Dpl 2436

ACHTZEHNTES STÜCK DER NEUEN STUDIEN ZUR GESCHICHTE DER THEOLOGIE UND DER KIRCHE, HERAUSGEGEBEN VON
: : : : : : : N. BONWETSCH UND L. SEEBERG : : : : : : :

STUDIEN ZUR THEORIE UND PRAXIS DER TAUFE

IN DER CHRISTLICHEN KIRCHE DER ERSTEN ZWEI JAHRHUNDERTE

VON

A. FREIHERR VON STROMBERG



1913
BERLIN. TROWITZSCH & SOHN

III. T. 333.

NEUE STUDIEN

ZUR

GESCHICHTE DER THEOLOGIE

UND DER KIRCHE

HERAUSGEGEBEN

VON

N. BONWETSCH
GÖTTINGEN

UND

R. SEEBERG
BERLIN

ACHTZEHNTES STÜCK

BERLIN
TROWITZSCH & SOHN
1913

STUDIEN
ZUR THEORIE UND PRAXIS
DER TAUFE

IN DER CHRISTLICHEN KIRCHE
DER ERSTEN ZWEI JAHRHUNDERTE

VON

A. FREIHERR VON STROMBERG

32647.



BERLIN
TROWITZSCH & SOHN
1913

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit ist aus einer im Jahre 1904 von der Universität Jurjew (Dorpat) preisgekrönten Schrift „Taufe und Geistesmitteilung im apostolischen Zeitalter" entstanden. Auf Verfügung des Universitätskonseils sollte die Schrift gedruckt werden, worauf ich jedoch verzichtete, um die Resultate meiner Arbeit einer gründlicheren und umfassenderen Untersuchung unterziehen zu können, als es mir damals möglich war. Das Bild der Entwicklungsgeschichte der urchristlichen Taufe, wie ich es in meiner Preisschrift zu sehen glaubte, hat sich mir im wesentlichen bestätigt. Ich habe deshalb die Abschnitte über die Taufe Jesu und über die Taufberichte der Apostelgeschichte (8, 14 ff.; 18, 24 ff; 19, 1 ff.) in sachlich nur wenig veränderter Form aus dieser Schrift in die vorliegende Arbeit herübergenommen.

Bei Herausgabe dieses ersten wissenschaftlichen Versuches ist es mir ein aufrichtiges Bedürfnis, meinem hochverehrten Dorpater akademischen Lehrer, Professor D. A. Seeberg in Rostock, meinen tiefempfundenen Dank für die vielfache Anregung, die ich durch ihn empfangen, und für das warme, verständnisvolle Interesse, das er an meiner wissenschaftlichen Arbeit nahm, auszusprechen.

Berlin, den 26. März 1913.

A. Freiherr von Stromberg.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

I. Teil: Die Taufe im apostolischen Zeitalter 1

Kapitel I: Die Taufaussagen im Neuen Testament 1

Kapitel II: Die Urgeschichte der Taufe in der christlichen Gemeinde 17

§ 1. Der Charakter der Taufe bei Paulus 17

§ 2. Die Beeinflussung der urchristlichen Taufe durch die Mysterien 36

§ 3. Die ältesten erkennbaren Entwicklungsphasen der urchristlichen Taufe 45

Kapitel III: Die Vorstellung vom neuen Bunde in ihrer Bedeutung für die Geschichte der Taufe in der Urgemeinde 63

Kapitel IV: Der Taufterminus *σφραγίς* 89

Kapitel V: Geistermitteilung und Beschneidung 104

Kapitel VI: Die Entwicklung und Ausgestaltung des Taufritus in der apostolischen Zeit 117

Anhang: a) Die populäre urchristliche und die paulinische Auffassung vom heiligen Geist 126

b) Die Befreiung von der Herrschaft der Dämonen durch die Geistesmitteilung bei Paulus 129

Kapitel VII: Die Bedeutung der Taufe Jesu für die Taufe in der apostolischen Zeit 133

Kapitel VIII: Die Berichte der Apostelgeschichte 8, 15 f.; 18, 24 ff. und 19, 1 ff. in ihrer Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte der Taufe 140

II. Teil: Die Taufe in der nachapostolischen Zeit und bis zum Beginn des dritten Jahrhunderts 160

Kapitel I: Allgemeine Richtlinien in der Entwicklung der Taufe bis etwa zum Jahr 160 p. Chr. n. 160

Kapitel II: Die Taufe im Barnabasbrief 168

Seite

Kapitel III: Die Taufe im II. Clemensbrief und im Hirten des Hermas 173

Kapitel IV: Die Taufe bei Justin von Sichem 187

Anhang: Die Ausprägung des Taufglaubens in den Paulusakten 201

Kapitel V: Die Taufe in den Schriften des Irenaeus 205

Kapitel VI: Die Taufe in den Schriften des Clemens Alexandrinus 216

Kapitel VII: Die Taufe in den Schriften des Tertullian 232

Kapitel VIII: Schlußwort zur allgemeinen Taufvorstellung in der Kirche um das Jahr 200 249

I. Teil.

Die Taufe im apostolischen Zeitalter.

Kapitel I.

Die Taufaussagen im Neuen Testament.

Es ist zunächst erforderlich, daß man sich ein Bild von der Taufe bei Paulus auf Grund der Quellen macht, und zwar müssen wir möglichst unbefangen an die Quellen herantreten; die Probleme, die jeder mit der Geschichte der Taufe einigermaßen Vertraute sofort empfindet, sollen zurücktreten vor dem Bestreben, möglichst objektiv ein Bild der Taufe und ihrer Güter in den Schriften des Paulus zu zeichnen. Wir sind ja dabei leider auf ein sehr geringes Material angewiesen. Die seltene und häufig dunkle Art, wie Paulus von der Taufe spricht, steht im Kontrast zu der hohen Wertschätzung, die er ihr angedeihen läßt. Auch dieses Faktum läßt sich nur daraus erklären, daß der Apostel bei Berührung der Taufe sich bewußt war, bekannte und anerkannte Gedanken auszusprechen. Nirgends gibt er eine Tauflehre, nirgends eine irgendwie grundlegende Begründung der Taufe, im Gegenteil, die Erwähnung der Taufe und ihrer Wirkung tritt in den Dienst, sei es einer Erörterung über die Freiheit vom Gesetz, die doch nicht Zuchtlosigkeit ist, sei es einer seelsorgerischen Ermahnung.

In Kürze müssen die Stellen aus den Paulinen erwähnt werden, in denen von der Taufe gesprochen wird.

I. Kor. 12, 13. Paulus spricht von der Einheit aller Christen trotz verschiedener Charismata. Ein Leib ist die Gemeinde, d. h. Christus. Der einzelne ist durch die Taufe in diesen Organismus eingefügt worden. Von der Taufe spricht V. 13, ohne das Taufbad zu erwähnen. Auf die Taufe deutet schon die aoristische Form hin: *ἐν ἑνὶ πνεύματι ἐβαπτίσθημεν.* Es kann sich nun fragen, wie *ἐν ἑνὶ πνεύματι* zu fassen sei, im Sinne

von „wir sind in einen Geist hineingetaucht“ oder instrumental „vermittelst eines Geistes wurden wir alle zu einem Leibe getauft“ (cf. Matth. 3, 11; Mark. 1, 8; Luk. 3, 16; Act. 1, 5; 11, 16; Joh. 1, 26. 31. 33). Zieht man in Betracht, daß die Geltendmachung der Einheit (ihr seid der Leib des Christus) das Ziel der Ausführungen des Apostels ist, so legt sich die instrumentale Deutung von *ἐν ἑνὶ πνεύματι* nahe: es wird das Mittel angeführt, durch das der einzelne in den Organismus eingefügt wurde. Entscheidend für eine instrumentale Fassung ist aber die Konstruktion *ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν;* sie macht eine lokale Fassung von *ἐν ἑνὶ πνεύματι* unmöglich. Der Geist wird also als das Mittel genannt, wodurch der einzelne Christ in die Einheit mit dem erhöhten Herrn und damit zugleich in die Gemeinde getreten ist (Gal. 3, 27; Römer 6, 3 ff.; 8, 9). Der Getaufte ist *ἐν Χριστῷ* (I. Kor. 1, 30, II. Kor. 12, 2), da aber die Gemeinde das *σῶμα Χριστοῦ* ist (Kol. 1, 24; Eph. 1, 23; I. Kor. 12, 27), so sind auch das Anziehen Christi und das Einverleibtwerden in die Gemeinde identische Begriffe. Die Einheit mit Christus wird aber realisiert durch den heiligen Geist (Röm. 8, 9). Folglich hebt unsere Stelle ganz korrekt das Moment hervor, durch welches die Eingliederung in die Gemeinde (= Christus) bewirkt wird: *ἐν ἑνὶ πνεύματι.*

Die Betonung der Aufhebung der menschlichen Unterschiede als Folge der Taufe ist an unsrer Stelle Gal. 3, 28 analog.

Nur in einer anderen Wendung beschreibt Paulus das gleiche Phänomen mit: *„καὶ πάντες ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν.“* Man hat bei dieser Wendung an das Herrnmahl gedacht.[1]) Doch wäre dieser Gedanke ohne biblische Analogie, wir würden in diesem Falle wohl auch eher die Erwähnung des „Leibes“ erwarten, aber wenn man diese Bedenken nicht gelten läßt, so verbietet doch die aoristische Form *ἐποτίσθημεν* besonders in diesem Zusammenhang, wo *ἐποτίσθημεν* dem *ἐβαπτίσθημεν* an die Seite tritt, die Deutung auf das Herrnmahl. Eine Tautologie liegt nicht vor, vielmehr ein deutlicher Gedankenfortschritt: überströmt wurden alle mit dem heiligen Geiste, so daß jeder Gläubige ihn zu seinem bleibenden Besitze rechnen darf.[2])

---

[1]) So Luther, Augustin, Calvin, Osiander, Neander, Heinrici, Reiche, Godet, L. Schulze, Die Lehre von der Taufe in der lutherischen Kirche nach ihrer biblischen Grundlage, 1911, S. 125; Schlatter, Die Theologie des Neuen Testaments, Bd. II, S. 320; Lietzmann, Handbuch III, I, 136 bezieht *ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν* auf die Geistesmitteilung, gibt aber auch die Möglichkeit einer Deutung auf das Herrnmahl zu; H. Weinel, Biblische Theologie des Neuen Testamentes, 1911 (Grundriß der Theol. Wissensch.), S. 324.

[2]) Eine gewisse Materialität im Geistesbegriff ist Paulus nicht abzusprechen, cf. Heitmüller, Im Namen Jesu, 1903, S. 320 f.; E. Teichmann

Aus I. Kor. 12, 13 wird deutlich, daß in der Taufe der heilige Geist mitgeteilt wird. Clemen (Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments S. 170) meint, aus I. Kor. 12, 13 folge nicht, daß der heilige Geist in der Taufe mitgeteilt werde; im Hinzutritt von *ἐποτίσθημεν* zu *ἐβαπτίσθημεν* sieht er die Andeutung eines Unterschiedes von Taufe und Geistesmitteilung. Ein Unterschied besteht fraglos. Gemeint ist an unserer Stelle der ganze Taufakt, in dem der Geist mitgeteilt wurde. Mit *ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν* wird der Charakter der Taufe unterstrichen, auf dem für den Apostel an unserer Stelle alles Gewicht liegt: die Geistesmitteilung an den einzelnen, die ihn dem einen Organismus, dem Leibe des Christus, einfügt. Ein Geist waltet in diesem Organismus, nur seine Äußerungen sind verschieden. Auf die Betonung der Einheit im Geist bei aller Verschiedenheit der Geistesgaben kam es dem Apostel vor allem an.

I. Kor. 6, 11. In den schärfsten Ausdrücken hält Paulus Abrechnung mit der Gemeinde; der sittliche Zustand der Gemeinde lenkt den Blick des Apostels zurück auf die Zeit, wo Laster und Schande das Regiment über die jetzigen Glieder der korinthischen christlichen Gemeinde führten (V. 9 und 10). Paulus will der Gemeinde sicher nicht im allgemeinen Schuld geben an den durch ihn angeführten Lastern, ausdrücklich bezeichnet er diese Laster als in der Vergangenheit liegend: *καὶ ταῦτά τινες ἦτε.* Aber deutlich ist doch, daß der augenblickliche Zustand der Gemeinde den Apostel mahnt an die Zeit, wo all' jene heidnischen Laster Gewalt hatten über sie. Werden die Christen in Korinth doch V. 9 als *ἄδικοι* bezeichnet. In gewollt schroffem und darum um so überraschenderem Übergange verleiht dann der Apostel dem neuen Leben seiner Leser im Gegensatz zu ihrem früheren Sündendienste Ausdruck: *ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν.* Besteht auch sicher nicht die Meinung, daß die Korinther oder ein Teil von ihnen der V. 9 und 10 aufgezählten Laster schuldig geworden sind, eins ist klar: ihr sittlicher Zustand steht im denkbar schroffsten Gegensatz zu dem Zustand der Heiligkeit und Reinheit, wie Paulus ihn V. 11 geltend macht. Und zwar nicht als eine Forderung geltend macht, als seelsorgerische Mahnung, sondern als eine Tatsache, ein Faktum. Theorie und Praxis stehen in unversöhnlichem Gegensatz widereinander. Und doch gelten die Korinther als Christen, nicht einzelne unter ihnen, sondern Paulus ist sich dessen bewußt, es mit einer christlichen

---

Die Taufe bei Paulus, Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1896, S. 365; Althaus, Die Heilsbedeutung der Taufe im Neuen Testament, 1897, S. 48 f.

Gemeinde zu tun zu haben. Es ist leicht auf Grund eines Wortes wie V. 11 eine Theorie der Sündlosigkeit bei Paulus aufzustellen und ihren Widerspruch zu dem tatsächlichen Sein der Christen aufzudecken. Gerade das ist das Große an Paulus, daß er keine Kompromisse kennt und doch nicht blind der nackten Wirklichkeit gegenüber steht. Im Prinzip ist der Christ der Sünde gestorben — man trifft das Rechte, wenn man diesen modernen Ausdruck auf Paulus Gedanken anwendet und sich dessen bewußt bleibt, daß er für Paulus eine lebendige Realität involviert, die Energie des Kampfes um Fortschritt in sittlicher und damit zugleich christlicher Entwicklung aufs höchste steigert (Gal. 5, 17; Phil. 3, 12 ff.; Röm. 6, 12 ff.). Nicht nur die Glaubensfülle des Apostels, sondern auch seine Befähigung als Seelsorger wird aus dieser schroffen, keinen Kompromiß kennenden Gegenüberstellung des Einst und Jetzt deutlich. Was für eine spätere Zeit die ernste Gefahr der Unwahrhaftigkeit in sich schließt, der Glaube an die Freiheit von der Sünde trotz des Kampfes mit ihr, war für Paulus und seine Gemeinden ein Stück lebendigster Erfahrung.[1]) Es muß aber schon hier betont werden: in solcher Frische war dieser Glaube nur möglich, weil man in der Endzeit, in der Zeit kurz vor der Parusie zu leben wähnte.

Daß unsere Stelle sich auf die Taufe bezieht, ist von den meisten Auslegern anerkannt.[2]) *Ἀπελούσασθε* wird wohl am treffendsten medial zu fassen sein: „ihr habt euch abgewaschen"; der menschliche Willensakt wird damit zum Ausdruck gebracht. Man hat die drei Verba *ἀπελούσασθε, ἡγιάσθητε* und *ἐδικαιώθητε* zu trennen ver-

[1]) Treffend sagt P. Wernle, Der Christ und die Sünde bei Paulus, 1897, S. 60: „Was aber daraus wird, wenn eine verweltlichte Kirche diesen Glauben an ihre idealen Prädikate festhält, ist durch die Geschichte der folgenden Jahrhunderte vor und nach der Reformation erschrecklich klar geworden".

[2]) Von den älteren Auslegern nenne ich Meyer, de Wette, Godet, Holsten, Schmiedel, Gloël, Rückert. Von neuen Auslegern: J. Müller, Das persönliche Christentum der paulinischen Gemeinden; A. Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit; Heitmüller, Taufe und Abendmahl S. 11; Im Namen Jesu, 1903, S. 74 ff., 320; Rendtorff, Die Taufe im Urchristentum, 1905, S. 14; Schulze, Die Lehre von der Taufe in der lutherischen Kirche nach ihrer biblischen Grundlage, S. 122 ff.; Feine, Theologie des Neuen Testaments, 1911, S. 492; Windisch, Taufe und Sünde im ältesten Christentum, 1908, S. 129 ff.; Lietzmann, Handbuch, 1910, III, I, S. 102; J. Weiß, Der erste Korintherbrief, 1910 (Krit. exeget. Komm. über das Neue Testament), S. 154 ff. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, S. 169, sieht in I. Kor. 6, 11 jedenfalls nicht einen ausdrücklichen Hinweis auf die Taufe.

sucht: sie bezögen sich nicht auf einen und denselben Akt, ein und dasselbe Erlebnis der Leser. Aber schon angesichts der aoristischen Form ist das nicht denkbar. Auch die Annahme, *ἀπελούσασθε* werde durch die beiden nachfolgenden Verba erläutert (Godet), scheitert an der völlig gleichen Verbindung der drei Verba durch ein rhetorisch steigerndes *ἀλλά*.

An die Taufe, in welcher die Leser der sündigen Welt entnommen wurden, denkt der Apostel. Dies wird auch deutlich an dem Ausdruck: *ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν*. Beide Ausdrücke sind Tauftermini. *Ἐν τῷ ὀνόματι κτλ.* mit *ἐδικαιώθητε* zu verbinden und *ἐν τῷ πνεύματι κτλ.* mit *ἀπελούσασθε* und *ἡγιάσθητε*, wie A. Ritschl tut, ist völlig willkürlich.

Bei *ἡγιάσθητε* an den Prozeß der Heiligung zu denken, den Paulus auch kennt (Röm. 6, 19, 22; I. Thess. 4, 3 ff.; II. Kor. 1, 12; II. Thess. 2, 13) verbietet die grammatikalische Form; von einem grundlegenden Akt der Heiligung ist die Rede. Diese Heiligung geht aber nach paulinischer Vorstellung vom heiligen Geiste aus (I. Kor. 3, 16 f.; Röm. 15, 16; II. Thess. 2, 13). Dadurch, daß der heilige Geist von einem Menschen Besitz ergreift, Wohnung in ihm macht, kommt es zur Heiligung. Mit *ἡγιάσθητε* ist somit die Geistesmitteilung gemeint. Auch hier (wie in I. Kor. 12, 13) ist sie mit der Taufe verbunden. Schwierigkeiten macht der Auslegung in diesem Zusammenhange das *ἐδικαιώθητε*. Hier scheint eine Verknüpfung von Taufe und Rechtfertigung vorzuliegen, wie sie nicht nur ohne Parallele bei Paulus ist, sondern auch seiner ganzen Vorstellungswelt direkt widerspricht. Während sonst die Rechtfertigung stets der grundlegende Gnadenakt Gottes ist, die Voraussetzung für die Erfahrung der Heilsgüter, werden scheinbar hier Rechtfertigung und Heiligung in eins gesetzt, beide mit der Taufe in Verbindung gebracht. Und doch ist sicher die Heiligung „nicht direkt mit der Rechtfertigung als deren Folge und Wirkung zu verknüpfen“ (Holtzmann, Lehrb. d. neutest. Theol. II, S. 49).[1]) Das schöpferische Prinzip der Heiligung ist der Geist. Somit kann hier *ἐδικαιώθητε* nicht im Sinne der spezifischen Rechtfertigungslehre des Apostels stehen. An unserer Stelle (wie auch Tit. 3, 5 f.) werden Rechtfertigung und Taufe freilich als Parallelbegriffe gebraucht, aber die Rechtfertigung als eine Wirkung der Taufe aufzufassen, ist undenkbar. Vielmehr wird an unserer Stelle der Ausdruck *ἐδικαιώθητε* sich dem Apostel durch den Gegensatz zu V. 9 (*ἢ οὐκ οἴδατε, ὅτι ἄδικοι θεοῦ βασιλείαν οὐ κληρονομήσουσιν*) nahegelegt haben: durch die Taufe ist der Christ dem Sündenleben entnommen.

[1]) cf. auch Beyschlag, Neutest. Theol. II, S. 190.

Mit Sicherheit folgt aus unserer Stelle, daß nach paulinischer Vorstellung in der Taufe der heilige Geist mitgeteilt wurde.[1]) Es war notwendig, etwas genauer auf I. Kor. 12, 13 und 6, 11 einzugehen. Um so kürzer kann sich die Übersicht über die übrigen Stellen gestalten, in denen Paulus die Taufe erwähnt. An und für sich können wir aus ihnen wenig über Wesen und Wirkung der Taufe eruieren; dies ist erst möglich, wenn diese Stellen in einen größeren Zusammenhang gerückt werden. Nach **I. Kor. 10, 2** ist die Taufe das Gnadenmittel, in dem der Täufling Christus zugeeignet wird. **Röm. 6, 3ff.** bewirkt die Taufe das Sterben und Auferstehen des Menschen mit Christus. Auf der gleichen Linie liegt **Kol. 2, 11ff.** In äußerst realistischer Weise wird **Gal. 3, 27** als Wirkung der Taufe das „Anziehen Christi" bezeichnet.

Damit sind die direkt auf die Taufe bezüglichen Stellen in den Paulusbriefen genannt. Kol. 1, 13 wird von Heitmüller[2]) meines Erachtens mit Recht auf die Taufe bezogen, das kann aber nur in einem späteren Zusammenhang besprochen werden.

Man wird berechtigt sein, ohne zuvor die Frage der Autorschaft der Pastoralbriefe zu entscheiden, der Darstellung der Taufe in ihnen einen besonderen, von der Darstellung der Taufe in den paulinischen Briefen gesonderten Platz einzuräumen.

Titus 3, 5. Der Verfasser blickt auf die Zeit der Gottlosigkeit zurück (V. 3), die Zeit vor der Offenbarung der Barmherzigkeit und Menschenliebe des Erlösergottes; nicht um irgendwelcher menschlicher Werke der Gerechtigkeit willen, sondern nach seiner Gnade hat Gott die Rettung beschafft: *„ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου, οὗ ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς πλουσίως διὰ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν, ἵνα δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι κληρονόμοι γενηθῶμεν κατ' ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου."* Daß der Verfasser die Taufe im Auge hat, wird fast allgemein zugestanden.[3]) Sicher konnte der Leser bei Erwähnung eines so charakterisierten *λουτρόν* nur an den Taufakt denken (cf. I. Kor. 6, 11; Ephes. 5, 26).[4]) An die

[1]) cf. Windisch l. c. S. 132: „Das Band zwischen Taufe und Geist ..... ist hier festgeschlossen: die Bedeutung des Geistes ist für die Auftheorie konstitutiv."

[2]) Taufe und Abendmahl S. 12f. cf. Rendtorff l. c. S. 14.

[3]) A. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung, II S. 333, bestreitet die Bezugnahme auf die Taufe und denkt an eine Abwaschung wie Ezech. 36, 25; Joel 3, 1.

[4]) Vgl. auch Act. 22, 16; Hebr. 10, 22 und Justin Dial. 14: *Διὰ τοῦ λουτροῦ οὖν τῆς μετανοίας καὶ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ, ὃ ὑπὲρ τῆς ἀνομίας τῶν*

Geistesausgießung über die ganze Gemeinde zu denken, verbietet der Zusammenhang, in dem von der Zueignung des Heils an den einzelnen die Rede ist.

Fraglich kann an unserer Stelle sein, ob *ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου* koordiniert mit *παλιγγενεσίας* zu fassen sei oder nicht, ob abhängig von *διά*, so daß also neben dem Bad der Wiedergeburt ein zweites Rettungsmittel genannt wäre, oder abhängig von *λουτροῦ*. Auf die Stelle braucht hier nicht genauer eingegangen zu werden. Nur das Resultat muß fixiert werden: der Verfasser spricht vom Taufakt, der die Wiedergeburt bewirkt, und zur Verdeutlichung wird die *παλιγγενεσία* erläutert durch *ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου*. Das Wesentlichste und zugleich das einzige, worauf es in diesem Zusammenhange ankommt, ist, daß mit dem Taufakt die Geistesmitteilung zusammenfällt.

In **I. Petr. 3, 21** dürfen wir „keine umfassende Beschreibung der Taufe nach ihrem eigentümlichen Wesen erwarten".[1]) Wichtig ist, in diesem Zusammenhang festzustellen, daß die Taufe die definitive Rettung aus dem Gericht involviert (cf. 4, 18 und den Gebrauch von *σωτηρία* 1, 5 u. 9). Sie tut es, indem sie ein *συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν* ist, d. h. eine Bitte, die nicht nur auf die Sündenvergebung sich bezieht, sondern auch auf die Kraft eines neuen Lebens. Beides charakterisiert die Taufe: Sündenvergebung und die Gewißheit eines neuen Lebens. Denn nicht ist sie eine bloße Bitte um diese Güter, dann wäre ihr rettender Charakter problematisch, sie wirkt auch beide Güter, nur so ist sie nicht nur menschliches Tun, sondern göttliches Gnadenmittel. Dabei zeigt die Hervorhebung der Bitte, daß eine magische Auffassung der Taufe dem Verfasser fernliegt.[2]) Die Hinzufügung von *δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ θεοῦ, πορευθεὶς εἰς οὐρανόν, ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων* (V. 22) setzt die Taufe oder richtiger die in ihr erbetene und durch Gott verliehene Kraft zu einem neuen Leben in Beziehung zur Auferweckung des Herrn wie auch Röm. 6. Es ist m. E.

λαῶν τοῦ θεοῦ γέγονεν, ὡς Ἡσαίας βοᾷ, ἡμεῖς ἐπιστεύσαμεν καὶ γνωρίζομεν ὅτι τοῦτ' ἐκεῖνο, ὃ προηγόρευε, τὸ βάπτισμα, τὸ μόνον καθαρίσαι τοὺς μετανοήσαντας δυνάμενον, τοῦτ' ἐστι τὸ ὕδωρ τῆς ζωῆς. Übrigens heißt es auch LXX, Sirach. 31 V. 30: *βαπτιζόμενος ἀπὸ νεκροῦ καὶ πάλιν ἁπτόμενος αὐτοῦ, τί ὠφέλησε τῷ λουτρῷ αὐτοῦ;* cf. auch II, Reg. 5, 13. 14 .... *καὶ ὅτι εἶπε πρός σε Λοῦσαι καὶ καθαρίσθητι. Καὶ κατέβη Ναιμὰν καὶ ἐβαπτίσατο ἐν τῷ Ἰορδάνῃ κτλ.*

[1]) Kühl, Die Briefe Petri und Judae (Krit. exeg. Komm. über d. N. T.), 1897, S. 237.

[2]) cf. Windisch l. c., S. 231 f.

nicht zutreffend, in ganz allgemeinen Ausdrücken von der Gewährleistung des neuen Lebens durch die Tatsache der Auferstehung des Herrn zu sprechen; der Gedanke ist richtig, aber besonders der Nachsatz, ὃς ἐστιν ἐν δεξιᾷ κτλ. in seiner formelhaften Ausprägung deutet darauf hin, daß in der Taufe ein Bekenntnis zu Christus seinen Platz hatte, diesem Bekenntnis sind die Ausdrücke an unserer Stelle entlehnt.[1]) Wichtig ist diese Beobachtung um der Frage der „Neugeburt" willen, die I. Petr. nicht direkt mit der Taufe in Zusammenhang gebracht wird, wohl aber in Beziehung zur Auferstehung Christi (I. Petr. 1, 3); andrerseits sind die Christen neugeboren nicht aus vergänglichem Samen, sondern aus dem Worte Gottes (1, 23) und dies Wort wird 1, 25 ausdrücklich charakterisiert: τοῦτο δέ ἐστιν τὸ ῥῆμα τὸ εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς. Also eine neues Leben zeugende Wirkung hat das Wort, sofern es den Auferstandenen zum Inhalt hat.[2]) Ist es demnach berechtigt, dieses Wort, das den Auferstandenen zum Inhalt hat, mit dem Taufakt in Verbindung zu bringen, sei es als Bekenntnis, sei es Christus als nach der Norm des Bekenntnisses bestimmtes Objekt des persönlichen Bekenntnisses des Täuflings, und wirkt dieses Wort die Neugeburt, so darf man vermuten, daß der Gedanke einer Neugeburt auch in die Taufe hineinspielt; in dieser Neugeburt ist wohl die Kraft zu dem neuen Leben begründet. Freilich bleibt das nur eine Vermutung.

Ohne auf die schwierigen Einleitungsfragen des II. Petrusbriefes einzugehen, muß hier eine die Taufe berührende Stelle notiert werden (1, 9) ᾧ γὰρ μὴ πάρεστιν ταῦτα, τυφλός ἐστιν μυωπάζων, λήθην λαβὼν τοῦ καθαρισμοῦ τῶν πάλαι αὐτοῦ ἁμαρτιῶν. Es kann sich dabei nicht etwa um eine in der Gegenwart sich fortsetzende Sündenvergebung handeln, auch nicht um eine in der Vergangenheit liegende wiederholte Vergebung, sondern um einen einmaligen, abgeschlossenen, in der Vergangenheit liegenden Akt der Amnestie, d. h. um die Taufe.

Ganz deutlich geht aus **Hebr. 6, 1 ff.** hervor, daß zum Elementarunterricht der Leser die Lehre von den Taufen und von der Handauflegung gehört hat.[3]) Zu lesen ist sicher nicht der Genetivus

[1]) cf. A. Seeberg, Christi Person und Werk nach der Lehre seiner Jünger 1910, S. 6, 7 und 16. Freilich scheint mir ein Erweis des von A. Seeberg vermuteten liturgischen Gebrauchs der „Glaubensformel" im Taufakt nicht erbracht.

[2]) Das konstatiert auch P. Gennrich, Die Lehre von der Wiedergeburt, 1907, S. 44.

[3]) cf. zur Auslegung A. Seeberg, Katechismus der Urchristenheit, S. 246—254. R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, II. Aufl., 1908,

διδαχῆς sondern der Accusativus διδαχήν. Sachlich hat es in diesem Zusammenhang kein entscheidendes Gewicht, ob man διδαχὴν als Apposition zu θεμέλιον faßt[1]) oder eine Ungenauigkeit des Ausdrucks annimmt, eine constructio κατὰ σύνεσιν[2]), welche letztere Meinung dem Text wohl am ungezwungensten gerecht wird. Deutlich ist, daß der Autor eine Lehre von den Taufen und der Handauflegung im Auge hat. Und zwar ist es nicht möglich, etwa im allgemeinen an die Handauflegung, wie sie wohl in mannigfaltiger Verwendung in der ältesten Gemeinde üblich war, zu denken: die enge Verbindung von ἐπιθέσεώς τε χειρῶν durch τε mit dem vorangehenden βαπτισμῶν läßt nur auf die Handauflegung schließen, wie sie im Taufakt ihre Stelle hatte (cf. die Berichte der Act.), d. h. die Geistesmitteilung. Ein Taufakt wird als den Lesern bekannt vorausgesetzt, in dem Bußtaufe und Geistesmitteilung durch Handauflegung eng verbunden waren. Dem entspricht auch das Folgende: ἀδύνατον γὰρ τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας γευσαμένους τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου καὶ μετόχους γενηθέντας πνεύματος ἁγίου κτλ. (V. 4 f.). Mit φωτισθέντας blickt der Autor auf den Taufakt zurück (cf. 10, 32);[3]) an und für sich könnte man ja auch, wie manche Ausleger tun, an die Erleuchtung durch die Missionspredigt denken, doch fiele dagegen schon in die Wagschale, daß in nicht ferner Zeit nach dem Hebräerbriefe φωτισμός Terminus für die Taufe ist. Aber ausschlaggebend für die Deutung des φωτισθέντας auf die Taufe ist der Zusammenhang: von den Anfangsgründen christlicher Unterweisung war die Rede, vom Taufunterricht (V. 1—3); diesen Elementarunterricht will der Verfasser nicht mehr zum Gegenstand seiner Erörterung machen. Dem Inhalt dieses Taufunterrichts entsprechen die Erfahrungen, wie sie die Adressaten gemacht (V. 4—6). Wie der christliche Elementarunterricht für die Leser unnötig ist oder jedenfalls unnötig geworden sein sollte, so ist nach den Erfahrungen, die sie dem Inhalt des Taufunterrichtes entsprechend gemacht haben, eine grundlegende Busse nach einem Abfall nicht mehr

Bd. I, S. 66, Anm. 3). J. Behm, Die Handauflegung im Urchristentum, 1911, S. 36–41. H. Windisch, Taufe und Sünde im ältesten Christentum, 1908, S. 294 ff.

[1]) So R. Seeberg, l. c.

[2]) So J. Behm, l. c., S. 39 und A. Seeberg, l. c., S. 252.

[3]) cf. Justin Apol. I, 61 καλεῖται δὲ τοῦτο τὸ λουτρὸν φωτισμός (man beachte den Ausdruck καλεῖται, der doch offenbar eine in der Gemeinde gebräuchliche Bezeichnung kennzeichnet); Dial. 122. Zum Terminus φωτισμός cf. G. Wobbermin, Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen, 1896, S. 154 bis 172, und Nitzsch, Z. Th. K., 1893, S. 332 ff.

möglich. Die innere Erfahrung der Adressaten muß dem Inhalt des Taufunterrichtes entsprechen. Dies nimmt der Verfasser jedenfalls an. Er ist sich auch der ganzen Schroffheit seiner Position bewußt, cf. V. 9 f. Dieser Zusammenhang fordert für *φωτισθέντας* die Deutung auf die Taufe. Daß die Erleuchtung als ein einmaliger, in sich abgeschlossener Akt (*τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας*, V. 4) dargestellt wird, ist ein weiterer Grund für die Deutung auf die Taufe. Endlich liegen die Umschreibungen der Erleuchtung (*γευσαμένους τε τῆς δωρεᾶς κτλ.*) auf der gleichen Linie. Ob man berechtigt ist, die „himmlische Gabe" von der Sündenvergebung zu verstehen oder schon vom Geistesempfang, wird sich nicht entscheiden lassen. An sich wäre beides möglich, für die Deutung auf Sündenvergebung könnte auch sprechen, daß im anderen Falle eine starke Breite des Ausdrucks vorläge. Sei dem wie ihm sei, in jedem Falle knüpft der Autor an den Taufakt Sündenvergebung und Mitteilung des heiligen Geistes.

Von der Taufe handelt auch 10, 22 *προσερχώμεθα . . . . . ῥεραντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς καὶ λελουσμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ*. Ohne genauere Angabe darüber, wie denn eine solche Reinigung zustande kommt, konstatiert der Autor den sündentilgenden Charakter der Taufe. Deutlich liegt der Gedanke zugrunde, daß der Angehörige des „neuen Bundes" eine definitive Vergebung habe, begründet im einmaligen Opfer des Hohenpriesters Christus (cf. 9, 12). Das hebt die Bedeutung der Taufe weit über alle Reinigungen des „alten Bundes" hinaus.

Τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστιν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν, mit dieser Formulierung bestimmt Johannes (Ev. 3, 6) den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen dem Menschlichen und Göttlichen, Fleisch und Geist. Somit kann das Fleisch des Reiches Gottes nicht teilhaftig werden (V. 5). Einer Tat Gottes, einer Neuschaffung oder Wiedergeburt bedurfte es, um den Menschen aus der Sphäre des Fleisches in die Sphäre des Geistes zu versetzen (1, 12 f.). Der Glaube des einzelnen ist die subjektive Vorbedingung für die Zeugung aus Gott, in diesem Sinne eine Vollmacht (*ἐξουσία* V. 12), nicht eine Fähigkeit Gotteskind zu werden; die Zeugung selbst und somit auch die Gotteskindschaft beruhen auf einem Tun Gottes allein. Gerade die Unterscheidung von Glaube als Vorbedingung und von Zeugung aus Gott in 1, 12 f. zeigt, wie stark Johannes den Ton auf ein göttliches Tun beim Zustandekommen der Gotteskindschaft gelegt wissen will. Der Vorgang selbst ist und bleibt ein Wunder, ein Geheimnis (3, 8). So ist die Wiedergeburt aus Gott die Grundformel, in die sich der Christenstand des einzelnen zusammenfassen läßt. Sachlich das gleiche besagt der Ausdruck *εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ*

(I. Joh. 4, 4 f.; 5, 19). Das zeigt auch deutlich ein Vergleich von I. 5, 19 und I. 5, 18. Schon der Ausdruck einer Geburt aus Gott in Anwendung auf den Christen läßt auf einen bestimmten Moment schließen, wo die Geburt aus Gott realisiert wurde, nach 1, 12 f. ist es aber nicht der Moment, wo der Christ zum Glauben kam.

