Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 8 (1952)
Heft: 3

Artikel: Wunder und Sakrament im Neuen Testament
Autor: Menoud, Philippe H.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-877509

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Theologische Zeitschrift

8. Jahrgang Heft 3 Mai/Juni 1952

Wunder und Sakrament im Neuen Testament.

Vortrag in der Universität Marburg am 31. Januar 1952.

Dem Alten Bund war eine Zeit verheißen, in der Gott seinen Geist ausgießen werde über alles Fleisch. Im Neuen Bund ist diese Verheißung erfüllt: in der Kirche ist der Geist am Werk und erweist sich als eine Macht der Wiedergeburt im Hinblick auf den kommenden Aeon, der im Anbruch ist.

Vorerst wirkt der Geist durch das *Wort:* durch die Missionspredigt, die das Evangelium denen bringt, die es noch nicht kennen; aber ebensosehr durch die Lehre, damit sich die Kirche erbaue auf den ein für allemal gelegten Grund des apostolischen Zeugnisses.

Doch der Geist wirkt auch durch *Taten.* Er bricht in die materielle Welt ein, um zu zeigen, daß er den ganzen Menschen, Seele und Leib, ja sogar den ganzen Kosmos, in Beschlag nehmen will, um ihn auszurichten auf das kommende Reich Gottes.

Diese Taten, durch welche der Geist sowohl seine Gegenwart als auch seine Macht in der Kirche offenbart, kommen auf doppelte Weise zum Ausdruck: durch Wunder und Sakrament. Diese zweifache Wirkungsweise des Geistes ist insofern ein theologisches Problem, als es zu untersuchen gilt, ob — wie etliche Theologen geneigt wären zu behaupten [1] — die von der Kirche gespendeten Sakramente das jetzige Aequivalent der von Jesus während der Inkarnation vollbrachten Wunder sind;

[1] «Ne devrait-on pas se demander sérieusement, si tout l'extraordinaire mentionné dans le Nouveau Testament n'est pas tout simplement contenu et présenté à l'Eglise dans les sacrements», fragt K. Barth, La confession de foi de l'Eglise, Neuchâtel/Paris 1943, S. 73. In der gleichen Richtung siehe J. J. vonAllmen: «Il est légitime, selon le Nouveau Testament, d'apparenter les miracles évangéliques aux sacrements ecclésiastiques», denn «les deux sont *signes* de l'irruption réelle, visible, du règne de Dieu dans le domaine du prince de ce monde» («Luc 9, 37—43a et le baptême des enfants», Foi et Vie 1949, S. 64 f.). Diese Frage hat auch O. Cullmann öfters angeschnitten und nüanciert. Vom johanneischen Evangelium schreibend, behauptet er: «Beiden Sakramenten ist gemeinsam, daß sie in der Zeit nach der Auf-

oder ob dem Wunder und dem Sakrament etwas Eigenes, Spezifisches, Unübertragbares anhaftet, und — wenn diese Frage bejaht ist — was dann das Verhältnis dieser beiden Wirkungsweisen des Geistes zueinander ist. Damit ist unser Problem umrissen.

Zuerst wollen wir aufzeigen, welchen Platz das NT dem Wunder und dem Sakrament einräumt. Dann werden wir den Sinn des Wunders und des Sakramentes untersuchen, um schließlich ihr gegenseitiges Verhältnis zu behandeln.

I.

Um zu sehen, welchen Platz die Wunder bzw. die Sakramente im Neuen Testament einnehmen, gehen wir von den historischen Tatsachen aus.

Es steht fest, daß nach nt.lichem Zeugnis Jesus seines messianischen Amtes waltet, indem er predigt, lehrt und Wunder vollbringt. Was der moderne Mensch von der Wirklichkeit und Möglichkeit dieser Wunder denken mag, ist hier irrelevant; denn was hier vor allem zu unterstreichen ist, ist die Tatsache, daß die christliche Tradition einstimmig behauptet, Jesus habe Kranke geheilt, Tote auferweckt, Besessene von ihren Dämonen befreit und sogar die Natur allmächtig beherrscht. Dadurch unterscheidet sich Jesus von Johannes dem Täufer, der kein Wundertäter war. In diesem Zusammenhang ist es auch von Belang, zu vermerken, daß die jüdische antichristliche Polemik das Zeugnis der christlichen Tradition bestätigt: nicht Jesu

---

erstehung an die Stelle der vom inkarnierten Christus vollbrachten Wunder treten» (Urchristentum und Gottesdienst, Basel 1944, S. 77 = Les sacrements dans l'évangile johannique. La vie de Jésus et le culte de l'Eglise primitive, Paris 1951, S. 85). In einer allgemeineren Erklärung schreibt er: «Les sacrements sont aussi des miracles du Saint-Esprit. Certes les miracles proprement dits continuent aussi après la résurrection du Christ. Mais dans... l'Eglise, les miracles de l'Esprit se confondent de plus en plus avec l'action du baptême et de la sainte Cène» («La délivrance anticipée du corps humain dans le Nouveau Testament» in: Hommage et Reconnaissance, Recueil de travaux publiés à l'occasion du soixantième anniversaire de Karl Barth, Neuchâtel/Paris 1946, S. 37). Siehe zuletzt G. Fitzer, «Sakrament und Wunder im NT» (In memoriam Ernst Lohmeyer, Stuttgart 1951, S. 169—188): «Das Wunder findet in dem Sakrament seine Ablösung und zugleich seine legitime Fortsetzung» (S. 172).

Wunder haben die Juden in Abrede gestellt, sondern ihre göttliche Herkunft und somit ihren Offenbarungscharakter.

Doch das Wundergeschehen bleibt nicht auf die Wirkungszeit Jesu beschränkt. Die Apostelgeschichte enthält ja den Bericht von Wundern, die entweder durch die Apostel Petrus und Paulus selbst oder doch zu deren Gunsten stattgefunden haben. Die Apostelgeschichte anerkennt, daß auch die Apostel zu Jerusalem (2, 43; 4, 30; 5, 12), Stephanus (6, 8), Philippus (8, 6. 13) und zusammen mit Paulus auch Barnabas (14, 3; 15, 12) die Macht hatten, Wunder zu vollbringen. Für Paulus ist es sogar normal, daß Wundertaten die Predigt des Evangeliums begleiten und versiegeln (Gal. 3, 5; siehe 1. Thess. 1, 5 und vielleicht 1. Kor. 2, 4). Die Macht zum Wunder ist für ihn ein Wahrzeichen des rechtmäßigen Apostelamtes (2. Kor. 12, 12; Röm. 15, 19); sie ist also eines der χαρίσματα, die den Apostel auszeichnen. Aber sie kann auch einem widerfahren, der nicht Apostel ist, da ja die Gabe, gesund zu machen oder Wunder zu tun, zu den Geistesgaben der korinthischen Gemeinde gehört (1. Kor. 12, 9—10). Es ist auch darauf hinzuweisen, daß diese Gaben sicher sehr hoch einzuschätzen sind, sind sie doch — etwas weiter im selben ersten Korintherbrief — in unmittelbarem Anschluß an die drei Dienste in der Kirche, Apostel, Prophet und Lehrer, aufgezählt (12, 28 f.).

Auch im Hebräerbrief (2, 4) wird die Wundertätigkeit der Apostel erwähnt, und der johanneische Christus verheißt: «Wer an mich glaubt, wird die ἔργα auch tun, die ich tue, und er wird größere denn diese tun» (14, 12). Und da die Wunder zu den ἔργα des johanneischen Offenbarers gehören, ergibt sich also, daß nach dem vierten Evangelisten es nicht nur Jesus beschieden ist, Wunder zu vollbringen.

