

DIE GEGENWART JESU CHRISTI IN SEINER GEMEINDE

Die Gegenwart Jesu Christi ist, nimmt man sie im Sinne des Neuen Testaments theologisch ernst, die Gegenwart Gottes, des Schöpfers, unter seinen Kreaturen. Insofern handelt es sich bei der Gegenwart Jesu Christi um ein absolutes, ein eschatologisches Ereignis, um jene Krisis, an der sich Heil und Unheil der Welt entscheiden.

Die christliche Gemeinde versammelte sich als Gemeindegemeinschaft ihres Herrn Jesus Christus, in dessen Gegenwart Gott selbst ein für allemal gegenwärtig ist, erst mit und nach Ostern. Vor Ostern erwartete sie in der Nachfolge des irdischen Jesus die Gegenwart, das Kommen Gottes. Die Frage nach der Gegenwart Jesu Christi ist christlich deshalb die Frage nach der Gegenwart des *erhöhten* Herrn, nicht die Frage nach der Gegenwart des ‚historischen‘ Jesus.

Die Gegenwart Jesu Christi wird als Geschehen des Neuen Bundes *biblich* verkündigt. Sie ereignet sich also ursprünglich im Rahmen des antiken Weltbildes. Daraus ergibt sich für den modernen Menschen die Schwierigkeit, die Gegenwart Jesu Christi zu denken.

Das antike Weltbild lokalisierte das Göttliche räumlich oberhalb der irdischen Sphäre. Daß die Entrückung und Erhöhung Jesu von einem Berge aus stattfand (Mt. 28,16; Apg. 1,12), läßt den weltbildlichen Hintergrund dieses Geschehens deutlich erkennen. Dies Weltbild erlaubt es beispielsweise Lukas, auch von der *Abwesenheit* Jesu während der Zeit der Kirche zu sprechen; denn die lukanischen Himmelfahrtsberichte, besonders die Erzählung zu Anfang der Apostelgeschichte, wollen ohne Frage so verstanden werden, daß Jesus von seiner Gemeinde weg in den Himmel hinein versetzt wurde, von wo er zu einer noch unbekanntem Zeit, die der Vater in seiner souveränen Vollmacht festsetzt (Apg. 1,7), in ebenderselben Weise zurückkehren wird, das Reich Gottes aufzurichten, wie er auf einer Wolke den Augen der Jünger entzogen wurde (Apg. 1,11). Den Heiligen Geist, von Jesus verheißend und zu Pfingsten der Gemeinde mitgeteilt, versteht Lukas nicht als Gestalt des anwesenden, sondern als Medium des abwesenden Jesus (Apg. 2,33).

So wird bei Lukas besonders deutlich, wie sehr sich die Frage nach der Gegenwart Jesu ursprünglich im Rahmen eines bestimmten Weltbildes stellte, das nun freilich auch den Himmel zur Erde hin geöffnet sein ließ (vgl. Apg. 7,55f) und die im Judentum stärker dynamisch, im Hellenismus stärker materialistisch geprägte Vorstellung erlaubte, daß das Himmlische und Göttliche als solches irdisch anwesend oder sich den Menschen entzieht.

Dieses Weltbild bestimmte das Mittelalter und damit viele mittelalterliche Vorstellungen von der Gegenwart Jesu. Es wurde erst durch die kosmologischen Entdeckungen, die das heliozentrische Weltbild durchsetzten, erschüttert, und diese Erschütterung hatte tiefgreifende Folgen auch für die Theologie, insonderheit für die Christologie. Denn wie soll die Gegenwart des himmlischen Christus gedacht werden, wenn der Himmel selbst nicht gedacht werden kann?

Die Antwort auf diese Frage wurde seit Beginn der Neuzeit durch eine radikale Neuorientierung der Theologie gegeben; die jeweils moderne theologische Richtung fußte nun gar nicht mehr auf der Christologie, sondern auf anderen absoluten, metaphysischen Größen: sie orientierte sich an der Vernunft (Rationalismus), an dem frommen Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit (Schleiermacher), an dem Weltgeist bzw. der Weltgeschichte (Hegel). Die Gestalt Jesu erhielt und behielt eine nur sekundäre Funktion. Seine Gegenwart wurde erst bedacht, nachdem die Gegenwart Gottes bereits gewußt war.

Den Rationalisten galt Jesus als der Lehrer der göttlichen Vernunftwahrheiten, die zu gewinnen freilich das aufgeklärte Zeitalter deutlicher und ohne Akkomodation an die beschränkte Vernunft der Zeitgenossen Jesu durch die Autonomie vernünftigen Denkens imstande war. Schleiermacher sah in Jesus das Urbild des frommen Individuums, weil die stetige Kräftigkeit des Gottesbewußtseins Jesu das eigentliche Sein Gottes in ihm bedeutete, während dieses Sein sich in allem menschlichen Selbstbewußtsein sonst weniger vollkommen und uneigentlich zeigt. Hegel blieb insofern orthodox, als er nicht den ‚historischen‘ Jesus, sondern den Christus des Bekenntnisses seinem System integrierte. Aber seine spekulative Deutung von Menschwerdung, Tod und Erhöhung preßte den biblischen Jesus Christus in die vorher gestaltete Form des Begriffs.

Erst die liberalen Theologen wagten es, Theologie wieder als ‚Christologie‘ zu denken und die Frage nach der Gegenwart Gottes die Frage nach der Gegenwart Jesu Christi in seiner Gemeinde sein zu lassen. Ihr ‚Christus‘ war die absolute Persönlichkeit ‚Jesus‘ und das von ihm verkündigte Gottesreich das Reich der nach seinem Bilde gebildeten sittlichen Persönlichkeiten. Die Gegenwart dieses Jesus, das heißt die persönliche Gegenwart einer von der göttlichen Liebe vollkommen geprägten Menschenseele, wurde ermög-

licht „durch kritisch-geschichtliches Studium“, das die „wissenschaftliche Theologie“ leistete(1).

Die Gründe, die diesen Jesus seit der Jahrhundertwende mehr und mehr wieder aus der Gegenwart vertrieben, sind bekannt. Ich nenne zwei von ihnen.

Die fortschreitenden historischen Erkenntnisse und die verfeinerten exegetischen Methoden machten nicht nur das historische Bild Jesu, das die liberalen Theologen zeichneten, unglaubwürdig, sondern zerstörten überhaupt den historischen Optimismus, des ‚historischen‘ Jesus wissenschaftlich habhaft werden zu können. Zugleich setzte sich die Einsicht durch, daß der historische Jesus als solcher und in allen seinen Gestalten nicht der biblische Jesus Christus, seine Gegenwart also nicht die neutestamentlich gemeinte Gegenwart des ‚Herrn Jesus‘ sei.

