

U N T E R S U C H U N G E N

Die Auferstehung Jesu Christi und der Anfang der Kirche¹⁾.

Von Priv.-Doz. Lic. Ernst Fuchs, Bonn.

Wer von der Auferstehung Jesu Christi und von dem Anfang der Kirche redet, der spricht von zwei verschiedenen Vorgängen, die im Neuen Testament deutlich geschieden zu sein scheinen, jedenfalls aber u n t e r s c h i e d e n werden. So lassen z. B. alle Evangelien den Vorgang der Auferstehung Jesu Christi im Dunkel des innergöttlichen Handelns und betonen zwar so stark wie möglich das Daß, schweigen aber über das Wie der Auferstehung Jesu²⁾, so daß die Frage nach dem Anfang der Kirche noch nicht geklärt ist. Umgekehrt wird etwa in Apgsch. 2 gerade auf die Öffentlichkeit des Pfingstvorgangs hingewiesen, durch den die Urgemeinde von Jerusalem und damit die Kirche konstituiert wurde, und nicht ohne Absicht schließt der Autor der Apostelgeschichte jenes Kapitel mit einem freilich allgemein gehaltenen, aber eben deshalb gewichtigen Bericht darüber, wie es nach Pfingsten mit der Kirche weiterging (2, 42. 45—47). Nimmt man nun dazu, daß dem mit Pfingsten verbundenen Auftreten des Petrus und der Elf eine in der vorösterlichen Verschwiegenheit des göttlichen Handelns geschehene Berufung der Zwölf und die Einsetzung des Simon Petrus zum Felsen der kommenden ἐκκλησία vorausging, so meldet sich allerdings doch ein Zusammenhang zwischen der Auferstehung Jesu und dem Anfang der Kirche an, der beide Vorgänge in ein bestimmtes Licht rückt. Kirche gibt es also schon seit der Auferstehung

1) Probevorlesung, gehalten am 15. Febr. 1932 vor der Ev.-Theol. Fakultät Bonn.

2) Vgl. Lyder Brun, Die Auferstehung Jesu Christi in der urchristlichen Überlieferung, deutsche Ausgabe (Töpelmann), 1925, S. 9—31.

Jesu. Der Satz bedarf, wenn er dem heutigen Stande der Debatte über den aus dem Neuen Testament zu erhebenden Kirchenbegriff entsprechen soll, freilich einer genaueren Formulierung nach zwei Seiten hin.

Es ergeben sich dann zwei Thesen. Die eine These besagt: die Kirche nimmt als die die alttestamentliche Verheißung erfüllende ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ihren Anfang auf Grund der Auferstehung Jesu. Den exegetischen Beleg für die These bietet der besonders von Karl Ludwig Schmidt³⁾ gegen Karl Holl⁴⁾ herausgearbeitete Sachverhalt, daß Paulus und die Urgemeinde von Jerusalem nicht nur dem Rahmen nach, sondern auch inhaltlich im wesentlichen denselben Kirchenbegriff haben, weil sowohl Paulus als die „Säulen“ in gegenseitiger Anerkennung ihres Apostolats zu der einen Messias-Jesus-Kirche gehören wollen. Die andere, von Erik Peterson⁵⁾ vertretene These besagt, daß die ihrem Wesen nach die heilsgeschichtliche Lücke der Verstockung Israels ausfüllende und deshalb notwendig heidenchristliche Kirche erst in dem Augenblick entsteht, da die „Zwölfe“, aber jetzt als die „zwölf Apostel“, zu denen Paulus weder gehörte, noch gehören konnte, Jerusalem verlassen und zu den Heiden gehen. Auch diese These setzt, wenngleich nicht in unmittelbarem Kausalzusammenhang, die Auferstehung Jesu Christi als für den Anfang der Kirche wichtig voraus. Die „Zwölfe“ verließen Jerusalem erst, nachdem sie die Verstockung Israels festgestellt hatten, und sie konnten die Verstockung Israels nur feststellen, weil sie auf die Wiederkunft, d. h. die zweite Ankunft Christi warteten. Während jedoch die zweite These besagt, daß die Kirche aus einer rein historischen Entscheidung heraus entsteht, nämlich aus dem Augenblick heraus, in dem das Zwölferkollegium sich von Jerusalem abkehrt, rückt die erste These beides, die Auferstehung Jesu

3) K. L. Schmidt, Die Kirche des Urchristentums, in: Festgabe für Adolf Deißmann z. 60. Geburtstag, 1927, S. 258—519. Der zur Zeit vergriffene Sonderdruck wird demnächst neu erscheinen.

4) K. Holl, Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde, 1921, in: Ges. Aufsätze II, 1, 1927, S. 44—67.

5) E. Peterson, Die Kirche, 1929.

und den Anfang der Kirche, so nahe wie möglich zusammen. Der feste Punkt bleibt immer die Auferstehung Jesu. Anstatt zu fragen, was der Kirche vorangeht, können wir daher auch fragen, was auf die Auferstehung Jesu Christi, schärfer gesagt, was aus der Auferstehung Jesu Christi für das Verständnis der Kirche folgt.

Mit dieser Frage stehen wir mitten in der Aufgabe. Besonders für Paulus, dessen Apostolat ja von der vorhin genannten These Petersons sowohl gegenüber K. L. Schmidt als auch gegenüber Holl, der zwischen Paulus und den Uraposteln von Jerusalem einen stärkeren Einschnitt gemacht hatte, wieder eingeschränkt wird, für Paulus also ist es bezeichnend, daß er in der grundlegenden Stelle I. Kor. 15, 1—11 nur im engen Anschluß an den kerygmatischen, gleichsam amtlichen Bericht vom Tod und der Auferstehung Jesu von den Männern spricht, denen der Auferstandene erschienen ist, unter ihnen vorweg dem Kephas, und zuletzt ihm selbst, dem Paulus. Wie kommt Paulus zu dieser Zusammenfügung von Auferstehung Jesu und Apostolat? Unterscheidet er sich etwa darin von der Auffassung der „Säulen“ von Jerusalem (Gal. 2, 9)? Hier hängt die vorerst historische Frage nach dem Verhältnis des Paulus zu den Uraposteln offenbar von der spezifisch theologischen Frage ab, welche christologische Begründung Paulus dem Kirchenbegriff gegeben hat. Die zugespitzte These, daß Paulus und Petrus denselben Kirchenbegriff gehabt haben, so daß man mit Fug und Recht von „der Kirche des Urchristentums“ sprechen kann, bedarf somit, wenn sie auch nach dem Einwand Petersons zu Recht bestehen soll, einer ausgeführten christologischen Begründung. Damit ist dann zugleich wieder ein Beitrag zu der Auslegung von I. Kor. 15, 1—11 geliefert.

