben das, was er durch Worte bezeugte, beglaubigte, ist Jesus Christus selber (Offb. 1, 5; 3, 14). Jesus erwies sich als zuverlässigen Zeugen, indem er starb. Nicht die Tatsache, sondern die Art seines Zeuge-Seins und seines Zeugnisses wird durch seinen Tod geoffenbart. Darin ist Jesus Christus selber das Urbild jedes christlichen Zeugen, der unter Leiden sein Zeugnis besiegelt. Antipas, die zwei Zeugen, Petrus, Stephanus erwiesen sich als treue Zeugen und ihr Zeugnis als wahr, indem sie ihr Zeugnis nicht nur aussprachen, sondern dafür auch litten und starben. Jakobus, Paulus, der Seher und jeder Jünger oder Apostel, dessen Leiden und Sterben im Dienst Jesu Christi und in der Funktion des Zeugen geschah, könnten im dritten Sinne des Begriffs die Bezeichnung Zeuge tragen. Wenn Paulus das Leiden des Apostels geradezu als Vollmachen des Leidens Christi bezeichnet (Kol. 1, 24), so ist damit eine Verbundenheit des apostolischen Leidens mit dem Leiden Christi zum Ausdruck gebracht, welches die Notwendigkeit und die Zugehörigkeit des Leidens zu einem Zeugen Jesu Christi eindeutig ans Licht stellt. Sein eigenes Leiden kann Paulus geradezu als seine Opferung charakterisieren (Phil. 2, 17; 2. Tim. 4, 6).

Als Zeuge im dritten Sinne des Begriffes, als Leidenszeuge, steht der Apostel so gut wie als historischer Zeuge und als bekennender Zeuge in einer Reihe von Menschen, welche nicht Apostel genannt werden. Ein gewisser Primat und ein entsprechender normativer Charakter des Leidens des Apostels kann dennoch nicht geleugnet werden. Die Besonderheit des apostolischen Leidens müßte im Speziellen durch eine sorgfältige Exegese von Kol. 1, 24 herausgearbeitet werden³⁷⁸.

Die Darstellung der besonderen Funktion des apostolischen Leidens unter dem Leiden aller Glieder der kämpfenden Kirche wäre auf Grund der neutestamentlichen Aussagen ebenso möglich und innerhalb einer Gesamtdarstellung der Bedeutung des Apostels im Neuen Testament ebenso nötig wie die Darstellung der besonderen Funktion des Glaubens und der Zeichen des Apostels. Sie gehört aber nicht mehr zum Thema dieser Untersuchung.

Die Apostel sind die einzigen Menschen neben dem fleischgewordenen Gottessohn, von denen das Neue Testament aussagt, daß sie sowohl Tatsachen-, wie Bekenntnis-, wie Leidenszeugen wären. Haben auch andere Einzelne oder ganze Gemeinden unter Leiden Zeugnis für Christus abgelegt, so taten sie es auf das Zeugnis der Apostel hin und in Bestätigung des apostolischen Zeugnisses. Während das apostolische Leidenszeugnis auf dem Hören, Sehen und Betasten Jesu Christi beruht und ausdrücklich (nicht als allgemeines Verdienst oder als unerläßliches Mittel zur Beglaubigung dargestellt, sondern) auf das historische Leiden Jesu Christi bezogen wird (Kol. 1, 24; 1. Petr. 5, 1 u. ö.), haben die leidenden Zeugen in der Gemeinde erst die Verheißung für die Zukunft, Jesus Christus zu hören und zu sehen und volle Gemeinschaft mit ihm zu haben³⁷⁹. Der Bericht darüber, daß Stephanus vor seinem Tode sah, und über das, was er sah, kann als Bestätigung der jedem Gemeindeglied gegebenen Verheißung des zukünftigen Sehens aufgefaßt werden. Der Apostel ist wohl während der Zeit der apostolischen Verkündigung, er ist aber nicht in alle Ewigkeit der Einzige, der Augenzeuge der Herrlichkeit Gottes ist.

Die besondere Zusammengehörigkeit des Augenzeugnisses und des Leidenszeugnisses des Apostels kann man in der Tatsache und Bedeutung der leibhaften Berührung des Apostels mit dem Auferstandenen begründet sehen. Jene Berührung hatte zunächst die Funktion, das Gehörte und Gesehene: die wirkliche Auferstehung Jesu Christi, zu bestätigen. Das Berühren hatte also zunächst eine dienende Funktion. Das Leiden des Zeugen hat gegenüber seinem Bezeugen durch das Wort keine andere als eine entsprechende bestätigende und insofern dienende Funktion. Augenzeuge kann jemand sein, wenn er gehört und gesehen hat — das Betasten ist nicht notwendige, sondern mögliche und überzeugende Qualifikation seiner Augenzeugenschaft. Überzeugter und überzeugender Zeuge kann jemand auf Grund seiner Gedanken und Worte sein — sein Leiden und Sterben für seine Überzeugung ist nicht notwendige, sondern mögliche und überzeugende Qualifikation seines Bekenntnisses. Hören und Sehen sind primär geistige Wahrnehmungsarten, wie das Bekenntnis zu dem Geschehenen und seine

Verkündigung primär geistige Vorgänge sind. Betasten aber ist ein leibhaftes Tun, und Leiden und Sterben sind leibhafte Vorgänge. So entsprechen sich das Betasten und das Leiden bzw. Sterben des Zeugen.

Nach Johannes zeigte nun der Auferstandene gerade seine Wunden den Jüngern, und wurden gerade seine Wunden betastet. Nach den Berichten der Apostel und über die Apostel ist es gerade das Leiden des Herrn, an dem sie schon in diesem Aeon Anteil haben. Es ist nicht als unmöglich anzusehen, daß das leibhaftige Wahrnehmen der Wunden Jesu durch die Jünger auf das leibhaftige Teilhaben der Jünger am Leiden Jesu hinweisen soll. Im Leiden des Apostels erweist es sich, daß der Apostel wirklich zum Leibe des gekreuzigten Jesus Christus, und darum zum wirklichen Herrn gehört.

Das Teilhaben am Leiden aber schließt das Teilhaben an der Herrlichkeit Jesu Christi in sich und ist von ihm nicht trennbar. Es war ja gerade der auferstandene, verherrlichte Herr, dessen Wunden und dessen Leib die Apostel betasten durften. Das Teilhaben an Jesu Leiden ist in gleicher Weise schon identisch mit dem Teilhaben an Jesu Herrlichkeit, wie bei Johannes die Kreuzigung Jesu mit der «Erhöhung» Jesu identisch ist³⁸⁰. Wie Jesus nicht ohne, sondern gerade durch die Kreuzigung erhöht wurde (Joh. 3, 14 u. ö.), so hält der Apostel nicht aus stoischem Trotz, sondern als Apostel Jesu Christi seine Aufopferung im Dienste seines Herrn für große Freude (2. Kor. 12, 15; Phil. 2, 17 u. ö.)³⁸¹.

Wie das apostolische Leiden in besonderer Weise das Spiegelbild und die Proklamation von Jesu Leiden und seiner Gültigkeit für Viele ist³⁸², so könnte gezeigt werden, daß die Zeichen des Apostels in besonderer Weise Spiegelbild der Auferstehung Jesu Christi und Mittel zur Proklamation ihrer Gültigkeit sind³⁸³.

Die Tatsächlichkeit und Wirksamkeit des Leidens des verkündigten Herrn und die Zusammengehörigkeit dieses gekreuzigten und auferstandenen Herrn und seines Apostels erweist sich gerade im Leiden des Apostels. Das Zeugnis des Apostels ist nicht nur subjektive Meinung und Meinungsäußerung, sondern es ist Zeugnis von einer Tatsache, die dem Zeugen gegenübersteht und ihn ganz mit Beschlag belegt. Darum dient die leibhaftige Art des Zeugnisses des Apostels nicht nur dem Tatsachenzugnis und dem Wortzeugnis, sondern darum können das Leiden und der Tod des Apostels trotz ihrer dienenden Funktion auch als Ziel und Vollendung des apostolischen Zeugnisses von Jesus Christus und für Jesus Christus angesehen werden (cf. Joh. 21, 18 f.; Phil. 1, 20 ff.).

Anmerkungen

(Die für das behandelte Thema wichtigsten Titel aus der im Folgenden zitierten Literatur sind im Literaturverzeichnis [oben S. XIII ff.] zusammengestellt. Was im Literaturverzeichnis in kursiven Lettern gedruckt ist, dient in den Anmerkungen als Abkürzung für den betr. Titel.)

¹ (S. 1) Calvin sagt zu Mark. 3, 13 f. u. Par.: *Hac electione (coelestis magister) nondum apostolos ordinat, ... sed tantum in spem apostolatus eos sibi contubernales discipulos adoptat... Paulatim eos ad tam arduam provinciam formare et assuefacere voluit* (CR, *Calvini opp.* 45, 157).

Hat W. Zimmerli, *Der Prophet im Alten Testament und im Islam*, *Evangel. Miss. Magazin* (1943), S. 138, recht, wenn er die Sendung der alttestamentlichen Propheten als so wesentlich ansieht, daß gesagt werden muß: «Des Propheten ganzes Wesen beruht auf seiner Sendung», so liegt in dieser einseitigen Bedeutung der Sendung sicher ein entscheidendes Unterscheidungsmerkmal zwischen den alttestamentlichen Propheten und den neutestamentlichen Aposteln.

² (S. 2) Der Artikel *ἀποστέλλω* κτλ (*ἀπόστολος*) von K. H. Rengstorff, in Verbindung mit dem Artikel *μανθάνω* κτλ (*μαθητής*) des gleichen Verfassers, im ThWB I, 397 ff. (IV 392 ff.) schafft die nötige Korrektur. Ohne daß im Folgenden im Einzelnen immer die Übereinstimmung mit den Aussagen oder Abweichungen von den Aussagen Rengstorffs kenntlich gemacht werden, wird die Beziehung der vorliegenden Arbeit auf die zwei genannten Artikel doch deutlich sein. Wegweisend ist, abgesehen von zahlreichen Einzelheiten in den genannten Artikeln, die Rengstorffsche Einteilung von «Wesen und Entstehung des Apostolats im Neuen Testament»: 1. Jesus und der erste Jüngerkreis. 2. Der urchristliche Apostolat als Gabe des Auferstandenen. 3. Die klassische Ausprägung des Apostolats in der Person des Paulus.

Während nun Rengstorff auf die Jüngerschaft und auf das Hören der Apostel sehr nachdrücklich hinweist, scheint ihm die Beziehung des Apostelbegriffs auf die Gemeinschaft der Apostel mit Jesus Christus und auf das Sehen und Betasten des Auferstandenen nicht von derselben grundlegenden Bedeutung zu sein. Die vorliegende Arbeit will, unter Berufung auf die Darstellung der Autorisation des Zeugnis ablegenden Apostels in 1. Joh. I, 1 ff., diese Lücke füllen und auf die Bedeutung des von Rengstorff nicht ausführlich Behandelten hinweisen.

³ (S. 2) Vgl. dazu das bei Th. Nägeli, *Der Wortschatz des Apostels Paulus* (1905), S. 23 und 63, aus der Profangrätizität und LXX für die Herkunft des urchristlichen Begriffs Apostel angeführte Material. S. 77 wird ausgesagt, daß *ἀποστολή*, *ἀπόστολος* sich unter den «Lieblingsausdrücken der Homologumena» der paulinischen Hauptbriefe befindet.

⁴ (S. 2) Über die Beziehung von Apostel und Jünger schreibt F. J. A. Hort, *Christian Ecclesia: The term Apostle was not intended to describe the habitual relation of the Twelve to our Lord during the days of His ministry* (sondern war der Titel der Jünger im Blick auf ihre Aussendung

in die Dörfer und ihre spätere, in der Apg. beschriebenen Aufgabe). *Not only was discipleship the foundation of apostleship, but the Twelve who were Apostles were precisely the men who were most complete disciples... Discipleship, not apostleship, was the primary active function* (S. 28 f.). Ähnlich J. Wagenmann, Paulus neben den Zwölf, S. 66 f. *The mark of apostleship is evidently founded on direct personal discipleship; and as evidently it is incommunicable. Its whole meaning rested on immediate and unique experience* (1. Joh. 1, 1) (F. J. A. Hort a. a. O. S. 20; vgl. S. 39). *Their preparation was their intimate personal companionship with their Lord and their apprentice work under his eyes. Their call was the living voice of the master while he was with them in the flesh. These two things separated the «Eleven» from all others; they were both of them incommunicable and rested on a unique experience* (T. M. Lindsay, *Church and Ministry*, S. 77).

Die von Hort und Lindsay behauptete Einzigartigkeit der Gemeinschaft der Jünger mit Jesus wird ausführlich darzustellen sein.

Die Bedeutung und Tragweite der Jüngerschaft einiger Menschen für die Kirche ist nicht nur aus Stellen wie Matth. 16, 17 ff.; Mark. 14, 22 ff. u. Par.; Joh. 17 zu ersehen. Verwiesen sei auf Horts Feststellung (a. a. O. S. 19 f.): *Where ever we find disciples and discipleship in the Gospels, there we are dealing with what was direct preparation for the founding of the Ecclesia... The discipleship contained, though in an immature form, precisely the conditions by which the Ecclesia subsisted afterwards*. Diese Feststellung wird in besonderer Weise zu beweisen sein.

Interessant ist die Sicht, welche die Anglikaner im Allgemeinen von der grundsätzlichen Beachtung und Berücksichtigung der Bedeutung des Apostolates durch die Reformatoren haben. Die anglikanische Auffassung ist offen ausgesprochen durch A. M. Ramsey, *Gospel and Catholic Church*, S. 181: *The Reformers omitted from their view of Christianity that element which the apostolate represented by its place in the Body (sc. of Christ)*. S. 191: *The false antithesis between the inward and the outward... failed to see that the order of the Church matters supremely*. S. 192 f.: *Omitting the meaning of the Apostolate, Luther weakened for his people the order which that gospel expresses; and so the tendencies to individualism and subjectivism... could not but increase*.

Man kann dies Urteil beurteilen wie man will — die Tatsachen bleiben, daß einerseits zwischen Ernstnehmen des Apostolates und Ernstnehmen der Kirchenordnung ein Zusammenhang besteht, daß andererseits tatsächlich auf englischem Boden der Frage nach der Besonderheit und der Bedeutung des Apostolates öfter und eindringlicher nachgegangen ist, als in der protestantischen Theologie des Kontinents. Entscheidend wichtige Hinweise auf Fragen des Apostolates finden sich daher häufig in der anglikanischen und der durch sie angeregten presbyterianischen und freikirchlichen Literatur. Sie sollen in den folgenden Anmerkungen wenigstens teilweise zitiert werden.

⁵ (S. 3) Die im besten Sinn oder im besten Fall «spiritualisierende» Auslegung von Luk. 17, 21 in der Übersetzung Luthers und in der Auslegung Calvins, Inst. II, 15, 4; Harm. Ev., CR 45, 424 f., auf der auch die übliche «verinnerlichende» Exegese der Neuzeit beruhen mag, kann wohl nicht aufrechterhalten werden (vgl. K. L. Schmidt z. St. und zum Begriff der βασιλεία, ThWB I 587, 7 ff. und 590, 37 ff.). Luk. 17, 21 sagt aus, daß das Reich Gottes mitten unter «euch» (sc. den Pharisäern!) ist — also doch kaum in ihren Herzen! — W. G. Kümme1, Verheißung und

Erfüllung (1945), S. 17 ff., bespricht die neueren Auslegungen der Stelle und kommt zum Ergebnis, «daß die Gottesherrschaft in Jesus und den um seine Person sich zeigenden Ereignissen in der Gegenwart bereits im voraus wirksam geworden ist». Auffallend ist, daß W. G. K ü m m e l in (notwendiger?) Bestreitung der lokalen Bedeutung und unter Behauptung einer zeitlichen Bedeutung des ἐντός in Luk. 17, 21 zu seinem Resultat kommt.

⁶ (S. 4) Die betreffenden Stücke in den Evangelien und in der Apostelgeschichte sind zusammengetragen und verarbeitet worden von K. L. Schmidt, «Der Rahmen der Geschichte Jesu» (1919). Zu den Jüngerszenen, die bei Lukas hervorgehoben sind, s. bes. a. a. O. S. 249 ff. In seinem Aufsatz Die Kirche des Urchristentums, S. 290 f., führt K. L. Schmidt aus: «Die zahlreichen Jüngerszenen in den Evangelien sind als solche erst durch eine nachträgliche Rahmenerzählung, die das «Motiv» der Jüngerfrage verwertet, entstanden». Diese Einsicht muß und soll jedoch nicht Grund für Mißachtung der betr. Szenen und ihres Rahmens sein.

⁷ (S. 4) Die Unterschiede zwischen dem synoptischen und dem johanneischen Apostelbegriff, wie sie aus der verschiedenen Darstellung der Jüngerschaft in den Evangelien hervorgehen, können hier nicht eingehend dargestellt werden. Nur so viel sei angedeutet: Die bei Johannes anscheinend vorhandene kleinere Betonung des Apostolates der Zwölf und der Kirchenkonstitution hat ein Gegengewicht in der Tatsache, daß Jesus Christus selbst bei Johannes sich passim als den «Gesandten» bezeichnet. Statt Substantive zu verwenden, spricht Johannes unter bevorzugter Verwendung von Verben und verbalen Formen; statt Personen ist das Ereignis der Offenbarung, statt Vielen ist die Person des ἐγώ εἰμι im Vordergrund. Es ist zu fragen, ob durch die christologische Zuspitzung der Aussagen über den Apostolat, welche bei Johannes vorliegt und auch für den Hebräerbrief charakteristisch ist (Hebr. 3, 1), der Apostolat nicht sogar noch mehr betont und hervorgehoben ist als bei den Synoptikern? «Von der Christologie aus bekommt die Vorstellung vom Gesandten bei Johannes ihre Farbe» (s. K. H. Rengstorf, ThWB I, 446, 21 ff.). Auch zur Deutung des johanneischen Apostelbegriffs genügt daher die etymologische Ableitung des Begriffs Apostel nicht; der Apostel ist nicht einfach und nicht primär ein Gesandeter, sondern — «wie mich der Vater sandte, sende auch ich euch» (Joh. 20, 21): Die Heilstat des Vaters am Sohn erweist sich und wird bestätigt und bekräftigt durch die Tat Christi an den Aposteln. Sie sind der verlängerte Arm des Gottgesandten selbst. Gottes eigenes Werk und sein Auftrag wird durch Jesus Christus ihr Beruf. Nicht anders, als indem auch sie gesendet werden, ist Jesus Christus der Gesandte Gottes und vollendet er sein Werk. «Der Gedanke der Autorisation der Boten tritt gegenüber dem des Anteils Jesu an ihrer Arbeit stark zurück» (K. H. Rengstorf a. a. O. 436, 3 ff.). Auf die Bedeutung von Joh. 17, wo die Funktion der Apostel zwischen Jesus und der Kirche in voller Breite entfaltet wird, wird in ³⁰ verwiesen werden.

⁸ (S. 5) «Gott kommt zu seinem Volk.» In ihrer Heils- und Unheilsverkündigung «verkündigen die Propheten den hereinbrechenden Herrn», schreibt zusammenfassend W. Zimmerli, a. a. O. S. 170 f., über die Botschaft der Propheten.

Vgl. zum Folgenden E. Lohmeyer Σὺν Χριστῶν, in der Festgabe f. A. Deißmann (1927), S. 218 ff., besonders S. 230 ff.

Eine umfassende Darstellung der jüdischen Hoffnung über die Tage des Messias und die zukünftige Welt ist der Inhalt des 29. Exkurses bei

Str.-B. IV, S. 799 ff. Es wird im Laufe dieser Untersuchung deutlich werden, daß die verschiedenen vor- und nachchristlichen jüdischen Anschauungen über die Tage des Messias, über die Endgültigkeit und Ewigkeit oder über die zeitliche Beschränktheit und relative Vorläufigkeit der Herrschaft des Messias nach seinem Erscheinen (a. a. O. IV, S. 893, cf. II, S. 552 zu Joh. 12, 34), und über die Bedeutung des Messias für Israel und die Heiden sich im N. T. nicht nur widerspiegeln, sondern in eigenartiger Weise erfüllt, angeregt oder überboten werden, indem die Zeit Jesu Christi als die letzte Zeit dargestellt ist, und indem doch noch von einem künftigen Ende gesprochen wird (vgl. bes. unten die §§ 53—56).

⁹ (S. 6) Die folgenden Ausführungen laufen ein Stück weit parallel den Feststellungen von R. Bultmann, Johannes, S. 247 f., 447 f., über die Tatsache, daß das Johannesevangelium an die Stelle mythologischer eschatologischer Vorstellungen bestimmte Ereignisse an der Person Jesu und um diese Person, welche als geschichtlich dargestellt werden, setzt. Es ist allerdings zu fragen, ob das Wissen um den eschatologischen Charakter der als geschichtlich dargestellten Ereignisse wie Ostern und Pfingsten dazu führen muß, daß der Ausleger nun seinerseits den historischen Charakter wieder leugnet, damit er angeblich um so besser an zeitlosen Glaubenswahrheiten festhalten kann.

¹⁰ (S. 8) Der Zusatz $\mu\epsilon\theta' \ \upsilon\mu\omega\upsilon$ findet sich nur bei Matthäus; er entspricht dem Wesen des alttestamentlichen Passamahles, wie des «für Viele» (Lukas und Paulus: «für euch») signifikativen Abendmahles Jesu Christi. Eine Gottesmahlzeit ohne Anwesenheit von eingeladenen Menschen wäre für die Menschen eine trostlose Verheißung.

Die Passafeier der Juden trägt noch heute einen wesentlich eschatologischen Charakter. Abgesehen von den dabei gesprochenen Worten weist folgendes daraufhin: Ein Becher voll Wein steht in der Mitte des Tisches, um den die Feiernden sitzen, und die Tür muß offen stehen, damit der Messias kommen und trinken und mit den Feiernden die ewige Gemeinschaft herstellen kann. Vgl. H. L. Strack, Pesachim, S. 36 ff.

Sachlich entsprechend beschreibt A. Schweitzer, Mystik, S. 237, das Wesen des Abendmahls der ersten Gemeinde als eindeutig eschatologisch. Das Wesen der Abendmahlsfeier sei «gar nicht durch die geheimnisvollen Gleichnisse von Brot und Wein als Leib und Blut Jesu bestimmt», sondern allein durch den Ausblick auf das ganz nahe erwartete Messiasmahl mit dem Auferstandenen. O. Cullmann hat das, was an dieser These haltbar ist, unter Betonung der Bedeutung des Maranathagebetes dargestellt (Urchristentum und Gottesdienst, S. 13 ff.).

¹¹ (S. 8) Vgl. dazu, außer A. Schweitzer, Mystik, S. 231 ff., E. Gaugler, Das Abendmahl im Neuen Testament, S. 154 ff.

Von einem eschatologischen Mahl weissagen schon die alttestamentlichen Propheten: Jes. 34, 6; Jer. 46, 10; Hes. 39, 17 ff.; Zeph. 3, 16 ff.; Jes. 25, 6 u. ö.; zweifellos eschatologische Bedeutung hat die Darstellung des Mahles auf dem Sinai 2. Mos. 24, 9—11; als eschatologische Verheißung erscheint die Verheißung eines Mahles Hen. 62, 14 f.; Apoc. Bar. 29, 3 ff. In der Johannesapokalypse wird in einer Weise vom Mahl mit Jesus Christus gesprochen, welche es nahelegt, das Abendmahl der Gemeinde und das verheißene Messiasmahl nicht nur als zusammengehörend, sondern als identisch zu betrachten (Offb. 3, 20; 19, 7 ff.).

¹² (S. 8) Vgl. A. Schweitzer, Mystik, S. 106: «Die Lehre, daß erworbene und bewahrte Gemeinschaft mit ihm Gemeinschaft mit dem Men-

schensohn ist, beherrscht die Verkündigung Jesu, auch wenn sie in den bisherigen Darstellungen nicht in ihrer Bedeutung erkannt ist.» Warum diese Lehre von A. Schweitzer selbst als «Mystik» bezeichnet und dadurch in ein zweifelhaftes Dunkel gerückt wird, ist nicht einzusehen.

¹³ (S. 8) «Schon in seiner (sc. Jesu Christi) irdischen Gegenwart mit ihrem Wort und Werk ist der Anbruch der Eschatologie gegeben...» (G. Kittel, ThWB I 221, 35 f.; vgl. E. Lohmeyer, *Σὺν Χριστῶν*, S. 231 f.).

¹⁴ (S. 9) «Wie es von Henoch und Noah heißt, daß sie «mit Gott wandelten», so gilt dies auch von den Propheten» (P. Volz, Prophetengestalten des Alten Testaments [1938], S. 7). Diese im Blick auf die Propheten wohl bildlich gemeinte Aussage gilt für die Apostel wörtlich.

¹⁵ (S. 9) Die Zahl Vierzig ist in der Bibel auffallend oft die Zeitangabe für eine in sich geschlossene Zeit der Versuchung, Prüfung, Strafe vor einem verheißenen Gnadenerweis Gottes oder die Zeit eines bestimmten göttlichen Gnadenerweises (vgl. A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients⁴ [1930], Zahlenregister).

¹⁶ (S. 9) Vgl. O. Cullmann, Hoffnung der Kirche, S. 40 f.

¹⁷ (S. 10) Vgl. zum folgenden R. Bultmann, Jesus und Paulus, in «Jesus Christus im Zeugnis der hl. Schrift und der Kirche» (1936), S. 72 f., 82 ff. Ein ausführliches Verzeichnis der Literatur zur Jesus-Paulus-Forschung findet sich bei P. Feine, Der Apostel Paulus, S. 158 ff.

¹⁸ (S. 10) Zum Versuch einer genaueren Auslegung der Stelle s. S. 101 f. und ¹⁶⁹.

¹⁹ (S. 10) Vgl. dazu die Auslegung der Stelle und den Exkurs über Kultmahle von H. Lietzmann, Korinther³ (1931), S. 47 ff.

²⁰ (S. 11) Die genannten Stellen werden von F. Hauck, ThWB III 806, 20 ff. mit Recht zur Interpretation des *κοινωνία*-Begriffs des Paulus verwendet.

²¹ (S. 12) «Die alte Welt hat mit Christus schon ihr Ende genommen und die neue Welt hat mit ihm begonnen...» (R. Bultmann), Jesus und Paulus, S. 86). Vgl. auch E. Lohmeyer, *Σὺν Χριστῶν*, S. 247 ff.

²² (S. 15) Man ist geneigt, mit J. Weiß (Die Schriften des Neuen Testaments² I, S. 162) und Anderen in dieser Stelle eine gewisse Polemik gegen den Hochmut und den Anspruch der Ausschließlichkeit der Zwölf zu erblicken. Wie aber, wenn durch den fremden Exorzisten die spezielle Jüngerschaft der Wenigen ebenso bestätigt und bestärkt würde wie der Apostolat der Zwölf und der Vorrang Jerusalems durch Paulus?

²³ (S. 16) H. Sasse, ThWB III 894, 40 ff., hebt dies widersprüchliche Verhalten der Welt, wie es besonders im Johannesevangelium schonungslos dargestellt ist, deutlich hervor.

²⁴ (S. 18) Nach R. Bultmann, Johannes, S. 74, 4, dienen auch die auf den Menschensohn auf- und niedersteigenden Engel, deren Schau den Berufenen verheißen wird (Joh. 1, 51), der Offenbarung der zwischen Jesus und der göttlichen Welt bestehenden Gemeinschaft.

²⁵ (S. 19) Daß das Reden der Apostel «im Geist» identisch ist mit ihrem Reden «in Christus», weil der Geist nicht ohne das Wort ist, führt Athanasius, *Ad Serap. I, 31; III, 5* aus.

²⁶ (S. 19) Entsprechend der alttestamentlichen Bedeutung von «Erwählen» als einem letztlich nur Gott zustehenden Akt (vgl. G. Quell, ThWB IV, 147—173) wird im Neuen Testament *καλεῖν* und *ἐκλέγεσθαι* als identisch betrachtet (so K. L. Schmidt, ThWB III 491, 28), werden die Ausdrücke parallel verwendet (2. Petr. 1, 10; Offb. 17, 14; Matth 22, 14) und wird

Berufung und Erwählung zusammengestellt (Röm. 8, 28, 30). Wird die Berufung durch Jesus als Erwählung bezeichnet, werden Jesu Jünger die erwählten Jünger und Paulus das σκευός εκλογής genannt — in den Evangelien wird mit Ausnahme von Mark. 13, 20 nur in bezug auf die Jünger von Erwählung gesprochen! — so ist damit die Göttlichkeit von Jesu Vollmacht, von seinem Reden und Tun bezeichnet. Ein Mensch könnte nur in Willkür «erwählen» — oder aber er «erwählt» in Anerkennung von Gottes Wahl (Jos. 24, 15, 22; 1. Sam. 8, 18; 12, 13). Als auf Gottes Wahl beruhend haben die Apostel ihre Erwählung und Berufung durch Jesus Christus betrachtet. Auf den Glauben an das Zusammenwirken von Vater und Sohn, bzw. an die Wirksamkeit des Vaters im Sohn weisen die paulinischen Selbstbezeichnungen «Diener Gottes und Apostel Jesu Christi» (Tit. 1, 1), «Apostel durch Jesus Christus und Gott Vater» (Gal. 1, 1) oder «Apostel Jesu Christi durch den Willen Gottes» (1. Kor. 1, 1; 2. Kor. 1, 1; Eph. 1, 1 u. ö.) Denn «gemäß Gottes eigenem Vorsatz und seiner eigenen Gnade ist die Berufung in Jesus Christus gegeben» (2. Tim. 1, 9). Zu dem schwierigen Logion Matth. 22, 14 s. K. L. Schmidts Erklärung im ThWB III 496, 1 ff.

²⁷ (S. 20) Zu den Namenlisten s. besonders Th. Zahn, Das Evangelium des Matthäus (1903), S. 389 ff. zu Matth. 10, 1 ff.; R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden I (1883), S. 16 ff.

²⁸ (S. 20) R. Bultmann, Johannes, S. 340, sagt zu Joh. 6, 60 ff.: «Das echte Jüngertum, das ‚bei Jesu Worte bleibt‘, wird durch die Zwölf dargestellt.»

Nach A. v. Harnacks Beobachtung ist daher auch in der frühchristlichen Literatur nicht «Apostel», sondern «Zwölf» das besondere Prädikat der Urapostel (Lehre der zwölf Apostel, vgl. dazu unten ²⁷⁵). Im nachapostolischen Zeitalter sind mit den «Aposteln» ziemlich sicher die Zwölf gemeint bei Clemens, Ignatius, Polycarp, Justin Martyr — und vielleicht bei Hermas. Auf alle Fälle bezeichnet der Name «die Zwölf» viel deutlicher als der Name «Apostel» die endgültige Beschränkung, die Einmaligkeit und die spezielle Bedeutung der Apostel (s. dazu C. H. Turner, *Studies*, S. 16; *Catholic and Apostolic*, S. 285).

²⁹ (S. 20) Luther übersetzt ἐποτήσεν (Mark. 3, 14) mit: «er ordnete».

³⁰ (S. 21) Das «hohepriesterliche Gebet» Jesu — diese Bezeichnung von Johannes 17 geht wohl zurück auf David Chyträus — hat einen dreiteiligen Aufbau (so in der Auslegung von Luther, Calvin, Bengel, H. J. Holtzmann, A. Schlatter und anderen gegen R. Bultmann): Die vv 1—6 enthalten die Bitte Jesu um seine Verherrlichung. Die vv 6—19 enthalten Jesu Fürbitte für einen bestimmten Kreis von Menschen und den Dank für das, was an ihnen schon geschehen ist. Die vv 20—26 enthalten Jesu Fürbitte für den weiteren Kreis aller derer, die in Gegenwart und Zukunft glauben durch das Wort der in den vv 6—19 bezeichneten Erwählten. Der erste Teil des Gebets ist in seinem Inhalt primär christologisch, der dritte Teil primär ekklesiologisch, der ausgedehnte Mittelteil aber darf als spezifisch apostolisch bezeichnet werden, weil im Besonderen der Hinweis auf den einzigen Verräter — in der im Mittelteil als geschlossener Kreis behandelten Gemeinschaft von Menschen (V. 12) — auf den Zwölferkreis weisen dürfte. Der Gedankengang des Kapitels Joh. 17 geht also von Jesus über die Apostel zur Kirche und ist geeignet, die für die Kirche unentbehrliche, grundlegende und übermittelnde Funktion der Apostel im Dienste Jesu Christi zu zeigen.

³¹ (S. 21) J. Weiß, *Die Schriften des Neuen Testaments*² I, S. 131 f., 143, 162, will eine solche Voreingenommenheit des Markus feststellen an Hand von Mark. 6, 52; 8, 17 ff.; 9, 37. Ausgerechnet für das Markusevangelium will andererseits E. Meyer, *Ursprung und Anfänge*, S. 139, eine «Zwölferquelle» voraussetzen; er hält die engste Verbindung mit dem Begriff der Kirche für charakteristisch für das Evangelium.

³² (S. 21) Daß die zwölf Jünger an dieser Stelle gemeint sind, sagt C. Gore, *Church and Ministry*, S. 207, 3.

³³ (S. 23) Wann und wie die einzelnen Evangelisten darüber hinaus die Zwölf nennen, soll hier nicht vollständig aufgezählt werden. Der formalen Vollständigkeit halber sei aber festgestellt, daß die (zwölf) Jünger bei Markus elfmal (+ Mark. 6, 43; 8, 19 ?), bei Matthäus neunmal (+ Matth. 19, 28 !), bei Lukas achtmal (+ Luk. 22, 30 !), bei Johannes viermal, in der Apostelgeschichte einmal (+ Apg. 1, 15 ff.), in den Paulinen einmal, in der Offenbarung Joh. einmal ausdrücklich «12» Apostel (Jünger) genannt werden. Namenlisten der Zwölf finden sich bei allen Synoptikern und in der Apostelgeschichte.

In interessantem Verhältnis zu diesen Zahlen steht das Vorkommen des Begriffs «Apostel» in den verschiedenen neutestamentlichen Schriften: bei Markus einmal, bei Matthäus einmal, bei Lukas fünfmal (bei Johannes einmal), in der Apostelgeschichte 28mal, in den Paulinen 30mal (+ viermal in weiterem Sinn), in den Petrusbriefen dreimal, im Judasbrief einmal, in der Apokalypse zweimal (+ Offb. 2, 2).

Es empfiehlt sich, aus dieser Statistik nicht zu weittragende Schlüsse zu ziehen, da manchmal im Neuen Testament gerade an Stellen, die für den Apostel besonders wichtig sind, weder ausdrücklich von «Aposteln» noch von den «Zwölfen» gesprochen wird (Matth. 16, 17 ff.; Joh. 17; 1. Joh. 1, 1 ff.).

³⁴ (S. 23) Als Hinweis auf die besonders betonte, man möchte meinen: besonders idealisierte oder rücksichtslose, Darstellung der Apostel durch Matthäus seien folgende Stellen genannt: Matth. 8, 25 f.; 16, 8; 17, 20; 18, 1 ff.; 20, 20 f., wo Matthäus die Aussagen über die Jünger anders schattiert als Markus. Matth. 12, 49; 13, 11; 14, 28 ff., 33; 16, 17 ff.; 17, 13; 26, 25; 27, 3 ff. sind Sätze oder enthalten Zusätze, welche die andern Synoptiker nicht enthalten. Vgl. auch W. Wrede, *Messiasgeheimnis*² (1913), S. 157 ff.

Als entsprechende Kernstellen für die Darstellung der Apostel durch Markus sind zu nennen Mark. 4, 10 f.; 8, 17 f.; 9, 30 f.; 12, 43, wo Markus in Gegensatz zu den synoptischen Parallelen die Jünger hervorhebt. Markus tut das oft in der Weise, daß er ihre Menschlichkeit, aber auch Jesu besonderen Willen, an ihnen typisch zu handeln, besonders hervortreten läßt.

Lukas nennt die Jünger am meisten unter den Synoptikern «Apostel». Er betont die Gemeinschaft der Jünger mit Jesus auf dem Weg nach Jerusalem und in oder bei Jerusalem, und er schildert in besonderer Breite das Zusammensein der Apostel mit dem Auferstandenen. Erwähnt sei unter den zahlreichen Sonderheiten der lukanischen Darstellung das Fehlen eines Berichts über eine Versuchung durch Petrus nach der ersten Leidens- und Auferstehungsweissagung, andererseits das Dasein der Berichte über die Reise nach Jerusalem, den Zebaideneifer und die Aussendung der Siebzig.

Auf die Eigenart des Johannes, in verbaler und nicht substantivischer Weise vom Wesen und Auftrag des Apostels zu reden, und auf die apo-

stolische Bedeutung von Joh. 17 ist schon in ⁷ und ³⁰ hingewiesen worden. Die besondere Zeichnung des Lieblingsjüngers bei Johannes, die Ausarbeitung des Verhältnisses von Petrus und dem Lieblingsjünger, endlich die Vorliebe des Johannes für einzelne Jünger, der die besondere Unterstreichung ihrer Gemeinschaft mit Jesus und untereinander entspricht, wäre bei einer Darstellung des johanneischen Apostelbegriffs vor allem zu beachten. Vgl. W. Wrede, a. a. O. S. 182 ff, 190 f., 198 f.

³⁵ (S. 23) «Ein Apostel wird nicht geboren; ein Apostel ist ein Mann, der von Gott berufen und bestellt, von ihm in einem Auftrag gesandt wird. Ein Apostel entwickelt sich nicht so, daß er sukzessive wird, was er *κατὰ δόναμιν* ist... Er wird sich keiner Apostelberufung bewußt als eines Momentes seiner eigenen Lebensentwicklung...

(Ein Apostel) ist durch seine paradoxe, spezifische Qualität verschieden von jedem andern Menschen, und von der allen andern menschlichen Differenzen immanent zugrundeliegenden Bestimmung der menschlichen Gleichheit» (S. Kierkegaard, *Genie und Apostel*, S. 231 und 239).

³⁶ (S. 23) Das krasse Gegenteil davon behauptet F. Schleiermacher, *Reden III*, ed. Pünjer, S. 152: «Jünger sind... nicht, weil ihr Meister sie dazu gemacht hat, sondern er ist ihr Meister, weil sie ihn dazu gewählt haben.»

³⁷ (S. 24) Eine Darstellung des Zusammenhangs zwischen dem Gemeinschaftsgedanken und dem Bundesgedanken, der *κοινωνία* und der *διαθήκη*, welcher im Alten und Neuen Testament insbesondere durch Aussagen und Berichte über Gottesmahlzeiten, bzw. über kultisches Essen (und Trinken) deutlich wird, muß hier als zu weit führend unterbleiben. Verwiesen sei auf die Ausführungen F. Haucks über *κοινωνία* (ThWB III 800 ff.), G. Quells über den theologischen Bund im Alten Testament (ThWB II 120 ff.) und J. Behms über den neutestamentlichen Begriff *διαθήκη* (ThWB II 132 ff.). Die spezifische Bedeutung der Stiftung des Abendmahls und des Essens (und Trinkens) mit dem Auferstandenen wird in § 75 angedeutet.

Zu den Aussagen über die Tatsache, daß zuerst «Gott mit uns» ist, bevor ein Mensch mit Gott Gemeinschaft haben kann, s. E. Lohmeyer, *Σὺν Χριστῷ*, S. 224 ff.

³⁸ (S. 24) Bl.-Debr. ⁷ § 221; vgl. A. Deißmann, *Licht vom Osten* ⁴, S. 257 A 4.

³⁹ (S. 24) «Der Name Immanuel soll hier (Matth. 1, 23) bedeuten, daß Gott durch die Person des Messias mit seinem Volk sein und es erretten wird, nicht etwa bloß, daß Gott mit dem Messias sein wird» (J. Weiß, a. a. O. S. 235).

⁴⁰ (S. 25) Bei Str.-B., I 68, wird an Hand von Beispielen nachgewiesen, daß und wie auch in der jüdischen Auslegung des Alten Testaments auf den Messias gedeutet wurde, was ursprünglich von Gott ausgesagt war.

⁴¹ (S. 28) Die Lesart *ἕνδεκα* dürfte auf späterer Pedanterie beruhen.

⁴² (S. 28) Vgl. A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*, Zahlenregister unter «12».

⁴³ (S. 28) Gerade die Zwölfzahl der Apostel gehört zur Voraussetzung und ist ein Zeichen dafür, daß von den Aposteln als den Grundsteinen des neuen Gottesvolkes, der Kirche, gesprochen werden kann. Vgl. unten ²²⁵.

⁴⁴ (S. 29) E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen* ² S. 113 ff., weist mit Recht darauf hin, daß schon die Lesart von Luk. 22, 28 in Cod D.: *ὁμοῖς ἡρέθητε ἐν τῇ διακονίᾳ μου*, ein Ansatz auf dem von Clemens Alexandrinus, Origenes, der Pistis Sophia und vielen Häretikern be-

schriftlichen Wege der Lobspenderei für alle oder einzelne Apostel ist — ein Weg, dessen Gefährlichkeit besonders Tertullian erkannt hat, um vor ihm zu warnen (*de praescr.* 22).

Weil gerade die Apostel im Neuen Testament passim als begnadete Sünder dargestellt sind, vgl. ⁴⁶, dürfte es irreführend sein, unter Berufung auf die Apostel menschliche Werke oder eine menschliche Haltung als Ursache der Erwählung von Menschen zur Gemeinschaft mit Christus darzustellen.

⁴⁵ (S. 49) A. Schweitzer, *Mystik*, S. 108, sagt innerhalb seiner Ausführungen über das prädestinarianische Denken Jesu, daß «zuletzt alles auf die Verwirklichung der Gemeinschaft mit Jesus ankommt».

Der neutestamentliche Begriff *κοινωνία* bezeichnet nicht in erster Linie die «Genossenschaft», sondern das «Anteilhaben an etwas», so führt E. Gaugler, Das Abendmahl im Neuen Testament, S. 144, aus. Die im Folgenden zu besprechende Gemeinschaft der Apostel in ihrer historischen Einmaligkeit und Bedeutung für die Kirche ist daher nicht als selbständige Größe von einem allgemeinen Gemeinschaftsbegriff aus, sondern in ihrer Gebundenheit an (die Gemeinschaft mit) Jesus Christus zu verstehen und geltend zu machen. Nur indem die Apostel je und je Anteil haben an Jesus Christus, werden sie Gemeinschaft mit ihm und untereinander haben. Sogar ein Apostel wie Petrus wird sich schelten lassen müssen, daß er die Gemeinschaft bricht (Gal. 2, 11 ff.). Ein Apostel hat die Gemeinschaft nicht, sondern er empfängt die Gemeinschaft.