Beide Gründe hängen zusammen. Das theologische Desinteresse der frühen Gemeinde am später sogenannten ‚historischen‘ Jesus führte zu einer so durchgreifenden Gestaltung der Jesusüberlieferung nach den die Christenheit leitenden kerygmatischen Interessen, daß eine Rückfrage hinter das Kerygma der Gemeinde zu einem wissenschaftlich gewagten Unterfangen wurde.

Beide Gründe führen auch heute noch dazu, die Frage nach dem historischen Jesus für ein theologisch und wissenschaftlich fragliches Unterfangen anzusehen. Denn niemand kann im Ernst behaupten, daß unser heutiges methodisches Rüstzeug die Frage nach dem historischen Jesus erfolversprechender macht, als sie zur Zeit der liberalen Theologie war; die Vielzahl verschiedener und gegensätzlicher Jesusbilder der Gegenwart, die alle den Anspruch auf historische Treue erheben, zeigt das zur Genüge. Ebenso wenig aber wurde die schon vor 80 Jahren von Ernst Kähler aufgestellte Behauptung widerlegt, daß der ‚historische‘ Jesus als solcher der biblische Christus niemals sei. Im Gegenteil. Diese Behauptung wurde je länger desto mehr theologisch verständlich und zwingend.

Denn wenn es stimmt, daß die Christologie die christliche Gestalt der Theologie und die Gegenwart Christi die Gegenwart Gottes in seiner Gemeinde ist, so stimmt eben auch, daß der historische Jesus bestensfalls eine Anthropologie begründen und seine Anwesenheit nur die Anwesenheit des Menschen in der Gemeinde bedeuten kann. Die Möglichkeiten des historischen Jesus sind per definitionem die immanenten Möglichkeiten der Historie. Die liberale Theologie konnte sich diesen theologischen Sachverhalt verdecken, indem sie von der *a b s o l u t e n* Persönlichkeit Jesu sprach, die als solche christologischen Rang hatte. Uns steht diese Kategorie des Absoluten nicht mehr zur Verfügung. Für den historischen Jesus bleiben nur Kategorien erstrebter Humanität: der Revolutionär, der Mitmensch, die religiöse

Gestalt, das sittliche Vorbild, und sein Reich ist der Inbegriff menschlicher Möglichkeiten, sofern nicht solche inhaltlichen Kategorien gleichfalls preisgegeben werden und Jesus lediglich als der zufällige Ursprung eines geistesgeschichtlichen Prozesses begegnet, der als dieser Prozeß insgesamt oder auch nur in seinem gegenwärtigen Stand interessiert.

Die Gegenwart des historischen Jesus in der christlichen Gemeinde bedeutet, daß diese Gemeinde bei sich selbst, wenn auch bei ihren höchsten Möglichkeiten bleibt. Der historische Jesus ist deshalb, sofern er nicht als Betrüger oder Schwächling verworfen wird, das Idol der Starken, welche die Bibel Schwache nennt, der Reichen, die für die Bibel arm sind, der Gerechten, die der Bibel als selbstgerecht gelten, der Lebenden, die tot sind, der Tätigen, die, wenn die Bibel recht hat, keine Zukunft haben.

Die Anwesenheit des biblischen Christus in der versammelten Gemeinde erlaubt dieser Gemeinde aber gerade das Bekenntnis, daß wirklich G o t t in ihr sei, ein Bekenntnis, das laut 1. Kor. 14,25 in der Proskynese, das heißt in dem Verzicht auf die menschlichen Möglichkeiten gesprochen wird. Ja, diese Gemeinde konstituiert sich allein aus solchen, die sich in der Taufe mit Christus in den Tod geben und sich nur noch des Kreuzes ihres Herrn Jesus rühmen (Gal. 6,14). Die Gegenwart des historischen Jesus kann deshalb kein Ersatz für die Gegenwart des in der Bibel bezeugten Herrn Jesus Christus sein. Falls mit dem Himmel auch dieser himmlische Herr verschwindet, verliert die versammelte Gemeinde die sie begründende Wirklichkeit.

Bedarf aber der gegenwärtige Jesus Christus des Himmels, von dem her er gegenwärtig wird? Fragen wir das Neue Testament, wie dort der gekreuzigte, auferstandene und in den Himmel erhöhte Herr in seiner Gemeinde gegenwärtig ist.

Wir beginnen mit 2. Kor. 5,18ff. „Dies alles“, sagt Paulus in V. 18, kommt „von Gott“. „Dies alles“ bezieht sich auf V. 17, der seinerseits eine Schlußfolgerung aus den vorangehenden Äußerungen darstellt: „Deshalb: ist jemand in Christus, so ist er neue Kreatur; das Alte verging, siehe, Neues ist geworden“. Mit Christus hat sich die eschatologische Äonenwende ereignet. Das Alte ist vergangen. Der Christ ist neue Kreatur.

Diese Wende der Äonen wurde nicht durch menschliche Leistung herbeigeführt, sondern ist ein freies Werk Gottes – „Dies alles kommt von Gott“ –, der uns mit sich durch Christus versöhnt und uns den Dienst der Versöhnung gegeben hat. Diesen Gedanken von V. 18 wiederholt Paulus in V. 19. Dabei zeigt schon das *h o s h o t i*, daß V. 19 ein Zitat darstellt: „wie (es heißt):“⁽²⁾. V. 18 bildet also die vorweggenommene paulinische Interpretation des Zitates von V. 19, durch die der Apostel zu erkennen gibt, wie er die traditionelle Formel verstanden wissen will. Die überkom-

mene Formel sagt, Gott sei in Christus gewesen und habe die Welt dadurch mit sich versöhnt, daß er den Menschen ihre Sünden nicht anrechnete. Die Formel denkt also wie z.B. die gleichfalls vorpaulinische Formulierung Röm. 3,25 + 26a offensichtlich in den traditionellen Bahnen einer Sühnopfervorstellung. Gehört die letzte Zeile von V. 19 noch zur tradierten Formel, so ist das „Wort von der Versöhnung“, das Gott „unter uns“ Menschen „eingesetzt“ hat, die Weitergabe der Nachricht von der im Tod Christi vollzogenen Sündenvergebung; es könnte freilich V. 19c auch eine paulinische Ergänzung sein.

Paulus rezipiert in V. 18 den Satz von der Sündenvergebung nicht. Die Gründe dafür sind bekannt: Das Heilswerk bedeutet für ihn nicht nur die Nichtanrechnung vergangener Schuld, sondern den Anbruch der neuen Schöpfung selbst, wie er gerade in V. 17 formulierte. Darum vermeidet er stets nach Möglichkeit die traditionelle Rede von der Vergebung der Sünde(3).