Bevor wir uns der Stelle selbst zuwenden, verdeutlichen wir uns wenigstens schematisch die Grundzüge des bei Paulus vorliegenden Kirchenbegriffs und im Zusammenhang damit die in ihnen liegende christologische Perspektive. Die Behandlung dieser Vorfrage dürfte zudem die Erklärung von I. Kor. 15, 1—11 erheblich entlasten.

I.

Aus sachlichen und methodologischen Gründen beginnen wir mit der Klärung des paulinischen Kirchenbegriffs unter besonderer Berücksichtigung der Frage des Apostelamtes.

Der paulinische Kirchenbegriff ist nicht nur an das später allein herrschende Wort ἐκκλησία gebunden. Trotzdem hat dieses Wort auch schon bei Paulus den Vorrang⁶⁾. Die ἐκκλησία ist entsprechend ihrem alttestamentlichen Vorbild der q^ehal Jahwä, die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, nicht einfach bloß die Ansammlung, sondern die Versammlung der κλητοί, der von Gott Berufenen bzw., wie man gleich hinzufügen darf, der ἐκλεκτοί, der von Gott Auserwählten (Röm. 8, 33). Fragt man nach dem „Sitz im Leben“, den das Wort in seiner religiösen Umgebung unmittelbar anspricht, so bezeichnet die ἐκκλησία rein beschreibend die gottesdienstlich versammelte Gemeinde (I. Kor. 11, 18; 14, 4 f. usw.), die aber nicht nur das vollzieht, was wir heute Gottesdienst nennen, sondern in deren Mitte alle Angelegenheiten der Gemeindeglieder bis herab zu persönlichen Streitereien verhandelt werden (vgl. Phil. 4, 2). Es liegt im Wesen der ἐκκλησία, daß es grundsätzlich keine Privatsache der einzelnen gibt, die nicht einmal für alle Bedeutung gewinnen könnte. In diesem Sinne hat das die ἐκκλησία zur letzten Rechtsinstanz erhebende Herrnwort Mtth. 18, 17 auch für Paulus seine volle Gültigkeit⁷⁾. Es ist zu beachten, daß die rechtlich handelnde ἐκκλησία nicht wie ein Kollegium nach Mehrheitsbeschluß entscheidet, wenn sie ein Urteil fällt. So wirkt im Falle des Blutschänders der nicht ortsanwesende Apostel kraft des Geistes bei der Entscheidung mit (I. Kor. 5, 1—5). Die Gemeinde und der Apostel wirken hier zusammen unter der beherrschenden Autorität des „Namens des Herrn Jesus“, und sie wissen sich bei der Ausführung ihrer Entscheidung in Verbindung „mit der Macht unseres Herrn Jesus“. Die eigentliche Instanz ist also der Herr selbst. Der Apostel hat demgegenüber die Aufgabe, der ἐκκλησία „Herrnworte“ zu über-

6) Vgl. zum folgenden K. L. Schmidt, a. a. O., S. 302 ff.

7) Zur Beurteilung dieses Jesusworts vgl. K. L. Schmidt, Die Verkündigung des Neuen Testaments in ihrer Einheit und Besonderheit, ThBl. 1951, Nr. 5, Sp. 120.

mitteln, die er auftragsgemäß weitergibt (I. Kor. 7, 25), soweit sie ihm bekannt sind. Die immer noch verbreitete, einseitige Rede von dem pneumatisch-enthusiastischen Charakter der ἐκκλησία wird somit schon durch die in der Gemeinde geübte Behandlung der für den Alltag wichtigen Dinge und damit der Dinge, die das Gesicht der Gemeinde ausmachen, mindestens in Frage gestellt.

Von da aus ergibt sich nun eine gewisse Gliederung der ἐκκλησία. Aus der gottesdienstlich versammelten Gemeinde wird eine mehr oder weniger verfaßte Gemeinde, in der z. B. die Apostel, und zwar auch die Apostel im weiteren Sinne des Worts, den Vorrang haben (I. Kor. 12, 28 vgl. mit Eph. 4, 11 f.). Haben wir vorhin vor einer Überschätzung des pneumatisch-enthusiastischen Charakters der Gemeinde gewarnt, so muß jetzt freilich dieselbe Warnung gegenüber einer Überschätzung ihres verfassungsmäßig wirksamen Rechtscharakters ausgesprochen werden. Bezeichnenderweise spricht Paulus in der Aufzählung I. Kor. 12, 28 nicht von den ἐπίσκοποι und διάκονοι, die er in Phil. 1, 1 nennt, obwohl es doch wohl auch in Korinth wenigstens διάκονοι gegeben hat. Welches Interesse hat dann Paulus an der Gliederung der Gemeinde? Man kann sagen, er will einfach Ordnung haben, weil ihm stets das Ganze vor Augen steht. Dem Gesichtspunkt der Ordnung entspricht z. B. die Einschränkung der Glossolie zugunsten etwa der Prophetie in I. Kor. 14. Die Ordnung wird aber im selben Kapitel unter das Vorzeichen der οἰκοδομή, der Erbauung, gestellt. Die Erbauung ihrerseits ist keine Privatangelegenheit der Gemeinde, sondern sie dient der Glaubensbezeugung (I. Kor. 14, 26 vgl. mit 14, 20—25), ὅτι ὄντως ὁ θεὸς ἐν ὑμῖν ἐστίν, wie es dem Sinne einer ἐκκλησία, die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ sein soll, angemessen ist. Wir dürfen ohne Übertreibung sagen, daß Paulus selbst gleich in I. Kor. 15 ein sehr deutliches Beispiel davon gibt, worum es bei der Erbauung geht, nämlich um das ἐδραῖοι γίνεσθε, ἀμετακίνητοι, περισσεύοντες ἐν τῷ ἔργῳ τοῦ κυρίου πάντοτε, εἰδότες ὅτι ὁ κόπος ὑμῶν οὐκ ἔστιν κενὸν ἐν κυρίῳ (I. Kor. 15, 58). Nun verstehen wir auch, warum die Apostel einen Vorrang haben, nämlich einzig

deshalb, weil ihnen das Wichtigste anvertraut ist, was es für den κόπος der Glaubenden gibt, das Kerygma. Als Apostel arbeiten diese Männer in vorderster Front für die Bezeugung des Glaubens. Daher gebührt ihnen der Vorrang vor anderen. Sofern es aber für jeden Glaubenden darauf ankommt, den Glauben immer besser zu bezeugen, gilt der Grundsatz: ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα (I. Kor. 12, 31), und wir sagen wieder nicht zuviel, wenn wir in dem Röm. 12, 3 genannten μέτρον πίστεως die Bescheidung erblicken, die jedem aus der Einsicht erwächst, mit der er den ihm zugewiesenen Anteil an der Bezeugung des Glaubens zu ermessen vermag.