⁴⁶ (S. 30) Nach Barnabas 5, 9 sind die von Jesus zur Verkündigung erwählten Apostel besonders große Sünder: *ὄντας ὑπὲρ πᾶσαν ἀμαρτίαν ἀνομωτέρους, ἵνα δεῖξῃ ὅτι οὐκ ἤλθεν καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἀμαρτωλοῦς.*

⁴⁷ (S. 32) Was A. v. Harnack, *Mission und Ausbreitung* ² I, S. 63, über die Bedeutung der zwölf Apostel für die Heiden sagt: daß sie «eine Art von persönlicher Vervielfältigung Christi selbst waren», indem sie den Heiden das Evangelium brachten, wie Jesus es den Juden gebracht hatte — dasselbe gilt auch von den Aposteln untereinander. Jeder hatte die Aufgabe und die Verheißung, dem anderen oder den andern ein Christus zu werden (ähnlich Luthers Formulierung); jedem, nicht nur den Säulen, war die Fußwaschung als Beispiel gegeben.

Während über die Sonderstellung des Petrus erst unten in ²⁴⁸, ²⁷⁰, ³⁵⁵ einiges gesagt werden soll, sei jetzt schon darauf verwiesen, daß Petrus als Repräsentant Christi für die andern Apostel gerade die Einheit des Apostolates und der Apostel, aber nicht Rangunterschiede im Apostolat darstellen sollte. Im Gegensatz zu der aufkommenden Überschätzung der angeblichen Nachfolger Petri hat darauf nachdrücklich Cyprian, *de unitate* 4; *ep.* 58, 14; 48, 3, hingewiesen (vgl. dazu C. H. Turner, *Catholic and Apostolic*, S. 230; F. Loofs, *Dogmengeschichte* ⁴, S. 209). Wie im apostolischen Zeitalter einzig der reisende und schreibende Apostel die Einheit zwischen den Gemeinden Gottes in den verschiedenen Orten sichtbar darstellt (vgl. C. Gore, *Church and Ministry*, S. 39; A. M. Ramsey, *Gospel and Catholic Church*, S. 53 f., 72), so hat offensichtlich Petrus unter den andern Aposteln je und je in seinem Handeln für sie die Funktion ausgeübt, ihre Einheit zu bezeugen und zu bestärken (vgl. Matth. 16, 19 mit Matth. 18, 18 und Joh. 20, 23; Mark. 14, 29 u. Par. mit Mark. 14, 31 u. Par.; Luk. 5, 8 f. mit Luk. 5, 10; Apg. 2, 14, 37; 5, 29). S. auch Calvin, *Inst.* IV 6, 4.

⁴⁸ (S. 32) Zur Auslegung der Stelle und des Begriffs «heiligen» sei verwiesen auf R. Bultmann, *Johannes*, S. 391 f. Die Heiligung Jesu Christi

ist die Erfüllung seines Gottesdienstes und seines Mittleramtes zur Vorbereitung seines Opfertodes. Durch das Werk Christi, nämlich durch seinen Gehorsam und Tod, werden die Apostel heilig, wie die alttestamentliche Kultgemeinde durch das kultische Opfer geheiligt wird.

⁴⁹ (S. 32) Während ein Heiliger seine Bedeutung als Individuum, als Beispiel, als Persönlichkeit zu haben pflegt, während zur Heiligenverehrung Heiligen-Biographien und -Legenden notwendige Voraussetzung, notwendiges Mittel und ein erwünschter Zweck sind, tritt bei den heiligen Aposteln, so weit sie im Neuen Testament individuell unterschieden und beschrieben werden, die Persönlichkeit immer hinter der Funktion im Dienst am Evangelium zurück. Das Evangelium, nicht die Individuen der Apostel, die Mission, und nicht die Person des Petrus und des Paulus stehen in der Apostelgeschichte im Vordergrund. Paulus hat in seinen Briefen nicht seine Heiligkeit, sondern das Evangelium als Kraft Gottes zur Geltung gebracht und sich selbst als sehr unheilig dargestellt.

A. v. Harnack schreibt zum Fehlen von Apostelbiographien (Mission und Ausbreitung I, S. 329 f.): «Schmerzlich vermissen wir es, daß wir Biographien aus den ersten drei Jahrhunderten, die uns die Bekehrung oder das innere Wachstum und Werden einer christlichen Persönlichkeit schildern, nicht besitzen. Sie sind nicht untergegangen; denn sie sind nicht geschrieben worden». Was R. Schütz, *Apostel und Jünger*, S. 40, zu der von ihm sogenannten Quelle A sagt, dürfte für die Evangelien, die Apostelgeschichte, die Briefe und die Apokalypse in ähnlicher Weise zutreffen: «Charakteristisch ist... das Interesse an Einzelpersonen, was freilich nicht identisch ist mit dem von uns sogenannten biographischen Interesse.» Verwiesen sei zur Beurteilung des in dieser Hinsicht scheinbar besonders gefährdeten Paulus (2. Kor. I) auf Phil. I, 12: Die Antwort auf die vorausgesetzte Frage danach, wie es dem Apostel gehe, wird vom Apostel gegeben mit dem Bescheid darüber, wie es dem Evangelium geht. Möglich ist andererseits die Feststellung (J. Bainvel in *Dict. de la Bible*. Art. *Apôtre I*, I, S. 785): *L'histoire des Apôtres devient l'histoire de l'Eglise elle-même*, weil die Apostel nicht nur Repräsentanten des Evangeliums, sondern auch der das Evangelium empfangenden Gemeinde sind. Sachlich unmöglich aber ist ein Persönlichkeitskult mit den Personen einzelner Apostel, da die Bedeutung der Apostel in ihrem Amt und in ihrer Funktion (unter Jesus Christus und für die Gemeinde), aber nicht in ihrem persönlichen Sein oder Tun an sich liegt.

Darum dürfte Paulus so viel Wert darauf gelegt haben, Apostel wie die «Apostel vor ihm» zu sein, und sich nicht damit zufrieden gegeben haben, als Individuum, für sich, in Getrenntheit von den andern Aposteln, Apostel zu sein, weil er wußte, daß der Apostolat in seinem Wesen auf Gemeinschaft beruht und auf Gemeinschaft zielt. Apostel Jesu Christi hätte Paulus nicht sein können, hätte er die von Jesus Christus geschaffene Gemeinschaft der Apostel verleugnet.

Zur Frage der Gleichberechtigung des — in der Didache, der Didaskalia der Apostel, der Apostolischen Kirchenordnung «boykottierten» (so C. H. Turner, *Catholic and Apostolic*, S. 267) — Paulus mit den Zwölfen s. besonders J. Wagenmann, Paulus neben den Zwölf (1926).

Während Paulus in der *Epistula apostolorum* (vgl. dazu B. H. Streeter, *Primitive Church*, S. 33 Anm.) neben den Elfen wohl als zwölfter Apostel aufgezählt ist, werden in den Apostolischen Konstitutionen Paulus und die Zwölf erwähnt; in II, 55; VI, 14; VIII,

32 f.; VIII, 46 ist von 13 Aposteln die Rede. Zur Möglichkeit, daß Paulus der 13. Apostel ist, und daß gerade von 13 Menschen die heilige Gemeinschaft gebildet wird — von der Apostelgeschichte wird diese Möglichkeit nicht nahegelegt, weil zwölf die Zahl der Stämme Israels ist — s. O. Weinreich, Triskaidekadische Studien, in Rel. Gesch. Stud. u. Vorarb. (1916), S. 1 ff.

⁵⁰ (S. 32) K. H. Rengstorf, ThWB I 436, 41, weist darauf hin, daß «Apostel» in den synoptischen Evangelien nur im Plural vorkommt. Paulus, der als erster das Wort Apostel in Anwendung auf einen einzelnen Boten Gottes gebraucht, hat bezeichnenderweise den Anspruch auf seinen Apostolat nur unter dem Hinweis auf die Zugehörigkeit seines Apostolates zu dem der Urapostel und auf die entsprechende Gleichberechtigung seiner selbst mit jenen verfochten. Damit hat gerade er an der Gemeinschaft festgehalten, welche die angeblichen Verfechter dieser Gemeinschaft von Jerusalem aus zerreißen wollten.

⁵¹ (S. 33) Ambrosius, *Te Deum*. Es ist kaum denkbar, daß Ambrosius gedichtet haben könnte: *Chorus gloriosorum apostolorum te laudat*. Nicht der Apostel, sondern der Chor der Apostel ist *gloriosus*.

⁵² (S. 35) Eine Abhandlung nicht nur über die 1. Joh. 1, 1 genannten Wahrnehmungsarten des Hörens, Sehens und Betastens, sondern über «Die fünf Sinne im Neuen Testament» schrieb E. v. Dobschütz (JBL 48 [1929], S. 378 ff.). In dieser Abhandlung ist wesentliches Material aus dem A. T. und N. T. gesammelt, zusammengestellt und in nüchterner Weise verarbeitet. Der Vorrang, den E. v. Dobschütz unter den geistigen Wahrnehmungsarten gerade dem Sehen — wenigstens als eines Kennzeichens der eschatologischen Heilszeit — einräumt (a. a. O. S. 395 ff., 405) und im Besonderen in einer (späteren?) Schicht bei Johannes ausgeprägt sieht (S. 400 f.), wird im Folgenden, im Gegensatz zu allen Versuchen einer abstrakten und vergeistigten Auffassung des Ev. Joh., deutlich herauszustellen sein.

Über die Funktion der Sinne zur Wahrnehmung der Offenbarung sagt Calvin, CR 45, 812, grundsätzlich: (*Christus*) *corporales sensus adhibet testes*.

⁵³ (S. 36) In diesem Sinne legt O. Cullmann, Urchristentum und Gottesdienst, S. 74, Joh. 19, 35 aus.

⁵⁴ (S. 37) Der Kürze halber nur genannt sei in diesem Zusammenhang der Name von E. Renan, dem es in besonderer Weise geglückt ist, den Apostolat und seine Eigenschaften und Ansprüche nicht weniger als die Persönlichkeit Jesu durch die Darstellung und die Hinweise auf die Möglichkeiten der psychologischen Hintergründe und der Erfahrungen besonders begabter Individuen zu erklären.

⁵⁵ (S. 38) Der Doppelsinn der Worte im Ev. Joh., für den auf S. 126 und 258 das Beispiel des Begriffs «hinaufsteigen» genannt und verwertet wird, ist hervorgehoben in W. Bauers Johanneskommentar, S. 108, und bei O. Cullmann, Urchristentum und Gottesdienst: «Die Worte im Johannesevangelium bezeichnen einerseits eine materielle Sache, andererseits deuten sie auf etwas anderes hin» (S. 44). «Es kommt dem Verfasser... darauf an, daß der Geist im Materiellen vorhanden ist, so wie der Logos Fleisch geworden ist» (S. 50). «Genau wie die Johannesbriefe, so hat auch das Johannesevangelium ein stark antidoketisches Interesse... Die göttliche Herrlichkeit, die $\delta\acute{\epsilon}\zeta\alpha$ im Fleisch sich offenbarend, in der $\alpha\acute{\alpha}\rho\acute{\epsilon}$: das ist das Leitmotiv des ganzen Evangeliums» (S. 66).

⁵⁶ (S. 38) «Das Hören des Menschen stellt die Entsprechung zu der Offenbarung des Wortes dar und ist darum die der biblischen Religion wesentliche Aneignungsform dieser göttlichen Offenbarung» — so wird von R. Kittel, ThWB I, 217, 8 ff. in allgemeiner Weise festgestellt, so kann es besonders mit dem Johannesevangelium und seinem Logosbegriff begründet werden.

⁵⁷ (S. 39) Vgl. A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients, S. 9., über die «angeblichen Anthropomorphismen der Bibel»: «Die biblische Sprache von Gott enthüllt Wirklichkeiten. Gott ‚sieht‘ und ‚hört‘ nicht, weil wir sehen und hören, sondern umgekehrt: Wir sehen und hören, weil Gott ‚sieht‘ und ‚hört‘.»

Auf Grund dieser Feststellung müßte eigentlich die Redeweise von «Anthropomorphismen» fallen gelassen werden. Statt dessen müßte zur Auslegung aller Bibelstellen, an denen von einem menschlichen Ohr, Auge oder menschlichen Händen, an denen vom Gesicht, vom Hören, Sehen, Greifen des Menschen gesprochen wird, der Begriff «Theomorphismus» verwendet werden. Zum Bilde Gottes ist der Mensch geschaffen worden, es wurde dem Menschen aber verboten, Gott nach seinem Bilde zu schaffen. Gott ist in seinem Sein und Tun, also auch in seinem Hören, Sehen und Greifen der Erste und der Letzte und also nicht abhängig und nicht sekundär gegenüber dem menschlichen Sein und Tun. Zuerst ist es Gott, der hören und sehen kann, und der es auch tut — wenn der Mensch seinerseits dasselbe auch tun kann, so ist es ein Wunder (vgl. unten §§ 20, 52, 74), so ist es aber nicht die Voraussetzung davon, daß ein Mensch vom Hören, Sehen und Greifen Gottes sprechen kann.

⁵⁸ (S. 39) E. v. Dobschütz, Die fünf Sinne im N. T., S. 379, spricht von dem «vielfach zu beobachtenden Entwicklungsprozeß, der von sinnlicher Wirklichkeit zu geistiger Bildlichkeit religiöser Worte und Wendungen führt».

Ein unverkennbarer Zusammenhang besteht zwischen der Vergeistigung der Theophanie und der Vergeistigung der Eschatologie im israelitischen Schrifttum. Vgl. W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments I, S. 265; II, S. 6 ff. Die sinnlich massiven Vorstellungen und Hoffnungen treten, zugunsten einer Spiritualisierung des Gottesbegriffs und der Hoffnung, in der Entwicklung immer mehr zurück.

E. v. Dobschütz dürfte nun a. a. O. S. 380, mit Recht feststellen: «Es gehört zu den wesentlichen Zügen der biblischen Religion, daß sie an der falschen übergeistigen Einstellung keinen Teil hat. Sie kann nicht verantwortlich dafür gemacht werden, daß Christen teilweise unter dem Einfluß griechischer Philosophen sich so einseitig übersinnlich eingestellt haben, daß sie Gott und sein Erlösungswerk aus den Augen verloren und nur noch «geistlich» lebten und dachten». S. 410: «Die volkstümlichen Anthropomorphismen sind gerade für eine kräftige Religiosität kennzeichnend.»

An dieser Auffassung dürfte festzuhalten sein gegen und trotz W. Michaelis' Sicht der Dinge. W. Michaelis lehrt, «die Entwicklung innerhalb des Alten Testaments bestehe nicht darin, daß das Sehen Gottes, ursprünglich sinnenfällig in Theophanien verlegt, später mehr ‚vergeistigt‘ den Visionen vorbehalten gewesen wäre», sondern darin, «daß, anfänglich gehemmt durch mehr realistische Vorstellungen von Theophanien, später in Auseinandersetzung mit der Bildoffenbarung, immer kräftiger die Wortoffenbarung zum Durchbruch gelangt ist» (Die Erscheinungen des Auferstandenen [1944], S. 107 f.).

⁵⁹ (S. 40) Zu den heidnischen Versuchen, die Gottheit als «hörende Gottheit» zu veranschaulichen, s. das von E. Kittel, ThWB I, 222, 33 ff., gesammelte Material. Entsprechendes Material ließe sich zusammenstellen, aus dem hervorginge, wie man sich die Gottheit als «sehende Gottheit» vergegenwärtigen wollte.

⁶⁰ (S. 40) Das ist in noch viel eindeutigerer Weise als im Johannesevangelium in der Apokalypse der Fall; vgl. E. Lohmeyer, Offenbarung, S. 186: «Christus schmücken alle göttlichen Prädikate, ... seine Zuordnung zu Gott ist seine wahre Existenz.»

⁶¹ (S. 40) Bei G. Bertram, ThWB II, 639, 36, ist dementsprechend vom «Gedanken an die Einheit des Heilswerks», der «immer im Hintergrund steht», gesprochen — auf Grund von Joh. 4, 34; 6, 29; 17, 4. Vgl. Ap. 15, 18 v. l.

⁶² (S. 41) «Es entspricht der christologischen Anschauung des Johannesevangeliums, daß die Wunder auch ohne Weiteres als Gottes Werke bezeichnet werden, wobei teils an Gottes Wirken in Jesus, teils aber auch an die Jesus von Gott aufgetragene Wirksamkeit zu denken ist» (G. Bertram, ThWB II, 639, 33 ff.).

⁶³ (S. 43) *Nihil profuisset nasci Christum, si occultus mansisset* (Luther zu Matth. 2, WA 38, 450).

⁶⁴ (S. 43) Das Evangelium geht nicht anders ins Herz, als wenn es in Ohren, Mund und Zunge gefaßt wird — so ist gegen Luther (zu 1. Mos. 22, WA 24, 402, 13 ff.) zu sagen. Luther selbst macht in der Fortsetzung der Stelle die Feststellung, daß Abraham das, was die Welt nicht sieht, tatsächlich gesehen hat — also doch wohl mit seinen Augen gefaßt hat.

⁶⁵ (S. 43) E. v. Dobschütz, Die fünf Sinne, S. 390, schreibt, daß wir bei der Erwähnung der sinnhaften Wahrnehmung, insbesondere des Betastens Jesu Christi, nicht vom eigentlichen Evangelium weggeführt, sondern «vor das höchste Mysterium des Christentums gestellt und in das grundlegende Geheimnis der Menschwerdung Gottes geführt werden».

⁶⁶ (S. 44) Ὁ ἐώρακαμεν etc. (1. Joh. 1, 1 f.) ist daher nicht zu ergänzen: «Was wir an Christus gesehen haben», wie es z. B. W. Bauer, WBNT³ Sp. 960, suggeriert. Was die Apostel bezeugen, ist nicht etwas an Christus, sondern Jesus Christus selbst.

⁶⁷ (S. 44) Vgl. M. Bubers Schriftübersetzung; W. Vischer, Das Christuszeugnis des Alten Testaments II, S. 384.

⁶⁸ (S. 45) Zur Interpretation des Ausdrucks «lebende Worte» sei auf 5. Mos. 5, 26 verwiesen: «Wo wäre ein sterblicher Mensch, der wie wir die Stimme des lebendigen Gottes aus dem Feuer hätte reden hören und am Leben geblieben wäre?» — Als «lebende Worte» können demnach solche Worte eines mit Vollmacht über Leben und Tod Ausgestatteten verstanden werden, welche töten könnten und aller Erwartung nach müßten, und welche doch nicht töten. Gott zu hören und zu leben, ist für den Menschen ein gleiches Wunder, wie Gott zu sehen und zu leben (cf. 5. Mos. 5, 24; Ri. 13, 22 f. u. ö.).

⁶⁹ (S. 46) K. Marti, Kommentar zu Sach. 13, 1 ff., sieht den Grund für die künftige Überflüssigkeit spezieller Propheten darin, daß nach Joel 3, 1 an jenem Tage ja jedermann Prophet sei. — Das primäre zukünftige Ereignis, auf welches das alte Testament allenthalben blickt, ist aber offenbar nicht eine Abschaffung der Prophetie infolge einer künftigen Inflation des Prophetismus, sondern zunächst eine Krönung der Prophetie in einem

Ereignis und einem Propheten. Vgl. W. Zimmerli, *Der Prophet im Alten Testament und im Islam*, S. 173: «Alle alttestamentlichen Propheten weisen auf den bevorstehenden Einbruch des Herrn hin.»

⁷⁰ (S. 50) Gegen die Echtheit dieser Verse sind aus inhaltlichen und formalen Gründen (vgl. A. Jülicher, *Gleichnisse*, I², 118 ff.; W. Wrede, *Messiasgeheimnis*², S. 54 ff.; R. Bultmann, *Synoptische Tradition*², S. 351, A. 1) Bedenken erhoben worden, auf welche hier deshalb nicht eingegangen wird, weil der vorliegende Text ausgelegt werden soll, weil andererseits der Inhalt dieses Textes nicht ein Unikum in den synoptischen Evangelien darstellt, sondern als pointierte Formulierung des durch die Evangelien gehenden esoterischen Gedankens betrachtet werden kann.

Die Auslegung von Mark. 4, 10 ff. im ThWB IV, 823 ff., hebt zwar die Auszeichnung der Jünger an dieser Stelle mit Recht hervor, ist aber durch die Ablehnung, in der der Verfasser G. Bornkamm grundsätzlich gegen die «Verstockungstheorie» steht (a. a. O. Anm. 133), vorbelastet und daher im Ergebnis einseitig.

⁷¹ (S. 50) Zu beachten ist, daß *κατ' ἴδιον* ein Kennwort esoterischer Rede-weise ist, so gut wie die im Zusammenhang damit verwendeten Begriffe *γινώσκω*, (*ἀποκαλύπτω*), *οἱ ἔξω*, *μυστήριον* u. a. (J. Jeremias, *Abendmahlsworte Jesu*, S. 52 f.).

⁷² (S. 52) Mit O. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, S. 35, 2, ist die Bultmannsche Umstellung der Texte im Johannesevangelium nicht als so einleuchtend zu erklären, daß sie zum Prinzip der Auslegung des Evangeliums gemacht werden müßte. Im Gegenteil scheint es, daß auch die vorhandene Anordnung eines gewissen Sinnes nicht entbehrt.

⁷³ (S. 53) Von einer ähnlich persönlichen und doch auch allgemein wichtigen Offenbarung Gottes an einen einzelnen Apostel ist auch 2. Petr. I, 14 die Rede.

⁷⁴ (S. 53) Zu den Ausdrücken «Paradies» und «dritter Himmel» s. Str.-B., im Exkurs über Scheol, Gehinnom und Gan Eden, IV 1118 ff. — Paulus meint auf alle Fälle einen Ort, zu dessen wesentlicher Eigenart es gehören dürfte, daß dort Gott unmittelbar gesehen und gehört wird.

⁷⁵ (S. 53) Zum Ausdruck *ἄρρητα ῥήματα* s. die Hinweise G. Bornkamm's auf Parallelen in der hellenistischen Mysterienliteratur (ThWB IV 813, 26 ff.). Es ist die Eigenschaft der *μυστήρια*, *ἄρρητα* (bzw. *ἀπόρρητα*) zu sein. Vgl. die entsprechende Aussage der gnostischen *Naassenerpredigt* (zit. ThWB IV 818, 10 f.). Es erscheint als unvermeidlich, daß man bei der Ausarbeitung der Besonderheit des Apostolates bis um Haaresbreite in die Nähe gnostischer Lehren kommt — es ist andererseits einleuchtend, daß sich die Gnostiker gerade auf die den Aposteln oder einzelnen Aposteln in spezieller Weise gewordenen Offenbarungen berufen.

Daß dennoch die im Neuen Testament enthaltene Lehre von dem den Aposteln zugänglich gemachten Geheimnis nicht einfach aus denselben religionsgeschichtlichen Quellen schöpft, wie die Gnosis, ist darum anzunehmen, weil alle wesentlichen Elemente der besonderen Auszeichnung einzelner Erwählter durch ihre Einweihung in den geheimen Plan und das geheime Wissen Gottes schon im Alten Testament vorhanden oder gewissagt sind. Aus der sprachlichen Verwandtschaft der betreffenden neutestamentlichen Aussagen mit mancherlei (NB aus späteren Jahrhunderten stammenden!) Aussagen der Mysterien- und der gnostischen Literatur eine eindeutige sachliche Abhängigkeit zu konstruieren, dürfte unmöglich sein. Die sachliche Abhängigkeit der neutestamentlichen Aussagen be-

steht so überwiegend in der Abhängigkeit vom Alten Testament, daß eine einseitig religionsgeschichtliche Erklärung der betreffenden Aussagen aus den vielerlei religiösen Strömungen des vorderen Orients der damaligen Zeit nicht überzeugen kann.

⁷⁶ (S. 53) R. Bultmann, Johannes, S. 35, 4; 51, 6, stellt das entsprechende für das Johannesevangelium fest.

⁷⁷ (S. 53) Vgl. dazu E. Gaugler, Das Abendmahl im Neuen Testament, S. 109; J. Jeremias, Abendmahlsworte Jesu, S. 72, 4. Ob J. Wagenmann, Paulus neben den Zwölf, S. 48, nicht zu weit geht, wenn er — die von J. Ranft, Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips (1931), S. 264 ausgearbeitete Lehre bestätigend — zu 1. Kor. 11, 23 ff.; 15, 3 erklärt: «Das Traditionsprinzip, auf dem die katholische Kirche ruht, ist hier schon vorhanden», ist zum Mindesten zu fragen.

⁷⁸ (S. 53) Es ist verschiedentlich darauf hingewiesen worden, daß dem *παραδιδόναι* und dem *παραλαμβάνειν* rabbinische *termini technici* entsprechen.

⁷⁹ (S. 54) Ist Paulus des Mysteriums Jesu Christi teilhaftig geworden (vgl. § 21, S. 55 f.), so ist gerade die Verwendung des Begriffs *παραλαμβάνειν* für das Ereignis des Teilhaftig-werdens ein Hinweis auf die Direktheit der Beziehung zwischen dem Herrn und Paulus. Denn als Geheimnis galt bei den Rabbinen gerade die gesamte mündliche Tradition, und auch in der Mysteriensprache kommt der Ausdruck *παραλαμβάνειν τὰ μυστήρια* vor.

⁸⁰ (S. 54) *Δι' ἀποκαλύψεως* (Gal. 1, 12); *κατὰ ἀποκάλυψιν* (Gal. 2, 2; Röm. 16, 25; Eph. 3, 3); *ἀποκαλύπτειν* (Gal. 1, 16; Eph. 3, 5; cf. Matth. 16, 17; 1. Kor. 14, 30); vgl. *δηλοῦν* (1. Petr. 1, 11; 2. Petr. 1, 14).

⁸¹ (S. 55) Zur Herkunft des Hymnus und der Bedeutung und Problematik seiner einzelnen Glieder sei verwiesen auf M. Dibelius, Pastoralbriefe, S. 38 ff.

Zum Sprachgebrauch von *μυστήριον* im Neuen Testament vgl. außer G. Bornkamm, ThWB IV 823 ff.: J. Schneider, «Mysterion» im Neuen Testament, Theol. Stud. u. Krit. (1932), S. 256 ff.

⁸² (S. 55) Zur religionsgeschichtlichen Bedeutung der Wolke s. A. Oepke, Art. *νεφέλη*, *νέφος*, ThWB IV 904 ff. Merkwürdig an diesem Artikel ist, daß der Verfasser gerade bei voller Würdigung der Bedeutung der Wolke als einer Verhüllung und einer Manifestation Gottes zu dem Satz kommt: «Eigentliche Theophanien kommen im Neuen Testament nicht vor» (a. a. O. 910, 23 f.). Es kann behauptet werden, daß im Johannesevangelium die ganze Erscheinung Jesu Christi auf Erden, daß in den synoptischen Evangelien und den Neutestamentlichen Briefen aber zum Mindesten Jesu Christi Erscheinung in seiner Herrlichkeit bei der Verklärung und nach Ostern als Theophanie zu verstehen ist, wenn ihr Sinn begriffen werden soll (vgl. §§ 30—34).

⁸³ (S. 55) Über «Die antiken Mysterien und ihre Beziehungen zum Apostel Paulus», besonders über die für diese Beziehungen interessanten sprachlichen Parallelen, s. M. Maas's entsprechende Anmerkung in der ThLZ (1913), S. 125.

⁸⁴ (S. 56) Es ist offensichtlich, daß der Begriff «Geheimnis» bei den Synoptikern, bei Paulus und in der Apokalypse nicht einfach identische Bedeutung hat. Vgl. J. Schneider, «Mysterion» im Neuen Testament, S. 261 ff., 276 f. Um so mehr muß auffallen, daß in allen diesen Schriften in einheitlicher Weise das Geheimnis Gottes unmittelbar nur besonders erwählten Zeugen Gottes mitgeteilt wird. Vgl.⁹¹.

⁸⁵ (S. 56) In der Weisheit Salomos, 2, 22, wird der Sachverhalt zugespitzt formuliert: «Die Gottlosen erkennen die Geheimnisse Gottes nicht.

⁸⁶ (S. 56) Eine spätere Zeit hat aus dem Zusammensein der Apostel mit Jesus Christus, der Jüngerschaft der Apostel, und der Einweihung der Apostel in das göttliche Geheimnis den Schluß gezogen, daß die Apostel in Beziehung auf Gottes Offenbarung «alles wissen» bzw. «nichts nicht wissen», daß die apostolische Lehre also für die Christenheit kanonische Bedeutung habe. S. besonders Tertullian, *de praescr.* 22.

⁸⁷ (S. 56) Die paulinische Selbstbezeichnung *ὑπηρετά Χριστοῦ καὶ οἰκονόμου μυστηρίων θεοῦ* (I. Kor. 4, 1) könnte dabei als grundlegende Formel betrachtet werden. Der Apostel leistet seinem Herrn Dienst, indem er das Geheimnis Gottes empfängt, bewahrt und verkündigt. Ist bei den Synoptikern die Gabe des Geheimnisses an Wenige, so ist bei Paulus besonders die Weitergabe des Geheimnisses in der Verkündigung an Viele betont (I. Kor. 2, 1, 7; 14, 2; 15, 51). «Für Paulus gehören Wort und Mysterium zusammen, denn in grundlegenden Aussagen ist bei ihm *μυστήριον* der Inhalt des Evangeliums selbst» (J. Schneider, «Mysterion» im N. T., S. 278). Als Inhalt des Geheimnisses, das der Apostel als Haushalter betreut, kann nach I. Petr. 4, 10 die *ποικίλη χάρις θεοῦ* genannt werden.

Warum ist nicht eindeutiger aus der einzigartigen Stellung der Apostel als der Eingeweihten und der Übermittler des göttlichen Geheimnisses von der ganzen alten Kirche die Konsequenz gezogen worden, daß die Apostel und ihr vor einzelnen oder allen Gemeinden abgelegtes Zeugnis der Kanon der Wahrheit ist? Dann hätte das erst in der Reformationszeit proklamierte «Schriftprinzip» vielleicht schon in der alten Kirche formuliert werden können. Vorbei an dem — in seiner Einzigartigkeit und seiner Vollständigkeit besonders durch Tertullian empfohlenen — apostolischen Zeugnis, wie es in den apostolischen Schriften enthalten ist, haben aber nicht nur manche Häretiker (vgl. ³⁶⁹), sondern auch christliche Schriftsteller wie Euseb (*h. e.* III, 39) sich auf eine Geheimüberlieferung bzw. die von den Aposteln herstammende *viva vox* der Tradition berufen. So entstand gerade unter Berufung auf den angeblichen Willen der Apostel in- und außerhalb der Kirche das später im *Tridentinum* (Denzinger 783) endgültig definierte Traditionsprinzip.

Zur Geschichte der «Überlieferung» von Amt und Lehre beachte man die Geschichte und die Bedeutungsmöglichkeiten des Begriffes *διαδέχσθαι*, der zuerst von Euseb in umfassender Weise für die Beschreibung von Sukzession und Tradition in römischem Sinn verwendet wurde (vgl. dazu C. H. Turner, *Studies*, S. 199 ff.).

⁸⁸ (S. 56) Ihre «Erkenntnis ist nicht das Ergebnis ihres eigenen Scharfsinns oder der Lohn ihrer eigenen Leistung, sondern das Geschenk der frei waltenden Gnade Gottes» (G. Bornkamm, ThWB IV 825, 12 ff.). «Offenbartes Geheimnis und verschlossenes Geheimnis stehen in engstem Zusammenhang mit dem Erwählungsgedanken» (J. Schneider, «Mysterion», S. 262).

⁸⁹ (S. 56) Wie eindeutig die Erwählung des Apostels Erwählung durch das Wort ist, erhellt daraus, daß die Erwählung in der Berufung und einzig in ihr konkret und wirklich wird, daß dementsprechend die Berufungsgeschichten in den Evangelien und in der Apostelgeschichte, und daß der Begriff «berufener Apostel» bei Paulus eine große Betonung haben. Die Herrschaft Jesu Christi über die Apostel, die Tatsache, daß er als Herr der Apostel aus den Aposteln macht, was er will, und erreicht, was er

will, wird gerade durch die Bedeutung, die dem Wort Jesu Christi an die Apostel beigemessen wird, deutlich. Als Herr erweist sich der Herr zunächst durch sein (Befehls- oder Berufungs-) Wort.

⁹⁰ (S. 56) Verwiesen sei auf die Tatsache, daß auch in der gnostischen Lehre vom Mysterium die «Erschließung der Mysterien, m. a. W. die Verleihung der Erkenntnis selbst, geschehende Erlösung ist (nicht nur die Mitteilung von ihrer Möglichkeit)» (ThWB IV 819, 14 f.).

Die Einweihung ins Mysterium kann daher als identisch mit dem Akt der Erlösung durch das Mysterium betrachtet werden. Als Anlaß zu besonderer Freude wird sie besungen in der Pistis Sophia 7, 10 f.: «Freuet euch nun und jubelt und freuet euch noch viel mehr, denn euch ist es gegeben, daß ich mit euch zuerst vom Anfang der Wahrheit bis zu ihrer Vollendung rede. Deshalb habe ich euch ja von Anfang an durch das erste Mysterium ausgewählt. Freuet euch nun und jubelt...»

⁹¹ (S. 56) Das *μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ*, das den Jüngern offenbart ist, ist Jesus selbst als der Messias (vgl. W. Wrede, Messiasgeheimnis, S. 58 f.; ThWB IV 825, 14 ff.). «Der Apostel kann das Geheimnis Gottes mit dem einen Wort ‚Christus‘ bezeichnen» (J. Schneider, «Mysterion», S. 269). Das Geheimnis bezieht sich also nicht nur auf die «Tatsache des Anbruchs der *βασιλεία*», sondern auch «auf ihren allgemeinen Sinngehalt» (gegen ThWB IV 824, 37 ff.). Zwar wird an einigen rabbinischen Stellen die Zeit des Anbruchs der Tage des Messias «Geheimnis» genannt (s. Str.-B. I 659), doch bezieht sich der rabbinische Begriff Geheimnis nicht nur auf diesen Zeitpunkt: auch die Lehre Israels in ihrer Gesamtheit wird als Geheimnis bezeichnet.

A. Schweitzer, Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis (Das Abendmahl II [1901]), dürfte den synoptischen Begriff des Geheimnisses in unsachlicher Weise verengern, wenn er das Wesen des Geheimnisses im Erzwingen der nahen Parusie durch das Leiden Jesu sieht. In welcher Weise die Schweitzersche «Mystik» in bezug auf die nahe Parusie aufzuhehlen ist, und wie die seinem System zugrunde gelegten Parusieworte Jesu verstanden werden können, wird in den §§ 51—56 darzustellen sein. Es erscheint auf alle Fälle nicht als ein nüchterner Ausweg, den durch Mark. 9, 1 u. Par. und ähnliche Worte gegebenen Schwierigkeiten dadurch auszuweichen, daß man sie unter den Begriff «Geheimnis» rückt, mit dem sie nie direkt in Zusammenhang gebracht werden. Es scheint im Gegenteil zum Wesen des neutestamentlichen Geheimnisses zu gehören, daß es nicht die Gestalt und auch nicht den Gehalt eines Irrtums oder einer Irreführung hat, sondern mit der Offenbarung Jesu Christi, mit seiner Person, seinem Amt und seinem Werk als Ganzem identisch ist.

Bei Paulus ist die Verbindung des Begriffs *μυστήριον* mit dem Christus-kyrgma eindeutig (1. Kor. 2, 6 ff.). In der Apokalypse steht das *μυστήριον* als Gottes verborgener Plan dem *μυστήριον* der Hure Babel (Offb. 17, 5, 7) gegenüber — als die Herrschaft Jesu Christi über seine Gemeinde und als sein Sieg über seine Feinde. Bei allen Unterschieden des synoptischen, paulinischen und apokalyptischen Mysteriums begriffes ist die Bezogenheit des Begriffes bei allen neutestamentlichen Autoren auf Jesus Christus selbst, nicht nur auf etwas an Jesus Christus oder in Zusammenhang mit Jesus Christus Geschehendes, eindeutig.

⁹² (S. 57) Über die Enthüllung des göttlichen Geheimnisses, welche zugleich Verhüllung ist, äußert sich W. Visser, Das Christuszeugnis des Alten Testaments I (1934), S. 253 (zu 2. Mos. 33 f.): «Das letzte Geheimnis

enthüllt sich und wird gerade dann, wenn es sich enthüllt, erkannt als das Geheimnis Gottes, das niemals eingesehen oder durchschaut werden kann, das unergründlich verborgen ist in der Tiefe der Gottheit: Wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig...»

⁹³ (S. 58) Vielleicht ist es im Blick auf Mark. 9, 14 ff. u. Par. nicht als Zufall zu erklären, daß die Apostel bei ihrer ersten Aussendung (Matth. 10 u. Par.) trotz des Auftrages der Krankenheilung und der Totenerweckung (Matth. 10, 4 u. Par.) nicht ausdrücklich auch den Auftrag bekamen, Blinde sehend und Taube hörend zu machen. Es könnte sein, daß gerade diese Kraftwirkung von Jesus zunächst ihm selbst vorbehalten war.

⁹⁴ (S. 58) Für verschiedene neuere Forscher — im Gegensatz etwa zu A. Schlatter, Einleitung (1889), S. 508 f. — steht es ziemlich einwandfrei fest, daß eine Identität des Sehers mit dem Apostel Johannes Zebedäi kaum in Frage kommt (z. B. A. Jülicher und E. Fascher, Einleitung⁷, S. 259; E. Lohmeyer, Offenbarung, S. 199). Daß die Offenbarung des Johannes nach vielen Kämpfen auch in der östlichen Kirche in den neutestamentlichen Kanon aufgenommen wurde, beruhte darauf, daß man sie schließlich trotz allen Bedenken als echt apostolisch, und damit ihren Urheber als Apostel, gelten ließ.

⁹⁵ (S. 58) Im rabbinischen Sprachgebrauch, der auch in der Redeweise Jesu wieder zu erkennen ist, «beschreibt Hören geradezu die eigentliche Funktion des Jüngers» (K. H. Rengstorf, ThWB IV 437, 26 f.).

Zur Nowendigkeit und zum Wesen der persönlichen und nicht nur sachlichen Beziehung zwischen Meister und Jünger, welche in der Beziehung zwischen Lehrer und Schüler nicht wesensnotwendig ist, s. J. Wach, Meister und Jünger. Es ist klar, daß J. Wachs Einordnung der Jünger in ein allgemeines Wesen der Jüngerschaft nicht ohne Konflikte mit den speziellen neutestamentlichen Aussagen über die zwölf Jünger Jesu stattfindet. F. Hölderlins «Tod des Empedokles» ist in diesem Zusammenhang zu nennen als ein Werk, das in unübertrefflicher Weise auf einem allgemein religiös-humanen Boden das Verhältnis von Meister und Jünger in der Zeit des bevorstehenden Todes des Meisters darstellt.

⁹⁶ (S. 59) Vgl. ThWB I 221, 10 ff., 39 ff. — R. Bultmann nennt und beschreibt das Schauen Gottes als eine «eschatologische Möglichkeit» (ZNW 29 [1930], S. 183 ff.).

⁹⁷ (S. 59) Das stellt Philo, *fug.* 208 ausdrücklich fest (zitiert von G. Kittel, ThWB I 217, 18 ff.).

⁹⁸ (S. 59) S. dazu die grundsätzlichen Feststellungen von E. v. Dobschütz, Die fünf Sinne im Neuen Testament, S. 395 ff.

⁹⁹ (S. 59) Calvins Feststellung: *Auribus magis quam oculis percipitur vera cognitio Dei* (zu 2. Mos. 33, 19, CR 25, 109) entspricht darum nicht allen Berichten der Bibel, die von einer Selbstoffenbarung Gottes handeln.

¹⁰⁰ (S. 60) Die Unterschiede dieser das Sehen bezeichnenden Begriffe sind bei den einzelnen biblischen Autoren verschieden und doch anscheinend so relativ, daß alle diese Begriffe gleichzeitig untersucht werden können, wie sie auch im ThWB von W. Michaelis unter dem einen Oberbegriff *ὁράω* bearbeitet werden sollen.

¹⁰¹ (S. 60) Vgl. dazu vor allem W. Graf Baudissin, «Gott schauen» in der alttestamentlichen Religion, Arch. für Rel. Wiss. 18 (1915); S. 173 ff.; ferner R. Bultmann *θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε* ZNW 29 (1930), S. 169 ff.; E. Fascher, *Deus invisibilis*, Marb. Th. Stud. (1931), S. 47 ff.

¹⁰² (S. 61) Eine entsprechende Begründung findet sich bei A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients, S. 736 A 1, und S. 803: «Gott zu sehen, ist unbefugtes Sehen, heidnisch: den Schleier der Isis enthüllen.»

Bei Sophokles, Antigone 1198, wird an den Mythos von Semele angespielt, welche in ihrer Verblendung bat, Zeus möge ihr in seiner göttlichen Herrlichkeit erscheinen; unter Blitz und Donner ging sie zugrunde. Weitere Beispiele bei R. Bultmann, a. a. O., S. 169 f.

Daß nur ein Wunder den Anblick der Gottheit ermöglichen kann, wird *Bhagavat-Gita*, Cap. II, gesagt: «Dein lieblich Auge ist zu schwach, zu schauen mich, o Arjuna. Ein himmlisch Auge gebe ich dir. So schaue meine Gottesmacht.»

¹⁰³ (S. 61) Die, in Anlehnung an die LXX entstandene Übersetzung der Zürcher Bibel z. St.: «Sie hatten sich nicht mitgefremdet...», dürfte sich nicht empfehlen, da das «Sehen auf die Lade» durch die Kahathiten unter den Leviten — die Bethsemiten waren Leviten (Jos. 21, 16) — als Frevel gegen die Vorschriften von 4. Mos. 4, 15, 25 aufzufassen ist. Grundsätzlich, nicht nur in bestimmter Weise, durften die Kahathiten die Lade nicht ansehen bzw. aufdecken. Darum kann auch die Auslegung H. F. Kohlbürgges z. St. (Schriftauslegungen, Heft 17 [1915], S. 71) nicht überzeugen, in der er ausführt, daß nicht das Daß, sondern das Wie des Anschauens die Ursache zu ihrem Tode wurde: «Die wunderbare Lade will nicht mit der Vernunft beschaut, nicht von der bloßen Neugierde betrachtet werden. Wehe dem, der darüber spekulieren will!»

¹⁰⁴ (S. 62) *Oportet propter homines occulte ambulare inter eos, quia si viderent, morentur statim, manebo ergo in verbo... Habes naturam regni Christi, quod sit occulta propter nos* (Luther WA 16, 644 zu 2. Mos. 33, 20).

¹⁰⁵ (S. 62) Vgl. unten ¹²⁹, ¹³⁰, ¹³³. Luther behauptet geradezu: *Facies meae it est columna et nubes, quae sunt duae facies* (WA 16, 642, 8).