Somit sehen wir, daß das NT einhellig der Meinung ist, daß die Kraft, Wunder zu vollbringen, nicht auf die Zeit der irdischen Tätigkeit Jesu beschränkt ist, sondern daß diese Gabe auch in der Kirche weiter wirksam bleibt. Man muß immerhin feststellen, daß es nicht einem jeden Gläubigen gegeben ist, Wundertäter zu sein. Diese Gabe ist jenen Gläubigen beschieden, die in ganz besonderer Weise vom Geiste erfüllt sind, d. h. den Aposteln, den Evangelisten und solchen, die sich der Geist selber erwählt hat, um ihnen diese Gabe zu verleihen.

Wenn wir uns jetzt zum Problem der Sakramente wenden, um zu erfahren, welchen Platz sie im NT einnehmen, so ist es ebenso klar, daß die beiden Sakramente der Taufe und des Abendmahls seit Anfang und in der ganzen Kirche bekannt und geübt sind.

Die Juden, die nach der Pfingstpredigt des Petrus zum Glauben kommen, werden im Namen Jesu Christi getauft. Diese Regel steht hiernach für alle Gläubigen fest. Paulus zum Beispiel, der unmittelbar zum Glauben und zum Apostelamt berufen ist, ist dadurch nicht von der Taufe dispensiert: zu dieser kommt er in Damaskus durch den Dienst des Ananias (Act. 9, 18). Auch sind alle Glieder der paulinischen Gemeinden getauft, schreibt er doch den Galatern: «Ihr seid alle Gottes Kinder durch den Glauben an Christus Jesus. Denn wie viele euer getauft sind, die haben Christum angezogen» (3, 27). Und den Römern schreibt er: «Wir alle, die wir getauft sind . . .» (6, 3). Dies ist sowohl auffallend als auch entscheidend, da hier der Apostel einer Kirche schreibt, die nicht aus seinem eigenen Missionswerk entstanden ist, die nicht «sein» Evangelium gehört hat und über deren Eigenart er schlecht informiert zu sein scheint. Aber eines steht für ihn außer Zweifel: weil die Empfänger seines Römerbriefes an Christus glauben, so sind sie auch getauft. Denn man kann nicht Glied sein am Leibe Christi, ohne durch die Taufe in Christi Namen ihm einverleibt worden zu sein. Der erste Petrus- (3, 21) wie auch der Hebräerbrief (6, 4) bezeugen ebenfalls, daß die Taufe den Christen als solchen kennzeichnet. Schließlich behauptet das Johannesevangelium kategorisch, daß die Geburt von oben eine Geburt aus Wasser und Geist ist und daß ohne diese Neugeburt das Heil nicht erlangt werden kann (3, 3—5).

Gleich klar und einwandfrei ist das nt.liche Zeugnis hinsichtlich der Eucharistie. Auch sie gehört wesenhaft und von Anfang an zum Leben der Kirche. Die Apostelgeschichte berichtet, wie die ersten Christen «beständig im Brotbrechen» blieben (Act. 2, 42), und die Korinther, die das Abendmahl so unwürdig zelebrierten, daß es dabei kompromittiert war, werden durch Paulus ausdrücklich an die ursprüngliche Einsetzung erinnert. Es steht aber fest, daß der Apostel allen Gemeinden, die er gründete, hinsichtlich der Eucharistie die urchrist-

liche Tradition und Praxis weitergab. Und wenn es auch eine Tatsache ist, daß die Einsetzungsberichte des Abendmahls in den Wiedergaben des Markus, des Matthäus, des sogenannten östlichen und des sogenannten westlichen Textes des Lukas, des Paulus und Justins des Märtyrers unter sich verschieden sind und wahrscheinlich auch liturgische Nüancen widerspiegeln, so beweisen sie doch, daß die Eucharistie in der ganzen Kirche bekannt und gefeiert war. Auch hier bestätigt das vierte Evangelium die andern nt.lichen Zeugnisse: der johanneische Christus erklärt: «Wenn ihr nicht esset das Fleisch des Menschensohnes und trinket sein Blut, so habt ihr kein Leben in euch. Wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, der hat das ewige Leben, und ich werde ihn auferwecken am Jüngsten Tag» (6, 53 f.). Man könnte den obligatorischen Charakter des Abendmahles in der Kirche nicht stärker unterstreichen.

Wir sehen also, daß Taufe und Abendmahl überall in der Kirche des ersten Jahrhunderts existieren und daß sie Wesensbestandteile des christlichen Glaubens und Lebens sind. Man hat auch nicht den geringsten Anhaltspunkt im ersten Jahrhundert, ein sakramentloses Christentum zu postulieren. Man muß im Gegenteil behaupten, daß es damals unmöglich war, Christ zu sein, ohne getauft zu werden und ohne am Abendmahl teilzunehmen. Die einzigen Christen, von denen gesagt wird, daß sie den Geist ohne die Taufe im Namen Jesu erhalten haben, sind die Apostel. Wir werden später auf diese einmalige Ausnahme noch zurückkommen und werden dann sehen, daß sie sich theologisch erklären lassen kann.

Schon äußerlich also, durch seine Allgemeinheit, unterscheidet sich das Sakrament vom Wunder. Denn wenn alle Gläubigen am sakramentalen Leben der Kirche teilhaben, wenn es kein sakramentloses Christentum gibt, so kann man, wie wir gesehen haben, vom Wunder nicht dasselbe behaupten. Denn wenn zweifelsohne Wunder in der Kirche geschahen, so hatten nicht alle Christen ein Wunder am eigenen Leibe erfahren, geschweige denn die Kraft, Wunder zu vollbringen. Anders ausgedrückt: die Wunder sind außerordentliche und gewissermaßen fakultative Zeichen der Gegenwart und des Wirkens des Heiligen Geistes in der Kirche; dagegen sind die Sakramente obligatorische und normative Zeichen echten Christen-

tums. Wir haben hiermit ein Anzeichen dafür, daß dem Wunder und dem Sakrament je ein spezifischer Charakter und Sinn anhaften. Dies haben wir jetzt näher zu untersuchen.

II.

Im NT gibt es drei Termini, um die Wunder zu bezeichnen[2]: δυνάμεις, τέρατα und σημεῖα. Das Wort τέρας, das eigentlich eine Handlung oder Erscheinung bezeichnet, welche den regulären Verlauf der Dinge durchbricht, steht nie für sich allein, sondern immer in Begleitung von δύναμις oder σημεῖον oder sogar von beiden. Das heißt, daß in der Dreiheit δυνάμεις, τέρατα, σημεῖα der Akzent eigentlich nicht auf τέρατα, sondern auf den zwei andern Ausdrücken liegt. Wenn also die Wunder *außer*ordentliche Handlungen sind, so deshalb, weil sie durch die *Kraft* Gottes bewirkt sind und weil diese göttlichen Eingriffe *Zeichen* seines Heilsplanes, seines Heilswillens, sind. Das Charakteristische am christlichen Wunder, das, wodurch es sich trotz mancher Aehnlichkeiten von allen andern Wundern unterscheidet, ist, daß im Wunder Gott in seiner Schöpfung in Erscheinung oder, besser gesagt, *wieder* in Erscheinung tritt, sich als deren rechtmäßiger und alleiniger Herrscher erweist, und das im Hinblick auf eine Wiedergutmachung und Versöhnung.