Wonach richtet sich also die Gliederung der ἐκκλησία? Offenbar nach der Ordnung und Klarheit, in der und mit der der Glaube bezeugt wird. Der Glaube aber gilt dem Kerygma. Daher ist erstlich das Verhältnis, das jeder einzelne zum Kerygma hat, für Paulus das Verfassungsprinzip der ἐκκλησία. Damit soll nicht etwa die soziologische Seite des Kirchenproblems geleugnet werden. Diese soziologische Seite ist für Paulus in einer selbstverständlichen Weise damit in Ordnung, daß es ein eindeutig substantiiertes Kerygma gibt, und daß es noch Männer gibt, nämlich die Apostel, die das Kerygma verwahren und vertreten können, mit dem Wort, aber auch, das ist nicht zu übersehen, mit der Tat (II. Kor. 12, 12). Fragen wir jetzt nach der Einheit der ἐκκλησία, so können und müssen wir als die Repräsentanten dieser Einheit nennen die Gemeindeversammlung, die Apostel bzw. das Kerygma, den Geist, den Herrn Jesus Christus, Gott. Eigenartig in dieser Reihe ist die Stellung des Apostels, der einerseits hinter dem Kerygma steht, sofern er nicht sich selbst predigen darf (II. Kor. 4, 5), der aber auch vor dem Kerygma steht, sofern es ohne ihn kein Kerygma gegeben hätte. Zwar wird der Apostel in gewisser Weise durch das Sakrament ersetzt. Denn daß Paulus z. B. sehr wenige Personen in Korinth getauft hat (I. Kor. 1, 13—17), dürfte nicht nur als seelsorgerliche Maßregel zu verstehen sein, die einem mit den Elementen der Mysterienfrömmigkeit vertrauten Kreise gegenüber angebracht war, sondern ebenso sehr vom Wesen des Sakraments aus: was der Apostel leistet, leistet auch das Sakrament, sofern

dieses gleichfalls sowohl für die zum Glauben Gekommenen (als Taufe) als für die im Glauben Versammelten (als Abendmahl) das Kerygma unabhängig von der Subjektivität des einzelnen substantiiert. Aber der Apostel ist dem Sakrament, das wir als eine Darstellung des Kerygma aufzufassen haben, vorgeordnet. Was ergibt sich daraus für das Verständnis der ἐκκλησία? 1. Die ἐκκλησία ist keine soziologisch zu verstehende Rechtsanstalt — sie wäre ja dann eine juristische Person, die verwaltet, aber nicht gelebt, nicht „erbaut“ wird —, sondern die Personengemeinschaft der von den Aposteln Herausgerufenen. 2. Die ἐκκλησία ist weder nur die Einzelgemeinde, noch ein Verband von Einzelgemeinden, sondern die Personengemeinschaft der von Gott Herausgerufenen, zu der die Apostel selbst mitgehören. 3. Sofern die Apostel selbst zur ἐκκλησία gehören, ist in jeder Einzelgemeinde die Einheit der ἐκκλησία τοῦ θεοῦ da. Sofern aber die Apostel der Einzelgemeinde vorgeordnet sind, ist die Einheit der ἐκκλησία τοῦ θεοῦ eine übergreifende, die von keiner Einzelgemeinde eingefangen werden kann. Deshalb sind besonders die Apostel die Repräsentanten der ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, die Repräsentanten der Kirche.

Der paulinische Kirchenbegriff ruht nicht in sich selbst, er ist keine Idee, die allein in sich selbst gefaßt und begriffen werden könnte. Dafür sorgt gerade die repräsentative Funktion des Apostels, so daß Paulus nicht ohne einen Anflug von Ironie der Gemeinde von Korinth sagen kann, daß sie selbst „im Herrn“ das Siegel ist, das seinen Apostolat beglaubigt (I. Kor. 9, 2). Nun ist der Apostel zwar als Repräsentant der Kirche derjenige, der in erster Linie dazu berufen ist, Gemeinden zu gründen, weil er von Gott und nicht von Menschen zur Verkündigung des Evangeliums berufen wurde (Gal. 1, 15 f.); aber als Repräsentant der Kirche ist er gerade nicht der Grund, auf dem die Kirche steht. Paulus verdeutlicht diesen Tatbestand durch das Bild vom Bau, mit dem er das Wort ἐκκλησία, in dem für seine heidenchristlichen korinthischen Hörer bzw. Leser die z. B. Mtth. 16, 18 anklingende Bedeutung „Gebäude“ wohl nicht ohne weiteres mit-schwingt, ergänzt. Die Gemeinde ist der Bau, Paulus der Bau-meister, der den Grund gelegt hat (I. Kor. 3, 9 f.). Das in die-

sem Falle allein mögliche Fundament aber, das gelegt wurde, ist Jesus Christus (I. Kor. 3, 11), der Inhalt des Kerygma. Die Kirche weist also in jedem Falle, ob nun Paulus selbst auf dem gelegten Fundament weiterbaut oder ob das z. B. Apollos tut, über sich hinaus auf einen anderen, der nicht der Apostel ist, sondern der Herr, der sie trägt. Damit ist dann aber das Bild vom Bau sofort auch wieder aufgehoben, denn von einem Bau, den wir bauen könnten, darf hier ja im Ernst nicht mehr die Rede sein. Wer an dieser Stelle von einem festen, gesicherten Bau reden wollte, der müßte schon an das nicht mit menschlichen Händen gebaute, ewige Haus im Himmel denken, auf das wir allenfalls mit Seufzen warten dürfen (II. Kor. 5, 1 ff.). Trotzdem hat jeder einzelne die Verantwortung für das, was nun er etwa beizutragen vermag (I. Kor. 3, 12—15). Deshalb bringt Paulus das Bild in neuer Wendung, indem er die Gläubenden als den Tempel Gottes bezeichnet, der als die Stätte des Geistes Gottes heilig ist, wenn man den Gedanken des Veresses so wiedergeben darf (I. Kor. 3, 16). „Wer sich“ aber „am Gottestempel vergreift, ist dem Untergange geweiht“ (I. Kor. 3, 17) ⁸⁾. Die hier in Betracht kommende Stelle I. Kor. 3, 16 f. ist für das Verständnis des paulinischen Kirchenbegriffs besonders instruktiv. Man hat es als merkwürdig empfunden, daß hier die ganze Gemeinde als der Wohnsitz des Geistes Gottes erscheint, während in I. Kor. 6, 19, wo das Bild vom Tempel wiederkehrt, zunächst der einzelne als dieser Wohnsitz bezeichnet wird ⁹⁾. Aber eben diese Variabilität zwischen dem einzelnen und der ganzen Gemeinde ist für die Kirche bezeichnend. Denn das In-uns-wohnen des Geistes Gottes besagt ja an beiden Stellen allererst etwas Negatives, und zwar in I. Kor. 3, 16 f. in Analogie zu dem bekannten religionsgeschichtlichen Phänomen des Tabu die exklusive Heiligkeit der Stätte des Gottesgeistes, die als solche nicht verletzt werden darf ¹⁰⁾, und in I. Kor. 6, 19 f. die exklusive Entäußerung von unserer bisherigen vermeint-