¹⁰⁶ (S. 63) Es gehört zur Eigenart der Übersetzung einiger Stellen des Alten Testaments in der LXX, daß die LXX von einem Erscheinen Gottes (ὄψθη) spricht, wo der Urtext keinen direkten Anlaß gibt, einen visionellen oder visuellen Vorgang zu vermuten. Zu den Konsequenzen, die W. Michaelis aus dieser Tatsache zieht, s. ¹⁴⁰ und ¹⁸⁵.

¹⁰⁷ (S. 63) Sie sahen «durch das sakramentale Mittel der Mahlzeit» (A. Jeremias, a. a. O. S. 803). Aus der Tatsache, daß das Sehen mit einer sakramentalen Mahlzeit im Zusammenhang steht, zu schließen, daß eigentlich nicht gesehen wurde, erscheint nicht als notwendig.

¹⁰⁸ (S. 63) Nach der Quellenscheidung von O. Eißfeld, Hexateuchsynopse, S. 152*, 157*, 57, vgl. die Anmerkung z. St., a. a. O., S. 274*.

¹⁰⁹ (S. 63) Eine «Ordnung der Versuche (sc. der Darstellung von Gotteserscheinung) nach dem Grad ihrer Vergeistigung» ist hergestellt bei W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments II, S. 5 ff. S. auch W. Baudissin, Gott schauen, S. 188, 198 ff.

¹¹⁰ (S. 63) Als ein Beispiel für viele sei die «durch theologische Reflexion stark verklausulierte Gotteserscheinung» vor Mose (2. Mos. 33, 17 ff.) genannt mit der «zu beachtenden Gleichwertung des Aussprechens des Jahve-namens mit einer Gotteserscheinung» (H. Holzinger, in Die Heilige Schrift des Alten Testamentes ³, z. St.).

¹¹¹ (S. 64) Den Schluß des Verses im MT: «Durch das Wort des Herrn», zu streichen, besteht trotz LXX kein zwingender Anlaß, wenn auch die an

die johanneische Christologie erinnernde Aussage, daß die sichtbare Erscheinung Gottes durch sein Wort geschieht, nur in wenigen Aussagen des Alten Testaments ausdrücklich gemacht wird. Vgl. die folgenden im Haupttext angeführten Stellen; ferner E. Fascher, *Deus invisibilis*, S. 55 ff.

¹¹² (S. 64) Die Tatsache, daß nur der von Gott speziell Erwählte sieht, hat auch Luther in einer Auslegung von 1. Mos. 22 festgestellt: «Das sihet die Welt nicht, der knecht und esel werdens nicht gewar, es sihets niemand denn Abraham» (WA 24, 402, 15 f.).

¹¹³ (S. 64) Calvin, CR 25, 108, sagt z. St.: *Extra metas modestiae et sobrietatis abripitur; plus appetit, quam fas sit atque expediat.*

In Wirklichkeit scheint es, daß eine moralische Beurteilung des Sehens abwegig ist; denn wenn der Erwählte tatsächlich sehen darf — mit welchem Recht will man ihn verurteilen? Über den «ungläubigen Thomas» ist ähnliches zu sagen (vgl. S. 196 ff.).

¹¹⁴ (S. 64) Calvin, CR 25, 109: *Quamvis exhibita fuerit oculis visio, praecipuas tamen partes fuisse in voce.*

Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang auch auf die Erscheinung Gottes vor Elia in der «Stimme» des Schweigens (1. Kön. 19, 8 ff.).

¹¹⁵ (S. 64) «Man muß zur Kenntnis nehmen, wenn man Klarheit über den Begriff «Offenbarung» im Alten Testament gewinnen will, daß im Akt der Offenbarung das Gesehene und das Gehörte nicht streng geschieden sind. Wesentlich ist aber, daß immer die Sinnhaftigkeit des Aktes betont wird» (H. Asmussen, Das erste Samuelisbuch [1938], S. 31, A. 35).

¹¹⁶ (S. 64) Diese Ergänzung würde man nach dem Inhalt der Negation von 5. Mos. 4, 12, 15 erwarten gemäß dem Inhalt von 4. Mos. 12, 8; 2. Mos. 34, 9 ff.; 33, 11. Ist sie ausgelassen worden von einem späteren Redaktor, der daran Anstoß nahm, daß man überhaupt von einem Sehen der Gestalt Gottes reden konnte? Es will scheinen, daß die Aussage des Mose: «Eine Gestalt sahet ihr nicht», nicht eine selbstverständliche Unmöglichkeit, sondern nur eine für das Volk faktisch eingetretene und vorhandene Verhinderung bezeichnet.

Daß das, «was hier von Mose gilt (sc. daß er Gott schaute, wie 2. Mos. 33 berichtet wird), allgemein vom genialen Menschen gilt» (G. Beer, Exodus, S. 159, zu 2. Mos. 33, 18 ff.; 34, 5 ff.), kann biblisch nicht begründet werden. Vielmehr ist deutlich gesagt: «Es stand hinfort kein Prophet in Israel» — also wohl auch kein genialer Mensch außerhalb Israel — «auf wie Mose, mit dem der Herr von Angesicht zu Angesicht verkehrte» (5. Mos. 34, 10).

¹¹⁷ (S. 64) Vgl. E. v. Dobschütz, Die fünf Sinne, S. 393. W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments I², S. 154, definiert: «Seher sind Menschen, die, wie schon ihr Name gesagt, mehr ‚schauen‘ als gewöhnliche Sterbliche, nicht nur das Zukünftige, sondern überhaupt das Verborgene.» An dieser Definition ist beides wichtig: Die Betonung, daß der Seher (und entsprechend der Prophet) schaut, was andere nicht sehen; und die Hervorhebung dessen, daß es bei dem Geschauten oft schon um etwas, zwar den Vielen noch verborgenes, Gegenwärtiges geht. Im Neuen Testament wird dementsprechend davon geredet werden, daß «einige sehen werden» (Mark. 9, 1 u. Par.).

Daß die «Sehenden» nicht nur Wortverkündiger, sondern auch Priester sein können, kann zumindest mit der Beobachtung von H. Schmidt, RGG V¹, Sp. 567, begründet werden, wonach noch älter als die Gleichung Prophet und Seher die Gleichung Priester und Seher sei. Das hebräische Wort *kohen* bedeutet bei den Arabern in der Aussprache *kahin* so viel wie Seher.

¹¹⁸ (S. 64) F. Giesebrecht, Die Berufungsbegabung der alttestamentlichen Propheten (1897), hat versucht, das Wesen der alttestamentlichen Prophetie als ganz auf der Ahnung (S. 76 f. u. ö.), dem sittlichen Urteil (S. 79 f. u. ö.) und der Berechnung (S. 72, 79, 174) der Prophetenpersönlichkeiten beruhend darzustellen, seinen Ursprung also letztlich im Bereich des menschlichen Geistes zu suchen. Die Prophetie sei demnach in der Hauptsache von natürlichen Voraussetzungen aus zu verstehen. Als transzendente Elemente nennt F. Giesebrecht die Gottesgemeinschaft, welche aber mit der Sittlichkeit des Propheten identisch sei (S. 87, 89 f.), die tiefere Einsicht oder Kontemplation (S. 92), endlich die Gebetsgemeinschaft (S. 96).

Daß bei solcher Schau der Prophetie nicht nur die Konkretheit, Schönheit und Kraft der prophetischen Schau, sondern auch die Voraussetzung der Autorität, Unmittelbarkeit und Massivität des Auftretens der Propheten unter den Tisch gewischt bzw. unerklärt gelassen wird, sei nur angedeutet. Hat F. Giesebrecht recht, so sind die Propheten letztlich nur als Selbstzeugen, aber nicht als Gotteszeugen anzusehen.

¹¹⁹ (S. 65) Zur Übersetzung und Auslegung von 1. Sam. 16, 7 f. s. W. Vischer, Christuszeugnis des Alten Testaments II (1942), S. 198 f.: «Wie mit den Augen die Augen dessen gemeint sind, der den andern sieht, so ist auch mit dem Herzen das Herz dessen gemeint, der sieht... Gott ersieht sich etwas, während der Mensch nur etwas sieht. Das heißt: Der Mensch sieht, was ist, Gott aber ersieht sich etwas, das nicht ist und erst dadurch wird, daß er es sich ersieht... Das ist der Zusammenhang und der Unterschied der göttlichen Sprache und der menschlichen Sprache.» In den hier zitierten und den a. a. O. folgenden Sätzen W. Vischers finden sich wesentliche Feststellungen über die Funktion und die Bedeutung des Sehens mit dem leiblichen Auge. — In den entsprechenden Ausführungen von W. Baudissin, Gott schauen, S. 209 ff., vermißt man ein Eingehen auf die Aussagen darüber, daß Gott nicht nur geschaut wird, sondern selbst sieht.

¹²⁰ (S. 66) An Stellen wie 2. Mos. 20, 18; Jes. 44, 16; Pred. 9, 9 wird durch «Sehen» ein Hören, Fühlen oder Erleben Gottes bezeichnet. — Zum Gebrauch des Wortes «sehen» in übertragenem Sinn s. R. Bultmann, Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε S. 181 f.

¹²¹ (S. 66) Nach 1. Mos. 40 f. und Dan. 2 und 4 können zwar auch Heiden im Traum sehen, was wahrhaftig eintreten wird. Sie sehen aber im Traum nicht die Erscheinung Gottes, und sie sind offensichtlich nach der Meinung des alttestamentlichen Autoren auch nicht selbst imstande, ohne das Dazutreten eines Auserwählten Gottes die wahre Deutung des ihnen im Traum Erschienenen erkennen oder hören zu können.

¹²² (S. 67) Der Zusatz «je und je», den die Zürcher Bibel in diesem Verse macht, entspricht nicht nur nicht der Zitation dieses Verses im Neuen Testament im Sinn seiner Erfüllung durch Jesus von Nazareth (Apg. 3, 22; 7, 37), sondern auch nicht der einzigartigen Stellung des Mose unter, d. i. über allen alttestamentlichen Propheten, welche von verschiedenen Propheten ausdrücklich anerkannt ist. Eine Erfüllung der Weissagung von 5. Mos. 18, 15 ff., wie sie die Zürcher Bibel wiedergibt, wird weder im Alten noch im Neuen Testament behauptet.

¹²³ (S. 67) O. Samuel, Laß mich deine Herrlichkeit sehen (Evang. Theol. 2 [1935]), S. 275, stellt zu 2. Mos. 33, 18 fest: «Mose glaubt An-

spruch auf eine genauere Offenbarung zu haben, denn er weiß sich von Gott angenommen.»

¹²⁴ (S. 68) Gegen G. Kittel, ThWB I 218, 28 ff.

¹²⁵ (S. 69) Die Erwartung des Tages, an dem das Sehen des erscheinenden Gottes nicht nur den Tod, sondern auch die Erhöhung, Rechtfertigung und den Frieden für die Heiligen Gottes bedeutet, ist wahrscheinlich auch als Voraussetzung der jüdischen Lehre zu betrachten, laut der die Schau Gottes in der Todesstunde belehrt die rabbinische Auslegung von Ps. 22, 30 (Str.-B. I, 207 ff.). Im Bericht über den Tod des Stephanus (Apg. 7, 55) und in späteren Märtyrerakten finden sich Aussagen, welche Parallelen zu dieser Lehre darstellen.

Der eschatologische Charakter und die eschatologische Bedeutung des Sehens Gottes wird durch diese Lehre unterstrichen. Aus dem Fluch «Wer Gott sieht, stirbt!» ist in der jüdischen Lehre die Drohung geworden, daß alle Menschen, auch die Gottlosen, wenn sie sterben, Gott sehen müssen, und die Verheißung, daß nach der Auferstehung — ob nach oder in den Tagen des Messias, wird verschieden gelehrt — im Gan Eden allein die Gerechten Gott schauen dürfen.

¹²⁶ (S. 69) B. Balscheit, Das Kommen des Reiches Gottes nach dem Alten Testament (1944), S. 5 ff., legt das in überzeugender Weise dar.

¹²⁷ (S. 70) Die hebräische Sprache hat verschiedene Begriffe für das, was die LXX meist mit dem Sammelbegriff ἔργον bzw. ἔργα (θεοῦ) wiedergeben. Vgl. G. Bertram, ThWB II 633, 5 ff.

¹²⁸ (S. 70) Das ist z. B. von G. Bertram, ThWB II 635, 17 f. mit Bezug auf Jesaja 60, 21, ausgesagt. Es sei dort «vom geschichtlichen oder eschatologischen Walten Gottes die Rede».

¹²⁹ (S. 71) Der Ausdruck «das Angesicht sehen» ist wahrscheinlich übernommen aus der Hofsprache des alten Orients und wird im Alten Testament auch noch in diesem Sinne verwendet (2. Kön. 25, 19; Jer. 52, 25; Esther 1, 14). Der Ausdruck ist aber kaum einfach auf Gott und den Tempel übertragen, sondern wie andere Begriffe bei ihrer Aufnahme in den sakralen Gebrauch «getauft» worden.

Über die Möglichkeit der Bedeutung und des Bedeutungswandels des Begriffs «Antlitz Jahves» s. W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments II, S. 12 ff., und G. Beer, Exodus (1939), S. 159. Dasselbst weitere Literaturangaben.

¹³⁰ (71) Calvin, CR 31, S. 158 zu Ps. 16, 11, spricht ausdrücklich vom «aktiven und passiven» Sinn des Angesichts Gottes. — Ein entscheidender Unterschied zwischen «Gott sehen» und «von Gott gesehen werden» besteht insofern nicht, als beides Inhalt und Wirkung der Gnade Gottes ist.

¹³¹ (S. 71) Nicht das Sehen des Menschen, sondern Gottes Sehen ist dann das Entscheidende. Vgl. den Sprachgebrauch von *panim* in 1. Sam. 2, 11: «Samuel diente Gott unter den Augen (*eth pene*) Samuels.»

¹³² (S. 71) Zur Auslegung der Stelle in Zusammenhang mit 1. Mos. 22, 8 s. Fz. Delitzsch, Genesis 4 (1872), S. 356.

¹³³ (S. 71) Mit welchem Recht, u. a. von Gesenius, HWB zum Alten Testament¹⁷, Art. *raah*, verlangt wird, daß auf Grund der profanen Bedeutung von «das Angesicht sehen» und der Stellen 1. Mos. 32, 31; 2. Mos. 33, 20 etc. das *Niphal* von *raah* in 2. Mos. 23, 15, 17; 34, 23 f.; 5. Mos. 16, 16; 31, 11; Jes. 1, 12; Ps. 42, 3 (84, 8) in das *Kal* zu korrigieren sei, ist nicht einzusehen und kann nur mit der Mißachtung des aktiven Sinns von *panim*

erklärt werden. Die vorhandene Lesart in den genannten, angeblich zu korrigierenden Stellen, dürfte haltbar sein, weil in passiven Konstruktionen häufig das Objekt des Aktivums im Akkusativ beibehalten wird.

2. Mos. 23, 17 muß krampfhaft mit Hilfe einer dubiosen Lesart korrigiert werden, wenn man das *Niphal* in das *Kal* umpunktieren will. Die Annahme, das *Kal* sei von späteren Abschreibern in das *Niphal* korrigiert worden, um die Transzendenz und Unsichtbarkeit sogar von Gottes Angesicht (nicht nur von Gott) zu betonen, erscheint zwar in Anbetracht der Entwicklung zur Vergeistigung der Theophanien grundsätzlich als möglich, aber in den genannten Fällen nicht als geboten. Auch die LXX übersetzen an den fraglichen Stellen mit einer passiven Verbalform.

¹³⁴ (S. 71) Nach der Übersetzung von H. Windisch.

¹³⁵ (S. 72) S. Str.-B. II 525 f.

¹³⁶ (S. 72) Der biblische Begriff $\delta\delta\xi\alpha$ unterscheidet sich grundsätzlich von der Bedeutung dieses Wortes im profanen Gebrauch; nur in der Mysteriensprache hat $\delta\delta\xi\alpha$ eine Bedeutung, die der biblischen nahekommt. Vgl. dazu G. Kittel, ThWB II 235 ff.; R. Reitzenstein, Hellenistische Mysterienreligionen³ (1927), S. 261, 344. $\delta\delta\xi\alpha$ bezeichnet die wesensmäßig nur Gott eigene Herrlichkeit — von einer $\delta\delta\xi\alpha$ der Engel wird nur in abgeleiteter Weise gesprochen, sie gehören zur $\delta\delta\xi\alpha$ Gottes selbst (Mark. 8, 38 u. ö.). Die $\delta\delta\xi\alpha$ Gottes ist die Macht des ihm eigenen und von ihm ausstrahlenden Wesens, der Glanz, der ihn umgibt und von ihm ausgeht. Gottes Herrlichkeit ist der Inbegriff dessen, daß Gott nicht nur ist, daß er nicht nur etwas ist, sondern daß er nach Innen und Außen lebendig, tätig, mächtig ist. Gott hat seine Herrlichkeit von keinem Anderen, und er verliert sie an keinen Andern. $\delta\delta\xi\alpha$ ist die Ehre Gottes, die er sich zu Ehren hat und die nur ihm wesensmäßig eignet.

Der Glanz der Sonne kann als Gleichnis für die $\delta\delta\xi\alpha$ Gottes genannt werden — wie denn Gott in bildlicher Redeweise selbst als Sonne (Ps. 84, 12) oder als Sonne der Gerechtigkeit (Mal. 3, 20) bezeichnet wird, oder wie seine Erscheinung mit der Sonne verglichen (Offb. 1, 16; cf. 10, 1) oder an ihre Stelle gesetzt wird (Jes. 24, 23; 60, 1, 19; Offb. 21, 23). Vgl. W. Windisch zu Barn. 5, 10 im Ergänzungsband z. Handb. zum N. T.

Nun ist der Glanz der Sonne einer und einzigartig, läßt aber doch zu, daß als sein Wesen dreierlei unterschieden wird: 1. die Eigenschaft der Sonne zu leuchten, 2. die Strahlen der Sonne, und 3. die Helligkeit des Bestrahlten. Entsprechend können die Aussagen der Bibel über die Herrlichkeit Gottes in drei Gruppen gegliedert werden: die Herrlichkeit Gottes ist 1. das Erscheinen des ewigen Gottes in der Kraft seines Wesens, 2. das Ausstrahlen seiner Liebe und seiner Freiheit, seiner Gnade und seiner Gerechtigkeit, und 3. die Ehre und Anerkennung, die er sich bei seinen Geschöpfen durch seine Offenbarung schafft. Von $\delta\delta\xi\alpha$ in diesem dreifachen Sinn handeln die drei Teile von Joh. 17. (Die in ⁸⁰ gezeigte Dreiteilung hat ihre Entsprechung im dreimaligen Vorkommen des Begriffs $\delta\delta\xi\alpha$ oder $\delta\delta\xi\alpha\lambda\epsilon\upsilon\upsilon$: vv 1, 4, 5; v 10; vv 22, 24.) Das Verbum $\delta\delta\xi\alpha\lambda\epsilon\upsilon\upsilon$ fügt zum Substantiv $\delta\delta\xi\alpha$ nichts wesentlich Neues hinzu, sondern beschreibt, wie in aktiver und passiver Weise, im Teilgeben oder Teilhaben, das Wesen der Herrlichkeit Gottes zur Geltung kommt.

¹³⁷ (S. 72) Die hebräische Sprache hat kein Äquivalent für das griechische Verbaladjektiv, welches manchmal eine grundsätzliche Möglichkeit (oder Unmöglichkeit) zum Ausdruck bringt. Im Neuen Testament ist das Verbaladjektiv semitisierend meist im Sinne des *part. pass.* verwendet

(ἀγαπητός = geliebt, lieb, im Gegensatz zum seltenen παθητός [Äpg. 26, 23]), wodurch es auch bisweilen ersetzt wird (ψηλαφώμενος = berührbar [Hebr. 12, 118]). Ein für den Menschen bestehendes Faktum, nicht aber eine grundsätzliche Unmöglichkeit wird damit beschrieben (vgl. Bl. Debr.⁷ §§ 65, 3; 112). Wahrscheinlich ist darum auch 1. Tim. 1, 17 nicht von einer in Gott vorhandenen grundsätzlichen Unmöglichkeit die Rede. Daß (faktisch) keiner Gott sah, begründet den Satz: keiner kann Gott sehen.

¹³⁸ (S. 72) Ebenso 2. Clemens 20, 5; Diognet 7, 2; ähnlich Hermas *vis.* 1, 3, 4; 3, 3, 5.

¹³⁹ (S. 73) Daß Unsichtbarkeit nicht prinzipiell die Sichtbarkeit ausschließt, wenn von Gott die Rede ist, zeigt Hebr. 11, 27 und die Beschreibung Jesu Christi bei Ignatius *Pol.* 3, 2: ὁ δόρατος, ὁ δι' ἡμᾶς ὄρατος. Vgl. Athanasius, *Contra Ar.* IV 36: Die ἔνωσις Gottes mit den Menschen bewirkt, daß die Menschen die δόρατος φῶσις durch die φῶσις ὀρωμένη erkennen können. Diese ἔνωσις wird nach Athanasius im Johannesevangelium als ἀποστολή bezeichnet. — Daß sie für den Apostolat auch der Jünger besondere Bedeutung hat, wird im Folgenden zu zeigen sein.

¹⁴⁰ (S. 73) W. Michaelis tendiert anscheinend zu der hier abgelehnten nur geistigen Auffassung des Sehens, wenn er — programmatisch für seinen zu erwartenden Artikel ὁράω κτλ im ThWB? — erklärt: «Die Verben des Sehens gehören in ausgeprägtem Maße zur Terminologie des Offenbarungsgeschehens und beziehen sich auf die Begegnung des Menschen mit der seine Entscheidungen fordernden Person des Offenbarers» (Die Erscheinungen des Auferstandenen [1944], S. 142, A. 87). A. a. O. S. 104, vgl. S. 147 ff. A. 127, wird das «Offenbarungsgeschehen» und die «Begegnung» dahingehend interpretiert, daß ὁφθῆναι die Bedeutung habe: «kommen, um das Offenbarungswort zu sagen», daß «die Frage nach der Wahrnehmungsart völlig neutralisiert ist», daß «ὁφθῆναι in der Tat die an keine sinnliche Wahrnehmung gebundene Offenbarungsgegenwart bezeichnet». Diese für die LXX getroffenen Feststellungen gelten nach W. Michaelis auch für das Neue Testament — womit die Bedeutung der Sichtbarkeit des Fleischgewordenen (und des Wiederkommenden) dann eigentlich dahinfällt. W. Michaelis' Ausführungen sind nicht so zwingend, daß sie einen Versuch, gerade die Sichtbarkeit und die sinnhafte Wahrnehmbarkeit der Offenbarung zu betonen, verbieten. Denn es ist möglich und wahrscheinlich, daß die LXX, auf der W. Michaelis' Argumentation im Wesentlichen beruht, selbst schon Zeugnis für eine der hebräischen Sprache, dem alten hebräischen Denken und auch Jesu fremde Denkweise ist.

¹⁴¹ (S. 74) Für die Auslegung dieser Stelle sowie der zitierten Verse Mark. 4, 24; Luk. 8, 18 besteht natürlich die Möglichkeit, das Sehen als rhetorische Wendung oder als Bezeichnung für ein geistiges Sehen zu verstehen. Es ist aber fraglich, ob bei der Betonung, die insbesondere im Johannesevangelium die sichtbare Erscheinung des Wortes hat, bei solcher Auslegung nicht eine einseitige Verengung des Sinnes der Stelle stattfindet.

E. v. Dobschütz, *Die fünf Sinne*, S. 402, vermutet, daß bei Johannes die Betonung des Sehens auf griechische oder orientalische Einflüsse zurückgehe. Denn «klar ist, daß die Griechen dem Sehen den Vorrang geben, wie das unwillkürlich in der Wendung bei Joh. 12, 21 erscheint, wo die ... Griechen an Philippus mit der Bitte herantreten „Herr, wir wollten Jesum gerne sehen“ (S. 396). — Die alttestamentliche Verheißung des künftigen Sehens dürfte aber vor dem allgemein griechischen oder orien-

talischen Sehen-Wollen als Grund für die johanneische Betonung der Sichtbarkeit Jesu und der Herrlichkeit Gottes in Jesus zu nennen sein.

Mit gutem Grund wird hingegen von E. v. Dobschütz zum Verhältnis der Synoptiker und des Johannes, auch des Sehers zu Jesu Offenbarung und Erscheinung «formuliert, daß in bezug auf die irdische Wirksamkeit Jesu nach den Synoptikern das Hören vorwiegt, in bezug auf den erhöhten Herrn nach dem gesamten apostolischen Kerygma das Sehen; Jesus hat gelehrt und seine Worte werden gehört, der Erhöhte aber erscheint und wird gesehen (Mark. 13, 26; Matth. 24, 30; Luk. 21, 27; Mark. 14, 62; 16, 7; 1. Kor. 9, 1; 15, 5 ff.; Apg. 9, 17; 13, 31)... Es gehört nun zu der für das Johannesevangelium charakteristischen Verschiebung, daß dies von den Auferstandenen und Erhöhten Geltende schon auf den Irdisch-Geschichtlichen übertragen wird. Daher hier das Nebeneinander von ‚seine Worte hören‘ und ‚seine Herrlichkeit sehen‘» (S. 402). — Von dieser Feststellung aus kommt E. v. Dobschütz auf die eschatologische Bedeutung des Schauens zu sprechen und auf die Tatsache, daß dieser «eschatologische Gedanke das ganze Neue Testament durchziehe» (S. 403). «So ist schon jetzt ein Sehen des Unsichtbaren den Menschen vergönnt, die Heilszeit ist schon da» (S. 405). «Im Neuen Testament handelt es sich darum, in der geschichtlichen Gestalt Jesu Christi Gott zu sehen und zu erkennen, Joh. 12, 45; 14, 9» (S. 404).

¹⁴² (S. 77) Der Sinn dieses Perfekts ist nicht eine Zeitangabe, sondern die Angabe eines für den Menschen eintretenden Zustandes, der wie im Attischen (selten) in der Zukunft eintreten kann. So auch 1. Joh. 2, 5; Jak. 2, 10 (Bl.-Debr.⁷ §§ 342, 344).

¹⁴³ (S. 79) Ohne ausdrückliche Nennung der verschiedenen Kommentatoren wird im Folgenden die Abhängigkeit von den wichtigsten vorhandenen Auslegungen deutlich erkennbar sein. Die Herausstellung von gerade vier Deutungsmöglichkeiten bedeutet eine Auswahl der Auslegungen, die ohne Textkorrekturen oder andere Gewaltsamkeiten als möglich und berechtigt erscheinen.

¹⁴⁴ (S. 82) Eine deutliche Übersicht über die Verwendung des Begriffs Menschensohn in den verschiedenen neutestamentlichen Schriften und eine kurze sorgfältige Abwägung der Verständnismöglichkeiten auf Grund der Forschung der letzten Jahrzehnte findet sich bei P. Feine, *Theologie des Neuen Testaments*, S. 119 ff., vgl. H. Weinel, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, S. 211 ff. Einschlägige Literatur ist genannt bei W. Bauer, *WBNT*³, Sp. 1385 f. Eine ausführliche Übersicht über die Literatur gibt H. Lietzmann, *Der Menschensohn*, S. 1 ff.

Von den gewonnenen Resultaten in der Menschensohnforschung ist in der Folge besonders das eine als begründet vorausgesetzt und verwendet: daß Jesus die Selbstbezeichnung Menschensohn in Anlehnung an Dan. 7 und verwandte apokalyptische Schriften als ein messianisches Prädikat gebraucht hat.

¹⁴⁵ (S. 83) Der Versuch einer vollzähligen Aufzählung der einschlägigen Aussagen bei den Synoptikern ist neuerdings gemacht worden durch W. G. Kümmel, *Verheißung und Erfüllung* (1945), S. 9—37.

¹⁴⁶ (S. 83) Zu den entsprechenden jüdischen Lehren, den möglichen Voraussetzungen, Parallelen und Nachahmungen der neutestamentlichen Lehren sei verwiesen auf die umfassende Verarbeitung und Darstellung der jüdischen Zukunfts-, Messias-, Gerichts- und Auferstehungserwartung im 29.—33. Exkurs bei Str.-B. IV 799 ff.; cf. III 823 ff.

¹⁴⁷ (S. 84) Bei Str.-B. I 207 ff. ist das entsprechende jüdische Material zusammengetragen und kurz verarbeitet.

¹⁴⁸ (S. 84) So auch Luther WA 16, 644, 27: *In extremo die impii non poterunt videre.*

¹⁴⁹ (S. 86) Zu dem, was unter der «Naherwartung» des Neuen Testaments zu verstehen ist, und wie sie in Auseinandersetzung mit den Behauptungen der Schule A. Schweitzers zu beurteilen ist, sei besonders verwiesen auf die Abhandlungen von O. Cullmann: Neutestamentliche Eschatologie und Entstehung des Dogmas, K. Bl. f. d. ref. Schw. (1942), S. 161 ff.; 178 ff.; Die Hoffnung der Kirche auf die Wiederkunft Christi (1942).

¹⁵⁰ (S. 87) Das Nebeneinander — man braucht nicht von einem Widerspruch zu reden — von Weissagungen für die nahe und Weissagungen für eine fernere Zukunft stellt unter anderen ausdrücklich P. Feine, Theologie des Neuen Testaments, S. 77, fest. Er verweist dabei auf die Bedeutung der Person Jesu, welche dem Reichsgedanken, also auch dem Gedanken an die Nähe oder Ferne des Reiches, übergeordnet ist und deshalb beiderlei Aussagen zusammenhalten konnte.

In der neuesten Veröffentlichung zum Thema: W. G. Kümme1, Verheißung und Erfüllung (1945), wird das Verhältnis von (nicht datierter) Zukunftserwartung und Gegenwartspredigt des Reiches durch Jesus nicht existentialphilosophisch und nicht entmythologisiert wie bei R. Bultmann, aber doch auch nicht ohne die Auskunft, daß Jesus sich irrte (a. a. O. S. 91), daß die Naherwartung von der eschatologischen Verkündigung Jesu ablösbar sei (S. 93), daß die Aussagen letztlich auf die Notwendigkeit der gegenwärtigen Entscheidung für oder gegen Jesus hinzielten (S. 25, 53, 56, 63, 68, 83, 94), interpretiert. Im Unterschied zu dieser Auskunft soll im Folgenden versucht werden, die Naherwartungstexte ohne Verwendung der Begriffe Irrtum und Entscheidung auszulegen. Die von W. G. Kümme1 zwar angeführte (S. 26, 35, 68, 91), aber ohne Argumente abgelehnte (S. 84 f.) genauere Untersuchung der Frage, ob nicht die Zwölf, bzw. einige bestimmte Menschen Zeugen der Gegenwart des Reiches Gottes, also der Erfüllung der Naherwartung waren, soll hier unternommen werden. Mit W. G. Kümme1 wird die eschatologische Frage als ein letztlich der Christologie, jedoch nicht der historischen Neugier zuzuweisendes Problem zu behandeln sein. Im Gegensatz zu W. G. Kümme1 werden aber erstens die Auferstehung Jesu und seine Erscheinungen nach Ostern, zweitens die Erschaffung des neuen Gottesvolkes durch Jesus von der Betrachtung nicht auszuschließen sein, sondern gemäß ihrer Bedeutung im Neuen Testament wesentliche Gesichtspunkte bei der Untersuchung bilden. Denn wie W. G. Kümme1 von der vollen Bedeutung der Person und des Wirkens Jesu sprechen kann, wenn er Ostern und die Stiftung der Kirche von der Untersuchung ausschließt bzw. ihre Bedeutung für das vorliegende Problem negiert (besonders kraß S. 84), ist nicht einzusehen.

¹⁵¹ (S. 87) Cf. Matth. 19, 29; 24, 33, wo Matthäus ebenso im Gegensatz zu einem oder beiden synoptischen Parallelen Jesus Christus (den Menschensohn) statt des Reiches Gottes nennt. «Das Reich Gottes bezeugen» und «in bezug auf Jesus überzeugen» erscheint auch Apg. 28, 23, 31 als identisch. S. zum Ganzen K. L. Schmidt, ThWB I 583, 26 ff.

¹⁵² (S. 87) E. Lohmeyer, Markuskommentar, z. St. schließt daraus, Lukas habe die «zeitliche Schwierigkeit» gefühlt und es dem Leser freigestellt, unter der βασιλεία τοῦ θεοῦ sich die Gottesgemeinschaft vieler Gläubigen vorzustellen.

¹⁵³ (S. 87) Die Ausdrücke «den Tod schmecken» und «den Tod sehen» sind gleichbedeutend: Joh. 8, 51: 52. Vgl. R. Bultmann, Johannes z. St.

¹⁵⁴ (S. 88) Beispiele bei Str.-B. I 751 f.

¹⁵⁵ (S. 88) Als nicht wörtliche Übersetzung und Auslegung ist z. B. auch der originelle Versuch von C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*³ (1936) zu bezeichnen, der der Stelle den Sinn suggeriert: «Einige werden vor ihrem Tod noch einsehen, daß die Gottesherrschaft bereits gekommen ist». S. dazu W. G. Kümmel, Verheißung und Erfüllung, S. 14.

Das Logion könnte zwar ein Geheimnis mit dem Charakter eines Rätselspruches oder einer (später als irrtümlich erwiesenen) Äußerung der Schwachheit und Niedrigkeit Jesu vor seinem Tod auf dem Weg zu seinem Leiden enthalten. Vgl. aber zu dieser Möglichkeit oben⁹¹. Auch für die Meinung, Jesus habe vielleicht durch sein Leiden den Hereinbruch des Gottesreiches erzwingen wollen, fehlen ausdrückliche Anhaltspunkte. Bevor die Flucht in den Begriff «Geheimnis» im Allgemeinen oder «Messiasgeheimnis» im Speziellen zur Auslegung dieser Stelle angetreten wird, soll daher im Folgenden eine andere Auslegung vorbereitet werden, deren Resultate in den §§ 51—56 genannt werden.

¹⁵⁶ (S. 88) F. Barth, Hauptprobleme¹, S. 143 ff.;² S. 147 ff.; J. Schniewind, Markus, S. 115; E. Lohmeyer, Markuskommentar, z. St.

¹⁵⁷ (S. 88) S. außer den genannten Werken die älteren Auflagen von H. A. W. Meyers Kommentar, z. B. Matthäuskommentar⁷, S. 343; 474 ff.; B. F. Strauß, Leben Jesu II¹, S. 351; ³ S. 374; K. Hase, Leben Jesu⁵, § 101. — Die neueren Auslegungen der Stelle sind zusammengestellt und besprochen bei W. G. Kümmel, Verheißung und Erfüllung, S. 14 ff.

¹⁵⁸ (S. 88) «Βασιλεία τοῦ θεοῦ und ἐκκλησία sind nicht dasselbe» (K. L. Schmidt, ThWB III 525, 24). — Daß die Kirche andererseits zu Jesus Christus gehört wie das Reich zum Menschensohn — ohne doch damit identisch zu sein — und welche Bedeutung diese Tatsache für die Auslegung dieser Stelle hat, hat F. Kattenbusch in dem Aufsatz «Der Quellort der Kirchenidee» (1921) dargelegt. Auf Grund seiner sorgfältigen Untersuchung über den neutestamentlichen ἐκκλησία-Begriff kommt K. L. Schmidt zum Resultat, daß letztlich «Ekklesiologie nichts anderes ist als Christologie und umgekehrt» (ThWB III 515, 21 f.).

¹⁵⁹ (S. 88) Zu nennen sind hier im Besonderen die Namen von F. Kattenbusch, K. L. Schmidt und O. Cullmann.

¹⁶⁰ (S. 89) Es ist daher nicht zu leugnen, daß Jesus seinen Anhängern «die Angst vor dem Tode benimmt» — wenigstens wenn sie gemäß der Vorstellung der Psalmen Salomos, des Schmone-Esre, der Apoc. Baruch und Esra mit dem Tod und im Tod den Verlust des Reiches des Gesalbten für sich fürchteten (A. Schweitzer, Leben-Jesu-Forschung, S. 303).

¹⁶¹ (S. 90) Die Möglichkeit und eventuelle Notwendigkeit einer solchen Auslegung wird zwar in den vorhandenen Kommentaren nicht erwähnt; sie dürfte aber in Anbetracht dessen, was oben in § 24 über das Sehen der Erwählten im Alten Testament zu sagen war, zum Mindesten auch im Auge zu behalten sein. Was unter b) als zweite Möglichkeit der Auslegung dargestellt wurde: daß der Vers eine Zeit- bzw. Fristangabe enthält, wird durch diese vierte Möglichkeit nicht in Frage gestellt oder auf eine andere Ebene abgeleitet, sondern gemäß den alttestamentlichen Aussagen über das Sehen nur unterstrichen.

¹⁶² (S. 91) Entsprechend ist es die Auffassung der vorchristlichen Synagoge und einiger berühmter palästinensischer Gelehrter des dritten Jahrhunderts n. Chr., daß die Propheten nur auf die Tage des Messias weisagten (z. B. R. Jochanan, Str.-B. IV 1158 u. ö.), daß diese Tage und «die zukünftige Welt» also in Eins zusammenfielen. Andere Gelehrte der tannaitischen Periode (vor 200 n. Chr.) hielten dafür, die Tage des Messias seien nur eine vorläufige Periode, der die zukünftige Welt und dementsprechend: die Erfüllung aller Verheißungen erst folge. S. Str.-B. I 602 f. und den Exkurs «Diese Welt, die Tage des Messias und die zukünftige Welt» IV 816 ff. (vgl. ¹⁴⁶ u. ²⁴¹).

¹⁶³ (S. 92) Zur Beziehung dieser Aussage auf die Sage vom Traum Jakobs beim Beth-El-Stein und auf die Weissagung Daniels vom Menschensohn s. R. Bultmann, Johannes, S. 74 f., A. 4.

¹⁶⁴ (S. 92) Literatur dazu s. ¹⁷⁴.

¹⁶⁵ (S. 93) In diesem Sinne verweist J. A. Bengel, Gnomon, in der Auslegung von Matth. 16, 28 auf Luk. 2, 26.

¹⁶⁶ (S. 95) Verwiesen sei nur auf R. Bultmann, ThWB I 712, 14 ff., 26 ff., wo auf den Zusammenhang von Hören und Erkennen, und von Sehen und Erkennen in den johanneischen Schriften hingewiesen wird: «Offenbar wendet sich der Verfasser gegen Leute, die eine Gottesschau und eine von der Geschichte freie Gotteserkenntnis prästendieren... Es geht in Wahrheit (sc. im Gegensatz zur Gnosis) um die Geschichtlichkeit der Offenbarung.» Es ist erstaunlich und erfreulich, das gerade von R. Bultmann zu hören.

¹⁶⁷ (S. 97) Die Apostelgeschichte des Lukas unterscheidet sich trotz der Vielheit der beschriebenen oder genannten Gesichte gerade durch die Nüchternheit der Beschreibung der Gesichte von den apokryphen Apostelgeschichten. Ein Prahlen mit übernatürlichen Erscheinungen, wie es in den Petrusakten 21, den Johannesakten 98, den Thomasakten 27, 118, 153 begegnet, oder gar mit Erscheinungen Christi in der Gestalt von Aposteln (Paulusakten 21, Johannesakten 87, Thomasakten 11) und hageldichten Wundern ist gerade für die Apostelgeschichte in Gegensatz zu den entsprechenden, mit Recht nicht kanonisierten, Apostelgeschichten nicht typisch. Vgl. dazu die Einleitung zu den Apostelgeschichten von F. Pfister bei E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, S. 163 ff.

¹⁶⁸ (S. 98) Auf Grund anderer Voraussetzungen und auf anderen Wegen ist A. v. Harnack, Dogmengeschichte I⁴, S. 382 f., zu demselben Resultat gekommen, wenn er über die Apostelgeschichte schreibt: Sie «drückte der neuen Schriftensammlung (sc. dem entstehenden Neuen Testament) den katholischen Stempel auf, verband die Evangelien mit den Apostolos (Paulus), machte dessen Briefe durch die Unterordnung unter die ‚Acta omnium apostolorum‘ zu Zeugen der Tradition, die man brauchte... Also ist die Apostelgeschichte der Schlüssel zum Verständnis des katholischen Kanons... An diesem Buch besaß die neue Sammlung ihre Klammer, ihr katholisches Element (Apostolische Tradition) und das Steuer für die Auslegungen».

¹⁶⁹ (S. 101) Es ist anzunehmen, daß Paulus mit diesem Satz gegen judaistische Gegner polemisiert, welche ihm vorhielten, allein sie hätten Jesus persönlich gekannt. Gegen sie sagt Paulus grundsätzlich, daß dergleichen Vor- und Nachteile überhaupt nichts mehr gelten, daß der Starke nicht zu fürchten sei, der Schwache aber nicht zu verachten sei (J. A. Bengel, Gnomon z. St.) Luther, WA 23, 735, folgert aus diesem Vers, daß ein

Christ im Christen nicht den Sünder, den Mann oder die Frau, sondern den Bruder zu sehen habe. W. Bousset, *Schriften des Neuen Testaments* II³, S. 195, hält die Art, in der Paulus diese Gedanken zum Ausdruck bringt, für «einen Verzweiflungsakt» von «erstaunlicher Kühnheit», womit Paulus den «Zusammenhang mit dem historischen Jesus zerriß» — um allerdings nur um so besser im Geist Christi den überjüdischen Charakter des Evangeliums zu verkündigen und zu vertreten. Luther, Calvin, J. A. Bengel vereinfachen die Auslegung von Vers 16b vielleicht zu sehr — in der Tendenz, die Bedeutung der Fleischwerdung um keine Haaresbreite schmälern zu lassen — wenn sie annehmen, in Frage stehe die Art, nicht der Gegenstand der Erkenntnis; Paulus eifere gegen eine «fleischliche Erkenntnis» Christi, und verlange eine geistliche Erkenntnis, die im Knäblein Jesus den Herrn und Gott sehe (Luther). Ist die Richtigkeit und Wichtigkeit der genannten Tendenz angesichts von Gal. 4, 4 im Sinne des Paulus nicht zu leugnen, so dürfte 2. Kor. 5, 16 doch weniger von einer besonderen Art der Erkenntnis, als vom besonderen Gegenstand der Erkenntnis die Rede sein.

Deshalb wird in den neueren Kommentaren gefragt, wie denn Paulus Christus nach dem Fleisch, also vor Christi Tod und vor der Bekehrung gekannt haben könne? H. Lietzmann, *Korinther*, S. 125 f., weist auf die Unbeantwortbarkeit und Unmöglichkeit dieser Frage hin und hält den Satz «Wenn wir Christus auch gekannt haben» zwar nicht für einen Irrealis, aber nur für einen «hypothetischen Realis». Die Auffassung, Paulus habe nach seiner Bekehrung selbst eine judaistische Periode durchgemacht, in der er dem jüdisch-partikularistischen Messiasbild seiner (späteren) Gegner huldigte, lehnt H. Lietzmann (ebenso P. W. Schmiedel in H. J. Holtzmanns *Kommentar* II, S. 206) ab, ebenso aber auch die von P. W. Schmiedel vertretene Lösung, Paulus weise auf seine Messiasvorstellung vor Jesu Tod oder vor seiner Bekehrung zurück. Daß Paulus gegen sein eigenes pharisäisches Bild von Jesus als einem gehängten Missetäter rede, sagt B. Weiß, *Kommentar über die Paulinen*, S. 271.