Damit aber rücken in V. 18 die Versöhnung durch Christus und der „Dienst der Versöhnung“ so eng zusammen, daß man schon auf Grund von V. 18 geneigt ist, den „Dienst der Versöhnung“ nicht einfach als Bericht von dem in der Vergangenheit liegenden Ereignis der Versöhnung am Kreuz zu verstehen, sondern als gegenwärtigen Vollzug dieser Versöhnung.

Daß Paulus in der Tat so verstanden werden will, zeigt er in V. 20:

„In Stellvertretung (h y p e r) Christi nun wirken wir als seine Bevollmächtigten (p r e s b e u o), so daß Gott durch uns einlädt. In Stellvertretung Christi bitten wir: Laßt euch versöhnen mit Gott.“

In Christus ist Gott als der versöhnende Gott gegenwärtig. Diese Gegenwart Christi als versöhnende und den Menschen in die Versöhnung rufende ereignet sich jetzt im apostolischen Dienst der Versöhnung, der demzufolge als Dienst zu verstehen ist, der die Versöhnung vollzieht, so daß unter diesen Umständen auch das „Wort von der Versöhnung“ nicht mehr als Wort verstanden werden darf, das nur von der Versöhnung berichtet, sondern als versöhnendes Wort aufgefaßt werden muß.

Bedenkt man nun, daß die Gegenwart Jesu Christi als des gekreuzigten und zum Herrn erhöhten Messias in nichts anderem besteht als in der gegenwärtigen Verwirklichung der Versöhnung dieser Welt mit Gott – denn was könnte von der Gegenwart Jesu Christi mehr erwartet werden als eben diese Versöhnung –, dann ereignet sich die Gegenwart Jesu Christi in der versammelten Gemeinde und somit in der Welt im apostolischen Dienst der Versöhnung, im versöhnenden Wort, das dem Menschen die göttliche Gerechtigkeit zurückbringt (5,20) und den Tag des Heils heraufführt (6,2).

Man kann darum in Abwandlung eines bekannten Wortes von R. Bultmann(4) sagen, daß Jesus in das Wort hinein erhöht wurde, das die Versöh-

nung vollzieht. Denn ‚Erhöhung‘ heißt ja auch im Rahmen des antiken Weltbildes nicht eigentlich Ortsveränderung, sondern Zuerkennung der göttlichen Autorität. Autorität aber hat der gekreuzigte Christus, und wo diese Autorität sich durch den Dienst bzw. durch das Wort der Versöhnung Geltung verschafft, wo sich also die Versöhnung mit Gott durch Christus ereignet, ist der ‚erhöhte‘ Herr gegenwärtig.

Wir achten auf einen anderen paulinischen Text, nämlich auf 1. Kor. 11,26. Daß V. 26 nicht zu den zuvor zitierten Einsetzungsworten gehört, bedarf keiner Frage. In V. 26 redet nicht mehr der ‚Herr Jesus‘, sondern Paulus über ihn, wenn er vom ‚Tod des Herrn‘ spricht und davon, daß ‚er‘ kommt. Allerdings zieht erst V. 27 die dem Zusammenhang angemessene Folgerung aus den zitierten Einsetzungsworten, so daß vom Gedankengang des ganzen Abschnitts her der V. 26 zu den tradierten Worten, nicht zu ihrer aktuellen Interpretation zu rechnen ist. Mit anderen Worten: V. 26 stellt eine traditionelle, ohne Frage aber paulinische Interpretation der Einsetzungsworte dar.

Schon diese Beobachtung sichert das indikativische, nämlich interpretierende Verständnis von *kata gellēte*, das heute kaum noch bestritten wird. Ein Imperativ könnte auch nicht mit *gar* angeschlossen werden, sondern setzte eine Folgerungspartikel voraus. V. 26 *begründet* indessen die vorangehenden Einsetzungsworte.

Diese Begründung bezieht sich speziell auf das wiederholte „dieses tut zu meinem Gedächtnis“, mit dem beide Teile der Einsetzungsworte abschließen. Diese Schlußformeln der Überlieferung geben ihrerseits dem Mahl bereits eine Deutung. H. Lietzmann hat mit einigem Erfolg nachgewiesen, daß die Formel „zu meinem Gedächtnis“ sich an die Sitte griechischer Totengedächtnismahle anschließt(5). Die Gefahr dieser – freilich nur formalen – Anknüpfung liegt darin, daß mit ihrer Hilfe das Kreuzesgeschehen nur in der Weise der *memoria*, das heißt als vergangenes Geschehen, in die Gegenwart geholt werden könnte. Die Dimension der Auferstehung bzw. der Erhöhung Jesu würde dabei abgeschaltet, die Gegenwart des Gekreuzigten reduzierte sich auf die Erinnerung an ihn.

Dieses Verständnis bzw. Mißverständnis der überlieferten Worte fürchtet Paulus. Darum fügt er der vorgegebenen Formel seine Interpretation an. Der Ton liegt dabei auf dem *kata gellēte*, und zwar derart, daß die mit dieser Feststellung anvisierte Verkündigung durch die feierliche Handlung selbst geschieht. H. Conzelmann(6) denkt zwar „an eine ausdrückliche, begleitende Verkündigung“, weil „es das Sakrament nicht ohne die begleitende Verkündigung gibt“. Aber auch wenn diese Voraussetzung seiner Argumentation zutrifft, was möglich, allerdings nicht sicher beweisbar ist, so

berücksichtigt H. Conzelmann doch nicht, daß Paulus in V. 26 das „zu meinem Gedächtnis“, also ein Interpretament der Abendmahls handlung, interpretiert. Demzufolge interpretiert auch Paulus selbst die Feier des Abendmahls als solche. Er weist weder überhaupt auf eine begleitende Verkündigung hin noch will er von der begleitenden Verkündigung her die Feier deuten. Vielmehr deutet er die Feier selbst als Verkündigung statt als memoria, als ein k a t a g g e l l e i n statt als bloße a n a m n ä s i s.

memoria wäre Erinnerung an den Gekreuzigten, damit z.B. Erinnerung an den Tod eines edlen Menschen, an einen Justizirrtum, an das vorläufige Scheitern eines Programms zur Weltveränderung, an das vorbildliche Lebensopfer eines engagierten Propheten; Erinnerung möglicherweise auch an das menschliche Elend, an das Erlöschen menschlichen Daseins im Tode o.ä. memoria ist Erinnerung an den Jesus der Vergangenheit, möglicherweise in Gestalt des Appells an den Menschen der Gegenwart. V e r k ü n d i g u n g des Todes Jesu bedeutet dagegen die Proklamation des Kreuzes Christi als des Grundes und der Wirklichkeit g e g e n w ä r t i g e n Heils, bedeutet also die Gegenwart des Gekreuzigten als Geschehen der Versöhnung mit Gott. Diese Gegenwart, so sagt Paulus in V. 26, ereignet sich mit der Feier des Abendmahls.