Der Stand der Gotteskindschaft in seiner umfassenden Bedeutung wird von Johannes ausdrücklich wiederholt genannt: nach I. 5, 1 ist jeder, der glaubt, daß Jesus der Christus ist, aus Gott geboren, und als Anzeichen der Gotteskindschaft wird die neue sittliche Lebensrichtung des Christen genannt, die Liebe; I. 4, 7 wird mit Nachdruck die Liebe als das Merkmal der Gotteskindschaft genannt; nach I. 5, 18 und 3, 9 hat der aus Gott Geborene mit der Sünde gebrochen cf. I. 2, 29. Unvergleichlich schön faßt Johannes den neuen sittlichen Lebenszustand zusammen, zugleich seine religiöse tiefste Wurzel bloßlegend, in I. 4, 10: *ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη, οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήκαμεν τὸν θεόν, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν* cf. I, 3, 16. Und die tiefste Glaubenspsychologie, das Vertrauen auf Gott auch angesichts des eignen Verdammungsurteils, spricht aus I. 3, 19 f. Kraft und Leben gewinnt der Christ, der aus Gott geboren ist und in Gottes Gemeinschaft bleibt. Wenn es I. 3, 9 heißt: *πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει*, so wird an den Geist Gottes[1]) zu denken sein, der den Christen stärkt und bewahrt. Am Besitz des Geistes hat der Christ die Gewähr der Gemeinschaft mit Gott (I. 3, 24; 4, 13). Der Geist ist es folglich, der die Gemeinschaft mit Gott realisiert und subjektiv dem einzelnen Christen die Erkenntnis des Seins in Gott zur Gewißheit macht. In andere Beleuchtung tritt der Geistesbesitz I. 2, 20 *(καὶ ὑμεῖς χρῖσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἁγίου καὶ οἴδατε πάντες)*: der Geist hilft dem Christen in der Erkenntnis und damit zur Abwehr der Irrlehrer, von denen V. 18 f. die Rede war. Die „Salbung" ist dabei dargestellt als eine Tatsache, die keinem Zweifel unterliegt, sie weist auf einen Akt im Christenleben hin, auf die Geistesmitteilung. In ähnlicher Weise wird I. 2, 27 von dem Geistesbesitze gesprochen, er ist eine Erleuchtung, schließt eine christliche Erkenntnis ein, die keiner weiteren Belehrung mehr bedarf. Interessant ist es dabei, daß 2, 27 dem Johannes sicherlich Jerem. 31, 34 vor Augen steht, die Stelle vom „neuen Bunde", der Sündenvergebung und Erkenntnis bringt, eine Vorstellung, wie

[1]) cf. Windisch l. c. 267; Holtzmann, Lehrbuch der Neutestament. Theol. ed. Jülicher-Bauer, 1911, Bd. II, 547 bezieht *σπέρμα* auf das Wort. B. Weiß, Die drei Briefe des Apostels Johannes (Krit.-exeg. Komm. über das Neue Testament) 1899, S. 93, und Titius, Lehre von der Seligkeit S. 103 f., entscheiden sich dahin, daß im Worte der Geist enthalten sei.

sie — das wird sich später zeigen — in der ältesten Christenheit allgemein verbreitet war. In dem christlichen Heil sah man die Verwirklichung des von Jeremia verheißenen neuen „Bundes“. Der dem Christen verliehene heilige Geist wirkt beides: sittliche Erneuerung und Bewährung (I. 3, 9) und christliche Erkenntnis (I. 2, 20 und 27).

Man darf des Johannes Gedanken dahin formulieren: Gott resp. Christus wirken durch den Geist im Menschen ein neues Wesen, kraft des Geistes und der Gemeinschaft mit Gott vermag der Christ in der neuen religiösen und sittlichen Lebensrichtung zu beharren. Hier ist alles in einer Weise tief, schlicht und psychologisch fein gedacht, daß ein Nachempfinden möglich ist.

Ist es vorstellbar, daß Johannes das Zustandekommen dieser neuen christlichen Lebensrichtung mit einer Kultushandlung, wie die Taufe es ist, verbindet? In unzweideutiger Weise geschieht das im Gespräch mit Nikodemus Joh. 3, 5. Aber was hier ausdrücklich gesagt wird, war schon aus dem I. Briefe zu schließen. Alles, was dort von der Gotteszeugung gesagt wird, von der Salbung, nötigt dazu, an einen Akt zu denken, in dem diese fundamentale Gottestat eintrat.[1])

Es ist nun zunächst aus Joh. 3, 5 zu erweisen, daß Johannes den fundamentalen Akt der Gotteszeugung in die Taufe verlegt. Dann hat uns kurz die Frage zu beschäftigen, welch ein Zusammenhang zwischen der Gesamtauffassung vom Zustandekommen des Christenlebens im vierten Evangelium und einer sakramentalen Taufvorstellung besteht oder denkbar ist.

Das Gespräch mit Nikodemus stellt in den Worten Jesu V. 3 das Thema, das die ganze Auseinandersetzung beherrscht, heraus: *ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.* Das *ἄνωθεν γεννηθῆναι* wird am besten mit „von obenher“ zu übersetzen sein,[2]) sachlich ist es identisch mit dem Gezeugtwerden aus Gott, wie wir es bei Johannes konstatierten. Es bedeutet den Akt schöpferischen Tuns Gottes, der das neue Wesen im Menschen ins Leben ruft. Die verständnislose Antwort des Nikodemus läßt den Evangelisten in V. 5 das *γεννηθῆναι ἄνωθεν* nochmals in umschreibender Form verdeutlichen: *ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς*

[1]) Windisch l. c. S. 273: „Die bestimmten Sätze über die Gotteszeugung lassen nur die Erklärung zu: Johannes hat einen objektiven, schöpferischen Akt im Auge, der dem Christen ein neues Wesen real verleiht, das sich in dem neuen Leben empirisch äußert. Schon der Johannesbrief läßt es erschließen, daß Johannes die Erzeugung sündloser Menschen auf die Taufe gründet. Der Geist hat offenbar Beziehung zu der Zeugung.“

[2]) Gennrich, Die Lehre von der Wiedergeburt. 1907 S. 54 f.

τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. Ist dabei an die christliche Taufe zu denken? Wichtig ist zunächst, daß unsere Stelle natürlich nicht isoliert betrachtet werden darf. Weisen die sonstigen Erwähnungen einer Zeugung aus Gott auf einen „objektiven, schöpferischen Akt" Gottes zurück, so sind wir genötigt, das gleiche auch für 3, 5 anzunehmen. Die Artikellosigkeit von *ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος* kann nicht bei der Ablehnung der Annahme, der Evangelist habe die Taufe im Auge, wesentlich ins Gewicht fallen. Sie wehrt dem Gedanken einer irgendwie magisch durch das Element des Wassers vermittelten Geburt von obenher. Wüßten wir nichts von anderen in einer ähnlichen Richtung liegenden Gedanken bei Johannes, so müßten wir uns wohl oder übel bei dem allgemeinen Gedanken bescheiden: der Eintritt in das Reich Gottes geschieht durch Sinnesänderung und Erzeugung eines neuen Wesens. Aber auch dann wäre die Ausdrucksweise eine höchst merkwürdige. Stellt man aber unsere Stelle in den Zusammenhang der übrigen Gedanken des Johannes, so kann man meines Erachtens nicht anders als einen Hinweis auf die Taufe in ihr erblicken.[1])

Doch auch dann — und vielleicht erst recht dann — liegen erhebliche Schwierigkeiten vor. Einmal ist ein gewisser Widerspruch zwischen V. 5 und V. 8 zu konstatieren: *τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει*

---

[1]) Die Beziehung auf die christliche Taufe wird abgelehnt von B. Weiß, Evangelium des Johannes, 1902, S. 110 f. (Krit.-exeg. Komm. über das Neue Testament); Th. Zahn, Das Evangelium des Johannes, 1908, S. 186 f.; Althaus, Die Heilsbedeutung der Taufe im Neuen Testament, S. 13 ff. Für die Taufe treten die meisten neueren Ausleger ein, z. B. Windisch l. c. S. 272 f.; Feine l. c. 601 f.; 624 f.; Schlatter, Die Theologie des Neuen Testaments, 1910, S. 494 f.; Clemen l. c. S. 76 f.; Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister, S. 42, 210. Auf die Taufe bezieht Joh. 3, 5, Justin, Ap. I, 61, cf. Const. apost. II, 26: *δι' ὕδατος καὶ πνεύματος ἀναγεννήσας ὑμᾶς εἰς υἱοθεσίαν.* VI, 15, 3: *λέγει γὰρ ὁ κύριος. ἐάν μή τις βαπτισθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.* Clem. Alex. Hom. 11, 26, *οὕτως γὰρ ἡμῖν ὤμοσεν ὁ προφήτης εἰπών · ἀμὴν ὑμῖν λέγω, ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε ὕδατι ζῶντι εἰς ὄνομα πατρός, υἱοῦ, ἁγίου πνεύματος, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.* Offenbar in Anlehnung an Joh. 3, 5 wird an einer christlich überarbeiteten Stelle im „Leben Adams und Evas" c. 42 gesagt: „Und das Öl der Barmherzigkeit wird von Ewigkeit zu Ewigkeit denen zu teil werden, die aus Wasser und heiligem Geist ins ewige Leben wiedergeboren werden müssen". Kurz vorher: „Gottes Sohn wird, wenn er kommt, selbst im Jordan getauft werden; nachdem er aus dem Jordan gestiegen ist, dann wird er mit dem Öl seiner Barmherzigkeit alle salben, die an ihn glauben" (Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudoepigraphen des Alten Testaments Bd. II. S. 520).

πνεῖ, καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει· οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος, wonach das Geheimnisvolle, Irrationelle des Zustandekommens der Geburt von obenher betont werden soll, der Geburt, die anderseits an den konkreten Taufakt geknüpft wird. Ferner scheint die Gesamtauffassung von der Bedeutung des Geborenwerdens aus Gott bei Johannes sowie seine psychologische Vermittlung die Bindung dieser grundlegenden Erfahrung an einen Kultakt nicht zuzulassen. Endlich verschwindet ἐξ ὕδατος im Verlauf des Gespräches vollständig; man hat mit Recht gesagt, daß eine Streichung von ἐξ ὕδατος keinerlei Lücke im Gedankenfortschritt der Auseinandersetzung zur Folge hätte. Man darf sogar sagen, daß ἐξ ὕδατος nichts zur Klärung des Gedankens beiträgt, ja direkt störend empfunden wird. Das Gewicht dieser Gründe ist so groß, daß man bekanntlich ἐξ ὕδατος als späteren Zusatz hat streichen wollen.[1]) Für solch eine Streichung sprechen aber nur innere Gründe, und berechtigt ist sie nur, wenn diese Gründe absolut zwingender Natur sind. Sonst ist sie ein Gewaltstreich. Aber solche zwingende Gründe liegen nicht vor. Die Sache dürfte so liegen: von der Geburt von obenher handelt der Evangelist; an und für sich, abgesehn von unsrer Stelle, werden wir damit auf einen Akt göttlichen Tuns zurückverwiesen; dieser Akt wird 3, 5 als Geburt aus Wasser und Geist charakterisiert, wobei im weiteren Verlauf des Gesprächs gänzlich vom Wasser abgesehen wird, der Ton liegt also mit allem Nachdruck auf der Geburt aus Geist. Nimmt man hinzu, daß — wie oben erwähnt — der Geist in Verbindung zur Zeugung aus Gott steht, so kommt man zu dem Schluß, daß Johannes die Zeugung mit der Geistesmitteilung verbindet und in den Taufakt verlegt. Damit steht er auf dem Boden der allgemeinen Taufvorstellung in der alten Gemeinde, abgesehen von der besonderen Wendung und Vertiefung, die er dieser Vorstellung gibt.[2]) Von hier aus wird die Einfügung des ἐξ ὕδατος verständlich: sachlich trägt es nicht viel aus, niedergeschrieben ist es, weil der Autor an die Taufe denkt.

---

[1]) cf. J. Wellhausen, Das Evangelium Johannis, 1908, zu Joh. 3, 5; Wendt, Das Johannesvangelium, 1900, S. 112f.; v. Dobschütz, Studien und Kritiken, 1905. S. 6 und 17; v. Dobschütz spricht von „einem späteren sakramentalen Zusatz."

[2]) Treffend sagt H. Weinel, Biblische Theologie des Neuen Testaments, 1911 (Grundriß der Theologischen Wissenschaften) S. 489: „Er geht damit nicht über die gemeinchristliche Anschauung von der Taufe hinaus, nur daß das ganze Stück in seiner tiefsinnigen und innigen Weise besser das Höchste ahnen läßt als irgendein anderes Wort über die Taufe im Neuen Testament."

Eine andre Beobachtung ist hier von Wichtigkeit. Bei Johannes tritt die Eschatologie zurück, ohne daß sie damit in ihrer Bedeutung geleugnet werden würde. Nun gehört nach urchristlicher Auffassung der heilige Geist und seine Mitteilung an den Gläubigen in das Gebiet der Eschatologie. Darauf ist im weiteren Verlauf dieser Arbeit noch ausführlicher zurückzukommen. Hier sei nur der eschatologische Hintergrund der johanneischen Aussagen über die Geistesmitteilung notiert (3, 5): *οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*, die eschatologische Herkunft des Gedankens der Wiedergeburt wird dadurch deutlich. I. 2, 27 wird die Salbung als Grund christlicher Erkenntnis geltend gemacht, im folgenden Verse (28) wird aus dem Bleiben in Christus, das sich im Besitz des Geistes zeigt, übergegangen zur Bereitschaft für die Parusie. Wer in Christus bleibt, wird in der Parusie nicht zu Schanden. Auch hier blickt die eschatologische Grundlage durch, was um so bedeutsamer ist, da die Jerem. 31, 34 verheißene Erkenntnis, auf die sich I. 2, 27 bezieht, ein Stück eschatologischer Hoffnung ist, dessen Verwirklichung die Urgemeinde in dem Besitz des messianischen Geistes sah. Diesem Tatbestand entspricht Ev. 7, 39: *τοῦτο δὲ εἶπεν περὶ τοῦ πνεύματος οὗ ἔμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν, οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη*. Mit der Verherrlichung Jesu ist die Heilszeit angebrochen, die Zeit, die durch den Besitz des Geistes ausgezeichnet ist. Die Notiz 7, 39, die vor das Problem stellt, daß doch Jesu ganzes Wirken vom Geist getragen ist, dessen Empfang andrerseits erst an die Bedingung der Verherrlichung Jesu gebunden ist, zeigt deutlich, daß Johannes teilnimmt an der allgemein christlichen Auffassung der Urgemeinde, wonach mit dem Anbruch der messianischen Heilszeit nach Jesu Auferstehung, mit der Pfingsttatsache, die Zeit des Geistesbesitzes für die Gemeinde begonnen hat. Diese Beobachtung rechtfertigt zugleich die Wahrnehmung, daß Johannes mit der ganzen Urgemeinde den Geistesempfang, der für ihn zugleich die Geburt von obenher ist, in den Taufakt verlegt.

Ob es berechtigt ist I. 5, 6—8 im Sinne einer Tauflehre zu deuten, ist schwer zu entscheiden. Windisch[1]) sieht in ihr einen deutlichen „Hinweis auf die Christentaufe." „Der Christ wird mit Wasser getauft wie Jesus; in dem Taufwasser wirkt sich zugleich das Blut aus, das Jesus vergossen hat; eine dritte Kraft ist der Geist, den Jesus noch nicht gebracht hatte. Die eine Kulthandlung ist es, die die drei Zeugen verbindet; in einem Sakrament wird die Reinigung von jeder Sünde durch Christi Blut vermittelt." Holtzmann[2]) denkt an die beiden christ-

[1]) l. c. S. 272 f.

[2]) Hand-Kommentar zum Neuen Testament, Bd. IV, 1891, S. 235 f.; cf. Lehrb. d. Neutest. Theol. ed. Jülicher-Bauer, 1911, Bd. II, S. 569 ff.

lichen Mysterien, Taufe und Abendmahl. Beiden Auslegungen ist der exegetische Befund nicht günstig. Johannes spricht vom weltüberwindenden Glauben der Christen (V. 4), die Kraft dieses Glaubens ist ihm in dem Bekenntnis begründet, daß Jesus der Sohn Gottes ist (V. 5). Es kann sich somit in den folgenden Versen nur um eine Bestimmung Jesu als des Gegenstandes des Bekenntnisses der Gemeinde handeln. Sein Kommen in Wasser und Blut kann sich nur auf zwei geschichtliche Momente beziehen, die ihn als geschichtliche Person und zugleich als den Gegenstand des Glaubens der Gemeinde charakterisieren, Taufe und Tod am Kreuz. Darum fügt Johannes nachdrücklich zur Ergänzung des οὗτος hinzu: Ἰησοῦς Χριστός.[1]) Der Wechsel der Praeposition (ἐν statt διά) gibt nicht die Berechtigung zu einer Auslegung, wie Holtzmann sie bietet: „indem er nämlich vermittelst eines Wechsels der Praeposition (ἐν statt διά) den Gedanken an eine fortdauernde Wirksamkeit und die sie begleitenden bzw. vermittelnden Akte ermöglicht, gibt er seinen Lesern Anleitung, beim Wasser an die christliche Taufe zu denken, beim Blut aber an das die Wirksamkeit der Taufe vollendende, fortwährend reinigende und entsündigende Opferblut 1, 7.“ Ἐν bezieht sich wie διά auf ἐλθών und braucht nicht anders gedeutet zu werden, zumal der Aorist ἐλθών auf einen abgeschlossenen geschichtlichen Akt hinweist.

Abzulehnen ist auch meines Erachtens eine Deutung von I. 1, 7, die in dieser Stelle eine „Generalreinigung“[2]) sieht, wodurch der Gedanke an die Taufe sich nahelegt. Die Stelle spricht von einer fortwährenden Reinigung durch Christi Blut.

Dagegen ist es durchaus wahrscheinlich, daß dem Wort des Herrn an Petrus bei der Fußwaschung (Joh. 13, 10) der Gedanke an die reinigende Wirkung der Taufe zugrunde liegt.[3])

Das Resultat der Behandlung der einschlägigen Stellen bei Johannes ist, daß er einen Taufakt voraussetzt, in dem Sündenreinigung und Geburt aus Gott, resp. Geistesmitteilung stattfindet. Auf letztere fällt ein entscheidender Ton. Wie Johannes aus seinen Prämissen zum Sakrament der Taufe gelangt, läßt sich hier noch nicht entscheiden. Es muß nur festgestellt werden, daß er die Gesamtauffassung der alten Gemeinde in diesem Punkte teilt.

Über den Taufvollzug, wie er in den Act. deutlich wird, muß in

---

[1]) B. Weiß, Die drei Briefe des Apostel Johannes, 1899, S. 140.

[2]) cf. Windisch, l. c., S. 257 f.

[3]) Die strittige Frage, ob εἰ μὴ τοὺς πόδας Zusatz sei, die für die Deutung der Stelle auf die Taufe nicht ohne Bedeutung ist, wage ich nicht zu entscheiden, cf. übrigens Windisch, S. 275 f.

anderem Zusammenhange gehandelt werden. Hier muß uns die Feststellung genügen, daß Taufe und Geistesmitteilung nach den Act. der Initiationsakt für den Eintritt in die christliche Gemeinde sind (cf. 2, 38; 9, 18; 10, 44—48; 11, 15—18; 19, 1—6).

Der exegetische Befund zeigt nach dieser kurzen Übersicht deutlich, daß in der Urgemeinde eine Taufe, in der der heilige Geist mitgeteilt wurde, gespendet wurde. Nicht einzelne Kreise oder einzelne Männer bezeugen diese Tatsache, sondern — soweit im Neuen Testament die Taufe überhaupt berührt wird — finden wir diese Taufvorstellung vertreten. Damit haben wir freilich noch wenig festgestellt, diese Erkenntnis bildet nur die Grundlage zu einer weiteren Erforschung der Taufe. Dabei ist den verschiedenartigen Gedankenkreisen Rechnung zu tragen, die sich mit der Taufe verbanden. Aber immerhin ist es von Wichtigkeit, daß wir in gewissem Sinne von einem in der ältesten Gemeinde allgemein anerkannten Taufritus sprechen können. Die weitere Aufgabe ist es, diesem Ritus und den mit ihm verbundenen Gedanken nachzugehen, sein Zustandekommen zu untersuchen. Erst wenn ein solcher Versuch positive Ergebnisse zutage fördert, wird das eben gesichtete Material an Taufaussagen in ein helleres Licht treten.

Kapitel II.

Die Urgeschichte der Taufe in der christlichen Gemeinde.

§ 1. Der Charakter der Taufe bei Paulus.

Ein Bild der Taufvorstellung und des Taufglaubens in der ältesten Gemeinde muß natürlich vor allem aus den ältesten uns zu Gebote stehenden Quellen gewonnen werden, d. h. den paulinischen Schriften. Aber hier stehen wir sofort vor einer eigentümlichen Schwierigkeit. Stellt man die Taufaussagen der paulinischen Schriften nach objektiver Feststellung ihres Inhalts und Charakters in den ganzen Zusammenhang der Lehre des Heidenapostels, in den ganzen Zusammenhang seiner Vorstellungs- und Gedankenwelt, so stehen wir sofort vor dem

Problem: lassen sich die Taufaussagen zu einem organischen Ganzen mit der Lehre des Paulus verschmelzen? Auf diese Frage kommen wir in anderem Zusammenhange zurück. Wir haben uns zunächst einem anderen Problem zuzuwenden, dem nähergetreten werden muß, soll die Gestalt der Taufe in der ältesten Gemeinde festgestellt werden und zwar wesentlich auf Grund der paulinischen Schriften als ältester uns zugänglicher Quelle. Man kann dies Problem formulieren: haben wir es in den paulinischen Taufaussagen mit einem Allgemeingut der ältesten Gemeinde zu tun oder mit einer durch des Apostels Gesamtanschauung modifizierten Gemeindetradition? Daß durch das Hereinziehen der Taufe in die Gedankenwelt des Apostels eine solche Modifikation möglich, vielleicht sogar wahrscheinlich ist, wird man a priori zugeben müssen. Es kann sich deshalb nur darum handeln, ob ein Versuch gemacht werden darf, aus den paulinischen Taufaussagen die genuin urchristliche Taufvorstellung festzustellen, d. h. ob man nach Abstrich solcher Züge, die wir als Originalgut des Apostels in Anspruch nehmen müssen, auf eine allgemein christliche Taufvorstellung kommt. Es ist eine heute weit verbreitete Vorstellung — wenn sie auch in neuester Zeit nicht mehr mit der früheren Sicherheit vertreten wird —, Paulus habe den Taufglauben der ältesten Gemeinde maßgebend und durchgreifend beeinflußt. Oft wird diese Beeinflussung dahin erklärt, unter Paulus Händen sei aus der altchristlichen Taufe zur Vergebung der Sünden das Sakrament der Taufe geworden.[1]) Wir wollen zunächst an die Frage nach dem sakramentalen Charakter der Taufe in der Urchristenheit noch nicht herantreten, vielmehr kurz die andere Frage untersuchen: läßt sich die Annahme einer radikalen Beeinflussung und Umgestaltung der ältesten Taufvorstellung durch Paulus auf Grund

[1]) Man vergleiche z. B. O. Pfleiderer, Das Urchristentum I, S. 295 ff., 333: „Es ist ganz richtig, daß Paulus die Sakramente in das Christentum eingeführt hat"; G. Anrich, Evangelischer und katholischer Sakramentsbegriff, Archiv der Straßburger Pastoralkonferenz 1905, S. 350 f.; A. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums 1902, S. 171; H. Holtzmann, Neutestamentliche Theologie 1897, II, 179 ff., zweite neubearbeitete Auflage ed. Jülicher-Bauer 1911, Bd. II, S. 195 ff.; E. Sokolowski, Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus 1903, S. 274; H. Lietzmann, Handbuch zum Neuen Testament, III, Die Briefe des Apostels Paulus, I, Die vier Hauptbriefe 1910, S. 29 f., 120 f.; H. Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments 1903, S. 83 ff.; dazu: Wrede, Paulus 1904, S. 70 f.; Heitmüller, Im Namen Jesu 1903, S. 319 ff., Taufe und Abendmahl bei Paulus 1904, S. 9 ff. Die Schriften des Neuen Testaments neu übersetzt und erklärt, Weiss, Bousset, II, 1, S. 50, 83, 134; Jülicher, ebend. II, 2, S. 35 f.; Windisch, l. c., S. 171 f.; Rendtorff, Die Taufe im Urchristentum 1905, S. 13 ff.

seiner eigenen Aussagen überhaupt rechtfertigen? Freilich hängt diese Frage in den neueren Darstellungen aufs engste mit der anderen nach dem sakramentalen Charakter der Taufe in der Urgemeinde zusammen. Geht man nämlich von der Voraussetzung aus, daß der Taufe in ältester Zeit keineswegs ein Charakter, den wir wohl oder übel mit „sakramental“ bezeichnen müssen, angehaftet habe und nimmt zugleich an, bei Paulus sei ein solcher Charakter der Taufe nachweisbar, so kann es sich nur um eine Umbildung der ältesten Taufvorstellung durch Paulus handeln. So wird man die Frage, ob sich die Annahme einer radikalen oder auch nur wesentlichen Beeinflussung der urchristlichen Taufvorstellung durch Paulus erweisen lasse, zunächst nur teilweise beantworten können. Eine deutlichere Antwort ist erst möglich, nachdem der Charakter der Taufe bei Paulus festgestellt und der Versuch gemacht worden ist, ein Bild von der Wertung der Taufe in der ältesten Gemeinde zu gewinnen.

An und für sich ist der Annahme einer radikalen Umgestaltung der Taufvorstellung der Urgemeinde durch Paulus der Umstand nicht günstig, daß der Gedanke, den Paulus mit Energie mit der Taufe verbindet, der Gedanke vom Sterben und Auferstehen des Menschen mit Christus, in der späteren Tauflehre völlig zurücktritt. Das wäre undenkbar, wenn Paulus der eigentliche Schöpfer des Taufsakraments wäre.[1])

Aber das ist eine allgemeine, wenn auch durchaus berechtigte Erwägung. Andere Gründe sprechen mit Entschiedenheit gegen die Annahme einer radikalen Umgestaltung der urchristlichen Taufvorstellung durch Paulus. Ohne zunächst darauf einzugehen, ob es berechtigt ist, die älteste Taufe als eine Bußtaufe mit wesentlich symbolischem Charakter aufzufassen, wird an sich die Annahme einer durch Paulus veranlaßten durchgreifenden Änderung der Taufvorstellung durch nichts erwiesen werden können. Eine solche Annahme läßt sich auf Grund von bestimmten Prämissen zu Schlüssen verleiten, welche dem Tatbestand nicht Rechnung tragen. Sie verfällt vor allem in den Fehler, daß sie unsere mangelhafte Kenntnis des Urchristentums dadurch verhüllt, daß sie Gedanken, die sie nicht unterzubringen weiß, oder die ihrem Bilde von der Urchristenheit nicht entsprechen, Paulus zuschreibt. Der Hinweis darauf, daß wir in den Schriften des Neuen Testaments, soweit die Taufe in Betracht kam, in den Grundzügen

[1]) Mit dankenswerter Klarheit und Konsequenz macht A. Schweitzer, Geschichte der paulinischen Forschung von der Reformation bis zur Gegenwart 1911, auf das „Unbegreifliche“ aufmerksam, „daß der Paulinismus in der folgenden Entwicklung keine Rolle spielt, sondern unbenutzt und unverstanden links liegen bleibt“ (S. 179). Was vom ganzen Paulinismus gilt, gilt auch von seiner Tauflehre.

wesentlich das gleiche Bild konstatierten, ist vielleicht nicht stichhaltig; man könnte sich mit einer Beeinflussung durch Paulus helfen. Freilich ist es schon hierbei verhängnisvoll, daß bei allgemeiner ungemein hoher Wertschätzung der Taufe mit ihr verschiedene Gedankenkreise verbunden werden (vgl. Paulus und Johannes), daß sich die paulinische Spekulation über die Taufe nicht durchgesetzt hat. Das gilt sowohl vom paulinischen Gedanken des Sterbens und Auferstehens mit Christus in der Taufe als auch von seinem Gedanken der Neuschöpfung durch sie; der erste Gedanke ist nicht mehr aufgenommen worden, an Stelle der Neuschöpfung trat die Wiedergeburt. Allen Taufaussagen im Neuen Testament bleibt als gemeinsames Gut ein großer Rest von Vorstellungen. In diesen Rahmen werden die verschiedenen Taufauffassungen, wie sie durch Eigenart und Gesamtauffassung vom Heil bedingt sind, gespannt. Dabei tritt immer wieder die eminent hohe Wertschätzung der Taufe zutage.

Sehen wir aber auch vollständig von der Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Beeinflussung der uns zu Gebote stehenden Taufaussagen im Neuen Testament durch Paulus ab, so ist an sich die Art, wie der Apostel von der Taufe redet, der Annahme einer Umgestaltung des urchristlichen Taufglaubens durch ihn nicht günstig. Es gibt schlechterdings keine einzige Stelle, wo man den Eindruck haben könnte, der Apostel suche seinen Lesern ein Originalstück seiner Lehre deutlich zu machen; es gibt keine Stelle, wo man auch nur den leisesten Eindruck haben könnte, Paulus sei sich dessen bewußt, mit seinen Ausführungen nicht auf dem Boden der allgemein christlichen Vorstellungswelt zu stehen. Wäre dieses Faktum in den an seine Gemeinden gerichteten Schreiben aus der Bekanntschaft seiner Leser mit der Tauflehre des Apostels verständlich, so bleibt es doch rätselhaft, wie er Röm. 6 einer ihm unbekannten Gemeinde gegenüber so argumentieren kann, daß es keine Frage ist: er wußte sich und die römische Gemeinde in dieser Hinsicht auf dem gleichen Boden stehend.[1]) Paulus bietet ja überhaupt nichts, was als eine „Tauflehre“ gelten könnte; wo er die Taufe erwähnt, geschieht es in einer Weise, die eine volle Vertrautheit der Leser mit dem behandelten Stoff voraussetzt. Er

[1]) Paulus trägt Röm. 6 einer ihm unbekannten Gemeinde gegenüber seine ihm allein eigentümliche Mystik vom Sterben und Auferstehen mit Christus in der Taufe vor; aber nicht die Bekanntschaft mit dieser seiner Anschauung setzt er als allgemein bekannt voraus (cf. *ἢ ἀγνοεῖτε*, womit auf allgemein Zugestandenes hingewiesen wird), sondern die außer Frage stehende Voraussetzung ist die Taufe auf Christi Tod *(ὅτι ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν)*, sie wird zum Ausgangspunkt der weiteren Ausführung.

zieht die Taufe in einer Weise in die Diskussion hinein, daß unserem Verständnis ernste Schwierigkeiten erwachsen, weil die Selbstverständlichkeit, mit der der Apostel bei seinen Lesern auf Verständnis rechnen kann, für uns nicht zutrifft.

Man mag den angeführten Gründen einen mehr allgemeinen, äußerlichen Charakter ohne eigentlich beweisende Kraft beimessen. Nicht als zwingende Beweise wurden sie angeführt. Soviel aber vermögen sie doch: sie können deutlich machen, daß eine radikale Umgestaltung der urchristlichen Taufe durch Paulus erst recht bewiesen werden muß, sowie daß es sich damit um eine völlig willkürliche Annahme handelt, die nicht etwa zum Ausgangspunkt einer Untersuchung der Geschichte der Taufe gemacht werden darf. Wir haben kein ausreichendes unparteiisches Quellenmaterial zur Entscheidung dieser Frage zur Hand. Was sich bei Paulus in dieser Hinsicht vermuten läßt, ist einer solchen Annahme keineswegs günstig. Erst wenn wir uns ein Bild von der Entwicklung in der Urgeschichte der Taufe machen können, wenn wir die treibenden Faktoren in dieser Geschichte feststellen können, wird ein sicheres Urteil möglich sein. Es bleibt immerhin von Bedeutung, daß wir mit der Annahme einer radikalen Umwandlung der Taufe durch Paulus einen falschen Ansatz machen. Eine solche Beeinflussung muß erst durch ein näheres Eingehen auf die Geschichte der Taufe erwiesen werden.

Ausdrücklich muß aber schon hier darauf hingewiesen werden, daß eine Vertiefung des Taufglaubens durch die Lehre des Paulus nicht geleugnet werden soll. Eine solche indirekte Beeinflussung werden wir angesichts der Bedeutung des Apostels für die Gemeinde von vornherein annehmen dürfen.[1]) Wir wenden uns nun der Frage nach der Bedeutung der Taufe und ihres rituellen Vollzuges in den paulinischen Schriften zu, d. h. der Frage: ist die Taufe eine symbolische Handlung oder ein sakramentaler Akt? Dabei bin ich mir dessen bewußt, daß die Gegenüberstellung von Symbol und Sakrament nicht nur dem Wortsinne, sondern auch der Sache nach, wie diese Gegenüberstellung von uns heute verstanden wird, nicht einfach auf das antike Denken übertragen werden darf. Sind doch hier die Grenzen zwischen Symbol und Sakrament weit fließender zu denken als für unser Empfinden. Wo hört in den Mysterien das Symbol auf, wo verdichtet es sich zum Sakrament? Die Frage kann

[1]) cf. A. Harnack, Lukas der Arzt, S. 100: „Auch Paulus glaubt an das magische Sakrament, auch er kennt den Christusgeist, der als Naturkraft wirkt, aber er begnügt sich nicht damit. Weil er in der Tiefe des sittlichen Gefühls erfaßt ist, strebt er aus der Zauberwelt heraus."

vielfach überhaupt nicht entschieden werden. Gilt das für das antike Denken überhaupt, so ganz besonders für die Art, wie in der ältesten christlichen Gemeinde die Taufe erlebt wurde. Aber wir wollen die Schlagworte Symbol und Sakrament beibehalten und mit der Frage, ob die Taufe Symbol oder Sakrament sei, den Sinn verbinden: ist die Taufe nur der äußere Ausdruck für ein inneres Erlebnis, die konkrete Darstellung eines solchen Erlebnisses, oder ist sie das Erlebnis göttlichen Tuns am Menschen selbst, ist sie eine objektive Tat Gottes, der der Mensch trotz subjektiver seelischer Bereitschaft passiv gegenübersteht? Eine solche Fragestellung ist auch für das antike Denken berechtigt, auch für das Neue Testament, das selbst reine Symbole kennt, cf. Joh. 13.

Zunächst sollen auch hierbei nur die einschlägigen Stellen aus den paulinischen Schriften zu Worte kommen; das auf diese Weise gewonnene Resultat wird sich an den weiteren Ergebnissen der Untersuchung bewähren müssen und erst bei einem weiteren Überblick über die Urgeschichte der Taufe ins rechte Licht treten können. Ganz kurz gehe ich im Hinblick auf die uns augenblicklich beschäftigende Frage die schon erwähnten Taufaussagen in den paulinischen Schriften durch.[1])

In Gal. 3, 26 f. tritt die Taufe in eine Parallele mit dem Glauben, sie verleiht die Gottessohnschaft, und zwar ist die Geistesmitteilung im Taufakt das Medium der Gottessohnschaft, cf. 4, 5—7; Röm. 8, 14. ff.; I. Kor. 6, 11. *Χριστὸν ἐνεδύσασθε* ist sachlich nicht unterschieden von *λαμβάνειν πνεῦμα υἱοθεσίας* (Röm. 8, 14 ff.). Nun stellt sich fraglos für Paulus die Gottessohnschaft im Bilde der Adoption dar, ist also nicht so gedacht wie das Zustandekommen der Gotteskindschaft bei Johannes. Am Geistesbesitz wird laut paulinischer Vorstellung der Christ sich seiner Gottessohnschaft gewiß (Gal. 4, 5 f.; Röm. 8, 14 f.). Danach ist die Gottessohnschaft nur die positive Seite der Rechtfertigung. Aber daneben findet sich auch der Gedanke, daß der Geist den Menschen

---

[1]) Zu der schon genannten Literatur vgl. A. Schlatter, Die Theologie des Neuen Testaments, 1910, Bd. II, S. 494 ff.; v. Dobschütz, Sakrament und Symbol im Urchristentum, Th. St. K. 1905 und Heitmüllers Antwort in demselben Jahrgang, S. 461 ff., Noch einmal Sakrament und Symbol im Urchristentum; H. Weinel, Biblische Theologie des Neuen Testaments (Grundriß der theologischen Wissenschaften, III, 2) 1911, S. 323 f.; P. Wernle, Der Christ und die Sünde bei Paulus, 1897, S. 23, 62 f.; A. Deißmann, Paulus, 1911, S. 89 und 108; O. Pfleiderer, Der Paulinismus, 1890, S. 198 f.; A. Schweitzer: Die Geschichte der paulinischen Forschung, S. 185 ff.; R. Ehlers, Das Neue Testament und die Taufe; W. Koch (Katholik), Die Taufe im Neuen Testament (Biblische Zeitfragen, Folge III, Heft 10), Münster i. W., 1910, S. 13 ff.

zum Sohn Gottes macht (Röm. 8, 15). Die unio mystica mit Christus ist sachlich identisch mit dem Besitz des Geistes. Nach Gal. 3, 27 wird diese unio mystica in der Taufe realisiert. Aber hierbei ist auf das Motiv zu achten, das Paulus an unserer Stelle zur Geltendmachung der Taufe veranlaßt. Der Hinweis auf die Taufe ist nicht der Ausgangspunkt zur Ermahnung: bewährt euch in eurem sittlichen Verhalten dieser Einheit mit Christus entsprechend (in diesem Sinne wird das Anziehen Christi Röm. 13, 14 gebraucht). Der Apostel führt vielmehr einen in der Vergangenheit liegenden, abgeschlossenen Akt als einleuchtenden Grund dafür an, daß die Galater nicht mehr unter dem Zuchtmeister Gesetz stehen können, sie sind ja Söhne Gottes; sie sind es, weil sie durch die Taufe in die innigste Gemeinschaft mit Christus getreten sind. Die Taufe hat diese Gemeinschaft realisiert, der Apostel braucht nur auf sie zurückzuweisen. Kommt die Taufe nur als symbolische, wenn auch noch so eindrucksvolle Handlung in Betracht, so fällt die ganze Argumentation in sich zusammen. Nur eine objektive göttliche Tat macht den Satz einleuchtend: weil ihr getauft seid, seid ihr nicht mehr unter dem Gesetz.