In der folgenden Auslegung wird auf diese Probleme, welche unlösbar scheinen, nicht eingegangen; ihr liegt aber die Auffassung zugrunde, daß Paulus in v 16b von seiner wirklichen Erkenntnis des historischen Jesus Christus spricht, welche nicht auf einem persönlichen Zusammentreffen mit Jesus in Jerusalem beruhen mußte, sondern von dem herrühren konnte, was Paulus über Jesus, seine Taten und seine Worte vor seinem Tod von den Uraposteln und der Urgemeinde hörte und wußte. Durch das *vōv* in v 16a und 16b wird vielleicht weder der Moment von Christi Tod, noch von Pauli Bekehrung bei Damaskus, noch von einer späteren Umstellung der Lehre des Paulus bezeichnet; sondern *vōv* weist auf die Bedeutung des Einen, der für alle starb, und im Besonderen auf seine Auferstehung. Wo an ihn, und zwar an seinen Tod und seine Auferstehung geglaubt wird, da kann «jetzt» nicht mehr die Erkenntnis oder Kenntnis nach dem Fleisch maßgebend sein. Das *vōv* ist dann weder ein historisches noch ein biographisches, sondern es ist ein aktuelles *vōv*, das sich je und je ereignen wird und soll an Paulus und an allen Heiligen, wo der Inhalt von 2. Kor. 5, 14 f. realisiert wird.

¹⁷⁰ (S. 105) Zur Bedeutung der Siebenzahl in der Apokalypse und für die Einteilung des Buches s. E. Lohmeyer, *Offenbarung*, S. 181 ff., und W. Hadorn, *Offenbarung*, Inhaltsangabe und Einleitung.

¹⁷¹ (S. 105) Nur einer der Vorträge von K. L. Schmidt, Aus der Johannes-Apokalypse (1944), ist ausdrücklich dem «apokalyptischen Christus» gewidmet, während die übrigen von den apokalyptischen Reitern, der apokalyptischen Zahl, dem apokalyptischen Babel, der apokalyptischen Kirche, dem apokalyptischen Reich handeln. Damit sind einige Hauptthemata der Apokalypse genannt. Doch dürften die ersten Worte (der Titel) des Buches — Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ — Anlaß bieten, den apokalyptischen Christus nicht nur als einen Gegenstand der Schau neben mancherlei anderen, ihn auch nicht nur als den jeweiligen Urheber oder Nebengegenstand der verschiedenen Schauungen zu verstehen, sondern als den eigentlichen Inhalt jeder Vision.

¹⁷² (S. 106) E. Lohmeyer, Offenbarung, S. 186: «Ihn schmücken alle göttlichen Prädikate, außer dem des ‚Thronenden‘ und des ‚Allherrschers‘.»

¹⁷³ (S. 107) Vgl. ¹⁷⁹.

¹⁷⁴ (S. 108) Zum Folgenden vgl. unter den neueren Veröffentlichungen: M. Albertz, Zur Formengeschichte der Auferstehungsgeschichte, ZNW 21 (1922), S. 259 ff.; L. Brun, Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Überlieferung (1925); E. Fuchs, Die Auferstehung Jesu Christi und der Anfang der Kirche, ZKG 51 (1932), S. 1 ff.; E. Hirsch, Die Auferstehungsgeschichten und der christliche Glaube (1940); P. Althaus, Die Wahrheit des kirchlichen Osterglaubens² (1941); R. Bultmann, Offenbarung und Heilsgeschehen (1941); W. Michaelis, Die Erscheinungen des Auferstandenen (1944); W. G. Kümmel, Verheißung und Erfüllung (1945).

Die Auseinandersetzung mit den genannten Werken und die Aufnahme wesentlicher Gedanken, insbesondere aus dem Aufsatz von E. Fuchs, und aus der Abhandlung von W. Michaelis, der seit Jahren unermüdlich in Auseinandersetzung mit der Schweitzerschen Theorie in ihren verschiedenen Erscheinungsformen steht, erfolgt im Folgenden meist implizit und ohne ausdrückliche Zitation aus den genannten Arbeiten.

¹⁷⁵ (S. 108) Vgl. W. Bauer, WBNT³ s. v. ἐμβατεύω; ThWB II 531 ff.; M. Maas, Die antiken Mysterien und ihre Beziehungen zum Apostel Paulus, Theol. Lit. Zeitg. (1913), S. 125.

¹⁷⁶ (S. 108.) Dementsprechend werden in den biblischen Auferstehungsberichten auch nicht so schauerlich-sonderbare Behauptungen aufgestellt, wie die Angabe von dem sich selbst wegwälzenden Stein und von dem dem Auferstandenen nachfolgenden Kreuz (Petrusev., 37, 39).

¹⁷⁷ (S. 109) Andererseits ist auch die dramatische, mehr für die Neugier als für eine nüchterne Fragestellung berechnete Darstellung des Auferstehungsaktes selbst im apokryphen Petrus-evangelium und das vielwissende und doch arme Gerede von Erscheinungen in der apokalyptischen Literatur nicht geeignet, den Leser im Geringsten von der Wahrheit und Wichtigkeit des Dargestellten zu überzeugen. Dargestellt und beurteilt ist der Inhalt und die Tendenz der bezüglichen Abschnitte im apokryphen Schrifttum neuerdings durch K. L. Schmidt, Kanonische und apokryphe Evangelien und Apostelgeschichten (1944), S. 54 ff. Speziell zur Frage des Einflusses und Einströmens der Gnosis in diese Texte und Berichte s. a. a. O., S. 65 ff.

¹⁷⁸ (S. 109) Das Vokabular der Berichte über die Erscheinungen Jesu Christi wird durch den Wortschatz der Berichte über Engel- und sonstige Erscheinungen, die hier nicht besprochen werden können, in eigenartiger Weise beleuchtet. Zum Teil nur werden die verschiedenartigen Erschei-

nungen mit den gleichen Worten wie die Christuserscheinungen beschrieben; es ist aber auffallend, daß zweideutige Ausdrücke, die eine gewisse Unsicherheit über das Dargestellte verraten, in der Darstellung von solchen Erscheinungen häufiger begegnen. Den apokryphen Evangelien und Apostelgeschichten ist es faktisch vorbehalten, Erscheinungen des Herrn gleich unregelmäßig, sensationell und unglaubhaft darzustellen, wie sonst nur untergeordnete Erscheinungen beschrieben sind. Zu den Engelererscheinungen sei verwiesen auf H. Windisch, *Angelophanien um den Menschensohn auf Erden*, ZNW 30 (1931), S. 215 ff.; J. Jeremias, *Angelos 3* (1928), S. 1 ff.

¹⁷⁹ (S. 109) M. Dibelius, *Pastoralbriefe*, S. 60 ff., schreibt in dem Exkurs über *ἐπιφάνεια*: «Man denkt in Zusammenhängen wie dem unseren nicht an die Offenbarungen im Mythos, sondern an Ereignisse der Geschichte und Gegenwart... Es ist nach dem sonstigen (sc. eschatologischen) Gebrauch des Wortes nicht erstaunlich, daß die Christen *ἐπιφάνεια* ebenso wie später *παρουσία* auch auf die irdische «Erscheinung» Jesu, seine Geburt anwenden lernten, 2. Tim. 1, 10; Justin Apol. I 14, 3; 40, 1 (vgl. *ἐπιφάνη* Tit. 2, 11; 3, 4). So wird schon das Leben Jesu als Anbruch der Heilszeit und Kundmachung Gottes auf Erden begriffen... Der ganze Zusammenhang... zielt darauf ab, die von der glanzvollen «Epiphanie» am Ende der Zeiten erwarteten Wirkungen auch schon von der ersten Epiphanie Christi auszusagen.»

¹⁸⁰ (S. 109) Vgl. O. Cullmann, *Hoffnung der Kirche*, S. 43. — In fast allen Kommentaren wird der Einzug Jesu in Jerusalem als ein messianisches Zeichen angesehen. Der sachliche Gehalt dieses Zeichens kann mit den Worten «Parusie» oder «Epiphanie» bezeichnet werden.

¹⁸¹ (S. 110) Nur Calvin nimmt an, die Anbetung der Elf vor Jesus (Matth. 28, 17) sei nach anfänglichem, aber durch das Herzutreten Jesu überwundenem Zweifel deshalb erfolgt, *quia scilicet conspicuus erat divinae eius gloriae fulgor* (C. R. 45, 820). Vgl. ²⁵⁶.

¹⁸² (S. 110) In den alttestamentlichen und neutestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen *passim*, ähnlich bei Hesekiel und Daniel.

¹⁸³ (S. 110) Insofern hat Calvin Recht mit seiner in ¹⁸¹ zitierten Feststellung, daß Jesu Herrlichkeit sichtbar schon innerhalb der 40 Tage wahrnehmbar war — sogar wenn er in der Auslegung des Matthäusschlusses, der keinen Himmelfahrtsbericht in sich schließt, a. a. O., fortfährt: *Deposito servi habitu nihil tunc nisi coeleste prae se tulit*.

¹⁸⁴ (S. 111) Ὁφθη bzw. ὁφθησομαι c. dat. begegnet in den Erscheinungsberichten der Synoptiker, der Apostelgeschichte und des Paulus fast gleichmäßig verteilt total 15mal; φανερωθῶ nur bei Johannes und Mark. 16, 12, 14; φανωμαι nur Mark. 16, 9 (+ Luk. 9, 8); vereinzelte Ausdrücke ein- bis zweimal.

¹⁸⁵ (S. 111) Trotz der *Vulgata*!

Die folgenden Feststellungen sind z. T. in bewußtem Gegensatz zu der Lehre von W. Michaelis, *Die Erscheinungen des Auferstandenen* (1944), S. 104 ff. gemacht, laut welcher ὄφθη in der LXX und im Neuen Testament eigentlich nicht einen optisch-sinnlich wahrnehmbaren Vorgang, sondern nur ein Vorhandensein oder Bemerkbarwerden oder einen Erweis des sich im Worte offenbarenden Gottes bezeichnet (vgl. oben ¹⁴⁰). Zwar kann tatsächlich vom Auferstandenen gesagt werden: «Er ‚erwies‘ sich ihnen (wörtlich: er stellte sich zu ihnen) als lebendig» — aber dies wird nicht zur Anregung einer freien Phantasietätigkeit über das Thema, wie

Jesus sich wohl als lebendig erwiesen haben könnte, gesagt, sondern verbunden mit der Beschreibung der Art dieses Erweises: «...indem er ihnen erschien» (Apg. I, 3). Sinnenfällig, durch die Erscheinung, geschieht also der «Erweis».

W. Michaelis kommt in Auswertung seiner Auffassung, a. a. O., zum Ergebnis, daß «bei Damaskus keine Theophanie stattgefunden habe» (S. 116), und daß «die paulinischen Aussagen die Vorstellung vom Sehen des Herrn als schlechterdings unwichtig behandeln und zu erkennen geben» (S. 109).

Es fragt sich, ob nicht ein Festhalten am sinnlich-realen Sinn der biblischen Aussagen geboten ist und die stärkeren Waffen zur notwendigen Polemik gegen E. Hirsch und Andere in die Hand gibt. Es dürfte ein Ausweichen vor dem Angriff E. Hirschs, aber nicht eine Überwindung des Angreifers sein, wenn die E. Hirsch zu gebende Antwort darin gipfelt, der Erscheinende sei ja gar nicht gesehen worden. So notwendig auch die Unterscheidung von Erscheinungen und Visionen ist, auf deren Ausarbeitung W. Michaelis hinzielt — diese Unterscheidung allein scheint doch auch nicht wesentlich weiterzuführen. Es könnte sein, daß das Gegenwärtigkeit-Sein, das Sich-Kundtun, welches W. Michaelis als Wesen der Ostererscheinungen allein gelten läßt, noch viel dubioser ist als alle Visionen.

¹⁸⁶ (S. 111) Bl.-Debr.⁷ § 101 unter ὁρᾶν.

¹⁸⁷ (S. 111) Vgl. J. A. Bengel, Gnomon, zu Luk. 24, 35; Bl.-Debr.⁷ §§ 191 u. 313; W. Michaelis, a. a. O., S. 104.

¹⁸⁸ (S. 111) Bl.-Debr.⁷ § 187.

¹⁸⁹ (S. 111) Sachlich weist in dieselbe Richtung das Urteil von E. Lohmeyer, Galiläa und Jerusalem (1936), S. 11 f.: «Die älteste Überlieferung spricht nur passivisch» — gemeint ist durch Verwendung von Formen wie ὤφθη — «von den Erscheinungen Jesu... Der aktive und futurische Ausdruck ὤψεσθε ἅπτον ist eine feste Bezeichnung der künftigen Parusie». — Möglich ist nun, gerade wenn man gegen W. Michaelis, a. a. O., S. 137 A. 58, E. Lohmeyers Urteil billigt, daß man aus dem Vorkommen von ὤψεσθε ἅπτον in den Erscheinungsberichten nicht auf verschiedene Quellen, sondern auf einen Zusammenhang zwischen (Oster-) Erscheinungen und Parusie schließt.

¹⁹⁰ (S. 112) S. K. L. Schmidt, Das Christuszeugnis der synoptischen Evangelien, in: Jesus Christus im Zeugnis der Heiligen Schrift und der Kirche (1936), S. 8: «Unser christlicher Glaube als der Glaube an Jesus Christus kann und darf nichts anderes sein als ein schlichtes Hören auf die ‚biblischen Männer‘, die bezeugen, was sie von Jesus Christus geglaubt und erkannt haben. Wer hinter dieses Zeugnis auf ein sogenanntes historisches Faktum zurückgehen will, macht nach Kähler eine den Glauben verleugnende Konzession an den Historismus mit. Ein Leben Jesu darf nicht geschrieben werden. Der dort vermeintlich gefundene Jesus ist der sogenannte historische Jesus, aber nicht der geschichtliche, biblische Christus.»

¹⁹¹ (S. 112) Vgl. im N. T. Matth. 6, 5; 23, 27 u. ö.

¹⁹² (S. 112) Aktive Formen von βλέπω κτλ sind verwendet in den Berichten über Erscheinungen Jesu total 29mal; θεωρομαι und θεωρέω begegnet nur bei Johannes, Apg. I, 11; 22, 9 und Mark. 16, 11, 14; ἀτενίζω nur in Erscheinungsberichten der Apostelgeschichte (zweimal); vereinzelt Ausdrücke verschiedentlich je einmal.

¹⁹³ (S. 112) Vgl. W. Bauer, WBNT³ unter θεωρέω und θεάομαι; dazu oben § 32, S. 103 ff.

¹⁹⁴ (S. 112) Total elfmal in den Berichten über die Erscheinungen Jesu.

¹⁹⁵ (S. 113) Einige Belege dafür gibt — allerdings zugunsten seiner in

¹⁸⁵ genannten These — W. Michaelis, a. a. O., S. 120.

¹⁹⁶ (S. 117) S. H. Strathmann, ThWB IV 495, 28 ff.

Daß für Johannes der historische Zusammenhang nicht in demselben Sinne wichtig sei wie für Lukas, weil der Augenzeuge in historischem Sinn von der δόξα überhaupt nichts sehe (ThWB IV 503, 48 ff.), ist eine Behauptung, die der antidoketischen Tendenz des Johannesevangeliums widerspricht. Die Betonung der Bedeutung des Glaubens bei Johannes steht nicht in grundsätzlichem Widerspruch zur Betonung der Tatsächlichkeit der Auferstehung bei Lukas. Auch laut Johannes kann und soll ja der Auferstandene, zum Beweis der Tatsächlichkeit seiner Auferstehung, betastet werden. Zum Verhältnis von verkündigter Wahrheit und Historizität des Heilsgeschehens s. besonders R. Bultmann, Offenbarung und Heilsgeschehen (1941). Dagegen aber unten ³⁶⁷.

¹⁹⁷ (S. 118) Die Auslegung der üblichen Grußformel, welche die Juden unter anderen Völkern des Orients gebrauchten (s. Str. - B. I 1036, II 584 f.) als *a Salvatore ad res maiores traducta* verlangt unter Berufung auf Eph. 2, 14 J. A. Bengel, Gnomon z. St.

¹⁹⁸ (S. 119) Vgl. Diognetbrief 11, wo das Wort als etwas Scheinendes mit aktiver, zeigender Funktion dargestellt ist: μαθεῖν τὰ διὰ τοῦ λόγου δειγθέντα φανερώς μαθηταῖς οἷς ἐφανέρωσεν ὁ λόγος φανεῖς, παρρησιᾷ λαλῶν... Ἀπέστειλε λόγον, ἵνα κόσμῳ φανῆ... .

¹⁹⁹ (S. 119) *Anima visionis est ipsa doctrina* (Calvin zu 2. Mos. 33, 19).

Die von E. v. Dobschütz, Die fünf Sinne, S. 405 ff., versuchte Unterscheidung zwischen Schauen und Hören, als ob «im Begriff des Sehens der Gedanke des Heilsgutes, in dem des Hörens mehr der der Verpflichtung uns gegenüber trete», ist kaum überzeugend. Wort und Erscheinung Gottes sind im A. T. (vgl. oben § 24, S. 64) und N. T. zu eng untereinander verbunden, als daß sie so sauber unterschieden werden könnten. Wenn man schon unterscheiden will, so nenne man statt Verpflichtung und Heilsgut eher Verheißung und Erfüllung als das dem Wort und der Erscheinung je in besonderer Weise zugrundeliegende Merkmal.

²⁰⁰ (S. 122) Jesus will, daß seine Gottheit erkannt wird, wenn man das in diesen Worten enthaltene ἐγώ εἰμι ebenso verstehen will, wie es im Johannesevangelium auf Grund des alttestamentlichen Gottesnamens Jahve verwendet ist; s. dazu E. Schweizer, *Ego eimi* (1939).

²⁰¹ (S. 122) Die Apokalypse enthält «die nur scheinbar paradoxe religiöse Anschauung, daß der in Ewigkeit mit Gott Verbundene geschichtliches Dasein, und dieses Dasein ewige Geltung und Wirklichkeit habe» (E. Lohmeyer, Offenbarung, S. 186).

²⁰² (S. 122) Im Folgenden wird die These, daß der Auferstandene der Herr der Herrlichkeit ist, mit Absicht und Bewußtsein nur durch Hinweise auf das Alte Testament, denen Hinweise auf die apokryphe jüdische Literatur zur Seite gestellt werden könnten, begründet. Das widerspricht zwar der von W. Bousset, Kyrios Christos² (1921), aufgestellten These, laut welcher nur die jüdisch-palästinensische Gemeinde den Menschensohntitel Jesu vom Alten Testament her verstanden habe, während die heidenchristliche Gemeinde unter Führung von Paulus vom Pneuma-Erlebnis her Jesus als κύριος bezeichnete — wie in vielen Mysterienkulten die gegenwärtig und

wirksam gedachte Gottheit als *κύριος* bezeichnet wurde — und erst nachträglich entdeckt habe, daß die alttestamentlichen Aussagen über den «Herrn» die ohnehin schon vorhandene *κύριος*-Verehrung noch steigern könnten. Die Tatsache, daß in den Evangelien Jesus verschiedentlich als *κύριος* angedeutet wird, daß andererseits gerade Paulus laut der Apostelgeschichte und seinen Briefen (besonders 1. Kor. 15, 3 f.: *κατὰ τὰς γραφάς*) sich von dem im Alten Testament verheißenen Herrn berufen wußte, ist Anlaß, im Folgenden nicht zwischen jüden- und heidenchristlicher Auffassung oder Begründung der «Herr»-lichkeit Jesu Christi zu unterscheiden, sondern in Kürze nur auf das Alte Testament zu verweisen. Sogar R. Reitzenstein, *Hell. Myst. Rel.*³ (1927), S. 422, 1, findet, W. Bousset gehe «etwas zu weit. Er konnte den jüdischen Einschlag auch in der hellenistischen Lehre von dem Gott Anthropos und den iranischen Grundgedanken noch nicht genügend bewerten».

Wesentliche, auf Grund der religionsgeschichtlichen Forschung mögliche und nötige Einwendungen gegen W. Bousset sind zusammengestellt bei P. Feine, *Paulus*, S. 119 ff. Zu verweisen ist auch auf K. L. Schmidt, *Le Problème du Christianisme primitif* (1938), S. 35, wo der messianische Charakter des betonten Ichs Jesu und seine Zusammengehörigkeit mit der Menschensohnerwartung erläutert wird.

Daß auf der Grundlage des Alten Testaments und in ihrer bewußten Bindung an das Alte Testament die neutestamentlichen Schriftsteller in verschiedener Weise versuchten, nun gerade nicht nur den strengen Juden, sondern auch den hellenistischen Lesern verständlich zu schreiben, und Jesus so zu benennen, daß sie verstehen konnten, was er ist, ist natürlich nicht zu bestreiten.

²⁰³ (S. 123) Zur Behandlung der Himmelfahrt in der neueren Literatur s. K. L. Schmidt, *Die Himmelfahrt Jesu Christi*, Kirchenblatt f. d. ref. Schweiz (1940), S. 113 ff.

²⁰⁴ (S. 124) In diesem Sinne deutet H. J. Holtzmann, *Kommentar z. St.*, die Wolke. Bei aller Kürze seiner Erklärung der Himmelfahrt hat doch der von ihm gemachte Hinweis auf den Zusammenhang der Stelle mit Dan. 7; Luk. 21, 27; Offb. 1, 7 entscheidende Bedeutung, welche im Folgenden herausgehoben werden soll, damit man nicht bei den verlegenen Auskünften der meisten neueren Kommentare über die Himmelfahrt stehen bleiben muß.

²⁰⁵ (S. 124) Zu den Englerscheinungen um Jesus siehe die schon genannten Abhandlungen von H. Windisch, *Angelophanien* (1931), besonders S. 223 ff., und von J. Jeremias, *Angelos* 3 (1928), S. 2 ff.; vgl. K. Kittel, *ThWB I* 83, 25 ff.; J. Schneider, *ThWB I* 518, 39 ff.

²⁰⁶ (S. 125) Diese Deutung des lukanischen Berichts erhält in den johanneischen Berichten über den Auferstandenen (nach R. Bultmann, *Johannes* [s. oben ⁹], auch sonst durch verschiedene Aussagen des Johannesevangeliums) eine Rechtfertigung. Nicht ohne Grund sieht R. Heitmüller, *Die Schriften des Neuen Testaments II*², S. 853 ff., in den johanneischen Osterberichten eine umfassende Beschreibung von «Ostern, Pfingsten und Parusie». «Das ‚Kommen‘ des Christus ist mit den Ostererlebnissen erfolgt.» «Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten, Parusie fallen zusammen», wie Jesus es ja auch Joh. 14, 18 geweissagt hat. — Was R. Heitmüller als «Gesichtspunkt» der johanneischen Ostergeschichten feststellt, kann und muß wohl in ähnlicher Weise in den Osterberichten der Synoptiker, der Apostelgeschichte und des Paulus gesehen werden.

Die Art und die Kürze, in der W. Michaelis (Die Erscheinungen des Auferstandenen, S. 87 f. und 128) in den Erscheinungsberichten nur die «Ausschaltung jedes Gedankens, es handle sich bei ihnen etwa um die Parusie», sieht, und die Fraglosigkeit, mit der er feststellt: «Die Erscheinungen haben unzweideutig klargemacht, daß Ostern nicht die Parusie bedeutete», dürfte angesichts der vielen vorhandenen Probleme nicht überzeugen. Daß Ostern (und Pfingsten) «Garanten für das Kommen der Parusie sind», sagt auch W. Michaelis (a. a. O. S. 128); doch erhält dieser Satz bei ihm nur minimales Gewicht.

²⁰⁷ (S. 126) K. L. Schmidt, Kanonische und apokryphe Evangelien und Apostelgeschichten, S. 47, A. 40, spricht von der «eigentümlichen Verwendung des Begriffs Erhöhung, die mit der Kreuzigung in eins gesetzt ist».

Der Konstruktion E. Hirschs, wonach auch bei Johannes mit ἀναβαλεῖν die Himmelfahrt bzw. die Auffahrt «der (wieder-) belebten Leiche Jesu» gemeint sei (Die Auferstehungsgeschichten und der christliche Glaube [1940], S. 59, 67 u. ö.), widerspricht W. Michaelis, a. a. O., S. 74 ff.: «Es zeigt sich, daß das ‚Aufsteigen‘ weder eine ‚Fahrt gen Himmel‘ bedeutet, die durch weitere Erscheinungen als ‚Reiseaufenthalt‘ unterbrochen werden könnte, noch daß es mit einer ‚Himmelfahrt‘ als endgültiger Vollendung dieser ‚Reise‘ am Schluß aller Erscheinungen identisch ist» (S. 77). «Mit dem ‚Aufsteigen‘ muß der Abschluß des Gesamtvorgangs der ‚Auferstehung‘ gemeint sein» (S. 78).

Es ist aber kaum sicher zu beweisen, daß man — an die Bedeutung des johanneischen Begriffs ἀναβαλεῖν anknüpfend — behaupten darf, auch bei Lukas (Luk. 9, 51; Apg. 1, 2) bezeichne ἀνάληψις und ἀναλαμβάνειν nicht die Himmelfahrt, sondern Tod und Auferstehung Jesu Christi (W. Michaelis, a. a. O., S. 82 f., 89 f.).

²⁰⁸ (S. 126) Daß dem Auferstandenen, der seine Wunden zeigte, noch etwas fehlte *ad perfectam resurrectionis gloriam*, daß es ein *stultum et anile delirium* ist (*Christum*), *quum advenit mundi iudex, plagis adhuc confossum imaginari*, behauptet zwar Calvin (CR 45, 813 zu Luk. 24, 39). Zu Joh. 20, 17 stellt Calvin fest: *statum resurrectionis non fore plenum et numeris omnibus absolutum, donec (Christus) coelitus ad patris dexteram sederet* (CR 47, 433).

Die Tatsache aber, daß in der von Calvin nicht ausgelegten Apokalypse der Weltenrichter als geschlachtetes Lamm erscheint, und daß gerade diesem geschlachteten Lamm alle Kraft, Reichtum, Weisheit, Stärke, Ehre, Preis und Lob zugesprochen wird (Offb. 5) — eine offensichtlich nicht mehr zu überbietende Herrlichkeit — erweckt Zweifel an dieser Behauptung.

²⁰⁹ (S. 129) Bei solcher Deutung von Mark. 13 u. Par. befindet man sich in der Nähe der Deutung A. Schweitzers, der z. B. auch den «Sühnetod Jesu» als Ersatz der «Endversuchung» interpretiert (Leben-Jesu-Forschung, S. 432 ff.). A. Schweitzer hat Dinge gemerkt und gesagt, die zwar unbequem sind, die aber nicht überhört werden können. Nur könnte es sein, daß man tatsächlich das Neue Testament noch viel «konsequenter eschatologisch» lesen müßte, als es M. Werner tut, und daß gerade eine Exegese, die den eschatologischen Charakter auch der scheinbar nur Historie enthaltenden Texte anerkennt und zur Geltung bringt, den Texten selbst gerecht wird.

²¹⁰ (S. 129) Vgl. O. Cullmann, Hoffnung der Kirche, S. 36 ff. Zu der Auslegung von Mark. 13, 30 u. Par.; Matth. 10, 23; Mark. 9, 1 u. Par. schreibt O. Cullmann a. a. O.: «Ich bin der Meinung, daß Jesus in allen

drei Worten auf seinen Tod und seine Auferstehung hingewiesen hat als Anfang des Reiches Gottes.»

²¹¹ (S. 129) Dieser Deutung der eschatologischen Rede Jesu bei den Synoptikern steht die Christologie des Epheserbriefes besonders nahe. J. Schneider, «Mysterion» im N. T., S. 273 f., schreibt darüber, z. T. in Anlehnung an H. Schlier, Christus und die Kirche im Epheserbrief (1930): «In der Eschatologie des Epheserbriefes hat das eschatologische Drama ganz seine eigentliche Bedeutung verloren. Der Blick ist nur auf das Heilsgeschehen gerichtet, das sich in Christus vollzieht. So ist eben auch die Eschatologie nicht eigentlich als ein äußerer, in der Welt sich vollziehender Prozeß vorgestellt, sondern als ein Geschehen in Christus... Diese ‚eschatologische Mystik‘ ist ganz ‚objektive‘ Mystik. Sie hat es nicht mit dem zu tun, was in den einzelnen Gläubigen vor sich geht, sondern mit den gewaltigen ἐν Χριστῷ sich vollziehenden Ereignissen.»

²¹² (S. 130) «Wo Christus ist, da ragt das Ende schon in die Gegenwart wart herein... So kann denn Christus auch seinen Tod und seine Auferstehung, diese tatsächlich fürs Ende entscheidenden Daten, schon mit dem Ende selbst in Eins setzen» (O. Cullmann, a. a. O., S. 41).

²¹³ (S. 130) Zwei Frauen haben für Israel repräsentative Bedeutung auch 1. Kön. 3, 16 ff.; Hos. 1—2: 3; Hes. 23; vielleicht auch 1. Sam. 1 u. ö.

²¹⁴ (S. 131) Daß Maria, die Magdalenerin, «den weiblichen Teil der Christengemeinde vertritt» (J. H. Holtzmann, Kommentar IV, S. 199), ist eine willkürliche Behauptung. Wie die im Alten Testament bei Hosea, Hesekiel und im 1. Königsbuch hervorgehobenen Frauengestalten (bzw. Dirnen) ganz Israel repräsentieren, so dürften es die in den Evangelien genannten Frauen je in ihrer Weise tun. Eine Unterteilung der christlichen Gemeinden in einen männlichen und einen weiblichen Teil mit eigenen Repräsentanten ist von den Evangelisten kaum beabsichtigt.

²¹⁵ (S. 131) «'Ἀδελφός gehört in den Kreis der religiösen Titel des Volkes Israel, die die christliche Gemeinde auf sich überträgt» (H. v. Soden, ThWB I 145, 17 f.). Daß Heiden (-Christen) mit diesem Titel beehrt wurden, geschah wohl erst nach Pfingsten. Die Zeugen des Pfingstereignisses werden in den Apostelgeschichten alle als Juden gekennzeichnet, mögen sie auch als Diaspora-Juden schon in gewisser Weise Repräsentanten der Heidenländer sein, in denen sie wohnen.

²¹⁶ (S. 131) O. Cullmann, Urchristentum und Gottesdienst, S. 19, A. 16, ist «der Meinung, daß auch das Pfingstwunder (Apg. 2) ein Kommen des Herrn voraussetzt, wobei dies nicht notwendig mit der Erscheinung vor mehr als fünfhundert Brüdern (1. Kor. 15, 5) gleichzusetzen ist».

²¹⁷ (S. 131) E. Fuchs, Auferstehung Jesu Christi und Anfang der Kirche, ZKG 51 (1932), S. 18: «Die Erscheinungen vor den im Umkreis des Petrus bzw. der Zwölf berufenen Aposteln sichern das Faktum, daß der Herr der Messias der alttestamentlichen Verheißung ist.» Calvin, CR 45, 818 zu Luk. 24, 47: *Ne irritum videri posset Dei foedus, locavit Christus Judaeos in priore gradu.*

²¹⁸ (S. 132) Die Zwölf waren zum Zeugnis für Israel erwählt: Ὑμᾶς οὖν βούλομαι εἶναι δεκάδω ἀποστόλους εἰς μαρτύριον τοῦ Ἰσραὴλ (Ev. Ebion., zit. bei Eriphanius, *Haer.*, 30, 13); ... εἰς μαρτύριον πᾶν φυλῶν (ἅτι δεκάδω φυλαὶ τοῦ Ἰσραὴλ) (Barnabas 8, 3).

Dementsprechend kann und muß gesagt werden: «Die Erwählung der zwölf Jünger ist eine messianische Tat Jesu» (A. Schweitzer, *Leben-Jesu-Forschung*, S. 416).

²¹⁹ (S. 132) In dem Moment, da durch die Vermittlung von Jüngern Griechen begehren, Jesus zu sehen, erklärt Jesus, daß die Stunde seiner Verherrlichung gekommen ist (Joh. 12, 20 ff.). Dementsprechend erklärt R. Bultmann, Johannes, S. 552, A. 1 — trotz seiner sonst versuchten Entmythologisierung der Auferstehung —: «Ohne Zweifel sind alle Geschichten, die von einer Beauftragung der Jünger durch Jesus erzählen, Ostergeschichten gewesen, bzw. in ihnen redete der Auferstandene, der Erhöhte.»

²²⁰ (S. 133) J. Weiß, Die Schriften des Neuen Testaments I², S. 402 f. Verwiesen sei dagegen auf Joh. 16, 12 f., wonach Jesus vor seinem Tod und seiner Auferstehung ausdrücklich einige Dinge noch nicht sagen konnte, welche die Jünger erst später wissen sollten. Die Worte «Ihr könnt es jetzt noch nicht ertragen» (Joh. 16, 12) werden von Origenes, *Contra Cels.* II, 2, in dem Sinne gedeutet, daß sie auf die Bindung der Jünger unter das mosaische Gesetz, also auf ihr Judentum hinweisen. — Die Sprengung der Fesseln des Judentums, der Abbruch des Zaunes zwischen Juden und Heiden geschieht erst durch den Tod und die Auferstehung Jesu Christi. Deshalb ist es einleuchtend, daß die synoptischen Evangelien, welche nicht wie Johannes die Auferstehung ausdrücklich schon vor dem Geschehen der Auferstehung und dem Bericht über sie als entscheidenden Gesichtspunkt voraussetzen, den Befehl Jesu zur Heidenmission erst nach dem Bericht über seine Auferstehung, als Befehl des Auferstandenen überliefern.

Angesichts des Ortes, den der Missionsbefehl in den Evangelien und in der Apostelgeschichte hat, ist zu sagen: Nur und erst der Auferstandene kann die Heidenmission gebieten. Vgl. dazu auch E. Haupt, Zum Verständnis des Apostolats (1895), S. 31 ff.

²²¹ (S. 133) Einen weithin anerkannten Kompromiß macht in dieser Hinsicht mit Anderen A. v. Harnack, Mission und Ausbreitung I, S. 32, wenn er sagt, Jesus selbst habe zwar die Religion vom nationalen Boden gelöst, könne aber eine Anweisung zur Weltmission nicht gegeben haben — die diesbezüglichen Evangelienstellen seien nicht echt und gehörten nicht zur ältesten Überlieferung — wohl aber habe die Weltmission mit Notwendigkeit aus der Religion Jesu und aus seinem Geiste hervorgehen müssen. Die Entstehung der Weltmission sei gerade in ihrem Widerspruch zu manchem Jesuswort ein stärkeres Zeugnis für die Art, Kraft und Stärke seiner Verkündigung, als wenn sie im Gehorsam gegen eine bestimmte Anweisung vollzogen worden wäre. Vgl. außer J. Weiß, a. a. O., auch W. Bousset, Schriften des Neuen Testaments II³, S. 195.

Wenn aber die alttestamentlichen und die spätjüdischen Schriften zeigen, daß der Gedanke der Weltmission zur jüdischen Zukunftshoffnung und Menschensohnerwartung gehörte (s. F. Sieffert, Heidenbekehrung im Alten Testament und Judentum [1908]), so ist zu sagen, daß Jesus vielleicht gerade und nur, indem er die Mission befahl, sich als echten Juden erwies und den Anspruch auf seine Messianität als wahr erweisen konnte. War Jesus der Messias Israels, so kann man den Satz, daß nur der Auferstandene die Heidenmission gebieten konnte (vgl. ²²⁰), fortsetzen. ... und der auferstandene Jesus mußte laut der Schrift die Heidenmission gebieten.

Im Übrigen steht und fällt die Frage nach dem Verhältnis des historischen Jesus und der Weltmission mit der Frage nach Jesus und der Kirche. Hat Jesus selbst das neue Gottesvolk gründen wollen und gegründet (s. dazu unten ³⁵⁵ u. ³⁵⁶), so gehört die Mission zu seinem eigenen Willen und seiner Stiftung.

²²² (S. 133) *Usque ad resurrectionem non fuit Christus nisi unius electi populi creditus redemptor* (Calvin, CR 45, 818 zu Luk. 24, 47).

²²³ (S. 134) Als Grund, warum die Zahl der gefangenen Fische Joh. 21, 11 angegeben wird, und warum sie gerade 153 betrug, gibt Hieronymus, *In Ezech. 47, an: Aiunt, qui de animantium scipsere naturis et proprietate, ...centum quinquaginta tria esse genera piscium, quae omnia capta sunt ab apostolis, et nihil remansit incaptum, dum et nobiles et ignobiles, divites et pauperes, et omne genus hominum de mari huius seculi extrahitur ad salutem*» (zit. bei Bengel, Gnomon, zu Joh. 21, 11). — L. Brun, Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Überlieferung (1925), S. 58, diskutiert und bejaht diese Deutungsmöglichkeit trotz den von ihm genannten Gegenargumenten.

²²⁴ (S. 134) Dem *extrordinarium munus* der Heidenmission entsprach es, daß die Heidenapostel durch ein *coeleste oraculum* in ihr Amt eingesetzt wurden (Calvin, CR 48, 279 zu App. 13, 2).

Gilt das schon von der (nachträglichen) Aussendung von Aposteln durch die Gemeinde, wie viel mehr von ihrer ursprünglichen Aussendung durch Jesus Christus selbst: *Nunquam certe tam arduum munus aggredi apostolis persuasum foret, nisi scirent in coelo sedere suum vindicem, cui summum imperium datum esset: nam sine tali praesidio impossibile fuisset quidquam proficere* (Calvin, CR 45, 820).

²²⁵ (S. 134) Der Heidenmissionar Paulus hat insbesondere durch seine Kollekte für Jerusalem auf die Zusammengehörigkeit von Israel und der Kirche gewiesen und sich dazu bekannt. K. L. Schmidt hat sich mit dieser Frage in verschiedenen Schriften, besonders deutlich in der Abhandlung «Die Kirche des Urchristentums», Festgabe für A. Deißmann (1926), ausführlich auseinandergesetzt: «Ohne die Urapostel und ohne Jerusalem gibt es keine *ἐκκλησία*: mit den Uraposteln und in Jerusalem ist diese konstituiert worden. Und das muß konstitutiv bleiben» (S. 302 ff.). «Zu beiden hatte derselbe Gott gesprochen: zu Israel mit dem Wort der Verheißung und zur christlichen Gemeinde mit dem Wort der Erfüllung dieser Verheißung. Und damit war und ist die Lösung von der Urgemeinde... in sich verboten. Nur so war und ist gesichert, daß die Christen etwas anderes darstellen als einen hellenistischen Mysterienverein, als eine ideale Bruderschaft» (S. 314 f.). Schon die Bezeichnung der Gesamtheit der Jünger als *ἐκκλησία* weist auf die Einheit der neuen Gemeinschaft mit dem alten Gottesvolk hin. Denn «eine *ἐκκλησία* sieht, selbst wenn sie sich als besonderes Haus, als Sonder-kensuscha konstituiert, nicht ein Dasein neben dem Hause Israels, sondern gerade im Hause Israels neben anderen Häusern vor» (S. 297 f., A. 1).

Diese Aussagen dürften zum Verständnis des Neuen Testaments hilfreicher sein als die entsprechenden Feststellungen A. v. Harnacks, Mission und Ausbreitung I, S. 49: «Paulus zertrümmerte mit dem Kreuz Christi die Religion Israels... Zwar mit fast unbegreiflicher Pietät ehrte er die Judenchristengemeinde Jerusalems...». Auch die Tatsache, daß A. v. Harnack den Sinn der Kollekte in Zusammenhang mit dem jüdischen Ursprung des Apostolates bringt (a. a. O. S. 276 f.), hilft zu ihrer Deutung nicht wesentlich weiter; denn in diesem Falle hätte sie wohl gerade von Paulus als ein «Judaismus» verweigert werden müssen.

²²⁶ (S. 135) Denn «eine Grenze gab es nicht mehr, sobald der Kreis sich über Jerusalem hinaus erweiterte» (A. v. Harnack, Mission und Ausbreitung II, S. 16).

²²⁷ (S. 135) Zum Missionsgedanken im Alten Testament und in der jüdischen Literatur, insbesondere zur Bedeutung des Exils für den Missionsgedanken sei noch einmal verwiesen auf F. Sieffert, Heidenbekehrung im Alten Testament und Judentum (1908).

²²⁸ (S. 136) K. L. Schmidt, Der Sinn der Apostelgeschichte, *In Extremis* (1940), S. 36: «Die Apostelgeschichte ist die Darlegung der Geschichte desselben, aber nunmehr erhöhten Christus, wie er in seiner durch die Apostel gegründeten Gemeinde gegenwärtig ist.» In Gegensatz zu ähnlichen apokryphen Texten ist ihr Anliegen nicht biographisch und ihr Stil nicht romanhaft, sondern zielt sie auf ein Zeugnis für Christus und die Kirche, so daß ihr Charakter als ausgesprochen christlich und kirchlich bezeichnet werden kann.

Zur Bedeutung der Apostelgeschichte für den Glauben s. Tertullian, *de praescr. 22*, wo dem Sinne nach ausgeführt wird, daß, wer die Apostelgeschichte nicht als Erfüllung der Weissagung Christi auffaßt, den Heiligen Geist nicht haben kann. Die Nicht-Anerkennung der Apostelgeschichte als eines kanonischen Buches wird daher als verräterisches Kennzeichen der Häretiker bezeichnet (cf. *adv. Marc.* I 20; IV 2 ff.; V 1 ff.; dazu A. v. Harnack, Dogmengeschichte I⁴, S. 382 f., A. 2).

²²⁹ (S. 137) Die bei R. Schütz, Apostel und Jünger (1921), S. 15 ff., im Anschluß von A. v. Harnack, Apostelgeschichte (1908), S. 139 f., durchgeführte Quellenscheidung in der Apostelgeschichte, wonach eine Quelle (A) mit judaistischer Tendenz von einer anderen Quelle mit kirchlicher (heidenchristlicher) Tendenz (M) zu unterscheiden sei, kann kaum überzeugen. Denn die vorausgesetzte, vorwiegend judaistische Bedeutung des Namens «Apostel» und die entsprechende hellenistische Bedeutung der Bezeichnung «Jünger» dürfte doch nur schwerlich zu beweisen sein. R. Schütz hätte vielleicht dann Recht, wenn bewiesen werden könnte, daß von der Kirche in den (judaistischen) Evangelien grundsätzlich nirgends die Rede ist, und daß Paulus im Sprachgebrauch der Urchristenheit eigentlich nicht *ἀπόστολος*, sondern *μαθητής* Jesu Christi war. — Natürlich kann unmöglich bestritten werden, daß die genannten Tendenzen in der von der Apostelgeschichte dargestellten Zeit vorhanden waren, und daß es Gegensätze und Kompromisse zwischen ihnen gab. Es will aber scheinen, daß die Apostelgeschichte, bzw. ihr Verfasser oder letzter Redaktor, nicht ein Flickwerk aus altem Stoff mit neuen Lappen herstellte, sondern in einer Tendenz und aus einem Wissen die Ausbreitung des den Juden geschenkten Heils in die Länder der Heiden darstellen wollte und faktisch dargestellt hat.