Wir wissen heute, daß der Streit der Reformatoren um das ‚est‘ ein gegenstandsloser Streit war, insofern er um Substanzen geführt wurde, um die es in den Abendmahlsworten gar nicht geht. Beide reformatorischen Richtungen haben dagegen bei ihrer Interpretation des ‚est‘ mit Grund die Anwesenheit des Gekreuzigten im Abendmahl als in einem Ereignis der Verkündigung des Heilsgeschehens herausstellen wollen – Luther mehr gegenüber dem Schwärmertum, das die Gegenwart Jesu in den Geist hinein anthropologisierte, die Reformierten mehr gegenüber dem Katholizismus, der diese Gegenwart ‚extra nos‘ durch das Handeln der Kirche im Meßopfer ersetzte. Sie haben also beide in ihrer Situation und in ihrer Weise die Intention erfaßt und zur Geltung gebracht, mit der Paulus in V. 26 die Praxis des Abendmahls in der Gemeinde interpretiert: Im Vollzug der Abendmahlsfeier selbst sind ‚Leib und Blut Jesu‘ geschichtlich wirksam, ist also der Gekreuzigte als das Heil der Welt gegenwärtig.

Über die Problematik des eschatologischen Ausblicks „bis daß er kommt“ wird weiter unten noch zu sprechen sein. Zweifellos knüpft dieser Ausblick an die traditionelle eschatologische Sinngebung der Abendmahlsfeier an, die auch Mk. 14,25 bezeugt wird und die sich in dem vermutlich zur Abendmahlsliturgie gehörenden ‚Maranatha‘ äußert. Daß in dem „bis daß er kommt“ ein finales Moment liegt(7), deutet Paulus nicht an. Das entspräche auch schwerlich seiner Theologie: Die Verkündigung des Kreuzes soll nicht das zukünftige Kommen des Herrn herbeiführen, sondern läßt ihn

gegenwärtig kommen und sein Heil bringen. Mit dem „bis daß er kommt“ meldet Paulus den eschatologischen Vorbehalt an, der dieses Heil und also die Gegenwart des Herrn mit konstituiert (s.u.).

Aber auch wenn man diese dialektische Einheit von Gegenwart und Kommen des Gekreuzigten unberücksichtigt ließe und das zukünftige Kommen des Herrn als einen zeitlichen Akt für sich nähme, womit auch das *k a t a g g e l l e i n* zu einem zeitlich begrenzten Geschehen würde, bliebe auch und gerade für diese Zeit bis zum Kommen des Herrn dieser Herr in der versammelten Gemeinde durch die Feier des Abendmahls anwesend; also nicht *w ä h r e n d* dieser Feier, sondern der Akt der Feier ist selbst der wirksame Modus der Anwesenheit des erhöhten und kommenden Herrn, weil diese Feier seinen *T o d v e r k ü n d i g t*, das heißt, den neuen Bund Gottes mit seiner Schöpfung (V. 25) aufrichtet.

Aus einer Vorlage hat Markus die Grabesgeschichte 16,1–8 entnommen, mit der sein Evangelium schließt und die er, von dem Zusatz V. 7 abgesehen, offenbar unverändert weitergibt. Die Geschichte ist stilvoll erzählt. Der Verfasser lehnt sich an das Schema der Wundergeschichten an: V. 1–3 schildert die Not der Frauen; V. 4–6 entspricht dem Wunder; V. 8 bildet den ‚Chorschluß‘.

Die Frauen repräsentieren die Gemeinde. Sie suchen ihren gekreuzigten Herrn, bei dessen Begräbnis sie zugegen waren. Er ist nicht dort, wo sie ihn erwarten. Der Jüngling im Grab erklärt ihnen: „Er ist auferweckt worden, er ist nicht hier; seht den Platz, wo man ihn hingelegt hatte“.

Wo aber ist er? Auf diese Frage erhalten die Frauen, die nun erst recht an der Gegenwart Jesu interessiert sein müssen, scheinbar keine Antwort. Denn V. 7 wurde erst von Markus hinzugesetzt. Dieser Vers weist über das Erzählte hinaus auf künftige, von Markus nicht mehr berichtete Ereignisse hin. Die Geschichte vom leeren Grab selbst hat diesen Vers nicht nötig; sie bildet eine in sich abgeschlossene und aus sich selbst heraus aussagekräftige Einheit. Bei genauem Zusehen entdeckt man denn auch, daß der *angelus* interpretes den Frauen die Antwort auf die Frage nach dem Ort der Gegenwart des auferstandenen Herrn nicht schuldig bleibt, und die auf die Worte des Jünglings hörende Gemeinde versteht seine Worte auch.

Der Jüngling antwortet den Frauen nämlich mit dem Bekenntnis der versammelten Gemeinde: „Ihr sucht Jesus, den Nazarener, den Gekreuzigten, er ist auferstanden“. *J e s u s v o n N a z a r e t h, g e k r e u z i g t u n d a u f e r s t a n d e n* – das sind die zentralen Worte des urchristlichen Glaubensbekenntnisses (vgl. 1. Kor. 15,3–5; Röm. 4,25). Die Gemeinde, die nach der bleibenden Gegenwart ihres auferstandenen Herrn fragt, wird also an ihr eigenes Bekenntnis, an das Ur-Wort des Glaubens und der Verkündi-

gung gewiesen. Wo sie dies ihr Bekenntnis bezeugt, ist der Erhöhte gegenwärtig. Die Gemeinde soll ihn weder im Grab (16,6: er ist nicht hier) noch im Himmel (Mk. 16,19f.) suchen, sondern in ihrem Bekenntnis, im Wort, das von ihm zeugt. Dort ist der Auferstandene gegenwärtig.

Lukas versetzt unter – wie wir sahen – besonders eindrücklicher Ausnutzung der vom antiken Weltbild gegebenen Möglichkeiten den erhöhten Christus in den Himmel derart, daß damit seine unmittelbare Gegenwart in der Gemeinde ausgeschlossen wird (Apg. 1,11). Diese Darstellung verfolgt die Tendenz, eine schwärmerische Berufung auf unmittelbare Begegnungen mit dem Erhöhten, wie sie später z.B. Marcion für Paulus proklamiert, auszuschließen. An einem entsprechenden Anlaß für die lukianische Darstellung kann man nicht zweifeln(8). Paulus wird in der Apostelgeschichte mit Bedacht dem von den zwölf Aposteln herkommenden Traditionsstrom eingeordnet(9).