In Röm. 6, 1 ff. hat die ganze Ausführung eine ethische Abzweckung (cf. V. 11). Die Stelle scheint zunächst einer Auslegung des Taufakts als symbolischer Handlung günstig zu sein. Nach fast allgemeiner Anschauung spielt ja der Ritus des Untertauchens und Auftauchens in seiner sinnbildlichen Bedeutung eine Rolle in der Ausführung des Apostels. Ohne auf diese Deutung näher einzugehen, soll hier auf eins hingewiesen werden: nach Paulus Anschauung erleidet der Täufling in der Taufe den Tod mit Christus, um an seiner Auferstehung teil zu haben. Die Auferstehung ist doch fraglos real zu verstehen, somit auch der Tod.[1]) Wenn Paulus auch von einem Lebendigwerden im ethisch-religiösen Sinne redet, so verbindet sich doch damit ganz eng der Gedanke an die faktische Auferstehung (V. 8, cf. 7, 4). Auch um des Gedankenganges willen kann an unserer Stelle die Taufe unmöglich als der konkrete Ausdruck für ein inneres Erlebnis in Betracht kommen. Als Begründung des Satzes: der Christ kann nicht mehr in Sünden verharren — eignet sich schlechterdings nur die Behauptung: der Christ ist tot für die Sünde, es ist deshalb Unnatur, Unmöglichkeit der Sünde zu leben. Die Begründung: erinnert euch eures Taufaktes, in dem ihr durch eine eindrucksvolle äußere Handlung eurer Bereitschaft, der Sünde zu sterben, Ausdruck gabt und

[1]) So erklärt auch Lietzmann, Handb. III 1, S. 29; B. Weiß, Der Brief an die Römer, S. 266: „Hier ist also nicht von einer Nachahmung des Sterbens Christi die Rede, sondern von einer göttlichen Gnadenwirkung, die der Christ in der Taufe erfährt."

Gott euch durch diese Handlung den Bruch mit eurem alten Leben bestätigte, ist überhaupt für den Zusammenhang, in dem unsere Stelle steht, keine Begründung. Man bemerkt mit Recht, daß der Apostel an unserer Stelle viel Worte macht, mit der vorliegenden Schwierigkeit, wie sie ein Vergleich der Theorie mit der Empirie sofort aufdeckt, ringt, daß sein Wahrheitssinn nicht zu dem logisch notwendigen Schluß kommen kann: der Christ ist de facto frei von der Sünde (cf. V. 11: *οὕτως καὶ ὑμεῖς λογίζεσθε ἑαυτοὺς εἶναι νεκροὺς κτλ.*). War die Taufe nichts anderes als die Übernahme der Verpflichtung[1]) seitens des Christen, der Sünde hinfort nicht mehr zu leben, so könnten wir noch so harte Anforderungen oder auch Drohungen in Anlaß dieser übernommenen Verpflichtung erwarten, die Schwierigkeit, daß eine objektive, das Leben der Christen in ein Einst und Jetzt scheidende Tatsache in Widerspruch kommt zu dem subjektiven Verhalten des Christen, von welcher Schwierigkeit unsere Stelle zeugt, — diese Schwierigkeit läge nicht vor.

Aus I. Kor. 6, 11 geht deutlich hervor, daß der Apostel von einem Akt spricht, in dem die Leser in den Zustand erhoben wurden, der das Bleiben in der *ἀδικία* ausschließt; nicht auf den Entschluß zu einem sittlich-religiösen Leben verweist der Apostel, sondern auf einen göttlichen Gnadenakt an den Lesern. Erst bei einer solchen Deutung versteht man die Wucht der Argumentation: es ist Unnatur, Perversität, wenn ihr noch *ἄδικοι* bleibt.

Nach I. Kor. 12, 13 ist es der in der Taufe wirksame Geist, der den Gläubigen dem Leibe Christi einverleibt; auch hier sind die Gläubigen Objekt göttlichen Handelns an ihnen.[2])

---

[1]) cf. Th. Zahn, Der Brief des Paulus an die Römer, S. 297 f.

[2]) Anders stände es, wenn man Wernle, Der Christ und die Sünde bei Paulus, S. 62 f., recht geben müßte: „Danach gehört der zur Kirche und darf sich Christ nennen, der durch die Taufe in's Gottesvolk eingetreten ist und durch die Mahlzeiten den Verkehr mit der Gottheit pflegt. Ein solcher ist ohne Weiteres ein Heiliger, Glied am Leibe Christi, da er das Recht zum auserwählten Cultus besitzt. Wer durch die Sakramente zum Gottesvolk gehört, der hat auch den Geist, denn die Gemeinde ist als solche Tempel Gottes voll des Geistes (I. Kor. 3, 16) . . . . der einzelne hat Teil am Geist, sofern er Glied der Gemeinde ist, ohne Rücksicht auf seine sittliche Tüchtigkeit, einzig als Teilnehmer am wahren Cultus", cf. S. 39. Aber hier liegt — abgesehen von anderen Gründen — der Fehler vor, daß der Gläubige nicht Geist hat, weil er zur Gemeinde gehört, vielmehr wird er erst durch die Geistesmitteilung in die Gemeinde eingefügt. Die Geistesmitteilung ist ein ganz und gar individuelles Erlebnis. Wernle selbst konstatiert S. 66 den „individualistischen Grundzug der Frömmigkeit des Paulus", der die Religion der Verfassung, wie Wernle sie bei Paulus findet und S. 62 f. formuliert, umstößt.

Ephes. 5, 26 bezieht sich nicht auf den einzelnen, sondern auf die Gemeinde. Ohne genauer auf die Stelle einzugehen, sei betont: auch hier ist der Handelnde Christus, die Gemeinde das Objekt der Handlung.

Kol. 2, 11—13 tritt die Taufe in eine Parallele mit der Beschneidung, schon dadurch wird ihr der Charakter eines Erleidens aufgeprägt, das Tun des Menschen bleibt außer acht. Die Stelle hat viel Gemeinsames mit Röm. 6, 3 ff. Wie dort, kann es sich auch hier nicht um eine Nachahmung des Sterbens und Auferstehens Christi handeln, sondern um etwas, was dem Täufling widerfährt.

Wer unbefangen an die Aussagen des Apostels über die Taufe herantritt und diese Aussagen aus dem Zusammenhang, in dem sie stehen, zu deuten sucht, muß zum Schluß kommen: die Taufe ist für Paulus und damit auch für seine Leser keineswegs symbolische Handlung, Darstellung eines inneren Vorganges, sie ist ein objektives göttliches Tun am Menschen, Sakrament. Daß dies — besonders in der älteren Literatur — oft übersehen werden konnte, hat seinen Grund nicht so sehr in fertigen Maßstäben, mit denen man an den Apostel herantrat, als an der Schwierigkeit, die eine sakramentale Taufe für die Gesamtauffassung des Apostels bietet. Darauf soll gleich eingegangen werden. Aber zunächst sei der Ton stark auf den sakramentalen Charakter der Taufe gelegt. Nur bei einer klaren und präzisen Formulierung kann man auf ein Verständnis für das vorliegende Phänomen rechnen. An einer Schrift aus neuerer Zeit sei es gestattet aufzuzeigen, wie verwirrend eine in irgendeiner Beziehung vorgenommene Verschiebung des oben konstatierten Tatbestandes wirkt, an der interessanten Schrift P. Gennrichs „Die Lehre von der Wiedergeburt, die christliche Zentrallehre in dogmengeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Beleuchtung", 1907. S. 24 f. bespricht Gennrich das Verhältnis von Taufe und Neuschaffung. Dabei wird der sakramentale Charakter der Taufe nicht genügend herausgestellt, und somit wird das Problem, auf das es ankommt, nicht genügend scharf ins Auge gefaßt: schafft der sakramentale Akt der Taufe dem einzelnen die Erlösung? Zu solch einer Annahme wird eine nicht voreingenommene Betrachtungsweise der Taufaussagen zunächst kommen müssen und damit auf das Problem, daß eine solche Darstellung mit der anderen kollidiert, wonach der Mensch im Glauben seine Neuschöpfung erlebt. Sicherlich mit Recht betont Gennrich die persönliche Bekenntnistat des Gläubigen in der Taufe. Aber die Schwierigkeit, die notorisch vorliegt, wird nicht präzise genug gefaßt, wenn Gennrich nach Hervorhebung der großen Bedeutung der Taufe für den Apostel und seine Zeit sagt: „Eben weil die Taufe diese entscheidende Bedeutung im inneren Leben des Christen hatte, sie aus

der Welt herausnahm und in den Bereich der Gnade hineinhob, knüpfte Paulus an den äußeren Akt jene umgestaltende Wirkung an, die aus dem Christen einen völlig neuen Menschen macht, an den äußeren Akt aber nur, sofern er Zeugnis und Siegel eines inneren Vorganges ist, welcher zugleich durch ihn abgebildet wird. Der Apostel hat Taufe und Glaube stets zusammengeschaut. Für des Apostels tiefsinnige Betrachtung, die ja in der allgemeinen antiken Anschauung über das Verhältnis des äußeren zum inneren Leben wurzelt, spiegelt sich in dem äußeren Hergang in durchsichtiger Weise ab, was in und mit ihm sich an der Seele des Menschen vollzieht.“ Eben das ist die Frage, wie Glaube und Taufe zusammengeschaut werden können. Auch Gennrich entgeht dem Vorwurf nicht, der ihn mit einer Reihe von Darstellern der Tauflehre trifft, daß er die Fragestellung nicht genügend scharf präzisiert, so bekommt die Darstellung etwas in der Luft Schwebendes, etwas Unklares. Die Taufe erscheint doch immer wieder — trotz der Hervorhebung ihres Wertes, des objektiven Geschehens in ihr — mehr oder weniger als symbolische Handlung. Und das ist notorisch nicht zutreffend.

Die Konstatierung des sakramentalen Charakters der Taufe bei Paulus sollte aber nicht durch das Geltendmachen einer magischen Wirkung verwirrt werden. Vergewaltigte man früher oft genug durch ein Vergeistigen den Tatbestand und sah in der Taufe nur ein Symbol, so geht man neuerdings häufig ins Extrem und spricht von einem magisch-sakramentalen Charakter der Taufe. Hat man doch die Frage danach gestellt, welche Rolle der Glaube bei dem Taufvorgang spiele.[1]) Eine solche magisch-sakramentale Auffassung der Taufe scheint mir in den Fehler der früher üblichen Behandlungsweise der Taufaussagen des Neuen Testaments zu fallen, sie ignoriert über der einzelnen Stelle nicht nur den Zusammenhang, sondern auch die ganze Vorstellungswelt, das urchristliche Denken, das den jedesmaligen Hintergrund zur einzelnen Taufaussage bildet. Völlig unbefangen spricht Paulus in solchen Ausdrücken von der Taufe, die dazu verleiten, ihm eine

---

[1]) Heitmüller, Taufe und Abendmahl bei Paulus, S. 22: „Und der Glaube bei der Taufe? Es bedarf kaum der Bemerkung, daß P. den Glauben bei dem Taufakt als vorhanden voraussetzt. Nur wer glaubte, ließ sich taufen. Und Kindertaufe gab es noch nicht. An dem sakramentalen Charakter der Taufe ändert indes das Vorhandensein des Glaubens gar nichts, auch nicht das Urteil, daß sie ex opere operato wirkt. Hat der äußere Vollzug der Handlung realen Wert, dann ist nicht abzusehen, daß und inwiefern der Glaube eine wirklich wesentliche Rolle bei dem Vorgang der Wirkung spielen kann. Die sakramentale Wirkungsweise wird durch das einfache Vorhandensein des Glaubens noch nicht in eine psychologisch vermittelte umgesetzt.“

magisch-sakramentale Wertung dieses Kultusaktes zuzuschreiben. Daneben werden dann mit der gleichen Unbefangenheit Taufe und Glaube gleichgesetzt (Gal. 3, 26 f.), wie anderseits Glaube und Einheit mit Christus verbunden werden (Gal. 2, 20; II. Kor. 13, 5; Kol. 2, 12). Daraus folgt mit Evidenz, daß die Fragestellung nach einer magischen Wirkung der Sakramente für Paulus nicht existiert. Die Erfahrungen, die einerseits als Wirkungen der Taufe hingestellt werden, werden anderseits ohne Erwähnung der Taufe[1]) zum Ausdruck gebracht (Gal. 2, 19 f.; 3, 2; Kol. 3, 1—4). Selbstverständlich kann Paulus und mit ihm die Urgemeinde sich keine Taufe ohne Glauben denken. Die Frage nach der Wirkung der Taufe an einem Ungläubigen ist überhaupt nicht in seinen Gesichtskreis getreten. Dazu fehlte jede praktische Veranlassung.

Aber trifft nicht dennoch — abgesehen von den beiden eben angeführten Gründen — die Bezeichnung „magisch-sakramental" am ehesten das, was Paulus zum Ausdruck bringen will? Dies wäre der Fall, wenn Paulus Erlösungslehre wirklich eine „physische" wäre, wie man behauptet.[2]) Selbstredend vermag ich hier nicht auf dieses schwierige Problem einzugehen. Daß die „physische Erlösung" Paulus nicht gerecht wird, obgleich sie manches Richtige enthält, daß sie die

---

[1]) Dieses wird auch von A. Deißmann, Paulus, hervorgehoben, S. 89: „Für nicht richtig halte ich die Behauptung, daß bei Paulus die Taufe den Zugang zu Christus vermittle. Es gibt Stellen, die, isoliert, dafür geltend gemacht werden können (Gal. 3, 27). aber es ist doch wohl richtiger, zu sagen: die Taufe ist nicht die Herstellung, sondern die Versiegelung der Christusgemeinschaft. Bei Paulus selbst war jedenfalls nicht die Taufe das Entscheidende gewesen, sondern die Christophanie von Damaskus; und nicht das Taufen, sondern das Evangelisieren hat er für seine Sendung gehalten." Nur die Umschreibung der Taufe als „Versiegelung der Christusgemeinschaft" ist meines Erachtens zu beanstanden.

[2]) R. Kabisch hat in einer durchaus anregenden Schrift „Die Eschatologie des Paulus in ihren Zusammenhängen mit dem Gesamtbegriff des Paulinismus", Göttingen 1893, diese These energisch vertreten. S. 134—136 faßt K. seine Resultate dahin zusammen: „— den Begriff eines bildlichen „Lebens" als ethischer Qualität kennt Paulus nicht." Es handelt sich um ein Lebendigsein im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Von dem Grauen des Todes, der Knechtschaft, die Paulus als eine Schmach empfindet, hat Christus die Menschheit erlöst. „Ist das so skizzierte Bild richtig, so ist der Grundzug, der die Seele des Paulus durchbebt und sein Herzblut bildet, der Trieb zum Leben, der Schauder vor dem Vergehen" . . . . . „vielleicht ist kein Trieb größer und gottgewollter, als der wollende Trieb zum Leben." Die gleiche Auffassung wird z. B. auch vertreten von Wrede, Paulus, S. 62 ff.; Schweitzer, l. c., S. 45 ff.

ethischen Vorgänge bei Paulus nicht zu ihrem Recht kommen läßt, scheint mir freilich Tatsache zu sein. Um bei der Taufe zu bleiben: auf einen ethischen Vorgang weist doch der Gebrauch περιπατεῖν (Röm. 6, 4) mit Notwendigkeit hin, wie v. Dobschütz betont.[1]) Und die Auffassung der „physischen Erlösung", die scheinbar eine magisch-sakramentale Taufe erst verständlich macht und die Schwierigkeiten beseitigt, hält nicht Stich, wenn man die Tatsachen reden läßt. Wrede sagt[2]) nach Darlegung des Begriffes der Sakramente, die „keineswegs rein geistige, etwa symbolische Vorstellungen" sind, im Gegenteil zeigen, „daß die derben, massiven Anschauungen, ja, man muß sagen, der Aberglauben und die Zauberei der Volksreligion Paulus keineswegs fremd sind", über den Zusammenhang von Sakrament und Erlösung: „Aber gerade diese sakramentalen Anschauungen ermöglichen ihm, zwischen den heiligen Handlungen und seiner Erlösungslehre die engste Verbindung zu schaffen. Die naturhafte Umwandlung des Menschen wird durch naturhafte Vorgänge vermittelt." Das wäre eine einfache Lösung. Sie zerfällt aber in sich selbst, sobald man beachtet, daß vom Glauben, von der Annahme der Heilskunde dasselbe ausgesagt wird wie von der Taufe, und da handelt es sich doch um rein geistige, seelische Vorgänge. So wird Gal. 2, 15—20 in einem Zusammenhange, der vom Gegensatz der Gerechtigkeit aus Gesetzeswerken und der Gerechtigkeit aus dem Glauben handelt, Tod und Auferstehung des Menschen abhängig gemacht von einem psychologischen Prozeß im Menschen; im Glauben ist Christi Tod realiter erlebt worden, im Glauben wird realiter das neue Leben erlebt. Und dieser Gedanke wird dargestellt ohne Erwähnung der Taufe, in die sonst Tod und Auferstehung des Menschen verlegt werden, cf. Röm. 6, 3 ff.; Kol. 2, 11 f.

Die Annahme einer magisch-sakramentalen Auffassung der Taufe scheint zunächst das vorliegende Problem zu vereinfachen, verwirrt es aber de facto nur — ganz ebenso wie die früher übliche symbolische Auffassung. War die zweite — wenn vielleicht sich selbst oft unbewußt — bestrebt, des Apostels Aussagen unserer Vorstellungswelt zu akkommodieren und vergewaltigte dabei diese Aussagen, so entgeht die erste dem Vorwurf nicht, daß sie, um Klarheit zu schaffen, einen scheinbar einfachen Weg einschlägt, aber die Schwierigkeiten auf diese Weise mit einem Gewaltstreich abtut, der zur Klärung der Frage nicht viel beiträgt. Immerhin ist bei dieser ersten Auffassung anzuerkennen, daß sie dogmatisch nicht gebunden ist, daß sie den einzelnen Taufaussagen des

---

[1]) Sakrament und Symbol im Urchristentum (Theol. Studien und Kritiken, 1905).

[2]) Paulus, S. 71.

Paulus zu ihrem Rechte verhilft und daß sie zu schärferem Durchdenken des Problems nötigt. Es soll hier vorausgegriffen und betont werden, daß nur durch die Herausstellung des Taufglaubens in der ältesten Gemeinde, von dem Paulus und das Neue Testament überhaupt abhängig sind, eine Klärung zu erwarten ist. Daß es sich bei dieser Darstellung des Taufglaubens der ältesten Gemeinde um einen bloßen Versuch handelt, weiß ich. Aber er muß gemacht werden. Erst wenn wir uns ein Bild von den Momenten machen können, die in der ältesten Gemeinde das Taufsakrament schufen, können wir meines Erachtens hoffen, die Schwierigkeiten in der Darstellung der Taufe und ihres Wertes bei Paulus und im Neuen Testament zu heben oder jedenfalls verständlich zu machen.

Hier sei zunächst eine allgemeine Erwägung vorausgeschickt, die die Ablehnung einer symbolischen oder magisch-sakramentalen Taufvorstellung bei Paulus rechtfertigt. Beide Auffassungen tragen der Eigenart urchristlichen Glaubens in seiner unmittelbaren, nicht reflektierenden Lebendigkeit und Kraft nicht Rechnung. In Taufe und Abendmahl handelt Gott realiter an den Menschen. Dieser Satz stand dem Glauben der Urgemeinde fest. Er war ihr kein bleiches dogmatisches Postulat, sondern erfahrene Wahrheit. Damit haben wir zu rechnen. Wir können diesen Tatbestand auch aus dem urchristlichen Glaubensleben heraus verstehen und sollen überhaupt nicht fragen: wie haben wir uns denn die psychologische Vermittelung bei einem solchen Vorgange zu denken? Diese Frage trägt der Eigenart urchristlicher Frömmigkeit nicht Rechnung. Daß durch eine solche Erwägung die Frage nach der Taufvorstellung in der Urgemeinde, mit der wir es hier zu tun haben, erschwert wird, darf nicht geleugnet werden. Unsre Maßstäbe dürfen eben nicht ohne weiteres auf das urchristliche Glaubensleben angewandt werden, das ist oft genug gesagt worden, mit besonderer Energie seitens der „liberalen“ Theologie. Dann darf auch das, was wir heute „magisch-sakramental“ nennen, auf die Taufvorstellung des Paulus nur dann angewandt werden, wenn man mit diesem Begriff am prägnantesten das auszudrücken sich bewußt ist, was der Apostel meint. Und das trifft für die Taufe — sobald sie nicht aus dem Rahmen seiner Gesamtanschauung herausgerissen wird — notorisch nicht zu. So bleibt eine solche Bezeichnung ein Schlagwort, das nichts austrägt. Es bleibt die vornehmste und zugleich lohnendste Arbeit bei der Behandlung der Taufe, herauszustellen, wie die rein geistige Art christlicher Frömmigkeit und der Glaube an ein objektives göttliches Tun im Kultusakt der Taufe in der Urgemeinde zur Einheit lebendigen, ursprünglichen Glaubens zusammenklingen. Und sollte es nur bei Versuchen zur Erreichung dieses Zieles bleiben — wie das nicht anders

zu erwarten ist —, selbst ein verfehlter Versuch, der dieses Ziel im Auge hat, ist trotz der ihm anhaftenden Unklarheit mehr wert als eine logisch streng durchgeführte, lückenlose Darstellung der Taufe in der Urgemeinde, die der Eigenart christlichen Glaubens oder dem Sakramentscharakter der Taufe und den sich daraus ergebenden Schwierigkeiten nicht Rechnung trägt.

In diesem Zusammenhang haben wir uns kurz mit der Frage der Stellung der Taufe im Gesamtbilde der paulinischen Gedankenwelt auseinanderzusetzen und dann zuzusehn, ob wir aus dieser Stellung einen Hinweis auf die Urgeschichte der Taufe überhaupt gewinnen können.

Laut paulinischer Vorstellung ist der Geist Gottes das Grundprinzip, die bewegende und schaffende Kraft des Christenlebens, Christ sein heißt Gottes Geist haben.[1]) Dieser Satz braucht nicht näher begründet zu werden, sondern darf auf allgemeine Zustimmung rechnen. Am Geistesbesitz gewinnt der Christ die Gewißheit seiner Gottessohnschaft, Gal. 4, 6; Röm. 8, 14 f.; cf. Röm. 5, 5 (diese Stelle nennt den heiligen Geist nicht als den Vermittler der göttlichen Liebe, sondern besagt: dadurch, daß der heilige Geist in die Herzen der Gläubigen gegeben ist, hat Gott seine Liebe in ihre Herzen gegossen). Der heilige Geist gibt den Christen die rechte Herzensrichtung, die christliche Gesinnung, Gal. 5, 22, cf. 5, 25 (*εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν*); Gal. 6, 1; Kol. 1, 8; Phil. 1, 27; I. Kor. 4, 21; Röm. 14, 17; Röm. 15, 30. Der Geist ist der Grund zum rechten Gottesdienst, Röm. 1, 9. Bei diesem Tatbestand ist es natürlich, daß der Geist die Einheit des Christen mit Christus herstellt, Röm. 8, 9; vielfach wird Christus als der Spender des Geistes genannt, so I. Kor. 15, 45 (*πνεῦμα ζωοποιοῦν*); II. Kor. 3, 17; Phil. 1, 19. All' dies ist zu bekannt und allseitig anerkannt, als daß genauer darauf eingegangen zu werden braucht.

Hier soll nur die Frage aufgeworfen werden: ist dieser Geistesbesitz, das konstitutive Element in einem Christenleben, vorzustellen als eine Wirkung der Taufe oder genauer als eine Wirkung der Geistesmitteilung im Taufakt? Bei der Prüfung des exegetischen Befundes konstatierten wir, daß laut paulinischer Anschauung der heilige Geist in der Taufe verliehen wurde. Somit müssen wir jetzt sagen: Paulus verlegt die Mitteilung des heiligen Geistes, der Grundprinzip und Kraft des Christenlebens ist, in den Taufakt. Eine Fülle von Schwierigkeiten erhebt sich damit, und doch war dieser Schluß unumgänglich.

Hier muß ich mich wesentlich auf den Kardinalpunkt des Problems beschränken, auf das Verhältnis von Glaube und Geistesmitteilung.

---

[1]) cf. v. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden, 1902, S. 17, 20.

Auf Grund des Glaubens wird der Geist dem Menschen mitgeteilt, Gal. 3, 14, und damit auch die Gottessohnschaft, Röm. 8, 14 f.; Gal. 4, 6.[1]) Gal. 3, 27 hat das *υἱοὶ θεοῦ ἐστε* seine Parallele am folgenden *Χριστὸν ἐνεδύσασθε*, Gottessohnschaft und das Anziehen oder richtiger das Bekleidetwerden mit Christus fallen sachlich zusammen, sind nur verschiedene Ausdrücke für die Einheit mit Christus. Nun lautet der Parallelausdruck für *εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε* — (V, 26) *διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Danach vermittelt einerseits der Glaube die Gottessohnschaft, anderseits tut es die Taufe vermöge der Geistesmitteilung[2]). Das wäre denkbar, wenn Taufe und Glaube identisch wären, d. h. wenn das Gläubigwerden mit der Taufe zeitlich und begrifflich zusammenfiele. Das aber ist nicht der Fall, mag auch in älterer Zeit die Taufe der Bekehrung auf dem Fuße gefolgt sein. Es scheint dann so zu liegen, daß Paulus die Wirkung des Glaubens oder seine Folge auf die Taufe überträgt. So wird meist angenommen und dieser Schluß ist freilich unausweichlich. Auch Teichmann in seiner zitierten Arbeit zieht ihn und konstatiert dann mit Recht, daß die Taufe kein förderndes Moment in das Gedankengefüge hineinbringe. Er kommt somit zu dem Schluß: „Diese letztere (sc. die Taufe und die mit ihr verbundene Geistesmitteilung) war somit nichts anderes als das Symbol für den Geistesempfang auf Grund des Glaubens, durch welchen die mystische Vereinigung mit Christus realisiert wurde. Glaube und Taufe verhalten sich zueinander wie das innere Erlebnis zu dessen äußerer Darstellung.“ Ein scheinbar unumgänglicher Schluß, der aber verfehlt ist, weil — wie wir sahen — die Taufe für Paulus keineswegs eine symbolische Handlung ist. Wenn Teichmann weiter sagt: „wenn daher Weiß und andere die Mitteilung des Geistes in der Taufe erfolgen und die Zugehörigkeit zu Christus in ihr begründet sein lassen, so ist dies zum mindesten ungenau. Die Mitteilung des Geistes ist nur insofern an die Taufe gebunden, als in ihr das Erlebnis des Glaubens, auf Grund dessen Gott dem Menschen den Geist schenkt, symbolisch dargestellt wird“, so heißt auch das den exegetischen Befund umdeuten; aber sicher ist zugleich sehr richtig das Problem ins Licht gerückt: entweder Glaube oder Taufe haben die Wirkung der Vereinigung

[1]) cf. Teichmann, Die Taufe bei Paulus, Zeitschrift für Theologie und Kirche 1896, S. 357 ff., „Danach ist ohne den Empfang des *πνεῦμα* die Sohnschaft nicht möglich. . . . . Jedenfalls ist die Sohnschaft an das *πνεῦμα* gebunden, denn dieses ist durchweg die Substanz und die Kraft, welche die Gemeinschaft mit Christus realisiert.“

[2]) cf. H. Lietzmann, Handbuch 1910, Band III, 1, S. 245, „Bei der Taufe wird also „Christus angezogen“, ein andrer Ausdruck für das *λαμβάνειν πνεῦμα υἱοθεσίας*, Röm. 8, 14 ff.“

mit Christus, der Gottessohnschaft. Eben deshalb, weil die Problemstellung plastisch hervortritt, wurde Teichmann hier ausführlicher zitiert.[1])

Noch komplizierter gestaltet sich das Problem, wenn man die Frage aufwirft: ist der Glaube selbst nach paulinischer Vorstellung eine Wirkung des Geistes? Nirgends in den paulinischen Briefen wird der Glaube direkt als eine Wirkung des Geistes hingestellt, nach Gal. 3, 14 empfangen die Menschen den Geist auf Grund ihres Glaubens. Und doch unterliegt es keinem Zweifel, daß Paulus auch den Glauben als eine Wirkung des Geistes ansieht.[2]) Am deutlichsten spricht für diese Annahme: I. Thess. 1, 5 f. *ὅτι τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν οὐκ ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς ἐν λόγῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμει καὶ ἐν πνεύματι ἁγίῳ.* Wenn gewiß auch vor allem betont werden soll, daß im Verkündiger

---

[1]) Mit rücksichtsloser Konsequenz hat Althaus, Die Heilsbedeutung der Taufe im Neuen Testament, S. 296 ff., den sakramentalen Charakter der Taufe im Neuen Testament auch in bezug auf ihr Verhältnis zum Glauben verfolgt. Sicher hat er Recht, wenn er S. 300 sagt: „wenn sich aus unsrer obigen Untersuchung der apostolischen Äußerungen über die Taufe, insonderheit der paulinischen, irgendetwas mit Sicherheit ergeben hat, so ist es dieses, daß die Apostel in der Taufe das wirkliche Organ und Mittel positiv-realer Gnadenmitteilung gesehn haben.“ Aber seine Unterscheidung eines verlangenden, der Taufe vorhergehenden Glaubens und der durch die Taufe bewirkten fides salvifica ist nur ein selbstgefundener Ausweg aus dem Problem. Weder läßt sich ein solcher doppelter Glaube speziell bei Paulus nachweisen, noch gestattet die in ihrer ganzen psychologischen Kompliziertheit doch in sich geschlossene Auffassung vom Glauben bei Paulus eine derartige Interpretation. Es läßt sich nicht verkennen, daß Althaus in seinen durchaus anregenden Ausführungen bei dem Betonen des sakramentalen Charakters der Taufe beeinflußt ist von dem ausgesprochenen Gegensatz gegen alle „subjektiven Theorien und Schwarmgeister vergangener und gegenwärtiger Tage“ (S. 301).

[2]) Vgl. hierzu P. Feine, Theologie des Neuen Testaments 1911, S. 440 f. R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1908, Bd. I, S. 76: „Aber anderseits verwirklicht sich die Rechtfertigung im einzelnen Menschen nie ohne den Glauben, der Glaube aber wird vom Geist gewirkt. Darin liegt eine Schwierigkeit: erst der Gerechtfertigte soll den Geist erhalten, aber er wird nicht gerechtfertigt, ehe der Geist ihn berührt hat. Im Glauben schneiden sich die beiden Gedankenkreise. Der Glaube ist das Produkt der einen und ist die Voraussetzung der subjektiven Verwirklichung des andren.“ A. Schlatter, Die Theologie des Neuen Testaments, Bd. II, S. 320 ff., 288 ff., erkennt zwar auch das durch den Geist gewirkte Zustandekommen des Glaubens an, doch kommt bei ihm der Konflikt zwischen dem ganzen in der Rechtfertigung verliehenen Heil einerseits und der Geistesmitteilung anderseits nicht genügend zum Ausdruck.

des Evangeliums der heilige Geist wirksam war, so liegt doch der Gedanke im Hintergrunde: im Anhören der Missionspredigt, im gläubigen Annehmen ihres Inhaltes ist der heilige Geist im Hörer wirksam geworden, cf. I. Kor. 2, 4f. und II. Kor. 3, 6 und 8. Auch die Auslegung P. Feines[1]) zu Gal. 3, 14 ist sicher zutreffend: der Glaube bezieht sich auf die Sühnetat Christi (V. 13), und dieser Glaube ist verursacht durch die Predigt, in der der Geist wirksam war (V. 2 ἐξ ἀκοῆς πίστεως). „Also nicht eignes Tun, sondern eine Kunde, welche auf vertrauensvolle Aneignung durch den Menschen rechnet, hat ihnen den Geist vermittelt."

Man darf die Auffassung des Apostels dahin formulieren: in der Heilspredigt wird der Geist lebendig, er wirkt kraftvoll und unterwerfend auf den Hörer, schafft den Glauben in ihm.[2])

Aber in einer Darstellung der „Lehre vom heiligen Geist bei Paulus" macht man immer wieder die Erfahrung, daß kein Schema ausreicht, keine Formulierung wirklich genügt. Es handelt sich eben um ein Stück erlebter Religion: geheimnisvoll, ohne daß der Mensch sich Rechenschaft darüber ablegen könnte, kommt der Geist über ihn, wird zum Herrn seines Lebens, cf. I. Kor. 9, 16; Gal. 3, 4.[3]) Ist es denkbar, daß dieses elementare, geheimnisvolle Erleben an einen kultischen Akt gebunden ist? Ohne zu „modernisieren", darf man das aus psychologischen Gründen jedenfalls für unwahrscheinlich erklären.

Somit werden wir sagen müssen: die Vorstellung von der Geistesmitteilung ist in den paulinischen Briefen keine einheitliche, geschlossene Vorstellung. Vielmehr steht die Auffassung von der Wirksamkeit des heiligen Geistes bei dem Gläubigwerden des Menschen in einem Widerspruch zu der im Taufakte erfolgenden Geistesmitteilung. Dieses wird besonders darin deutlich, daß einerseits auf Grund der Rechtfertigung die Adoption des Menschen zur Gottessohnschaft erfolgt, und doch anderseits das Zustandekommen der Gottessohnschaft an die Geistesmitteilung in der Taufe geknüpft wird. Alles orientiert sich bei Paulus an dem einen großen Zentralerlebnis des Christen, an der Recht-

[1]) l. c. S. 441.

[2]) In diesem Zusammenhang darf auch auf die gewissenschärfende Gewalt des heiligen Geistes hingewiesen werden, wie sie Röm. 9, 1 erwähnt wird. Die Heilspredigt hatte ja auch den Zweck, die Gewissen der Hörer aufzurütteln, ihr Sünden- und Schuldbewußtsein zu wecken; auch dieser Vorgang im Hörer wird vom Apostel sicher als eine Wirkung des Geistes aufgefaßt.

[3]) P. Feine (S. 422) macht treffend auf den Ausdruck in Gal. 3, 4 aufmerksam: τοσαῦτα ἐπάθετε εἰκῇ. H. Lietzmann (Handb. III, 1, S. 240) übersetzt: „all das habt ihr vergebens erlebt", aber sinngemäßer ist: „all das habt ihr vergebens erlitten."

fertigung aus dem Glauben. Nicht auf die Taufe, sondern auf die Rechtfertigung beruft er sich, wo er von dem Zustandekommen seines Christentums spricht. Ohne auch nur die Taufe zu streifen, läßt sich lückenlos die Gedankenwelt des Apostels darstellen; die Taufe erscheint als ein Beiwerk. Und doch, bei der Bedeutung, die Paulus ihr zuschreibt, kann sie nie und nimmer etwas Nebensächliches sein. So wird die Taufe in der Gedankenwelt des Paulus als etwas Fremdes, ja Störendes empfunden.[1])

Nun darf gewiß ein Glaubensleben und zumal ein so gewaltiges wie das des Paulus nicht mit dem Maßstab der strengen Logik gemessen werden. Logisch wird vielleicht nie ein Glaubensleben sein. Aber hier handelt es sich nicht einmal um eine solche falsch angebrachte logische Beurteilung, es muß nur konstatiert werden, daß wir in dem mit dem Taufakt verbundenen Geistesempfang ein Moment vor uns haben, das sich in die Grundanschauung des Apostels nicht einzufügen scheint. Gerade wenn man den Versuch macht, sich das Grunderlebnis des Apostels zu vergegenwärtigen, wird man auf diesen inneren Widerspruch aufmerksam.

Eine Konsequenz ist meines Erachtens mit Notwendigkeit aus dem dargelegten Tatbestand zu ziehen: nicht Paulus von sich aus hat die Geistesmitteilung in den Taufakt verlegt, nicht er von sich aus ist der Schöpfer des in der ältesten Gemeinde üblichen Taufvollzuges. Aber bleibt nicht jedenfalls noch die Möglichkeit übrig, daß Paulus um der Gemeinde willen und im Kampf gegen eine überhandnehmende enthusiastische Frömmigkeit den Geist an den Taufakt band?[2]) Beweisen läßt sich das nicht. Diese Ansicht setzt aber ein Entwicklungsstadium in der Geschichte der Taufe voraus, wo Taufbad und Geistesmitteilung noch nicht organisch verbunden waren. Das ist zweifellos

[1]) cf. H. Holtzmann, Lehrb. der neutestamentlichen Th., 2. Aufl. ed. Jülicher-Bauer, Bd. II, S. 198: „Alle Versuche, diese Gedankenreihen aus dem Ganzen der paulinischen Theologie auszuscheiden, gehen von der richtigen Wahrnehmung aus, daß sich die Erlösungslehre aus den in den Begriffen Geist und Glauben liegenden mystischen Elementen heraus lückenlos darstellen läßt, ohne daß man dabei überhaupt veranlaßt wäre, der Taufe zu gedenken.“ Nach E. Sokolowski, Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus, S. 276, besteht die Gesamtanschauung Pauli von der Taufe „aus zwei unvereinbaren Stücken“. cf. J. Müller, Das persönliche Christentum der paulinischen Gemeinden, 1898, S. 242 ff.