8) So Johannes Weiß, Der erste Korintherbrief (Meyers Krit.-exeget. Komm. 5, 9. Aufl.), 1910, S. 85.

9) J. Weiß, a. a. O., S. 85, 166.

10) Vgl. Ragnar Asting, Die Heiligkeit im Urchristentum (Forschungen z. Rel. u. Lit. d. A. u. N.T., NF., 29. H.), 1930, S. 207.

lichen Selbstverfügbarkeit, da der Glaubende nicht mehr sich selbst gehört, sondern dem, der ihn um einen Preis erkaufte hat (vgl. II. Kor. 5, 15; Röm. 7, 4). So ist, um es mit einem zentralen paulinischen Ausdruck wiederzugeben, allein das $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ εἶναι das Positivum, dem sowohl der einzelne als die ganze Gemeinde unterstellt ist. Weit entfernt von allem Bauen muß der Glaubende vielmehr allein darauf achten, daß er sich nicht verbaut, was ihm von Gott schon zugedacht und d. h. mit der ganzen Kraft der Erfüllung von Gottes Verheißung als konkrete Möglichkeit gegeben ist, nämlich die vom heiligen Geist gewirkte Gemeinschaft mit Jesus Christus. Wo aber Christus als der uns in seine Gemeinschaft aufnehmende Herr da ist, gibt es keinen prinzipiellen Unterschied mehr zwischen dem einzelnen und der Gemeinde, weil dort die Kirche ist.

Die Kirche lebt also für Paulus geradezu von der ihr innewohnenden christologischen Perspektive. Daher ist es sachgemäß, wenn Paulus nicht nur von der ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, sondern auch von den ἐκκλησίαι πάσαι τοῦ $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ (Röm. 16, 16) oder von den ἐκκλησίαι τῆς Ἰουδαίας αἱ ἐν $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ (Gal. 1, 22) spricht, was er freilich sonst nicht tut, weil es im Grunde und d. h. in Christus für ihn selbstverständlich ist, daß es de facto nur diese Kirche, die Kirche in Christus, gibt. Ein letzter Hinweis für die christologische Perspektive der Kirche ist das Bild des Leibes. Es ist wichtig, daß in I. Kor. 12, 12 f.—27 Christus selbst mit dem Leibe verglichen wird, die einzelnen Glaubenden aber mit den Gliedern des Leibes. Der Leib ist den Gliedern vorgeordnet und doch in jedem Gliede da, wie das Ganze den Teilen vorgeordnet ist und doch in jedem Teil mitgedacht werden muß. Genau so ist's mit der Kirche. Da aber die Kirche in Christus gründet, vergleicht Paulus den Leib nicht direkt mit der Kirche, sondern mit Christus (vgl. Röm. 12, 4 f.). Die in (Kol. und) Eph. vorliegende spätere Entwicklung der paulinischen Theologie hat die Perspektive deutlich dadurch zum Ausdruck gebracht, daß sie die Kirche selbst als den Leib Christi, Christus aber als das Haupt der Kirche bezeichnete (Kol. 1, 18. 24; Eph. 1, 22 f.; 5, 29 f.; 4, 12). Dort ist ja der Leib eigentlich nur noch ein Rumpf.

Das wäre aber ein Mißverständnis, denn fügt man den Gedanken von der Perspektive ein, so rundet sich diese christologische Vorstellung zu demselben Sachverhalt, wie er in I. Kor. 12, 12 f. 27 und Röm. 12, 4 f. vorliegt¹¹⁾. Allerdings bleibt, und das macht sie uns wertvoller, bei der innerhalb der Paulusbriefe älteren Konzeption eine Frage offen, die später verdeckt wird. Denn solange an Stelle der Kirche, die man meint, genau so von Christus geredet werden kann, erhebt sich sofort die Frage, wie sich denn nun Christus zu den Aposteln verhält, die doch ihrerseits die Kirche repräsentieren. Damit enthüllt sich uns auch von der christologischen Perspektive her die eigentümliche Doppelstellung der Apostel. Die Apostel, so sahen wir, 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 Diener Christi 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 geredet werden kann.

Das ist freilich auf den ersten Blick ein bloßer Syllogismus. Die Kirche ist nicht einfach sowohl Christus als den Aposteln gleichzusetzen, so daß auch Christus und die Apostel miteinander gleichgesetzt werden müßten. Trotzdem hat dieser Syllogismus heuristischen Wert, denn er zeigt uns vom paulinischen Kirchenbegriff aus das Problem an, dem wir uns nunmehr mit der Exegese von I. Kor. 15, 1—11 zuwenden.

11) Auf der Seite Christi steht also in jedem Falle ein Mehr, das den Blick auf sich zieht und damit erst dem mit dem Bilde des Leibes bezeichneten Sachverhalt seine jeweilige Bestimmtheit gibt. Daher darf sowohl die an I. Kor. 12, 27 bzw. Röm. 12, 5 anschließende Aussage, daß der Leib (qua Kirche) Christus gehört, als die an den Eph. (und Kol.) anknüpfende Aussage, daß der Leib (qua Kirche) Christus ist, nicht isoliert stehen bleiben, sondern beide Aussagen bedürfen der Explikation, inwiefern die Prädikate „gehören“ und „sein“ überhaupt auf das logische Subjekt Christus bezogen werden können. Heinrich Schliers vortreffliche Untersuchung über „Christus und die Kirche im Epheserbrief“ (Beitr. z. hist. Theol. 6, 1950, vgl. bes. S. 58—42) kann und muß in dieser Richtung weitergeführt werden.