²³⁰ (S. 139) Schon in der ursprünglichen Darstellung des Pfingstereignisses vermutet A. v. Harnack, Mission und Ausbreitung II, S. 16, A. 2, eine mögliche Darstellung der letzten Ereignisse: «Ist nicht etwa die ursprüngliche Fassung der Geschichte des ersten Pfingstfestes so zu verstehen, daß nun das Ende eintreten könne, da damals in Jerusalem die Repräsentanten aller Völker versammelt gewesen seien und somit das Evangelium zu ihnen allen gekommen sei?»

²³¹ (S. 139) Dieser Tatsache entsprechend stellt Calvin zu Matth. 26, 33, CR 45, 715, fest: *Quod Christus suis discipulis invictae fortitudinis Spiritum ante promisit, spectare ad tempus novitatis quod resurrectionem sequutum est.*

Zu einem Jünger vor der Auferstehung gehört demnach das Vorhandensein und die krasse Aufdeckung seiner Sünde. Für einen Apostel nach der Auferstehung aber ist charakteristisch die immer neue Überwindung der

Sünde durch ein Werk des Heiligen Geistes. Durch die Auferstehung wird aus dem Apostel und aus den Aposteln etwas gemacht, was sie zuvor tatsächlich noch nicht sein konnten und noch nicht waren.

²³² (S. 139) Es ist daher mehr als fraglich, ob R. Schütz, a. a. O. S. 45, Recht hat, wenn er unter Berufung auf Luk. 1, 4 dekretiert: «Die Apostel-taten gehörten nicht zu dem Unterrichtsstoff.»

Vgl. dagegen P. T. Forsyth, *The Person and the Place of Christ*⁴ (1930), S. 60: *The apostolic documents are the prolongation of the message of Jesus. They are Christ himself interpreting his finished work... Christ in the Apostles interpreted his finished work as truly as in his lifetime he interpreted his unfinished work... It is men broken by his cross and healed by his Spirit that have the secret of the Lord.*

²³³ (S. 140) Allerdings wird in manchen Kommentaren gesagt, der Engel mit dem Büchlein in der Apokalypse (Offb. 10) sei mit Jesus identisch. Ein endgültiger Beweis für diese Auffassung dürfte aber noch nicht erbracht sein.

²³⁴ (S. 142) Verwiesen sei dazu auf E. Schweizer, *Ego eimi* (1939), S. 9 ff., und die daselbst genannte Literatur.

²³⁵ (S. 144) S. E. Lohmeyer, *Galiläa und Jerusalem* (1936).

²³⁶ (S. 144) An dieser Stelle ist noch einmal die von Paulus für Jerusalem gesammelte Kollekte zu nennen. Nicht ohne Grund ist festgestellt worden: «Es war nicht so, daß für die Armen von Jerusalem gesorgt werden mußte, sondern so, daß für die Armen von Jerusalem gesorgt werden mußte»; denn neben den autoritativen Persönlichkeiten «bildet ein heiliger Ort den Mittelpunkt der Kirche» — woraus allerdings «weder Menschen noch ein Ort herrschende Befugnisse abzuleiten haben» (K. L. Schmidt, *Kirche des Urchristentums*, S. 303 ff., gegen H. Monnier, *La notion de l'apostolat* (1903), S. 21, und Andere.

²³⁷ (S. 146) Vgl. dazu O. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, S. 10 f.

²³⁸ (S. 146) Tertullian, *de anima* 48. Vgl. R. Otto, *Das Heilige* 17—22, S. 92, wo gezeigt und mit Beispielen beleuchtet wird, welcher Zusammenhang zwischen Stille und Dunkel als dem notwendigen leeren Raum für die Offenbarung besteht.

²³⁹ (S. 146) Der Ablauf der Woche ist dann als Ablauf der Zeit der Verheißung, der Erscheinungstag aber als Tag der Erfüllung der Verheißung zu verstehen. Nach K. L. Schmidt, *Rahmen der Geschichte Jesu* (1919), S. 222, ist die Fristangabe in Mark. 9, 2 sogar als Traditionsgut und nicht als Beiwerk des Markus zu erklären. K. L. Schmidt nennt, a. a. O., S. 273, sachliche Parallelen für diese Frist aus dem Alten Testament.

²⁴⁰ (S. 147) O. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, S. 60, spricht vom gottesdienstlichen Feiertag als einer «Vorwegnahme des kommenden Gottesreichs, so wie die Auferstehung Christi, die an diesem Tage ja gefeiert wird, auf die allgemeine Auferstehung hinweist». Im Blick auf den kommenden jüngsten Tag erscheint die Bezeichnung «Vorwegnahme» als zutreffend. Im Blick auf die Zeit der Verheißung, auf den Sabbath, der ja auch schon eine Vorwegnahme war, kann aber von mehr als einer Verheißung: es kann von Erfüllung und von Identität mit dem Inhalt des Verheißenen gesprochen werden.

Der Ausdruck *καριακή ημέρα* findet sich zwar anscheinend in der vorchristlichen Literatur nicht als Ersatz für den Begriff *ἡμέρα (τοῦ) κυρίου* der LXX. Daraus abzuleiten, daß eine Identität des mit beiden Ausdrücken

Bezeichneten fraglos zu verneinen sei, scheint hingegen nicht geboten. Durch das Adjektiv *κυριακός* wollten sowohl Paulus wie Johannes kaum nur andeuten, daß der betreffende Tag «herrenhaft» sei, sondern es ist als möglich anzusehen, daß der Begriff *κυριακή ἡμέρα* in vollstem Sinne die Aufnahme des in der LXX mit *ἡμέρα (τοῦ) κυρίου* Bezeichneten bedeutet. Darf man die Bezeichnung dieses Tages als *κυριακή ἡμέρα* einfach als eine glattere griechische Ausdrucksweise (s. Bl.-Debr.⁷ § 165 zur Verwendung von Adjektiven statt des Genitivs der Eigenschaft) für den semitisierenden Ausdruck *ἡμέρα τοῦ κυρίου* ansehen? «Alle Propheten... haben diese Tage geweissagt» (Apg. 3, 20 ff.): Petrus hält die geweissagten Tage für gekommen, nur die *καιροὶ ἀναψύξεως* und die *χρόνοι ἀποκαταστάσεως πάντων* hält er noch für bevorstehend. Wie es zu verstehen ist, daß von «Tagen» gesprochen wird, und daß der noch bevorstehende Tag als *ἡμέρα (τοῦ) κυρίου* bezeichnet wird, daß der «Tag des Herrn» also eine Entfaltung und Breite und ein Ziel hat, wird unten in § 56 erläutert werden. Man vermißt auf alle Fälle bei G. Dellling, ThWB II 950 ff., ein Eingehen auf das bestehende Problem.

²⁴¹ (S. 149) Vgl. oben ¹⁵. — Daß die Lehre des Rabbi Akiba, wonach die Tage des Messias eine Dauer von 40 Jahren haben (Str.-B. IV 817) und mit der Dauer des Wüstenzuges übereinstimmen (Str.-B. III 824), mit der Zahlen- und Zeitangabe in Apg. 1, 3 zusammenhängt im Sinne gemeinsamer Abhängigkeit von alttestamentlichen Zusammenhängen, kann sicher wohl weder behauptet noch verneint werden. Auf alle Fälle erscheint es als wesentlich, daß auch jüdische Auslegungen des Alten Testaments die messianische Zeit als eine innerweltliche Zeit vor dem kommenden Aeon mit bestimmter zeitlicher Dauer beschreiben konnten.

²⁴² (S. 154) «Gleichartige und gleichwertige Vorgänge jenseits des Zeitpunktes dieses *ἔσχατον* sind ausgeschlossen» (G. Kittel, ThWB II 694, 31 f.). G. Saß, Apostelamt und Kirche (1939), S. 35, führt aus: Das *ἔσχατον* in 1. Kor. 15, 8 «bedeute sicher mehr» als nur einen Hinweis darauf, daß Paulus von keiner neuen Erscheinung des Herrn, die zeitlich nach seiner Berufung gelegen hätte, wisse. «Das *ἔσχατον* hat zugleich religiösen und eschatologischen Sinn. Es kann keine Erscheinung des Herrn nach dieser ‚letzten‘ geben, weil Paulus sich als den letzten Boten Gottes vor der Parusie weiß. So ist durch das *ἔσχατον δὲ πάντων* (d. h. aller Erscheinungen)... die Besonderheit dieser Erscheinung betont.»

²⁴³ (S. 154) Die Erwähnung der Erscheinungen in 1. Kor. 15, 5 ff. geschieht laut dem Kontext nicht primär in Auseinandersetzung mit den Ur-aposteln zur Rechtfertigung des Apostolats des Paulus — das ist Gal. 1, 16; 1. Kor. 9, 1 der Fall — sondern um die Wahrheit der Auferstehungsbotschaft zu beweisen.

²⁴⁴ (S. 154) Die Bedeutung der Stelle für das Bewußtsein der Abgeschlossenheit der Offenbarung und für die Entstehung einer festen Tradition — nicht als Dekadenzerscheinung, sondern aus dem Charisma — ist dargelegt bei K. Holl, Kirchenbegriff des Paulus, Ges. Aufs. II, S. 49 ff.

²⁴⁵ (S. 154) H. Lietzmann, Korinther, S. 78, spricht von «einem über die Zwölf irgendwie hinausgehenden, aber eng begrenzten Kreis persönlicher Jünger Jesu».

²⁴⁶ (S. 156) Die Frauen werden als erste menschliche Boten der Auferstehung zwar Zeugen und Lehrer für die Apostel; sie werden aber nicht selbst Apostel. Ihr Auftrag ist im Gegensatz zum Auftrag der Apostel einmalig und beschränkt. *Inaestimabilis Christi bonitas in eo relucet, quod*

mulieres destinat ac constituit apostolis testes resurrectionis suae... Notandum est hoc fuisse extraordinarium et quasi accidentale... Hoc non faciunt ut apostolae... Christus illas semel praefecit apostolis magistras (Calvin, CR 47, 434 zu Joh. 20, 17).

²⁴⁷ (S. 156) Daß die mannigfache namentliche Nennung dieses Jüngers, daß insbesondere die (johanneische) Bezeichnung «Simon Petrus» eine Parallele zur Bedeutung und Betonung des Namens «Jesus Christus» mit seinem *personal and official name* ist, stellt C. H. Turner in *Catholic and Apostolic* fest. Petrus wird dadurch vor den anderen Jüngern hervorgehoben.

Es kann nicht gelehnet werden, daß Petrus innerhalb des Zwölferkreises in besonderer Weise ausgezeichnet ist. Die Art, das Maß und die Grenze seiner Auszeichnung müßte durch die Exegese insbesondere von Mark 8, 29, 32 f.; 9, 5; 10, 28; 14, 29 ff., 66 ff.; 14, 37, 54 u Par.; Mark. 11, 21; 16, 7; Matth. 14, 28 ff.; 16, 18; 17, 24, 27; 18, 21; Luk. 5, 10; 12, 41; 22, 8, 31 f.; 24, 12, 34; Joh. 13, 6 ff., 24, 36 ff.; 18, 10 f.; 20, 2 ff.; 21, 7 dargestellt werden.

Auffallend ist, daß gerade vom Markusevangelium, das doch vermutlich auf der Predigt des Petrus beruht, behauptet werden kann: *The second Gospel is, as it stands, the one in which we are told least of Petrine prerogative* (C. H. Turner, a. a. O. S. 187). Zum Verhältnis von Petrus und Paulus und seiner Verwertung im konfessionellen Streit s. ²⁷⁰. Es ist anzunehmen, daß abgesehen von dem, was Luther (besonders in seiner Antwort an Ambrosius Catharinus, WA VII, 705 ff.) und Calvin (besonders *Inst.* IV, 6) und im Anschluß an sie die reformatorische Theologie über Petrus gesagt haben, noch Dinge exegetisch zu erarbeiten wären, welche nicht auf eine bloße Einebnung Petri in den Kreis der übrigen Apostel hinausliefen.

²⁴⁸ (S. 156) A. Jülicher, Einleitung ^{3—4}, S. 258, vgl. E. Fascher, a. a. O. ⁷, S. 310, hält es für wahrscheinlich, daß der echte Markusschluß, an dessen Stelle jetzt Mark. 16, 9—20 stehe, die erste Erscheinung Jesu Christi in Galiläa vor Petrus allein beschrieb und aus Tendenzgründen im zweiten Jahrhundert entfernt wurde.

²⁴⁹ (S. 157) Die Frage, ob die zwei Jünger Jesus erkannten am Wortlaut seines Tischgebetes, an der Art seines Zerreißen der Brotfladen, oder an der Tatsache, daß er — der doch Gast war — mit dem Brotbrechen die Funktion des Gastgebers übernahm, soll hier nicht behandelt werden. Als möglich erscheint jede dieser drei Erklärungen.

²⁵⁰ (S. 157) Die Annahme, mit der Erscheinung vor den Fünfhundert sei das Pfingstereignis gemeint, hat etwas Bestrickendes, wenn sie auch gerade in ihrer Einfachheit nicht zu überzeugen vermag. Denn eine Erscheinung Jesu Christi vor Jakobus und «allen Aposteln» müßte dann für die Zeit nach Pfingsten angenommen werden (1. Kor. 15, 6 f.: «Er erschien über Fünfhundert Brüdern..., dann Jakobus, dann allen Aposteln»), wofür sich aber nirgends im N. T. auch nur die Spur einer Andeutung zeigt.

^{250a} (S. 158) An den Untersuchungen R. Reitzensteins über die Hellenistischen Mysterienreligionen ³ (1927) ist für die Methode und den Zweck dieser Untersuchung Folgendes wichtig: Reitzenstein macht oder sieht grundsätzlich und faktisch nicht einen wesentlichen Unterschied zwischen dem Damaskus-Erlebnis des Paulus und seinen Visionen (2. Kor. 12, 1 ff. etc.). Demzufolge kann er feststellen, daß die Berufung des Paulus auf sein «Schauen» innerhalb der Umwelt des Paulus nicht eine befremd-

liche Erscheinung ist, daß im Gegenteil die Bedeutung der Mysterienreligionen für die Weltgeschichte gerade darin bestand, Paulus diese Legitimation für sein Amt und für seine Freiheit zu ermöglichen (vgl. a. a. O., S. 77, 89, 91).

²⁵¹ (S. 159) «Daß Paulus den Herrn gesehen hat, ist, was ihm dauernd die Weihe des Apostels gibt» (Bl.-Debr.⁷ § 342, 2). Paulus begründet seinen Apostolat nicht in primärer, sondern in sekundärer Weise auch mit dem Erfolg seiner Predigt: Mit dem Bestehen einer christlichen Gemeinde (1. Kor. 9, 1b u. ö.).

Besonders heftige Angriffe gegen den Apostolat des Paulus und eine Zusammenhäufung der Argumente gegen ihn finden sich in den Clementinischen Homilien 17, 13—20.

Zur Funktion des Paulinismus, welcher entsprechend der altkirchlichen Bezeichnung und Anerkennung des Paulus als «des» Apostels als kirchliche Lehre kanonisiert wurde, «als segensreiches Ferment in der Kirchengeschichte» siehe u. a. A. v. Harnack, Dogmengeschichte I⁴, S. 153 ff.; 397 f.; Mission und Ausbreitung I², S. 320.

²⁵² (S. 159) Die Deutung des Reiters auf dem weißen Pferd (Offb. 6, 1 f.) im Sinne seiner Identität mit dem Offb. 19, 11 ff. genannten Reiter ist neuerdings wieder von O. Cullmann, Eschatologie und Mission im Neuen Testament, Ev. Miss. Mag. (1941), S. 103 f., als sinnvoll dargestellt worden. Sie wird von K. L. Schmidt, Aus der Johannes-Apokalypse (1944), S. 17 ff., bestritten, der die gewisse Gleichheit zwischen den beiden Gestalten als dem weitschichtigen Thema Christus und Antichristus zugehörig betrachtet.

Eine Entscheidung zwischen den beiden sich widersprechenden Auslegungen wird im Blick auf die Frage zu fällen sein, ob die dem Reiter auf dem weißen Pferd zugeschriebene Eigenschaft und Tätigkeit des «Siegens» als typisch antichristlich angesehen werden muß (cf. Offb. 13, 7; 11, 7), oder ob man die Aussagen über das Siegen dieses Reiters in Zusammenhang bringt mit den Aussagen über das Siegen des Lammes und der Überwinder (Off. 3, 21; 5, 5; 15, 2; 17, 14; 2, 7, 11, 17 etc.)? Vgl. dazu O. Bauernfeind, ThWB IV 943 f. Die Feststellung: «Das Wort *νικάω* ist für das Neue Testament Verheißungswort, eschatologisches Wort» (a. a. O. 944, 18 f.) scheint zu einer Auslegung im Sinne von O. Cullmann zu veranlassen.

²⁵³ (S. 160) S. dazu A. Jülicher, Einleitung ⁷, S. 256 ff.

Hermas, *Vis.* III 3, 2, behauptet seinerseits, er habe die «letzte» Offenbarung Jesu Christi empfangen: ἀποκαλύψω γάρ σοι πάντα καὶ μηκέτι μοι κόπους παρέχε περί αποκαλύψεως· αἱ γὰρ ἀποκαλύψεις αὐται τέλος ἔχουσιν, πεπληρωμένα γὰρ εἰσιν. ἀλλ' οὐ πάσης αἰτούμενος ἀποκαλύψεις· ἀναίδης γὰρ εἶ.

Damit ist die dem Paulus und dem Seher bewußte Schranke durchbrochen und der späteren Ansicht, Jesus Christus werde sich trotz der «Erfüllung» der Offenbarung je und je wieder offenbaren, trotz allen gegenteiligen Behauptungen Tür und Tor geöffnet. Im Gegensatz zu Paulus und Johannes und im Gegensatz zu Späteren, die Gesichte erlebten oder besondere Autorität beanspruchten, hat Hermas sich aber nicht als Apostel bezeichnet, bzw. ist er nicht als Apostel bezeichnet worden.

²⁵⁴ (S. 160) Eine Untersuchung der Beziehung zwischen Apostel und Engel würde in diesem Zusammenhang zu weit führen. Hingewiesen sei nur darauf, daß sprachlich die Bedeutung der griechischen Worte ἄγγελος und ἀπόστολος nahe beieinander ist. In der jüdischen Lehre von den Engeln

wird zudem der Engel mit dem von Gott ausgehenden oder ausgesandten Wort verbunden (Str.-B. III, S. 815).

²⁵⁵ (S. 161) Auf die Bedeutung dieser Anrede der Jünger durch Jesus nach seiner Auferstehung hat Luther in vielen Osterpredigten hingewiesen. S. besonders W. A. 31 I 360, wo der Ausdruck «Brüder» im Zusammenhang von Psalm 22, 23 ausgelegt wird.

²⁵⁶ (S. 162) Entsprechend wird von Calvin Matth. 28, 17 ausgelegt: Der Zweifel gehöre zu der ersten Erscheinung Christi nach seiner Auferstehung. Wie auch zu Beginn jeder Erscheinung Furcht und Schrecken die Jünger erfüllt habe, so sei es bei der letzten Erscheinung gegangen: *Quosdam initio haesitasse, donec propius ac familiarius ad eos Christus accederet; ubi autem vere certoque innotuit, tunc eos adorasse* (CR 45, 820.)

²⁵⁷ (S. 166) A. Jülicher, Einleitung^{3—4}, S. 257.

²⁵⁸ (S. 166) Zur These, daß Mark. 16, 8 den ursprünglichen Schluß des Evangeliums bilde, s. W. Michaelis, Die Erscheinungen des Auferstandenen, S. 8 ff. A. a. O. Anm. 4 (S. 131) ist aufgezählt, wo und wie die These in der neueren Literatur begegnet. Vgl. A. Jülicher, Einleitung⁷, S. 310 ff.

²⁵⁹ (S. 166) Mit A. Jülicher, Einleitung^{3—4}, S. 312; gegen E. Fascher, a. a. O. ⁷, S. 380 ff.

²⁶⁰ (S. 166) R. Bultmann, Johannes, S. 542 ff., hält Joh. 21 aus sachlichen Gründen für einen Nachtrag, der «höchst unwahrscheinlich» vom Evangelisten selbst hinzugefügt wurde. R. Bultmann gibt aber zu, daß Sprache und Stil des Kapitels keinen sicheren Beweis für seine besondere Unechtheit (abgesehen von gewissen Einschüben) liefern. Die von R. Bultmann material gegen das Kapitel vorgebrachten Erwägungen werden von ihm in ähnlicher Weise wie gegen dies Kapitel auch gegen andere Kapitel und Teile des Johannesevangeliums, die sonst nicht als Nachtrag angesehen oder diskutiert werden, verwendet.

²⁶¹ (S. 167) Daß die Berufung der Apostel, mit Luther: die «Ordnung» zu Aposteln (Mark. 3, 13 f.), nicht ein einmaliger Akt ist, sondern sich über das Leben, Leiden und die Auferstehung Jesu Christi als eine Art von *vocatio continua* erstreckt, geht daraus hervor, daß die Apostel mehrmals berufen werden, Jesus nachzufolgen (cf. Mark. 1, 16 ff.; 8, 33 u. Par.; Luk. 22, 31 f.). Dem entsprechend werden sie mehrmals ausgesendet (Luk. 9, 1; 24, 47 ff.; Apg. 1, 8). Nach Johannes findet der bedeutungsvolle Fischzug erst nach der Auferstehung statt, und wird Petrus zum Hirten und Nachfolger eigentlich erst vom Auferstandenen bestimmt (Joh. 21). Würde die anfängliche Berufung nicht «festgemacht» (cf. 2. Petr. 1, 10), so wäre und bliebe der Apostel nicht «berufener Apostel».

E. Fascher, *Deus invisibilis*, S. 75 ff., weist nachdrücklich auf die Bedeutung der Erwählung für das Sehen des einen und einzigen Bildes des unsichtbaren Gottes: Jesu Christi, hin.

Auf eine Parallele dazu, daß nur Wenige gerade sehen dürfen, in der Mithrasliteratur macht H. Windisch, Angelophanien um den Menschensohn, S. 223, aufmerksam.

Völlig aus dem Rahmen der neutestamentlichen Aussagen fallend ist nach Form und Gehalt die Erklärung des Presbyters des Irenäus (V 36, 1): πανταχοῦ γὰρ ὁ σωτήρ ὁραθῆσεται, καθὼς ἔξιστοι ἔσονται οἱ ὁράντες αὐτόν. — E. Hirschs Behauptung, daß «jedem Christen das Sehen des Herrn ge-

geben» gewesen sei (Die Auferstehungsgeschichten und der christliche Glaube, S. 60), ist nicht weniger aus der Luft gegriffen.

²⁶² (167) Über die Tatsache, daß einzig im Johannesevangelium die erwählten ersten Jünger Jesu nie eigentlich als Apostel bezeichnet werden, s. die Feststellung über den verbalen Stil des Evangeliums oben in 7.

²⁶³ (S. 168) R. Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition² (1931), S. 173, hält zwar die Tatsache, daß sich dies Wort bei Matthäus und Lukas an die Jünger richtet, für eine Verengung. Dasselbe hält W. G. Kümmel, Verheißung und Erfüllung, S. 69, für möglich; ἰθεὶν übersetzt er einfach mit «erleben». — Diese Auffassung hindert aber nicht, daß dem Wort auch in dem Verständnis, das durch den Zusammenhang, in den es gestellt ist, und durch wörtliche Übersetzung gewonnen wird, ein wichtiger Sinn eignet. Obwohl W. G. Kümmel erstaunlicherweise die Tatsache der Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen und des in Jesu Christi Wirken und Person angebrochenen Reiches Gottes ohne Hinweis auf die Auferstehung Jesu Christi und seine Erscheinungen nach Ostern meint beweisen zu können und zu müssen, weist auch er, a. a. O. S. 35 und 68 f., darauf hin, daß die Zwölf bzw. einige bestimmte Menschen allein Zeugen der Gegenwart des Reiches in Jesus Christus sind.

²⁶⁴ (S. 169) Zur Bedeutung der Erscheinungen Jesu für die Erkenntnis Jesu als des Menschensohnes s. W. Wrede, Messiasgeheimnis, S. 233 ff. Die Jünger als Erscheinungszeugen sind das notwendige Mittel und der Beweis für die Enthüllung und Erkenntnis des Geheimnisses des Messias.

Es ist daher nicht zu verwundern, daß schon in den ersten zwei Jahrhunderten «das Ansehen der Urapostel ungeheuer gesteigert wurde», daß «ihre Aussendung in alle Welt geradezu ins ‚Credo‘ aufgenommen wurde» (A. v. Harnack, Mission und Ausbreitung I², S. 294, ähnlich S. 63), wie es z. B. in einem Satz des Serapion (bei Euseb, *h. e.* VI 12, 3) deutlich wird: Ἡμεῖς καὶ Πέτρον καὶ τοὺς ἄλλους ἀποστόλους ἀποδεχόμεθα ὡς Χριστοῦν.

E. Fuchs, Auferstehung Jesu Christi und Anfang der Kirche, ZKG 51 (1932), stellt unter Berufung auf 1. Kor. 15, 1 ff. fest: «Der Apostel gehört im Unterschied zu allen andern Verkündigern und Glaubenszeugen selbst mit zu dem Kerygma, das er verkündigt» (S. 11). «Dort, wo man das Kerygma predigen und lehren will, darf man weder den Paulus noch den Petrus übergehen, weil sie beide noch mit zum Kerygma gehören» (S. 19).

Daß die schon im ältesten kirchlichen Schrifttum sichtbare Einbeziehung der Apostel ins Kerygma nicht eine Wucherung am Kerygma ist, sondern den Zusammenhang von Botschaft und Kirche unterstreicht, weist A. M. Ramsey, *Gospel and Catholic Church*, nach. S. z. B. S. 75: *The growing prominence (sc. of the Apostolate) was not an addition to the Gospel but a fuller expression of the Gospel... to stress unity and continuity.*

²⁶⁵ (S. 170) Vgl. dazu K. L. Schmidt, Der Jude und der Christ Paulus, Schweiz. Mon. Hefte 16 (1936): «Warum enthält die Bibel als Gottes Wort so viel Personhaftes? Das Wort Gottes ist in Jesus Christus personhaft erschienen... Joh. 1, 14... Diesem Ernstnehmen der Menschwerdung in der Person Jesu von Nazareth muß entsprechen die apostolische Verkündigung des personhaft durch die Apostel bezeugten Gotteswortes. Der überragende Apostel Paulus konnte und wollte am allerwenigsten absehen von seiner Person» (S. 212). «Es mag uns ein gewisses

Unbehagen beschleichen. Aber es fragt sich, ob nicht gerade ein Apostel auch mal so sprechen kann, ja muß» (S. 207).

Eine einleuchtende christologische Begründung für die Menschlichkeit der Zeugen Gottes gibt Clemens Alexandrinus, Eclogen 23: "Ὅσπερ διὰ τοῦ σώματος ὁ σωτὴρ ἐλάλει καὶ ἴατο, οὕτως καὶ πρότερον «διὰ τῶν προφητῶν», νῦν δὲ «διὰ τῶν ἀποστόλων καὶ διδασκάλων» . . . καὶ πάντοτε ἄνθρωπον ὁ φιλόδηρως ἐνδύεται θεὸς εἰς τὴν ἀνθρώπων σωτηρίαν.

²⁶⁶ (S. 173) Zur Erläuterung dieser Tatsache sagt Calvin, CR 47, 431 f. zu Joh. 20, 14, 16: *Est in Dei arbitrio, qui oculos dedit hominibus, aciem eorum quoties ita visum est hebetare, ut videndo non videant... Fallax per se est mentis nostrae adspectus.*

Die Nicht-Erkenntnis des Auferstandenen sei daher nicht darauf zurückzuführen, *Christum novas subinde facies instar Protei cuiusdam induisse*, sondern es muß offenbar werden, daß allein die Stimme des Hirten, der die Seinen mit Namen ruft, die Augen des Menschen öffnet.

²⁶⁷ (S. 173) Daß die Erblindung und das Aufsehen des Paulus nur auf die Entzündung der Augen des Paulus infolge der langen Reise durch Sonne und Staub, oder auf eine latente Ophthalmie, zudem auf seine Erregung beim Anblick der ersten Häuser von Damaskus, in denen Paulus Opfer für seinen Fanatismus zu finden hoffte, zurückzuführen sei und keine weitertragende Bedeutung habe, ist zwar behauptet worden (E. Renan, *Les Apôtres* [1866], S. 179 ff.). Doch dürfte diese Auslegung wegen der Betonung, mit der diese Geschichte in der Apg. dargestellt ist und wegen der besonders genannten Ursache der Erblindung des Paulus, der δόξα jenes Lichts, eine wesentliche Pointe der Texte unterschlagen. Auch die Erklärung E. Faschers, *Deus invisibilis*, S. 69, A. 1, Paulus habe vielleicht selbst seine Augen geschlossen, um die Gotteserscheinung nicht zu sehen, ist nicht zwingend.

²⁶⁸ (S. 174) Der Inhalt von 1. Kor. 2, 9 ist kaum als Polemik des Paulus gegen die Zwölf, welche den Herrn der Herrlichkeit leibhaftig gesehen und gehört hatten und sich darauf beriefen, aufzufassen. Auch Paulus beruft sich ja darauf, daß er das Geheimnis Gottes «sah» und «hörte» (2. Kor. 12, 1 ff. u. ö.).

²⁶⁹ (S. 182) Er nennt die früheren Jünger Jesu «Zeugen vor dem (sc. erwählten) Volk», bezeichnet seine eigene Tätigkeit aber als «evangelisieren» (Apg. 13, 31 f.), womit ein Übergreifen seines Auftrags auch auf die Ungläubigen aus den Heiden bezeichnet sein kann (s. H. Strathmann, ThWB IV 497, 4 ff.; cf. G. Friedrich, ThWB II 716 ff.).

²⁷⁰ (S. 182) Wie das Ansehen des Paulus sich in den ersten Jahrhunderten steigerte, geht deutlich aus drei verschiedenen Rezensionen der *Act. Mart. Scillit.* hervor, auf welche A. v. Harnack, Dogmengeschichte I⁴, S. 474 f., A. 2, hinweist: Paulus wird zuerst (in der ältesten Rezension) genannt: *vir justus* (ἅγιος ἀνὴρ), dann: *sanctissimus apostolus*; dann (unpersönlich!): *scriptura divinitus inspirata*.

Zur Erklärung, welche die Juden für die Missionsarbeit des Paulus und den speziellen Inhalt seiner Predigt gaben, siehe Epiphanius, *Haer.* 30, 16.

In der alten Kirche galt Paulus so lange als «der Apostel» (vgl. Hippolyt, *Philosoph.*, VII 38; Euseb, *h. e.* VI 38; III 27, 4; cf. V 17, 4; 18, 15 u. ö.; dazu A. v. Harnack, Mission und Ausbreitung I 259 ff.), bis er in den Schatten Petri und damit Roms gestellt wurde. Ihren vorläufigen Abschluß fand diese Entwicklung in einem Dekret des Innozenz X

von 1647, in dem die Annahme der Gleichstellung (*omnimoda aequalitas*) des Petrus und des Paulus als häretisch verurteilt wird (Denzinger^{18—20}, 1091).

Daß es (in Gegensatz zu diesem Dekret) nicht um eine grundsätzliches Entweder-Oder zwischen Paulus und Petrus gehen kann, weil diese Apostel beide, je in besonderer Weise den Zusammenhang zwischen Israel und der Kirche repräsentieren, will C. H. Turner, *Catholic and Apostolic*, S. 216, zeigen: *The Gentile Christian Church was no separate creation: it was grafted on to an existing Jewish Christian Church* (vgl. dazu²²⁵). *That already existing Church had S. Peter for its appointed chief, as S. Paul... abundantly recognizes: we may in this respect paraphrase his Ἰουδαίῳ πρῶτον καὶ Ἑλληνι as equivalent to Πέτρῳ πρῶτον καὶ Παύλῳ*. Vgl. K. L. Schmidt, *Kirche des Urchristentums*, S. 310: «Auf das Ganze, das Wesentliche, das Entscheidende gesehen, haben die judenchristlichen und die heidenchristlichen Urgemeinden, haben Petrus und Paulus dieselbe Kirchauffassung gehabt.»

Dagegen sieht K. Holl von allem Anfang an im «Streit des Paulus und des Petrus...» und im «Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde» (Ges. Aufs. III, S. 134 ff.; II, S. 44 ff.) den Widerspruch zwischen Reformatorisch und Katholisch vorgebildet und repräsentiert, wobei er sich auf die Auslegung der betreffenden Schriftstellen durch Luther beruft. Auch J. Wagenmann, *Paulus neben den Zwölf*, S. 220, gelangt zu der von K. Holl vertretenen These. Vgl. aber zur «Einebnung» des Petrus durch Luther K. L. Schmidt, *Kirche des Urchristentums*, S. 300. Auch F. Kattenbuschs Warnung (*Der Spruch über Petrus...*, Theol. Stud. u. Krit. [1922], S. 108) vor dem antikatholischen Vorurteil gegen den Begriff Kirche und die besondere Funktion des Petrus kann nicht genug berücksichtigt werden.

²⁷¹ (S. 182) — wenn er nicht, wie der Seher Johannes (Offb. 7 nach der Auslegung von E. Lohmeyer, *Offenbarung*, S. 66 f.), mit den zwölf Stämmen die ganze Kirche bezeichnet. A. Windisch, *Katholische Briefe*, S. 5, kommt nicht zu einer Entscheidung zwischen den beiden (oder sogar viererlei) Auslegungsmöglichkeiten, weil die Frage mit der unklaren Urheberschaft des Briefes zusammenhänge. Die Annahme, daß von «Jakobus», analog wie von «Petrus» (1. Petr. 2, 9 f.), die Gesamtkirche als das neue Israel rechter Art mit einer typisch israelitischen Bezeichnung angedeutet wird, dürfte sich mehr empfehlen als eine Unterscheidung zwischen Juden- und Heidenchristen, welche gewisse Bestandteile des «Apostolos» einem Teil der Glieder der Kirche entzieht bzw. als judaistisch abwertet.

²⁷² (S. 182) Gegen die häretische Meinung, der Streit zwischen Paulus und Petrus bewiese, daß die Apostel nicht die ganze Wahrheit gekannt hätten, daß Paulus ein anderes Evangelium als Petrus verkündigt habe, weist Tertullian, *de praescr.* 23, darauf hin, daß die Apostel *inter se distributionem officii ordinauerunt, non separationem evangelii... Si reprehensus est Petrus, ... utique conversationis fuit vitium, non praedicationis*.

Laut den Thomasakten 1 verteilten alle zwölf Apostel unter sich die Gegenden der Erde als Missionsfelder. Es wurden also alle zwölf als Heidenmissionare angesehen, und doch wurde eine Arbeitsteilung für möglich angesehen. Zum Zusammenhang der Entstehung der Missionslegende mit der Zuweisung einzelner Gebiete an einzelne Apostel s. A. v. Harnack, *Mission und Ausbreitung* II, S. 16 ff. Allen legendarischen und sektierer-

schen Wucherungen gegenüber hält A. v. Harnack, a. a. O. I, S. 295, es für möglich und «nicht zu kühn zu sagen, daß die Kirche in Wahrheit nur zwei wirkliche Apostel besessen hat, einen großen und einen kleinen, den Paulus und den Petrus, dazu etwa noch den ephesinischen Johannes... Das Hauptverdienst der Ausbreitung wird den nicht berufsmäßigen Aposteln gebühren und dazu den ‚Lehrern‘».

Dagegen ist es interessant zu vernehmen, daß bei Justin dem Märtyrer Paulus überhaupt nie erwähnt wird — obwohl Justin die Paulinen offensichtlich kennt — sondern daß von ihm die Heidenmission als Aufgabe der Zwölf dargestellt wird (*Apol. I, 39, 3; 50, 12; Dial. 42*).

²⁷³ (S. 182) Vgl. J. Wagenmann, Paulus neben den Zwölf, S. 79.

²⁷⁴ (S. 183) Luther, *de apostolis notanda* (1517?), W. A. 4, 626 f., weist auf den Zusammenhang des Sehens und des Auftrags der Apostel: auf die Besonderheit des Apostels hin. *Nullus ad dignitatem apostoli aspirabat, nisi Christum oculis corporalibus conspexisset ut fidelius testimonium dare posset*. Kühn und nicht ungefährlich ist der folgende Vergleich: *Et deinceps sic observatum, ut Papa successor alterius semper prius corpore videret decedentem. Ita Linus Petrum vidit et Linum Cletus, ut certius regerent*. Wie sehr Luther andererseits die Besonderheit des Apostels zu Gunsten der bleibenden Bedeutung des apostolischen Amtes zurücktreten lassen konnte, wird in den unten in ³⁷⁰ zitierten Äußerungen Luthers deutlich.

J. A. Bengel, Gnomon zu Mark. 3, 14, nennt als *Characteres apostolici: vocatio immediata, conversatio cum Christo perpetua, autopsia, praedicatio universalis, donum miraculorum*.

Der Zusammenhang und die Bedeutung der Erscheinung Jesu Christi, bzw. des Sehens und der Sendung für die Apostel ist ausdrücklich festgestellt bei P. Batiffol, *Eglise naissante* (1909), S. 56: *Etre envoyé par le Christ suppose qu'on a vu le Christ non pas dans le troisième ciel, si on y est ravi, mais sur terre et comme l'ont vu les témoins de sa résurrection. Voilà pourquoi Paul est le dernier des apôtres, étant le dernier qui a vu le Seigneur. Après Paul il n'y aura plus d'apôtres. — Enfin et surtout être envoyé par le Christ implique qu'on a reçu sur terre du Christ en personne une mission, là est la vraie racine de l'apostolat.* Ähnlich definiert C. Gore, *Church and Ministry*, S. 210 f., und C. H. Turner, *Early History*, S. 108.

Viele katholische Definitionen des Apostelbegriffs sind dadurch gekennzeichnet, daß in ihnen die Wundergabe, die persönliche Heiligkeit, die Unfehlbarkeit, die Unterordnung unter Petrus und der Start der Sukzessionsreihe den wichtigsten Platz einnehmen (z. B. Lex. für Theol. u. Kirche², Art. Apostel 3). Es will scheinen, daß damit Dinge unterstrichen werden, die im Neuen Testament gar nicht oder nur in untergeordneter Weise zur Geltung gebracht werden. Besonders unglücklich ist es, wenn im *Dict. Encycl. de la Bible*, Art. *Apôtre*, im Gegensatz zum römischen Katholizismus ein ganz platter Apostelbegriff vertreten wird: *Dans la mesure où un chrétien reproduit parmi les hommes le Christ qu'il prêche, il est un apôtre.*

Dem gegenüber kann nicht deutlich genug gesagt werden, daß man «den Apostolat, will man ihn verstehen, von seinem geschichtlichen Ort aus entfalten muß», daß «die Apostel eine einmalige geschichtliche Funktion haben» (E. Fuchs, Auferstehung Christi und Anfang der Kirche, S. 19 und 11). Vgl. C. L. Warr, *Presbyterian Tradition*, S. 65: *The aposto-*

late was not a permanent order continued in the Church after the apostolic age as the perpetual depository of the Apostles' functions, but was an extraordinary ministry... In a generation it had completely passed away.»

²⁷⁵ (S. 183) Neben dem engen Apostelbegriff kennt das Neue Testament und die alte kirchliche Literatur noch einen weiteren Apostelbegriff, dessen Wesen weitgehend dem jüdischen Institut des Apostolates entspricht: Solche Apostel sind Abgesandte einer Gemeinde oder einer leitenden Instanz, welche mit Vollmacht von den Sendenden ausgerüstet einen bestimmten Auftrag an bestimmten Adressaten in bestimmter Zeit zu erfüllen haben. Ihre Vollmacht ist zugleich juristisch und religiös. Gott als der Aussendende wird nicht genannt, hingegen kann statt einer Behörde auch eine Privatperson einen Apostel senden.

Zum jüdischen Apostelbegriff sei verwiesen auf H. Monnier, *La notion de l'apostolat* (1903), S. 1 ff.; S. Krauß, *Der jüdische Apostel*, *Jewish Quarterly Review* (1905), S. 370 ff.; Art. Apostel in der *Encyclopaedia Judaica III* (1929); H. Vogelstein, *Entstehung und Entwicklung des Apostolates im Judentum*, *Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. des Judentums* 49 (1905), S. 427 ff.; *The development of the apostolate in Judaism*, *Hebr. Un. Coll. Ann. 2* (1925), S. 99 ff.; Str.-B. III, S. 2 ff.; A. v. Harnack, *Mission und Ausbreitung I*, S. 274 ff.; P. Batiffol, *Eglise naissante*, S. 48 ff.; Vgl. G. Saß, *Apostelamt und Kirche*, S. 16 ff.; K. H. Rengstorff, *ThWB I* 399 ff.

A. v. Harnack stellt zur Frage des jüdischen Ursprungs des christlichen Apostolates abschließend fest: «Die besondere Ausbildung des Apostolates ist ein originales Werk der christlichen Gemeinde» (a. a. O. S. 279 f). Andererseits hält er es für möglich, daß Paulus sich «in und mit seinem Christenstand sofort zum Apostel berufen fühlte, ... weil er ein ‚Apostel‘ gewesen ist, bevor er ein Apostel wurde» (a. a. O. S. 52, A. 4; cf. S. 276, A. 2). Insbesondere im Eingang des Galaterbriefs ist die Abgrenzung und Unterscheidung, die Paulus zwischen dem jüdischen und seinem Apostolat macht, deutlich hervorgehoben.

Im Blick auf christliche «Apostel» außer den Zwölfen und Paulus dürfte das eigentliche Amt der Apostel als der Grundsteine der Kirche Gottes ein einmaliges und außerordentliches Amt sein: *Munus (sc. Apostolorum) ipsum extraordinarium appello, quia in Ecclesiis rite constitutis locum non habet... Ex ratione et etymo verbi rite Apostoli possunt vocari omnes ministri Ecclesiastici; quia tamen magni referebat, certam haberi de eorum missione notitiam, qui rem novam et inauditam afferrent, duodecim illos (quorum numero postea accessit Paulus) peculiari titulo ante alios insigniri oportuit* (Calvin, *Inst. IV* 3, 4 f.). *Inter Apostolos et eorum successores hoc... interest, quod illi fuerunt certi et authentici Spiritus sancti amanuenses: et ideo eorum scripta pro Dei oraculis habenda sunt: alii autem non aliud officii nisi ut doceant quod sacris Scripturis proditum est ac consignatum* (a. a. O. IV 8, 9). Bei aller Eindeutigkeit dieser Aussagen Calvins in der *Institutio* vermißt man darin den Hinweis auf die Bedeutung der Augenzeugenschaft der Apostel, den Calvin aber in seinen Kommentaren häufig gemacht hat.