[2]) cf. R. Seeberg, DG² I, S. 121: „Gerade so wie es Paulus darauf ankam, im Wort dem Geist eine feste und geordnete Stätte seiner Wirksamkeit zu bereiten, so hat er den Geist auch an die feste Institution der Taufe gebunden.“ Auch die Erklärung in Holtzmanns Lehrb. der neutestamentlichen Th. ed. Jülicher-Bauer, Bd. II, S. 198, genügt nicht: in der die Macht der Sünde brechenden Taufe wird dem die Schuld der Sünde deckenden

richtig. Aber darf man um allgemeiner Gründe willen annehmen, Paulus sei es gewesen, der die Geistesmitteilung mit der Taufe verband? Wir haben in unseren Quellen nicht einen Hinweis darauf. Aber freilich, was wissen wir denn aus unseren Quellen überhaupt über die Entwicklungsgeschichte der Taufe in der ältesten Gemeinde? Das einzige Kriterium einer solchen Auffassung besteht in dem Versuch, Einblick in die Entwicklungsgeschichte der Taufe in ältester Zeit zu gewinnen. Es wird sich dabei herausstellen, daß der Taufvollzug, in dem Taufbad und Geistesmitteilung organisch verbunden waren, das Produkt bestimmter, in der Gemeinde wirkender Ideen ist und durch die Zustände in der Gemeinde selbst, vor allem durch das Problem des Heidenchristentums, entstand. Das Eingreifen einer Persönlichkeit, so auch des Paulus, läßt sich dabei nicht erweisen und verliert alle Wahrscheinlichkeit.

Nein, trügt nicht alles, so hat sich Paulus wirklich mit „einem vorgefundenen Stück Gemeindechristentum“ auseinandergesetzt, wie Heitmüller sagt; nur braucht dieses Stück Gemeindechristentum nicht aus den heidnischen Namen- und Wassersakramenten abgeleitet zu werden. Damit stehen wir vor der Frage nach der Herkunft der christlichen Taufe.

Mit dem eben Dargelegten wird aber die Möglichkeit einer Vertiefung der urchristlicheu Taufvorstellung durch Paulus nicht geleugnet. Hier sei eins nachdrücklich betont: man übersieht oft, daß aus den Taufaussagen des Apostels Röm. 6, 3 ff.; Kol. 2, 11 f., die eine eigentümliche Anschauung verraten, eine Christusmystik des Apostels spricht. Mit dieser Christusmystik wird die Taufe verbunden. Diese Christusmystik wird aber auch sonst ohne Erwähnung der Taufe herangezogen (Phil. 3, 10; Gal. 2, 19 f.; Röm. 8, 17). Es ließe sich denken, daß in dieser Richtung eine Vertiefung der Taufvorstellung durch Paulus liegt. Der Gedanke ist ja später nicht mehr aufgenommen worden, jedenfalls wissen wir nichts darüber. Das Faktum aber, daß Paulus seine Christusmystik mit dem Kultakte der Taufe verbinden konnte, zeigt eine ungemein hohe Wertschätzung der Taufe.

Rechtfertigungsurteil Gottes geradezu ein zweites Heilsprinzip an die Seite gestellt, „wenn wir nicht I. Kor. 6, 11; 12, 13 so verstehen dürften, daß jene als mit der Rechtfertigung in einen Moment zusammenfallend gedacht ist, so daß die Geistesmitteilung bedingende Rechtfertigung den jenseitigen, die Geistesmitteilung mit sich führende Taufe den diesseitigen Vorgang, beide also zwei Kehrseiten eines und desselben Aktes darstellen würden.“ Diese Erklärung trägt dem Tatbestand nicht Rechnung, der die hier durchgeführte Distinktion von jenseitigem und diesseitigem Vorgang nicht aufweist.

§ 2. Die Beeinflussung der urchristlichen Taufe durch die Mysterien.

Wir haben den Charakter der Taufe bei Paulus festgestellt. Die ältesten Aussagen über die Taufe — wie wir sie in den paulinischen Briefen vor uns haben — wiesen uns aber über Paulus hinaus auf einen anderen Faktor für die Entstehung des Taufaktes, wie er sich bei Paulus findet. Wo ist dieser Faktor zu suchen? Mit dieser Frage kommen wir auf ein überaus schwieriges, dunkles Gebiet, direkte Quellen fehlen, wir sind auf vorsichtige Rückschlüsse angewiesen. Oder liegt die Frage nicht etwa viel einfacher? Paulus und das Neue Testament handeln von der Taufe, wie sie, durch den Herrn eingesetzt, in der Urgemeinde geübt wurde. Ganz abgesehen von der Schwierigkeit der „Einsetzung" der Taufe und des Berichtes über diese Einsetzung, ist es schlechthin unmöglich, daß die Urgemeinde von vornherein einen Taufakt gekannt habe, wie wir ihn bei Paulus und Johannes konstatiert haben, d. h. einen Taufakt, in dem Taufbad und Geistesmitteilung verbunden waren. Dieses muß zunächst freilich eine bloße Behauptung bleiben, im weiteren Verlauf der Arbeit hoffe ich diese Behauptung begründen zu können.[1])

So müssen wir fragen: läßt sich die bei Paulus festgestellte Taufauffassung erklären 1. aus jüdischen Vorstellungen und deren Fortentwickelung, 2. aus Vorstellungen, wie sie sich in der Urgemeinde gebildet hatten [wodurch 1. nicht auszuschließen wäre, vielmehr aus der Urgemeinde in das Judentum zurückgegangen werden müßte], 3. aus dem Eindringen von Gedanken, Vorstellungen und Gebräuchen der Mysterien? Die beiden ersten Punkte sollen zunächst noch zurückgestellt werden, um eine kurze Auseinandersetzung mit der unter 3. erwähnten Möglichkeit zu geben. Diese Möglichkeit ist ja in neuester Zeit häufig erwogen worden, sie ist zuweilen vermutungsweise angedeutet, zuweilen mit Sicherheit als eine erwiesene Tatsache konstatiert worden.[2])

---

[1]) Mit diesem Urteil über den Taufakt in der Urgemeinde stimmt auch H. Windisch, Taufe und Sünde, überein, S. 91: „Auf keinen Fall können Wassertaufen und Geistverleihen von Anfang an eng verbunden gewesen sein." „Wenn etwas an der Geschichte (sc. von der Bekehrung der Samaritaner, Act. 8) historisch ist, so ist es dies, daß ursprünglich Wassertaufe und Geistesmitteilung in christlichen Kreisen inhaltlich und zeitlich voneinander geschiedene Dinge waren", cf. auch A. Seeberg, Die Taufe im Neuen Testament, S. 10, (Biblische Zeit- und Streitfragen).

[2]) Aus der Literatur vgl. A. Jacoby, Die antiken Mysterienreligionen und das Christentum. Religionsgesch. Volksb., III. Reihe, 12. Heft,

Die Frage nach einer Beeinflussung der paulinischen Tauflehre durch die Mysterienreligionen kann nicht isoliert behandelt werden. Gewisse — auch an sich höchst auffällige — Analogien beweisen noch nichts. Man muß die Fragestellung erweitern: ist Paulus in seinem Denken überhaupt beeinflußt durch die Mysterienreligionen und läßt sich dieses nachweisen? Erst von hieraus kann eine sichere Antwort auf die spezielle Frage der Tauflehre und ihrer Abhängigkeit von den entsprechenden Riten der Mysterienreligionen gewonnen werden. Aber auch diese Fragestellung erschöpft sicherlich das Problem noch nicht. Es macht sich neuerdings die Erkenntnis in erfreulicher Weise geltend, daß die paulinische Forschung einen wichtigen oder den wichtigsten Faktor für die Erschließung des Paulinismus nicht genügend berücksichtigt habe — die Urgemeinde selbst. Man müßte also die Frage stellen: ist die Urgemeinde (besonders in dem Gebiet ihrer Mysterien) beeinflußt durch die Mysterienreligionen und inwiefern ist sie es?

1910. Jacoby ist in seinen Ausführungen vorsichtig und gemäßigt. Paulus hat „für die Gestalt Christi und ihre religiöse Bedeutung das Gewand gewirkt . . ., in dem sie die griechisch-orientalische Welt sich zu Füßen zwang" (S. 18). Ebenso gemäßigt ist J. Geffcken, Aus der Werdezeit des Christentums (Aus Natur und Geisteswelt), 1909. Er konstatiert die Originalität des Christentums und stellt zugleich fest, daß eine Lehre, „die nichts vom Geist der Zeit besaß", niemals einen derartigen Erfolg hätte haben können, wie ihn das Christentum hatte, „niemals auch so schnell sich hellenischem Wesen anzugleichen vermocht, um dadurch ihr Bestehen zu sichern" (S. 16).

Mit Entschiedenheit tritt A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, 1903, für die Beeinflussung Pauli durch Gedankenwelt und Ritus der Mysterien speziell auch in der Tauflehre ein. Sein abschließendes Urteil sei hier angeführt: „Ob man die paulinische sowohl wie die johanneische Auffassung des Christentums in ihrer Hauptsache als originale Schöpfungen des christlichen Genius auf der Basis des genuinen Judentums zu verstehen (Anrich, S. 110), immer wieder sich einreden wird? Ich will weder dem christlichen Genius etwas nehmen, noch griechische Einflüsse behaupten. Für die Hauptsätze paulinischer wie johanneischer Theologie fehlt jedenfalls die Basis des Judentums" (S. 179). Für die Originalität des paulinischen und johanneischen Christentums und eine erst später einsetzende Beeinflussung des Christentums durch die Mysterien tritt Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum, 1894, ein; ebenso mit besonderer Entschiedenheit A. Schweitzer, Die Geschichte der paulinischen Forschung, 1911; vgl. auch G. Wobbermin, Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen, 1896. An weiterer Literatur sei genannt: H. Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, 1903; A. Harnack, Mission und Ausbreitung des

Weder vermag ich auf diese ein spezielles Studium erfordernden Fragen genauer einzugehen, noch ist hier der Ort dazu. Die Berechtigung dazu, diese Fragen hier unerörtert zu lassen, hoffe ich zudem deutlich zu machen. So sollen nur die auch sonst geäußerten Zweifel und Bedenken der häufig mit Sicherheit vorgetragenen Annahme einer Beeinflussung des Heidenapostels durch die Mysterienreligionen erwähnt und speziell für die Frage der Taufe berücksichtigt werden.

Hierbei ist zunächst zu beachten, daß die Mysterienreligionen erst vom Beginn des zweiten christlichen Jahrhunderts an eine allgemeine Verbreitung finden; Paulus kann somit diese Kulte, wie sie uns heute vorliegen und zu Schlüssen auf ihre Einwirkung auf die älteste Gemeinde veranlassen, nicht gekannt haben. Es kann auch kein Zufall sein, daß wir im zweiten Jahrhundert und später deutlich ein Eindringen von Gedanken der Mysterienreligionen in die Kirche konstatieren können, im ersten dagegen nur einzelne Schriftstellen als Beweis beigebracht werden

---

Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 1906; Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1909, Bd. I, S. 88; C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, 1909; R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, 1910. Bei Reitzenstein findet das Gebiet der Forschung einen gewissen Abschluß. Eine Beeinflussung des Paulus durch die Mysterienreligionen wird in weitem Umfang angenommen. „Einstweilen scheint uns aus dem Dunkel der Entwicklungsgeschichte des Apostels eine Tatsache mit wachsender Bestimmtheit entgegenzudämmern: er hat ernstlich darum gerungen, auch den Hellenen Hellene zu werden. Die hellenistische religiöse Literatur muß er gelesen haben; ihre Sprache redet er, in ihre Gedanken hat er sich hineinversetzt. Und diese Gedanken schlossen für ihn notwendig gerade an den Gedankenkreis, der aus der neuen, über das Judentum hinausgehenden Lebensauffassung erwuchs. So gewannen sie für ihn — anders als für Philo, den man vergleichen, aber nie zur genetischen Erklärung heranziehen darf, — lebendige Kraft" (S. 59). Vorsichtig und besonnen gegenüber dem herrschenden Enthusiasmus für eine Abhängigkeit bzw. Beeinflussung des ältesten Christentums durch die Mysterienreligionen ist Franz Cumont, Die Mysterien des Mithra, deutsch von G. Gehrich, 1911; Les religions orientales dans le paganisme romain, II. Aufl., 1909. Dem weiteren Gebiet der Beeinflussung des Christentums durch griechische Geistesart gelten die Arbeiten von A. Bonhöfer, Epiktet und das Neue Testament (Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten, R. Wünsch und L. Deubner, Bd. X, 1911) und R. Bultmann Der Stil der paulinischen Predigt und die stoische Diatribe (Forsch. zur Rel. und Lit. des Alten und Neuen Testaments, Bousset und Gunkel, Heft 13, 1910). P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, 1907. Speziell zur Abhängigkeit der christlichen Taufe von analogen Riten in den außerchristlichen Religionen vgl. W. Heitmüller, Im Namen Jesu, 1903, und H. Lietzmann, zu Röm. 6 (Handbuch III, 1, S. 30 f.).

können. Auch hierbei wird die Berechtigung dieser Beweise mit Fug und Recht angestritten.[1])

Aber diesem Argument gegenüber läßt sich geltend machen, daß es sich unserer Kontrolle entziehe, inwieweit mysteriöse Vorstellungen als Einzelerscheinungen in der alten Welt verbreitet waren und die Urgemeinde, speziell den in der Diaspora aufgewachsenen Paulus, beeinflußt haben. Damit wäre jeder Vermutung und Kombination Tor und Tür geöffnet, der Boden sicherer Forschung, jedenfalls solange wir nicht ein deutlicheres Material zur Verfügung haben, wäre verlassen. Nur ein Weg führt aus diesem Dilemma heraus: läßt sich die Taufvorstellung des Paulus und der Urgemeinde aus anderen Prämissen, vor allem aus jüdischen Gedanken, verständlich machen, so wird man eine Beeinflussung der Taufe durch die Mysterienreligionen mit Recht abweisen dürfen. Dann hat man in der Beurteiiung der Möglichkeit eines weitgehenden Einflusses der Mysterienreligionen auf die Urgemeinde festen Boden unter den Füßen. Dann tritt auch die chronologische Frage, die eben erwähnt wurde, in das rechte Licht. Dieser positive Weg soll in vorliegender Arbeit versucht werden.

Vorher jedoch ist es nötig, jedenfalls einzelne Hauptpunkte in der behaupteten Beeinflussung der Tauflehre durch die Mysterienreligionen zu berühren.

Was zunächst die Verwendung von Wasser bei der Taufe und in den verschiedenen Kulten betrifft, so besagen solche Analogien nichts, die Symbolik der Reinigung erklärt derartige Erscheinungen in ausreichendem Maße. Dies bleibt bestehen, selbst wenn man noch genauere Analogien zum christlichen Taufbade beibringen könnte, als es bisher geschehen ist. Zugleich fällt für das Christentum und seine Auffassung des Taufbades entscheidend der Wert der Taufen und Lustrationen im Judentum ins Gewicht, der Proselyten- und der Johannestaufe vor allen Dingen, aber auch der sonstigen Reinigungsbäder, z. B. der des Hohenpriesters am Versöhnungstage. Darauf komme ich noch zurück. Ein ausgebildeter Reinigungs-, bzw. Taufritus kommt bei Apulejus, Metamorphosen Bd. XI, 21 ff. (Isisweihe) vor.[2]) Sonst sind uns die Tauflehren und Taufriten nicht genug bekannt; jedenfalls kennen wir die Vorstellung des Paulus besser als die der Mysterien.[3]) In der eben erwähnten Isisweihe folgt auf ein Reinigungsbad eine Taufe, ein

---

[1]) cf. A. Schweitzer, l. c., S. 150; Kühl, Die Theologie der Gegenwart, V. Jahrgang, S. 229 ff.; v. Dobschütz, Probleme des apostolischen Zeitalters, 1904, S. 72 ff.

[2]) cf. A. Jacoby l. c. S. 37 ff.; cf. S. 15. Vgl. auch Reitzenstein S. 28.

[3]) cf. Schweitzer l. c. S. 162.

Überrieseln mit „einer heiligen und heiligenden Flüssigkeit". Wo sich im Gebiet der Mysterienreligionen die Taufen über den Charakter einer symbolischen Reinigungszeremonie erheben und die symbolische Handlung ins Sakramentale steigern, da ersteht die Frage, ob eine Analogie zum Christentum noch vorliege, abgesehen von dem analogen äußeren Vollzug in seinen Grundzügen. Und hierbei ist es von der höchsten Wichtigkeit, daß im Neuen Testament nirgends auch nur eine Spur des Gedankens einer wunderbaren Wirkung des Wassers zu finden ist. Von einer Weihe des Wassers redet erst Ignatius: *ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ ἐκ σπέρματος μὲν Δαυίδ, πνεύματος δὲ ἁγίου, ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ* (ad Ephes. XVIII. 2). Aber mit der Wassertaufe ist ja die Bedeutung des Taufaktes noch lange nicht erschöpft, die Geistesmitteilung ist, wie wir sahen, ein wesentliches Stück des Taufaktes. Nun muß hier vorgegriffen werden mit der Behauptung, daß die Geistesmitteilung nach urchristlicher Vorstellung nicht im Taufbade erfolgte, sondern ein vom Taufbade gesonderter, durch Handauflegung vermittelter Akt im Taufritus war. Die Taufe — schon die schlichte, erst im späteren Verlauf der Geschichte mit Zeremonien ausgestattete Handlung an sich steht im Kontrast zu den dramatischen Kulten der Mysterien —, wie sie in der Urgemeinde geübt wurde, bietet keine Handhabe zur Behauptung eines Einflusses der Mysterienreligionen auf die Urgemeinde. Ihr Charakter ist dieser Behauptung nicht günstig, auch wenn man sie nicht fälschlich zu einer symbolischen Handlung macht, sondern durch sie wirkliche Gnadengüter vermittelt sein läßt. Denn nicht der Taufritus an sich ist das Wirksame, „überall erscheint als der Wirkende der Herr, bzw. der Geist, und steht dabei als der Empfangende der menschliche Glaube".[1])

Mehr Aussicht auf einen Nachweis des Einflusses der Mysterienreligionen auf das Christentum scheint die Behandlung des ganzen Taufritus, d. h. der im Taufakt verbundenen Wassertaufe und Geistesmitteilung, zu haben. Es sei auch hier gleich betont, daß trotz aller Wertung des Mysterienhaften, Geheimnisvollen der Geistesmitteilung, wie das nicht anders möglich war, in der alten Gemeinde das zauberhafte Element, das sich doch, wie die Folgezeit deutlich zeigt, überaus leicht mit einer solchen Wertung des Taufaktes verbinden konnte, nicht spürbar ist. Immer wieder wird der Glaube betont, an die Erwähnung der Taufe schließen sich ethische Ermahnungen; die Erwähnung der Taufe in Röm. 6, 3 hat einzig und allein eine ethische

[1]) cf. v. Dobschütz, Sakrament und Symbol im Urchristentum S. 5 (Theol. Stud. u. Krit. 1905).

Abzweckung.[1]) Von der Heilsnotwendigkeit der Taufe ist so wenig die Rede, daß es im Markusschlusse heißen kann: *ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται, ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται* (Markus 16, 16). Aus I. Kor. 1, 14 resultiert nun gewiß nur dann eine geringschätzige Behandlung der Taufe durch Paulus, wenn man alle übrigen Taufaussagen des Apostels ignoriert; aber freilich wäre die Stellungnahme des Paulus äußerst merkwürdig zu nennen, wenn mit dem Taufvollzuge irgendwelche magisch-zauberische Gedanken verbunden wären. Über die Heilsnotwendigkeit der Taufe hat man in der Urgemeinde sicherlich überhaupt nicht reflektiert; daß der Christ getauft sei, galt als selbstverständlich; ebenso, daß lediglich der Glaube das Primäre zum Besitz des Heils sei. Hier ist es interessant, daß die Gemeinde nach nicht langer Zeit Reflexionen über die Heilsnotwendigkeit der Taufe angestellt hat, wie aus Hermas Sim. IX, 16 deutlich wird.

Aber steht es nicht so, daß die mit der Taufe realisierte Wiedergeburt dem Gedankenkomplex der Mysterienreligionen entlehnt ist? Hier finden sich in der Tat ganz auffällige Analogien. Von höchster Wichtigkeit ist es jedoch, sich deutlich zu machen, daß in unseren ältesten Aussagen über die Taufe, d. h. bei Paulus, von einer Wiedergeburt in der Taufe nicht die Rede ist. Darauf hat A. Schweitzer mit ganz besonderer Energie hingewiesen.[2]) Paulus spricht vom Tode des alten Menschen, vom Auferstehen des neuen, von einer Neuschöpfung (cf. Gal. 6, 15; II. Kor. 5, 17). Das führt uns in einen anderen Zusammenhang, die Entstehung des Gedankens der Neuschöpfung, des Mitsterbens und Mitauferstehens des Christen mit Christus ist erst nachzuweisen. Daß die Gedanken der Wiedergeburt und der Neuschöpfung sich sachlich berühren, ist richtig, aber eine Abhängigkeit des Paulus von der Wiedergeburtslehre der Mysterien wäre selbstredend erst dann nachgewiesen, wenn Paulus selbst von einer Wiedergeburt sprechen würde. Wenn daher A. Dieterich nach Darlegung der Wiedergeburtslehren und Wiedergeburtsriten in den Mysterien sagt: „Um so merkwürdiger will es zunächst erscheinen, daß schon Paulus in den

[1]) Die „Totentaufe“ I. Kor. 15, 29 ist ihrem Wesen nach zu wenig erklärt, als daß sie zu weitgehenden Schlüssen Anlaß geben könnte. Eine treffende Analogie in den Mysterienkulten ist meines Wissens nicht gefunden. Vgl. übrigens G. Hollmann, Urchristentum in Korinth S. 22 f.

[2]) Dieser Tatbestand wird immer wieder übersehen; auch da, wo man Tit. 3, 5 f. ausdrücklich nicht als Pauluswort für die Taufe aus irgendeinem Grunde heranzieht, trägt man doch immer wieder die Wiedergeburtstheorie in die Ausführungen des Apostels ein. Vgl. auch H. Weinel, Biblische Theologie des Neuen Testaments (Grundriß der Theol. Wiss.) 1911 S. 289: „Von Wiedergeburt hat Paulus auch nicht gesprochen“.

frühesten für uns vorhandenen Formulierungen christlichen Glaubens sich ganz und gar erfüllt zeigt von der uns bekannten Auffassung eines geistigen Todes und einer neuen Geburt etc."[1]) und „Wir sehen aufs klarste, wie die Anschauung von Tod und Wiedergeburt des Gläubigen sich durch das ursprüngliche Bild von der sinnlichen Vereinigung mit dem Gotte an Tod und Auferstehung des göttlichen Christus anschließen kann, genau so wie wir diese Verbindung in fast allen Hauptkulten der damaligen alten Welt wiederfanden",[2]) so ist das eine Vergewaltigung der Tatsachen.

Ob die Wiedergeburtslehre im Neuen Testament, abgesehen von Paulus, in Abhängigkeit von der Mysterienreligion entstanden ist, braucht in diesem Zusammenhange nicht besprochen zu werden. Eine Abhängigkeit der Form nach läßt sich nicht einfach verneinen, obgleich m. E. auch hier andere Gründe als die Begriffe der Mysterien an erster Stelle anzuführen wären.

Nie darf eine Tatsache übersehen werden: während in den Mysterienreligionen der Ritus selbst von allerhöchster Bedeutung ist, in zauberhafter Weise Erkenntnisse mitteilt, Vergottung schafft, das Wesen des Menschen ändert, liegt es bei Paulus so, daß der Gedankenkreis vom Sterben und Auferstehen mit Christus, von der Neuschöpfung des Gläubigen intakt bleibt, auch wenn die Taufe aus ihm ausgeschieden wird.[3]) Diese Tatsache ist von allerhöchster Bedeutung, mehr noch als der Gegensatz der schlichten Form der altchristlichen Taufe zum reichen und komplizierten Ritual analoger Kulte in den Mysterien, auf welchen man oft verweist. Was bedeutet sie? doch wohl das eine, worauf schon hingewiesen wurde, daß Paulus in die vorgefundene Taufauffassung seine Christusmystik einträgt. Eine besondere Taufmystik als selbständige Größe ist nicht nachweisbar.

---

[1]) Eine Mithrasliturgie S. 176. — [2]) S. 176 f.

[3]) cf. Jacoby l. c., S. 11: „So entsteht jene Sakramentalreligion, jene Frömmigkeit der Mysterien, deren sinnvolle und unsinnige Gebräuche, erwachsen aus dem Naturboden der Religion, deren dramatische Gottesdienste dem Menschen die Erlösung durch den Gott sicher stellen und ihm Unsterblichkeit verleihen wollen. Den niederen Schichten massive Realität, den Gebildeten tiefsinniges Symbol, erlangt das Sakrament in der Frömmigkeit eine beherrschende Stellung." Vgl. auch Reitzenstein l. c., S. 6 ff., S. 12. Die Verinnerlichung und Vergeistigung der ursprünglichen Vorstellungen in den Mysterien wird von Reitzenstein zwar nachgewiesen (S. 20, 25, 95 ff.), aber in Apulejus und den hermetischen Schriften belegt, also für die Zeit zu Beginn und Mitte des zweiten Jahrhunderts. Ob eine solche Verinnerlichung schon zu Paulus Zeit anzunehmen sei, scheint darum zum mindesten fraglich.

Nun könnte man aber trotzdem sagen, daß Paulus Gedanken von einer Neuschöpfung des Menschen, seinem Sterben und Auferstehen mit Christus mit Vorstellungen aus den Mysterienreligionen im Zusammenhang stehen, ja vielleicht aus dem gleichen Erdreich erwachsen sind und nur eine christliche Modifikation darstellen. Hierfür fehlt aber der Beleg, mehr noch: wie schon angeführt, bleiben die Gedanken von der Neuschöpfung des Menschen bei Paulus auch ohne die Taufe bestehen. Fraglos hat er sie irgendwie mit der Taufe verknüpft; darin liegt gerade eine eigentümliche Schwierigkeit. Und merkwürdig ist es doch, daß — nimmt man ein Einströmen mysterienhafter Vorstellungen in die Urgemeinde an — diese Gedanken Originalgut des Paulus blieben. Ist die Ausführung Röm. 6, 3 ff. mit Gunkel aus dem Osiriskult verständlich zu machen, setzt also die Übernahme doch sonst total fremder Vorstellungen seitens der Urgemeinde in hohem Grade voraus (Paulus spricht zu einer ihm persönlich nicht bekannten Gemeinde), wie ist es erklärlich, daß ähnliche Gedanken sich sonst überhaupt nicht mehr konstatieren lassen? Es zeigt sich eben ein tiefgreifender Unterschied zwischen Paulus und den Mysterien: hier liegt alles Gewicht auf dem Ritus und seiner Wirkung, auf den Ritus kommt alles an, bei Paulus bleiben, auch wenn man vom Ritus absieht, die Gedanken intakt. Ja, Ritus und Gedanke stehen für unseren Begriff bei Paulus in einem gewissen Widerspruch zu einander. Dieser Unterschied bleibt bestehen, auch wenn man eine „physische Erlösung" bei Paulus annimmt.

Hier müssen wir auf ein weiteres Gebiet hinübergreifen. Reitzenstein stellt fest, daß der Gedanke der Vergottung des Menschen in den Mysterienreligionen von grundlegender Bedeutung sei, er schließe die Wiedergeburt in sich. Von Apulejus heißt es:[1]) „Den Himmel umwandelnd und die Götter begrüßend vollzieht er symbolisch die Himmelswanderung durch die zwölf Stunden der Nacht, durch welche der Gestorbene zu Gott wird oder aus Gott geboren wird"; und ferner bei der Besprechung von persönlichen oder Volks- und Gemeindemysterien:[2]) „Der Myste schaut nicht mehr, was Osiris oder Horus erlebt hat, sondern erlebt es selbst und wird dadurch Osiris oder Horus." Das Problem, „wie weit in diesem Gott die Person fortlebt, ist ein Mysterium".[3]) Mit dieser Vergottung ist das höchste Gut, die γνῶσις, dem Menschen zuteil geworden: „wer die γνῶσις hat oder in der γνῶσις ist, ist schon als Mensch θεῖος".[4]) Gerade in diesem Punkte sieht Reitzenstein eine Übereinstimmung zwischen Paulus und den Mysterienreligionen: „Für ihn (sc. Paulus)

[1]) S. 8. — [2]) S. 9. — [3]) S. 44. — [4]) S. 38.

und seine Gemeinden muß sich mit dem einmaligen Schauen Gottes eine dauernde Befähigung, aus sich selbst alles zu erkennen, also der Besitz des *πνεῦμα* im höchsten Sinne, verbinden. Hier waltet ein fester sakraler Begriff des *πνευματικός*, den wenigstens ich nur aus den Mysterien herleiten kann.“[1]) Wäre das berechtigt, so wäre dieses Faktum von höchster Wichtigkeit auch für die Taufvorstellung des Apostels, wurde doch die Geistesmitteilung in den Taufakt verlegt.

Doch trifft diese Deutung des *πνευματικός* für Paulus sicher nicht das Richtige. In aller Kürze sei dagegen angeführt: von einer Vergottung im Sinne der Mysterienreligionen, also einem *πνεῦμα εἶναι*, ist bei Paulus nicht eine Spur zu finden. In einer Fülle von Beziehungen wird das *πνεῦμα ἔχειν* geltend gemacht. Und deutlich ist, daß der Geistesbesitz nicht in erster Linie und einseitig Prinzip der rechten Erkenntnis ist, oder sich gar in schrankenloser Erkenntnis, in einer Art Unfehlbarkeit äußert.[2]) Der Geist ist vor allem das Prinzip der Heilsgewißheit, das Prinzip eines neuen sittlichen Lebens, das naturgemäß nicht gänzlich von dem Gebiet des Erkenntnismäßigen getrennt gedacht werden kann. Die hochgespannten Ausführungen in I. Kor. 2, die Reitzenstein einer scharfsinnigen Interpretation unterzieht, sind doch wohl aus der verletzenden Art der Gemeinde zu Korinth zu erklären; sie hatte im Bewußtsein eigener Geistesfülle den Apostel einer rücksichtslosen Kritik unterzogen. Es ist eine ansprechende Vermutung von Joh. Weiß,[3]) der häufige Gebrauch von *ἀνακρίνειν* in diesem Kapitel habe seinen Grund darin, daß der Ausdruck ein Stichwort der korinthischen Gegner des Apostels gewesen sei.

Wäre ferner Paulus ein Pneumatiker in dem Sinne, wie Reitzenstein es meint, so wären seine Berufungen auf spezielle, eine Direktive enthaltende Offenbarungen befremdlich (cf. Gal. 2, 2). Auch des Apostels Unterscheidung I. Kor. 7, 10: *τοῖς δὲ γεγαμηκόσιν παραγγέλλω, οὐκ ἐγὼ ἀλλὰ ὁ κύριος, γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς μὴ χωρισθῆναι . . . . . .* (V. 12) *τοῖς δὲ λοιποῖς λέγω ἐγώ, οὐχ ὁ κύριος κτλ.* wäre unverständlich, vgl. auch I. Kor. 7, 6. 25; II. Kor. 8, 8. Solche Stellen sind doch nur dann begreiflich, wenn der Apostel die schlechthin verbindliche Autorität in den Befehlen des Herrn von der Autorität seiner Anordnungen in der Gemeinde unterscheidet. Dabei ist natürlich zu beachten, daß es sich um die Regelung von speziellen Fragen des Gemeindelebens handelt. Für sein Evangelium fordert Paulus uneingeschränkte Autorität, weil es nicht menschlich, sondern göttlich ist.

---

[1]) S. 200 f. — [2]) S. 164.

[3]) Der erste Korintherbrief (Krit.-exeg. Kommentar über das Neue Testament) 1910, S. 67.

Und dieses letzte führt endlich zu Reitzensteins Auffassung von der Gal. 1 betonten Unabhängigkeit des Paulus von irgendeiner menschlichen Autorität in Frage der Paradosis des Evangeliums: weil er ein πνευματικός war, Gott geschaut hatte, konnte er die unbedingte Selbständigkeit und zugleich die unbedingte Autorität seines Evangeliums behaupten. Ganz abgesehen von anderen Gründen, läßt schon I. Kor. 15, 3 ff. eine solche Annahme nicht zu. Paulus Aussagen Gal. 1 sind nicht zu pressen; die alles in seinem Leben umgestaltende Tatsache der Christusvision vor Damaskus ist so gewaltig, daß er in ihr den Inbegriff seines ganzen Seins als Christ und als Apostel erblickt.[1])

Nicht auf eine genauere Auseinandersetzung mit Reitzenstein und anderen kam es hier an, dabei müßten ganz andere Punkte berührt werden; es sollte nur dargetan werden, daß eine Beeinflussung oder gar Bildung der Taufvorstellung des Paulus durch Gedanken der Mysterienreligionen nicht nachweisbar ist, nicht nachweisbar trotz aller Analogien.[2]) Mehr noch: die Annahme einer solchen Beeinflussung stößt auf unüberwindliche Schwierigkeiten, weil die Grundanschauung bei Paulus und in den Mysterien eine verschiedene ist.

Damit könnte aber die schon erwähnte Frage aufgerollt werden: ist die Taufvorstellung der Urgemeinde unter dem Einfluß der Mysterienreligionen entstanden? Auch hier spielt die chronologische Frage eine Rolle. Will man nicht in das Reich unbegrenzter Möglichkeiten hineingeraten, so kann diese Frage nur durch den Versuch einer Rekonstruktion der ältesten Taufgeschichte beantwortet werden.

§ 3. Die ältesten erkennbaren Entwicklungsphasen der urchristlichen Taufe.

Wir haben uns an der Hand der einschlägigen Stellen im Neuen Testament über den Taufvollzug und über die Güter, die nach urchristlichem Denken die Taufe mit sich brachte, orientiert. Es waren: Sündenvergebung und Geistesmitteilung. Dabei konnten mit der Taufe

[1]) Treffend sagt H. Lietzmann zu I. Kor. 11, 25 (Handbuch III, 1 S. 131): „παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου nach Gal. 1, 11. 12 zu verstehen: Paulus ist sich bewußt, nicht von Menschen, sondern vom Herrn selbst unterrichtet zu sein. Das muß psychologisch gewürdigt werden: alles was er vor und nach der Bekehrung über Jesus gehört hat, erscheint ihm als eine einheitliche, bei Damaskus vom Herrn selbst empfangene Gabe."

[2]) Man vgl. die besonnene Warnung vor Analogieschlüssen in der Vorrede zu F. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum.

verschiedene Gedankenkreise verbunden werden. Als Grundschema — wenn dieser Ausdruck gestattet ist — blieb trotz mancher Differenzen und verschiedenartiger Gesichtspunkte ein Sündenvergebung und Geistesmitteilung vermittelnder Taufvollzug. In dieser Hinsicht dürfen wir über die Taufe in der Urgemeinde das Wort schreiben: *ἓν βάπτισμα* (Eph. 4, 5). Die Taufe im Neuen Testament ist trotz mancher Unterschiede doch eine einheitliche Größe.

Wir haben uns ferner genauer mit den ältesten uns erhaltenen Taufaussagen beschäftigt, mit den Aussagen der paulinischen Briefe, und haben die eigentümliche Situation charakterisiert, daß durch die sakramentale Auffassung der Taufe die Lehre oder die christliche Gedankenwelt des Apostels ihre geschlossene Einheitlichkeit verliert. Wir glaubten daraus den Schluß ziehen zu dürfen, daß nicht Paulus der Schöpfer der sakramentalen Taufe sei.

Wir haben endlich die Frage nach der Entstehung der Taufvorstellung bei Paulus unter dem Einfluß der Mysterienreligionen erwogen und gesehen, daß seine Taufvorstellung sich nicht aus den Mysterien ableiten lasse.

Wir müssen nun festzustellen suchen, was über die älteste Form der Taufe in der Urgemeinde zu eruieren ist. Es sei hier nochmals betont, daß wir als Ausgangspunkt nicht Matth. 28, 19 nehmen können, vielmehr die Einsetzung der Taufe durch den Herrn in der überlieferten Form ein schwer zu lösendes Problem ist. Als Ausgangspunkt nehmen wir die Tatsache, daß in der christlichen Gemeinde von Anfang an eine Taufe geübt worden ist. Oder sollte man auch hinter diese Tatsache ein Fragezeichen setzen müssen? Jedenfalls lassen uns unsere Quellen ein Bild sehen, wonach die Taufe als selbstverständliche Tatsache beim Eintritt in die Gemeinde gilt. Zudem verliert eine Diskussion darüber, ob die Urgemeinde die Taufe von vornherein als ständige Einrichtung gekannt, den festen Boden unter den Füßen, und hat die Möglichkeit, sich nach Geschmack und Richtung in den gewagtesten Hypothesen zu ergehen. Denn einer solchen Diskussion mangelt das Quellenmaterial. Daraus, daß in der Apokalypse, wie auch bei Jakobus und Judas,[1]) die Taufe ignoriert wird, sind keinerlei Schlüsse zu ziehen; wird die Taufe doch überhaupt nicht viel im Neuen Testament erwähnt und geschieht diese Erwähnung doch in einer Art, die uns vor mannigfaltige Schwierigkeiten stellt, weil sie dem Leser nichts Neues zu bieten sich bewußt ist. An die Frage danach, ob die Urgemeinde von Anbeginn ihres Bestehens die Taufe geübt habe, wird

[1]) H. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theol. II. Aufl. ed. Jülicher-Bauer, Bd. I, S. 451.

man also höchstens nur dann herantreten können, wenn uns die Geschichte der urchristlichen Taufe einen Anlaß dazu bietet.