Die Welt nämlich ist *de facto* nicht, was sie *de iure* ist: nach unserer rein empirischen Erfahrung ist die göttliche Herrschergewalt begrenzt durch einen Usurpator, den Fürsten dieser Welt, welcher die göttliche Schöpfung verheert und also gefälscht hat. Die teuflische Unordnung hat überall die göttliche Ordnung ersetzt. Diese Unordnung erscheint zuerst in der physischen Welt. In diesen Acker, in den Gott Korn gesät hatte, hat der Feind Unkraut gesät. Paulinisch ausgedrückt: die Schöpfung ist der Eitelkeit unterworfen worden.

Diese Unordnung erscheint dann auch im menschlichen Geschöpf. Das Böse haust in des Menschen Gewissen und Herz: der Mensch ist ein Sünder, unfähig, nach Gottes Gesetz zu leben und sein Heil zu erwirken. Das Böse beansprucht aber

---

[2] Siehe Ph. H. Menoud, «La signification du miracle selon le Nouveau Testament» in: Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses 1948/49, S. 173—192.

auch den menschlichen Körper und bekundet diesen Anspruch durch Krankheiten, seien sie organischer, nervöser oder funktioneller Natur, d. h. durch Zustände, welche vom NT Besessenheit genannt werden. Die Krankheit als physische, die Sünde als moralische Verkommenheit verbinden sich, um aus dem nach Gottes Ebenbild geschaffenen Menschen dieses irdene Gefäß zu machen, das verurteilt ist, früher oder später wieder zu Staub zu werden. Die lapidare Behauptung des Apostels: «Der Sünde Sold ist der Tod» muß wörtlich gefaßt werden. Hatte doch — um das schöne Wort der Weisheit zu zitieren — «Gott die Wesen geschaffen, auf daß sie seien», und nicht, auf daß sie stürben.

Gott aber überläßt weder sein Geschöpf noch seine Schöpfung der Verkommenheit und dem Tode. Er hat einen Heilsplan; und dieses Heil, im alten Bund verheißen, erfüllt sich im Leben, im Tode, in der Auferstehung und Erhöhung Jesu Christi; solange diese Welt noch besteht, wird dieses Heil der Welt durch das Evangelium verkündigt, um im kommenden Aeon nach der Vertilgung aller feindlichen Mächte zur Vollendung zu gelangen. In gewissem Sinne kann man sogar sagen, daß die ganze Erlösung nichts anderes als ein Wunder ist, d. h. eine göttliche Machthandlung und ein wirksames Zeichen seines Heilswillens. Demnach ist es der göttlichen Ordnung gemäß, wenn sich das Heil vorerst durch δυνάμεις und σημεῖα, durch Machttaten und Zeichen, verwirklicht. [3]

In den Augen der ersten Christen war Jesus von Nazareth nicht nur ein Prophet wie Johannes der Täufer; er war jener Stärkere, ὁ ἰσχυρότερος, dessen Ankunft der Vorgänger verkündete. So erscheint er auch bekleidet mit Gottes Machtfülle. In der Apostelgeschichte, in der seine Tätigkeit umrissen und zusammengefaßt wird, lesen wir: «Ihr wißt von Jesus aus Nazareth, den Gott gesalbt hat mit Heiligem Geiste und Kraft, der umhergezogen ist und Gutes getan und alle, die unter der Herrschaft des Teufels standen, geheilt hat, weil Gott mit ihm war» (10, 38). Ueber sich sagt der johanneische Christus aus, er sei gekommen, um zu wirken die Werke dessen, der ihn gesandt hat (9, 4), und der erste Johannesbrief präzisiert da-

[3] Siehe A. Fridrichsen, Le problème du miracle dans le christianisme primitif, Paris 1925, S. 36 f.

hin: «Dazu erschien der Sohn Gottes, daß er die Werke des Teufels zerstöre» (3, 8).

Des Teufels Werke zerstören und Gottes Werke tun, sind die negative und die positive Seite eines gleichen Amtes: des messianischen Amtes, Gottes Herrschaft in der Schöpfung wiederherzustellen. Wohl wird diese Gottesherrschaft in ihrer Vollkommenheit erst dann wiederhergestellt sein, wenn Gottes Reich angetreten sein wird, d. h. am Ende des jetzigen Aeons: dann, wenn diese Welt durch die neue Schöpfung ersetzt sein wird. Aber diese endzeitliche Hoffnung ist für die ersten Christen begründet in der Gewißheit, daß Christus als Erlöser schon gekommen ist und daß dieses sein Erlösungswerk sich in der Welt durch die Kirche fortsetzt: und zwar nicht nur durch das Wort der christlichen Verkündigung und Ermahnung, sondern auch durch Handlungen, d. h. durch Wunder. Wie das Wort bezeugen diese Wunder, daß sich Gottes Reich genähert hat; mehr als das Wort zeigen sie konkret, wie Menschheit und Natur aussehen werden, wenn sie vom Uebel gereinigt und dem einzigen Gotteswillen untertan sein werden. [4]

Auf was für Wundertypen stoßen wir im NT? Wir haben gesehen, daß Gottes Reich als eine Befreiungsmacht überall da zu seinem Recht kommen will, wo der Herrschaftsanspruch des Usurpators, des Feindes, zur Geltung gelangt. Die Erlösung muß all das erneuern, was der Sünde verfiel: die menschliche Person und ihre kosmische Umgebung. Zuweilen unterscheidet man anthropologische Wunder — zum Beispiel Heilungen, welche die Wiederherstellung der menschlichen Natur verkünden — und kosmische oder physische Wunder, welche auf die Erneuerung der Welt, des Weltalls, der Natur, hinweisen. Diese Unterscheidung ist nicht von großem Belang; denn die sogenannten kosmischen Wunder haben den Sinn, darauf hinzuweisen, daß im Reiche Gottes die Natur nicht mehr wie in der gefallenen Schöpfung eine dem Menschen oft feindliche Macht sein wird: sie wird im Gegenteil die harmonische Umgebung des mit Gott befriedeten Menschen sein. Denn der Mensch ist nach Gottes Ebenbild geschaffen, um über die Schöpfung zu

[4] Siehe A. Fridrichsen, op. cit., S. 47 f.; K. L. Schmidt, «Le problème du christianisme primitif» in: Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses 1938, S. 46 f.

herrschen. Ein Wunder wie zum Beispiel Jesu Wandeln auf dem See hat also den Sinn, die Wiederherstellung der menschlichen Herrschaft über die Natur zeichenartig vorwegzunehmen. Deshalb kann man eigentlich alle Wunder letzten Endes als anthropologische Wunder bezeichnen.

In den Synoptikern sind die Wunderberichte am häufigsten: Dämonenaustreibungen, Heilungen, Totenauferweckungen. Alle diese Wundertaten sind aber vom gleichen Typus. Nach jüdischem und also auch nach urchristlichem Empfinden besteht zwischen Sünde und Krankheit ein enger Zusammenhang: die Sünde ist Ursache der Krankheit wie auch der Besessenheit. Und der Tod, der alle Menschen trifft, weil alle Sünder sind, ist die letzte Konsequenz sowohl der Krankheit wie auch der Sünde.