Die Frage, wie im Neuen Testament der Unterschied zwischen Aposteln im engen christlichen Sinn und im ursprünglich jüdischen und dann auch (weiteren) christlichen Sinn zur Geltung gebracht wird, ist mit dem Hinweis auf die Verschiedenheit der Bezeichnung der Apostel zu beantworten. Apostel im weiteren Sinn des Begriffs heißen im Neuen Testament

nicht «Apostel Jesu Christi» oder «seine Apostel», sondern sie heißen oder sie sind gekennzeichnet als ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν (2. Kor. 8, 23; cf. Phil. 2, 25), also als Beauftragte der Gemeinde(n). Mit Namen genannt werden unter solchen Aposteln im Neuen Testament: Andronikus und Junias (Röm. 16, 7) und Jakobus (Gal. 1, 19); auf sie gewiesen wird in 1. Thess. 2, 7 (?); vgl. Didache. Ein Träger des Apostelnamens im engen Sinn des Begriffs kann zugleich Apostel im weiteren Sinn des Begriffes sein; laut Apg. 13, 2 ff. wird nicht nur Barnabas, sondern auch Saul, der doch zuvor zum Apostel im engen Sinn des Begriffes gemacht wurde, von der Gemeinde feierlich ausgesandt. Einzig die Apokalypse scheint gegen jegliche Anmaßung des Aposteltitels durch Leute, die nicht zu den zwölf Aposteln des Lammes (Offb. 21, 14) gehören, zu polemisieren (Offb. 2, 2).

Die Klarstellung des vorhandenen doppelten, nämlich des weiten und des engen Apostelbegriffs und der Nachweis des Vorkommens von beiden Begriffen ist besonders deutlich und umfassend ausgearbeitet von J. B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistle to the Galatians*¹⁰ (1890), S. 92 ff., in dem Exkurs über *The Name and Office of an Apostle*. A. v. Harnack hat verschiedentlich, besonders in «Die Lehre der zwölf Apostel» (1885), beiderlei Begriffe sorgfältig unterschieden — im Gegensatz zu J. B. Lightfoot nicht mit der bloßen Tendenz, zu zeigen, daß nicht jeder im Neuen Testament und in den Schriften der Alten Kirche «Apostel» genannte Zeuge der Auferstehung (gemäß Apg. 1, 21 f.) ist, sondern unter voller Anerkennung des Alters und der besonderen Bedeutung des engen Apostelbegriffs (Lehre der zwölf Apostel, S. 101 ff.).

Die Ausbildung des engen Apostelbegriffs bzw. der außerordentlichen Stellung der zwölf Apostel unter den vielerlei Aposteln jener Zeit schreibt A. v. Harnack Paulus zu (a. a. O. S. 116), der selbst nicht einfach ein Apostel, sondern ein Apostel wie die Zwölf sein wollte. Dieser Tendenz des Paulus, einzig die Zwölf (und sich selbst) als Apostel im vollen Sinne gelten zu lassen, sei aus eigenen Gründen die kirchliche Entwicklung gefolgt: Als das charismatische Element, die lebendige Schöpfungskraft in der alten Kirche bald anfang auszusterben und an ihre Stelle die hierarchische Organisation der Kirche unter den Bischöfen trat, entstand und blühte die altkirchliche Betonung der Einmaligkeit des Apostolates. Die Bischöfe, welche sich als Nachfolger der Apostel, jenes angeblich einmaligen und maßgeblichen Amtes in der Kirche, fühlten und aufführten, schufen und unterstützten den Respekt vor jener Einmaligkeit: die «exorbitante Hochschätzung der Urapostel» wurde von ihnen nicht ohne kirchenrechtliche Absichten für ihre eigene Stellung gefördert. Deshalb ist nach A. v. Harnack die These von der «Einmaligkeit der Apostel» und ihre Anwendung in der Ordnung und Organisation der Kirche eine Verfallserscheinung, typisch katholisch, die Brücke zum Bischofstum, im Widerspruch zum tatsächlichen historischen Tatbestand, Gesetz statt Geist (a. a. O. S. 111 ff.; vgl. Mission und Ausbreitung I, S. 267 ff.; 293 ff.).

Dem Verfall unter das Urteil dieses Lasterkataloges wird sich unterziehen müssen, wer das Dasein und die Bedeutung der Einmaligkeit des Apostolates im engen Sinn des Begriffes schon in den neutestamentlichen Texten sieht und dementsprechend vertritt.

Unterschieden wird ausdrücklich ein verschiedener Gebrauch des Begriffes Apostel schon bei Theodor von Mopsuestia in seiner Auslegung von 1. Tim. 3, 8, und abhängig von ihm bei Theodoret, zu 1. Tim. 1, 3 (vgl. dazu J. B. Lightfoot, *To the Philippians*¹¹ [1890], S. 195 ff.:

A. v. Harnack, *Mission und Ausbreitung I*, S. 373). Es scheint, daß schon der Barnabasbrief in Polemik gegen viele angebliche Apostel, ähnlich wie die Apokalypse, von den ἑθιοὶ ἀπόστολοι (5, 9) oder gar nicht von den «Aposteln», sondern einfach von den bevollmächtigten Zwölfen spricht (8, 3).

Zur Unterscheidung des engen und weiten Begriffs und zur Besonderheit und Einmaligkeit der Träger des Begriffs im engen Sinne vgl. man auch, was PRE², Art. *Apostel*, S. 561; *Enzycl. Bibl.*, S. 265 (Art. *Apostle*); S. 3116 (Art. *Ministry* 19); ferner was bei T. M. Lindsay, *Church and Ministry in the Early Centuries*, S. 85; A. M. Ramsey, *Gospel and Catholic Church*, S. 69 ff., zum Thema gesagt ist. Zur Identität des Begriffs «Apostel» im weiten Sinn und des Begriffs «Evangelist» s. A. v. Harnack, *Mission und Ausbreitung I*, S. 292, A. 1; vgl. T. M. Lindsay, a. a. O. S. 80, A. 1.

Hilfreich zur Frage nach der Entstehung und Möglichkeit des Nebeneinanders verschiedener Apostelbegriffe ist die von K. L. Schmidt zum Begriff Jünger (Kirche des Urchristentums, S. 290 ff.) und zum Begriff Apostel (Der Sinn der Apostelgeschichte, in *In Extremis* [1940], S. 44 ff.) aufgestellte These, daß der Begriff Apostel für den christlichen Hörer und Schriftsteller zunächst selbstverständlich, gewissermaßen naiverweise, ein enger Begriff war, der nur für die Zwölf und eventuell für Paulus angewendet wurde; daß der Begriff sich entsprechend seinem etymologischen Sinn während der Entfaltung der Missionsarbeit erweiterte, so daß jeder ordentlich ausgesandte Prediger Apostel genannt wurde; daß er schließlich wieder verengert, kanonisiert wurde, nachdem Irrlehrer durch Anmaßung dieses Namens Verwirrung gestiftet hatten (vgl. dazu auch A. v. Harnack, a. a. O. I S. 335). Innerhalb des Neuen Testaments ist diese ganze Entwicklung des Begriffs sichtbar, wenn man den Aussagen der Evangelien, des Paulus und Lukas, und der Apokalypse der Reihe nach folgt.

Daß mit der Unterscheidung eines engen und eines weiten Apostelbegriffs aber das Geheimnis des Begriffs Apostel noch nicht völlig geklärt ist, zeigt einerseits das Vorhandensein einiger Grenzfälle im Neuen Testament (Lukas 10, 1 ff.; Apg. 13, 2 f.; 1. Thess. 2, 7; Offb. 18, 20), andererseits die Tatsache (auf welche P. Batiffol, *Eglise naissante*, S. 62 ff., weist), daß auch der sog. enge Apostelbegriff selbst manche Verwandlung durchmachte. Im Verlauf dieser Wandlungen konnte es dahin kommen, daß man schließlich einen Mann wie den Kaiser Konstantin mit nicht weniger als den Titeln des «Apostelgleichen», des «Dreizehnten unter den Aposteln», des «Apostels unter den Kaisern» schmückte. S. K. Holl, Die kirchliche Bedeutung Konstantinopels im Mittelalter, Ges. Aufs. II, S. 414; O. Weinreich, Triskaidekadische Studien (1916), S. 3 ff.

²⁷⁶ (S. 184) P. Batiffol sucht in ähnlicher Weise den Unterschied zwischen Aposteln Christi und Aposteln der Gemeinde zu unterscheiden und zu einer Definition des engen Apostelbegriffs zu kommen. Unter Hinweis auf 2. Kor. 11, 13; Gal. 1, 10 f.; Röm. 1, 5; 2. Kor. 5, 20; Eph. 6, 20 stellt er fest: *Il n'y a d'apôtre du Christ que celui que le Christ désigne et envoie. C'est en ce sens plein que Paul est apôtre, non simplement apôtre, mais «apôtre du Christ», appelé et envoyé personnellement par le Christ en personne* (*Eglise naissante*, S. 56 f.).

²⁷⁷ (S. 184) Vgl. A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients⁴, S. 191; gegen A. v. Harnack, *Mission und Ausbreitung I*, S. 132, der die Beziehung von Luk. 10, 1 ff. auf die Heidenmission leugnet, bzw. als «harmloses Hysteron-Proteron» bezeichnet.

²⁷⁸ (185) Nicht umsonst haben die Jünger die Frage nach der Parusie Jesu Christi und nach dem Ende der Welt als eine einzige Frage empfunden, gestellt und beantwortet bekommen (Matth. 24, 3 ff.).

²⁷⁹ (S. 186) Was E. Hirsch, Die Auferstehungsgeschichten und der christliche Glaube, S. 40, nicht als seine und nicht als die heute verbindliche Auffassung, aber als Meinung der vom Judentum herkommenden ersten Glieder der Gemeinde zum Ausdruck bringt, ist nicht anzufechten: «Die Erscheinungen Jesu in den Auferstehungsgesichten galten ihnen als der Vorschein, ja der Anfang seines Kommens: mit ihnen hatte die neue, die ewige Welt sich schon ihre erste, dem Unglauben annoch verborgene Gestalt zu erschaffen begonnen in der Gemeinde des Herrn. Die die Gemeinde erschaffenden Erscheinungen des Herrn und sein Kommen, um das Reich aufzurichten, sind gleichsam nur zwei Momente eines einzigen Aktes. Keiner begreift den ältesten Osterglauben, der sich nicht klar macht, daß er sich als Kennen und Erfahren des im Kommen befindlichen Herrn versteht. Die kurze Zeit zwischen Ostern und dem Kommen des Herrn ist ein Nichts, sie ist gewissermaßen gar nicht da. Daß aus diesem Augenblick die ganze Welt- und Kirchengeschichte werden würde, das hat dieser älteste Oster- und Endglaube nicht geahnt.»

Es könnte sein, daß diese von E. Hirsch skizzierte jüdische Auffassung von Ostern nicht nur psychologisch und historisch zu erklären oder zu entschuldigen ist, sondern daß sie auch für den modernen und aufgeklärten Menschen als soteriologisch und christologisch normhaft anzusehen ist.

²⁸⁰ (S. 187) «Die Kirche weiß, daß das fürs Heil Entscheidende schon in diesem Aeon erfolgt ist, und daß doch dieses Entscheidende sich zeitlich noch weiter entfalten muß» (O. Cullmann, Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament, S. 18; Hoffnung der Kirche S. 31).

²⁸¹ (S. 188) O. Cullmann, Hoffnung der Kirche, S. 41, spricht von «drei Arten des Wiederkommens»: Der Verheißene kommt als Auferstandener, er kommt im Parakleten, und er kommt am Ende. Dem entsprechend sieht O. Cullmann den Sinn des Maranatha-Gebetes (1. Kor. 16, 22) im Hinweis auf das geschehene Erscheinen Jesu Christi am Auferstehungstag, auf sein gegenwärtiges Erscheinen im Geist beim gemeinsamen Mahle und auf seine zukünftige Erscheinung am Ende. Der integrale Zusammenhang von Erscheinung (Parusie) und Eucharistie wird gerade durch dies Gebet deutlich (Urchristentum und Gottesdienst, S. 13 ff.).

J. A. Bengel, Gnomon, zu Matth. 16, 28, spricht von verschiedenen *gradus adventus Filii hominis* vor dem Tod des Jakobus, vor dem Tod Petri, vor dem Tod des Sehers Johannes. Johannes sah nach J. A. Bengel die *splendidissima Revelatio venientis Jesu Christi* — die zukünftige Erscheinung Jesu Christi ist nach J. A. Bengel also nur graduell von den schon geschehenen Erscheinungen unterschieden.

²⁸² (S. 189) Wird im Neuen Testament wegen der Zusammengehörigkeit der künftigen Erscheinung und der geschehenen Erscheinung für die künftige Erscheinung mit Vorliebe der Ausdruck *παρουσία*, der auch und eigentlich «Gegenwart» bedeutet, verwendet? So ist zu fragen, ohne daß hier eine Entscheidung darüber gefällt werden soll.

²⁸³ (S. 193) Die mit dem Begriff *ἀπαγγελία* beschriebene Sache ist nicht eine Konfrontation, sondern die feierliche Einholung eines Fürsten (s. M. Dibelius, Thessalonicher, S. 28), dessen Einzug sich die Untergebenen als sein Gefolge anschließen (cf. Matth. 25, 1, 6).

²⁸⁴ (S. 194) Indem in der alten Kirche die Taufe als *φωτισμός* bezeichnet wird, ist sie als ein Wunder Gottes, der den Nicht-Sehenden zum Sehenden macht, gekennzeichnet (vgl. O. Cullmann, Urchristentum und Gottesdienst S. 75 f., A. 75). Durch die Wirkung des Heiligen Geistes wird daher an allen Heiligen der Zeit nach Jesu Christi Erscheinung und vor seiner Wiederkunft dasselbe Wunder vollzogen, das an den Blinden und am Apostel zur Zeit Jesu geschah. Durch den Heiligen Geist werden alle Heiligen ihrem Herrn Jesus Christus gleichzeitig gemacht und — in der Sprache S. Kierkegaards — den Zeugen erster Hand gleichgestellt.

²⁸⁵ (S. 195) O. Cullmann hat in den verschiedenen oben genannten Schriften diesen Begriff häufig gebraucht und seinen Sinn dargelegt.

²⁸⁶ (S. 196) So z. B. W. Heitmüller, Die Schriften des Neuen Testaments II², S. 855 z. St.: «Der Verherrlichung des Glaubens dienen diese Ostererzählungen. Am höchsten steht der Lieblingsjünger, der ohne Weiteres glaubt, als er den Herrn nicht im Grabe findet. Ihm steht am nächsten Maria, deren Glaube aus ihrer innigen Beziehung zu Jesu erwächst. Die Jünger müssen sehen. Am tiefsten steht Thomas, der mit groben Händen tasten will.» — E. Fascher, *Deus invisibilis*, S. 68: «Er (Thomas) gehört... zu den ungläubigen Materialisten.»

²⁸⁷ (S. 198) Mit dieser Möglichkeit der Auslegung der Stelle befaßt sich auch R. Bultmann, Johannes, S. 539, indem er fragt, ob denn der dem Thomas gemacht Vorwurf «Selig sind, die nicht sehen und doch glauben» nicht alle anderen Jünger auch treffe?, und indem er feststellt, daß Thomas keinen anderen Beweis verlangte, als Jesus den Anderen freiwillig dargeboten hatte. R. Bultmann erklärt es aber für «unmöglich», daß der Makarismus (v 29) die Nachgeborenen preise, «weil sie vor den ersten Jüngern das voraus haben, daß sie ohne Autopsie glauben, und zwar eben auf das Wort jener hin». Der Zweifel des Thomas sei repräsentiv für die durchschnittliche Haltung der Menschen, die nicht glauben können, ohne Wunder zu sehen (Joh. 4, 48).

Dreierlei spricht gegen diese verbreitete Auffassung.

1. Johannes 20, 30 f. wird ausdrücklich gesagt, von dem Wirken Jesu in seinen Zeichen vor den Augen seiner Jünger, wie es im Evangelium dargestellt ist, sei «geschrieben, damit ihr glaubt». Den Nachgeborenen wird also erklärt, sie könnten und sollten glauben auf Grund des Wortzeugnisses der Augenzeugen (cf. Joh. 21, 24). Als faktischer Unterschied zwischen «den Jüngern» und den Lesern bzw. Hörern ihres Zeugnisses wird kenntlich gemacht, daß vor den Augen der Jünger viele Zeichen geschahen, und daß die Jünger darum glaubten; daß die Leser und Hörer aber das Zeugnis von diesen Jüngern haben und auf das Wort-Zeugnis hin glauben sollen. Es ist ein Trost für die Nachgeborenen und nicht eine Drohung oder unmögliche Zumutung, daß sie durch das Zeugnis der Apostel, der Augenzeugen, deren Glaube sichtbar bestätigt und wahr erwiesen wurde, auch Glauben und Seligkeit erhalten werden.

2. Die Auffassung R. Bultmanns beruht auf der These, daß die sichtbaren Wunder (die Zeichen) nur Konzessionen an die Schwachheit der Menschen sind, und daß die Erscheinung des Auferstandenen ebenso eine Konzession an die Schwachheit der Apostel ist (a. a. O. S. 539). Es ist aber schon gezeigt worden, daß schon im Alten Testament das Geschehen, Erleben und Sehen von Wundern und erst recht die sichtbare Erscheinung Gottes Inhalt der eschatologischen Verheißung ist, daß Zeichen und Erscheinung also gerade nicht etwas Vorläufiges, ein Mittel zum Zweck oder

eine bloße Konzession sind, sondern daß beides Erfüllung der letzten und höchsten Hoffnung Israels ist. E. Schweizer, *Ego Eimi*, S. 138 f., zeigt deutlich, daß die Wunder Jesu Zeichen für Jesu Messianität sind. Sind sie das, so gehören sie integral zur Fleischwerdung selbst. Die Fleischwerdung selbst müßte als Konzession, als ein letztlich für rechten Glauben unnötiges Ereignis verstanden werden, wenn man die Wunder und die Erscheinung Gottes so abwerten wollte, wie es R. Bultmann tut: «Der wahre Osterglaube ist nicht der Glaube an eine greifbare innerweltliche Demonstration des Auferstandenen» (a. a. O. S. 533). Die Notwendigkeit der innerweltlichen Erscheinung Jesu Christi überhaupt ist damit für den Glauben verneint. Die Fleischwerdung des Gottessohnes ist dann nur Konzession für den Glauben, aber nicht eigentlicher Inhalt des Glaubens. Thomas aber wollte, wenn er glauben sollte an den Fleischgewordenen, nur durch und an den Fleischgewordenen selbst glauben. Zwar sind die Zeichen auch für die Schwachheit der Menschen gegeben; aber nicht nur dafür. So wollte Thomas auch als sündiger Mensch sehen, aber nicht nur deshalb, sondern auch als berufener Apostel.

3. Wer die Auffassung R. Bultmanns teilen will, wird, wenn er ehrlich und konsequent ist, nicht darum herum kommen, auch die Konsequenz, die R. Bultmann in logisch einwandfreier Weise aus seiner Auslegung zieht, zu bejahen: «Die Thomasgeschichte ist eine eigentümliche Kritik an der Wertung der Ostergeschichte: sie kann nur relativen Wert beanspruchen.» «Die erzählten Ereignisse sind zu symbolischen Bildern geworden.» «Der Hörer und Leser ist gewarnt, sie als mehr zu nehmen, als sie sein können» (a. a. O. S. 539 f., vgl. S. 533). Wenn durch die Worte «Selig sind, die nicht sehen und doch glauben» wirklich dargelegt wird, das Sehen der Erscheinungen des Auferstandenen sei für die Apostel letztlich eigentlich nicht Voraussetzung des Glaubens — obwohl es faktisch dazu diene — so muß man nicht nur den Wert des Sehens, sondern auch der Erscheinung selbst in Frage stellen und verneinen, und folglich die Berichte über die Erscheinungen des leibhaftig Auferstandenen als bloße symbolische Bilder bezeichnen. Es ist zu fragen, ob man mit solcher «Entmythologisierung» (R. Bultmann, *Offenbarung und Heilsgeschehen* [1941] *passim*), nicht auch das Zeugnis von der Auferstehung, ja die Auferstehung selbst, zu einem bloßen Symbol erklärt hat.

Paulus sagt: «Wenn Christus nicht auferstanden ist» — daß Jesus Christus aber auferstanden ist, wird von Paulus eben damit bewiesen, daß er erschien und wieder und wieder erschien (2. Kor. 15, 4 ff.) — «so ist unsere Botschaft eitel, und eitel ist auch euer Glaube» (1. Kor. 15, 14).

H. E. G. Paulus hat nach A. Schweizer, *Leben Jesu-Forschung*, S. 55, in bezug auf die Thomaserzählung sich offenbar nüchterner als R. Bultmann geäußert: «Was heißt denn: Selig sind, die nicht sehen und doch glauben? Es ist eine Seligpreisung an Thomas für das, was er im Hinblick auf die folgenden Generationen getan hat... Nunmehr können sie fest überzeugt sein, weil du dich auf eine solche Art überzeugt hast, daß dir, dem Fühlenden, über mein körperliches Belebte sein kein Zweifel übrig sein kann'»

Eine ähnliche Auslegung der Stelle ist angedeutet bei C. Gore, *Church and Ministry*, S. 207, A. 3: *We cannot say but that S. Thomas may have had his loss by absence made good to him.*

²⁸⁸ (S. 200) Vgl. O. Cullmann, *Eschatologie und Mission im Neuen Testament*, *Ev. Miss. Mag.* (1943), S. 98 ff.

²⁸⁹ (S. 200) Die Tragweite der Funktion der Apostel im Blick auf die Ordnung der Kirche beschreibt K. Holl, *Der Kirchenbegriff des Paulus*, Ges. Aufs. II, S. 54, folgendermaßen: «Sie (die Apostel) haben eine unmittelbare Gewißheit; die nach ihnen Ausgesandten können nur ihr Zeugnis weitertragen. Wir treffen also in der christlichen Gemeinde von Anfang an eine regelrechte Hierarchie, eine gottgesetzte Ordnung, ein göttliches Kirchenrecht, eine Kirche als Anstalt, in die die einzelnen aufgenommen werden. Eine fest umschriebene Gruppe, die ‚Apostel‘ ... besitzt einen dauernden, von niemand zu erreichenden göttlichen Vorzug und ist darum zur Leitung befugt.»

Vgl. C. L. Warr, *Presbyterian Tradition*, S. 65 f. (im Anschluß an A. Watherspoon): *The apostolate was the hand of Christ to launch upon its voyage the Ship of the Church. Its office was to do that which is done, once for all, delivering the deposit of faith and order. It was the regulative centre from which the Church received a rule of faith and definite discipline. It was, in fact, a unique and transitory ministry.*

²⁹⁰ (S. 200) Das eigenartige, doppelseitige Verhältnis des evangelischen Kerygmas zu seinem Verkündiger will E. Fuchs, *Auferstehung Jesu Christi und Anfang der Kirche*, S. 6, beschreiben, wenn er sagt: «Eigenartig... ist die Stellung des Apostels, der einerseits hinter dem Kerygma steht, sofern er nicht sich selbst predigen darf (2. Kor. 4, 5), der aber auch vor dem Kerygma steht, sofern es ohne ihn kein Kerygma gegeben hätte.»

²⁹¹ (S. 200) In kühner und doch nicht ganz unsachlicher Weise werden dementsprechend in der gnostischen *Pistis Sophia* 8, 11, 15 die ausgesandten Jünger als die Retter der Welt bezeichnet: «Euch wurden Kräfte vor der ganzen Welt gegeben, weil ihr die seid, welche die ganze Welt retten werden... Freuet euch nun und jubelt, denn ihr seid selig vor allen Menschen, weil ihr es seid, die die ganze Welt retten werden.» Ähnlich nennt Clemens Al., *Eclogen* 16, die Apostel *σωτήρες τῶν ἀνθρώπων*.

Wenn A. v. Harnack, *Dogmengeschichte* I⁴, S. 397, «die Identifizierung von Herrenwort und Apostelwort verhängnisvoll» nennt, so erscheint dies angesichts der zahlreichen Schriftstellen, die dafür zitiert werden können, als seltsam. Dagegen dürfte seine Feststellung, daß diese Identifizierung «nicht erst durch die Schöpfung des Neuen Testaments herbeigeführt wurde» (gemeint ist: durch den Abschluß des Kanons), zutreffen, da ja verschiedene neutestamentliche Schriften (Gal., Offb.!) für einzelne Autoren oder schon als einzelne Schriften kanonische Gültigkeit beanspruchen, ohne einen abgeschlossenen Kanon vorauszusetzen. Als Kanon der Wahrheit wurde das mündliche und schriftliche Wort der Apostel anerkannt schon vor der Bildung des neutestamentlichen Kanons. Besonders deutlich ist das ausgesprochen bei Tertullian, *de praescr.* 21.

²⁹² (S. 200) S. Kierkegaard, *Genie und Apostel*, S. 234, polemisiert gegen die Auffassung, daß Gott den Menschen «sinnliche Gewißheit dafür, daß ein Apostel ein Apostel ist» verschafft. «Selbst das Mirakel, wenn der Apostel diese Gabe hat, gibt keine sinnliche Gewißheit.» S. Kierkegaard läßt keinen andern Beweis bestehen, als «die eigene Aussage des Apostels, und im Höchstfall seine Bereitwilligkeit, mit Freuden alles leiden zu wollen um dieser Aussage willen» (S. 245). — Entspricht es den neutestamentlichen Aussagen, daß das Wort der Apostel einzigartige und primäre Bedeutung hat, so wäre es doch eine Verstümmelung des apostolischen Zeugnisses, wenn man unter Mißachtung insbesondere von 2. Kor. in falscher Nüchternheit die Bedeutung der «Zeichen eines Apostels» leugnen wollte,

oder wenn man sie boshafterweise nur mit dem Titel «Mirakel» belegen wollte.

P. Batiffol, *Eglise naissante*, S. 54, nennt als Beweis für die Authentizität des Apostolates

1. das Evangelium, welches der Apostel predigt;

2. die Hilfe, welche Gott dem Apostel leistet;

3. die Tatsache, daß der Apostel den Herrn gesehen hat. P. Batiffol läßt also das Leiden des Apostels unerwähnt, wodurch er in anderer und doch ähnlicher Weise wie S. Kierkegaard die Bedeutung einiger neutestamentlicher Aussagen verkürzt. Noch krasser, aber auf derselben Linie liegend, ist die Darstellung des Apostelbegriffs durch J. Wagenmann, Paulus neben den Zwölf, S. 61 u. 68 f., wonach einzig die «Macht, Wundertaten zu tun», den Apostel «über das gewöhnliche Menschenmaß hinaushebt».

Gegenüber beiden Auffassungen könnte gezeigt werden, daß die Leiden des Apostels dem Leiden und Tod Jesu Christi, und daß die Zeichen des Apostels den Zeichen und der Auferstehung Jesu Christi entsprechen. Das Wort des Apostels vom gekreuzigten und auferstandenen Herrn wurde als authentisches Wort gerade durch das Leiden und durch die Zeichen des Apostels bestärkt, und es mußte gerade dadurch bestärkt werden. Nach A. M. Ramsey, *Gospel and Catholic Church*, S. 60 f., ist es die *essential function* der Apostel, die *historical facts of the Christ* zu repräsentieren. Werden als diese *facts* im Besonderen der Tod und die Auferstehung Jesu Christi angesehen, so können und müssen vielleicht die Leiden und Zeichen des Apostels gerade als die Repräsentation des Todes und der Auferstehung des Herrn verstanden werden.

Verwiesen sei vergleichshalber auf die unten in ³⁸⁰ genannte Tatsache, daß in den Märtyrerakten gerade die Zeit des höchsten Leidens der Märtyrer durch Wunder gekennzeichnet ist. Auch in den Märtyrerakten werden also Leiden und Zeichen nicht getrennt oder voneinander isoliert, sondern als zusammengehörend betrachtet.

²⁹³ (S. 200) In Verlängerung dieser Linie, welche die Augenzeugenschaft hervorhebt, beruft sich Irenäus, *adv. haer.* III, 3, 4, darauf, daß er in seiner Jugend Polycarp sah, welcher mit vielen wandelte, die Christus gesehen hatten. Er rühmt sich also, Augenzeuge des Augenzeugen der Augenzeugen Jesu Christi zu sein! — Es ist offensichtlich, daß damit zwar die Besonderheit des Sehens sehr nachdrücklich betont ist, daß aber die Besonderheit des apostolischen Sehens und seines Gegenstandes: der Erscheinung Jesu Christi in seiner Herrlichkeit, gerade geleugnet ist, so daß es als folgerichtig erscheint, daß Irenäus eine Sukzession von Aposteln, besonders auf dem römischen Stuhl, bejahen kann (a. a. O. III, 3, 3). Auch der junge Luther (vgl. oben ²⁷⁴) scheint ähnlich gedacht zu haben.

²⁹⁴ (S. 200) Mit G. Holstein, Grundlagen des evangelischen Kirchenrechts (1928), S. 57 ff., gegen A. v. Harnack und R. Sohm ist auf Grund von Stellen 1. Kor. 12, 28; 16, 18; Eph. 4, 11; Apg. 20, 28; Hebr. 13, 17 u. ö. anzunehmen, daß von je her die christlichen Gemeinden eine Ordnung hatten, die dem «Rechtlichen» nicht diametral gegenüberstand (vgl. auch oben ²⁸⁹, K. Holl). Müsse zugegeben werden, daß das Wesen der Ekklesia eine Verfassung, Gesetzgebung und Verwaltung in der Art sonstiger Vereinsverfassung, Gesetzgebung und Verwaltung ausschließe, so könne doch nicht geleugnet werden, daß die Urgemeinde ein spezifisch autoritatives Element kenne, daß zwar noch kein formalisiertes, aber doch urförmiges Recht vor-

handen sei. Man solle sich die Urgemeinde daher nicht vorstellen als eine Anarchie begeisterter Idealisten.

²⁹⁵ (S. 200) E. Petersons Feststellung (Apostel und Zeuge Jesu Christi [1940], S. 31): «Des Apostels Funktion erlischt nicht mit seinem Tode», dürfte dem Inhalt der Pastoralbriefe entsprechen. Es ist aber nicht deutlich, warum E. Peterson in Zusammenhang mit dem zitierten Satz von den Nachfolgern statt von der Lehre der Apostel spricht. Seine Feststellung über die zwölf Apostel (Die Kirche [1929], S. 15): «Wo so viel Macht von Jesus verliehen war, mußte sich auch notwendig viel Macht vererben», erscheint nicht als zwingend.

Daß in diesem Zusammenhang die umfassende Frage nach dem Sinn und der Berechtigung des Sukzessionsgedankens gestellt und beantwortet werden müßte, sei nur angedeutet. Die (von A. v. Harnack viel benutzte) Auslegung von 1. Tim. 3, 8 durch Theodor von Mops., laut der die Bischöfe sich nicht nur von den eigentlichen Aposteln unterscheiden, weil sie nicht wie jene Wunder tun können — das ist auch heute noch die bei den Katholiken geläufige Lehre — sondern auch weil sie *ἐν ἑτέροις πλείστοις ἐλαττούμενοι* sind, dürfte auf alle Fälle als Zeugnis eines sorgfältigen Exegeten der Pastoralbriefe zu denken geben. Die exegetischen und historischen Feststellungen Theodors, denen entsprechende Aussagen von Theodoret fast wörtlich folgen, scheinen auf alle Fälle dem Inhalt der späteren Briefe des Neuen Testaments mehr angemessen, als die Aussagen des Ignatius (besonders *Magn. 6, 1 f.; 7, 1; 13, 2; cf. Trall. 2, 2; Pol. 4, 6; 6, 1*), der den Bischöfen beinahe noch mehr Autorität zuschreibt, als sie die Apostel in ihren eigenen Schriften beanspruchen. Die Ignatianische Lehre vom Bischof und von der Sukzession sollte allerdings nicht nur durch Verwertung solcher Stellen wie der genannten — wie es in einer gewissen tendenziösen Forschung gern geschieht — sondern auch durch gegenteilige oder abschwächende Aussagen wie *Trall. 3, 3; Rom. 4, 3; Eph. 3, 1; cf. Polyc. Phil. 3, 2* bestimmt und definiert werden.

Ihre besondere Ausbildung hat die Lehre von der Sukzession erst durch Cyprian erfahren. Denn im 1. Clemensbrief 42, 4 f.; 44, 1 ff.; bei Irenäus, *adv. haer. IV 33, 8* u. ö., und bei Tertullian, *de praescr., passim*, wird zwar sachlich von einer apostolischen Sukzession gesprochen. Es dürfte sich aber empfehlen, mit T. M. Lindsay, *Church and Ministry in the Early Centuries*, S. 311 f.; ähnlich C. H. Turner, *Early History*, zu unterscheiden zwischen dem Gedanken an eine *succession from the apostles* und einer *succession of apostles*. Die Aufstellung der Gleichung: Bischöfe sind Apostel (im engen Sinn des Begriffs!) ist das Werk Cyprians, z. B. *ep. 3, 3*; vgl. dazu C. H. Turner, *Early History*, S. 140 f. Es dürfte wesentlich nur auf der kirchenpolitischen Lage seiner Tage beruht haben, daß Cyprian nicht auch selbst aus seiner Gleichung schon die Folgerung auf den Primat des Stuhles Petri gezogen, sondern diese abgelehnt hat (*ep. 71, 3* u. ö.; *de unitate 4*), welche erst viel später in der 4. Session des *Vaticanums* (Denzinger 1821 ss.) endgültig formuliert und als Lehre der katholischen Kirche proklamiert wurde. Daß «die Bischöfe sich nicht an die Stelle des Herrn setzten, sondern nur (sic!) die Nachfolge der Apostel in Anspruch nahmen» (L. Loening, *Die Gemeindeverfassung des Urchristentums* [1888], S. 144), daß über Ignatius' Ansicht (der die Ansicht der *Homil. Clem. III 60* u. 66; *Ep. Petri ad Jacobum*; Origenes, in *Matth. Comm. Series 10*, entspricht) also die Lehre Cyprians, siegte, ist nur ein bescheidener Gewinn. Der tatsäch-

lich unmögliche Anspruch der Christussukzession wurde zu Gunsten des für möglich gehaltenen Anspruchs auf die Apostelsukzession fallen gelassen.

Zur Frage, ob das Charisma der Apostel nicht an die Gemeinde — statt an einzelne Amtsträger, wie es die römische Kirche haben will — überging, s. A. v. Harnack, Dogmengeschichte I⁴, S. 403.

Im *Dict. de Théol. Cath.*, Art. *Apôtre*, S. 1659, wird von J. Bainvel eine doppelte Funktion der Apostel, eine ordentliche und eine außerordentliche, unterschieden. In ihrer ordentlichen Funktion: in der Ausübung der Autorität in der Kirche, hätten die Apostel die Bischöfe zu Nachfolgern, in der außerordentlichen Funktion: der Gründung der Kirche, aber nicht. *On demande si l'apostolat devait durer. L'apostolat comme telle, non.* Und doch gebe es eine Übertragung der apostolischen Autorität in der Sukzession. Wie fragwürdig dem katholischen Verfasser selbst seine Unterscheidung der apostolischen Funktionen und seine Begründung der Sukzession ist, sagt er selbst: *Qu'il y ait dans cette succession..., certains points obscurs, on l'accorde sans peine.*

Einen ähnlichen Unterschied innerhalb der apostolischen Funktionen macht mit ähnlichen Konsequenzen der Anglikaner C. Gore, *Church and Ministry*, S. 58 f., wobei er sich auf J. Pearson (1612—86), *Determinatio Theol.* I, beruft. Zur inneranglikanischen Diskussion über die Sukzession s. C. C. Richardson, *The Sacrament of Reunion* (1940), besonders S. 40 ff., wo — vielleicht mehr in intuitiver als in sehr gründlicher Weise — die historischen Argumente für den Sukzessionsgedanken in Frage gestellt werden und die Aufnahme einer sachlichen Diskussion mit den Reformationskirchen verlangt wird. Auch J. B. Lightfoot, *Philippians*, S. 195 ff., und C. Gore, *Church and Ministry*, S. 223 u. 241, machen weittragende Zugeständnisse bezüglich der biblischen Begründung der Sukzession.

Die Lehre von der Sukzession ist aufs Engste verbunden mit der Lehre von der Tradition (vgl. u. a. Origenes, *de princ.*, prooem 2; IV 9; Tertullian, *adv. Marc.* IV 5; dazu C. H. Turner, *Studies*, S. 69; vgl. K. L. Schmidt, *Le Ministère et les Ministères dans l'Eglise du Nouveau Testament*, *Rev. d'Hist. et de Phil. Rel.* [1937] IV, S. 316 ff.).

Nach Irenäus, *adv. haer.* III 4, 1 ist es mehr die Lehre und die Überlieferung als die Sukzession von Personen, welche die eine katholische Kirche begründet (s. dazu A. v. Harnack, Dogmengeschichte I⁴, S. 408). — Wird zugleich von Sukzession und Tradition gesprochen, so kann das in der Weise geschehen, daß die Sukzession nur als dienendes Moment der rechten Tradition erwähnt wird. Origenes, *de princ.*, prooem 2: *Servetur vero ecclesiastica praedicatione per successionis ordinem ab apostolis tradita et usque ad praesens in ecclesiis permanens; illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione.* Daß sich die Propheten der Aloger nicht ausrichten nach den Aposteln, ist die Feststellung, die Epiphanius, *haer.* 51, 35, tadelnd an den Irrlehrern macht.

Daß die Auffassung von einem Abschluß der Offenbarung in dem, was den Aposteln offenbart wurde, und von der Bindung der Kirche aller Zeiten an jene Offenbarung auch in der katholischen Dogmatik auftreten kann, zeigt J. Bainvels schon zitierter Art. *Apôtre* im *Dict. Théol. Cath.* Man liest dort unter dem Titel *Les apôtres et la clôture de la révélation* Folgendes: *Depuis* (sc. nach Abschluß der durch direkte Offenbarung inspirierten Schriften) *le livre de révélation de Dieu à son église est scellé, rien ne doit s'y ajouter... Il y a donc... une grande différence entre l'en-*

seignement de l'Eglise et celui des apôtres... Les apôtres pouvaient recevoir de Dieu des vérités nouvelles à enseigner; l'Eglise n'en reçoit plus... C'est là une vérité que même certains catholiques oublient parfois. — Sic! — Vgl. E. Peterson, Die Kirche, S. 13: «Es kann nur dieses die Aufgabe der Kirche sein, die Entscheidung der Zwölfe in allen späteren Situationen der Kirche festzuhalten und zu wiederholen.»

A. v. Harnack schreibt (Dogmengeschichte I⁴, S. 387) zu der Entwicklung im 2. Jahrhundert, welche mit der Kanonbildung abschloß und durch das Urteil, daß «die Zeit der göttlichen Offenbarungen abgelaufen», gekennzeichnet sei: «Durch den Kanon ist es zur Anerkennung gekommen, daß alles nachapostolische Christentum nur vermitteltes und partikulares Christentum ist und daher selbst niemals Maßstab sein kann: nur die Apostel haben den Geist vollständig und ohne Maß besessen» (s. zu dieser Lehre unten ³⁸⁸) «sie sind allein die Medien der Offenbarung, und an ihrem Worte allein... ist alles, was Christentum ist, zu messen... der angeordnete Erfolg des Kanons ist unzweifelhaft segensreich gewesen». Durch diese Ausführungen A. v. Harnacks ist gezeigt, daß auch die historische Forschung über die alte Kirche nicht zu einer Anerkennung eines Primates des Sukzessionsgedankens kommen muß, sondern das Bestehen des reformatorischen Schriftprinzips *in nuce* schon sehr weit zurückdatieren kann.

²⁹⁶ (S. 200) Was A. v. Harnack als Historiker feststellt (Dogmengeschichte I⁴, S. 341): daß das katholische Christentum entstand, indem «festere äußere Maßstäbe zur Umgrenzung dessen, was christlich sei, aufgestellt, und diese Maßstäbe als apostolische Institutiones proklamiert wurden» — A. v. Harnack nennt außer der apostolischen Schriftensammlung auch die apostolische Glaubensregel und die apostolische Sukzession in den Bischöfen — kann und muß auch von der Exegese aus gesagt werden. Wie der Begriff des Apostolischen in der Kirchengeschichte, so ist der Apostolat als Grundstein im Neuen Testament für die Kirche konstitutiv.

Zu fragen ist allerdings, ob nicht auch bei historischer Betrachtung der alten Kirche der sachliche und faktische Primat des Begriffs Apostolisch vor dem Begriff Katholisch festgestellt und verteidigt werden muß. Es ist die Frage, ob die Kirche selbst «ihre Maßstäbe aufstellte und als apostolisch proklamierte» — es ist ja letztlich die römisch-katholische Lehre, wonach auch die Heilige Schrift ein Werk der Kirche und ein Stück ihrer Tradition sei, welche von A. v. Harnack begünstigt wird — oder ob die Bildung des Taufbekenntnisses, des neutestamentlichen Kanons und der Kirchenordnung bei allen Irrwegen nicht als ein Akt der Anerkennung und des versuchten Gehorsams gegenüber dem im apostolischen Zeugnis tatsächlich selbst redenden und gehörten Herrn erforscht und verstanden werden möchte.

Von «*Catholic and Apostolic*» dürfte dann nicht in der auch von C. H. Turner in seinem gleichnamigen Buch befolgten Reihenfolge gesprochen werden. Diese Reihenfolge ist — ohne bestimmte Tendenz? — schon in *Symb. Nic.-Const.* (Denzinger 86) enthalten; sie ist im *Conc. Romanum* im Jahr 680 zwar vorläufig umgedreht worden: *sancta apostolica adque catholica Ecclesia...* (Denzinger 288), später aber endgültig im Sinne des Primates des kirchlich Katholischen (wie es besonders sauber durch Vinzenz von Lerin in seinem *Commonitorium*, 2; 20, definiert worden ist) vor dem Apostolischen festgelegt worden (Denzinger 347; 423; 464; 468; 1686).

²⁹⁷ (S. 201) Vgl. O. Cullmann, Eschatologie und Mission im Neuen Testament, S. 106 f.