Der Taufvollzug ist — wie oben gesagt — in seinen Grundzügen im Neuen Testament eine einheitliche Größe. Und doch weisen uns die Tatsachen gebieterisch darauf hin, daß die Taufgeschichte eine Geschichte der Entwicklung nicht nur der mit der Taufe kombinierten Gedanken, sondern auch des Taufvollzuges selbst ist. Die Taufe muß in der ältesten Gemeinde eine Entwicklung durchgemacht haben — dieses Urteil ist m. E. ein absolut feststehendes. Der Zeuge für das Vorhandensein dieser Entwicklung ist die Apostelgeschichte, ein in dieser Beziehung völlig zuverlässiger Zeuge, da zur Zeit der Entstehung der Apostelgeschichte die Taufordnung, wie wir sie in K. 1 konstatiert, in der Gemeinde feststand. Die Apostelgeschichte liefert uns auch in dieser Frage einen „wertvollen Beweis für die Gerechtigkeit, der sich der Historiker Lukas befleißigt hat".[1]) Als normale Taufe — man gestatte den Ausdruck — kennt nämlich die Apostelgeschichte nur den Taufakt, in dem Taufbad und Geistesmitteilung verbunden sind. Dieses wird nicht so sehr aus den geschilderten Taufakten wie 19, 5 f. deutlich, als aus einer Reihe von Stellen, die hier besprochen werden müssen.

In der Pfingstgeschichte wird in der Antwort des Petrus auf die Frage: *τί ποιήσωμεν, ἄνδρες ἀδελφοί;* die Geistesmitteilung als eine Folge der Taufe dargestellt (2, 38). Freilich könnte die Antwort des Petrus auch den allgemeinen Sinn haben: laßt euch taufen, und die Gabe des heiligen Geistes wird euch zuteil werden, ohne daß dem Verfasser der Gedanke an einen kultischen Akt, in dem Taufbad und Geistesmitteilung vereinigt sind, vorschweben müßte. Andere Stellen lassen auf 2, 38 ein deutlicheres Licht fallen. Aber auch an unserer Stelle darf man jedenfalls vermuten, daß der Verfasser Taufe und Geistesmitteilung ganz eng verbindet, m. a. W., daß er sich bei der Redaktion der Rede des Petrus von dem in der Gemeinde seiner Tage üblichen Taufritus beeinflussen läßt. Zunächst fällt auf, daß auf der Geistesmitteilung eine starke Betonung liegt *(ὑμῖν γάρ ἐστιν ἡ ἐπαγγελία κτλ.* V. 39). Sie vor allem wird den Hörern der Pfingstpredigt in Aussicht gestellt. Dazu kommt, daß die ganze Rede des Petrus eine Erklärung des Geistesempfanges seitens der Jünger ist. Sie ist ein Beweis dafür, daß Jesus der Messias ist. Dementsprechend gipfelt die ganze Rede in dem Satz: *τῇ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθεὶς τήν τε ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου λαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς ἐξέχεεν τοῦτο ὃ ὑμεῖς καὶ βλέπετε καὶ ἀκούετε* (V. 33) und in der eindringlichen Verkündigung Jesu, des Gekreuzigten, als Messias (V. 36)

[1]) A. Harnack, Die Apostelgeschichte, 1908, S. 9.

als Zeichen der Messiaswürde Jesu soll die Geistesverleihung an die Jünger überzeugend auf die Hörer wirken: *ἀσφαλῶς οὖν γινωσκέτω κτλ.* (V. 36). So kann die Meinung nur dahin gehen: wer den Gekreuzigten als Messias anerkannt und demzufolge der Taufe auf den Namen Jesu Christi sich unterzieht (V. 38), wird ausgerüstet mit dem heiligen Geist.

Aber den wertvollsten Hinweis hat in dieser Hinsicht die Geschichte von der Taufe des Kornelius (K. 10) und die Erklärung des Petrus zu diesem Vorgang (K. 11, 1—18). Ganz deutlich wird aus dieser Geschichte, daß es sich bei der der Taufe vorhergehenden Geistesmitteilung um einen außergewöhnlichen Fall handelt (10, 44 ff.) Und anderseits zeigt die Frage des Petrus (10, 47): *μήτι τὸ ὕδωρ δύναται κωλῦσαί τις τοῦ μὴ βαπτισθῆναι τούτους, οἵτινες τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔλαβον ὡς καὶ ἡμεῖς;* daß Taufe und Geistesmitteilung derart eng zusammengehören, daß die Berechtigung der Taufe für die eben mit dem Geist Begabten keiner Frage unterliegt, cf. 11, 16 f. Und nicht etwa so liegt es, daß im Sinne des Erzählers die Geistesbegabung des Kornelius und der Seinen im allgemeinen zum Ausdruck bringen soll: auch Heiden haben Zugang zum christlichen Heil. De facto bleibt der Fall des Kornelius zunächst ein singulärer. Sondern es liegt so, daß der Verfasser das Interesse auf den außergewöhnlichen Modus des Eintritts der Heiden in die Gemeinde lenken will, d. h. auf die der Taufe vorausgehende Geistesmitteilung. In diesem außergewöhnlichen Taufakt sieht der Verfasser ein besonders deutliches Zeichen für das Gottgewollte der Aufnahme des Kornelius in die Gemeinde. Das wird daran deutlich, daß Petrus doch offenbar nach der Vision und nach der Erklärung des Kornelius (10, 30—33) die Einsicht gewonnen hat, diesen Heiden könne das christliche Heil nicht verweigert werden (*οὐκ ἔστιν προσωπολήμπτης ὁ θεός, ἀλλ' ἐν παντὶ ἔθνει ὁ φοβούμενος αὐτὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην δεκτὸς αὐτῷ ἔστιν* V. 35).[1]) Deutlich wird das auch in der Erzählung des Petrus von dem ganzen Vorgange (11, 14) gesagt: Kornelius referiert das Engelwort an ihn in anderer Weise, als es 10, 4 f. und 10, 31 f. angeführt wird: *ὃς* (sc. *Πέτρος*) *λαλήσει ῥήματα πρὸς σὲ ἐν οἷς σωθήσῃ σὺ καὶ πᾶς ὁ οἶκός σου,* wobei *σωθήσῃ* im Sinne der messianischen Rettung verstanden werden muß. Wir dürfen im Sinne des Erzählers sagen: die Taufe und die damit verbundene Geistesmitteilung an die Heiden erwartete Petrus, darin erkannte er in seiner Vision den göttlichen Ratschluß und predigte dementsprechend; das wunderbare, jeden Zweifel beseitigende und auch die judenchristlichen

---

[1]) V. 35 kann natürlich nicht den Sinn haben: eine allgemeine Religiosität und Tugendhaftigkeit machen angenehm vor Gott, sondern *δεκτός* kann sich nur auf die Verleihung des christlichen Heils beziehen.

Gefährten des Apostels überzeugende (10, 45) Ereignis liegt in der dem Taufbade vorausgehenden Geistesmitteilung.

Noch einen wertvollen Zug an der Korneliustaufe notiere ich: sicher ist Lukas (und seine Quelle) nicht der Meinung, der Apostel und mit ihm die Urgemeinde hätten Bedenken getragen, Heiden überhaupt in die christliche Gemeinde aufzunehmen. Das Bedenken bestand nur darin — wie wir vor allem aus dem Galaterbriefe und Act. 15 sehen —, ob ein Heide direkt in die Gemeinde aufgenommen werden dürfe, ohne vorher durch die Beschneidung der jüdischen Gemeinde eingegliedert worden zu sein. Nicht im Sinne einer Vorstufe für das Christentum kommt dabei das Judentum in Betracht, sondern die Meinung kann nur sein: die christliche Gemeinde ist das wahre Judentum. Nur hier in der Geschichte der Korneliustaufe tritt in der Apostelgeschichte der Gegensatz von *περιτομή* und *ἀκροβυστία* hervor (10, 45; 11, 2. 3).[1]) Man wird unwillkürlich an Stellen in den paulinischen Schriften (Röm. 2, 29; Phil. 3, 3; Kol. 2, 11f.) erinnert, die in der Geistesmitteilung einen Ersatz für die Beschneidung sehen. Auf die betreffenden Stellen ist später noch genau zurückzukommen. Freilich liegt ein direkter Grund zur Annahme, der Bericht der Apostelgeschichte sei sich dieses Gedankens bewußt, durchaus nicht vor.

Die Korneliusgeschichte — so dürfen wir jetzt sagen — enthält zur Frage des Taufvollzuges zwei wichtige Hinweise: 1. Taufe und Geistesmitteilung gehören eng zusammen, 2. nach Meinung des Verfassers folgt im regulären Taufvollzug die Geistesmitteilung auf das Taufbad.

Dieses Resultat wird durch 1, 5 und 11, 16 bestätigt, doch muß die Auseinandersetzung mit diesen Stellen in anderem Zusammenhang gebracht werden.

Ebenso zeigt die Geschichte von der Taufe und Geistesbegabung der Samaritaner (8, 14 ff.), daß für die Apostelgeschichte der reguläre Taufvollzug in Taufbad und Geistesmitteilung bestand. Darauf weist 8, 16 hin: *οὐδέπω γὰρ ἦν ἐπ' οὐδενὶ αὐτῶν ἐπιπεπτωκός,* (sc. *πνεῦμα ἅγιον*), *μόνον δὲ βεβαπτισμένοι ὑπῆρχον εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ.* Aber diese Stelle zeigt auch, daß nicht immer Taufbad und Geistesmitteilung verbunden waren. Daraus darf man nicht folgern, eine solche Trennung von Taufbad und Geistesmitteilung sei Lukas und seinen Lesern aus dem Gemeindeleben ihrer Tage bekannt gewesen. Dagegen spricht mit Entschiedenheit die sonst als selbstverständlich vorausgesetzte Verbundenheit beider Teile des Taufvollzuges bei Lukas selbst und in den Briefen des Neuen Testaments. Der hohe Wert der

[1]) Darauf macht auch Althaus, Die Heilsbedeutung der Taufe im Neuen Testament, S. 43f., aufmerksam.

Geschichte von der Taufe der Samaritaner besteht darin, daß sie eine Reminiszenz an eine vergangene Zeit darstellt. Alles Nähere muß bei der genauen Besprechung der Stelle geboten werden.

Auch die überaus schwierige Stelle 19, 1—6 kann hier noch nicht besprochen werden. Wenig sagen zu unserer Frage der Taufbericht des Paulus (9, 17 f.), der einfach die Geistesverleihung erwähnt und wohl in Analogie von 2, 38 als eine Folge der Taufe hinstellt, sowie der Bericht über die Bekehrung des Eunuchen durch Philippus (8, 26 ff.), der einfach von der Taufe berichtet. Immerhin ist vielleicht die Betonung der Entrückung des Philippus durch den „Geist des Herrn" (V. 39), besonders in dem Zusammenhang: *ὅτε δὲ ἀνέβησαν ἐκ τοῦ ὕδατος*, nicht ganz zufällig.[1])

Der Taufvollzug bestehend in Taufbad und Geistesmitteilung wird in der Apostelgeschichte als regulärer Akt des Eintritts in die christliche Gemeinde vorausgesetzt; dabei aber hat sich die Erinnerung an das Vorkommen eines Taufvollzuges, in dem Taufbad und Geistesmitteilung noch nicht eng verbunden waren, erhalten. Dieses Resultat ergibt eine Behandlung der Taufberichte in der Apostelgeschichte m. E. mit absoluter Sicherheit. Nur eine durch nichts gerechtfertigte Vergewaltigung des Berichtes über die Taufe der Samaritaner (Act. 8, 16 f.) kann dieses Resultat in Frage stellen. Eine genauere Einsicht in die Geschichte der urchristlichen Taufe ist freilich mit diesem Resultat noch keineswegs gewonnen. Aber jedenfalls gibt dieses Resultat uns ein Recht an die Frage nach der ursprünglichen Gestalt der Taufe in der Urgemeinde heranzutreten und die Ausgestaltung dieser ursprünglichen Taufe zur Taufordnung, wie wir sie in den besprochenen Berichten des Neuen Testaments als regulären Taufvollzug feststellen konnten, zu untersuchen. So wird uns zunächst die Frage beschäftigen müssen: läßt sich etwas über die Urform der Taufe, in der sie noch nicht mit der Geistesmitteilung verbunden war, feststellen? Nach Beantwortung dieser Frage werden wir festzustellen suchen, welche Momente zur Verbindung von Taufbad und Geistesmitteilung erkenntlich sind. Erst wenn solche Momente namhaft gemacht werden können, wird die Annahme der Entwicklung der urchristlichen Taufordnung von der einfachen Wassertaufe zu dem Taufbad und Geistesmitteilung in sich schließenden Taufvollzug eine Berechtigung erhalten. Dazu bedarf es aber dessen, daß die Taufe in den Zusammenhang mit den in der Urgemeinde treibenden und wirkenden Kräften und Gedanken gestellt werde.

[1]) Man vergleiche auch zu unserer Stelle den lukanischen Bericht über die Taufe Jesu, 3, 21 f.

Hat ursprünglich in der Urgemeinde die Taufe in der Form einer schlichten Wassertaufe existiert, so werden wir zur Annahme eines Zusammenhanges zwischen dieser Urform der christlichen Taufe und der Taufe des Johannes gedrängt. Zugleich ist eine Untersuchung über einen solchen Zusammenhang das einzige Kriterium für sein faktisches Bestehen sowie für den Charakter der ältesten christlichen Taufe.

Läßt sich ein Zusammenhang zwischen der christlichen und der johanneischen Taufe nachweisen? Vielfach geht man einfach von der Annahme eines solchen Zusammenhanges als der Grundlage zur Untersuchung der christlichen Taufe aus. Das ist sicher verfehlt. Zunächst muß das Quellenmaterial für die Möglichkeit des Bestehens eines solchen Zusammenhanges untersucht werden. An und für sich oder aus billigen allgemeinen Gründen läßt er sich nicht einfach postulieren. Freilich steht uns kein großes Material zur Beantwortung dieser Frage zur Verfügung.

Für den Zusammenhang zwischen der Johannestaufe und der urchristlichen Taufe spricht:

1. Jesus beantwortet (Mark. 11, 30; Matth. 21, 25; Luk. 20, 4) die Frage der Gegner nach seiner Vollmacht mit der Gegenfrage nach dem Wert der Taufe des Johannes (*τὸ βάπτισμα τοῦ Ἰωάνου ἐξ οὐρανοῦ ἦν ἢ ἐξ ἀνθρώπων* Mark. 11, 30). Nicht auf die hohe Wertschätzung des Täufers kommt es uns hier an, sondern auf die Tatsache, daß die Tradition dieses Wort Jesu — dessen Authentizität zu bezweifeln kein Grund vorliegt — in einem Zusammenhang aufbewahrt hat, der deutlich sagt: Jesus setzt sein eignes Werk, über dessen Berechtigung er sich ausweisen soll, in einen Zusammenhang mit dem Tun des Täufers. Die Taufe des Johannes, wie sein Werk überhaupt, ist durch Jesu Wirken nicht abrogiert worden, sie bedeutet den Beginn der messianischen Zeit. Dies ist die Meinung der Tradition. Dazu stimmt auch Act. 10, 37: *ὑμεῖς οἴδατε τὸ γενόμενον ῥῆμα καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας, ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας μετὰ τὸ βάπτισμα ὃ ἐκήρυξεν Ἰωάνης κτλ.*; nicht als eine chronologische Reminiszenz wird die Taufe des Johannes erwähnt, sondern als der Beginn der messianischen Heilszeit.

2. Das Wort Act. 1, 5 (*ὅτι Ἰωάνης μὲν ἐβάπτισεν ὕδατι, ὑμεῖς δὲ ἐν πνεύματι βαπτισθήσεσθε ἁγίῳ οὐ μετὰ πολλὰς ταύτας ἡμέρας*) bezieht sich auf das in K. 2 geschilderte Pfingstereignis. Sachlich berührt das Wort sich mit Luk. 24, 49 und mit der Verheißung des Geistes Joh. 14, 16 f., 26; 15, 26; 16, 7—14. Ein früheres Wort Jesu, das Act. 1, 5 analog wäre, ist in den Evangelien nicht überliefert. Der Täuferspruch Matth. 3, 11, dessen Deutung nicht feststeht, trägt wenig

zum Verständnis unserer Stelle bei. Oder ist dieses Verständnis ein ganz einfaches? Es scheint, daß das Wort des Auferstandenen einfach die Verheißung des Geistes enthält. Oder auch, daß es den Anbruch der messianischen Zeit in der Taufe des Johannes und in der Verleihung des heiligen Geistes zusammenschließt; der Geistesbesitz gibt den Jüngern die rechte Erkenntnis des in die Welt getretenen messianischen Heils. Diese Deutung ist aber ungenau. Vielmehr dürfte die Tradition mit dem angeführten Wort über seine allgemeine Bedeutung hinaus den Gedanken an die Taufe verbunden haben. Das wird aus Act. 11, 16 deutlich, an welcher Stelle eine Rechtfertigung der Taufe des Kornelius gegeben werden soll. Da auf die Zuhörer in Kornelius Hause der Geist kam wie anfangs auf die Apostel — dies ist der Grundgedanke —, so durfte Petrus sie durch die Taufe in die christliche Gemeinschaft aufnehmen (cf. 10, 47). Die Erwähnung der Johannestaufe in diesem Zusammenhang — wenn sie nicht völlig gedankenlose Anlehnung an 1, 5 sein soll — hat nur dann einen Sinn, wenn die Urgemeinde die christliche Taufe als eine Fortsetzung der Johannestaufe ansah, zu der als ein neues Moment die Geistesmitteilung hinzugetreten war. Aus dieser Anschauung heraus wird das Wort des Auferstandenen 1, 5 seine merkwürdige Form erhalten haben.

3. In Act. 2, 38 und Luk. 3, 3, cf. Act. 5, 31; 10, 43; 13, 38; 22, 16; 26, 18; Luk. 1, 77; 24, 47; Mark. 1, 4, wird das Wesen der christlichen und der johanneischen Bußtaufe ganz identisch geschildert *(εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν)*.

Auf Grund dieser Einzelbeobachtungen darf man jetzt als ein allgemeines Argument die Tatsache anführen, daß zwischen Jesus und Johannes mancherlei Berührungen stattgefunden haben, ebenso wie zwischen den von ihnen herbeigeführten Bewegungen.[1]) Finden wir nun in der ältesten Gemeinde eine Taufe, so werden wir an und für sich einen Zusammenhang zwischen ihr und der johanneischen Taufe vermuten; diese Vermutung wird durch die eben angeführten Beobachtungen in den Quellenaussagen gerechtfertigt.

Lassen unsre Berichte somit darauf schließen, daß wir in der urchristlichen Taufe eine Fortsetzung der Johannestaufe vor uns haben,[2]) so fragt es sich doch, ob das dem Wesen beider Taufen nach sachlich

[1]) Man vgl. nur Mark. 2, 18 ff. und Paral. (über das Fasten) und Luk. 11, 1 ff. (über das Beten), dazu die Ausführungen von M. Dibelius, Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer, 1911 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 15. Heft) S. 39—46.

[2]) Cyrill. Catech. III 6 bringt die Johannestaufe in die engste Verbindung mit der christlichen; Johannes ist der erste Spender der Taufe des „neuen Bundes".

überhaupt denkbar ist. Denn bei einem gänzlich verschiedenen Charakter beider Handlungen wäre die Übernahme der Johannestaufe durch die christliche Gemeinde, auch wenn sie dabei modifiziert wurde, doch schwer vorstellbar. In dieser Frage gehen die Meinungen heute weit auseinander.[1])

Was war die Johannestaufe ihrem Wesen nach, Symbol oder Gnadenmittel? oder wir wollen besser sagen: erschöpft sich ihr Charakter darin, daß sie die Sündenvergebung eindrucksvoll äußerlich darstellt, oder vermittelte sie in irgendeiner Weise die Sündenvergebung? Die Entscheidung dieser Frage ist ungemein schwierig, da wir uns auf Grund unserer Quellen kein genügend deutliches Bild von der Johannestaufe machen können.[2])

Bei dem Versuch einer K ärung dieser Frage dürfen wir nicht

---

[1]) C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, S. 165—184, erklärt die Johannestaufe für eine nur symbolische Handlung, die Notiz Mark. 1, 4; Luk. 3, 3; cf. Act. 2, 38; 22, 16, die der Taufe als Wirkung die Sündenvergebung zuschreibt, muß demnach ungeschichtlich sein. Die altchristliche Taufe knüpft an die johanneische an; beiden kommt kein sakramentaler Charakter zu; diesen Charakter hat die Taufe, abgesehen von ihrer sakramentalen Wertung durch einige Korinther (I. Kor. 15, 29), erst nach den Berichten der Apostelgeschichte gewonnen. Für den Zusammenhang zwischen urchristlicher und johanneischer Taufe tritt Hoennicke, Das Judenchristentum, S. 270 f., ein; ebenso Feine, Theol., S. 215; Schlatter, Theol., S. 490 f.; A. Seeberg, Die Taufe im Neuen Testament, S. 18; Windisch, Taufe und Sünde, S. 87 ff.; Holtzmann, Lehrbuch ed. Jülicher-Bauer, Bd. I, S. 488 ff.; Rendtorff, Die Taufe, S. 45; v. Dobschütz, Probleme, S. 47 f.; H. Cremer, Taufe, Wiedergeburt und Kindertaufe, II. Aufl., 1901, S. 16 ff.; Sperl, Die heilsgeschichtliche Stellung und Bedeutung der Taufe (Neue kirchliche Zeitschrift, 1895, S. 726 ff.); R. Knopf, Das nachapostolische Zeitalter, 1905, S. 280. Aus allgemeinen Gründen über das Verhältnis des Kreises der Johannesjünger zu der Urgemeinde folgert M. Dibelius, l. c. S. 87 f., die Abhängigkeit der urchristlichen Taufe von der Taufpraxis im Kreise der Johannesjünger, zumal die älteste Überlieferung von einem Taufbefehl des Herrn nichts wisse. Heitmüller, Im Namen Jesu, S. 272 f., macht geltend, daß die Taufe des Johannes nicht zum Ausgangspunkt für die Erforschung der ältesten Taufgeschichte genommen werden könne, schon die neutestamentlichen Berichte über die Johannestaufe seien apologetisch-polemisch beeinflußt, „weder die aus ihnen ohne Kritik entnommene Bestimmung des Wesens dieser Taufe noch die Bestimmung des Verhältnisses der christlichen Taufe zu ihr sind so sicher, wie man anzunehmen geneigt ist."

[2]) Man vgl. zu der schon angeführten Literatur O. Pfleiderer, Die Entstehung des Christentums; A. Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede, 1906; Friedländer, Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu, 1905, S. 106 f.

an dem außerbiblischen Zeugnis über Johannes vorübergehen. Nach Josephus (Ant. XVIII, 5, 2) hat Johannes Tugend und Gerechtigkeit gepredigt (*τοῖς Ἰουδαίοις κελεύοντα ἀρετὴν ἐπασκοῦσιν καὶ τὰ πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνῃ καὶ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβείᾳ χρωμένοις βαπτισμῷ συνιέναι*); seine Taufe wird ausdrücklich nur auf die Reinigung des Leibes bezogen (*οὕτω γὰρ δὴ καὶ τὴν βάπτισιν ἀποδεκτὴν αὐτῷ φανεῖσθαι, μὴ ἐπί τινων ἁμαρτάδων παραιτήσει χρωμένων, ἀλλ' ἐφ' ἁγνείᾳ τοῦ σώματος, ἅ τε δὴ καὶ τῆς ψυχῆς δικαιοσύνῃ προεκκεκαθαρμένης*). Mit dieser Ausführung steht Josephus im Gegensatz zu den evangelischen Referaten über die Taufe des Johannes. Sie sprechen von einer Taufe *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*.[1]) Nun wird man eine Tendenz sicher eher bei Josephus vermuten dürfen als bei den Evangelisten. Josephus spricht über die Johannestaufe seiner ganzen Geistesrichtung gemäß „als Apologet und aufgeklärter Hellenist" (Windisch) oder als „der rationalisierende Deuter der Johannespredigt" (Dibelius). Aber selbst wenn wir die Johannestaufe als „levitische Reinigung" bezeichnen, ist die Sache doch damit noch durchaus nicht etwa geklärt. Darauf hat auch Heitmüller mit Recht hingewiesen.[2]) Man wird nicht ohne weiteres mit dem Argument der levitischen Reinigung in dem Sinne operieren dürfen, als wäre dadurch die ethische Reinigung völlig ausgeschaltet. Ein zwingender Beweis dafür, daß levitische und ethische Reinigung nicht doch unter Umständen streng geschieden werden dürfen, ist mit dieser allgemeinen Behauptung selbstredend nicht erbracht; gegenüber der Sicherheit einer solchen strengen Scheidung und gegenüber dem Abtun komplizierter Vorgänge mit einem Schlagworte sollte nur ein starker Zweifel ausgesprochen werden. Schon der Hinweis auf das antike Denken — das ist oft ausgesprochen worden — müßte die Sicherheit eines solchen Urteils erschüttern. Windisch (S. 45) nimmt an, die Entwicklung im Judentume sei dahin gegangen, „daß der Unterschied zwischen levitischer und ethischer Befleckung klarer zum Bewußtsein kam", er gesteht auch der Proselytentaufe eine deutliche Beziehung auf das ethische Gebiet zu. Die Grenzen zwischen kultischer und ethischer Reinigung, bzw.

[1]) Tertullian, de baptismo 10, sieht in der Johannestaufe nur eine Taufe zur Buße, nicht zur Vergebung: „quod si poenitentia humanum est, et baptismus ipsius eiusdem conditionis fuerit necesse est; aut daret et Spiritum sanctum et remissionem delictorum, si coelestis fuisset."

[2]) Im Namen S. 273. „Womit (will man) beweisen, daß die jüdischen Taufen nur levitische Unreinheit beseitigen wollten? Je häufiger das Schlagwort der levitischen Unreinheit in ihrem Unterschied von der moralischen begegnet, um so mißtrauischer muß man dagegen sein. Wie war denn damals das Verhältnis von Sünde und levitischer Unreinheit?"

der die Reinigung herbeiführenden Lustrationen, verschwinden vielfach völlig. Das in anderem Zusammenhange gesagte Wort H. Weinels gilt sicher auch hier: „Doch hat man mit Recht darauf hingewiesen, daß ein Symbol für jene Zeit etwas anderes ist als für uns: für uns ist es ein sinnliches Ding, das einen unsichtbaren Gegenstand darstellt, aber nicht enthält; für jene Zeit fällt in irgendeinem Sinne beides zusammen.[1])“

Unsere Evangelien sehen übereinstimmend in der Johannestaufe nicht nur einen Akt levitischer Reinigung, sondern setzen sie in die nächste Beziehung zu Sündenbekenntnis und Sündenvergebung (Mark. 1, 4 *κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*, Matth. 3,6 *καὶ ἐβαπτίζοντο . . . . ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν.*[2]) Wenn von einer tendenziösen Darstellungsweise der Taufe die Rede ist, so wird man eine solche fraglos eher bei Josephus vermuten als in unseren Evangelien. Eine tendenziöse Darstellung in den Evangelien müßten wir nur dann mit Notwendigkeit annehmen, wenn der Johannestaufe analoge Gebräuche im Judentum oder mit der Johannestaufe verwandte Riten nachweislich nur als „levitische“ Reinigung angesprochen werden dürften. Das aber ist nicht der Fall. Von den im Mischnatraktate Joma geschilderten Waschungen sagt P. Fiebig, S. 7: „Ethisches und Kultisches liegt bei solchen Waschungen ineinander.“[3]) Zu beachten ist auch der Schluß des Traktats. „Es sagte Rabbi Akiba: Heil euch, ihr Israeliten, noch werdet ihr gereinigt und wer reinigt euch? Euer Vater im Himmel; denn es ist gesagt: „und ich werde sprengen über euch reines Wasser und ihr sollt rein werden, von allen euren Unreinigkeiten und von allen euren Götzen will ich euch reinigen.“ Und er sagt: „miqweh Israels ist Jahwe.“ Wie verhält es sich mit einem Tauchbad? Es reinigt die Unreinen. So reinigt auch der Heilige — gepriesen sei er — Israel“. Vgl. W. Bacher, Die Agada der Tannaiten, 1903, S. 280 f.[4])

---

[1]) Die Wirkungen des Geistes und der Geister S. 212 cf. Heitmüller, Taufe und Abendmahl S. 15.

[2]) Zu beachten ist auch die Wahl des Ausdrucks *ἐξομολογούμενοι* statt etwa *ἐξομολογησάμενοι*, wodurch „die Übernahme der Taufe selbst als ein tatsächliches Sündenbekenntnis“ erscheint (Th. Zahn, Das Evangelium des Matthäus, S. 131).

[3]) Joma, P. Fiebig, Ausgewählte Mischnatraktate in deutscher Übersetzung, 1905.

[4]) cf. A. Wünsche, Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen, 1886, Traktat Joma 85 b. Der Notiz P. Fiebigs zu der zitierten Stelle wird man freilich nicht ohne weiteres zustimmen können. „Man beachte die Reinigung von Sünden durch das Tauchbad, cf. Eph. 5, 26.“ Das

Ein deutlicheres Licht würde auf den ursprünglichen Sinn der Johannestaufe fallen, wenn man zwischen der Proselytentaufe und der Johannestaufe einen Zusammenhang vermuten dürfte. Aber ein solcher Zusammenhang läßt sich — auch abgesehen von der schwierigen Zeitbestimmung des allgemeinen Gebrauchs der Proselytentaufe — nicht konstruieren. Nur so viel scheint sicher zu sein, daß der Sinn der Proselytentaufe sich nicht nur in einer kultischen Reinigung erschöpft, sondern daß ihr auch eine ethische Wirkung zugeschrieben wird. Das dürfte aus einer Stelle der jüdischen Sibylle (IV, 165 ff.) deutlich hervorgehen:

Ἐν ποταμοῖς λούσασθε ὅλον δέμας ἀεννάοισιν,
χεῖράς τ' ἐκτανύσαντες ἐς αἰθέρα τῶν πάρος ἔργων
συγγνώμην αἰτεῖσθε καὶ εὐλογίας ἀσέβειαν πικρὰν ἰλάσκεσθε.[1])

Direkt beweist das für den Charakter der Johannestaufe nichts; aber konnte der Proselytentaufe ein solcher Charakter zugeschrieben werden, so ist das ein Beweis mehr für die fließenden Grenzen zwischen kultischer und ethischer Reinigung und bestärkt nur in der Annahme, die Darstellung der Johannestaufe in den Evangelien entspreche dem ursprünglichen Sinn dieser Taufe. So wird man nicht im Rechte sein, der Johannestaufe eine sündentilgende Wirkung einfach abzusprechen. Auch der Hinweis darauf, eine solche Taufe passe nicht in den Rahmen der Bußpredigt des Johannes,[2]) bedeutet bei der geringen Kenntnis, die wir aus unseren Quellen von der Predigt des Täufers haben, nicht viel.

So kommen wir zum Schluß: es steht der Annahme, die christliche Taufe sei eine Fortsetzung der Johannestaufe, sie knüpfe an diese an, weder aus sachlichen Gründen noch auch aus Gründen der quellenmäßigen Bezeugung etwas im Wege. Eine absolut sichere Entscheidung wird man freilich nicht wagen dürfen. Aber selbst wenn man die

Tertium comparationis ist bei dem angestellten Vergleich der Erfolg. Aber eine Beziehung von Tauchbad und ethischer Reinigung läßt sich nicht einfach leugnen.

[1]) cf. Windisch, S. 48 ff.; A. Seeberg, Das Evangelium Christi, 1905, S. 114 ff. Auch der Talmud scheint mir, was Windisch verneint, der Proselytentaufe nicht nur eine kultische Bedeutung zuzuschreiben, wie wäre es sonst denkbar, daß die Frage, ob Taufe ohne Beschneidung oder Beschneidung ohne Taufe gültig sei, erörtert wird? (Jebamoth 46 a, cf. Wünsche, II. Halbband, I, S. 10.) Daß der Proselyt als „neugeboren" galt (cf. Bacher, II S. 164, 1890; Wünsche, II. Halbband, I, S. 13, Jebamoth 48 b: „Ein Proselyt, welcher sich zum Judentume bekehrt hat, gleicht einem neugebornen Kinde"), scheint mehr auf seine neue rechtliche Stellung zu gehen: alle früheren Beziehungen sind gelöst und es ist, als ob er keine Verwandten hätte, Jebamoth 22 a.

[2]) Clemen, Religionsgesch. Erklärung, S. 165.

Gründe, die für einen Zusammenhang beider Taufen sprechen, nicht gelten läßt, so wird man nicht leugnen können, daß die Urgemeinde einen Zusammenhang irgendwelcher Art zwischen beiden Taufen kannte. Schreibt man der Johannestaufe einen rein symbolischen Charakter zu und folgert aus ihrem Zusammenhang mit der ältesten christlichen Taufe für diese den gleichen Charakter, so steht man vor der Frage, welche Faktoren in der Urgemeinde eine Modifikation des Taufcharakters herbeiführten. Von der Hand weisen läßt sich eine solche Annahme nicht, es ist jedenfalls mit ihr zu rechnen. Bei der Lösung des Problems sind wir freilich nur auf Vermutungen und Rückschlüsse angewiesen. Das macht eine wirkliche Lösung unmöglich. Die Taufe in der ältesten Gemeinde wird zunächst eine Wiederaufnahme der Bußtaufe des Johannes gewesen sein. Direkte Daten zur näheren Bestimmung dieser Urform der christlichen Taufe fehlen. Daß sie auf den Namen des Messias Jesus geschah, wie die johanneische im Hinblick auf das kommende messianische Gericht und messianische Heil, ist nur natürlich.

Wenn wir hierbei von einer Einsetzung der Taufe durch den Herrn absehen — womit diese Einsetzung keineswegs als geschichtliches Faktum geleugnet, vielmehr nur um der vielen Probleme willen, die Matth. 28, 19 in sich birgt, aus der Untersuchung ausgeschaltet werden soll —, so finden wir ein Moment in der urchristlichen Taufe sowie in der Johannestaufe, das die Übernahme der letzteren durch die Urgemeinde nicht nur verständlich macht, sondern direkt als durch die Umstände geboten erscheinen läßt: den eschatologischen Charakter beider Taufen. Für die Johannestaufe ist der eschatologische Charakter ohne weiteres klar; die Bußtaufe wird nur im Hinblick auf das Kommen des Reiches Gottes gespendet, cf. Mark. 1, 7 f. u. Paral.; Matth. 3, 7—10; Luk. 3, 7—9. Von der christlichen Taufe muß es hier zunächst als eine Behauptung, die im weiteren Gange der Untersuchung unwidersprechlich deutlich wird, hingestellt werden, daß der eschatologische Charakter zu ihren Grundzügen gehört. Zu den großen Heilsgütern, durch deren Besitz die messianische Endzeit ausgezeichnet ist, gehört neben dem Geistesbesitz die Sündenvergebung, die Entsündigung. Sie wurde dem einzelnen bei seinem Eintritt in die messianische Gemeinde durch die Taufe zuteil. Aber hierbei ist es von großer Bedeutung, daß der eschatologische Charakter des Taufvollzuges ganz besonders in der Geistesmitteilung deutlich wird, cf. Röm. 8, 11; 8, 14ff.; 8, 23; II. Kor. 1, 21f.; 5, 5; Eph. 1, 13 f.; I. Petr. 1, 3f. Ebenso liegt — wie wir sahen — in den Taufaussagen bei Johannes ein deutlicher Zusammenhang zwischen Geistesmitteilung und eschatologischer Hoffnung vor. Häufig tritt bei Erwähnung der Taufe in ihrer Gesamtwirkung der eschatologische

Charakter unmißverständlich hervor, cf. Tit. 3, 5—7 (*ἵνα δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι κληρονόμοι γενηθῶμεν κατ' ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου*); Röm. 6, 3 ff. (V. 8 *εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ, πιστεύομεν ὅτι καὶ συνζήσομεν αὐτῷ*); Gal. 3, 26 ff. (V. 29 *εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ, ἄρα τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα ἐστέ, κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι*).[1]) Auch Act. 2, 38 erscheint die Taufe vollständig eschatologisch orientiert: wer getauft wird, erhält die Gabe des heiligen Geistes, wobei die eben stattgefundene Geistesbegabung ausdrücklich unter einen eschatologischen Gesichtspunkt gestellt wird (2, 17—21; cf. 1, 4—8 und 26, 18). Für die Urgemeinde sind die eschatologischen Heilsgüter nicht nur ein Gegenstand der hochgespannten Hoffnung, sondern eine Erfahrung der Gegenwart. In der göttlichen Tat der Entsündigung und der Vergebung der Sünden zur Zeit „der Unwissenheit", im Bewußtsein der Ausrüstung mit dem heiligen Geist erlebt sie schon jetzt, was einst in unverhüllter Herrlichkeit ihr Erbteil sein wird. Schon unter diesem allgemeinen Gesichtspunkt, auch abgesehen von der häufigen und ausdrücklichen Bezeugung in den Aussagen des Neuen Testaments, leuchtet der eschatologische Charakter der Taufe ein.