In den synoptischen Wunderberichten liegt der Erlösungscharakter auf der Hand. Er erscheint zunächst in der Art, wie Jesus vor Kranken, Besessenen und Toten bis ins Innerste erbebt (σπλαγχνίζομαι Mark. 6, 34 par.) oder über ihren Zustand ergrimmt (ἐμβριμάομαι). Es handelt sich dabei nicht nur um menschliches, brüderliches Mitgefühl. Es handelt sich vielmehr dabei um Jesu Entrüstung über die Schäden, die die Macht des Bösen denen angetan hat, die dazu ausersehen waren, das Ebenbild des lebendigen Gottes zu tragen. Hinter dem Kranken, dem Besessenen oder dem eben Gestorbenen erblickt Jesus gewissermaßen radioskopisch den Feind, der «das getan» hat (Matth. 13, 28). Diesen Feind verscheucht er und wirft er zurück, wenn er Kranke heilt, Besessene entfesselt, Tote auferweckt. Gewiß sind diese Siege beschränkt: Jesus ist nicht bei allen Fällen teuflischer Machtentfaltung eingeschritten, auch ist seine Intervention noch nicht endgültig, haben ja die von ihm auferweckten Toten nur eine verlängerte Lebensfrist, nicht aber die Unverweslichkeit erhalten. Trotz dieser Beschränkung sind aber diese messianischen Siege nichtsdestoweniger Zeichen und Vorboten eines endgültigen Sieges des Lebens über den Tod.

Der Erlösungscharakter der Wunder erweist sich auch durch die Bekenntnisse, die den vertriebenen Dämonen entfahren. Indem sie bekennen, Jesus sei Gottes Sohn, gekommen, um sie zu verderben, protestieren die bösen Geister, wenn auch ohnmächtig, gegen ein vorzeitiges, machtvolles Kommen des

Reiches Gottes in der Person Jesu. Wenn auch dieser Protest unwirksam ist, da er ja die göttliche Machtentfaltung durch Jesus nicht verhindert, so ist er doch nicht unnütz — sonst hätten ihn die Evangelisten nicht erwähnt —, da er in seiner Art Zeugnis ablegt vom hereinbrechenden Reiche.

Die durch die Apostel vollbrachten Wunder, von denen die Apostelgeschichte etliche aufzählt und auf die auch die Briefe hinweisen, haben den gleichen Sinn wie Jesu Wunder, deren Echo sie gewissermaßen sind: ausgeführt «im Namen Jesu Christi» (Act. 3, 16; 16, 18; siehe 4, 30), bezeugen diese Wunder, daß der Heilige Geist das von den Aposteln erbrachte Zeugnis vom Erlösungswerke Christi bestätigt. Dazu fahren sie fort, den Anbruch des kommenden Aeons zu verkündigen, und versiegeln so die Verheißung, die im Evangelium, wie es die Apostel predigen, enthalten ist.

Wenn wir jetzt unsere Beobachtungen hinsichtlich der von Jesus und den Aposteln vollbrachten Wunder zusammenfassen, so ergibt sich für diese Wunder folgender Sinn: sie verkünden das Reich Gottes, das durch den anbricht, den Gott mit Allmacht bekleidet hat und der nach seiner Erhöhung durch seinen Geist weiterhandelt. Anders ausgedrückt: die Wunder verkünden die Wiederherstellung der Herrschaft Gottes über den Kosmos; sie sind Zeichen, die den Anbruch des Gottesreiches bezeugen und die blitzartig offenbaren, was dieses Reich bedeutet.

Die vom vierten Evangelium berichteten Wundertaten verlangen, für sich behandelt zu werden. Sie sind Werke, von Gott durch Jesum bewirkt, die Jesus offenbaren als den Gottgesandten, der beauftragt ist, eine Erlösung zu verkünden, die «am Jüngsten Tage» vollendet sein wird. Die johanneischen σημεῖα zeigen an, daß Jesus gekommen ist, der Welt das wahre, das göttliche Leben zu spenden. Diese ζωὴ αἰώνιος unterscheidet sich vom Leben dieser Welt hinsichtlich Dauer und Qualität: das hiesige Leben ist zeitlich begrenzt, wogegen das von Christus gebrachte Leben ewig währt. Deshalb wird er die, denen er das Leben schenkt, am Jüngsten Tage auferwecken. Damit ist das Leben dieser Welt eine minderwertige Existenz, des göttlichen Lichtes nicht teilhaftig. Das von Christus gebrachte Leben hingegen ist das wirkliche Leben, das den Gläubigen

erlaubt, durch den Sohn den Vater zu erkennen und mit dem Vater und dem Sohne in Gemeinschaft zu sein; so daß der Glaubende schon jetzt «vom Tode zum Leben hindurchgedrungen ist» (Joh. 5, 24).[5]

Mit andern Worten: wenn die übrigen nt.lichen Wunder verkünden, daß «die Stunde kommt», wo Gott sein Reich aufrichten wird, so sagen die johanneischen Zeichen auch, daß «die Stunde kommt» — am Jüngsten Tag —; aber sie präzisieren diese Angabe dahin, daß die Stunde «schon gekommen ist» durch die Ankunft des Offenbarers auf Erden.

Während der Zeit der Inkarnation ist der Offenbarer persönlich in der Welt gegenwärtig. Aber, in anderer Weise, *bleibt* er in der Welt gegenwärtig, und das ist der letzte Sinn des johanneischen σημεῖον. Das erfährt man ganz besonders im 6. Kapitel des Evangeliums, das, wie man weiß, drei Elemente enthält: das Zeichen der ausgeteilten Brote, die Rede über das Lebensbrot und die Erklärung, daß dieses lebendige Brot das Fleisch und das Blut des Menschensohnes ist. Mit andern Worten: das Brot, das Jesus den Galiläern austeilt, ist Zeichen des himmlischen Brotes, der Nahrung göttlichen Lebens, die damals seine unter ihnen weilende Person ist; es ist aber auch das Zeichen seines Fleisches, d. h. des eucharistischen Brotes, das später nach der Auffahrt ausgeteilt werden wird. Insofern stellt das johanneische Zeichen eine Verbindung her zwischen Wunder und Sakrament. Aber bevor wir dieses Verhältnis untersuchen, gilt es noch, den Sinn des Sakramentes nach nt.licher Lehre darzulegen.

III.

Wir haben gesehen, daß das NT gewisse termini besitzt, um das Wunder zu bezeichnen. Das kann man aber nicht vom Sakrament behaupten, wo ein einheitliches Wort fehlt.

---

[5] Dieser Sinn des johanneischen σημεῖον erscheint besonders vorbildlich im Bericht der Auferweckung des Lazarus. Siehe Ph. H. Menoud, «La foi dans l'Evangile de Jean» in: Cahiers bibliques de Foi et Vie No. 2, Paris 1937, S. 39 f., und ganz besonders O. Cullmann, Les sacrements dans l'évangile johannique, S. 23 f.

Demnach ist es schwieriger, den urchristlichen Sinn dessen zu ermitteln, was wir Sakrament nennen. [6]

Seit ihrem Ursprung hat, wie wir sahen, die Kirche die Taufe geübt. Diese christliche Taufe unterscheidet sich von jeder andern Taufe insofern, daß sie erstens «im Namen des Herrn Jesus» erteilt wird, und zweitens, daß die Anrufung des Namens des Herrn dem Täufling den Geist vermittelt. Wenn man auch diese Charakteristika der nt.lichen Taufe chronologisch in umgekehrter Reihenfolge vorfindet, bleibt doch der Sinn der Taufe derselbe. Diese zwei Wesenselemente der christlichen Taufe zeigen auf den ersten Blick, daß die Taufe einer beschränkten Periode der Heilsgeschichte angehört, nämlich der Zeit der Kirche, die auch die Zeit des Geistes ist. Als Christus gegenwärtig war in seiner Menschwerdung, war die Taufe noch nicht nötig, da die Gläubigen damals mit dem unter ihnen weilenden Christus direkt in ein persönliches Verhältnis treten konnten. Dann ist auch offenbar, daß im kommenden Aeon, in dem nur pneumatische Geschöpfe leben werden, die Geistvermittlung an fleischliche Geschöpfe nicht mehr nötig sein wird.