²⁹⁸ (S. 203) Das ist auf J. C. Lavaters Frage zu antworten (Pontius Pilatus oder die Bibel im Kleinen und der Mensch im Großen [1782 ff.]): «Kann mehr von Einem Menschen gesagt und gethan werden, als Pilatus von einem Freytagmorgen bis in den nächsten Sonntagmorgen gesagt und gethan hat? Kann ein Mensch mehr sehen, mehr hören, mehr fühlen, als er in dieser Zeit sah, hörte, fühlte?»

²⁹⁹ (S. 204) U. a. begegnet in Hermes Trismegistos, V 23, 42 — allerdings in übertragenem Sinn — das Erkennen, Sehen und Greifen Gottes nebeneinander: *νόησιν λαβεῖν, ἰδεῖν καὶ λαβέσθαι ἀπὸ τῆς τῆς χειρὸς*. In ähnlicher, übertragener Weise ist Apg. 17, 27 der Begriff *ψηλαφῶν* verwendet.

³⁰⁰ (S. 205) Das ist besonders eindrücklich im Markusschluß mit seinem dreimaligen «sie glaubten nicht» betont (Mark. 16, 11, 13, 14).

³⁰¹ (S. 206) S. E. v. Dobschütz, Die fünf Sinne, S. 388. Ähnlich ist der Sinn des Betastens im Auferstehungsbericht in der *Epist. Apost.* 9 ff. (Gespräche Jesu mit seinen Jüngern, ed. C. Schmidt, TU 43 [1919]) dargestellt, demzufolge Petrus seinen Finger in die Nägelmale, Thomas seinen Finger in die Lanzenwunde legen und Andreas kontrollieren mußte, ob Jesu Füße den Erdboden berührten. Die Folge dieses Berührens war, daß die Apostel sagen konnten: «Wir haben ihn gefühlt, damit wir erkennen, daß er wahrhaftig im Fleisch auferstanden wäre.»

«Die harte Wirklichkeit drängt sich überzeugend auf, wenn wir uns an ihr stoßen. Das Feuer ist kein Schein, wenn man sich daran verbrennt» (E. v. Dobschütz, Die fünf Sinne, S. 388).

³⁰² (S. 206) E. v. Dobschütz, a. a. O. S. 387, nennt als weitere Beispiele für das Tasten als Ersatz für das Sehen: Ri. 16, 26; Apg. 9, 8; 22, 11; 13, 11.

³⁰³ (S. 207) E. v. Dobschütz stellt a. a. O. S. 390, auf Grund von Phil. 3, 12; 1. Tim. 6, 12 fest, daß das Ergreifen «das letzte Ziel der Gottgewinnung darstellt». Während E. v. Dobschütz nun aber nur von den biblischen (und ignatianischen) Aussagen handelt, in denen vom Ergreifen Gottes und vom Ergriffensein von Christus in bildhafter Weise die Rede ist — die Ergreifung des reinen Seins bei den Neuplatonikern, die *ἐπαφή* geht in diesem Sinn noch über die mystische Gottesschau — soll die Frage gestellt und beantwortet werden, ob das Betasten oder Ergreifen nicht auch als eigentlicher, leibhafter Akt im Sinne eines das leibhafte Hören und Sehen überbietenden Ereignisses erwähnt, versucht oder erreicht wird.

³⁰⁴ (S. 209) S. zum Folgenden O. Procksch, ThWB I 88 ff.

³⁰⁵ (S. 209) In solchem Sinn faßt allerdings R. Otto das Heilige auf. In seinem Buch «Das Heilige»^{17—22} wird im Abschnitt über «Das Heilige in der Erscheinung» (S. 184 ff.) eine Zugänglichkeit des Heiligen für den menschlichen Tastsinn überhaupt nicht erwähnt und diskutiert, sondern wird nur die von F. Schleiermacher sogenannte «Ahnung» als Art der Wahrnehmung des Heiligen gelten gelassen. «Das religiöse Gefühl empört sich gegen die Versteifung und Materialisierung des Zartesten, was es in der Religion gibt: des Gottbegegnens und -findens selber... Das gereifte religiöse Gefühl selber stößt Massivitäten von sich.» Sagt R. Otto dies schon in bezug auf verstandesmäßiges Definierenwollen der Erscheinung der Gottheit — wie viel mehr müßte er sein Verdikt gegen alles leibhafte Ergriffen-Werden und manuelle Ergreifen-Wollen aussprechen,

wenn er überhaupt eine Behandlung der Bedeutung des Berührens versucht hätte.

³⁰⁶ (S. 209) Es gilt auch für das Alte Testament, was O. Procksch, ThWB I 113, 15 f., zur ersten Bitte des Unser-Vaters gesagt hat: «Das logische Subjekt der Heiligung ist einzig und allein Gott, nicht der Mensch.»

³⁰⁷ (S. 210) Die LXX verstärken die Betonung des willkürlichen Zutreffens, indem sie an dieser Stelle zu ἐκράτησεν zweimal (τοῦ) κατασχέιν αὐτήν einfügen.

³⁰⁸ (S. 212) Das Schlagen an dieser Stelle als nur bildlichen Ausdruck zu verstehen, dürfte wegen des entsprechenden Schlagens Moses und Aarons (2. Mos. 7, 20) nicht angehen. Geschieht das Schlagen Gottes auch «durch die Propheten» (Hos. 6, 5), also nach der Meinung des Autors doch wohl in bildlich zu verstehender Weise, so legen es andere Stellen und Zusammenhänge nahe, zu vermuten, daß der jeweilige Verfasser an ein wörtliches, materiales Schlagen gedacht hat.

³⁰⁹ (S. 212) Im Hebräerbrief ist das πατάσσειν der LXX mit θιγγάνειν wiedergegeben (Hebr. 11, 28). Der Verfasser von Hebräer hat offenbar das Schlagen nicht nur als bildlichen Ausdruck, sondern auch als tatsächliches, leibhaftes Berühren aufgefaßt. Denn θιγγάνειν würde, wenn als ausschließlich bildhafter Ausdruck verwendet, nicht dieselbe, sondern beinahe eine gegenteilige bildliche Bedeutung gegenüber dem Wort «schlagen» haben. Nach dem Hebräerbrief schlug bzw. berührte Gott wirklich, nämlich leibhaftig. Diese Auffassung dürfte mit der des Verfassers von 1. Mos. 32, 25 ff., der den Kampf am Jabbok schildert, übereinstimmen. Sie dürfte auch den meisten andern Stellen, an denen von einem Schlagen Gottes die Rede ist, zu Grunde liegen.

³¹⁰ (S. 215) So wird in einer jüdischen Auslegung die Weihe durch Handauflegung kommentiert. S. Str.-B. II 648.

³¹¹ (S. 217) Vgl. u. a. O. Procksch, ThWB I 88 ff.

³¹² (S. 217) H. Asmussen, Das erste Buch Samuel (1938), S. 100 zu 1. Sam. 15, 22 ff.: «Derselbe Samuel, der diese Worte spricht, ist zu andern Zeiten ein eifriger Opferer. Sein Auftreten bedeutet keineswegs eine Minderung des Ansehens, das das Opfer in Israel genießt. Der Gegensatz zwischen der ‚Äußerlichkeit‘ und ‚Innerlichkeit‘ steht hier vollends überhaupt nicht in Frage.» S. auch W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments I, S. 193 ff. J. Behm, ThWB III 183, 17 ff. führt mit Recht aus: «Propheten kämpfen gegen das Opferwesen und Psalmen verwerfen das Opfer... nicht aus grundsätzlicher Gegnerschaft gegen den Kult, sondern weil in *praxi* der ursprüngliche Sinn des Opferkultus preisgegeben worden ist.»

³¹³ (S. 218) S. J. Behm, ThWB I 174, 23 ff.

³¹⁴ (S. 218) S. O. Procksch, ThWB I 96 ff.

³¹⁵ (S. 219) Zum Unterschied zwischen den Begriffspaaren s. ThWB I 88, 23 ff. und die Artikel ἀγνός κτλ (I 123 f.) und καθαρός κτλ (III 416 ff.) von F. Hauck.

³¹⁶ (S. 219) ThWB III 420, 14 f. ist von F. Hauck die Forderung kultischer Reinheit nicht ohne Grund als «ein tiefer weisendes Symbol» bezeichnet. Es ist aber zu fragen, ob der Ausdruck «Symbol» in diesem Zusammenhang stark genug ist, um die gemeinte Sache zu bezeichnen.

³¹⁷ (S. 226) S. dazu A. Oepke, ThWB I 787.

³¹⁸ (S. 233) Wohl in Anlehnung an entsprechende Ausführungen bei Henoch 62, 14 ff., und in der Apoc. Baruch 29, 3, 8.

³¹⁹ (S. 234) So wird es von O. Procksch behauptet (ThWB I 101, 18 ff.).

³²⁰ (S. 235) Laut dem Hebräer-Evangelium kam Jesus Christus sogar gerade dazu, «um die Opfer aufzulösen; und wenn ihr nicht aufhört zu opfern, wird mein Zorn nicht von euch ablassen» (Epiphanius, *haer.* 30, 16, 5).

³²¹ (S. 235) H. Weinel, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*² (1913), S. 92 ff., äußert sich ausführlich darüber, wie «Jesus das Kultische schließlich mit einer Handbewegung ganz aus dem Willen Gottes weg-wischte»; er wundert sich, daß Jesus das Opfer bestehen ließ, und freut sich, daß es «im Konfliktsfall, der entscheidend ist» (Mark. 7, 9 ff.), doch hinter dem Sittlichen zurücktreten muß.

Es fragt sich, ob man mit den Begriffspaaren Kultisch-Sittlich, Äußerlich-Innerlich dem Problem gerecht wird und ob nicht eher von Verheißung und Erfüllung, von Vielheit und Einheit, von Abbild und Urbild gesprochen werden müßte. Der Ernst, mit dem Jesus (und Paulus) kultische Dinge bejahen konnten, würde dann besser verständlich und nicht nur als Rückständigkeit oder Gebundenheit in zeitbedingten Vorstellungen zu erklären sein.

³²² (S. 237) Diese Auffassung des johanneischen Begriffs *σημεῖον* findet sich angedeutet bei E. Schweizer, *Ego eimi*, S. 138 ff. Sie widerspricht der Abwertung des Zeichens, als ob es nur den «Werth eines Veranschaulichungsmateriales... gleichsam nur zum Elementarunterricht» habe (H. J. Holtzmann, *Handkommentar zum Neuen Testament IV* [1891], S. 201); ähnlich R. Bultmann, *Johannes*, S. 173, wo man liest: «Der menschlichen Schwäche wird unter Umständen das *σημεῖον* konzediert», vgl. a. a. O. S. 92; 152 f.; 539.

³²³ (S. 239) So A. Oepke, ThWB I 784, 40 ff.

³²⁴ (S. 244) Vgl. oben § 44. Zur Repräsentation Israels durch zwei Frauen s. oben ²¹³.

³²⁵ (S. 246) Dementsprechend ist in manchen jüdischen Auslegungen auch das im Hohen Lied genannte Mahl (Hohesl. 4, 16 u. ö.) als identisch mit dem Messiasmahl im Garten Eden bezeichnet worden (s. Str.-B. IV 1146 ff.)

³²⁶ (S. 248) Zum Begriff s. Str.-B. II 494 ff. zu Joh. 7, 49.

³²⁷ (S. 249) So R. Bultmann, *Johannes*, S. 369 f. u. ö.

³²⁸ (S. 249) Apoc. Baruch 29, 8; Henoch 62, 14.

³²⁹ (S. 250) Genannt sei in diesem Zusammenhang die Abhandlung von E. Käsemann, *Leib und Leib Christi* (1933) und sein Aufsatz «Das Abendmahl im Neuen Testament», 3. Beiheft zur *Evang. Theologie* (1937), woselbst er begründen will, daß durch leibhaften Genuß dessen, was den Leib Christi symbolisch darstellt, die Gemeinschaft mit diesem Leib selbst hergestellt wird. — Diese Auffassung sei unter Vorbehalt wiedergegeben.

³³⁰ (S. 250) Ignatius, *Smyrn.* 3: «Ich freilich weiß ihn nach der Auferstehung im Fleisch und glaube fest daran... Sie rührten ihn an und wurden gläubig, nachdem sie mit seinem Fleische und Geiste innig verbunden worden waren... Nach der Auferstehung aß er mit ihnen und trank er mit ihnen als ein Fleischlicher, obwohl er geistlich mit dem Vater eins war.» — Ignatius zitiert wohl eine Stelle aus dem Ev. Naz., in der offenbar in besonderer Deutlichkeit die Vermutung, Jesus sei ein «körperloser Dämon» gewesen, bestritten wurde (s. E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*², S. 32).

³³¹ (S. 251) Calvin, C. R. 47, 431 zu Joh. 20, 14: *Putant quidam, Jesum aliena forma apparuisse, sed ego in mulierum oculis potius vitium fuisse existimo, quemadmodum de duobus discipulis habetur apud Lucam (24, 16)... Esse in Dei arbitrio... ut videndo non videant.*

³³² (S. 251) Daß auch der erhöhte Herr sich «auch heute noch» (*hodie quoque*) von einem Geist dadurch unterscheidet, daß er berührbar ist an seinem Leib, sagt Calvin ausdrücklich zu Luk. 24, 39. Die Tatsache, daß Jesus gerade seine Wunden zeigt, soll nach Calvin deutlich machen, daß Christus mehr um unseretwillen als wegen seiner selbst auferstanden ist (CR 45, 813).

³³³ (S. 252) So ausdrücklich Tertullian, *Apol. 21.*

³³⁴ (S. 252) Als Menschen, denen der Herr selbst zur Einsetzung in ihren Dienst die Hände auflegte, werden auch die Apostel ihrerseits Andern die Hände auflegen, wodurch der Heilige Geist, den sie empfangen, auch Andern zuteil werden wird. Die Handauflegung durch die Apostel hat augenscheinlich im Neuen Testament besondere und einmalige Bedeutung (Apg. 19, 6; 8, 15 ff.; cf. Röm. 1, 11; 2. Tim. 1, 6 f.). C. Gore nennt diese Stellen und schreibt (*Church and Ministry*, S. 231): *The function of the laying-on of hands — at least as a means to the bestowal of the Holy Ghost for Christian life or ministerial office — belonged normally to the Apostles alone. ... There is no such language about authority (ἐξουσία) or instrumentality (διά) used except of apostles.* Vgl. a. a. O. S. 237.

³³⁵ (S. 253) Calvin, *Inst. IV 11, 1*, begründet darum gerade mit dem Hinweis auf Joh. 20, 23; Matth. 16, 19 die Lehre, daß das Wort der Apostel und das Wort des Evangeliums, sei es gesprochen von wem es will, Gottes Wort ist, und daß Gottes Wort nur im Evangelium zu suchen und zu finden ist.

Das Wort vom Binden und Lösen wäre dementsprechend am Besten durch die Lehre von der Predigt in der Conf. Helv. Post. I ausgelegt, wonach die Predigt von Gottes Wort selbst Gottes Wort ist.

Es dürfte auf alle Fälle möglich sein, das reformatorische Schriftprinzip gerade mit solchen Stellen, wie Matth. 16, 19; Joh. 20, 23; Luk. 10, 16 zu begründen, auch wenn die Reformatoren das selbst nicht ausdrücklich getan haben. Es dürfte andererseits möglich sein, den anglikanischen Vorwurf, daß die Reformatoren den Apostolat zu wenig beachteten (s. oben⁴, A. M. Ramsey), gerade durch den Hinweis auf die Erkenntnis der besonderen Bedeutung und Einzigartigkeit der Heiligen Schrift durch die Reformatoren zu beantworten. Es könnte sein, daß die Anerkennung der Schrift als der einzigen Quelle der Offenbarung, neben der alle andern Stimmen Stimmen eines Fremden sind, besser der besonderen Stellung der Apostel (im engen Sinn des Begriffs) in der alten Christenheit entspricht, als irgend eine noch so schöne Kirchenordnung, oder eine noch so geistreich begründete Sukzession, welche neben der Schrift noch gleichwertige Offenbarungsquellen kennen und aus ihnen geschöpft sein oder schöpfen will.

³³⁶ (S. 253) Zur Auslegung der genannten Stellen und zur Frage, ob oder inwiefern der Kirche die Macht, Sünden zu vergeben, übertragen ist, indem sie den Aposteln bzw. Petrus übertragen wurde, s. Tertullian, *de pudic. 21.* Dasselbst wird — zwar in unverkennbar montanistischer Tendenz — darauf hingewiesen, daß die *potestas solvendi et alligandi* der Heilige Geist selber ist, daß der Geist aber Gott ist, daß also Gott allein der Vergebende sei. Unter Betonung des besonderen Amtes der Apostel

führt Tertullian aus, daß die Kirche sicher nicht einfach als der *numerus episcoporum*, sondern nur insofern sie Kirche des Geistes mit geistlichen Gliedern ist, jene «Macht» hat.

Daß die Apostel durch den Geist sind, was sie sind, führt Tertullian auch in *de praescr.* 8 aus: *Nobis erat obventura doctrina per apostolos et ipsis apostolis per spiritum sanctum.* Vgl. *de exhort. cast.* 4. — Origenes kann dasselbe meinen wie Tertullian, steht aber doch in der Nähe des von Tertullian angefochtenen Klerikalismus, wenn er z. St. aussagt (*de or.* 28, 9): Die Apostel sind Priester nach dem Vorbild des großen Hohenpriesters; sie wissen und verfügen, wem Vergebung gegeben werden kann.

³³⁷ (S. 253) Belegstellen für die allgemeine Bedeutung des Anhauchens zur Übertragung von Kraft zwecks Krankenheilung oder Amteinsetzung siehe bei R. Bultmann, Johannes, S. 536, A. 7.

³³⁸ (S. 254) H. J. Holtzmann, Handkom. zum Neuen Testament IV, S. 199, stellt mit Recht fest, daß — entsprechend wie die Berührung «namentlich Luk. 6, 19; 8, 44—47, zum Zwecke, eine Heilswirkung zu erfahren», geschieht — so «die spezifische Heilswirkung, welche vom Erhöhen ausgeht, die Gabe des Heiligen Geistes ist».

Zur Frage der besonders reichlichen Ausrüstung der Apostel mit dem Heiligen Geist, welche hier nicht speziell untersucht werden soll, vgl. u. a. Tertullian, *de exhort. cast.* 4: *Poprie apostoli spiritum sanctum habent.* Clemens Al., *Strom. IV 21, 135*: Jeder hat ein Charisma von Gott, *οἱ ἀπόστολοι δὲ ἐν πᾶσι πεπληρωμένοι.* Novatian, *de trin.* 29: *Unus ergo et idem spiritus qui in prophetis et apostolis, nisi quoniam ibi ad momentum, hic semper... ibi mediocriter distribuens, hic totus effusus, ibi parce datus, hic large commodatus.* Calvin, *Inst. IV 8, 9*: *Illi (sc. apostoli) fuerunt certi et authentici Spiritus sancti amanuenses.* Vgl. J. Bainvel, *Dict. Théol. Cath., Art. Apôtre*, S. 1654; *Encycl. Bibl., Art. Ministry*, § 34, S. 3125 f.; C. H. Turner, *Studies*, S. 12.

³³⁹ (S. 254) Gemäß der Lesart der LXX.

³⁴⁰ (S. 256) Vgl. Bl.-Debr. 7, § 336, 3. Die *v. l.* von Joh. 20, 16 *καὶ προσέβραμεν ἄψασθαι αὐτοῦ*, legt die Vermutung nahe, daß die Berührung noch nicht stattgefunden hatte, als Jesus ihren Vollzug verbot.

³⁴¹ (S. 256) H. J. Holtzmann, a. a. O. S. 199; ähnlich J. A. Bengel, *Gnomon* z. St., als letzte unter verschiedenen Möglichkeiten.

³⁴² (S. 257) Die genannte These wird vertreten von B. Violet, Ein Versuch zu Joh. 20, 17, *ZNW* 24 (1925), S. 78 ff.; sie wird bestritten von F. Perles, *ZNW* 25 (1926), S. 287.

³⁴³ (S. 257) So, auf Grund einer anscheinend zuerst von Chrysostomus aufgestellten Behauptung, Calvin, *CR* 47, 433 z. St.; Luther, *W. A.* 28, 456; 46, 330 f.; J. A. Bengel, *Gnomon* z. St.; neuerdings W. Lüthi, Johannes, das vierte Evangelium, S. 331 ff.

³⁴⁴ (S. 257) R. Bultmann, Johannes, S. 533, 539 f.

³⁴⁵ (S. 257) R. Bultmann stellt selbst «etwas Schillerndes und Widersprüchliches» in den Osterberichten fest und findet keine Erklärung dafür, warum mit der Berührung durch leibliche Hände nicht auch das Schauen mit leiblichen Augen verboten wird.

³⁴⁶ (S. 259) So Luther a. a. O., der Marias Tun nicht nur als Ausdruck irdischer Liebe, sondern auch als ein Exempel der rechten geistlichen Liebe zu Jesus Christus darstellt.

³⁴⁷ (S. 261) So wörtlich H. J. Holtzmann, a. a. O. S. 199.

³⁴⁸ (S. 262) Luther: «... Israel rechter Art, der aus dem Geist erzeugt ward...» — Zum Zusammenhang des alten Israels und der Kirche aus Juden und Heiden s. oben ²²⁵.

³⁴⁹ (S. 263) S. dazu K. L. Schmidt, Die Judenfrage im Lichte der Kapitel 9—11 des Römerbriefes (1943). Nach der Auslegung des apokalyptischen Abschnittes über das Tausendjährige Reich durch J. C. Lavater, welche von K. L. Schmidt wieder ans Licht gezogen und neu unterbaut worden ist, würde auch Offb. 20, 4—6 in derselben Richtung wirken.

³⁵⁰ (S. 264) Vgl. O. Cullmann, Urchristentum und Gottesdienst, S. 14 ff.

³⁵¹ (S. 265) Die Kritik O. Cullmanns an der primär durch den Gedanken an Jesu Tod, und nicht in gleicher Weise durch den Gedanken an seine Auferstehung bestimmten Abendmahlsdeutung (a. a. O. S. 17 u. S. 65, A. 60), und die Behauptung A. Schweitzers, die Sakramente seien erst seit dem Tod und der Auferstehung Jesu möglich geworden (Mystik, S. 355), dürfte daher berechtigt sein. Zu den angedeuteten Problemen sei auch hingewiesen auf H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl (1926); J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu (1935); E. Gaugler, Das Abendmahl im Neuen Testament, Internat. Kirchl. Zeitschr. (1942) 3/4, S. 97 ff.

³⁵² (S. 265) Daß das Wort συναλιζόμενος wörtlich übersetzt werden kann und soll, sagt mit Berufung auf die lat., syr. und kopt. Übersetzung der Stelle O. Cullmann, Urchristentum und Gottesdienst, S. 15. — Die Lesart συναλιζόμενος ist sinnlos. Zur Erklärung des auffallenden Ausdrucks συναλιζόμενος aber kann dienen, was F. Hauck, ThWB I 229, 9 f. feststellt: «Gemeinsames Genießen von Brot und Salz oder von Salz allein stiftet festeste Bündnisse.»

³⁵³ (S. 265) S. J. Jeremias, Abendmahlsworte, S. 82 ff.

³⁵⁴ (S. 266) Zur Auslegung der Brotrede bei Johannes wie der anderen johanneischen Bildreden ist als hilfreiches Mittel die Untersuchung von E. Schweizer über die johanneischen Bildreden: *Ego eimi* (1939), besonders S. 112 ff., zu nennen.

³⁵⁵ (S. 268) Über die Stiftung der Kirche durch Jesu Taten und Worte vor den Aposteln, wie sie insbesondere Matth. 16, 17 ff. proklamiert und im letzten Abendmahl Jesu Ereignis wird, kann in diesem Zusammenhang nicht weiter gehandelt werden. Es sei nur darauf verwiesen, daß insbesondere F. Kattenbusch, Quellort der Kirchenidee, Harnackfestgabe (1921), und K. L. Schmidt nachdrücklich den Zusammenhang von Matth. 16 und den Abendmahlsberichten hervorgehoben haben (Kirche des Urchristentums, S. 296). K. L. Schmidt sagt zur Auslegung von Matth. 16, welche nicht in einer antikatholischen Tendenz die Besonderheit dieser Stelle und insbesondere Petri verleugnet: «Mit den Jüngern wird der *kehal Jahve* konstituiert... Die Frage, ob Jesus seine Jünger zur *ἐκκλησία* gemacht hat, muß bejaht werden.» «Die sogenannte Kirchenstiftung steht und fällt nicht mit Matth. 18, 18, ist nicht ein einzelner Akt... sondern ist zu verstehen aus Jesu Gesamthaltung seinem Volk gegenüber, in dem, für das, gegen das er ein Zwölferkollegium als eine besondere *kenushta* gesammelt und beauftragt hat, den *kehal Jahve* darzustellen» (a. a. O. S. 291 f.).

Zu dem Matth. 16, 18 und bei Paulus, insbesondere im Epheserbrief, verwendeten «radikal ekklesiologischen» Begriff des «Erbauens» der Kirche s. Ph. Vielhauer, Oikodome (1939). — Wie sehr Christus, die Kirche und der Begriff des Erbauens der Kirche zusammengehört, bezeugt in ge-

wagter Identifikation Hermas, *vis. III 3, 3*, in einer Deutung: 'Ὁ μὲν πύργος, ὃν βλέπετε οἰκοδομοῦμενον, ἐγὼ εἰμι ἡ Ἐκκλησία ἡ ὀφθεῖσά σοι.

Vgl. a. a. O. *III 4 f.* über die Ämter in dieser Kirche.

Auf seine Weise zeigt F. Hölderlin, *Der Tod des Empedokles*, Inselausg., S. 371 f., eindrücklich, wie der Geist im Erwählten, der gegen alte Ordnungen und eine dekadente Priesterschaft sich auflehnen muß, nicht zu bloßer Schwärmerei, sondern zu neuer Ordnung und Gemeinschaft führen kann:

«... Jeder sei

Wie alle, wie auf schlanken Säulen ruh
Auf richtgen Ordnungen das neue Leben
Und euren Bund befestige das Gesetz.»

³⁵⁶ (S. 268) Die konstitutive Bedeutung des Abendmahls für die Kirche bei Paulus und den Synoptikern kann als Beweis für die Richtigkeit des von G. Holstein, *Kirchenrecht*, S. 50, aufgestellten Satzes dienen: daß der Ekklesiabegriff des Paulus und der der Synoptiker letztlich von «wesenhafter Strukturgleichheit» ist, daß sogar im Johannesevangelium (Joh. 15, 1 ff.) sich «letztlich die gleichen Gedanken» finden. — Um den neuen Bund und das neue Gottesvolk geht es tatsächlich im ganzen Neuen Testament — die Bedeutung des Mahles des neuen Bundes ist ein Beweis dafür. Vielleicht darf man den Satz wagen: Die Stiftung der Kirche, welche Matth. 16, 18 f. vorwegnehmend proklamiert und verheißen wurde, geschieht beim Abendmahl: in vorwegnehmender Weise beim letzten Mahl Jesu mit seinen Jüngern, und in erfüllender Weise beim Ostermahl — endlich immer neu beim Herrenmahl der Gemeinde.

Wird die volle Bedeutung der Abendmahlsberichte bei den Synoptikern anerkannt, so kann die Stiftung der Kirche kaum mehr allein auf das Pfingstereignis zurückgeführt und mit ihm begründet werden — als ob nämlich nicht Jesus, sondern eine spätere Entwicklung oder ein späteres Erlebnis der Jünger Grund und Anlaß zur Entstehung der Kirche gewesen sei. Fragwürdig ist dann auch die Feststellung E. Petersons, *Die Kirche* (1929), S. 9: «Daraus, daß die Kirche ihre Entstehung auf die Pfingsterzählung zurückführt, folgt, daß Jesus weder unmittelbar die Kirche gestiftet, noch daß er selber die Ämter in der Kirche eingesetzt hat. Jesus hat den Juden das Reich, er hat jedoch nicht den Heiden die Kirche gepredigt.» Die nötige Arbeit gegen diese Lehre ist durch K. L. Schmidt geleistet worden. — Man liest bei C. L. Warr, *Presbyterian Tradition*, S. 19: *Pentecost did not create the Church. It quickened into active life that which Christ had already created. The organism which was born on Pentecost was conceived when our Lord called His twelve apostles and invested them with the functions of the holy ministry.* Sieht es bei C. L. Warr so aus, als ob die Kirche eventuell auch ohne den Tod und die Auferstehung Jesu Christi gegründet worden wäre, so kann die Festlegung des Moments der eigentlichen Kirchenstiftung auf das Abendmahl und Herrenmahl die unlösliche Verbundenheit des Geschehens am Menschensohn und seines Erscheinens in Herrlichkeit mit der Kirchenstiftung betonen. S. zur ganzen Frage den umfassenden Abschnitt *ἐκκλησία* von K. L. Schmidt im Art. *καλέω πλ* im ThWB III 502 ff., dazu O. Cullmann, *Königsherrschaft Christi und Kirche*, S. 19 ff.

³⁵⁷ (S. 270) Vgl. C. Gore, *Church and Ministry*, S. 7: *A once for all delivered faith and a once for all covenanted grace associate themselves*

naturally with a once for all instituted society; S. 94: This essential finality (sc. of the religion of Christ) is expressed in the once for all delivered faith, in the fullness of the Spirit's presence and operation once for all granted to the Church, in the visible society once for all instituted.

³⁵⁸ (S. 270) Es kann und soll also jeder Mensch der Generation der Apostel und der späteren Generationen in die Gemeinschaft der Apostel aufgenommen werden. Alle Heiligen, nicht nur wenige Amtsträger in der Kirche, dürfen Glieder in dieser Gemeinschaft sein und sollen dieselbe Gnade wie die Apostel erhalten. Ein Satz des Clemens A1., *Strom. VI, 13, 107* (über die Nachwahl des Matthias) zeigt deutlich, um was es dabei geht: «Es können andere, die vollkommen und mit Erkenntnis gelebt haben, eingerechnet werden (ἐγγραφήναι) in die Erwählung der Apostel; auch wenn auf Erden nicht mit einem Bischofssitz geehrt, wird er im Himmel richten auf den 24 Stühlen.»

(Ob allerdings gerade das künftige Richteramt ein geeignetes Beispiel ist für die künftige Gleichheit der Apostel und aller Heiligen — unter Berufung auf 1. Kor. 6, 2 kann das behauptet werden — ist fraglich. C. H. Turner z. B. [*Catholic and Apostolic*, S. 286] sieht gerade in den Aussagen von Matth. 19, 28 und Luk. 22, 30 einen Hinweis auf *the tremendous privilege that our Lord promises to the Apostles.*)

Ähnlich wie Clemens A1. lehrt auch Origenes, *Exhort. 34*, eine Zuzählung in die Gemeinschaft der Apostel: «Beim Hören (sc. über die Leiden der Apostel) werden wir Brüder der Apostel und den Aposteln zugezählt sein.»

Kurz und klar ist das Verhältnis der Gemeinschaft der Apostel und der Kirche beschrieben durch K. L. Schmidt, *Kirche des Urchristentums*, S. 192: «Die von Jesus ausgesonderte und auszusondernde Bekennergemeinde verbürgte den Bestand der Volksgemeinde, so weit diese den Anspruch erhob, die Gemeinde Gottes zu sein.»

Die u. a. von C. Gore, *Church and Ministry*, S. 200 ff., ausführlich behandelte Frage, ob mit dem Apostolat die ganze Kirche oder nur ein Element in der Kirche: das Amt, begründet und konstituiert sei, soll hier nur genannt werden. Die Beantwortung der Frage dürfte auf der Linie einer Abweisung dieser Frage und Unterscheidung als solcher bestehen müssen, weil die Apostel gerade als Repräsentanten und erste Glieder der ganzen Kirche in aller Welt und in aller noch verbleibenden Zeit ihre besondere Funktion haben. Einen grundsätzlichen Unterschied zwischen Amtsträgern und Nicht-Amtsträgern gibt es in der Kirche gar nicht. Jeder Christ hat ein Amt. — In bezug auf die Gegenwart der Apostel beim Abendmahl schreibt F. J. A. Hort, *Christian Ecclesia*, S. 30: *Of whom then in after times were the Twelve the representatives that evening? If they represented an apostolic order within the Ecclesia, then the Holy Communion must have been intended only for members of that order, and the rest of the Ecclesia had no part in it. But if... the Holy Communion was meant for the Ecclesia at large, then the Twelve sat that evening as representatives of the Ecclesia at large...*

Weil die Apostel, auch als Repräsentanten der empfangenden Gemeinde, Jesu Christi Apostel sind und Jesus Christus repräsentieren, deshalb muß es als unmöglich erscheinen, davon zu sprechen, daß die Apostel nur «ein Element» in der Kirche repräsentieren. Als Christus-Repräsentanten sind sie Repräsentanten des fleischgewordenen Jesus Christus, der die Kirche stiftete, also des Leibes Jesu Christi. Darum repräsentieren sie die ganze

Kirche und nicht nur ein Element oder einen Teil in ihr. Sie repräsentieren nicht einen anderen Christus, einen anderen Willen und ein anderes Werk Christi, als den Christus, der Fleisch wurde, und als dessen eigener Leib die Kirche erklärt und erbaut wird.

Im Gegensatz zur Unterscheidung zwischen einer zeitlichen und einer durch Sukzession sich fortsetzenden Funktion der Apostel (s. oben ²⁰⁰) ist daher zu unterscheiden zwischen der Funktion der Apostel als Repräsentanten Jesu Christi und der Funktion der Apostel als Repräsentanten der Kirche. Diesen beiden Funktionen eignet in ihrer zeitlichen und persönlichen Einmaligkeit und Unübertragbarkeit der Charakter des Bleibenden, Normativen und Konstitutiven. Den Unterschied und die Wichtigkeit dieser Funktionen hat der Anglikaner J. Pearson, *Determinatio Theol. I, 283 f.*, formuliert: *Potestas (sc. Apostolis concessa) duplicem respectum habuit, ad Christum et ad Ecclesiam. Respectu Christi facti sunt Apostoli peculiare testes resurrectionis Eius; respectu Domus Dei, facti sunt lapides in fundamento, h. e. ad praedicandam fidem haud prius revelatam, ad fundandas ecclesias, ad colligendum populum Dei, instituti sunt et instructi.* Leider steht bei J. Pearson diese wegweisende Feststellung in seiner Ausföhrung über die *potestas temporaria et extraordinaria*, neben die er noch eine *potestas altera diuque permansura* stellt, welche letztere für J. Pearson den Apostel zum *episcopus ordinarius*, bzw. jeden Bischof zum *apostolus ordinarius* macht. Das Interesse an der neutestamentlich-theologischen Begründung des anglikanischen Sukzessionsgedankens scheint ihn dazu verleitet zu haben, die ordentlichen Funktionen des Apostels noch außerhalb seiner Repräsentation Christi und der Kirche zu suchen — als ob neben und außerhalb dieser doppelten Repräsentation noch etwas Wesentliches über den Apostel gesagt werden könnte!

In seiner Weise hat dieselbe Unterscheidung der apostolischen Funktionen E. Fuchs, Auferstehung Jesu Christi und Anfang der Kirche, S. 10 f., gemacht, ohne wie J. Pearson (und in seiner Nachfolge C. Gore) den gewonnenen Grund sofort wieder zu verlassen: «Die Apostel... repräsentieren die Kirche, weil sie einerseits in die Gemeinde hineingehören und andererseits Gemeinden gründen. Jetzt sehen wir, daß die Apostel in gewisser Weise auch mit Christus konkurrieren, sofern sie zwar einerseits Christi Diener sind, wie jeder Glaubende zum Dienst berufen ist, andererseits aber, und das ist das Auffallende, Christus selbst repräsentieren, wenn anders dort, wo von der Kirche die Rede ist, genau so gut von Christus» — E. Fuchs dürfte an die Bezeichnung der Kirche als Leib Christi denken — «geredet werden kann». E. Fuchs hält es für nötig, «festzustellen, daß die Frage nach der christologischen und der ekklesiologischen Bedeutung des Apostolates nicht prinzipiell geklärt werden kann». Doch müßte vielleicht gerade die Klärung dieser doppelten Bedeutung des Apostolates versucht werden, wenn man sicheren Grund unter den Füßen haben will zur Kontroverse mit den Verfechtern eines unbiblichen Traditions- und Sukzessionsgedankens.

Die Autorität der Apostel in der Kirche beruht nicht auf einem Amt an sich, das sie über die Gemeinde hinaushebt, sondern auf ihrer Verbundenheit mit Jesus Christus. Als Apostel Jesu Christi sind sie sogar dort, wo sie sehr klein vor Jesus Christus sind, wo sie nur empfangen, wo gar nicht von ihrem Auftrag gesprochen ist, Autorität für die Gemeinde, deren Repräsentanten sie auch als Sünder und als Bedürftige sind. Vgl. dazu C. H. Turner, *Catholic and Apostolic*, S. 286.

Die übermittelnde und repräsentative Funktion der Apostel für die Kirche ist sehr schön dargestellt worden von W. E. Gladstone, *Church Principles considered in their Results* (1841), S. 201 f. (zu Matth. 16, 18 ff.): *In the Apostles, then, the Christian Church, properly so called, potentially lay... If we take that moment of time for our point of view, we see the heavenly gift arrested, as it were, on its passage from God to man, given from Him, but not yet arrived at its destination; not yet communicated to us; just as the loaves and the fishes were, after Jesus had given thanks and broken, and had given them to the twelve to distribute, but before they had actually served them to the multitude.* Von dieser Erkenntnis der Funktion der Apostel aus könnte und müßte kritisiert werden, was auf katholischer Seite seit Cyprian, *ep. 66, 8* u. ö., über die Identität von Bischof und Kirche gesagt ist. Die dem katholischen Bischof zugeschriebene und angeblich zugehörige Funktion eignet nach dem Neuen Testament einzig der Gemeinschaft der Apostel bzw. dem apostolischen Zeugnis.

³⁵⁹ (S. 271) Etwas Ähnliches sagt über den Zusammenhang von Ostererscheinungen, Heiligem Geist und Kirche auch G. Holstein, Grundlagen des evangelischen Kirchenrechts, S. 40 ff.: «Ostern und Pfingsten, Schauungen des Auferstandenen und Empfang des Geistes begründen als identische Wirkungen und als identisch Gewirktes die Gemeinde.» Im Gegensatz zu A. v. Harnack und R. Sohm, in deren Konzeption der ursprünglichen Gemeinde ein Kirchenrecht und eine Kirchenordnung, weil dem Wehen des Geistes und seinen Charismen entgegengesetzt, keinen legitimen Platz haben, weist G. Holstein (a. a. O.) darauf hin, daß das Wirken des Geistes nicht Gestaltlosigkeit bedeuten muß: «Aus dem allem zu Grunde liegenden Gedanken des erhöhten Christus, der πνεῦμα und zugleich Person ist, folgt wesensnotwendig die Idee, daß dies zum Ausdruck kommt in einem σῶμα.»

Die wesentliche und grundlegende Funktion der Apostel für die Gemeinden und ihre Ordnung, Einheit und Lehre dürfte in der alten Kirche am Deutlichsten von Tertullian, *de praescr. 20 ff., 32*, dargestellt sein.

Es sei in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, daß die geschilderte Funktion des Apostels in der Kirche, dem Leib Christi, ihre Bedeutung hat für die Frage der kirchenrechtlichen Stellung des Apostels gegenüber der Gemeinde, daß es auf alle Fälle kaum mit der einzigartigen und umfassenden Funktion des Apostolates verträglich ist, wenn behauptet wird: «Die Apostel... haben mit der Organisation der Gemeinde in den ältesten Zeiten gar nichts zu tun» (L. Loening, Gemeindeverfassung des Urchristentums [1888], S. 39).

³⁶⁰ (S. 272) Zur begrifflichen Unterscheidung und zur theologischen Bedeutung der einzelnen Worte dieser Wortgruppe sei besonders verwiesen auf den sehr aufschlußreichen Artikel *μάρτυς καὶ* von H. Strathmann, ThWB IV 477 ff.

³⁶¹ (S. 273) Beispiele aus der Profangrazität dafür, daß *μάρτυς* und *ἐπίσκοπος* oder *θεατής*, *μάρτυς* und *ἐπίσκοπος* nebeneinander und parallel verwendet werden, finden sich im ThWB IV 482, A. 16. Dem entspricht das Vorkommen von *ἀπόπτης* in Luk. I, 2; von *ἐπίσκοπος* in 2. Petr. I, 16; von *ἀκούσας* in Hebr. 2, 3.

³⁶² (S. 273) Daß Paulus so gut wie die Zwölf Zeuge im Sinn von «Augenzeuge» ist, und daß durch sein Wissen und Teilhaben am objektiven Tatsachenzugnis, aber nicht nur durch seine persönliche Überzeugung der

Inhalt seiner Verkündigung bestimmt ist, wird zwar von H. Strathmann, ThWB IV 497, 31 ff., bestritten. Ist es aber nicht die Art und Dauer, sondern der Gegenstand des Sehens, ist es die Erscheinung des Auferstandenen, deren Anblick Voraussetzung für den Apostolat ist, so ist Paulus die Eigenschaft, Augenzeuge zu sein, nicht abzusprechen. Paulus hätte seinem Sehen nicht solche Bedeutung zumessen können, wie er es laut der Apostelgeschichte und seinen Briefen zur Proklamation und Verteidigung seines Apostolates und seiner Gleichberechtigung mit den Aposteln vor ihm tat, wenn er nicht so gut wie Petrus (cf. Apg. I, 22; 2, 32 etc.; 2. Petr. I, 16) seine Augenzeugenschaft als wesentlich für seinen Apostolat angesehen hätte.

³⁶³ (S. 275) ThWB IV 496, 8 f.: «Augenzeugen müssen genannt werden.»

³⁶⁴ (S. 276) Vgl. ThWB IV 480 f.; 495 f.

³⁶⁵ (S. 276) Beispiele finden sich ThWB IV 482, A. 17 f.; 483, A. 20.

³⁶⁶ (S. 279) S. Kierkegaard, *Genie und Apostel*, S. 228 ff.; 248, führt aus, daß das Genie zwar etwas Neues bringen mag, daß dieses Neue aber samt der Besonderheit des Genies beim Gedanken an die Ewigkeit verschwindet. «Der Apostel hat paradox etwas Neues zu bringen, dessen Neuheit... weil sie nicht eine Antizipation im Verhältnis zur Entwicklung des Geschlechtes ist, beständig bleibt, gleich wie ein Apostel in alle Ewigkeit ein Apostel bleibt... da er wesentlich paradox verschieden ist... Das Genie ist, was es in sich selbst ist; ein Apostel ist, was er ist, durch seine göttliche Autorität... Kein Genie hat ein ‚um zu‘; der Apostel hat absolut paradox ein ‚um zu‘.» — In seinen «philosophischen Brocken» und der «Abschließenden Unwissenschaftlichen Nachschrift» hat S. Kierkegaard eindeutig auf die Bedeutung des «gleichzeitigen Schülers» gegenüber dem «Schüler zweiter Hand», bzw. auf die Bedeutung der Historizität der für den christlichen Glauben entscheidenden Ereignisse und der Autopsie der Apostel hingewiesen.