II.

Zunächst ist festzustellen, daß die Frage nach der christologischen und nach der ekklesiologischen Bedeutung des Apostolats nicht prinzipiell geklärt werden kann. Gerade bei dem theologischen Denker Paulus bleibt hier ein gewisser Rest übrig, der nicht aufgeht. Mit diesem Rest aber ist nichts anderes gewahrt als die geschichtliche Verankerung des Kerygma und damit der paulinischen Theologie, ja der christlichen Theologie überhaupt. Wir sprachen schon davon, daß mit der Existenz der Apostel für die Substanz des Kerygma Sorge getragen ist. Paulus betrachtet die Verkündigung des Evangeliums als seine exklusive Aufgabe, weil er im Apostolat steht. Zwar kann und muß die Aufgabe der Verkündigung auch an andere übergehen. Für den Apostel im theologisch prägnanten Sinne des Worts ist es dagegen bezeichnend, daß er sich, genau so wie der Prophet in der Zeit der Verheißung, unmittelbar von Gott berufen weiß (Gal. 1, 15—17). Wie geschieht diese Berufung? Sie geschieht so, daß Gott seinen Sohn im Apostel offenbar macht (Gal. 1, 16). Der Apostel gehört also im Unterschied zu allen andern Verkündigern und Glaubenszeugen selbst mit zu dem Kerygma, das er verkündigt. Diese Feststellung wirft auf die Doppelstellung des Apostolats schon ein gewisses Licht. Denn wenn der Apostel zu dem Kerygma hinzugehört, so kann er, obwohl auch er unter dem Glauben steht, nicht in derselben Weise wie alle ihm folgenden Glaubenden in die Kirche hineingehören. Inwiefern haben wir es hier mit der Geschichte zu tun? Insofern, als es nur eine bestimmte Anzahl von Gott berufener Apostel gegeben hat, von denen Paulus der letzte war, und insofern, als gerade Paulus um seinen Apostolat zu kämpfen hatte. Will man den Apostolat verstehen, so muß man ihn von seinem geschichtlichen Ort aus entfalten. Dieser geschichtliche Ort ist in I. Kor. 15, 1 bis 11 fixiert.

Die übliche Exegese erklärt den Abschnitt im Zusammenhang von I. Kor. 15 als das Beweisstück für die Auferstehung Jesu und damit als den Grundbeweis für die Auferstehung der Toten schlechthin; dem folgt in 15, 34—44 a ein neuer Beweis im Hinblick auf die Frage nach dem Wie der Totenaufstehung.

Wir können im Rahmen dieser begrenzten Untersuchung auf die verwickelte Analyse des Kapitels nicht näher eingehen¹²⁾. Es ist jedoch für die Erklärung von I. Kor. 15, 1—11 wichtig, daß im Zusammenhang von I. Kor. 15 überhaupt von Beweisen gesprochen werden muß. So liegen in v 3 f. und in v 25—27 zwei Schriftbeweise vor, und in v 35—44 a handelt es sich um den Beweis der Denkmöglichkeit der Auferstehung an sich. Befremdlich ist, daß Paulus so etwas wie die Denkmöglichkeit der Auferstehung zu beweisen unternimmt, denn ein solches Unternehmen läuft doch offenbar auf das existentiell unverbindliche Denken hinaus, mit dem Paulus sonst die σοφία τοῦ κόσμου τούτου charakterisiert, die sich an sog. „objektive“ Tatbestände halten will. Von da aus könnte aber auch der Abschnitt v 1—11 fragwürdig werden, wenn er, im Zusammenhang des Kapitels betrachtet, als eine Verbindung von geschichtskräftigem Schriftbeweis und geschichtskräftigem Zeugenbeweis den Satz v 20 a *οὐκ ἔστιν ἄλλο θεὸς ἢ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ ἐκ νεκρῶν* historisch einwandfrei untermauern will. Dagegen ist ein doppelter Einwand zu erheben. 1. Schon der Beweischarakter von v 35—44 a erhält vielleicht eine andere Zuspitzung als die von v 35 aus nahegelegte, wenn das Todesverständnis des Paulus beachtet wird¹³⁾. Jedoch ist auch in diesem Falle zuzugeben, daß der Abschnitt nicht gerade glücklich eingeführt wird und daß der Unterteil v 39—41 auf einer für den Glauben unverbindlichen weltanschaulichen Voraussetzung beruht. Die Exegese muß hier in der Tat sachkritisch verfahren. 2. Anders verhält es sich bei dem Abschnitt v 1—11. Einmal ist von vornherein nicht einzusehen, warum nicht auch der Glaube auf einmalige historische Ereignisse Bezug nehmen soll. Gerade wenn der Glaube die Geschichte als eine Geschichte

12) Zum gegenwärtigen Stand der Exegese des Kap. vgl. Rud. Bultmanns Beprsehung von Karl Barths Vorlesung über I. Kor. 15 („Die Auferstehung der Toten“) in ThBl. 1926, Nr. 1, Sp. 1—14, bes. Sp. 8—14.

13) Der Versuch, die Denkmöglichkeit der Auferstehung zu demonstrieren, findet sich unzweideutig erst in I. Klem. 24—26, wo das Verwesen und Auferstehen des Samenkorns mit dem Wechsel von Tag und Nacht und den Geburtsverwandlungen des Wundervogels Phönix gleichgesetzt wird. Bei Paulus dagegen ist zu überlegen, ob das Samenkorn nicht schon deshalb sterben muß, weil es beim Säen aus der Hand des sündigen Menschen entlassen wird (I. Kor. 15, 36).

verstehet, in der ich stehe, wenn sich der Glaube also in einem sog. existentiellen Verständnis der Geschichte bewegt, eben dann kann es geschehen, daß ein konkretes historisches Ereignis, an dem ich selbst historisch nicht beteiligt war, für mich selbst existentiell verbindlich wird. Damit bekommt das Ereignis freilich einen neuen Sinn für mich. Aber dieser neue Sinn, und das ist das zweite, kann mir niemals verständlich werden, wenn ich nicht an dem historischen Charakter des Ereignisses festhalte¹⁴). Was das für die konkrete Erklärung von I. Kor. 15, 1—11 bedeutet, wird sich zeigen müssen.