Die Taufe fällt somit mit der Zeit der Kirche zusammen. Ermöglicht ist sie durch die entscheidende Tat der Heilsgeschichte: Christi Tod und Auferstehung. Durch die Anrufung des Namens Jesu, der gelebt hat, gestorben und auferstanden ist, der erhöht wurde und der jetzt durch den Geist bei den Seinen gegenwärtig ist, kommt der Täufling mit Jesus in persönliche Beziehung: er ist mit ihm so vereint, daß das durch Jesus vollbrachte Versöhnungswerk jetzt auch für ihn gilt. Anders ausgedrückt: vermittelst der «in seinem Namen» gespendeten Taufe handelt Christus an dem Täufling mit der gleichen Macht, der gleichen Kraft und dem gleichen Erfolg wie während der Zeit der Inkarnation, als er Sünden vergab und denen, die glaubten, den Zugang zum Reiche frei machte.

Nichts ist in dieser Hinsicht bezeichnender als die Pfingstrede des Petrus. Zuerst erinnert der Apostel seine Zuhörer daran — und dieser Hinweis ist von Belang —, daß Jesus gekommen ist als einer, den Gott durch Machttaten, Wunder und Zei-

---

[6] Siehe Ph. H. Menoud, «La définition du sacrement selon le Nouveau Testament» in: Revue de Théologie et de Philosophie 1950. S. 138—147.

chen beglaubigt hat (Act. 2, 22), daß er getötet (2, 23), aber von Gott auferweckt worden ist (2, 31 und 36). Erst dann lädt der Apostel seine Zuhörer ein, sich im Namen Jesu taufen zu lassen und durch diese Taufe die Vergebung ihrer Sünden und die Gabe des Heiligen Geistes zu empfangen (2, 38). Dann erst werden die Getauften in die Gemeinde aufgenommen (2, 47).

Dies ist der Zusammenhang zwischen christlicher Taufe und historischem Werk Jesu. Es bleibt den Theologen des ersten Jahrhunderts, dem Paulus und dem vierten Evangelisten, vorbehalten, zu erklären, wie der Gläubige durch die Taufe Anteil bekommt am Tode und an der Auferstehung Christi und wie diese Heilstaten Christi ihm zugute kommen.

Das tut zuerst Paulus mit einer Klarheit, die nichts zu wünschen übrigläßt. Im 6. Kapitel des Römerbriefes erklärt er, daß der Täufling in der Taufe mit Christus stirbt, mit ihm begraben wird und mit ihm aufersteht. Dieses Teilhaben des Gläubigen an Christi Geschick ist in den Augen des Apostels real und nicht symbolisch, da ja die Folge real ist: von der Stunde seiner Taufe an ist der Getaufte ein neuer Mensch, der ein neues Leben führt, d. h. ein Leben nicht mehr im Fleische, sondern im Geiste oder in Christus. Vom Geiste lebend ist der Getaufte in die Kirche hineinversetzt, wie es der Apostel den Korinthern ausdrücklich sagt: «Wir sind durch *einen* Geist alle zu einem Leibe getauft» (1. Kor. 12, 13). Und dieser Leib ist Christi Leib, die Gemeinde.

Im vierten Evangelium finden sich die gleichen Gedankengänge, wenn auch anders ausgedrückt, vor. Dem Nikodemus, der die *via salutis* kennenlernen will, antwortet Jesus, daß er sich einer neuen Geburt unterziehen muß, einer Geburt von oben, d. h. «aus Wasser und Geist» (3, 5). Wenn man diese Präzisierung nicht als Interpolation eliminiert, kann man nicht anders, als in ihr eine Anspielung auf die Taufe sehen. Nikodemus antwortet durch eine Frage: «Wie ist das möglich?» (3, 9), d. h. wie kann die Taufe eine neue Geburt bedeuten? Das folgende (3, 13 f.) gibt die Erklärung: diese neue Geburt ist ermöglicht, weil der Menschensohn vom Himmel gekommen und in den Himmel wieder aufgefahren ist. Der in die Welt gekommene Menschensohn muß «erhöht» werden, d. h. — weil ja das Verbum ὑψοῦν zweierlei bedeutet — er muß erhöht wer-

den auf das Kreuz durch seinen Sühnetod, und er muß erhöht werden dahin, wo er vorher war, d. h. in die Herrlichkeit des Vaters. Wenn also die Taufe das Zeichen der Geburt von oben sein kann, so deshalb, weil sie in Tod und Erhöhung Christi begründet ist und weil die Kraft dieses Todes und dieser Erhöhung dem zuteil wird, der die Taufe empfängt. Der johanneische Christus sagt dasselbe noch einmal, wenn er anzeigt: «Und ich, wenn ich erhöht werde von der Erde, so will ich alle zu mir ziehen» (12, 32), um die *eine* Herde zu bilden, deren einer Hirte er ist (siehe 10, 16): d. h. um die Kirche zu sammeln, die eine *ecclesia una et unica* ist.

Wir finden also im vierten Evangelium wie bei Paulus die Idee, daß die Taufe es dem Täufling ermöglicht, teilzuhaben an dem Tode und an der Auferstehung Christi und die Heilsgaben, die aus Kreuz und Auferstehung fließen, zu empfangen: die Vergebung der Sünden, das neue Leben, die Einverleibung in die Kirche.

Tod und Auferstehung Christi haben ein für allemal stattgefunden. Diese Heilstaten brauchen nicht wiederholt zu werden jedesmal, wenn eine neue Menschengeneration zum Leben kommt, weil ja eben ihre Wirkungen durch die Taufe allen Menschen bis zur Parusie zugänglich bleiben. Deshalb sind sie alle «im Namen des Herrn Jesus» getauft.

Es gibt aber eine Ausnahme, die wir schon angedeutet haben: die Zwölf. Man trifft oft die Erklärung, die Zwölf hätten ja gar nicht dieser Taufe bedurft, da sie gewiß durch Johannes getauft worden sind. Hatte Jesus nach dem vierten Evangelium seine ersten Anhänger nicht unter den Johannesjüngern gefunden? Aber wenn auch alle Zwölf vom Vorläufer getauft worden sein sollten, was geschichtlich sehr unwahrscheinlich ist, so würde das nicht bedeuten, daß sie deshalb von der Geistestaufe dispensiert waren. Wir wissen ja aus Apostelgeschichte 19, daß diese rätselhaften Jünger zu Ephesus, die nur die Johannestaufe kannten, durch Paulus «im Namen des Herrn Jesus» noch einmal getauft wurden. Man könnte auch denken, daß Jesus selber seine Jünger getauft hat in der Zeit, in der, nach der von Joh. 3 bewahrten Tradition, Jesus eine derjenigen des Johannes wohl parallele Taufe übte. Aber diese Tradition sieht in den Jüngern die Taufgehilfen und nicht die Getauften

Jesu. Auch sagt dieser Text nicht, daß Jesus seine Jünger getauft hat. Vielmehr postuliert er im Gegenteil, daß die Jünger die Taufe nicht benötigen.