Dieser eschatologische Charakter der urchristlichen Taufe macht es verständlich, daß die eschatologische Bußtaufe des Johannes in der ältesten Gemeinde sofort eine Fortsetzung fand. Zwischen beiden Taufen besteht aber doch ein gravierender Unterschied, er muß von vornherein existiert haben, auch da, wo man sich seiner in der Urgemeinde nicht deutlich bewußt wurde. Er ist durch die veränderte Stellung der Urgemeinde zum messianischen Heil, von der veränderten eschatologischen Stimmung abhängig. Geschah die Johannestaufe im Hinblick auf das bevorstehende messianische Heil und Gericht, so geschah die christliche Taufe nicht nur auf den Namen des Messias Jesus, sondern auch im Glauben daran, daß im Geistesbesitz schon der Anbruch des messianischen Heils realisiert sei. Diese veränderte Stimmung mußte eine starke Wirkung auf die Auffassung der Taufe haben. Es erscheint nun plausibel und nur der ganzen Situation entsprechend, daß nach dem Glauben der Urgemeinde dem einzelnen in der Taufe sofort der Geist mitgeteilt wurde, also Taufe und Geistesmitteilung sofort zusammenfielen, und gerade diese Kombination den der christlichen Taufe eigentümlichen Charakter bestimmte. Doch zeigen uns die Quellen, wie wir bei der Besprechung der Taufberichte in der Apostelgeschichte sahen, ein wesentlich anderes Bild. Die Urform der Taufe

[1]) Eph. 5, 27 (*ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἔνδοξον τὴν ἐκκλησίαν, μὴ ἔχουσαν σπίλον ἢ ῥυτίδα ἤ τι τῶν τοιούτων, ἀλλ' ἵνα ᾖ ἁγία καὶ ἄμωμος*) ist nicht auf die Endvollendung der Gemeinde zu beziehen, cf. E. Haupt, Die Gefangenschaftsbriefe 1902 (Meyers Kommentar), S. 214 ff.

bestand in einer Wassertaufe zur Vergebung der Sünden — dieses Urteil ist m. E. unumstößlich. Diese Taufe unterstellte den Gläubigen der κυριότης Ἰησοῦ, machte ihn zu einem Gliede des messianischen Reiches. Der einzelne wußte sich notorisch im Besitz des heiligen Geistes, erkannte immer wieder an den Wunderwirkungen die Wirksamkeit des heiligen Geistes in der Gemeinde; aber von einer rituellen Geistesmitteilung im Taufakt verlautet für die älteste Gemeinde und ihren Taufvollzug nichts. Noch mehr: die ganze Entwicklungsgeschichte der Taufe macht es unmöglich, daß der Vollzug der Urtaufe die rituelle Geistesmitteilung in sich schloß.

Dieser eschatologische Charakter der urchristlichen Taufe allein berechtigt freilich noch nicht, von einem „eschatologischen Sakrament“ [1]) zu reden. Auch die Johannestaufe trug einen ausgesprochen eschatologischen Charakter und doch konnte sie als ein nur symbolischer Akt aufgefaßt werden. Vielmehr ist für die Wertung des sakramentalen Charakters der urchristlichen Taufe vor allem die Eigenart der eschatologischen Frömmigkeit und Stimmung in der Gemeinde ausschlaggebend: die Urgemeinde erlebt das Heil im Geistesbesitz in der festen Zuversicht, daß in kurzer Frist die letzte Schranke fällt, die den vollen Anbruch der messianischen Herrlichkeit noch aufhält. Der Eintritt in die Gemeinde durch die Taufe wird nicht mehr bloß als ein Hinweis auf die Zukunft empfunden, der es in der rechten Herzensstellung entgegenzuharren gilt. Die Taufe als der Eintritt in die Gemeinde macht den einzelnen schon jetzt zum Teilhaber an dem Heil, vermittelt die Gnadengüter des zukünftigen und doch schon gegenwärtigen Heils. So ist die Taufe von vornherein zweifellos ein Gnadenmittel. Der Glaube an die Taufe in der ältesten Gemeinde will psychologisch aus den Prämissen, die in der eschatologischen Frömmigkeit und ihrer eigentümlichen Gestaltung lagen, begriffen werden.

Aber neben diesem hauptsächlichsten Argument möchte ich noch einen Umstand vermuten, der der urchristlichen Taufe einen sakramentalen Charakter aufprägte oder das sakramentale Moment in der Taufe verstärkte. Es handelt sich um die nahe Beziehung zwischen Taufe und Tod und Auferstehung Jesu. Damit rückt die urchristliche Taufe von der Johannestaufe ab, ihr Inhalt und ihre Gnadenwirkung werden vertieft und mit dem Zentrum des Christentums, dem Glauben an die erlösenden Heilstatsachen, in enge Beziehung gesetzt. In der Taufe wird dem einzelnen Gläubigen die sühnende Wirkung von Tod

---

[1]) A. Schweitzer hat einen solchen Charakter nachdrücklich betont, cf. Von Reimarus zu Wrede, S. 373ff., Die Geschichte der paulinischen Forschung, S. 188f. Vgl. auch R. Kabisch, l. c., S. 69.

und Auferstehung Jesu zugesprochen. Ehe ich diese Vermutung — denn bei dem Fehlen von direkten Quellen ist man auf Rückschlüsse und Kombinationen angewiesen, es kann sich also nur um eine Vermutung handeln — zu begründen suche, muß noch eins vorausgeschickt werden. Häufig wird bei der vielumstrittenen Frage nach der Urgeschichte der Taufe einem Umstand nicht mit genügender Deutlichkeit Rechnung getragen: die Bußtaufe auf den Namen des Messias Jesus und die Taufe, die den Gläubigen zu den Tatsachen der Erlösung in Beziehung setzt, sind keineswegs ohne weiteres völlig identische Größen. Auch der naheliegende Gedanke: war die Urgemeinde sich bewußt, in der Taufe die Sündenvergebung zu empfangen, und kannte sie anderseits die sühnende Bedeutung des Todes Jesu (und der notwendig dazu gehörenden Auferweckung), so ist es doch nur natürlich, daß Taufe und Tod Jesu in die nächste Beziehung gesetzt werden, auch dieser Gedanke trifft nicht ohne weiteres zu. Zwei Gründe sprechen gegen eine solche Annahme: a) wenn nicht alles trügt, so hat es eines — wenn vielleicht auch noch so kurzen — Prozesses bedurft, bis die Urgemeinde sich mit dem aller jüdischen Messiashoffnung ins Gesicht schlagenden „Ärgernis des Kreuzes“ auseinandersetzte. Sie erkannte in Tod und Auferstehung Jesu den Ratschluß Gottes zur Erlösung der Welt.[1]) b) Die Apostelgeschichte spiegelt noch die Vorstellung wieder, daß der erhöhte Herr die Sünden vergibt, wie Jesus einst auf Erden cf. 5, 31. Gibt uns nun das Neue Testament irgendein Material an die Hand, um diesen Gedanken, der sich aus allgemeinen Erwägungen nahelegt, zu rechtfertigen? Hierbei fällt die Tatsache entscheidend ins Gewicht, daß wir direkte Aussagen über die älteste Form der Taufe im Neuen Testament überhaupt nicht besitzen. Wir müssen zusehen, ob aus den späteren Taufaussagen irgendwelche Schlüsse auf den Zusammenhang von Taufe und Erlösung durch Christi Tod in der ältesten Gemeinde möglich sind. Zunächst ist zu sagen, daß der paulinische Gedanke vom Sterben und Auferstehen des Gläubigen mit Christus in der Taufe ein Originalgut des Heidenapostels geblieben ist. Wir sahen schon, daß der Gedanke des

[1]) Feine, Theol. des Neuen Testaments, S. 200 ff. „Allein, trotzdem ist zu behaupten, zum sichersten, was wir über das Verständnis des Todes Jesu in der Urgemeinde wissen, gehört die Tatsache, daß auch sie die Lehre von der sühnenden Bedeutung des Todes Jesu gehabt“ (S. 202). H. Holtzmanns Lehrb. der neutestamentlichen Theologie. ed. Jülicher-Bauer, Bd. I, S. 425 ff. „Namentlich scheint es, daß nach I. Kor. 15, 3 schon die Urgemeinde dem Tode Jesu einen Heilswert zugeschrieben hat, indem sie ihn in Beziehung zur Sünde setzte“ (S. 437), cf. auch A. Seeberg, Christi Person und Werk nach der Lehre seiner Jünger, 1910.

Paulus von einer „Neuschöpfung“ des Menschen durch andere Gedanken ersetzt wurde. Die Vorstellung, daß der Gläubige in der Taufe den Tod mit Christus erleide, um mit ihm auferweckt zu werden, kann somit nicht als eine allgemein urchristliche angesprochen werden. Sonst wäre es unverständlich, daß sie nur auf die paulinische Literatur beschränkt bleibt. Auffallend wenig wird nun ausdrücklich im Neuen Testament der Sühnetod Christi mit der Sündenvergebung in der Taufe verbunden. Das ist angesichts des urchristlichen Gemeindebekenntnisses I. Kor. 15, 3 (*ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*) einerseits und angesichts des Glaubens an die Generalamnestie der Sünden in der Taufe anderseits befremdlich. Daß der Gedanke an das sühnende Todesleiden Jesu in den die Taufe behandelnden Stellen mitklingt, ist freilich evident: wo die in der Taufe verliehenen Gnadengüter in Beziehung zur Person des Herrn gesetzt werden, ist sicher auch sein Sühnetod miteinbegriffen.[1])

Ein Zusammenhang zwischen Taufe und Sühnetod Christi wird also deutlich; er tritt am ausgesprochensten bei Paulus hervor neben dem Gedanken von der Neuschöpfung; in den übrigen Taufaussagen wird der Gedanke der Wiedergeburt, der Erneuerung, als der beherrschende genannt werden können.

An zwei Stellen bringt Paulus den Zusammenhang von Taufe und Sühnetod Christi unmißverständlich zum Ausdruck. Nach Eph. 5, 26 hat das Bad der Taufe eine reinigende Wirkung auf Grund der Selbsthingabe Christi in den Tod (*καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς,*

[1]) Tit. 3, 5 f.; Eph. 1, 3—14, an welcher Stelle der Taufsphäre entnommene Gedanken anklingen, was an der Erwähnung der *υἱοθεσία*, V. 5, der *κληρονομία*, V. 11, und der „Versiegelung mit dem Geiste der Verheißung“, V. 13 f., deutlich wird; V. 7 (*ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων κτλ.*) spricht einen allgemeinen Gedanken aus, der aber in diesem Zusammenhang auch auf die Taufe bezogen werden kann. Kol. 2, 11—15 spricht in einer Taufaussage von der Sündenvergebung, die durch den Tod Christi bewirkt wird: *χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα, ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν, καὶ αὐτὸ ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου, προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ*, V. 13 f. Eine direkte Bezugnahme auf den Sühnetod Christi fanden wir in den Taufaussagen im I. Johannesbrief und im IV. Evangelium nicht. Im Hebräerbrief wird 10, 22 ein Zusammenhang zwischen dem Hohenpriestertum Christi mit seinem einmaligen Opfer und der Reinigung in der Taufe hervorgehoben. Ferner sind die Erwähnungen der Taufe „im Namen Jesu“ so zu verstehen, daß der Täufling der Person Jesu zugeeignet wird, und diese Person durch einen christologischen Aussagenkomplex bestimmt ist, in dem Tod und Auferstehung wesentliche Stücke sind, cf. A. Seeberg, Christi Person und Werk, S. 15 f.

ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι). Röm. 6, 3 ff. handelt von der Taufe *εἰς τὸν θάνατον Χριστοῦ Ἰησοῦ.* Paulus operiert in Röm. 6 mit einem Gedanken, der seinen Lesern so sehr geläufig ist, daß der Apostel ihn zum Fundament seiner ganzen Argumentation machen kann; mit der Formel *ἢ ἀγνοεῖτε* oder *ἢ οὐκ οἴδατε* weist er stets auf Dinge hin, deren sichere Bekanntschaft er bei den Lesern voraussetzt, cf. 6, 16; 7, 1; 11, 2; I. Kor. 3, 16; 5, 6 usw. Was aber wird hier für die Leser als selbstverständlich vorausgesetzt? Es besteht in dem Satz: die Taufe auf Christus ist Taufe auf seinen Tod. Die Ausführung in V. 4 f. zieht die Folge aus diesem Postulat. An die selbstverständliche Voraussetzung, daß die Taufe eine Taufe auf oder in Christi Tod ist, knüpft Paulus die Darlegung vom Sterben und Auferstehen des Menschen in der Taufe, d. h. er entwickelt V. 4 f. einen Gedanken, der spezifisch paulinisch ist. Rechnet er auch für diesen Satz auf eine selbstverständliche Annahme bei seinen Lesern? Er tut es nur insofern, als das reale Sterben und Auferstehen in der Taufe in seinen Augen nur eine Konsequenz aus dem Gedanken der Taufe in den Tod Christi ist. Dieses Verständnis unserer Stelle gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn man mit dem Umstande rechnet, daß Paulus an eine ihm fremde Gemeinde schreibt.[1]) Zieht man das Alter der römischen Gemeinde in Betracht und ebenso die Art, wie Paulus ihr gegenüber die Taufe in den Tod Christi geltend macht, so darf man in Röm. 6, 3 ff. ein Stück des ältesten Taufglaubens erblicken, der einen engen Zusammenhang zwischen Taufe und Tod Jesu setzt.

Von diesem Standpunkt des Taufglaubens in der ältesten Gemeinde dürften auch zwei Stellen in den Evangelien zu erklären sein: Mark. 10, 38, das Wort an die Söhne des Zebedäus, und Luk. 12, 50, das Wort von der Leidenstaufe. Das Wort von der Taufe, mit der Jesus getauft werden müsse, hat ja sicherlich seinen Tod zum Inhalt; aber wenn man als Analogie auf Stellen wie Ps. 69, 2. 3. 15. 16; Ps. 42, 8; Ps. 124, 4. 5; Ps. 144, 7; Jes. 43, 2 hinweist, hat man wohl inhaltlich die Stelle richtig erklärt, ist aber die Erklärung für die doch überaus merkwürdige Form des Herrnwortes schuldig geblieben.[2]) Der

[1]) W. Heitmüller, Im Namen Jesu, S. 319: „Daß das Getauftwerden ein *βαπτισθῆναι εἰς Χριστόν* ist, wird als selbstverständlich vorausgesetzt 6, 3." Das ist irreführend: nicht nur das *βαπτισθῆναι εἰς Χριστόν* wird als selbstverständlich vorausgesetzt, sondern auch das *βαπτισθῆναι εἰς τὸν θάνατον Χριστοῦ.*

[2]) cf. B. Weiß, Die Evangelien des Markus und Lukas 1901 (Meyers Kommentar), S. 170. 499; H. Cremer, Biblisch-theologisches Wörterbuch 1902, S. 210. Die Erklärung bei Althaus, l. c., S. 18, Jesus denke an seine Taufe im Jordan, die die Bereitwilligkeit der Fügung unter Gottes Heils-

später auftauchende und seine Rechtfertigung an Luk. 12, 50 findende Gedanke von der Bluttaufe im Märtyrium darf nicht einfach auf unsere Stelle übertragen werden.[1]) Die Erklärung für die Form des Herrnwortes wird darin zu suchen sein, daß nach urchristlicher Vorstellung Taufe und Tod Christi in nächster Beziehung standen; so konnte das Herrnwort in diese auffallende Form gegossen werden.

Ist die Vermutung von der Vertiefung der christlichen Taufe durch ihre Beziehung zu Tod und Auferweckung Christi als erlösender Heilstatsachen berechtigt, so ist nicht einfach die aus dem Täuferkreise übernommene Taufe die Vorstufe des Taufaktes, wie er nach der Darstellung des Neuen Testaments als der reguläre Taufvollzug sich darstellt, sondern die Bußtaufe, in der dem einzelnen die erlösenden Heilstatsachen zu eigen gemacht wurden. Auch diese Verbindung mit den Heilstatsachen ist geeignet, den Charakter der Taufe herauszustellen, den wir als sakramental bezeichnen dürfen.

Kapitel III.

Die Vorstellung vom neuen Bunde in ihrer Bedeutung für die Geschichte der Taufe in der Urgemeinde.

Von allerhöchster Bedeutung für den Charakter und die Geschichte der Taufe in der Urgemeinde ist es, daß sie in ihrem Heilsbesitz den von den Propheten verheißenen neuen oder ewigen Bund realisiert sah. Auch wo der neue Bund nicht ausdrücklich genannt wird, treten seine Gnadengüter — Sündenvergebung, Geistesbesitz, Ge-

willen ausdrücken sollte, und die „typische Bedeutung" der Jordantaufe empfange in Mark. 10, 38; Luk. 12, 50 ihre Bestätigung, ist zu künstlich; jedenfalls ist es Optimismus, anzunehmen — wie Althaus tut — die Jünger hätten diesen Gedanken begreifen können. Ebensowenig wird Wohlenberg, Das Evangelium des Markus 1910, S. 285, der Stelle gerecht, denn daß das Wort von der Taufe mehr den passiven Gehorsam Jesu unter Gottes Ratschluß charakterisiert, trifft inhaltlich das Rechte, sagt aber nichts über die notwendig zu erklärende Form des Wortes. Das gleiche gilt von J. Wellhausen, Das Evangelium Marci 1903, S. 90.

[1]) cf. Tertullian, De baptismo 16, 1. Schon Melito hat das Entsündigungsmittel des Märtyriums bezeugt.

meinschaft mit Gott, Gotteserkenntnis — immer wieder in den Schilderungen der seligen Endzeit in der jüdischen Literatur oder in den Aussagen des Neuen Testaments hervor. Ich trete im folgenden nicht in die Diskussion darüber ein, ob *διαθήκη* im Sinne von Verfügung, von Testament oder von Bund, d. h. eines von zwei Kontrahenten abgeschlossenen Vertrages, dessen Bedingungen beiderseits erfüllt werden müssen, aufzufassen sei. Freilich fällt m. E. das Gnadenwerk der *διαθήκη* unter den Gesichtspunkt einer von Gott ausgehenden Veranstaltung, so daß der Gedanke eines Vertrages oder Kontraktes zwischen Gott und Menschheit auszuscheiden ist. Aber diese Frage soll hier nicht weiter verfolgt werden. Wir kommen zu klaren Vorstellungskreisen über die durch die *διαθήκη* vermittelten Heilsgüter, auch wenn wir die strittige Frage nach der Bedeutung des Wortes *διαθήκη* zurücktreten lassen.

Die klassische Stelle über den neuen Bund ist Jeremia 31, 31—34. Danach will Gott den alten Bund (am Sinai), den die Israeliten gebrochen haben, durch einen neuen ersetzen: „ich lege mein Gesetz in ihr Inneres und schreibe es ihnen ins Herz, und so will ich ihr Gott sein und sie sollen mein Volk sein! Fürderhin sollen sie nicht mehr einer den anderen oder ein Bruder den anderen also belehren: Erkennet Jahwe! Denn sie werden mich allesamt erkennen vom Kleinsten bis zum Größten — ist der Spruch Jahwes —, denn ich will ihnen ihre Verschuldung vergeben und ihrer Sünde nicht mehr gedenken!“ Die Grundzüge dieses neuen Bundes sind: Gottesgemeinschaft Israels, Sündenvergebung, Gotteserkenntnis und Tun des göttlichen Willens. Diese Grundzüge kehren bei den Schilderungen des neuen Bundes — unwesentlich modifiziert, verkürzt oder verdeutlicht — stetig wieder. Das zeigt die folgende kurze Übersicht:

Jeremia 32, 37—41: die Exulanten sollen zurückkehren, die Zeit der Gottesgemeinschaft Israels beginnt (V. 38), Gott gibt dem Volke einerlei Sinn (וְנָתַתִּי לָהֶם לֵב אֶחָד) und Gottesfurcht (V. 39), der Bund ist von ewiger Dauer (V. 40).

Hesekiel 36, 24—29: Sammlung der Exulanten, Reinigung von aller Unreinigkeit, Gott verleiht dem Volke ein neues Herz und legt einen neuen Geist in ihr Inneres, wodurch das Tun des göttlichen Willens zustande kommt (וְאֶת־רוּחִי אֶתֵּן בְּקִרְבְּכֶם וְעָשִׂיתִי אֶת אֲשֶׁר־בְּחֻקַּי תֵּלֵכוּ וּמִשְׁפָּטַי תִּשְׁמְרוּ וַעֲשִׂיתֶם, was sachlich identisch ist mit Jeremia 31, 33), Gottesgemeinschaft Israels (V. 28) und äußeres Glück im heiligen Lande.

Hesekiel 34, 25 wird dieser Bund ein Friedensbund genannt und (V. 26 ff.) der glückliche Zustand im Lande betont. Hesekiel 37, 26 f. wird von dem ewigen Friedensbunde gesprochen und von der Gottesgemeinschaft (V. 27), nachdem kurz vorher (V. 23) von der Reinigung

Israels durch Gott die Rede war. Hesekiel 16, 60—63: einen ewigen Bund will Gott aufrichten, das Volk soll erkennen, daß Jahwe sein Gott ist, er will Israels ganze Schuld vergeben.

Jesaja 54 wird der Bund als ein Friedensbund charakterisiert, der dem Volke eine glückliche, friedvolle Zukunft durch Gottes unwandelbare Gnade bringt, cf. Jes. 55, 3; 61, 8; Sach. 9, 9 f.; 10, 6. Deuteronomium 30, 1—10: in der Verbannung bekehrt sich Israel zu Gott, er bringt das Volk wieder in das Land zurück und führt eine Zeit ungetrübten äußeren und inneren Glücks herbei, Gott beschneidet Israels Herz, so daß das Volk ihn von ganzem Herzen und von ganzer Seele liebt. Der Gedanke der Herzensbeschneidung (ein für uns in diesem Zusammenhange sehr wichtiger Gedanke) findet sich auch Dtr. 10, 16; Jerem. 4, 4; cf. 9, 25; sachlich ist er identisch mit Hesekiel 11, 19: „und ich werde ihnen ein anderes Herz geben und einen neuen Geist in ihr Inneres legen; ich werde das steinerne Herz aus ihrem Leibe entfernen und ihnen ein fleischernes Herz verleihen, damit sie in meinen Satzungen wandeln und meine Rechte beobachten und sie ausüben."

Von einer Geistesausgießung im weitesten Sinne des Wortes ist Joel 3, 1—5 die Rede.[1]) Hier äußert sich der Geist im ekstatischen Reden, im Schauen von Gesichten und Offenbarungen. Die Geistesmitteilung und ihre Symptome sind neben den schreckenerregenden Zeichen an Himmel und Erde die Vorzeichen des nahenden furchtbaren Gerichtes. Ähnlich liegt es auch Sach. 12, 10. Die Joelstelle ist ja darin von Wichtigkeit, daß sie Act. 2 als Verheißung der messianischen Zeit herangezogen wird, deren Charakteristikum der Geistesbesitz bildet. Ob in Joel freilich von einem dauernden Geistesbesitz der Gemeinde und des einzelnen in ihr die Rede ist, kann fraglich erscheinen, es wird alles Gewicht auf die dem Gerichtstage vorausgehende Erregung und Ekstase gelegt. Der ursprüngliche Sinn der Joelstelle braucht auch in diesem Zusammenhange nicht eruiert zu werden; es genügt die Feststellung, daß das Neue Testament sie auf die Ausrüstung mit dem Geist in der messianischen Zeit bezieht.

Mehr oder weniger deutlich klingen diese Töne des Alten Testaments in der späteren jüdischen Literatur fort.

Im Henochbuch[2]) wird die Heilszeit in deutlicher Anlehnung an die Vorstellung vom neuen Bunde und seinen Gnadengütern be-

[1]) cf. hierzu P. Volz, Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im Alten Testament und im anschließenden Judentum 1910, S. 91 ff.

[2]) Zitiert nach J. Flemming und L. Radermacher, Das Buch Henoch, und der Übersetzung von G. Beer bei Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen.

schrieben 5, 7—9: *καὶ τοῖς ἐκλεκτοῖς ἔσται φῶς καὶ χάρις καὶ εἰρήνη καὶ αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὴν γῆν. ὑμῖν δὲ τοῖς ἀσεβέσιν ἔσται κατάρα. τότε δοθήσεται τοῖς ἐκλεκτοῖς φῶς καὶ χάρις, καὶ αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὴν γῆν· τότε δοθήσται πᾶσιν τοῖς ἐκλεκτοῖς σοφία, καὶ πάντες οὗτοι ζήσονται καὶ οὐ μὴ ἁμαρτήσονται ἔτι, οὐ κατὰ λήθην οὔτε κατὰ ὑπερηφανίαν, καὶ ἔσται ἐν ἀνθρώπῳ πεφωτισμένῳ φῶς καὶ ἀνθρώπῳ ἐπιστήμονι νόημα. καὶ οὐ μὴ πλημμελήσουσιν οὐδὲ μὴ ἁμάρτωσιν πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτῶν καὶ οὐ μὴ ἀποθάνωσιν ἐν ὀργῇ θυμοῦ ἀλλὰ τὸν ἀριθμὸν αὐτῶν ζωῆς ἡμερῶν πληρώσουσιν, καὶ ἡ ζωὴ αὐτῶν αὐξηθήσεται ἐν εἰρήνῃ, καὶ τὰ ἔτη τῆς χαρᾶς αὐτῶν πληθυνθήσεται ἐν ἀγαλλιάσει καὶ εἰρήνῃ αἰῶνος ἐν πάσαις ταῖς ἡμέραις τῆς ζωῆς αὐτῶν.* Neben äußerem Glück sind Sündenreinheit und rechte Erkenntnis die Charakteristika der Heilszeit. Zum Schluß des angelologischen Buches erhalten die Engel den Auftrag, die Sintflut herbeizuführen, aber ganz deutlich schweift der Blick des Autors von der Sintflut ab auf die Endzeit und ihre Schilderung. K. 10, 15 wird die Vertilgung der Dämonen und der Ungerechtigkeit überhaupt in Aussicht gestellt: *καὶ σὺ καθάρισον τὴν γῆν ἀπὸ πάσης ἀκαθαρσίας καὶ ἀπὸ πάσης ἀδικίας καὶ ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας καὶ ἀσεβείας καὶ πάσας τὰς ἀκαθαρσίας τὰς γινομένας ἀπὸ τῆς γῆς ἐξάλειψον* (V. 20). Äußeres Glück, Sündenreinheit und Gerechtigkeit werden herrschen.

Auf der gleichen Linie liegt die Schilderung der glücklichen Zukunft in K. 1, 7—9: *καὶ διασχισθήσεται ἡ γῆ σχίσμα ῥαγάδι καὶ πάντα ὅσα ἐστὶν ἐπὶ τῆς γῆς ἀπολεῖται, καὶ κρίσις ἔσται κατὰ πάντων. καὶ μετὰ τῶν δικαίων τὴν εἰρήνην ποιήσει, καὶ ἐπὶ τοὺς ἐκλεκτοὺς ἔσται συντήρησις καὶ εἰρήνη, καὶ ἐπ' αὐτοὺς γένηται ἔλεος, καὶ ἔσονται πάντες τοῦ θεοῦ, καὶ τὴν εὐδοκίαν δώσει αὐτοῖς καὶ πάντας εὐλογήσει [καὶ πάντων ἀντιλήμψεται, καὶ βοηθήσει ἡμῖν] καὶ φανήσεται αὐτοῖς φῶς καὶ ποιήσει ἐπ' αὐτοὺς εἰρήνην.* Für das Henochbuch liegt großes Gewicht auf der rechten Erkenntnis in der Heilszeit: in K. 48 wird ein Brunnen der Gerechtigkeit erwähnt, der umgeben ist von Brunnen der Weisheit, die Durstigen trinken aus diesem Brunnen und werden erfüllt mit Weisheit, die Weisheit ist „wie Wasser ausgegossen" (49, 1). Auch dieser Zug in der Schilderung der Heilszeit entspricht der Vorstellungswelt des neuen Bundes, wiederholt wird ja auf die rechte Gotteserkenntnis hingewiesen; die Betonung gerade der rechten Erkenntnis entspricht der ganzen Gedankenwelt des Henochbuches.

In den Psalmen Salomos[1]) erfährt zwar die politische messianische Hoffnung eine besonders kraftvolle Ausprägung, aber die

[1]) Zitiert nach O. v. Gebhardt, Die Psalmen Salomos, 1895.

messianische Heilszeit erscheint auch als die Zeit der Sündenreinheit und Wirksamkeit des Geistes Gottes. Der fromme Dichter seufzt unter der Last der über Israel hereingebrochenen Strafgerichte, er richtet sich auf an der Erkenntnis der ewigen Treue Gottes:

9, 19

ἐν διαθήκῃ διέθου τοῖς πατράσιν ἡμῶν περὶ ἡμῶν,
καὶ ἡμεῖς ἐλπιοῦμεν ἐπὶ σὲ ἐν ἐπιστροφῇ ψυχῆς ἡμῶν.
τοῦ κυρίου ἡ ἐλεημοσύνη ἐπὶ οἶκον Ἰσραὴλ εἰς τὸν αἰῶνα
καὶ ἔτι.

Gott wird seine unverbrüchlichen Verheißungen an Israel wahrmachen:

12, 6

τοῦ κυρίου ἡ σωτηρία ἐπὶ Ἰσραὴλ παῖδα αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα·
καὶ ἀπόλοιντο οἱ ἁμαρτωλοὶ ἀπὸ προσώπου κυρίου ἅπαξ,
καὶ ὅσιοι κυρίου κληρονομήσαιεν ἐπαγγελίας κυρίου, cf. 11, 8.

In der Zeit des messianischen Heils wird Israel rein und heilig sein:

17, 26 f.

καὶ συνάξει λαὸν ἅγιον οὗ ἀφηγήσεται ἐν δικαιοσύνῃ,
καὶ κρινεῖ φυλὰς λαοῦ ἡγιασμένου ὑπὸ κυρίου θεοῦ αὐτοῦ.
καὶ οὐκ ἀφήσει ἀδικίαν ἐν μέσῳ αὐτῶν αὐλισθῆναι ἔτι,
καὶ οὐ κατοικήσει πᾶς ἄνθρωπος μετ' αὐτῶν εἰδὼς κακίαν·
γνώσεται γὰρ αὐτοὺς ὅτι πάντες υἱοὶ θεοῦ εἰσιν αὐτῶν.

oder 17, 32:

καὶ αὐτὸς βασιλεὺς δίκαιος διδακτὸς ὑπὸ θεοῦ ἐπ' αὐτούς·
καὶ οὐκ ἔστιν ἀδικία ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ ἐν μέσῳ αὐτῶν,
ὅτι πάντες ἅγιοι, καὶ βασιλεὺς αὐτῶν χριστὸς κύριος,

cf. 17, 30. 40; 18, 9.

Der Messias selbst ist zu seinem Herrscherberuf ausgerüstet mit dem heiligen Geist, kraft des Geistesbesitzes führt er ein heiliges Leben:

17, 36 f.

καὶ αὐτὸς καθαρὸς ἀπὸ ἁμαρτίας, τοῦ ἄρχειν λαοῦ μεγάλου,
ἐλέγξαι ἄρχοντας καὶ ἐξᾶραι ἁμαρτωλοὺς ἐν ἰσχύι λόγου.
καὶ οὐκ ἀσθενήσει ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ ἐπὶ θεῷ αὐτοῦ·
ὅτι ὁ θεὸς κατειργάσατο αὐτὸν δυνατὸν ἐν πνεύματι ἁγίῳ
καὶ σοφὸν ἐν βουλῇ συνέσεως μετὰ ἰσχύος καὶ δικαιοσύνης.

In der Seligpreisung dessen, der das messianische Heil schauen darf, wird dieses Heil als geistgewirkt charakterisiert:

18, 7

ἐν σοφίᾳ πνεύματος καὶ δικαιοσύνης καὶ ἰσχύος.

Auch in den Psalmen Salomos fällt die Heilszeit deutlich unter den Gesichtspunkt der Vorstellung vom neuen Bunde: Gottes Erbe wird heilig und sündenrein, Israel lebt unter der Herrschaft des heiligen Geistes.

Das III. Buch der Sibyllinischen Orakel[1]) verheißt für die Endzeit den Untergang der Götzendiener und Israels glückliches Los. V. 702—731 schildern die Heilszeit als die Zeit der Ruhe, des Friedens und der Gottesgemeinschaft:

υἱοὶ δ' αὖ μεγάλοιο θεοῦ περὶ ναὸν ἅπαντες
ἡσυχίως ζήσοντ' εὐφραινόμενοι ἐπὶ τούτοις,
οἷς δώσει κτίστης ὁ δικαιοκρίτης τε μόναρχος.
— — — — — — — — — — — — — —
ἡδὺν ἀπὸ στομάτων δὲ λόγον ἄξουσιν ἐν ὕμνοις·
„δεῦτε, πεσόντες ἅπαντες ἐπὶ χθονὶ λισσώμεθα
ἀθάνατον βασιλῆα, θεὸν μέγαν ἀέναόν τε.

Eine ganz ausdrückliche Erwähnung des neuen Bundes in engster Anlehnung an Jerem. 32, 38; Hesek. 36, 24—29; 37, 26 f. findet sich im Bußgebet der Verbannten im Buche Baruch.[2]) Das Strafgericht über Israel ist von Gott vorausgeschaut, in der Verbannung wird das Volk sich bekehren: *καὶ ἐπιστρέψουσιν ἐπὶ καρδίαν αὐτῶν ἐν γῇ ἀποικισμοῦ αὐτῶν, καὶ γνώσονται ὅτι ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς αὐτῶν. καὶ δώσω αὐτοῖς καρδίαν καὶ ὦτα ἀκούοντα, καὶ αἰνέσουσί με ἐν γῇ ἀποικισμοῦ αὐτῶν, ὅτι μνησθήσονται τοῦ ὀνόματος μου, καὶ ἀποστρέψουσιν ἀπὸ τοῦ νώτου αὐτῶν τοῦ σκληροῦ καὶ ἀπὸ πονηρῶν προσταγμάτων αὐτῶν, ὅτι μνησθήσονται τῆς ὁδοῦ πατέρων αὐτῶν τῶν ἁμαρτόντων ἐναντι κυρίου. καὶ ἀποστρέψω αὐτοὺς εἰς τὴν γῆν ἣν ὤμοσα τοῖς πατράσιν αὐτῶν, τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ Ἰσαὰκ καὶ τῷ Ἰακώβ, καὶ κυριεύσουσιν αὐτῆς. καὶ πληθυνῶ αὐτούς, καὶ οὐ μὴ σμικρυνθῶσι καὶ στήσω αὐτοῖς διαθήκην αἰώνιον τοῦ εἶναι με αὐτοῖς εἰς θεόν, καὶ αὐτοὶ ἔσονται μοι εἰς λαόν· καὶ οὐ κινήσω ἔτι τὸν λαόν μου Ἰσραὴλ ἀπὸ τῆς γῆς, ἧς ἔδωκα αὐτοῖς.*

In der Einleitung des Buches der Jubiläen[3]) wird bei Gelegenheit des Berichtes über die Gottesoffenbarung vor Moses auf dem Sinai der Grundgedanke der israelitischen Heilsgeschichte, wie er das ganze Buch beherrscht, ausgeführt: Gott offenbart Israel sein Gesetz, sie aber verleugnen ihn und seine Gebote, dienen fremden Göttern. Als Strafe trifft sie die Verbannung aus dem heiligen Lande und die Gefangenschaft unter den Heiden. Dann aber tun sie Buße: „und darauf werden sie sich aus der Mitte der Heiden zu mir wenden und mit ihrem ganzen

[1]) Zitiert nach Geffcken, Die Oracula Sibyllina.

[2]) Sollte .das Bußgebet wirklich erst nach der Zerstörung Jerusalems i. J. 70 verfaßt sein, so müßte es unter den jüdischen Schriften später Zeit in diesem Zusammenhang zitiert werden; sachlich würde eine so späte Datierung nichts austragen.

[3]) Zitert nach der Übersetzung von E. Littmann bei Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen.

Herzen und mit ihrer ganzen Seele und mit ihrer ganzen Kraft, und ich werde sie [zu mir] sammeln aus der Mitte der Heiden" (1, 15). Israel wird in dieser kommenden Heilszeit zur „Pflanze der Gerechtigkeit", Gottes Heiligtum wird erbaut, „und werde ihnen ihr Gott sein, und sie werden mir mein Volk sein in Wahrheit und Gerechtigkeit. Und ich werde sie nicht verlassen und mich ihnen nicht entfremden, denn ich bin der Herr, ihr Gott" (1, 17 f.). Hier klingen Töne an, die uns aus der Bundeshoffnung der Propheten ganz bekannt sind: Gott ist Israels Gott, sie sein Volk; sie tun Buße und werden gerecht; die nun anbrechende Heilszeit vergeht nicht.

Um so instruktiver ist es, daß in dem Gebet des Moses nach dieser Offenbarung Gottes der Passus vorkommt: „schaffe ihnen ein reines Herz und einen heiligen Geist, und mögen sie nicht in ihrer Sünde verstrickt werden von jetzt an bis in Ewigkeit" (1, 21). Nur das sündenreine Herz und der Besitz des heiligen Geistes können Gottes Strafgericht abwenden; beides sind die bekannten Gnadengüter der Heilszeit des neuen Bundes. Daß der neue Bund dem Autor vorschwebt, wird nun aus Gottes Antwort auf Moses Gebet vollends deutlich: „ich kenne ihren Widerspruch und ihren (bösen) Sinn und ihre Halsstarrigkeit, und sie werden auch nicht hören, bis sie ihre Sünden und die Sünden ihrer Väter erkennen. Und danach werden sie in aller Aufrichtigkeit mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele zu mir umkehren, und ich werde die Vorhaut ihres Herzens und die Vorhaut des Herzens ihrer Nachkommen beschneiden und werde ihnen einen heiligen Geist schaffen und sie rein machen, so daß sie sich nicht (mehr) von mir wenden von diesem Tage an bis in Ewigkeit. Und ihre Seele wird mir folgen und meinem ganzen Gebote, und sie werden nach meinem Gebote tun, und ich werde ihnen Vater sein, und sie werden mir Kinder sein. Und sie alle sollen Kinder des lebendigen Gottes heißen, und alle Engel und alle Geister werden wissen und werden sie kennen, daß sie meine Kinder sind, und ich ihr Vater bin in Festigkeit und Gerechtigkeit, und daß ich sie liebe" (1, 22 ff.). Hier werden alle Gnadengüter des neuen Bundes genannt. Die Gotteserkenntnis (cf. Jerem. 31, 34) wird noch ausdrücklich 1, 28 betont: „Und Gott wird dem Auge eines jeden erscheinen, und ein jeder wird erkennen, daß ich der Gott Israels bin und der Vater aller Kinder Jakobs und der König auf dem Berge Zion in Ewigkeit, und Zion und Jerusalem werden heilig sein."