Man ist versucht, zwischen 15, 4 und 5 einen Einschnitt zu machen und v 3 f. als die in den Schriftbeweis eingekleideten, betont kerygmatischen Sätze für sich zu nehmen. v 5—7 (8) ist dann ein neuer Unterteil, in dem Paulus eine persönliche Bemerkung anschließt, die seine eigene Stellung erläutert; v 11 rundet den ganzen Abschnitt ab und blickt wieder auf v 1 f. zurück. Das οὕτως κηρύσσομεν καὶ οὕτως ἐπίστεύσατε, um mit dem Letzten anzufangen, gibt dem Ganzen so etwas wie den Charakter einer amtlichen Feststellung. Jedes Wort ist zu unterstreichen (man beachte das εἰ κατέχετε v 2). Dadurch erhält auch die persönliche Bemerkung in v 9 f. etwas Betontes. Die apostolische Autorität des Paulus war in Korinth in Zweifel gezogen bzw. abgeschwächt worden. Demgegenüber unterstreicht Paulus ausdrücklich, daß er trotz seiner Vergangenheit zu den maßgebenden Aposteln hinzuzurechnen ist. Die Bedenken gegen Paulus durften nach der auf dem sog. Apostelkonzil zwischen ihm und den σὺλοι vollzogenen Einigung (vgl. Gal. 2, 6—10) gar nicht mehr aufkommen. In dem οὕτως κηρύσσομεν von v 11 liegt also nicht nur ein Hinweis auf die dem Paulus überlieferten, anerkannten und daher anzuerkennenden Bestandstücke der Verkündigung, sondern auch auf die gegenseitige Anerkennung der Apostel untereinander. Trotzdem läßt sich fragen, ob die persönliche Bemerkung des Paulus in einer derartigen offiziellen Erklärung am Platze sei. Schließlich gab es ja in Korinth auch einige, die sich

14) Wenn der historische Charakter des Ereignisses verschwindet, dann wird es zum irrationalen Erlebnis, in dem auch die konkrete Existenz des Erlebenden verschwindet (vgl. II. Kor. 12, 1—5).

zu Kephas hielten. Also dürften sowohl v 3 f. als v 5—8 den Korinthern auch von anderer Seite, nicht nur von Paulus her, bekannt gewesen sein. Aber eben deshalb ist die Bemerkung v 9 f. nötig. In einer Feststellung, die alles nennen soll, was über die Auferstehung Jesu offiziell zu sagen ist, muß derjenige, der die Feststellung macht, notwendig auch seine eigene Zeugenschaft anführen, wenn er einer der Beteiligten ist. Zudem ist auch die Christuserscheinung des Paulus zweifellos allgemein bekannt gewesen. Andererseits war eine mit dem Persönlichen so stark verquickte sachliche Aussage wie die Anführung der eigenen Zeugenschaft angesichts der Situation des Paulus von vornherein Angriffen ausgesetzt und damit der wunde Punkt der ganzen Erklärung. Paulus war somit in dem Augenblick, in dem er sich selbst nannte, gezwungen, die zu erwartenden Angriffe aufzufangen, wenn er seine Erklärung nicht selbst schwächen und alle folgenden Ausführungen in Frage stellen wollte. Deshalb greift er sofort in v 8 das doch wohl größte der über ihn umlaufenden Spottworte auf — es mag in dem Wort *ἔκρωμα* eine Anspielung auf ein körperliches Gebrechen des Paulus liegen — und ergänzt er den Satz durch v 9 f. Paulus pflegt seine Vergangenheit nicht preiszugeben (vgl. Phil. 3, 4 ff.). Das *ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων, ὃς οὐκ εἰμι ἰκανὸς καλεῖσθαι ἀπόστολος* v 9 ist, schon nach I. Kor. 4, 3 f., nicht psychologisch zu verstehen; Paulus wehrt dieses Mißverständnis aber auch dadurch ab, daß er sofort auf seine Leistung hinweist (v 10). Wenn er der geringste der Apostel ist, so ist er das vor Gott, der allein über die Tauglichkeit zu seinem Dienst entscheidet (vgl. II. Kor. 2, 16 f.). Um so mehr dürfen die Glaubenden die Gnade Gottes preisen, die ihn zu dem gemacht hat, was er ist, und die sich in der durch ihn geleisteten Arbeit kräftig erwies. Diesen Paulus muß die Kirche anerkennen, wo immer die Zeugen der Auferstehung genannt werden, sei es nun durch den Mund der anderen, sei es durch Paulus selbst; sie muß ihn anerkennen, wie sie den Kephas anerkennt, der sogar in seinem Apostolat einmal (Gal. 2, 11 ff.) „außerhalb des Evangeliums“ gestanden hat.

Wenn wir v 9 f. richtig interpretiert haben, dann sind v 3—8 näher zusammenzunehmen, als es auf den ersten Blick hin den Anschein hat. Die relative Ausführlichkeit von v 8 kann nicht stören, weil hier schon die Bemerkung v 9 f. vorbereitet wird.

In v 3 f. fällt das Zwischenglied καὶ ὅτι ἐτάφη auf, weil ihm der Zusatz κατὰ τὰς γραφάς fehlt. Beachtet man, daß Paulus sonst den Tod und die Auferstehung oder besser Auferweckung Christi streng zusammendenkt und daß die Angabe τῆ ἡμέρᾳ τῆ τρίτῃ doch wohl auf den Tod zurückweist, so haben wir die Bemerkung über das Begräbnis als nackte historische Angabe zu verstehen, die noch jeglicher Apologetik entbehrt. Andererseits liegt in dem ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν und in dem τῆ ἡμέρᾳ τῆ τρίτῃ je eine dogmatische Aussage vor, die als solche zu glauben ist, weil sie von der Schrift bezeugt wird. Dann ergibt sich als der Sinn von v 3 f., daß wir an den Tod und an die Auferstehung Christi zu glauben haben, indem wir an die reale Erfüllung der Verheißung glauben. Es gehört zu der Erfüllung der Verheißung, daß sie historisch erfüllt wurde. Das Wort Χριστός ist in v 3 so wenig wie in v 12 ff. purer Eigenname, sondern es bezeichnet den verheißenen Messias, der wirklich dagewesen ist. Wozu bedarf es aber dann noch des an dieser Stelle meist gesehenen Beweises, daß der Auferstandene so vielen und verschiedenen Menschen erschienen ist? Antwort: in v 5—8 liegt ein solcher Beweis gar nicht vor. Der angebliche Beweischarakter von v 1 bis 11 verdankt seine Existenz lediglich einem Postulat, das aus dem falsch interpretierten Aufbau von I. Kor. 15 gefolgert wurde und zu dem freilich Paulus selbst vor allem durch den in v 36 gebrauchten rhetorischen Ausdruck ἄφρων den Anlaß gab. Zu dem historischen Ereignis des Todes und der Auferstehung Christi gehört vielmehr eine Zeugenschaft, weil die Historizität dieses Ereignisses ohne Bezeugung sinnlos gewesen wäre. Wird das gesehen, so ergibt sich folgende Ordnung: auf den Tod folgt das Begräbnis und auf die Auferstehung die Erscheinungen des Auferstandenen. Das sind eigentlich mehrere Ereignisse. Da das erste Ereignis, das Begräbnis, nicht ausdrücklich bezeugt wird, ist es als Ereignis unbetont. Entscheidend dagegen sind die Ereignisse der Erscheinungen des Auf-