Je betonter die unmittelbare Gegenwart des Erhöhten ausgeschlossen wird, um so überlegter muß Lukas seine mittelbare Gegenwart behaupten und begründen, will er nicht die A u t o r i t ä t Jesu und damit die Gemeinde selbst als christliche gefährden. Diese unmittelbare Anwesenheit geschieht im Zeugnis der Zwölf Apostel. In der Rede des Petrus bei der Nachwahl des Matthias werden die Bedingungen für das Zeugenamt des Apostels genau definiert: sie müssen „während der ganzen Zeit, in der der Herr Jesus bei uns aus- und eingegangen ist, angefangen von der Taufe des Johannes bis zu dem Tag, an dem er von uns aufgehoben wurde“, seine Begleiter gewesen sein. Die apostolische Tradition beruht also auf dem Zeugnis derer, die von Anfang an Augenzeugen gewesen sind (Lk. 1,1f.). In ihrem Zeugnis von Jesus begegnet Jesus selbst, nämlich der irdische, gekreuzigte und auferstandene, in der Autorität des erhöhten, und der von diesem erhöhten Herrn gesandte Geist (Apg. 2,33) läßt die von den Anfängen herkommende Tradition zum jeweils aktuellen und autoritativen Zeugnis des Erhöhten selbst werden (Lk. 24,47ff.; Apg. 1,8).

Dies ganze ist eine wohlüberlegte, aus aktuellem Anlaß gefertigte theologische Konstruktion, die unter den explizierten Voraussetzungen des antiken Weltbildes den erhöhten Herrn, das heißt Jesus in seiner eschatologischen Autorität, in dem überlieferten und in Kraft des Geistes aktualisierten Wort, das den Irdischen als den Auferstandenen zur Sprache bringt, gegenwärtig sein läßt.

Johannes beginnt sein Evangelium mit den bekannten Worten:

„Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort; dieses war im Anfang bei Gott“.

Einerseits wird mit diesen Worten Jesus Christus in der Weise ursprünglich mit Gott verbunden, daß das Christusgeschehen ein für allemal als das Heilshandeln Gottes festgelegt ist. Zum anderen erhält Jesus den Titel ‚Logos‘; dies Geschehen christlichen Heils wird also als Wortgeschehen beschrieben.

An der grundlegenden Bedeutung des Prologs und damit des Logos-Titels für Jesus kann um so weniger ein Zweifel sein, als auch der erste Johannesbrief mit dem Logosbegriff einsetzt. Im ersten Johannesbrief wiederholt sich zugleich, was vor allem im Evangelium des Johannes auffällt: Der Titel ‚Logos‘ begegnet nur im Prolog der Schriften, wird aber im weiteren Text nicht wiederholt. Das bedeutet indessen keineswegs eine Verringerung der Bedeutung dieses Begriffs. Im Gegenteil. Die Beobachtung, daß Johannes den Logosbegriff bewußt nur im Prolog seiner beiden wichtigsten Schriften verwendet, zeigt, daß alles andere von diesem Begriff her gelesen werden soll. Die Bezeichnung ‚Logos‘ tritt also nicht als ein spezifischer christologischer Hoheitstitel *n e b e n* andere Titulaturen wie Menschensohn, Christus, Sohn Gottes usw., sondern will diese partikularen Titel unter seinem Sinn versammeln: als *W o r t* ist Jesus der Messias, der Richter, der Heiland, der Herr. Von da aus gesehen ist es auch nicht zufällig, daß der Logostitel im Prolog (nur) an zwei Stellen begegnet: In V. 1f zur Feststellung, daß der Vater und der Sohn eines sind, und in V. 14 bei der Erklärung, daß der Sohn Fleisch geworden ist, das heißt vom Vater in die Welt gesandt wurde. Das Vorkommen von ‚Logos‘ in V. 1f und V. 14 umschließt also und markiert die für die johanneische Theologie schlechterdings entscheidende Sendung des Sohnes durch den Vater, das Kommen Gottes in die Welt durch den Logos, die Sammlung der Gemeinde durch den Sohn. Dies Geschehen, in dem sich die Krisis der Welt vollzieht, ist Wortgeschehen; denn es soll von dem Begriff des Logos her, der bei dem Vater war und Fleisch wurde, verstanden und gedeutet werden. Das *W o r t* ist die Sendung des Sohnes in die Welt, die Hütte Gottes bei den Menschen.

Daß es sich bei diesem Logos um keine abstrakte Größe handelt, sondern um das konkrete Wort christlicher Verkündigung, macht der Evangelist im Prolog dadurch deutlich, daß er im Anschluß an die zweimalige Einführung des Begriffs ‚Logos‘ jeweils Johannes den Täufer als Zeugen des Wortes einführt. Beidemal hat der Täufer die Funktion, den Verkündiger überhaupt, die Gemeinde als ‚Dienerin des Wortes‘ zu repräsentieren. Der Verkündiger ist nicht selbst das Wort (Joh. 1,8), er verkündigt sich also nicht selbst (2. Kor. 4,5); das Wort aber ist auf ihn angewiesen, will es die Welt erhellen. Der erhöhte Christus bedarf seiner Gemeinde, will er irdisch gegenwärtig sein.

Daß wir auf diese Weise die Gestalt des Täufers richtig interpretiert

haben, zeigt ein Blick auf den Prolog des ersten Johannesbriefes, wo nach der Einführung des Begriffs ‚Logos‘ in einer sprachlich sehr abrupten, den Satz schroff unterbrechenden, sachlich gerade darum aber gewichtigen und betonten Weise wiederum vom Zeugnis der Kirche gesprochen wird:

„Was von Anfang war, was wir gehört haben, was wir mit unseren Augen gesehen haben, was wir betrachtet und was unsere Hände betastet haben, nämlich das vom ‚Wort des Lebens‘“

und nun wird der Satz unterbrochen:

– „und das Leben ist erschienen, und wir haben gesehen und bezeugen und verkündigen euch das ewige Leben, das bei dem Vater war und uns erschien“ –;

danach wird der Satz wieder aufgenommen, und zwar mit demselben Motiv:

„was wir gesehen und gehört haben, das verkündigen wir auch euch . . .“ (Joh. 1,1–3).