Von der neuen und gerechten Kreatur ist auch bei Gelegenheit der Sintflutgeschichte die Rede: die Engel, die sich versündigt haben, werden, in der Mitte der Erde gebunden, zum Gerichtstage aufbewahrt; über ihre mit Menschenweibern gezeugten Nachkommen ergeht ein

Strafgericht; dann heißt es: „und er machte allen seinen Geschöpfen eine neue und gerechte Natur, daß sie nach ihrer ganzen Natur bis in Ewigkeit nicht mehr sündigten und gerecht wären, jeder in seiner Abstammung alle Tage.“ Hierbei verschiebt sich offenbar das Bild (cf. Henoch 10, 15 ff.): nicht mehr das aus der Sintflut gerettete Geschlecht ist gemeint, sondern das selige Geschlecht der Heilszeit.

In K. 23 wird wie in K. 1 vom zunehmenden Verderben der Menschen gesprochen, von Abfall und Verleugnung Gottes; auch hier wird die Heilszeit in Aussicht gestellt: „und in jenen Tagen werden die Kinder anfangen die Gesetze zu suchen und die Gebote zu suchen und auf den Weg der Gerechtigkeit umzukehren“ (V. 26); dann folgt eine kurze Schilderung der Heilszeit. Auf diese Heilszeit bezieht sich auch eine Stelle im Segen Isaaks über Juda: „und wann du auf dem Throne des Ruhmes deiner Gerechtigkeit sitzest, wird tiefer Friede über allem Samen der Kinder des Geliebten herrschen“ (31, 20).

In der Assumptio Mosis[1]) heißt es von der Heilszeit nach Erwähnung der Vernichtung der Feinde:

„Et tunc parebit regnum illius in omni creatura illius
et tunc zabulus finem habebit
et tristitia cum eo abducetur.“[2]) X, 1.

Auch hier wird in der Endzeit der Teufel und mit ihm das Übel vernichtet. Im Schlußworte Moses an Josua wird Gottes unwandelbare Vorsehung gepriesen; über die Gesetzesverächter bringt er Strafgerichte durch die Heiden, daß er aber sein Volk völlig verlassen könnte, ist unmöglich: nam (ut mit allen Herausgebern einzuschalten) in totum exterminet et relinquat eos, fieri non potest (12, 12). Diese Zuversicht auf ein endliches Hervortreten Gottes und den Eintritt der Heilszeit gründet die Assumptio auf Gottes Bundestreue und Bundeseid: exivit enim deus, qui praevidit omnia in saecula et stabilitum est testamentum illius, et jurejurando, quod . . . . (12, 13). An dieser Stelle bricht der Bericht ab.

In wundervoll tiefer und ergreifender Art müht sich der große Verfasser des IV. Esrabuches[3]) um die Beantwortung der Frage nach dem Warum und Woher der Sünde. Mit Entsetzen erfüllt ihn die Erkenntnis der furchtbaren Sündenschuld und der Langmut Gottes, der noch immer die Gottlosen schont, die Sünder in Geduld trägt (3, 29 ff.) Ihm wird die Antwort zuteil: die Frage nach dem Warum und Woher

---

[1]) Zitiert nach Kleine Texte für theologische Vorlesungen und Übungen, H. Lietzmann, C. Clemen, 1904.

[2]) Zur tristitia cf. übrigens Herm. Mand X, 2, 2.

[3]) Zitiert nach Br. Violet, Die Esraapokalypse.

der Sünde übersteigt die menschliche Erkenntnisfähigkeit, sie kann nicht durch einen Menschen gelöst werden (4, 1—21). Wo das Problem so tief gefaßt wird, kann als die Lösung nur die Gewißheit der Reinheit in der Endzeit erscheinen, die Gewißheit der Freiheit von der Sünde, deren Herrschaft einst gebrochen sein wird, und der Befreiung von dem unseligen Zwiespalt, daß im Herzen des Menschen das göttliche Gesetz zugleich mit dem Keim zur Sünde wohnt (3, 22). Gott führt diese Zeit herauf. Von ihr heißt es 6, 26 b—28: „Et mutabitur cor inhabitantium et convertetur in sensum alium. Delebitur enim malum, et extinguetur dolus; florebit autem fides, et vincetur corruptela; et ostendetur veritas, quae sine fructu fuit tantis temporibus.“ Positive Rechtbeschaffenheit und Sündenfreiheit werden in Aussicht gestellt, beides sind Gnadengüter des neuen Bundes. Daß die Ausführungen des IV. Esrabuches sich an die Vorstellung des neuen Bundes anlehnen, wird auch aus der Erwähnung des „neuen Geistes“, der den Erdenbewohnern geschaffen wird, zu schließen sein. An andrer Stelle (8, 52 ff.) wird bei der Schilderung des den Frommen bereiteten Heils die Sündenreinheit, und zwar die durch Gott beschaffte Sündenreinheit, erwähnt: in der Heilszeit „radix signata est a vobis“.[1])

Am Tage des Gerichts werden die Sünder untergehn, die ewige Welt bricht an. Von ihr heißt es 7, 113 b f.: (mundus) „in quo pertransivit corruptela, soluta est intemperantia, abscisa est incredulitas, crevit autem justitia, orta est veritas.“ Die syrische Baruchapokalypse[2]) sieht die Zeit der Verheißung vor Augen (21, 25; 46, 6; 83, 4 f.), das Erbe der Verheißung (44, 13), die Erneuerung der Welt (25, 4; 44, 12) oder die neue Schöpfung (32, 6). Eine Zeit des Glücks und Friedens ist es (K. 73 und 74 cf. 40, 3). Sie bringt aber auch eine Entsündigung der Frommen, deren augenblickliches Leiden eine Züchtigung mit dem Zweck der Entsündigung ist (13, 10); am Ende der Tage wird ein Volk eines Sinnes sein (30, 2); der inneren Erneuerung entspricht die äußere Erneuerung (51). Diese ganze Erneuerung der Welt und der Menschen ist ein schöpferischer Akt Gottes.

Nach dem IV. Buch der Sibyllinischen Orakel[3]) (V. 40—45) ergeht über die Gottlosen das Gericht, den Frommen aber gibt Gott „Geist und Leben zugleich und Gnade“ (cf. V. 187):

[1]) Ein Vergleich mit 3, 22 ergibt, daß unter radix der Keim zur Sünde verstanden werden muß.

[2]) Zitiert nach der Übersetzung von V. Ryssel bei Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen.

[3]) Zitiert nach Geffcken.

ἀλλ' ὅτε ἤδη
κόσμου καὶ θνητῶν ἔλθῃ κρίσις, ἣν θεὸς αὐτός
ποιήσει κρίνων ἀσεβεῖς θ' ἅμα εὐσεβέας τε.
καὶ τότε δυσσεβέας μὲν ὑπὸ ζόφον ἐν πυρὶ πέμψει
[καὶ τὸτ' ἐπιγνώσονται, ὅσην ἀσέβειαν ἔρεξαν]·
εὐσεβέες δὲ μενοῦσιν ἐπὶ ζείδωρον ἄρουραν
πνεῦμα θεοῦ δόντος ζωὴν θ'ἅμα καὶ χάριν αὐτοῖς·

Charakteristische Schilderungen der Heilszeit finden sich in den Testamenten der zwölf Patriarchen.[1]) Laut Levi 18 wird nach der Bestrafung der Heiden Gott dem Priestertum einen neuen Priester erwecken, *„οὗτος ἀναλάμψει ὡς ὁ ἥλιος ἐν τῇ γῇ, καὶ ἐξαρεῖ πᾶν σκότος ἐκ τῆς ὑπ' οὐρανόν, καὶ ἔσται εἰρήνη ἐν πάσῃ τῇ γῇ . . . . καὶ δόξα ὑψίστου ἐπ' αὐτὸν ῥηθήσεται, καὶ πνεῦμα συνέσεως καὶ ἁγιασμοῦ καταπαύσει ἐπ' αὐτὸν* [*ἐν τῷ ὕδατι*, christlicher Zusatz] *. . . . καίγε αὐτὸς ἀνοίξει τὰς θύρας τοῦ παραδείσου, καὶ στήσει τὴν ἀπειλοῦσαν ῥομφαίαν κατὰ τοῦ Ἀδάμ, καὶ δώσει τοῖς ἁγίοις φαγεῖν ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς, καὶ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἔσται ἐπ' αὐτοῖς. Καὶ ὁ Βελιὰρ δεθήσεται ὑπ' αὐτοῦ, καὶ εὐδοκήσει κύριος ἐπὶ τοῖς ἀγαπητοῖς αὐτοῦ ἑωρτῶν αἰώνων.“*

Sebulon 9 wird die Verbannung und Gefangenschaft Israels unter den Heiden geschildert; danach gedenkt das Volk Gottes, tut Buße, und er bringt es in das heilige Land zurück: *„καὶ μετὰ ταῦτα μνησθήσεσθε κυρίου, καὶ μετανοήσετε, καὶ ἐπιστρέψει ὑμᾶς, ὅτι ἐλεήμων ἐστὶ καὶ εὔσπλαγχνος, μὴ λογιζόμενος κακίαν τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων, διότι σάρξ εἰσι, καὶ τὰ πνεύματα τῆς πλάνης ἀπατᾷ αὐτοὺς ἐπὶ πάσαις ταῖς πράξεσιν αὐτῶν. Καὶ μετὰ ταῦτα ἀνατελεῖ ὑμῖν αὐτὸς ὁ κύριος, φῶς δικαιοσύνης, καὶ ἴασις καὶ εὐσπλαγχνία ἐπὶ ταῖς πτέρυξιν αὐτοῦ. Αὐτὸς λυτρώσεται πᾶσαν αἰχμαλωσίαν υἱῶν ἀνθρώπου ἐκ τοῦ Βελιὰρ, καὶ πᾶν πνεῦμα πλάνης πατηθήσεται.“* Neben die Sündenvergebung tritt hier die Vernichtung jedes bösen Geistes der Verführung; positiv ausgedrückt: ein guter Geist wird die Menschen regieren.

Juda 23 (wie weit christlich beeinflußt die Stelle ist, wage ich nicht zu entscheiden) wird vom Aufgehen des „Sterns aus Jakob in Frieden“ gesprochen: *καὶ ἀνοιγήσονται ἐπ αὐτὸν οἱ οὐρανοί, ἐκχέαι πνεῦμα, εὐλογίαν πατρὸς ἁγίου· καὶ αὐτὸς ἐκχεεῖ πνεῦμα χάριτος ἐφ' ὑμᾶς, καὶ ἔσεσθε αὐτῷ εἰς υἱοὺς ἐν ἀληθείᾳ, καὶ πορεύσεσθε ἐν προστάγματι αὐτοῦ κτλ.“* K. 25 wird nochmals die Einigkeit des Volks der Zukunft verheißen, der „Geist des Irrtums des Beliar“ wird nicht mehr sein.

[1]) Zitiert nach Migne, Patrologia graeca, II und F. Schnapp bei Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen.

Im Leben Adams und Evas[1]) findet sich in der Apk. Mosis 13 eine Schilderung der Heilszeit: „Da werden sie nicht mehr sündigen vor ihm, denn das böse Herz wird von ihnen genommen sein und ihnen gegeben ein Herz, das das Gute versteht und Gott allein zu dienen.“ Die lateinische Vita bietet einen anderen Text mit einer ausdrücklichen Weissagung auf Jesus (K. 42), wobei es sich offenbar um eine Überarbeitung der in Apk. Mosis 13 enthaltenen Weissagung handelt. Die Vita (K. 42) spricht nun ausdrücklich von der Geistesmitteilung an die Christen und von der christlichen Taufe. Interessant ist es, daß also die Überarbeitung die allgemein gehaltene Weissagung der Apk. Mosis von der kommenden Sündenfreiheit und dem Geschenk eines neuen Herzens, das die Erkenntnis des Guten hat und Gott allein dient, durch die Geistesmitteilung ersetzt. Ähnliche Ausführungen, wie sie in Apk. Mosis stehen, haben wir nun eine ganze Reihe und die Art, wie die Vita in der Überarbeitung verfährt, zeigt, daß in solchen Stellen der Gedanke der Geistesbegabung nicht fern liegt.

Endlich haben wir noch kurz auf die Oden Salomos[2]) einzugehen. Über die heilige Endzeit spricht Ode VII, 23 f.: „und der Haß wird weggenommen werden von der Erde und wird mit dem Neid zusammen versenkt werden. Denn die Unkenntnis ist vertilgt, weil die Erkenntnis des Herrn gekommen ist.“ Diese Verse sind wohl jüdisch. Die Erkenntnis kann in das Licht einer geistgewirkten Weisheit rücken und zwar an unserer Stelle vielleicht um so eher, als eine neue ethische Beschaffenheit die Frucht der Erkenntnis ist.

In der dunklen und schwierigen Ode XVII, 12 f. ist augenscheinlich vom Tun des Messias die Rede: „und ich gab meine Erkenntnis ohne Neid und mein Gebet in meiner Liebe. Und ich säte aus in die Herzen meine Frucht und verwandelte sie in mich, und sie empfingen meinen Segen und wurden gerettet.“ Ob die Ode jüdisch oder christlich ist, muß dahingestellt bleiben.

Aber aus den Oden läßt sich überhaupt nicht viel für die Frage nach dem Charakter der Endzeit entnehmen; der Dichter spricht nicht oder doch äußerst wenig von der Endzeit: in der mystischen Vereinigung mit Gott besitzt er das Heil, was sonst Gegenstand der Erwartung in der Endzeit ist, genießt er schon jetzt. In dieser Beziehung hat die Schilderung seines religiösen Erlebnisses hier Interesse für uns: Gotteserkenntnis, Reinheit, Gemeinschaft mit Gott, die wir als Gnadengüter

---

[1]) Zitiert nach C. Fuchs bei Kautzsch, Apokryphen und Pseudoepigraphen.

[2]) Zitiert nach A. Harnack, Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert, 1910.

der Zukunft oft genannt finden, finden sich auch in den Oden, nur nicht als Gegenstand der Hoffnung, sondern als gegenwärtiger Besitz.[1])

Ausdrücklich wird in der jüdischen Literatur der neue Bund nicht viel genannt, daß aber die im Begriff des neuen Bundes enthaltenen Vorstellungen immer wieder mehr oder weniger deutlich zutage treten, dürfte die eben gebotene Übersicht nachgewiesen haben. Der Gedanke des neuen Bundes kann verschieden angewandt werden und ist auch verschieden angewandt worden: es kann die Hoffnung auf eine glückliche Zukunft in nationaler und politischer Beziehung hervorgehoben werden, oder die Gotteserkenntnis, die Sündenreinheit, der Geistesbesitz, die Gottesgemeinschaft. Dabei ist zu beachten, daß die Formen der eschatologischen Hoffnung, die Gemälde der zukünftigen Zeit wechseln können, und doch in ihnen immer wieder der Gedanke des neuen Bundes sich ausprägt. Individualität des Verfassers, Zeitströmung, politische Sachlage und anderes haben die Formen der eschatologischen Hoffnung geschaffen und wieder modifiziert; in den verschiedenen Formen lebt immer wieder die Hoffnung auf die Zeit der Sündenreinheit und Gottesgemeinschaft auf, d. h. eben die Hoffnung auf die Güter des neuen Bundes. Diese Güter sind ein integrierender Bestandteil der malkuth Jahwe (*βασιλεία τοῦ θεοῦ*), in der sich alles, was Israel an Zukunftshoffnung hat, zusammenfaßt. Darauf soll hier nicht genauer eingegangen werden.[2])

Wir wenden uns nun zunächst Paulus' Ausführungen im Galaterbriefe 3—5, 2 zu. Paulus stellt den durch judaistische Umtriebe verwirrten Galatern die Frage (3, 2): *ἐξ ἔργων νόμου τὸ πνεῦμα ἐλάβετε ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως*; V. 5 wird diese Frage nochmals nachdrücklich wiederholt. Daß sie im Besitz des Geistes sind, ist ohne weiteres auch den Galatern klar; ohne Geistesbesitz wären sie überhaupt nicht Christen.[3])

---

[1]) cf. A. Harnack, S. 120: „Wir lernen aus den Oden, daß es auch in Palästina ein religiös sehr hochstehendes Judentum gegeben hat, das (ähnlich wie Philo) von messianischen Gedanken kaum berührt gewesen ist, welches messianische Ideen nicht brauchte, um Trost und Frieden zu gewinnen" usw.

[2]) cf. W. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, S. 245 ff. Die jüdische Apokalyptik, 1903; P. Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, S. 298 f., Der Geist Gottes, 1910; G. Dalman, Die Worte Jesu, S. 75 f.; P. Feine, Theologie des Neuen Testaments, 1911, S. 52 f.; Holtzmann, Lehrbuch 1911, ed. Jülicher-Bauer, I, S. 85 ff.; H. Weinel, Biblische Theologie des Neuen Testaments, 1911, S. 43 ff.; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, I, 1908, S. 57 ff.

[3]) cf. Th. Zahn, Der Brief des Paulus an die Galater S. 142: Paulus setzt als selbstverständliche Tatsache voraus, daß alle Gemeindeglieder den heiligen Geist empfangen haben. „Er würde so nicht reden und könnte sich

Paulus stellt die Galater vor die Frage, ob ihre treue Gesetzeserfüllung ihnen das Geschenk des heiligen Geistes eintrug, oder ob der heilige Geist ihnen von Gott in Ansehung ihres Glaubens als freies Gnadengeschenk zuteil wurde. Die Antwort kann niemand zweifelhaft sein; die Frage soll auch nur die Wucht der Argumentation des Apostels den schwankenden und durch judaistische Propaganda irregewordenen Galatern gegenüber wirksam unterstützen. Wenn sie dem Schriftbeweis des Paulus auch nicht Glauben schenken, vor der Tatsache, daß sie ohne das Gesetz nur durch gläubige Annahme der Heilspredigt mit dem heiligen Geist ausgerüstet wurden, können sie die Augen nicht verschließen. Es ist eine Tat feinen seelsorgerischen Taktes, daß der Apostel, der trotz aller schneidenden Härte die Gemeinde noch nicht aufgegeben hat, in seinem Versuche, sie wiederzugewinnen, an eine reale Erfahrung anknüpft; die Erfahrung der Galater wird somit zum Richter ihres wankelmütigen Verhaltens. Nicht unwichtig ist es, daß Paulus mit V. 3 (*ἐναρξάμενοι πνεύματι νῦν σαρκὶ ἐπιτελεῖσθε*) offenbar schon den Gedanken der Beschneidung, die von den Feinden des Apostels so hoch gepriesen worden war, und die Paulus so leidenschaftlich in unserem Briefe bekämpft, cf. 5, 12, berührt. Er hat die Beschneidung in K. 3 nicht weiter verwertet, da er auf andere Gedankengänge eingehen will. Doch zeigt V. 3 den Gegensatz zwischen Beschneidung und Geistesmitteilung. An andrer Stelle ist auf diesen Gegensatz, der hier nur konstatiert werden soll, genauer zurückzukommen.

Nach der lebhaften, im Tone entrüsteten Erstaunens gehaltenen Einleitung geht Paulus daran, die Berechtigung der Glaubensgerechtigkeit vor seinen Lesern aus der Schrift zu erweisen. Für ihn liegen die Gerechtigkeit aus dem Glauben und der Empfang des heiligen Geistes auf einer Linie, wenn sie auch keineswegs identische Begriffe sind; vielmehr ist die Rechtfertigung aus dem Glauben die Voraussetzung des Geistesempfanges. Dementsprechend weist er an der Abrahamsgeschichte nach, daß diesem die Gerechtigkeit auf Grund des Glaubens und nicht auf Grund der Gesetzeserfüllung zugerechnet worden sei. Folglich sind die *ἐκ πίστεως* (V. 7) die wahren Söhne Abrahams. Somit ist an der Geschichte Abrahams an und für sich klar, daß die Gerechtigkeit aus dem Glauben der gottgeordnete Weg zum Heil ist. Aber Paulus ist ja von der Frage ausgegangen: stammt der Geistesbesitz der Galater aus der Gesetzeserfüllung oder aus dem

---

hierauf nicht als auf eine selbst für schwankende Christen handgreifliche Tatsache berufen, wenn die Überzeugung von dieser Tatsache nur auf einer Schlußfolgerung aus seiner Anschauung von der Wirkung der Taufe oder vom Wesen der Kirche beruhte."

Glauben an das Evangelium? So spitzt sich die Ausführung zu dem Nachweis zu: der Geistesbesitz ist eine Folge der Glaubensgerechtigkeit, und dieser Tatbestand wird an der Geschichte Abrahams deutlich. In dieser Beweisführung liegt für uns in diesem Zusammenhang das Interesse.

In Voraussicht der Glaubensgerechtigkeit hat die Schrift dem Abraham die Verheißung gegeben, daß in ihm alle Völker gesegnet werden sollten (V. 8). Wo also die Gerechtigkeit nicht von der Erfüllung des Gesetzes abhängig gemacht, sondern als Gottes unverdientes Gnadengeschenk im Glauben angenommen wird, da muß laut Aussage der Schrift der Segen Abrahams eintreten. Die Menschen, die ihre Hoffnung auf die Erfüllung des Gesetzes setzen, stehen unter der Herrschaft des Fluches. Christus hat diese Herrschaft durch seinen Kreuzestod gebrochen (V. 10—13). Israel ist durch Christi Tod vom „Fluche des Gesetzes" losgekauft, „damit zu den Heiden der Segen Abrahams komme, damit wir die Verheißung des Geistes empfingen durch den Glauben." Der Zusammenhang zwischen der Erlösung Israels vom Fluche des Gesetzes und dem Empfang des Geistes seitens der Heiden wird nicht ausdrücklich namhaft gemacht; er ergibt sich aus dem Gedankengang. Mit *λάβωμεν* (V. 14) schließt Paulus Juden und Heiden zusammen: Christus starb, damit alle — Juden und Heiden — den Geist empfangen könnten. Ganz deutlich geht aus vorliegender Stelle hervor: nach Paulus' Ansicht besteht der Inhalt der Verheißung und des Segens Abrahams in der Geistesmitteilung. Ob man V. 14 *ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος* liest oder *εὐλογία τοῦ πνεύματος*, ist sachlich gleichgültig.

Ein Vergleich göttlichen Tuns mit Vorkommnissen aus menschlichen Verhältnissen, der Gültigkeit eines einmal rechtskräftig aufgesetzten Testaments, folgt in V. 15—18.[1]) „Menschlicherweise" will Paulus reden, weil naturgemäß das Bild eines menschlichen Testators, nach dessen Tode das Testament erst in Kraft tritt, nicht unbedingt auf Gott zu übertragen ist. Doch wird sich Paulus dieser menschlichen Verhältnissen entnommene Vergleich nahegelegt haben, weil Genesis 17, 7, welche Stelle Paulus im Auge hat, von der *διαθήκη* zwischen Gott und dem Samen Abrahams die Rede ist.[2]) Jedenfalls geht deutlich aus V. 15—18 hervor: Christus ist der Erbe des Abrahamsegens. Den göttlichen Ratschluß, der sich in der Verheißung an Abraham äußerte, hat auch das später gegebene Gesetz nicht um-

---

[1]) cf. hierzu M. Conrat, Das Erbrecht im Galaterbrief, Zeitschr. für neutestamentliche Wissensch., 1904, S. 204—227.

[2]) cf. Lietzmann, Handbuch III, I, 142.

gestoßen, die Verheißung besteht nach wie vor in voller Kraft (V. 17). Auf Christus zielte diese Verheißung, er ist der Erbe des Abrahamsegens. Aber in diesem Zusammenhang identifiziert Paulus — wie wir sahen — den Inhalt der Verheißung wie auch den Inhalt des Abrahamsegens mit der Geistesmitteilung. Zu dieser Auslegung stimmt auch der Schlußsatz des Abschnittes, V. 18: *εἰ γὰρ ἐκ νόμου ἡ κληρονομία, οὐκέτι ἐξ ἐπαγγελίας· τῷ δὲ Ἀβραὰμ δι' ἐπαγγελίας κεχάρισται ὁ θεός.* Auch sonst stehen für Paulus *κληρονομία* und Geistesbesitz zusammen der Geistesbesitz involviert den Anspruch auf das Erbe cf. Röm. 8, 14–17. Wir glaubten annehmen zu müssen, daß Paulus im vorliegenden Abschnitt den Inhalt der *ἐπαγγελία* und *εὐλογία* an Abraham in der Geistesmitteilung sieht. Wie kommt Paulus zu dieser Auslegung? der Segen Abrahams, die Verheißung an ihn in der Genesis berechtigen den Apostel nicht zu dieser Auslegung. Und doch muß er überzeugt davon sein, daß seine Beweisführung nicht nur von den Lesern begriffen, sondern auch als stichhaltig anerkannt werden muß. Mag seine Exegese uns heute durchaus willkürlich erscheinen (cf. V. 16 *οὐ λέγει· καὶ τοῖς σπέρμασιν, ὡς ἐπὶ πολλῶν, ἀλλ' ὡς ἐφ' ἑνός· καὶ τῷ σπέρματί σου, ὅς ἐστιν Χριστός*), sie muß sich doch in einer Gedankensphäre bewegen, die den Lesern nicht unbekannt ist. Die Erklärung für das vorliegende Faktum ist darin zu suchen, daß Paulus die *διαθήκη* mit Abraham in eins sieht mit der *καινὴ διαθήκη*, wie wir sie im Alten Testament und in der jüdischen Literatur konstatierten. In der eschatologischen Hoffnung, die sich an die Verheißung an Abraham knüpft, ist für jüdisches Empfinden offenbar nicht nur die Anwartschaft auf die Weltherrschaft Israels gegeben, sondern auch die Gewißheit der heiligen Endzeit. Das haben wir aus der jüdischen Literatur konstatieren können. Jedenfalls steht für Paulus beim Abrahamsegen die Verheißung des heiligen Geistes ganz im Vordergrunde. Daß Paulus also die Gleichsetzung der *διαθήκη* mit Abraham und der Güter des „neuen Bundes" vollzogen hat, scheint fraglos.[1]) Eine hochbedeutsame Steigerung aber mußte für

[1]) Man darf auch darauf verweisen, daß *ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος* im Neuen Testament häufig wie eine feststehende Formel gebraucht wird. Vielleicht darf auch zum Verständnis auf eine Stelle in der syrischen Baruchapokalypse hingewiesen werden, K. 57 (die Rede geht von der Geschichte Abrahams): „Denn zu jener Zeit war das Gesetz ungeschrieben bei ihnen allgemein bekannt, und die Werke der Gebote wurden damals vollbracht, und der Glaube an das zukünftige Gericht wurde damals geboren, und die Hoffnung, daß die Welt erneuert werden wird, wurde damals auferbaut, und die Verheißung des Lebens, das nachher kommt, wurde damals gepflanzt." Es spricht sich also die Überzeugung aus, daß das ungeschriebene Gesetz zur

Paulus und die Urgemeinde dieser Gedanke erfahren: was für das Judentum Gegenstand der eschatologischen Hoffnung war, ist für Paulus und die Urgemeinde bis zu einem gewissen Grade eine Realität geworden im Geistesbesitz. Die Eschatologie ist hierin ein Stück Gegenwart geworden. Am Geistesbesitz erkennen die Christen sich als Erben Gottes; nur noch die volle Herrlichkeit des Erbes steht aus, aber im Geistesbesitz haben die Christen die sichere Gewähr für das in kurzer Frist zu erwartende Hereinbrechen der Zeit der Herrlichkeit. Zu der Auslegung, daß Paulus die *διαθήκη* mit Abraham mit der *καινὴ διαθήκη* identifiziert, stimmt auch die folgende Ausführung im Galaterbrief. Nach kurzem Eingehen auf die Bedeutung des Gesetzes erklärt Paulus: alle seid ihr Söhne Gottes (V. 26), alle in Christus Jesus (V. 28), demnach auch Same Abrahams, Erben der Verheißung (V. 29), d. h. ihr habt das Anrecht auf die Güter der *κληρονομία* und habt schon jetzt den heiligen Geist. Daß sie Erben sind und dies an ihrem Geistesbesitz erkennen können, wird von Paulus noch durch den Hinweis auf die Taufe verdeutlicht (V. 27 *εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε*). Die Taufe brachte die verheißenen Güter des neuen Bundes: die Sündenvergebung und Mitteilung des heiligen Geistes.

K. 4 führt den in K. 3 auseinandergesetzten Gedanken fort: die Christen sind freie Söhne, nicht unfreie Knechte des Gesetzes; Gott sandte seinen Sohn, damit die Menschen die Sohnschaft erlangten (V. 1—5); zum Zeichen der Sohnschaft hat Gott den Christen den Geist gesandt (V. 6); somit sind sie als Söhne auch Erben (V. 7).

Auf den gleichen Gedanken ist auch die Ausführung V. 21—31 gestimmt. Hagar und Sara sind allegorisch zu verstehen, sie bedeuten die zwei *διαθῆκαι*, den Sinaibund und die *ἄνω Ἱερουσαλήμ* d. h. die triumphierende messianische Gemeinde, deren Herrlichkeit bald offenbar werden soll.[1]) Die in der Schrift durch Sara sinnbildlich ausgedrückte *διαθήκη* verleiht alle die Gnadengüter, von denen der Apostel vorher geredet, vor allem die Sohnschaft, deren Merkmal der Geistesbesitz ist. Beachtet man aber, daß von dem Apostel auch hier die Verheißung Isaaks an Abraham mit den Gnadengütern, die den Christen zuteil geworden sind, gleichgesetzt wird, so ist das eine Stützung

---

Zeit Abrahams befolgt wurde; vielleicht liegt der Gedanke vor, daß das Gesetz Abraham und den Seinen ins Herz geschrieben war, wie das von der Heilszeit des neuen Bundes erwartet wurde.

[1]) cf. Hebr. 12, 22; Apk. 3, 12; 21, 2. 9—22, 5; Henoch 90; IV. Esra 10; Syrische Baruchapokalypse 4. Der slavische Henoch erwähnt 55, 2 das obere Jerusalem im Himmel, es ist also eine jenseitige Größe. Nach Volz, Jüdische Eschatologie, S. 336, hat es keine einheitliche Lehre über diesen Punkt gegeben.

unserer Vermutung: Paulus identifiziert die Verheißung an Abraham mit den Gnadengütern des neuen Bundes.

Röm. 4 behandelt einen der Ausführung in Gal. 3 ganz nahe verwandten Stoff. Nur liegt Röm. 4 alles Gewicht der Argumentation auf dem schriftgemäßen Nachweis der Berechtigung der Glaubensgerechtigkeit, während Gal. 3 der Ton auf der aus der Glaubensgerechtigkeit resultierenden Mitteilung des heiligen Geistes liegt. In Röm. 4 führt Paulus aus: auf Grund seines Glaubens wurde Abraham gerechtfertigt, er war noch nicht beschnitten. Dieser Satz beherrscht die Ausführungen des ganzen Abschnitts. Aus ihm wird die Berechtigung der Glaubensgerechtigkeit abgeleitet. Nicht Gesetzeserfüllung und Beschneidung sind das Primäre in der Rechtfertigung, sondern der Glaubensgehorsam. In der Beschneidung erhielt Abraham ein Zeichen der ihm in der *ἀκροβυστία* zugerechneten Gerechtigkeit. So ist er ein Vater aller Gläubigen, der Vater *τῶν πιστευόντων δι᾽ ἀκροβυστίας* und derer, die nicht nur die Beschneidung haben, sondern auf den Wegen Abrahams gehen (V. 11 f.).

Fassen wir aber den Passus über die Beschneidung näher ins Auge: *καὶ σημεῖον ἔλαβεν περιτομῆς σφραγῖδα τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα πάντων κτλ.* (V. 11).[1]) Der Satz *εἰς τὸ εἶναι κτλ.* drückt den göttlichen Willensratschluß aus: im Zustande der Unbeschnittenheit wurde Abraham gerechtfertigt, so kann die Beschneidung nur ein Zeichen der schon eingetretenen Rechtfertigung sein. Folgert Paulus das nur aus der jedem Leser des Alten Testaments bekannten geschichtlichen Reihenfolge von Rechtfertigung und Beschneidung Abrahams? Dann würde Paulus die Tatsachen der heiligen Geschichte in den Dienst seiner Argumentation stellen, was durchaus möglich ist, ja vielleicht das Natürlichste. Diese Erklärung genügt aber m. E. nicht völlig. Es ist zu vermuten, daß Paulus in seiner Ausführung mit der Erwähnung der Beschneidung einen Gedanken verbindet, der sich auch seinen Lesern nahelegte. Denn daß die Beschneidung ein Siegel der Rechtfertigung durch den Glauben sei, ist ein originaler Gedanke des Apostels, mag er auch noch so sehr auf das Einleuchtende, aus der Geschichte selbst Resultierende dieses Gedankens rechnen. Man darf folgendes vermuten: eine Folge der Rechtfertigung des Abraham war die Verheißung an ihn, kraft welcher er der Vater aller Gläubigen werden sollte, der Erbe der Welt. Auf diese Verheißung geht Paulus

[1]) Wegen der Artikellosigkeit zu übersetzen: ein Zeichen empfing er in Beschneidung bestehend. cf. Th. Zahn, Der Brief des Paulus an die Römer, S. 223.

V. 13 ff. ausdrücklich ein. Rechtfertigung und Verheißung hängen ganz eng zusammen. Die Beschneidung — mit diesem Gedanken war auch der Leserkreis vertraut — kommt in Betracht als das Siegel für die Realität der Verheißung. Diesen gangbaren Gedanken wendet Paulus an: die Beschneidung ist ja nur das Siegel der Glaubensgerechtigkeit, deren Folge die Verheißung war. So verstanden, benutzt Paulus den Zusammenhang, der nach jüdischem Denken zwischen Beschneidung und Erbe Abrahams bestand, zu seiner Argumentation. Die Beschneidung ist nach jüdischem Glauben eine Gewähr für die Teilnahme an der Verheißung, d. h. an der kommenden Herrlichkeit Israels, der Herrschaft über die Welt. Daraus resultiert zum großen Teil ihre hohe Wertschätzung. Wenn die Judaisten die obligatorische Beibehaltung der Beschneidung nach Act. 15 mit der Begründung fordern: *ὅτι ἐὰν μὴ περιτμηθῆτε τῷ ἔθει τῷ Μωυσέως, οὐ δύνασθε σωθῆναι,* so ist darin der Wert der Beschneidung als Gewähr für die Teilnahme an dem kommenden Heil deutlich ausgesprochen. Der Terminus *σφραγίς* für die Beschneidung, den Paulus dazu noch an unserer Stelle anwendet, drückt diesen Charakter aus, wenn auch der Gedanke der Beschneidung als Siegel der Zugehörigkeit zum Volke Gottes darin liegt. Ein Gedanke schließt ja hier den andern keineswegs aus. Nach Weber[1]) haben alle, die das Zeichen des Bundes tragen, Anspruch auf Erlösung und Teilnahme am messianischen Reich; in Pirqe aboth[2]) heißt es (§ 12): „. . . . wer den Bund Abrahams, unseres Vaters, zerstört . . . . der hat keinen Anteil an der zukünftigen Welt“ usw.; nach dem Buch der Jubiläen Kap. 15 wird Abraham bei Anordnung der Beschneidung die Verheißung, er werde der Vater vieler Völker sein; das Land Kanaan wird ihm und seinen Nachkommen zum ewigen Besitz verliehen; Gottes Bund mit Abraham wird mit starkem Nachdruck als ein ewiger bezeichnet. Das Bundeszeichen der Beschneidung ist von ewiger Dauer.[3]) Wer das Beschneidungsgebot bricht, verfällt der Ausrottung und Vernichtung von der Erde.[4]) Nimmt man hinzu, daß das Buch der Jubiläen — wie wir sahen — den „neuen Bund“ verheißt und damit zugleich die Beschneidung des Herzens, die Verleihung des heiligen Geistes und die Verherrlichung

[1]) Jüdische Theologie, 1897, S. 368.

[2]) P. Fiebig, Ausgewählte Mischnatraktate, 2, Pirqe aboth 1906, S. 17.

[3]) V. 25 „dies Gesetz gilt für alle Geschlechter der Ewigkeit, und es gibt keine Beschneidung der Tage . . . . sondern eine ewige Ordnung ist es.“

[4]) V. 28 „Du aber gebiete den Kindern Israels, daß sie das Zeichen dieses Bundes bewahren sollen für ihre Geschlechter als eine ewige Ordnung, und (dann) werden sie nicht ausgerottet werden von der Erde.“

Israels, so erscheint auch hier die so hochgewertete Beschneidung als eine Gewähr für die Teilnahme an dem zukünftigen Heil.