So bleibt, daß die Zwölf als einzige unter den Gläubigen nicht «im Namen Jesu» getauft worden sind. Da diese Ausnahme nur für sie zutrifft, ist sie verbunden mit der spezifischen Situation und dem spezifischen Charakter der Zwölf innerhalb der Urgemeinde: ist also verbunden mit der Tatsache, daß sie Jesu Erdenleben geteilt haben, daß sie seine Zeugen gewesen sind von der Zeit Johannes des Täufers an bis zur Auffahrt (s. Act. 1, 21), kurz, daß sie die Zeugen der Inkarnation sind. Durch diese direkte Berührung mit der Person Jesu von Nazareth sind sie dessen teilhaftig geworden, wessen alle andern Gläubigen durch die Taufe teilhaftig werden. Ihnen wurde die Heilsgnade durch ihren täglichen, gläubigen Kontakt mit der Person Jesu zuteil. So sagte ihnen Jesus: «Ihr seid rein um des Wortes willen, das ich zu euch geredet habe» (Joh. 15, 3). Die Zwölf haben durch Jesus direkt das empfangen, was die andern Christen durch die Taufe erlangen: nämlich die Vergebung und das neue Leben. Mit andern Worten: während seines Erdenlebens hat Jesus die Seinen direkt in die Heilsökonomie eingeführt; nach Jesu Auffahrt, weil die Inkarnation unwiederholbar ist, wird man in dieselbe Heilsökonomie eingeführt durch die Taufe «im Namen Jesu». Die Taufe hat also zum Zweck, den Heilswert der ein für allemal geschehenen Fleischwerdung allen zu vergegenwärtigen, die zwischen Auffahrt und Parusie zum Glauben kommen.

Auch die Eucharistie kann man nur von der Heilsgeschichte her verstehen. Bei der Einsetzung des Abendmahls verkündet Jesus zweierlei: erstens daß er sterben wird und daß sein Tod für die Seinen den Weg zur Versöhnung mit Gott frei macht; dann daß er nach seinem Tode herrschen wird und daß seine Jünger mit ihm teilhaben werden am kommenden Reiche. Diese beiden Tatsachen, Christi Tod und das eschatologische Reich, können nicht voneinander getrennt werden. Sie sind die zwei Endpunkte einer gleichen Linie; und wenn es diese Linie nicht gäbe, so wäre daraus zu folgern, daß Jesus nur für zwölf Menschen Fleisch geworden, gestorben und auferstanden wäre. Aber diese Zwölf dürfen nicht allein bleiben; sie haben andern

die Botschaft weiterzugeben, die sie selber empfangen haben. So werden sie Christus predigen: sie werden seine Worte wiederholen; sie werden wie er Wunder tun; sie werden den Sinn des Todes und der Auferstehung Christi erläutern, und sie werden die Hoffnung auf sein eschatologisches Kommen lebendig erhalten, indem sie mit denen, die durch ihr Zeugnis das Evangelium angenommen haben, die Eucharistie feiern, die Jesus für alle, d. h. für die Zwölf und für die durch ihr Zeugnis gläubig Gewordenen, eingesetzt hat. Wenn Jesus auch nicht ausdrücklich den Befehl erteilt hätte, sein letztes Mahl regelmäßig zu wiederholen, würde die Kirche Jesu Lehre nicht überschreiten durch die Wiederholung des eucharistischen Mahles während der persönlichen Abwesenheit des Herrn.

Es ist nämlich zu beachten, daß das Abendmahl genau wie die Taufe der Periode der Heilsgeschichte angehört, die durch die Ausschüttung des Geistes und also durch die Existenz der Kirche charakterisiert ist. Solange Jesus persönlich unter den Seinen weilte, war das Abendmahl nicht nötig; deshalb setzt er es ganz am Schluß seines irdischen Wirkens ein, «in der Nacht, da er verraten ward» (1. Kor. 11, 23). Und im kommenden Reich wird die Eucharistie nicht mehr nötig sein, denn dann wird ein «neues Mahl» den Herrn und seine Jünger vereinen. Dieses Mahl wird insofern ein «neues» sein im Vergleich zu der kirchlichen Eucharistie, als dann der Herr persönlich und für immer unter den Erlösten sein wird. Begrenzt also durch die Zeit der Inkarnation und durch die Parusie, ist während dieser Zeitspanne das Abendmahl das Zeichen der Gegenwart und des Wirkens Christi. Paulus und Johannes haben das, jeder in seiner Art, erklärt.

Nachdem er den Korinthern die Einsetzung des Abendmahls in Erinnerung gerufen hat, fährt Paulus fort: «Sooft ihr von diesem Brote esset und von diesem Kelche trinket, so verkündigt ihr den Tod des Herrn, bis daß er kommt» (1. Kor. 11, 26). Wie jedesmal, wenn Paulus vom Tode Christi spricht, meint er seinen Tod *und* seine Auferstehung. Denn ohne Auferstehung wäre Christi Tod jeden theologischen Sinnes bar. Christi Tod, der jedesmal verkündet ist, wenn das Abendmahl gefeiert wird, ist also der Tod jemandes, der jetzt lebt und dessen Rückkehr erwartet wird. Das eucharistische Fest, das seinen Tod und

also auch seine Auferstehung feiert, nimmt somit auch sein Kommen vorweg. Die Eucharistie ist das Mittel, durch das der, der tot war und der jetzt lebt, seine Gegenwart und seine Heilsmacht unter den Seinen erweisen kann in der Zwischenzeit, die seine persönliche Gegenwart vor seinem Tode und seine persönliche Gegenwart nach seiner Parusie trennt.

Durch die Eucharistie entsteht zwischen den Gläubigen und Christus eine Gemeinschaft, die so eng und so wirksam ist wie die, die Jesus und seine Jünger während seiner Erdenzeit verband. Ja sie ist noch enger und noch wirksamer, da jetzt die Erlösungstat, Christi Tod und Auferstehung, vollbracht ist. Diejenigen, die sich versammeln, um das Abendmahl zu feiern, sind getauft worden. Diese Taufe haben sie erhalten, auf daß sie «zu *einem* Leibe» (1. Kor. 12, 13) geformt würden. Dieses Ziel ist erreicht, wenn die Getauften unter sich vereinigt sind mit dem, in dessen Namen sie die Taufe empfingen. «Wir sind alle *ein* Leib, dieweil wir alle *eines* Brotes teilhaftig sind» (1. Kor. 10, 17). Dieser Leib ist Christi Leib, die Kirche; und zwar nicht in einem symbolischen, sondern in einem realen Sinn. Das sieht man zum Beispiel an der Tatsache, daß Jesus in der Kirche so sehr gegenwärtig und wirksam ist, daß die Kirche verfolgen den Herrn verfolgen heißt, der in ihr lebt (siehe Act. 9, 4 f.).

Der vierte Evangelist unterstreicht so stark wie Paulus die Aequivalenz zwischen Christi eucharistischer Gegenwart in der Kirche und Christi persönlicher Gegenwart während seines Wandels in Palästina. Nach der johanneischen Theologie ist der Logos σάρξ geworden und hat durch seine menschliche Person der Welt das Leben geschenkt. Dann ist der Sohn wieder zum Vater erhöht worden. Das Leben, das er den ersten Gläubigen in der Zeit seiner Inkarnation gespendet hat, das spendet er den Gläubigen aller Generationen weiter durch die Eucharistie, die auch seine σάρξ ist, d. h. die seine Gegenwart und sein Wirken ebenso real und wirksam darstellen, als seine menschliche Person in der Zeit der Inkarnation sie dargestellt hat. Damals kam das göttliche Leben des Logos durch «den Sohn Josephs, des Zimmermanns», zu den Menschen. Jetzt kommt dasselbe göttliche Leben durch das eucharistische Brot zu ihnen.