³⁶⁷ (S. 279) In der alten Kirche waren es die Gnostiker, für welche der Glaube und die Erkenntnis nicht notwendig den Hintergrund von historischen Ereignissen und einer historischen Manifestation Gottes hatte.

Des Apostels *conception of the Gospel is for him absolute truth* — in einer Weise, die bei einem andern Menschen höchsten Anstoß erregen würde, beim Apostel aber Anlaß freudigen Beifalls für uns ist: so liest man in der *Encycl. Bibl.*, Art. *Ministry* 19, S. 3117. Es fehlt in dieser Feststellung aber der Hinweis darauf, daß der Apostel von der von ihm begriffenen und bezeugten Wahrheit deshalb so überzeugt ist, weil es die Wahrheit des Fleischgewordenen, also historische Wahrheit ist.

Gegen G. E. Lessings Satz: «Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis für notwendige Vernunftwahrheiten nie werden» und gegen die Leidenschaft, mit der er die Vermengung und Verbindung der beiderlei Wahrheiten als eine *μετάβασις εις άλλο γένος* bekämpft (Über den Beweis des Geistes und der Kraft [1777]; vgl. die Streitschriften gegen Goetze) kann nur darauf hingewiesen werden, daß der (historisch!) Fleischgewordene von sich selbst in seiner historischen Erscheinung gesagt hat: «Ich bin die Wahrheit». Nur wenn Jesus Christus als Inhalt der von den Aposteln gelehrten Religion aufgefaßt wird, dürfte der andere Satz G. E. Lessings «Religion ist nicht wahr, weil die Evangelisten und Apostel sie lehrten, sondern sie lehrten sie, weil sie wahr ist» mit dem Inhalt der neutestamentlichen Botschaft übereinstimmen. Zum Dank und zur Kritik an G. E. Lessing, wie sie gerade auf Grund der Bejahung des historisch

verankerten Zentrums des christlichen Glaubens auszusprechen sind, s. S. Kierkegaard, Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken, S. 148 ff.

³⁶⁸ (S. 280) H. Strathmann, ThWB IV 497 f. spricht mit Berufung auf die Aussagen über Paulus in der Apostelgeschichte von einem Auseinandertreten der Bedeutungsmomente des Begriffs Zeuge bei Lukas: «Paulus ist nicht Tatsachenzeuge im Sinn der alten Apostel... wohl aber ist er Wahrheitszeuge.» Denn Paulus werde nicht Zeuge Jesu Christi, sondern Zeuge für Jesus Christus (nicht: *μάρτυς αὐτοῦ*, sondern: *μάρτυς αὐτῶ* [Apg. 22, 15]) genannt.

Die Berufung des Paulus auf das Damaskuserlebnis und die Tatsache, daß Paulus den Herrn gesehen hat, welche in der Apostelgeschichte wiedergegeben und in den Paulinen so nachdrücklich unterstrichen wird, dürften den Versuch, schon bei Paulus bzw. Lukas eine Spaltung des Zeugenbegriffes anzunehmen, verbieten. Der Ausdruck *μάρτυς αὐτῶ* (Apg. 22, 15) dürfte durch H. Strathmann überinterpretiert worden sein.

Von einer «Lösung vom historischen Zeugenbegriff» spricht H. Strathmann, a. a. O. S. 504, 11 f., auch in Beziehung auf die johanneischen Schriften — aber in offensichtlichem Widerspruch zu der auch in diesen Schriften vorhandenen Betonung des Ereignisses, der Tatsächlichkeit, der leibhaftigen Wahrnehmung der Fleischwerdung (Joh. 19, 35 u. ö.).

³⁶⁹ (S. 280) Vgl. besonders Tertullian, *de praescr.* 21: *Si dominus Christus Jesus apostolos misit ad praedicandum, alios non esse recipiendos praedicatores quam Christus instituit, quia nec alius patrem novit nisi filius et cui filius revelavit, nec aliis videtur, revelare filius quam apostolis quos misit ad praedicandum, utique quod illis revelavit... Hoc est testimonium veritatis.* A. a. O. 30 (gegen Marcion, Valentin und andere): *Ostendant mihi ex qua auctoritate prodierint? ...probent se novos apostolos esse, dicant Christum iterum descendere, iterum ipsum docuisse, iterum cruxifixum, iterum mortuum, iterum resuscitatum. Sic enim apostolos descripsit, sic enim apostolos solet facere... (Apostoli) de mortuis vivos faciebant, isti de vivis mortuos faciunt.*

Klar ist der Tatbestand auch formuliert von J. F. Keller in dem kaum beachteten Blättlein einer stillen Gemeinschaft «Weg zur Wahrheit», 27. Jahrg. (1937), S. 268: «Kein Diener der Gemeinde des Herrn kann jemals zu irgend einer Zeit von sich sagen, daß er gleich den Aposteln Jesu Christi als Apostel in der gleichen Weise Worte Gottes prägen könne, die genau so als das Wort Gottes gelten müssen wie die Zeugnisse der Apostel des Herrn das Wort Gottes geworden sind... Wer sich neben oder gar über das Zeugnis der Apostel stellt, der kann sich nicht auf das apostolische Zeugnis... berufen, sondern er muß Gottes Wort neu prägen und beweist damit, daß sein Geprägtes nicht Gottes Wort ist.»

Es ist andererseits kein Zufall, daß viele alte und neue Häretiker und Sektierer gerade durch Aussagen über den Apostel sich von den neutestamentlichen Aussagen unterscheiden und durch Aufstellung anderer oder neuer Apostel sich von der Gemeinschaft der Kirche trennen. Basilides behauptete, die Apostel seien von Jesus Christus unvollständig instruiert worden. Nach Montan konnten die Apostel die volle Wahrheit noch nicht ertragen, welche erst die montanistischen Propheten durch den Geist erkennen lernten. Nach Marcion waren die Apostel mit kleinen Ausnahmen im Judentum befangen. Die Kainiten wissen, daß einzig Judas Ischarioth Jesus Christus recht verstand usw. Vgl. dazu J. Wagenmann,

Paulus neben den Zwölf, S. III ff. A. v. Harnack, Dogmengeschichte I⁴, S. 360 f., weist darauf hin, daß die kirchlichen antignostischen Bekenntnisse sämtlich als apostolisch ausgegeben werden, daß andererseits auch und gerade die alten Gnostiker sich für ihre *Regulae fidei* auf geheime Traditionen, sei es eines Apostels, sei es aller Apostel berufen. Hegesipp (Euseb, *h. e.* IV 22, 5) dürfte die Geschichte und Ausbreitung der Häresie mit Recht als eine pseudoapostolische Sukzession ansehen.

³⁷⁰ (S. 280) Die zentrale Bedeutung Jesu Christi für die Verkündigung und die Notwendigkeit der Bindung an die (apostolische) Schrift für den, der diese zentrale Bedeutung anerkennen will, hat Ignatius, *Philad.* 8, 2, sehr schön zum Ausdruck gebracht: Ἦκουσά τινων λεγόντων, ὅτι «ἐάν μὴ ἐν τοῖς ἀρχαίοις εἶρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, (dies Komma fehlt bezeichnenderweise in der lateinischen Übersetzung!) οὐ πιστεύω.» Καὶ λέγοντός μου αὐτοῖς, ὅτι «γέγραπται», ἀπεκρίθησάν μοι, ὅτι «πρόκειται» (= «es steht in Frage»). ἐμοὶ δὲ ἀρχαῖά ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός, τὰ ἄθεκτα ἀρχαῖα ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις ἢ δι' αὐτοῦ.

Vgl. Athanasius, *ad Serap.* I 28: Ἰδωμεν . . . τὴν ἐξ ἀρχῆς παράδοσιν καὶ διδασκαλίαν καὶ πίστιν τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας, ἣν ὁ μὲν κύριος ἔδωκεν, οἱ δὲ ἀπόστολοι ἐκήρυξαν, καὶ οἱ πατέρες ἐφύλαξαν. Ἐν ταύτῃ γὰρ ἡ ἐκκλησία τεθεμελιώται, καὶ ὁ ταύτης ἐκπίπτα ν οὐτ' ἂν εἴη οὐτ' ἂν ἔτι λέγοιτο χριστιανός.

Sachlich ähnlich äußert sich Luther, Vorrede auf die Epistel S. Jacobi unū Judae (1522): «Was Christum nicht leret, das ist nicht Apostolisch, wens gleich Petrus odder Paulus leret. Widerumb was Christum predigt, das ist apostolisch wens gleych Judas, Pilatus und Herodes thett.» Vgl. E. A. 63. 157: «Apostolisch ist nur, was Christum treibet.»

Von sich selbst sagt Luther, indem er die Konsequenz aus seiner Auffassung des Apostolischen zieht: *authoritate apostolica officio docendi fungor* (Römerbrief, ed. J. Ficker [1930] II 301, 19); und er lehrt einen rechten Prediger nach gehaltener Predigt nicht Vergebung der Sünden zu suchen, sondern zu sich zu sagen: «Ich bin ein Apostel vnd Prophet Jhesu Christi gewest in dieser Predigt... denn es ist Gottes und nicht mein wort» (Wider Hans Worst, WA 51, 517).

³⁷¹ (S. 281) So sagt z. B. Josephus, *Ant.* 4, 219: Γυναικῶν μὴ ἔστω μαρτυρία διὰ κουφότητα καὶ θράσος τοῦ γένους αὐτῶν, und Sophokles, *Aiix* 293: Ὅρκους ἐγὼ γυναικὸς εἰς ὕδωρ γράφω. Ähnliches aus der späteren jüdischen Überlieferung s. bei Str.-B. III 217; 251; 559 f. Athanasius, *de inc.* 27, sieht umgekehrt in der Tatsache, daß sogar die Frauen davon überzeugt wurden, daß der Tod durch Christus ohnmächtig ist, einen Beweis für die Auferstehung.

³⁷² (S. 281) S. A. Oepke, ThWB I 784, 18 ff.

Die radikale Ablehnung der Frau als einer Trägerin des apostolischen Amtes vollzog sich in der alten Kirche im Lauf der Auseinandersetzung mit dem montanistischen Prophetismus und mit dem doketischen Asketizismus im Sinne der Akten des Paulus und der Thekla. Verwiesen sei auf Tertullian, *de praescr.* 41, andererseits auf die Ausführungen der *Didaskalia Ap.*, in der im Abschnitt über die Witwen genaue Angaben über das für die Frau als Zeugin Christi Mögliche gemacht werden. Vgl. Apostol. Kirchenordnung 21; 24—28.

³⁷³ (S. 282) Vgl. H. Strathmann, ThWB IV 516, 23 ff.

³⁷⁴ (S. 283) Das ist in der alten Kirche als selbstverständlich angesehen worden. Die Lehre Christi und die der Apostel gelten nicht als verschie-

dene Dinge, sondern sind identisch. Vgl. Didache (Titel!); Polyc., *Phil.* 6, 3; Ignatius, *Magn.* 13, 1; Cyprian, *ep.* 67, 7 u. ö.

Um was es dabei geht, zeigt der Gedanke von Clemens Al., *Paed.* II 6 ff.: Die Apostel sind nichts anderes als die Füße des Herrn selbst. — Ihre Gegenwart und ihr Zeugnis bedeuten also seine persönliche Gegenwart und sein Zeugnis.

Zu den Aussagen der Literatur der alten Kirche über die als selbstverständlich aufgefaßte Einheit der Apostel untereinander, s. A. v. Harnack, *Mission und Ausbreitung I*, S. 193.

Tertullian, *de carne 2*, nennt die Aufgabe der Apostel in ihrem Verhältnis zu Christus kurz und bündig: *Apostolorum est tradere*. Die Apostel gegeneinander auszuspielen hält er für unmöglich: *Bene autem quod apostolis et fidei et disciplinae regulis convenit. Sive enim ego, inquit (1. Kor. 15, 11), sive illi, sic praedicanus. Totius itaque sacramenti interest nihil credere ab Johanne concessum quod a Paulo sit denegatum (de pud. 19)*.

Es würde an dieser Stelle zu weit führen, die Frage nach dem Primat Petri, die für die Einheit des Zeugnisses der Apostel und des Apostolates von entscheidender Bedeutung ist, aufzurollen. Es mag aber bemerkt werden, daß diese Einheit, wenn schon durch einen einzelnen Apostel, dann im Neuen Testament ebensogut durch Judas Ischarioth oder Paulus wie durch Petrus dargestellt, erhalten und bezeugt wird.

³⁷⁵ (S. 284) So z. B. wörtlich H. Strathmann, ThWB IV 498 ff., gegen E. Lohmeyer, *Offenbarung*, S. 198.

Im Martyrium Polycarpi wird *μάρτυς* zwar schon im technischen Sinne des Begriffes verwendet, aber immerhin nicht ohne den Hinweis darauf, daß es gerade mit den Worten Polycarps seine besondere Bedeutung hat (a. a. O. 12, 2): 'Ο θαυμασιώτατος μάρτυς Πολύκαρπος ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις διδασκαλὸς ἀποστολικὸς καὶ προφητικὸς γενόμενος, ἐπίσκοπος τῆς ἐν Σμύρνῃ καθολικῆς ἐκκλησίας, πᾶν τὸ ῥῆμα, ὃ ἀφῆκεν ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ, ἐτελειώθη καὶ τελειωθήσεται.

In derselben Richtung weist die Feststellung Cyprians, *ep.* 27, 3: *Non martyres evangelium faciant, sed per evangelium martyres fiant*. Vgl. a. a. O. 36, 2: *De martyrum capite gloriosa confessionis corona detracta (sc. est), si non illam de evangelii conservatione invenientur consecuti unde martyres fiunt*. So schreibt Cyprian auch in *De mortalitate: Nec enim sanguinem Deus nostrum sed fidem quaerit*.

Bestreitet man diese Grundlage und diesen Sinn des christlichen Leidenszeugnisses, so wird man nicht umhin können, auch Sokrates gemäß seiner Schilderung durch Plato, besonders *Apol.* 29 ff., für einen Zeugen im Sinne des Neuen Testaments zu erklären. Aber am Glauben, nicht am Leiden scheiden sich die Geister, und darum auch die Begriffe des Neuen Testaments.

³⁷⁶ (S. 284) S. ThWB IV 491, 1 ff.

³⁷⁷ (S. 284) Schon der Verfasser des Martyrium Polycarpi wendet sich gegen die Vermischung des Christus- und des Märtyrerkultes: «Den Sohn Gottes beten wir an, die Märtyrer aber lieben wir als seine Jünger und Nachfolger» (17, 3). Vgl. Tertullian, *De pud.* 22: «*Quis permittit homini (sc. martyri) donare quae Deo reservanda sunt?*»

³⁷⁸ (S. 284) Die in den Märtyrerakten *passim* vertretene Auffassung, die Apostel seien mit ihrem Leiden nichts anderes als edle Beispiele für das, was jeder Christ auch leiden könne oder solle, dürfte von den

neutestamentlichen Aussagen wegführen. Tertullian, *Scorpiace* 9, geht auf den Unterschied und die Zusammengehörigkeit des Leidens der Apostel und jedes Christen ein, aber so sehr er (besonders auch in *De praescr.*) die Besonderheit der Apostel betont — die Besonderheit des apostolischen Leidens wird doch auch bei ihm nicht klar herausgestellt. Die übliche Exegese der neutestamentlichen Aussagen über das Leiden der Apostel bewegt sich im Rahmen der schon bei Polykarp, *Phil.* 9, 1, sichtbaren Tendenz, das Leiden irgendwelcher Christen und der Apostel als völlig gleichartig anzusehen.

Eine spätere Erfindung ist die Gleichsetzung des Leidens der Heiligen mit dem Leiden Christi, so daß dem Märtyrertod sühnende Kraft für die Sünden des Märtyrers selbst und derer, für die er betet, zukomme. Vgl. Tertullian, *de pud.* 22; *ad mart.* 2; *Apol.* 50; *Passio S. Perpetuae* 7 f. u. ö.

Gerade und nur wenn die Leiden der Christen nicht leichtfertig mit dem Leiden der Apostel identifiziert werden, kann die besondere Bedeutung des Leidens der Apostel für die Kirche zum Ausdruck kommen. Denn eignet dem apostolischen Leiden auch eine besondere und einmalige Funktion, so gehört es gerade zu dieser Funktion, daß es ein Leiden für den Leib Jesu Christi, für die Kirche ist. Vgl. E. Peterson, *Apostel und Zeuge Jesu Christi* (1940), S. 3 zu *Phil.* 1, 7: «Das Leiden des Apostels ist kein individuelles Widerfahrnis... darum partizipiert die Kirche auch an der göttlichen Gnade, die durch das Leiden des Apostels hindurch ihre Kraft in der Kerkerhaft und der Gerichtsrede... zur Entfaltung bringt.» Von Partizipation wird man zwar sprechen können, aber nicht im Sinn von Imitation oder Kontinuierung — obwohl E. Peterson anscheinend gerade so etwas mit dem zitierten Satz begründen will.

³⁷⁹ (S. 285) Als charakteristisch für die Abweichung von der apostolischen Aussage, daß Jesus Christus vor Paulus als Letztem erschien, und als wesentliches Element der Gleichstellung jedes Märtyrers mit den Aposteln muß es erscheinen, daß alle «Märtyrer als Zeugen des Auferstandenen galten», daß ihre «Fähigkeit, die unsichtbare Welt zu schauen, grundlegend war» (K. Holl, *Die Vorstellung vom Märtyrer und die Märtyrerakte*, *Ges. Aufs.* II, S. 68 ff.; vgl. seine speziellen Ausführungen über Symeon Theol., der wie die Apostel die *δόξα* Christi gesehen haben will, in «Enthusiasmus und Bußgewalt», S. 46 ff.).

³⁸⁰ (S. 286) In den Märtyrerakten wird dementsprechend darauf hingewiesen, daß gerade die Zeit der Hinrichtung des Märtyrers durch Wunder gekennzeichnet ist. S. dazu K. Holl, *Die Vorstellung vom Märtyrer*, S. 77.

Davor, daß andererseits die Wunder und das Leiden nicht einfach als identisch angesehen werden sollen, hat Tertullian, *de or.* 29, gewarnt: Der Märtyrer soll nicht beten, daß das Leiden wunderbar verhindert oder gar nicht gespürt werde, sondern er soll Kraft für das bewußte Aushalten der Leiden für den Namen Gottes erleben.

³⁸¹ (S. 286) Tertullian, *Apol.* 49: *Vulgus vane de nostra vocatione gaudet. Proinde enim nostrum est gaudium, quod sibi vindicat, qui malum damnari quam a Deo excidere.*

Athanasius, *contra Ar.* III 57, führt aus, wie Jesus Christus durch das, was in Gethsemane als Feigheit erscheinen mußte, seine Jünger mutig und furchtlos machte, so daß die seligen Apostel später den Tod verachten konnten und die Märtyrer gewiß waren, eher ins Leben einzugehen, als den Tod zu erleiden.

Die objektive Wirkung des Leidens der Jünger ist nach Origenes, *contra Cels. II 77*, daß «sie durch ihre Leiden allen zeigen, wie sie im Blick auf das ewige Leben und die verheißene Auferstehung aller Mühsal des Lebens spotten». Wahre Jünger sind die um Christi Lehre willen leidenden Jünger (a. a. O. VIII 53). — Es ist daher nicht verwunderlich, daß schon in der alten Kirche der Satz aufkam und verfochten wurde, daß «alle Apostel Märtyrer waren» (s. Clemens Al., Strom. 4, 9; Cyprian, *ep. 6, 2*; 58, 6). Schon Ignatius hält das Leiden für das Prinzip (ἀρχή) der Jüngerschaft (*Eph. 3, 1*), und er will sich für einen «wahren Jünger» Christi erst halten, wenn die Welt seinen Leib nicht mehr sieht (*Rom. 4, 2*). Als subjektiver Zweck des Martyriums wird *Passio S. Pionii 21* genannt: *Haec me potissimum ratio compellit ad mortem, ut populus omnis intelligat resurrectionem futuram esse post mortem.*

³⁸² (S. 286) Das wird — allerdings ohne ausschließliche Beschränkung auf die Apostel — in manchen Märtyrerakten ausgeführt. *Passio S. Pionii 13* wird die jüdische Behauptung, der Herr Jesus Christus sei wie irgendein Mensch dem Tod unterworfen worden, dadurch widerlegt, daß auf die Zeugniskraft der Zahl der Jünger Christi und der Art ihres Todes verwiesen wird. Vgl. auch Origenes, *contra Cels. II 77*.

³⁸³ (S. 268) Demgemäß definiert A. M. Ramsey, *Gospel and Catholic Church*, S. 74, den Unterschied zwischen Propheten und Aposteln: *Prophets speak; Apostles, not by speech alone but by their organic place in the body, declare the facts of Jesus crucified and risen, facts before which all speaking is nothing, and all Prophets and Apostles are as dead men. For Apostles represent unity and continuity.*

Register

der wichtigen Belegstellen

	Genesis		26	216, 240
1, 3 ff.	146	19, 6		226
2, 7	212, 254 f.	12—13		210
3, 1—8	61 f., 67, 191, 210, 231	16—20		55, 62
4, 4	71	20, 18—21	39, 44 f.,	55, 62
15	212, 222	24, 5—8	70, 214, 222, 232	
16, 13	71	9—11	63, 178, 191, 232, 249	
17, 10—14	222	16		55, 62
16—21	72	29, 37	210, 215, 219 f.,	223
18, 1 ff.	39	30, 29	210, 215, 219 f.,	223, 227
19, 26	61, 65	33, 9—11	45, 63 f.,	66 f.
22, 1—14	71, 172	12—23	60, 63 f., 67, 71, 192 f.,	
27, 12 ff.	206		303 f.	
32, 25—32	39, 212, 223	34, 5—8		62 ff.
		29—35	61, 67, 113, 178	
		40, 34—38		62
	Exodus			
3, 6 ff.	61 f., 98		Leviticus	
4, 10—11	45, 67	2, 13		265
24—26	214, 221 f.	6, 11 (18)	215, 219 f., 226, 231 f.,	
12, 13	222		247	
15, 1	226, 244			

6, 19—20 (26—27)	215, 219 f., 247
10, 10—11	210 f., 222
11, 47	231
16, 2	63
17, 10—14	218, 222
19, 2	209, 212, 226, 234
21, 8	209, 212, 226

Numeri

6, 25—26	71
9, 15—23	62
12, 6—8	45, 64, 66 f., 306
16, 1 ff.	210, 223 ff., 229
21, 8—9	61, 65

Deuteronomium

4, 12—15	59, 64
5, 23—33	44 f., 299
6, 4 ff.	44 f.
18, 15—18	45 f., 52, 307
29, 4	64
34, 1—12	61, 64, 67, 90, 306

Josua

5, 13—15	62 f.
--------------------	-------

Richter

6, 21—24	61, 63, 212, 223
13, 3—24	61 ff., 299

I. Samuel

3, 1—21	39, 44, 64, 145, 181
6, 19—20	61, 210, 212, 221, 223, 226
15, 22	217
16, 7—8	65, 307

2. Samuel

6, 6—7	210, 212, 220, 223
7, 19	72

I. Könige

8, 10—13	62
19, 5	212
9—13	44, 62, 306

2. Könige

2, 11	251
13, 21	214, 220, 248
22, 14 ff.	226, 244

I. Chronik

17, 17	62
21, 16	62

2. Chronik

6, 1	62
----------------	----

Nehemia

6, 14	226
-----------------	-----

Hiob

19, 26—27	69
33, 16	45
36, 10—15	45
42, 5	64, 71

Psalmen

11, 7	71, 211
16, 10	254
17, 15	71
22, 18	74
34, 9	206
16	39
40, 7	44 f.
42, 3 ff.	71
48, 9	71
58, 5—6	45
72, 10	145
74, 9	46
84, 8	70 f.
86, 17	70, 78
94, 9	39
95, 7	44 f.
115, 5—8	39 f., 67, 77
119, 18	67, 70
135, 15—18	39 f., 67, 77
137, 4 ff.	218

Sprüche

20, 12	67
------------------	----

Hoheslied

4, 16 f.	233, 348
------------------	----------

Jesaia

4, 2—5	68
6, 1—10	39, 45 f., 49 f., 56, 61, 63 f., 67, 94, 104, 211 ff., 216 ff., 220 ff., 227
8, 8	24
9, 1	134, 145
22, 20—24	253
24, 15	145
23	147
25, 6—8	5, 191, 233, 290
29, 10	64
30, 10	64
34, 6	233, 290
35, 5—6	176
38, 11	71
40, 5	68, 73
42, 1—9	51, 135, 145
18—20	39, 45, 64, 67, 274
43, 8—10	39, 45, 67, 274
44, 8	274

49, 6	135
50, 4—5	45, 48, 145
52, 10—11	68, 218, 226, 235
53, 4 ff.	240, 247
60, 1—5	59, 68, 71
19—20	59, 68, 147
61, 1—2	176
65, 3—7	216
65, 13	233
66, 18—19	132, 135

Jeremia

1, 9	213, 222
5, 21	49, 64, 67
23, 16—40	37, 45 f., 64, 66
31, 26	66, 148
46, 10	290

Hesekiel

1 ff.	63
1	145
28	62
8 ff.	63
9, 4—11	222 f.
12, 2	49, 64, 67
16, 1 ff.	259 f.
20, 12	212
37, 1—14	213, 229
39, 17—18	233, 290
43	63, 68
44, 4—5	64, 68

Daniel

2, 27 ff.	46
47 ff.	46
3, 27	206
4, 25 ff.	46
5, 23	67
6, 10	218
7, 9—14	59, 63, 68, 79, 82, 85, 89, 133, 150, 186
7, 15—27	68, 79, 82, 89, 133, 150, 153, 186
8, 15—18	39, 62 f.
10, 4—21	39, 63, 77, 213, 222

Hosea

2, 19—20	231, 245, 259
3, 3	231, 245, 259
11, 9	209, 218
14, 8	218, 231

Joel

2, 28	68
3, 1—21	44 f., 176

Jona

1, 1 ff.	45
4, 1 ff.	225

Habakuk

1, 5	70, 81
----------------	--------

Zephanja

3, 16—18	233, 290
--------------------	----------

Haggai

2, 11—13	212, 218, 221
--------------------	---------------

Sacharja

3 ff.	213, 218
12, 10	83
13, 2—6	46

Maleachi

1, 6—14	210, 216, 218, 221
-------------------	--------------------

Matthäus

(und Parallelen bei Lukas)

1, 23	18, 24, 234
5, 1	4
8	59, 84, 198
8, 10	133
9, 29—30	57, 206
10, 1—8	50, 133, 167, 304
18—20	276, 278, 282
23	87 ff., 186
26—27	55 f., 137
40	200
11, 1	50
4—5	58
25—27	51, 80
12, 15—21	51, 57
38—41	73, 78, 173
13, 10—17	4, 46, 50 f., 77 f., 93 f., 103 f., 168, 171, 186, 196
16, 4	73, 79
13—16	4
17—20	199, 252 f., 288, 293, 295, 301, 351 f., 355
21	4
17, 1—9	52, 122, 238, 246, 253
22—23	4
18, 18	199, 252 f., 295, 351
19, 28	23, 28, 353
20, 17—19	4
34	206
23, 19	221
39	83 f.
24, 14	199, 276
30	73, 85
25, 30	191
26, 1—2	22, 52
20—29	4, 250, 265
27, 52—53	11, 192
60	11
28, 1 ff.	96, 118, 130 f.
1—10	62, 118 f., 132, 160, 163 f., 202 f., 206, 255 f.,

	262 f.	
11—15	186
16—20	22, 26, 97, 127, 136,	
	144, 151, 157, 161, 163,	
	169 f., 181 f., 193, 198,	
	317, 330	

Markus

(u. Parallelen bei Matth. u. Luk.)

1, 13	123
16—20	134, 172
24	32
40—45	57, 235, 238 ff.
2, 1—12	74 f., 219, 241
13—17	31, 172, 240, 249
18—20	25 f., 31, 245
23—28	20, 26, 31
3, 1—5	236
11	75
13—16	1 ff., 20 ff., 27, 57,	
	183 f., 330, 334	
31—34	21, 172
4, 10—13	8, 21 f., 49 ff., 55 f., 77 f.,	
	103 f., 173 f., 168, 293	
24	74, 93
33—34	21, 50 f.
35—41	236
5, 19 f.	184
25—34	35, 202 f., 239 ff., 243 ff.	
35—43	27 ff., 57, 238
6, 7	33
30—44	57, 167, 249, 355
49—52	205
56	243
7, 6	31
17—23	51
24—30	132 f., 244
32—37	56 f., 181, 238 f.
8, 1—10	57, 249, 355
11—13	78 f., 173, 196
17—18	49, 57, 77 f., 171, 173 f.,	
	179	
22—26	81, 173 f., 206, 238 f.	
27—30	8, 22, 31, 133 f., 174	
31—33	22, 52, 79
38	89, 123, 309
9, 1	14, 87 ff., 93, 123, 146, 168,	
	172, 175, 186 ff., 190 f., 303,	
	306	
2—8	8 f., 26 ff., 52, 55, 57,	
	117, 120, 123 f., 141, 146,	
	163, 306, 326	
9	133, 163
14—29	57 f., 197
30—32	22, 52, 248
38—40	15
49	265
10, 13—16	202, 238 f.

17—31	15, 20, 22
32—34	22 f., 52
46—52	173
13, 1 ff.	22, 90 f., 127 ff., 136 ff.,	
	187	
4—8	86
9—11	47, 136 f., 199, 276, 278	
19—20	82, 86, 128 f., 292
24—27	59, 82 f., 86, 123, 128,	
	311	
28—29	86
30—32	86 ff., 91, 129, 137, 169,	
	186 f.	
33—37	86 f., 90, 168, 201
14, 3—9	244 f.
12—21	22 f.
22—25	8, 191, 235, 250, 265,	
	267, 288, 351 f.	
32—42	27 ff., 31, 248
43—50	244, 247 f.
62	59, 83, 92, 123, 186, 190,	
	311	
15, 24	243
34—37	47, 74
40	81
42—47	236, 247 f.
16, 1 ff.	96, 118, 130, 236, 250	
9 ff.	10, 22, 97, 112, 118, 125,	
	130, 140, 143 ff., 156 f.,	
	160, 163 ff., 170, 181, 183,	
	311, 317 f., 328, 346	

Lukas

1, 1—4	53, 94 f., 169, 280, 355
2, 25—32	44, 74, 86, 93, 113,
	132, 177, 184, 186
34
3, 6
4, 17—21
41
5, 26
6, 13	1 f., 17, 20, 23, 167
19
7, 11—17
18—23
37—50
8, 10
18
45
9, 28—36	114, 122, 141, 144
10, 1 ff.	17, 133, 184, 234, 337
16
23—24
11, 16
29—32
12, 41—48
13, 16
26

28	192
35	83 f.
16, 19—31	192, 248
17, 12—19	16, 20
20—24	3, 85 f., 188 f., 288 f.
19, 11	85
42	59
48	59
21, 27	311, 320
22, 14—20	123, 265
28	3, 15, 29
30	28, 353
32	31, 169
23, 50—54	236
24, 1 ff.	96, 118, 131 f.
9—11	97, 131, 156 f., 163, 170, 205
13—27	22, 77, 115, 126, 132, 140, 147, 156, 162 f., 173, 176, 250 f.
28—31	24, 26, 122 f., 162, 174, 264 ff.
32—35	154, 156 f., 170, 205, 257, 264 ff., 328
36—39	3, 9, 97, 122, 132, 140, 147, 174, 196, 202 f., 205, 229, 250 f., 261
41—43	9, 123, 161, 205 ff., 250, 264 ff., 271
44—49	53, 100, 119, 134 f., 138, 151, 154, 163, 168, 176, 198, 252 ff., 273, 330
50—53	125, 142, 202, 251

Johannes

I, 1 ff.	46 f., 72
4—5	119
14	6, 36, 38, 94 f., 104, 110, 112, 127, 180, 220, 331
18	38, 42, 72, 172, 248, 281
29	73, 74, 184
32—34	94
36	73, 184
39 ff.	2, 94, 171, 173 f.
45—46	2, 94
50—51	63, 92, 94, 108, 172, 174, 291
2, 11	79, 104
19—22	129, 138
3, 3	74
13—14	126
27	58
29	245
36	74
4, 22	135
23	92
24	38
48	78, 196, 339
5, 25	92
36—39	278, 281
6, 1—15	249
30	78, 173
48—59	266
62	126
66—71	16, 20, 22 f., 31, 50, 233, 277
7, 35	145
8, 28	126
51—59	72, 74, 87 f., 186
9, 1—7	57 f., 173, 184, 238
35—39	75 f., 173 f.
40—41	77, 81 f., 173
11, 2	244
40	75, 94 f., 112, 114
12, 9	192
20—25	52, 134, 259 f., 310, 323
28—32	38, 49, 51, 55, 173
35—36	73, 76, 80
37—40	49, 74, 76 ff., 104
41	94, 112
46—48	51, 73
13, 1 ff.	249, 259
4—11	31, 235, 238, 255
16	184
23—25	248 f.
14, 16	26
19	92, 96, 168, 172, 185 f.
15, 4—5	7, 14 f., 26
27	2 f., 55, 276, 281
16, 10	96, 172
12—13	323
16	86, 92, 172, 185
19—22	74, 86, 92, 168, 172
25	51, 55
29	51, 55
17, 1 ff.	21, 288 f., 292 ff., 309
8	52
10	139 f.
18—19	32, 139 f., 182, 234
21	229
24	84 f., 94, 112, 114
18, 20	47
19, 5	73
35	36, 42, 273, 277, 357
37	59, 83
38—42	247
20 f.	96, 118, 135, 156
1 ff.	27, 250
3—10	22, 76
11—16	74, 122, 140, 173, 332, 349
17	126, 131, 162, 164, 202, 205, 226, 251, 256 ff.
18	120, 130

19—22	3, 38, 74, 86, 118, 132, 134, 140, 143 f., 147, 157, 161 ff., 170, 185 f., 188, 196, 202 f., 205 f., 250 ff., 257, 260 f., 271, 289
23	. . . 199, 252, 295
24—29	3, 38, 40 f., 75 f., 78, 97, 114, 118, 132, 146, 150, 163, 196 ff., 202 f., 205 ff., 251, 257, 260 f., 270 f.
30—31	36, 42, 57, 116, 166, 168, 193 f., 198 f.
21, 1 ff.	145, 148, 166, 185, 206, 251, 330
5—13	118, 122 f., 134, 250, 264 ff.
14	. . . 150, 153, 185, 188
15—23	31 ff., 89, 161, 202, 206, 257, 263, 286
24—25	. 36, 42, 198, 275, 277

Apostelgeschichte

I 98, 134
1 ff. 136 ff., 188
1—2 125, 162, 170
3	9, 53, 57, 96, 108, 111, 118, 149, 157, 161 f., 168, 187, 317 f.
4	123, 132, 144, 206 f. 264 ff.
5 157
6	. . . 3, 9, 85, 150, 186 f.
7	. . . 86, 90, 123, 149, 187
8	86, 99, 134, 136, 151, 154, 157, 168, 199, 253 f., 274, 276, 282, 330
9—11	99, 103, 108, 110, 113, 123 ff., 136, 139, 143, 150 f., 156, 175, 186, 251, 258, 318
13 157
15 ff. 185
21—26	2 f., 22, 30, 36, 55, 97, 99, 273, 280, 336, 356
2, 1 ff.	131, 143, 151, 187, 253 f., 322, 325, 328, 352
23 247
27 186, 254
31 186
32	36, 97, 99, 168, 170, 273, 276, 356
33—34 258, 261
39 193
46 265
3, 14 32
15	. . . 36, 97, 99, 273, 276

19—21 176, 187, 327
24 91
4, 8—12 116
5, 32 36, 97, 99, 273
7, 2 63
54—56	32, 97, 113 f., 194, 275, 284 f., 308
57 49
9, 1—9	29, 32, 53, 77, 97 f., 101, 118, 122 f., 132, 135, 140, 151 f., 158, 162, 173 f.
10—19	32, 97, 118, 132, 135, 154 f., 174, 292, 311
34 240
10, 1—16	. . . 97, 108, 113, 135
17 163
37—41	9, 22, 33, 36, 57, 97 ff., 102, 105, 111, 117, 123, 131, 149, 176, 206, 264 ff., 273
11, 5—12 97, 108, 113 f.
12, 9 97, 108, 158
13, 11 58, 175
23 ff. 98
31 97, 273, 311, 332
35—37 186, 254
41 70, 81
16, 9—10	97, 108, 113, 158, 163
17, 27 202, 244, 346
18, 9—10	24, 97, 144, 148 f., 154, 158
22, 6—11	50, 59, 97 f., 101, 147, 173, 318
12—19	32, 53, 57, 97, 114, 120, 132, 144, 154, 158, 171 f., 174, 273, 276, 357
20 275, 277, 284
23, 11	97, 135 f., 144 f., 148 f., 152, 154, 158, 276 f.
23 ff. 137
26, 12—19	23, 50, 58, 62, 97 f., 101, 107, 122 f., 132, 135, 147, 158, 163, 172 ff., 182, 194, 273
27 f. 137 f.
22—24	97, 108, 135, 139, 144 f., 148, 152, 158
28, 26—27 49, 77 f.
31 136, 164

Römer

1, 19—20 72
2, 14 80
8, 15 260
9, 11 263
27 51

- 10, 14—15 199 f.
 11, 1 ff. 132
 13—15 79, 101, 154 f., 180,
 182
 25—26 51, 133, 183
 13, 11 198, 201
 16, 25—26 55, 117
1. Korinther
- 1, 1 3
 23—25 100
 2, 1—5 277 f., 280, 302
 6—9 55, 100, 121 f., 174,
 204, 303
 10—16 58, 199
 4, 1 302
 7 58
 9, 1 36, 100, 120, 144, 154, 158,
 273, 311, 328
 1 ff. 167, 183, 282
 11 190
 10, 16—22 10 f., 242, 250, 264 f.,
 267
 11, 20 264, 267
 23—25 53, 235, 248, 265, 267,
 280
 26 267
 13, 12 59, 84 f., 189, 194, 206
 15, 1 ff. 53 f., 100, 120, 177, 280,
 320, 331, 340
 5—8 28, 131, 144, 153 f., 157,
 166, 170, 184, 311, 322,
 328
 8—11 15, 31, 150, 154, 158 f.,
 273, 327, 359
 14—15 275, 279, 340
 25—28 127, 188
 16, 2 145 f.
 22 189, 338
2. Korinther
- 1 ff. 170
 3, 1 ff. 178 f., 183
 10 102
 18 169, 178, 187, 194, 255
 4, 6 146
 10—12 139
 5, 1 ff. 178 f., 243, 251
 7 85, 195
 10 191
 13 114
 16—17 6, 10, 101 f., 177, 314 f.
 6, 2 130
 8, 23 336
 9, 15 53
 12, 1—4 2, 36, 53 ff., 100, 107 ff.,
 114, 116, 154, 157 ff.,
 328, 332
- 7—9 53, 100, 102, 154
 12 118
 13, 13 26, 200
- Galater
- 1, 6—9 169
 12—17 36, 53 f., 154, 158, 172,
 273
 19 157
 2, 2 36, 158
 9 27 f.
 11—21 295
 4, 4 101, 235
- Epheser
- 1, 9 55
 18 73
 22 135
 2, 14 133, 323
 20 197, 263
 3, 3 ff. 55, 133
 5 32 f.
 4, 10 122
 5, 25—33 245, 250
- Philipper
- 1, 7 360
 20—26 286
 2, 17 284, 286
 4, 5 190
- Kolosser
- 1, 15 72
 24 105, 284 f.
 26 55
 2, 9 44
 18 108
1. Thessalonicher
- 1, 7 183, 193
 2, 7 336 f.
 10 281 ff.
 13 53
 3, 13 192
 4, 15 85
 17 192 f.
 5, 3 86
2. Thessalonicher
- 1, 7—10 83 f., 191, 194, 199
 2, 6—7 47, 189, 200 f.
1. Timotheus
- 1, 10 200
 15 31
 16 193
 17 72, 195
 3, 16 55, 160, 164
 6, 13 101
 14—16 72, 84, 196

2. Timotheus		3. Johannes	
1, 10	109, 117, 167, 189	11	77, 84
2, 18	101	12	42, 277
Titus		Judas	
2, 11	189	14—15	122, 191
Hebräer		Offenbarung	
1, 1	46	I ff.	164, 182, 188
2	8, 59, 130, 186, 189	1—3	105, 273, 281
3	72, 234	4	105, 142
2, 3—4	44, 52, 282, 355	7 83, 105, 124, 184, 191, 320	
8—9	101, 105, 126, 136	8—11 54, 114, 120, 154 f.,	
16	141	159, 170	
3, 1	289	12—16	105, 113, 120, 123
14	11	17—20 13, 54, 56, 62, 106, 118,	
8, 5	213	123, 160, 252 f.	
9, 26—28 59, 84, 130, 185, 189,	192	2 f.	123
11, 1	72, 195	13	275, 283
13	71, 81	16	190
27	71 f., 310	3, 7	32, 234, 253
28	347	14	277, 281, 284
12, 1	55, 278	17—18	174 f.
14	84	20—21 6, 24, 47, 250, 264, 290	
18—20	210, 234	4, 1	54, 105
13, 12—14	144	5, 5—14	106, 113, 122, 321
1. Petrus		6, 1—8	199 f., 329
1, 8	195	9	277
11—12	91, 126	11	201
15—16	32	15—17	191
4, 7	86, 190	7, 4—10	170, 192
5, 1	33, 105, 283 ff.	16—17	128
2. Petrus		10, 4	55 f.
1, 3	103	11, 3—10	277, 283 f.
10	330	12	54, 83, 192
16—18 3, 33, 36, 52, 55, 94,		19	213
101, 103, 112 f., 156,		14, 2	54
177, 355 f.		6—7	200
19	177	14	105
3, 4	86	17, 5—7	56, 283, 303
9—10	86, 199, 201	18, 22—23	47
12—16	201	19, 7	290
1. Johannes		9	264
1, 1—4 1, 7, 26, 33, 35 ff., 43 f.,		11—16	120, 199 f., 243, 329
60, 94 f., 103 f., 112, 200,		17—21	192
202 ff., 207, 263, 270 f.,		20, 12	191
283, 286 f., 293, 297, 299		21, 1 ff.	194
2, 18	130	2	192
3, 2	84, 189, 194 f.	14	28, 336
6	77, 84	23—26	59, 85, 147
4, 12	72	22, 4	59, 85
14	95	6	105
20	95	8	170, 273
		18—19	169
		20	105, 189, 201