Was heißt das anders, als daß Jesus in dem Wort, das ihn bezeugt, kommt und dort gegenwärtig ist, wo dies Wort gesagt und gehört wird. Johannes kennt nur die Gegenwart Jesu in Gestalt des Logos, zu dem der Paraklet, der ‚Geist der Wahrheit‘, in keinem Konkurrenz-, sondern in einem Korrespondenzverhältnis steht; denn dieser Heilige Geist, der vom Vater ausgeht in Jesu Namen, wird die Gemeinde an alles das erinnern, was Jesus ihr gesagt hat (Joh. 14,26). Der Paraklet hat insofern die doppelte Funktion, die Gegenwart Jesu als Wort nicht auf die Zeit seiner irdischen Predigt zu beschränken und auf die Geschichtlichkeit dieses Wortes hinzuweisen, das nicht in der Wiederholung von Jesusworten besteht, sondern ihn selbst in jeder neuen geschichtlichen Situation von neuem als den eschatologischen Logos bezeugt.

Natürlich sieht Johannes auch die Liebe nicht als eine andere Art der Gegenwart Jesu an. Denn worin anders bestünde die Liebe als darin, daß Gott uns geliebt und seinen Sohn zur Versöhnung wegen unserer Sünden gesandt hat (1. Joh. 4,10ff.), also in dem Ereigniswerden des Logos selbst?! Die Liebe der Christen erwächst daraus, daß sie in dieser werthafter Liebe bleiben (1. Joh. 4,16) und damit der Welt die Wahrheit des Wortes bezeugen (1. Joh. 4,11f.).

Schließlich achten wir noch auf Mt. 28,16–20, den Schluß des ersten Evangeliums. Der Missionsbefehl (V. 19–20a) wird eingerahmt von der Bekanntgabe der Inthronisation Jesu als des Herrschers auf dem Weltenthron („Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden“) und dem abschließenden Verheißungswort („Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung der Weltzeit“). Wie ist das Verhältnis der Rahmenworte zum Missionsbefehl zu verstehen? Mit anderen Worten: In welcher Beziehung

steht der erhöhte Herr zu der missionierenden Gemeinde?

Die Feststellung, Jesu sei **a l l e M a c h t** im Himmel und auf Erden übertragen worden, wird durch den Befehl, **a l l e V ö l k e r** zu Jüngern zu machen, aufgenommen; denn der irdische Jesus war dem Matthäusevangelium zufolge nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt (Mt. 15,24). Der Erhöhte aber sendet seine Jünger in alle Welt. Die **W e l t**-mission ist also die besondere Form der Anwesenheit des **e r h ö h t e n** Christus in seiner Gemeinde. Sie setzt das Werk, das er, dem heilsgeschichtlichen Vorrang Israels entsprechend, in Israel begonnen hat, weltweit fort. Es ist **s e i n** Werk, für das er als der messianische Lehrer seines Volkes tätig **w a r** und nun in der messianischen Lehre der Gemeinde universal tätig **i s t**. Der Erhöhte ist **i n** der weltweiten Mission der Gemeinde gegenwärtig.

Die Verheißung, mit der das Evangelium schließt, darf angesichts dessen nicht als allgemeine Ansage der Gegenwart Jesu verstanden werden. Jesus ist **m i t i h n e n**, das heißt mit der missionierenden, verkündigenden Gemeinde, die das lehrt, was er ihr aufgetragen hat. Lehre und Taufe sind nicht menschliche Unternehmungen, sondern sein Werk; denn wo die Gemeinde sich in die Welt senden läßt, ist er selbst am Werk. Dabei verzichtet Matthäus sogar auf einen eschatologischen Ausblick, der diese Anwesenheit Jesu als eine vorläufige relativieren könnte.

So ist auch Mt. 18,20 zu verstehen: „Wo zwei oder drei sich in meinem Namen versammeln, bin ich in ihrer Mitte.“ Mit diesem von Hause aus jüdischen Wort, das die Anwesenheit Gottes im Kreis der Frommen verheißt(10), schließt Matthäus jenen Abschnitt, der die Behandlung sündiger Gemeindeglieder regelt. Das Urteil, das die Gemeinde über ein irrendes Glied fällt – Matthäus denkt offensichtlich vor allem an solche Glieder, die dem Irrglauben verfallen sind –, gilt als definitives Urteil, das auch im Himmel gültig ist (18,18). Das Urteil der Gemeinde ist also das Urteil Jesu selbst; in diesem Urteilsspruch ist er selbst mitten unter ihnen.

Auch für Matthäus läßt sich also sagen, daß Jesus als der Erhöhte in dem seiner Gemeinde gegebenen Wort in der Welt und bei ihr selbst anwesend ist. Weder wird seiner erinnert als einer Gestalt der Vergangenheit oder seiner Worte als zeitloser, von ihm lösbarer Wahrheiten. Noch begegnet er als der Erhöhte in einer wortlosen Hoheit. Vielmehr begegnet das eschatologische Heil, das er selbst, der Gekreuzigte, in Person ist, im Wort, das ihn bezeugt, und im Zeugendienst der Gemeinde.

Wir können unser Thema nicht ohne einen weitergehenden Gedankengang abschließen.

Spricht Paulus in 2. Kor. 5,19 vom ‚Wort der Versöhnung‘ und in 5,18

vom ‚Dienst der Versöhnung‘, so in 2. Kor. 3,8 vom ‚Dienst des Geistes‘, den er zugleich Dienst des Lebens, des neuen Bundes, der übergroßen Barmherzigkeit nennt. Das läßt nach der Beziehung von Wort und Geist fragen. Gibt es doch in mannigfaltiger Weise die bekannte dogmatische Formel, daß Jesus seine Gemeinde „durch seinen Geist und Wort . . . versammle, schütze und erhalte“(11). Wie verhält sich der Geist zum Wort? Inwiefern ist Christus im Geist gegenwärtig?