Die eben beschriebene Aequivalenz stützt sich exegetisch auf folgende zwei Tatsachen. Erstens benützt Johannes das

Wort σάρξ, um den gegenwärtigen Offenbarer sowohl in der Inkarnation (1, 14) als auch in der Eucharistie (6, 51) zu bezeichnen. Dann darauf, daß er in seinem Bericht des letzten Mahles Jesu mit seinen Jüngern die Einsetzung des Abendmahles nicht erwähnt, obwohl dieses 13. Kapitel seines Evangeliums wie auch die darauf folgenden Abschiedsreden von eucharistischer Theologie durchdrungen sind. Johannes bezeugt damit, daß, wie der Geist-Paraklet Jesus folgt, so auch die Eucharistie der Inkarnation folgt.

In der Zeit zwischen Auffahrt und Parusie sichert also die Eucharistie den Gläubigen dieselbe Teilnahme an Christi Leben und dieselbe Gemeinschaft mit seiner Person zu, mit der die Jünger, die ihn auf den Wegen Palästinas begleiteten, in der Zeit der Inkarnation begünstigt wurden.

Zusammenfassend kann man also sagen, daß die Gläubigen leben von der Erinnerung an die zeitlich beschränkte Gegenwart während der Inkarnation und von dem Harren auf die ewig dauernde Gegenwart Christi nach der Parusie. Aber die Gläubigen leben nicht nur von dieser Erinnerung und von dieser Hoffnung. Christus ist für sie durch den Heiligen Geist, der in der Kirche Wohnung genommen hat, ein *gegenwärtiger* Abwesender. Die geistige Gegenwart Christi erweist sich als real durch die Zeichen, die da sind: Taufe und Abendmahl. Durch die Taufe im Namen Jesu kommen die Gläubigen mit Christus zu einer persönlichen Gemeinschaft; durch das Abendmahl werden sie von ihm ernährt mit göttlichem Leben und also bestätigt und bewahrt in dieser Gemeinschaft, die bei der Taufe angefangen hat. Diese sakramentale Gemeinschaft ist ebenso real, das will sagen ebenso heilvoll wie die Gemeinschaft, die zwischen Christus und seinen ersten Jüngern bestand, als er persönlich unter ihnen weilte. Für die Gläubigen sind also die Sakramente in der Zeit der Kirche die Zeichen, durch die Christus unter und in ihnen seine Gegenwart und seine Macht erweist.

IV.

Wie verhalten sich jetzt Wunder und Sakrament zueinander? Das ist die letzte Frage, die wir zu beantworten haben.

Unterstreicht man die Tatsache, die wir früher notiert haben, daß während der Zeit der Kirche die Wunder relativ seltener

sind als während des Wirkens Jesu von Nazareth und daß andererseits die Sakramente zu den spezifischen Merkmalen des kirchlichen Lebens gehören, so könnte man geneigt sein, folgende Lösung vorzuschlagen: daß nämlich in der Zeit der Kirche die Sakramente Jesu Wunder ersetzen, daß sie also gewissermaßen als Nachfolger der Wunder zu betrachten sind.

Diese einfache Lösung kann indessen nicht angenommen werden, und zwar aus folgenden Gründen, von denen wir etliche schon kennen: Wir haben gesehen, daß die Apostel, die schon die Sakramente verwalten, daneben auch Wunder tun. Es steht auch nirgends im NT geschrieben, daß in der Kirchengeschichte eine Zeit kommen muß, in der es keine Wunder mehr geben wird. Im Gegenteil existieren in der Kirchengeschichte, wie sie vom NT bezeugt ist, Wunder und Sakrament parallel. Und das führt uns zum Hauptargument, weshalb es nicht angeht, die kirchlichen Sakramente als Ersatz für die Jesus-Wunder zu betrachten: beide haben nämlich, wenn unsere vorige Analyse richtig war, nicht dieselbe theologische Bedeutung.

Die Wunder sind Vorboten des Reiches Gottes. Sie verkünden eine Erlösung, die in ihrer integralen Erfüllung eschatologischer Natur ist. Deshalb geschehen während der ganzen Dauer der Heilsgeschichte Wunder. Es gab schon solche im Alten Bund. Die Wunder, zum Beispiel, die den Auszug aus Aegypten begleiten, und dieser Auszug des Volkes Gottes als solcher sind Vorzeichen des kommenden messianischen Heils. Jesu Leben, Tod und Auferstehung sind zusammen das größte Wunder, denn die Fleischwerdung ist das Zeichen κατ' ἐξοχὴν, daß Gottes Reich sich genähert hat, ja daß dieses Reich in gewisser Hinsicht schon angebrochen ist. Durch die Gegenwart des Heiligen Geistes verbleibt der Heilswert der Fleischwerdung in der Geschichte, weil durch den Geist die Kraft des kommenden Aeons in diesem Aeon wirksam bleibt. Die Ausgießung des Geistes, sein Wirken in der Kirche und deren Gliedern, die Wiedergeburt der menschlichen Person, das alles ist also ein dauerndes, permanentes Wunder. Dieser wundervolle Auftakt zur Erlösung ist somit das Unterpfand und die Verheißung, daß die Erlösung zu ihrem Ziele kommen wird. Aber, obschon vom Geiste unterstützt, lebt die Kirche noch in der Schwachheit. Sie ist noch nicht teilhaftig der δύναμις, die

nur Gott und seinem Reiche gehört. Sie wird noch von den feindlichen Mächten bestürmt, und ihre Glieder unterliegen noch den Schlägen des «letzten Feindes», des θάνατος. Dieser wird erst am Ende vertilgt werden. Kurzum, die Kirche ist noch nicht das Reich. Das darf sie nicht vergessen; darauf verweisen sie die Wunder, die so lange stattfinden werden, als das Reich noch ein kommendes bleiben wird. Gewiß sind, theologisch betrachtet, die Wunder jetzt weniger nötig als vor Pfingsten, ist ja die Kirche jetzt das Hauptzeichen, daß das Reich sich genähert hat. D. h., daß eine Kirche, in der keine Wunder geschehen, trotzdem die Kirche sein kann, weil sie ja selbst in ihrer Realität als Wunder bezeichnet werden muß. Deshalb sehen wir im NT, daß die Wunder nie außerhalb der Kirche stattfinden, sondern auf sie bezogen sind: die apostolischen Wunder erlauben ja, wie wir sahen, den Aposteln, ihr Zeugnis- und Lehramt weiterzuführen, d. h. an der Ausbreitung und Erbauung der Kirche zu wirken. Aber Wunder werden weiterhin vollbracht, um anzuzeigen, daß die Heilsgeschichte, wenn sie auch ihre letzte Phase erreicht hat, noch nicht zu ihrem Ziele gekommen ist. Zusammenfassend kann man also behaupten, daß, solange das ἔσχατον noch nicht eine allen sichtbare, gegenwärtige Realität ist, Wunder geschehen werden, die auf dieses ἔσχατον weisen und dessen machtvolles Kommen verkünden.

Andrerseits sind die Sakramente die Zeichen, daß der Herr der Kirche in der Kirche gegenwärtig ist. Wenn also die Wunder zu allen Perioden der Heilsgeschichte gehören, so kann man das von den Sakramenten (der Taufe und dem Abendmahl) nicht sagen: sie gehören nur der letzten, jetzigen Periode dieser Geschichte an; sie weisen auf die Vergangenheit der Inkarnation und auf die Zukunft der Parusie. Im Alten Bunde gibt es keine Sakramente, da es damals noch keinen gegenwärtigen messianischen König gibt, auf den hin sich die Sakramente ordnen könnten. Sakramente, d. h. Zeichen der Gegenwart Christi während seiner körperlichen Abwesenheit kann es nur geben in der Zeitspanne, die begrenzt ist von den zwei persönlichen Gegenwartszeiten Christi, von seiner temporären Gegenwart als Inkarnierter und von seiner endgültigen und dauernden Gegenwart nach der Parusie. Sie haben den Sinn, die Kirche daran zu erinnern, daß «alles vollbracht» ist und daß sie infolgedessen

real, wenn auch nur partiell, der Anfang der neuen Schöpfung ist. Die Sakramente sind somit die Mittel, durch die Christus in der Kirche und durch die Kirche der Welt seine Lebensmacht erteilt. Der Gläubige, der die Sakramente empfängt, tritt mit Christus in eine Gemeinschaft von Person zu Person, die so heilvoll ist wie die persönliche Gemeinschaft der ersten Jünger mit Jesus von Nazareth auf den Wegen Palästinas. Durch die Sakramente ist die Person Jesu gegenwärtig unter der zwischen Auffahrt und Parusie einzig möglichen Form, aber sie ist der Kirche so real gegenwärtig, wie es Jesus war, als er unter den Seinen weilte.