erstandenen. Wir schieben die genauere Erklärung des Sinnes der Rede vom Tod und der Auferstehung noch auf und besprechen vorerst die Bezeugung der Erscheinungen des Auferstandenen.

Die Identifizierung der an den Erscheinungen des Auferstandenen Beteiligten hat den Exegeten größte Schwierigkeiten gemacht. Es dürfte namentlich seit Holls Interpretation von v 5 bis 8 als mit großer Wahrscheinlichkeit ausgemacht gelten, daß die Erscheinungen vor den „über 500 Brüdern zumal“, vor Jakobus und vor „allen Aposteln“ in Jerusalem stattfanden. Dagegen hat Holl, wie K. L. Schmidt einschränkend bemerkt¹⁵⁾, doch wohl zuviel gesehen, wenn er hinter τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν v 7 die Zwölf nebst Jakobus vermutet. In den drei Jerusalemer Erscheinungen liegt eine gewisse Klimax¹⁶⁾. Zuerst handelt es sich um „über 500 Brüder zumal“, nämlich um Privatleute, dann um den Herrnbruder Jakobus, der als ein vor andern ausgezeichnete Privatmann zu gelten hatte, und schließlich um alle Apostel, die als solche von Gott zur Verkündigung berufen waren. Alle drei Erscheinungen dürfen und müssen aber als vorbereitet gelten, weil die Zwölf und außerdem Petrus allein ihre Erscheinungen vorher, in Galiläa, erlebt und damit schon im Apostolat gestanden hatten. Petrus und die Zwölf im ganzen waren vorbereitet, weil sie von Jesus selbst eingesetzt waren. Desgleichen muß man von einer Vorbereitung des Paulus reden, weil er ein Verfolger der ἐκκλησία τοῦ θεοῦ gewesen war. Sieht man von der Erscheinung vor Paulus ab, so hat nur die eine Erscheinung vor den über 500 Brüdern, von denen einige schon entschlafen sind, keinen Apostolat im Gefolge gehabt. Diese Erscheinung muß daher als reine Ortserscheinung gelten. Das ist zugleich ein Anhaltspunkt für den Zweck aller Erscheinungen¹⁷⁾. Sie alle haben repräsentativen Charakter und zwar gerade in ihrer chronologischen Reihenfolge. Der Auferstandene erscheint zuerst vor Kephas. Damit scheint zunächst das Herrnwort Mtth. 16,

15) K. L. S c h m i d t, Deißmann-Festgabe, S. 503, Anm. 1.

16) M. E. dürfen diese drei Erscheinungen nicht auseinandergerissen werden. Anders Lyder Brun, a. a. O., S. 53.

17) Vgl. Adolf Schlatter, Der frühere Brief an die Korinther, in: Erläuterungen zum Neuen Testament, II, 4. Aufl., 1928, S. 186 f.

18 f. erfüllt zu sein. Aber die Auszeichnung des Petrus ist doch nur eine bedingte. Sie wird eingeschränkt, indem Christus auch vor den Zwölfen insgesamt erscheint. Auch diese Erscheinung entspricht einer Handlung Christi während seiner Erdenzeit. Wir befinden uns ständig im eschatologischen Bezirk. Mit der dritten Erscheinung steht Christus zu der verheißenen messianischen Gemeinde des messianischen Jerusalem. Mit der vierten Erscheinung wird der Kreis der Apostel um Jakobus vermehrt. Diese Erscheinung ist die dunkelste. Nimmt man sie mit der folgenden zusammen, so besagen beide Erscheinungen jedenfalls dies, daß der Apostolat in dem Augenblick, da Gott den Kreis der im Rahmen des Auferstehungsgeschehens berufenen Apostel geschlossen hatte, nicht nur für eine begrenzte Jesusjüngerschar, sondern für das ganze Messias-Israel wirken mußte. Das heißt: Christus hatte sich schon bis dahin nicht nur an den von ihm eigens eingesetzten Männern, sondern an dem auf das neue Jerusalem hoffenden Israel überhaupt als der kommende Messias bezeugt. So ist mit der fünften Erscheinung ein gewisser Höhepunkt erreicht.

Trotzdem fällt dadurch, daß noch einmal eine Erscheinung, aber nun die letzte stattfindet, auf alles wieder ein neues Licht. Christus erscheint vor Paulus als einem Mann, der zwar Jude war, der aber nicht in Jerusalem lebte, sondern in der Diaspora, und der weder mit dem alten Jünger-, noch mit dem neuen Apostelkreis positive Fühlung gehabt hatte, sondern vielmehr alles verfolgte, was von der Urgemeinde in Jerusalem ausging, weil er die durch die Existenz der Urgemeinde bedingte Bedrohung des Gesetzes erkannt hatte. Wir wollen uns kurz klar machen, was gerade dieses letzte Ereignis der Erscheinung Christi vor Paulus für beide Teile bedeuten mußte. Für Paulus bedeutete es zweifellos die Erfüllung der Abrahamverheißung. Er wußte sich sofort zur Mission unter den Heiden berufen (Gal. 1, 15—17). Damit war aber zugleich der Sinn der messianischen Verheißung geklärt. Der dem Abraham verheißene Same ist einerseits als der Christus des Glaubens enthüllt (Gal. 3, 16), andererseits sind jetzt alle die Abrahams Same, die zu dem