Es muß auffallen, wie selten z.B. Paulus ausdrücklich vom Geist als dem Geist Christi spricht, obschon für ihn die Wirkungen Christi und die Wirkungen des Geistes durchweg zusammenfallen. Wenn man von 2. Kor. 3,17, einer meiner Meinung nach unpaulinischen Stelle(12), absieht, zählt man bei Paulus nur drei entsprechende Stellen: Röm. 8,9; Gal. 4,6; Phil. 1,19. In Gal. 4,6 wird zudem Gott ausdrücklich als Geber des Geistes ‚seines Sohnes‘ genannt, in Röm. 8,9 wechseln Geist Gottes und Geist Christi gleichsinnig. Ein Grund für die Zurückhaltung, den Geist eng mit Christus zu verbinden, dürfte in der antienthusiastischen Tendenz der frühen Kirche liegen. Der gnostische Enthusiasmus pflegte Christus und den Geist zu identifizieren (2. Kor. 3,17) und auf diesem Wege das Wort von Christus, das als solches das extra nos des Heils garantierte, durch den inneren Geist-Christus zu ersetzen. Dem konnte gewehrt werden, wenn die Gegenwart Christi an das Wort gebunden, der ‚Geist des Glaubens‘ aber (Gal. 3,14; 5,5) als Gabe Gottes an die Christen verstanden wurde, die dem Wort gehorchen. Unsere Ausgangsstelle 2. Kor. 5,17 wird ja nicht von ungefähr in direkter Auseinandersetzung mit gnostischen Irlehrern formuliert, die ihre Ekstasen gegen das apostolische Wort ausspielen. Ihnen gegenüber betont Paulus die Gegenwart des Gekreuzigten im Wort der Versöhnung.

Was bedeutet aber die dem Christen vermittels des Wortes geschenkte Gabe des Geistes? Inwiefern ist Jesus (auch) in ihm gegenwärtig?

Der Geist wird in der frühen Christenheit auf Grund von Jes. 32,15; 44,3; Joel 3,1; Hes. 11,19; 36,26f; 37,14; Sach. 12,10; Hagg. 2,5 usw. als die Gabe der Endzeit verstanden. Es ist der Geist der Kindschaft, der den versöhnten Menschen das ‚Abba‘ sagen läßt (Röm. 8,14). Insofern nimmt die lukanische Pfingstgeschichte (Apg. 2) ein sehr frühes urchristliches Motiv auf. Paulus nennt in diesem Sinne in Gal. 3,14 den Geist die ‚verheißene Gabe‘, die den Christen als der Gemeinde der Endzeit gegeben ist (Gal. 3,5; 1. Petr. 4,14). Das Wort des Täufers: „Ich taufe euch mit Wasser, er aber wird euch mit dem Heiligen Geist taufen“ (Mk. 1,8), ist natürlich ein christliches, aber ein in der Sache frühes christliches Wort, mit dem die Gemeinde ihr neues Selbstverständnis als Heilsgemeinde im Unterschied zu ihren Ursprüngen beim Täufer als Gemeinde in der Erwartung artikuliert. Zugleich läßt dies Wort die auch sonst reichlich bezeugte und sachlich leicht verständ-

liche Tatsache erkennen, daß von früh an die Taufe, der Akt des Eintritts in die Heilsgemeinde, zugleich als Akt der Geistverleihung verstanden wurde.

Mancherlei einzelne Rede vom Geist im Neuen Testament entfaltet das grundlegende Verständnis des Heiligen Geistes als der eschatologischen Heilsgabe. Die Christen sind die im Geist Geheiligten (1. Petr. 1,2); sie wandeln dem Geist gemäß (Röm. 8,4f; Gal. 5,16), und die Früchte des Geistes sind Liebe, Freude, Friede, Langmut, Güte, Mildigkeit, Treue, Sanftmut, Enthaltbarkeit (Gal. 5,22). Die Anwesenheit Jesu Christi in Wort und Geist will demzufolge als eschatologische Gegenwart Christi verstanden werden. Indem der Geist durch das Wort, sofern es angenommen wird, gegeben wird, qualifiziert er das Wort als Wort des eschatologischen Heils.

Der Geist, den die Christen besitzen, wird nun allerdings von Paulus in Röm. 8,23 (vgl. 8,11) eine *aparchä*, eine Erstlingsgabe, genannt. Damit ist kaum das gemeint, „was an Geist bisher zur Ausschüttung kam“ (13), so daß noch mehr Geist erwartet werden darf. Vielmehr nennt Paulus den Geist die *erste* der eschatologischen Heilsgaben, die Gott geben will. *aparchä* muß also im Sinne von *arrabon tou pneumatou* verstanden werden (2. Kor. 1,22; 5,5; Eph. 1,14): der Geist ist das Angeld, die Anzahlung auf die eschatologischen Heilsgüter, damit zugleich aber die verbindliche Gewähr für diese Güter. In diesem Sinne nennt Paulus in Gal. 5,5 den Geist den Grund der Hoffnung.

So verstanden öffnet der Geist den Blick in die Zukunft. Als eschatologisches Angeld muß er auf die noch ausstehende Ankunft des Herrn bezogen werden. Damit ergibt sich aber die Frage, ob der Geist nicht gerade die *Abwesenheit* des erhöhten Herrn markiert, weil er sein Kommen verheißt? Wie steht es damit bei Paulus?

Sollte der Geist als Angeld der Heilsgaben dieses Heil selbst, nämlich Jesus Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen, in die Zukunft verweisen und das Heilshandeln Gottes als bloß zukünftiges Ereignis erwarten lassen, so träte diese Konzeption in hoffnungslosen Widerspruch zu der durchgehenden Behauptung des Paulus, daß Jesus Christus in dem versöhnenden Wort vom Kreuz und im Dienst des Geistes heilvoll und heilsam gegenwärtig sei. Einen solchen fundamentalen Widerspruch darf man Paulus schwerlich zutrauen, und er ist in der Sache auch keineswegs gegeben, wenn man bedenkt, daß für Paulus ‚Heil‘ seinem Wesen nach ‚Rettung auf Hoffnung‘ ist (Röm. 8,24); denn Heil kann für den Menschen nie verfügbarer Besitz sein, weil es so menschliche Möglichkeit und also Unheil wäre. Vielmehr ereignet sich Heil dort, wo der Mensch sich selbst als den annehmen kann, der in seiner Heillosigkeit ständig auf Gott angewiesen ist, weil Gott diesen Menschen angenommen hat! Heil ereignet sich jeweils dort, wo der Mensch Gott in Anspruch nimmt, weil Gott auf den Sünder Anspruch erhebt.

Die Definition des Geistes als Angeld der eschatologischen Güter und als Gewähr der kommenden Gegenwart des Herrn will also gerade die Gegenwart des Gekreuzigten im Wort als heilvolle Gegenwart sichern, nämlich sichern gegen jenes unheilige Verständnis von Heil, das den Menschen vergessen läßt, daß er empfangen hat, was immer er hat, und daß er nur als Empfangender im Heil sein kann. So dient auch das „. . . bis daß er kommt“ (1. Kor. 11,26) dazu, das Abendmahl vor dem Mißverständnis zu bewahren, ein Mysterienmahl zu sein, das die Teilnehmer vergottet, und läßt es die Verkündigung des Heils bleiben, das auf Hoffnung gewährt wird.