Während der Zeit der Inkarnation hat Jesus Wunder vollbracht. Der messianische König war also gegenwärtig, und diese Gegenwart war begleitet durch Vorzeichen des eschatologischen Anbruches des Reiches. Eine ähnliche Situation findet man in der Kirche vor auf Grund der Koexistenz von Sakrament und Wunder, die parallel verlaufen, aber deren Parallelität man nicht aufheben darf.

Als Beweis dessen kann man auf die Tatsache hinweisen, daß während der Zeit der Kirche das Wunder eben dann geschehen kann, wenn das Sakrament gefeiert wird. Diese Tatsache kommt mindestens einmal positiv und einmal negativ im NT vor.

Das positive Beispiel finden wir in dem kurzen Bericht in der Apostelgeschichte 20, 7—12. Während der Apostel Paulus nachts in Troas einem Gottesdienst mit Abendmahl vorsteht, stürzt ein Jüngling vom Fenster des Obergemachs, in dem sich die Gemeinde versammelt. Man eilt ihm zu Hilfe, und der Apostel stellt fest, daß ihn das Leben nicht verlassen hat. Der Text ist nicht sehr klar; entweder ist der Jüngling zu Tode gestürzt, und Paulus ruft ihn zum Leben zurück; oder der Jüngling hat sich, obwohl er vom dritten Stockwerk fiel, nichts zuleide getan. Von unserm Standpunkt aus ist es nicht von Belang, ob man die eine oder die andere Interpretation vorzieht, denn so oder so ist diesem Eutychos ein göttliches Wunder widerfahren.[7] D. h. daß in dem Augenblick, in dem der Herr

[7] Siehe H. W. Beyer, Apostelgeschichte (Das Neue Testament Deutsch), S. 121; O. Bauernfeind, Die Apostelgeschichte (Theol. Handkommentar), S. 236.

ganz besonders in seiner Kirche gegenwärtig ist, weil die Eucharistie gefeiert wird, die Macht der Krankheit und des Todes wunderbar in Schach gehalten ist, genau wie während der Inkarnation das Reich des Satans jedesmal an Macht verlor, wenn Jesus von Nazareth einschreiten konnte.

Das negative Beispiel findet sich im ersten Korintherbrief. Wir wissen aus den Evangelien, daß Jesus dort keine Wunder vollbringen konnte, wo er keinen oder nur einen unzulänglichen Glauben vorfand. Genau so sucht Paulus in der «Unwürdigkeit», d. h. in der Glaubenslosigkeit, mit der die Korinther das Abendmahl feiern, den Grund, warum sich die Eucharistie in der Kirche zu Korinth nicht als eine Lebensmacht erweist, die stark genug ist, um Krankheit und sogar Tod zu verdrängen. Wenn es nämlich in der Korinthergemeinde viele Kranke und Schwache gibt, ja wenn etliche unter den Gliedern gestorben sind (1. Kor. 11, 30), so deshalb, weil — wie Paulus sagt — die Korinther zum Abendmahl kommen, «ohne den Leib zu unterscheiden» (Vers 29). Diesen Christen fehlt also der Glaube, um den Unterschied zu verstehen zwischen des Herrn Mahl und dem gewöhnlichen Sättigungsmahl, das man bei sich zu Hause einnimmt. Dieser paulinische Gedankengang ist somit die Kehrseite des Berichtes der Apostelgeschichte, den wir eben erwähnten. Denn positiv würde der Gedanke des Apostels so ausgedrückt werden: empfängt man das Abendmahl mit ernstem Glauben, so würde es die Macht der Krankheit, ja sogar des Todes einschränken [8], wie es in Troas geschah.

Es ist aber bemerkenswert, daß Paulus nicht diesen positiven Gedanken ausdrückt: nämlich, daß das Abendmahl die Macht der Krankheit, ja sogar des Todes einschränken muß, wenn es mit ernstem Glauben empfangen wurde. Denn der Glaubende ist nicht berechtigt, das Wunder als notwendige Konsequenz seines Glaubens zu erwarten. Das Wunder ist immer der Ausdruck des freien Willens und der Gnade Gottes, der die Freiheit hat, es geschehen oder nicht geschehen zu lassen, so wie er auch der einzige ist, der den Tag und die Stunde des Anbruches des Reiches bestimmt.

---

[8] Siehe O. Cullmann, La délivrance anticipée du corps humain selon le Nouveau Testament, S. 37 f.

Wunder und Sakrament dürfen also nicht verwechselt werden. Ihre dauernde Parallelität in der Kirche bezeugt sichtbar die fundamentale Behauptung der christlichen Theologie, daß das Heil zugleich geschichtlich und eschatologisch ist. Was die Sakramente ermöglicht, ist, daß die geschichtliche Tat, auf der das Heil begründet ist, jetzt vollbracht ist. Sie bezeugen, daß, wie es Paulus ausdrückt, die Gläubigen «die Erlösung, die Vergebung der Sünden haben» (Kol. 1, 13) oder daß, wie es Johannes ausdrückt, sie jetzt schon des ewigen Lebens teilhaftig sind. Sie bezeugen also, daß der Herr schon gekommen ist und daß er bei den Seinen bleibt, um sie in seiner Kirche an seinem Leben teilnehmen zu lassen. Die Wunder hingegen verkünden die eschatologische Erfüllung, «die Erlösung unseres Leibes», wie Paulus sagt (Röm. 8, 23), «die Auferstehung am letzten Tage», wie Johannes sagt. Sie verkünden also das noch erwartete Kommen des Reiches in Macht und Herrlichkeit.

Gewiß hängen Wunder und Sakrament von demselben Heile ab; und der vierte Evangelist bezeichnet mit Recht sowohl ein Wunder wie die Speisung der Fünftausend als auch das eucharistische Sakrament mit dem Worte σημεῖον. Aber Wunder und Sakrament lassen sich ebensowenig identifizieren wie Kirche und Reich Gottes. Denn wie die Existenz der Kirche die Hoffnung auf das kommende Gottesreich nicht aufhebt, so nehmen die Sakramente nicht den Platz der Wunder ein. Sakrament und Wunder verhalten sich zueinander wie Kirche und Reich Gottes.

Neuchâtel/Montpellier. *Philippe H. Menoud.*

Die anglikanischen Kirchen.

Vortrag in der Theologenschaft der Universität Basel am 21. Februar 1952.

Es ist eine große Ehre für mich, daß Sie mich eingeladen haben, heute zu Ihnen zu sprechen. Zwischen Ihrer berühmten Universität und meiner eigenen, Cambridge, besteht ein uraltes Bindeglied, und zwar in der Person des großen Erasmus, der zu uns kam, als wir gewissermaßen noch Barbaren waren, um