Glauben Abrahams kommen; wer unter dem Gesetz bleibt, wird abgewiesen (Röm. 4, 16—18). Das besagt christologisch, daß der an seinem Tage öffentlich kommende Messias schon in diesem Aeon für jeden da ist, der das Evangelium gehorsam hört, und es besagt soteriologisch, was Paulus dann in der Rechtfertigungslehre ausgeprägt hat, daß der Glaube allein den rechten Zugang zu Christus eröffnet. Dies alles brauchte an sich dem Kreise von Jerusalem nicht befremdlich zu sein. Sieht man zurück, so kann man sagen, daß die Berufung des Paulus einfach eine Probe auf die Schule war, die die zu Aposteln berufenen Jünger bei Jesus durchgemacht hatten. Aber diese Probe war nicht selbstverständlich. Das beweist u. a. schon die bald nach der Einigung beider Teile eingetretene Entwicklung. Gott ließ es also durch die Berufung des Paulus wirklich auf die konkrete Entscheidung des Kreises von Jerusalem ankommen, ob der wahre Heilsweg definitiv gefunden werden sollte oder nicht. Tatsächlich haben sich beide Teile geeinigt, und zwar indem jeder Teil den andern in seinem Apostolat anerkannte.

Vergleichen wir jetzt die Berufung des Paulus und die Berufung der Apostel von Jerusalem im ganzen, so dürfte sich eine abschließende Charakteristik des Sinnes der 6 Christuserrscheinungen ermöglichen lassen. Ihr einheitlicher Sinn ist offenbar der, daß sie, um es mit Paulus zu sagen, die theologische Bedeutung der Menschwerdung des Herrn sichern sollen. Die Erscheinung vor Paulus sichert das Faktum, daß der Herr für jeden kommt, der glaubt, und die Erscheinungen vor den im Umkreis des Petrus bzw. der Zwölf berufenen Aposteln sichert das Faktum, daß der Herr der Messias der alttestamentlichen Verheißung ist, deren Erfüllung an diesen Männern trotz des Unglaubens des von Jesus eingesetzten Petrus bzw. der Zwölf und gerade deswegen geschichtlich bezeugt wurde. Wie ließen bei der Erklärung von I. Kor. 15, 3 f. vorläufig die Frage offen, was der Tod und die Auferstehung Jesu an sich bedeute. Diese Frage findet jetzt eine Antwort. Hinter dem Tod und der Auferstehung Christi liegt nichts anderes als die in Phil. 2, 5—11 gelehrte Menschwerdung des nach seinem Tode erhöhten Herrn. Wenn auch die Menschwerdung als die Fülle des Dagewesen-

seins Jesu Christi verschiedene Formulierungen finden kann und konnte, wie wir sie einerseits etwa in Phil. 2, 5 (6)—11, andererseits etwa in den kerygmatischen Stücken der Apostelgeschichte und auch im Aufriß der Evangelien besitzen, so wird doch die Substanz des Kerygma so lange gewahrt bleiben, als die geschichtliche Funktion der beiden durch die Erscheinungen des Auferstandenen verbundenen Apostolate beachtet wird. Daher gilt es wirklich, jedes Wort von I. Kor. 15, 1—11 festzuhalten, wenn anders der Glaube nicht entleert werden soll (I. Kor. 15, 2).

Was folgt also aus der Auferstehung Jesu Christi für die Kirche? Eben dies, daß der Herr Jesus Christus bezeugt und d. h. wieder, daß der Glaube bezeugt werden kann. Die Glaubensbezeugung, so haben wir bei der Analyse des paulinischen Kirchenbegriffs gesehen, ist die Aufgabe der Kirche, um deretwillen sie da ist. Diese Aufgabe wird der Kirche durch die Apostel vermittelt. Sie wird ihr aber durch die Apostel nicht nur vermittelt, sondern sie wird ihr auch durch die Apostel gewahrt, weil die Apostel eine einmalige geschichtliche Funktion gehabt haben. Diese Funktion besteht in dem Gleichgewicht zwischen dem Apostolat von Jerusalem und dem Apostolat des Paulus, die durch ihre Einigung die Substanz des Kerygma sichern. Nicht darauf kommt es an, eine wie große Tätigkeit etwa Paulus entfaltet hat — die Nachrichten davon sind z. T. wieder verklungen —, sondern darauf kommt es an, daß man dort, wo man das Kerygma predigen und lehren will, weder den Paulus noch den Petrus übergehen darf, weil sie beide noch mit zum Kerygma gehören. Folgt aus der Auferstehung Jesu Christi, daß sie in den Erscheinungen des Herrn historisch bezeugt werden mußte, und haben die Erscheinungen des Herrn dem Kerygma damit seine letzte Gefühltheit gegeben, so folgt die Einigung der beiden großen Apostolate als der Anfang der Kirche legitim allein aus der Auferstehung Jesu Christi¹⁸⁾.

18) Als Beleg dafür, daß die Frage nach dem Anfang der Kirche nicht etwa mit der Frage nach dem Primat des Petrus verwechselt werden darf, nenne ich neben der erstgenannten Abhandlung von K. L. Schmidt noch die Schmidts Ergebnisse bestätigende Untersuchung von Erich Caspar, *Primatus Petri*, 1927.

Damit wäre der heutige Stand der Debatte über das im Neuen Testament vorliegende Kirchenproblem bzw. den neutestamentlichen Kirchenbegriff, der uns erlaubt, mit K. L. Schmidt von „der Kirche des Urchristentums“ zu reden, gegen Petersons These entschieden. Wollte jemand mit Peterson einwenden, durch diese starke Heranziehung der paulinischen Formulierungen werde das Problem paulinisiert und literarisiert, so darf man ihm erwidern, daß für uns gerade die auch von Peterson noch anerkannte literarische Bedeutung der Paulusbriefe deren historischen Wert ausmacht, denn Paulus selbst ist ja doch der Apostel, der durch seine Betonung der heilsgeschichtlichen Bedeutung des Volkes Israel immer wieder zur Rückfrage nach dem literarisch nicht unmittelbar wirksam gewordenen Petrus und damit nach dem Apostolat von Jerusalem zwingt¹⁹⁾.

19) Eine die Grundzüge der paulinischen Theologie im ganzen berücksichtigende Analyse von I. Kor. 15, 1—11 gebe ich in meiner demnächst im Rahmen der „Untersuchungen zum Neuen Testament“ bei Hinrichs-Leipzig erscheinenden Habilitationsschrift „Christus und der Geist bei Paulus, eine biblisch-theologische Untersuchung“. Zum Thema der Glaubensbezeugung vgl. meine in ThBl. 1932, Nr. 5, Sp. 129—140, erschienene Antrittsvorlesung: Was heißt: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“?