Der Evangelist Johannes hat diese Problematik seinerseits durchdacht und versucht, das Mißverständnis zu vermeiden, daß der Geist Jesus während seiner Abwesenheit vertrete bzw. bloßer Garant zukünftigen Heils, nicht aber selbst die Gabe der Heilszeit sei. Seiner Gestalt des Parakleten liegt, was immer an sonstigen religionsgeschichtlichen Vorbildern eingeflossen sein mag, die traditionelle Rede von dem eschatologischen Gottesgeist in Form des lukanischen Entwurfs zugrunde: Jesus geht und sendet den Geist. Zugleich aber identifiziert Johannes den Parakleten mit Jesus, wie die Abschnitte Joh. 14,12–17 // 14,18–20 und Joh. 14,21–24 // 14,25–26 zeigen, die das Kommen des Parakleten und das Kommen des erhöhten Herrn zu seiner Gemeinde – im Gegensatz zu Lukas – parallelisieren. Der Evangelist verschmilzt also die Parusie Jesu mit der Ankunft des Geistes; Pfingsten und Wiederkunft sind ein Ereignis. Jesus selbst ist im Geist gegenwärtig.

Damit könnte nun freilich der von Paulus befürchtete gnostische Effekt eintreten und die eschatologische Differenz verschwinden; denn das „bis daß er kommt“ wird in das gegenwärtige Kommen des Geistes aufgehoben. Dem wehrt Johannes jedoch, indem er Pfingsten nicht ein einmaliges, sondern ein ständiges Ereignis sein läßt. Der Geist weht, wo er will (Joh. 3,8). Das Wirken des Geistes ist ein unaufhörliches Wirken in die Welt hinein (16,8ff) vom Vater her (14,16–25f.). Der Geist wird in alle Wahrheit leiten, das heißt, er ist ein fortwährender Führer in die Wahrheit (16,12–15), der nie entbehrlich und nie verfügbar wird.

Indem in diesem Geist Jesus selbst begegnet bzw. der Geist die Gemeinde alles das lehren und sie an alles erinnern wird, was Jesus seinen Jüngern gesagt hat (14,26), wird jede Konkurrenz von Wort und Geist vermieden. Der Geist sichert vielmehr die eschatologische Qualität des Wortes. Das Wort bringt als Wort des Geistes das Heil als jenseitiges in die Welt; im Wort als Wort des Geistes ist der erhöhte Herr gegenwärtig.

Die Formel von der Gegenwart Jesu in Wort und Geist wird nach allem Gesagten also mißverstanden, wenn sie zwei verschiedene, summierbare Wei-

sen der Gegenwart Jesu aussagen will. Richtig verstanden dagegen qualifiziert sie das Wort vom Kreuz als Wort des Erhöhten, Golgatha als Ort des eschatologischen Heils, den Gekreuzigten als den Christus. Sie läßt den, der dem Wort glaubt, auf Hoffnung gerettet sein (Röm. 8,24). Sie schließt die enthusiastische Rede von der pneumatischen Gegenwart Jesu Christi bei seiner Gemeinde aus, die meint, auf die Hoffnung verzichten zu können. Sie schließt ebenso aus, die Gegenwart Jesu Christi auf die memoria des Irdischen zu reduzieren und auf die Rettung auf Hoffnung zugunsten der Hoffnung auf Rettung zu verzichten.

Sie proklamiert dagegen die Gegenwart dessen, in dem Gott selbst nach den Menschen greift, damit sie auf sein Wort hin gesund werden.

Anmerkungen

- 1) A. v. Harnack, *Christliche Welt* 37, 1923, S. 8.
- 2) Vgl. 2 Kor. 11,21; 2. Thess. 2,2; H. Windisch, *Der zweite Korintherbrief*, MeyerK VI, 1924, S. 191.
- 3) Vgl. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 1965⁵, S. 287.
- 4) Vgl. R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, SAH 1960,3, S. 27.
- 5) H. Lietzmann, *An die Korinther I II*, HNT 9, 1949⁴ S. 58.
- 6) Hans Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, MeyerK V, 1969, S. 238.
- 7) Hans Conzelmann, a.a.O. S. 238 (Lit.).
- 8) Vgl. W. Schmithals, *The Office of Apostle in the Early Church*, Abingdon Press, 1969, S. 272ff.
- 9) Vgl. G. Klein, *Die Zwölf Apostel*, 1961, passim.
- 10) Vgl. Strack-Billerbeck, I, S. 794f.
- 11) *Heidelberger Katechismus*, Frage 54.
- 12) Vgl. W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth*, 1969³, S. 299ff.
- 13) W. Bauer, *Wörterbuch zum NT*, Sp. 161.

1973

275



Walter Schmithals

Walter Schmithals, geboren am 14. 12. 1923 in Wesel (Ndrh.) und aufgewachsen im Siegerland, studierte von 1946 bis 1950 in Wuppertal, Marburg und Münster Theologie. Die beiden theologischen Examina legte er vor dem Prüfungsamt der Evangelischen Kirche von Westfalen 1950 und 1952 ab. Von 1953 bis 1963 war er Pfarrer in Raumland (Krs. Wittgenstein), von 1963 bis 1968 Dozent in Marburg. Seit 1968 ist er Inhaber eines Lehrstuhls für Neues Testament an der Kirchlichen Hochschule Berlin.

Die stärksten Eindrücke während seines Studiums empfing Walter Schmithals von Rudolf Bultmann in Marburg, bei dem er auch 1954 mit einer Arbeit über ‚Die Gnosis in Korinth‘ (Göttingen, 1956) promovierte. Die Habilitation erfolgte gleichfalls in Marburg, und zwar im Jahre 1962. Die Habilitationsarbeit wurde in zwei Bänden veröffentlicht: Paulus und Jakobus (Göttingen, 1963); Paulus und die Gnostiker (Hamburg, 1965).

Von den selbständigen Publikationen sind außer den genannten besonders zu erwähnen: Das kirchliche Apostelamt (1961); Die Theologie Rudolf Bultmanns (1966); Wunder und Glaube (1970); Jesus Christus in der Verkündigung der Kirche (1972); Die Apokalyptik (1973). Die meisten dieser Bücher sind auch in englischer bzw. italienischer Übersetzung erschienen.

Walter Schmithals bemüht sich in seiner theologischen Arbeit darum, vom Neuen Testament her in das Ganze der Theologie einzuführen und so, die historische Methode als den angemessenen Weg zur theologischen Aussage benutzend, das Erbe seines Lehrers Bultmann zu wahren. Sein besonderes Interesse gilt in diesem Zusammenhang dem Weg ‚vom Text zur Predigt‘. Er versteht seine theologische Arbeit dezidiert als kirchliche Wissenschaft.