Fanden wir im Galaterbrief, daß Paulus die Güter des neuen Bundes in die Verheißung Abrahams mit einbegriffen denkt, so werden diese Güter des neuen Bundes auch für Röm. 4, ohne deutlich genannt zu werden, als Hintergrund gedacht werden müssen. Trifft die eben ausgeführte Vermutung über die Art der Verwendung der Beschneidung durch den Apostel in Röm. 4 zu, so will er sagen: nicht der Beschneidung verdankt Abraham (und mit ihm das Judentum) die Verheißung, sie war vielmehr nur eine Gewähr für die Realität der Verheißung, eine Bestätigung der Rechtfertigung für Abraham. Tritt die Verheißung selbst ein, so hat die Beschneidung ihren Wert verloren. Daß Paulus eine solche Bedeutung der Beschneidung kennt, ist für uns nicht ohne Interesse und gewinnt an Wert, wenn wir sehen werden, daß Paulus Beschneidung und Taufe resp. Geistesmitteilung einander gegenüberstellt. In der Geistesmitteilung ist das schon realisiert, wofür die Beschneidung eine Gewähr war: der Eintritt des Heils, wenn auch die volle Erscheinung des Heils noch aussteht. Die Geistesmitteilung ist das sichere Unterpfand für das Heil.

Ich stelle jetzt kurz die Stellen aus den Paulusbriefen zusammen, aus denen hervorgeht, daß das christliche Heil für ihn unter den Begriff des „neuen Bundes" fällt.

Aus Röm. 11, 25—27 (Israels Verwerfung ist keine endgültige) wird deutlich, daß Paulus Israels einstige Rettung, die natürlich nur in der Aneignung des in Christo gebotenen Heils bestehen kann, unter dem Bilde der *καινὴ διαθήκη* sieht; dies zeigen die Zitate aus Jes. 59, 20 ff., 27, 9; Jerem. 31, 31 ff.

Nach Röm. 9, 6—9 sind nicht alle aus Israel Stammenden Israel, nicht das *σπέρμα Ἀβραάμ* schlechthin ist Abrahams Kindschaft, *ἀλλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας λογίζεται εἰς σπέρμα.* Nur wenn man Gal. 4, 21—31 berücksichtigt, versteht man den Apostel: die Kinder der Verheißung sind die an Christus Gläubigen. Im Galaterbriefe sahen wir, daß in die Verheißung an Abraham die Heilsgüter des neuen Bundes eingeschlossen waren. Dementsprechend sagt auch Röm. 2, 28 f.: nicht die Beschneidung am Fleisch macht den wahren Juden, sondern die *περιτομὴ καρδίας ἐν* (instrumental) *πνεύματι οὐ γράμματι.* Die Herzensbeschneidung in der jüdischen Eschatologie haben wir schon konstatiert; auch sie wurde unter den Gnadengütern des neuen Bundes genannt. In der Geistesmitteilung, neben der Sündenvergebung dem hauptsächlichsten Charakteristikum des neuen Bundes, sieht Paulus die wahre Beschneidung. Bei der genauen Besprechung von Röm. 2, 29; Phil. 3, 3 und Kol. 2, 11 f. werden wir das zu erweisen haben.

Röm. 7, 6 spricht Paulus davon, daß die Menschen unter dem Gesetz tot waren und entsprechende Früchte brachten; durch die Gemeinschaft mit Jesu Christi Auferstehung sind sie zum Leben gekommen: *ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος*. Der Apostel lehnt sich hier wohl an Hes. 36, 26 an, welche Stelle auf einer Linie mit Jerem. 31, 31 liegt. Gleichfalls darf man vermuten, daß der Ausdruck Röm. 8, 2: *ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* dem Vorstellungskreise des neuen Bundes entnommen ist.

Das Bewußtsein davon, daß die Christen die *καινὴ διαθήκη* bilden, spricht auch aus II. Kor. 3, 6. Auch hier wird die *καινὴ διαθήκη* an dem Gegensatz erkannt, in dem das sie charakterisierende *πνεῦμα* zum *γράμμα* steht. Kurz vorher erwähnt Paulus dazu noch (V. 3) Jerem. 31, 33.

Im Abschnitt II. Kor. 3, 12—18 wird der Gegensatz zwischen der *παλαιὰ διαθήκη* und den Christgläubigen betont, der seinen tiefsten Grund in dem Satz hat: *ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν*. Die Christen leben in der *καινὴ διαθήκη*, deren Charakteristikum der Geistesbesitz ist.

In Eph. 2, 11—22 werden die Adressaten daran erinnert, daß sie Heiden waren, *λεγόμενοι ἀκροβυστία* im Gegensatz zur *περιτομῇ ἐν σαρκὶ χειροποιήτῳ*; sie waren fern von Israel und *ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας;* Christus hat diesen Zustand aufgehoben. Auch hier wird der Gedanke sein, daß die Heiden durch Sündenvergebung und Geistesmitteilung zum neuen Bundesvolke geworden sind. Ist das die Meinung des Apostels, so ist verständlich, warum er die Beschneidung in diesem Zusammenhang eine *ἐν σαρκὶ χειροποίητος* nennt; die allein wahre Beschneidung bringt eben nur der neue Bund.

In Ephes. 3, 3—7 redet Paulus von dem Geheimnis, das ihm offenbar geworden ist. Es besteht darin, daß die Heiden an der Verheißung Teil bekommen haben. Unter der *ἐπαγγελία* waren aber auch die Gnadengüter des neuen Bundes zu verstehen.

Sahen wir recht, so fällt für Paulus das christliche Heil mit dem im Alten Testament verheißenen und im Judentum erhofften neuen oder ewigen Bunde zusammen. Ehe diese Erkenntnis für die Urgeschichte der Taufe fruchtbar gemacht wird, haben wir uns davon zu überzeugen, daß es sich dabei nicht etwa um einen Gedanken des Paulus handelt, sondern um eine urchristliche Vorstellung. Die Art, wie Paulus den Gedanken des neuen Bundes verwendet, läßt an und für sich schon vermuten, daß er bei seinen Lesern auf ein volles Verständnis rechnet. Dazu ist es ganz verständlich, daß die offenbar weit verbreitete jüdische Hoffnung auf den neuen Bund der Urgemeinde den

Gedanken der Gleichsetzung ihres christlichen Heils mit den Gütern des neuen Bundes aufzwang.

Ich will die Frage nach der Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit der Verwendung des Begriffs des neuen Bundes bei Jesus beiseite lassen. Wenn auch nur die Abendmahlsworte ausdrücklich den neuen Bund erwähnen und die durch Jesu Tod bewirkte Sündenvergebung als Gnadengut des neuen Bundes bezeichnen (wobei der Gedanke des Opferblutes bei der Bundesschließung am Sinai und bei Jesu Tod zum Ausdruck gebracht wird), so darf man an und für sich vermuten, daß die Vorstellung vom neuen Bunde auch bei Jesus eine wichtige Rolle gespielt hat. Wir wollen aber die Frage enger fassen und uns auf den Gedanken des neuen Bundes in der Urgemeinde beschränken. Auch hierbei kann es sich nur um eine möglichst knappe Übersicht handeln, die nur den Zweck hat, Licht in die Urgeschichte der Taufe zu bringen.

Act. 1, 4—8. Die Jünger erhalten vom Auferstandenen den Befehl, in Jerusalem zu bleiben und die Verheißung des Vaters zu erwarten (zu *ἐπαγγελία τοῦ πατρός* cf. Luk. 24, 49; Joh. 15, 26). Der Inhalt der *ἐπαγγελία* ist der Besitz des heiligen Geistes. In ganz deutlicher Anlehnung an den Begriff des neuen Bundes erscheint der Act. 1, 4—8 inhaltlich nahverwandte Ausspruch des Auferstandenen Luk. 24, 46—49: der Messias mußte leiden, in seinem Namen soll die Sinnesänderung zur Vergebung der Sünden gepredigt werden, und dann folgt die Verheißung der *ἐπαγγελία τοῦ πατρός*, des heiligen Geistes. So sind beide Heilsgüter des neuen Bundes genannt und für die christusgläubige Gemeinde in Anspruch genommen; in dieser sieht demnach auch Lukas den neuen Bund verwirklicht.

Daß bei Lukas die Verwendung der *καινὴ διαθήκη* mit der von uns bei Paulus gefundenen Bedeutung einerseits und der Vorstellung im Judentum anderseits übereinstimmt, zeigt in eklatanter Weise die Frage der Jünger Act. 1, 6: *εἰ ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ ἀποκαθιστάνεις τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ;* der Ausdruck *ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ* kann sich im Zusammenhang nur auf die Zeit beziehen, wo der Geistesempfang eintritt. Also lautet die Frage der Jünger: fällt der Geistesempfang mit der Aufrichtung der Herrschaft Israels zusammen? Waren doch — wie wir gesehen — die Güter des neuen Bundes neben der Aufrichtung der Herrschaft Israels das Charakteristikum der Heilszeit; zwischen beiden besteht nach jüdischem Glauben ein ganz enger Zusammenhang.

Die Deutung der *ἐπαγγελία* auf die Geistesmitteilung erhellt auch aus Act. 2, 38: die Hörer der Pfingstpredigt sollen ihren Sinn ändern, dann werden sie die Gabe des heiligen Geistes empfangen, *ὑμῖν γάρ*

ἐστιν ἡ ἐπαγγελία καὶ τοῖς τέκνοις ὑμῶν. Nach 26, 6 f. bezeichnet sich Paulus als Bote *τῆς εἰς τοὺς πατέρας ὑμῶν ἐπαγγελίας.*

In Petrus Rede an das Volk nach der Heilung des Gelähmten (K. 3) findet sich zum Schluß (V. 25) eine Applikation des Gesagten an die Hörer: sie sind *οἱ υἱοὶ τῶν προφητῶν καὶ τῆς διαθήκης,* für sie ist der Abrahamsegen bestimmt. Fanden wir, daß in der Apostelgeschichte das christliche Heil mit den Gütern des neuen Bundes gleichgesetzt wurde, so wird hier das christliche Heil mit dem Inhalt des Abrahamsegens identifiziert, wie wir es ähnlich Gal. 3 konstatierten.

Nach Act. 5, 31 f. hat Gott den Gekreuzigten erhöht zum Herrn und Retter, damit er Israel Sinnesänderung und Sündenvergebung verleihe, die Jünger und der heilige Geist, den Gott den ihm Gehorsamen gegeben, sind Zeugen dieser Botschaft. Auch hier sind die beiden großen Charakteristika des neuen Bundes genannt, und zwar als Kennzeichen der messianischen Zeit.

Die gleiche nahe Verbindung von Sündenvergebung und Geistesmitteilung findet sich Act. 10, 34 ff.: Petrus verkündigt Jesus als den Messias, durch ihn sollen laut prophetischem Zeugnis alle an ihn Gläubigen die Sündenvergebung erhalten. Während Petrus noch spricht (*ἔτι λαλοῦντος τοῦ Πέτρου*), kommt der heilige Geist auf die Hörer. Auch diese nahe Verbindung von Sündenvergebung und Geistesmitteilung kann kein Zufall sein, sie beruht auf der Zusammengehörigkeit beider Gnadengüter in dem Begriff des neuen Bundes. Eine ähnliche Verbindung findet sich Act. 26, 18: Paulus wird vom Herrn zu den Heiden gesandt, *τοῦ λαβεῖν αὐτοῦς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ κλῆρον ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πίστει τῇ εἰς ἐμέ.* Bei *κλῆρος* wird man (wenn auch nicht ausschließlich) an die Geistesmitteilung denken dürfen; ist sie doch das Unterpfand der *κληρονομία.* Das gleiche findet sich Act. 20, 32: *παρατίθεμαι ὑμᾶς τῷ κυρίῳ καὶ τῷ λόγῳ τῆς χάριτος αὐτοῦ, τῷ δυναμένῳ οἰκοδομῆσαι καὶ δοῦναι τὴν κληρονομίαν ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πᾶσιν,* wobei *τῷ δυναμένῳ* nicht auf *κύριος* zu beziehen ist, sondern auf *λόγος τῆς χάριτος αὐτοῦ.* Das Wort tritt an die Stelle des zu erwartenden *πνεῦμα.* Die Wirkung des Wortes der Gnade ist die Teilnahme an dem Erbe; durch die Verkündigung des Wortes kommt der heilige Geist auf die Menschen; insofern kann für Geist das Wort eintreten. Durch die Geistesmitteilung werden die Menschen des Erbteils teilhaftig, das den Gegenstand der Verheißung bildet.

Einen Hinweis auf die im Christentum realisierten Gnadengüter des neuen Bundes darf man auch in I. Petr. 1, 3 ff. vermuten: Gott hat die Christen wiedergeboren durch die Auferstehung Christi von den Toten zu einer lebendigen Hoffnung, zu einem unvergänglichen Erbteil, durch den Glauben werden sie behütet *εἰς σωτηρίαν ἑτοίμην ἀπο-*

καλυφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ. Bezieht man ἀναγεννήσας auf die Taufe und die in ihr erfolgende Geistesmitteilung, so tritt eine enge Beziehung zwischen Geistesbesitz, κληρονομία und σωτηρία zutage, die wohl so zu verstehen ist: der Besitz des heiligen Geistes ist den Christen eine Gewähr für die Teilnahme an dem Heil.

Aus I. Petrus 1, 10—12 ist zu entnehmen, daß die Propheten das vorausgeschaut haben, was durch die Boten des Evangeliums jetzt verkündigt worden ist; διὰ τῶν εὐαγγελισαμένων ὑμᾶς wird durch den Zusatz, der sich nur auf das Pfingstereignis beziehen kann, ἐν πνεύματι ἁγίῳ ἀποσταλέντι ἀπ' οὐρανοῦ erweitert. Der Sinn dürfte sein: was durch die Propheten vorausgeschaut wurde, ist realisiert worden durch die Herabkunft des heiligen Geistes. Dann legt sich die Vermutung nahe, daß für den Verfasser die Summe der prophetischen Predigt in der Verkündigung des neuen Bundes liegt.

Ein Hinweis auf die mit dem neuen Bunde gegebene Gotteserkenntnis liegt in I. Joh. 2, 27: die Salbung — unter der der Besitz des heiligen Geistes zu verstehen ist — rüstet den Christen mit der rechten Erkenntnis aus.

Der Gedanke des neuen Bundes klingt auch im Lobgesang des Zacharias an (Luk. 1, 68—79). Zwar wird die Erlösung V. 68 nach V. 71 und V. 74 nicht als eine Befreiung von der Sünde oder von Dämonen aufgefaßt werden dürfen, sondern als Befreiung von dem Drucke irdischer Machthaber. Aber der Bund V. 72, der im Schwur Gottes an Abraham begründet ist, stellt neben politischer Befreiung den Zustand der Heiligkeit im Volk in Aussicht (V. 75): λατρεύειν αὐτῷ ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ ἐνώπιον αὐτοῦ πάσαις ταῖς ἡμέραις ἡμῶν, cf. Ps. Sal. 17, 21—29. Daneben wird in V. 77 ausdrücklich die Sündenvergebung hervorgehoben.

Im Hebräerbrief ist der Inbegriff des christlichen Heils ausgedrückt durch καινὴ διαθήκη. Darin besteht die Erhabenheit des Christentums über das Judentum und seine Satzungen. Die Heilsgüter dieser καινὴ διαθήκη werden mit alttestamentlichen Worten 8, 8—12 und 10, 16 f. beschrieben, hauptsächlich in Anlehnung an Jeremia 31, 31 ff. Es sind: die Vergebung der Sünden (8, 12 ὅτι ἵλεως ἔσομαι ταῖς ἀδικίαις αὐτῶν, καὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθῶ ἔτι und 10, 17 καὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν καὶ τῶν ἀνομιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθήσομαι ἔτι) und das Eingeschriebenwerden des göttlichen Gesetzes in das Herz der Gläubigen (8, 10 διδοὺς νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν, καὶ ἐπὶ καρδίας αὐτῶν ἐπιγράψω αὐτούς, cf. 10, 16), womit die rechte Erkenntnis verbunden ist (8, 11). Der unvergleichliche Vorzug des Christentums beruht darauf, daß der Christ die im alten Bunde verheißenen Gnadengüter der καινὴ διαθήκη besitzt. Fragt man nach der Art der Vermittelung dieser

Gnadengüter an den einzelnen, so wird man für die Sündenvergebung auf die Vorstellung in 6, 4 ff. hingewiesen, wonach eine zweite Buße für den Christen, der zur Erkenntnis der Wahrheit gekommen und doch abgefallen ist, für unmöglich erklärt wird. Die Sünden wurden in der Taufe auf Grund des Opfers Christi einmal vergeben. Eine freiwillige Sünde nach der Erkenntnis der Wahrheit hat sich der Möglichkeit der Sühne beraubt, 10, 26, cf. 12, 17. So wird das eine Hauptstück der *καινὴ διαθήκη*, die Sündenvergebung, dem Menschen in der Taufe zuteil. Das andere Hauptstück, das Tun des göttlichen Willens und die Gotteserkenntnis, muß sich im Christenleben bewähren. Es ist ja auch der Zweck des Briefes, eine mattgewordene Gemeinde oder den Teil einer Gemeinde zu christlicher Bewährung zu ermuntern. Dazu dienen alle Ausführungen. Aber dürfen wir annehmen, daß das Prinzip des neuen christlichen Lebens für den Autor des Hebräerbriefes wie bei Paulus und Johannes der heilige Geist ist? Ausdrücklich nennen nur zwei Stellen den heiligen Geist als die Kraft des neuen Lebens: 6, 4 und 10, 29. Deutlich ist, daß der Ton im Hebräerbrief nicht so stark auf der durch den heiligen Geist gewirkten neuen Lebensführung des Christen liegt wie bei Paulus. Daß freilich die neue Lebensführung als durch Gott gewirkt gedacht ist, wird schon in 8, 10f. und 10, 16 klar. Wenn dabei 6, 4f. die Geistesmitteilung den Eintritt in das Christentum, das Teilhaftigwerden am Heil bezeichnet, so werden wir nicht fehlgehen in der Annahme: auch für den Hebräerbrief ist der heilige Geist das Prinzip des christlichen Lebens; das Tun des göttlichen Willens und die rechte Erkenntnis sind Wirkungen des Geistes. Dabei werden Geistesbesitz bzw. Geistesmitteilung und Sündenvergebung zusammengerückt. Für die Taufaussage 6, 4 ff. haben wir das schon a. a. O. konstatiert. Ganz ähnlich liegt es aber auch 10, 29: *πόσῳ δοκεῖτε χείρονος ἀξιωθήσεται τιμωρίας ὁ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καταπατήσας καὶ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης κοινὸν ἡγησάμενος, ἐν ᾧ ἡγιάσθη, καὶ τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος ἐνυβρίσας*. Neben die Sündenvergebung auf Grund des Opferblutes Christi (*ἁγιάζειν* bezieht sich auf die Sündenvergebung, cf. 9, 13; 10, 10; 13, 12) tritt das *πνεῦμα τῆς χάριτος*.[1]) Kein Zweifel, die Heilsgüter des neuen Bundes sind für den Hebräerbrief Sündenvergebung und Geistesbesitz. In der Taufe werden dem einzelnen diese Heilsgüter geschenkt.

Der Gedanke, daß das christliche Heil den verheißenen neuen Bund darstelle, ist organisch aus alttestamentlichen und jüdischen Vorstellungen erwachsen. So ist es begreiflich, daß mit der äußeren und

---

[1]) Gen. auct., cf. Holtzmann, Handkommentar zum Neuen Testament, Bd. III, Abt. II, S. 76.

in viel höherem Sinne noch mit der inneren Loslösung der christlichen Gemeinde vom Judentum wie auch mit der aufkommenden gesetzlichen Auffassung des Evangeliums dieser Gedanke schwinden muß oder gänzlich modifiziert wird. An einigen Beispielen sei aber doch gezeigt, daß der Gedanke vom neuen Bunde in der Literatur der nachapostolischen Zeit noch lebendig ist. Diese Erkenntnis kann unser aus der Literatur der apostolischen Zeit gewonnenes Resultat, das selbst wiederum nur durch Berücksichtigung jüdischer Vorstellungen in seiner Bedeutung verstanden werden konnte, sicherstellen.

Im Barnabasbriefe[1]) werden dem Judentum in fast roh zu nennender Polemik alle Prärogativen abgesprochen. Nicht die Juden, die Christen allein sind das Bundesvolk (Kap. XIII), Christi Todesleiden hat ihnen den Bund vermittelt (XIV, 5; cf. V, 7); der Götzendienst am Sinai hat den Bund, den Gott Israel geben wollte, verwirkt (XIV, 1—3; IV, 6 ff.). Die Beschneidung ist das Werk eines bösen Engels (IX, 4), sie sollte gar nicht am Fleisch geschehen, sondern nur eine geistige sein (IX, 5). Dies alles bewegt sich noch im Rahmen einer allgemein gehaltenen antijüdischen Polemik. In IV, 6 ff.[2]) wird gegen diejenigen polemisiert, die sagen: *ἡ διαθήκη ἐκείνων* (sc. *Ἰουδαίων*) *καὶ ἡμῶν.* Den Juden ist die *διαθήκη* genommen, weil sie am Sinai Götzendienst trieben: *συνετρίβη αὐτῶν ἡ διαθήκη, ἵνα ἡ τοῦ ἠγαπημένου Ἰησοῦ ἐγκατασφραγισθῇ εἰς τὴν καρδίαν ἡμῶν ἐν ἐλπίδι τῆς πίστεως αὐτοῦ.* Wir dürfen bei der „Hineinsiegelung in unsere Herzen" an die Mitteilung des heiligen Geistes denken. Wichtig ist dabei der Grundgedanke: Gott hat überhaupt nur eine *διαθήκη* verliehen, die fleischliche Beschneidung hat nichts mit ihr zu tun, die wahre *σφραγίς* ist die Geistesmitteilung, durch sie nimmt man teil an der göttlichen *διαθήκη.* Wird nun auch beim Bunde zunächst an den Sinaibund zu denken sein, der den Christen gilt, so wird doch VI, 14 die Hesekielstelle vom neuen Bunde (36, 26) auf die Christen bezogen. Die Gnadengüter dieses neuen Bundes sind kurz vorher (VI, 8 ff.) genannt: Christus hat die Erneuerung durch die Sündenvergebung mitgeteilt *(ἀνακαινίσας ἡμᾶς ἐν τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν),* er hat uns Kinderseelen gegeben *(ἐποίησεν ἡμᾶς ἄλλον τύπον, ὡς παιδίων ἔχειν τὴν ψυχήν),* er hat den Menschen nochmals geschaffen *(ἀναπλάσσοντος αὐτοῦ ἡμᾶς),* das Herzensgemach der Gläubigen ist ein *ναὸς ἅγιος* (VI, 15). Die Verleihung der Kindesseele, besonders aber die Neuschöpfung des Menschen und der Gedanke, daß sein Herz ein heiliger

[1]) Es besteht meines Erachtens keine unbedingte Notwendigkeit, die Entstehung des Barnabasbriefes aus dem ersten Jahrhundert auszuscheiden.

[2]) cf. J. G. Müller, Erklärung des Barnabasbriefes, Leipzig 1869, S. 116.

Tempel geworden sei, können nur auf den Geistesbesitz oder die Geistesmitteilung bezogen werden. In den Christen ist der von den Propheten verheißene Bund realisiert. Endlich ist für Barnabas — ganz wie im Neuen Testament — die *διαθήκη* freilich ein schon in der Welt real existierender Begriff, gehört aber nach ihrer vollen Ausgestaltung in das Gebiet der eschatologischen Hoffnung. VI, 18 f. ist von der verheißenen Herrschaft des Menschen über die Kreatur die Rede, sie ist noch nicht eingetreten; dies geschieht: *ὅταν καὶ αὐτοὶ τελειωθῶμεν κληρονόμοι τῆς διαθήκης κυρίου γενέσθαι.*

In anderer Wendung erscheinen an einer Stelle im Kerygma Petri[1]) die Christen als der neue Bund. Es heißt dort nach der Schilderung des Götzendienstes der Griechen und des Engeldienstes der Juden: *ὥστε καὶ ὑμεῖς ὁσίως καὶ δικαίως μανθάνοντες ἃ παραδίδομεν ὑμῖν φυλάσσεσθε, καινῶς τὸν θεὸν διὰ τοῦ Χριστοῦ σεβόμενοι. εὕρομεν γὰρ ἐν ταῖς γραφαῖς, καθὼς ὁ κύριος λέγει „Ἰδοὺ διατίθεμαι ὑμῖν καινὴν διαθήκην, οὐχ ὡς διεθέμην τοῖς πατράσιν ὑμῶν ἐν ὄρει Χωρήβ.“ νέαν ὑμῖν διέθετο· τὰ γὰρ Ἑλλήνων καὶ Ἰουδαίων παλαιά, ὑμεῖς δὲ οἱ καινῶς αὐτὸν τρίτῳ γένει σεβόμενοι Χριστιανοί.*

Als der neue Bund und das neue Gesetz erscheint das Christentum bei Justin. Deutlich tritt es auch bei ihm zutage, daß er das christliche Heil unter dem Bilde des von den Propheten verheißenen neuen Bundes sieht. Daß dies gerade im Dialog hervortritt, ist wohl durch Justins Bekanntschaft mit der jüdischen Hoffnung auf den neuen Bund zu erklären, und gerade hierin gewinnen seine Aussagen für uns besonders an Interesse. Ich stelle die Hauptsachen kurz zusammen.

Kap. 11. *Νυνὶ δὲ ἀνέγνων γάρ, ὦ Τρύφων, ὅτι ἔσοιτο καὶ τελευταῖος νόμος καὶ διαθήκη κυριωτάτη πασῶν, ἣ νῦν δέον φυλάσσειν πάντας ἀνθρώπους, ὅσοι τῆς τοῦ θεοῦ κληρονομίας ἀντιποιοῦνται. ὁ γὰρ ἐν Χωρὴβ παλαιὸς ἤδη νόμος καὶ ὑμῶν μόνων, ὁ δὲ πάντων ἁπλῶς· νόμος δὲ κατὰ νόμου τεθεὶς τὸν πρὸ αὐτοῦ ἔπαυσε, καὶ διαθήκη μετέπειτα γενομένη τὴν προτέραν ὁμοίως ἔστησεν . . . . . καὶ διὰ Ἱερεμίου περὶ ταύτης αὐτῆς τῆς καινῆς διαθήκης οὕτω φησίν· ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται, λέγει κύριος, . . .* (Zitat Jerem. 31, 31 f.).

Im weiteren Verlauf werden die Christen als das wahre Israel erklärt. Zum neuen Bunde vgl. Kap. 24, 34, 43, 51, 67, 122. Nicht ohne Interesse ist dabei die häufige Erwähnung der wahren Beschneidung, cf. Kap. 12, 18, 19, 24, 41, 43, 92. Auch sie steht im Zusammenhange mit dem Gedanken vom neuen Bunde.

[1]) Die dem Aristides schon bekannte Schrift gehört wohl in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Zitiert nach Hilgenfeld, Nov. Test. extr. can. recept. IV, 1884, S. 57.

Überblicken wir die Reihe aller eben angeführten Aussagen, so erscheint das abschließende Urteil berechtigt: die Christen der apostolischen Zeit sahen im christlichen Heil die Verwirklichung des im Alten Testament verheißenen und im Judentume erhofften neuen Bundes und seiner Gnadengüter. In voller Ausgestaltung und Herrlichkeit ist der neue Bund auch für die Christen ein Gegenstand der Zukunft, gehört in die Eschatologie. Aber von höchster Wichtigkeit ist es, daß die eschatologischen Heilsgüter des neuen Bundes nach dem Glauben der Urgemeinde in ihrer Mitte schon real existieren, Gegenwart und eschatologische Hoffnung gehen hierin schon ineinander über. Die Urgemeinde lebt nicht nur von der Hoffnung auf die in kurzer Zeit anbrechende lichte Zukunft, sie erlebt an sich diese lichte Zukunft schon jetzt; sie erlebt sie noch nicht in ihrer vollen Ausgestaltung, aber doch so, daß sie ihres wirklichen Eintritts gewiß wird nicht nur in Hoffnung, sondern in gegenwärtigem Besitz der Gnadengüter der Zukunft. Diese Erkenntnis ist — sehe ich recht — von ungeheurer Bedeutung für die Geschichte der Urtaufe. Die Urtaufe ist überhaupt nur als eine Größe zu verstehen, die durch und durch eschatologisch orientiert ist. Von hier aus läßt sich der Sakramentscharakter der Taufe verstehen, von hier aus auch die Entwicklung der Urtaufe von der Bußtaufe zur Sündenvergebung zu der Taufe, wie wir sie im Neuen Testament durchweg erkennen können, dem in sich Sündenvergebung und Geistesmitteilung vereinigenden Taufakt. Auch andere Momente haben bei der Entwicklung der Taufe mitgewirkt, aber der Generalnenner aller Entwicklung bleibt doch immer die eschatologische Stimmung der Urgemeinde.

Im folgenden soll der Versuch gemacht werden, diese Entwicklung darzustellen.

Kapitel IV.

Der Taufterminus σφραγίς.

Haben wir konstatiert, daß die urchristliche Taufe eine Entwicklung durchgemacht hat, daß aus dem Taufbad zur Vergebung der Sünden der Taufakt wurde, in dem Taufbad und Geistesmitteilung verbunden sind, so haben wir jetzt die Aufgabe, nach den Faktoren zu suchen, die eine solche Entwicklung verursachen konnten. Es empfiehlt

sich dabei, von bestimmten die Geistesmitteilung betreffenden Stellen in den Briefen des Paulus auszugehen.

Epheser 1, 13. 14. Der Epheserbrief wie auch der Kolosserbrief behandeln die Grundlagen des christlichen Heils. So führt auch Paulus im Eingang zum Epheserbriefe im Lobpreis Gottes und seines Gnadenratschlusses die den Christen durch Gott geschenkten Gnadengüter an. Durch Jesus Christus sind sie in das Verhältnis der Gotteskindschaft hineinversetzt worden (V. 5); dieser allgemeine Begriff wird noch spezialisiert: die Christen haben die Erlösung durch Christi Blut, die Vergebung der Sünden (V. 7), sie haben durch Gottes überschwengliche Güte (*ἐπερίσσευσεν* V. 8) „alle Weisheit und Erkenntnis", weil mit der Erkenntnis Christi alle Erkenntnis gegeben ist (V. 8—10). Eine andere Gnadengabe ist die *κληρονομία* (V. 11), die, wenn auch schon auf Erden realisiert, doch noch ein Gegenstand der Hoffnung ist. All das sind Aussagen, die von der Christenheit überhaupt gelten. Mit V. 13 wendet sich Paulus direkt an seine Leser. Zur Annahme, Paulus habe V. 3—12 von den Judenchristen gesprochen und wende sich von V. 13 an an die Heidenchristen als an die Leser seines Briefes, den Heidenchristen gelte also speziell das in V. 13 f. Ausgeführte, liegt absolut kein Grund vor. Der Brief betont ja mit Energie die Gleichberechtigung der ehemaligen Heiden und Juden im Christentum, cf. 2, 12; 3, 6; 4, 4 ff.

Auch die Ausführung in V. 13 f. will mit Nachdruck die geschilderten Gnadengüter den Heidenchristen, mit denen der Brief es zu tun hat, persönlich zusichern. Daher die persönliche Anrede: *ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς*, nachdem der Apostel vorher mit *ἡμεῖς* von der Gesamtheit der Christen gesprochen hat. In dem Satz V. 13 *ἐν ᾧ* (sc. *ἐν Χριστῷ*) *καὶ ὑμεῖς, ἀκούσαντες τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν* liegt schon der Sinn des Hörens der Missionspredigt, das im Glauben geschah und Glauben zur Folge hatte, enthalten. Es empfiehlt sich schon deshalb das *καὶ πιστεύσαντες* nicht als eine zweite Vorbedingung zu dem *ἐσφραγίσθητε* zu fassen, sondern *καὶ* mit *πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε* zu verbinden; gläubig haben die Leser das ihnen verkündigte Evangelium angenommen und sind im Glauben versiegelt worden. Was in der vorhergehenden Aussage den Christen überhaupt als von Gott geschenkt angeführt wurde, das wird V. 13 f. persönlich und direkt den Lesern zugesprochen. Sie haben somit einen Anspruch auf die Gottessohnschaft (V. 5) und die Gnadengüter, die zu dieser Gottessohnschaft gehören, die Sündenvergebung, die christliche Erkenntnis und das Erbteil. Als eine Gewähr für die Teilnahme am Heil nennt Paulus die Versiegelung mit dem heiligen Geiste der Verheißung, oder besser, „die Versiegelung mit

dem verheißenen heiligen Geiste". Das *πνεῦμα τῆς ἐπαγγελίας* wird auch sonst erwähnt, cf. Gal. 3, 14; Luk. 24, 49; Act. 1, 4; 2, 33, und zwar in einer Art, die auf einen fest formulierten Begriff in der Urgemeinde schließen läßt. Es ist das Charakteristikum der messianischen Zeit — der Geistesbesitz.[1]) Daß Paulus nicht im allgemeinen den Lesern ihren Heilsstand vergewissern will und als eine subjektive Bestätigung für jeden einzelnen den Besitz des heiligen Geistes anführt, sondern an einen bestimmten Moment denkt, einen konkreten Akt, in dem den Lesern durch die Mitteilung des heiligen Geistes das Heil verliehen wurde, ist aus folgenden Gründen klar: er macht geltend: ihr seid Christen geworden — d. h. ihr habt die Taufe empfangen; auf die Taufe infolge der Missionspredigt weist *ἀκούσαντες τὸν λόγον τῆς ἀληθείας* hin (cf. Gal. 3, 2 *ἐξ ἔργων νόμου τὸ πνεῦμα ἐλάβετε ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως); ἀρραβὼν τοῦ πνεύματος* wird II. Kor. 1, 22 ganz analog zu unserer Stelle gebraucht und bezeichnet das Angeld, die Gewähr für die Teilnahme am Heil (cf. II. Kor. 5, 5 und das sachlich identische *ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος*, Röm. 8, 23, d. h. den Geistesbesitz, der dem Gläubigen die Teilnahme an dem vollendeten Heil garantiert). Die Geistesmitteilung fällt aber für Paulus mit dem Taufakt zusammen. An diesen denkt der Apostel also auch Eph. 1, 13 f.

Eph. 4, 30 (*καὶ μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ ἐν, ᾧ ἐσφραγίσθητε εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως*) liegt auf der gleichen Linie: auf einen konkreten Moment (aor. *ἐσφραγίσθητε*) der Versiegelung mit dem heiligen Geist weist Paulus zurück. Auf die Geistesmitteilung bezieht sich auch **II. Kor. 1, 22**, cf. 5, 5 (*ὁ καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς καὶ δοὺς τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν*).

Der Tatbestand ist ein durchaus einfacher: unter *σφραγίς* oder unter dem *σφραγίζεσθαι* versteht Paulus die mit dem Taufakt zusammenfallende Geistesmitteilung. Man könnte an eine von Paulus gebrauchte, die Geistesmitteilung verdeutlichende bildliche Ausdrucksweise denken, wenn nicht der sonst nachweisbare kultische Gebrauch der „Versiegelung" das schlechterdings unmöglich machen würde. Auch die Verbindung des *σφραγίζεσθαι* mit *ἀρραβών* (Eph. 1, 14 und II. Kor. 1, 22) ist auffällig.

Bedeutet für Paulus die Versiegelung mit dem Geiste die Geistesmitteilung in der Taufe, so fragt es sich vor allem, ob wir es dabei mit einer Wortprägung zu tun haben, die Paulus geschaffen oder mit einem festen Terminus, der in der Gemeinde bekannt war. Es handelt sich

---

[1]) cf. Test. Jud. 24; Lev. 18; Sib. IV, 46, 187; Jubil. 1, 23; Voltz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, S. 354.

nun sicher nicht um einen durch Paulus geschaffenen Ausdruck, sondern um einen festen Terminus, der von der Gemeinde aus der jüdischen Terminologie übernommen worden ist. „Siegel" oder „Versiegelung" war ein im Judentume geläufiger Terminus für die Beschneidung. Unser Interesse in diesem Zusammenhang richtet sich vor allem darauf, was die Gemeinde zur Übernahme des Beschneidungsterminus *σφραγίς* als einer Bezeichnung für die im Taufakt stattfindende Geistesmitteilung veranlaßt hat. Damit ist auch ein Interesse für die Gedankenkreise gegeben, die mit dem Terminus *σφραγίς* im Judentum verbunden waren, soweit hier ein Urteil überhaupt möglich ist. Steht aber vor allem die Tatsache der Übernahme des Beschneidungsterminus *σφραγίς* für die Geistesmitteilung durch die christliche Gemeinde fest, so haben wir einen festen Punkt in der Untersuchung über die Entwicklung der urchristlichen Taufe gewonnen.

„Siegel" als Terminus für die Beschneidung. In Röm. 4, 11 wird die Beschneidung eine *σφραγίς* genannt, wobei Paulus den im Begriff des Siegels enthaltenen Sinn für seine Argumentation nutzbar macht: die Beschneidung war für Abraham die göttliche Bestätigung der in der Unbeschnittenheit geschenkten Glaubensgerechtigkeit; nicht die Beschneidung an sich vermittelte Abraham die Gerechtigkeit. An und für sich könnte man an eine Verwendung der Bezeichnung *σφραγίς* für die Beschneidung denken, wie Paulus den Ausdruck I. Kor. 9, 2 und II. Tim. 2, 19 im allgemeinen Sinne einer Bestätigung braucht. Aber die sonst festzustellende Verwendung der Bezeichnung *σφραγίς* für die Beschneidung läßt uns über einen allgemeinen Sinn des Ausdrucks hinausgehen. Paulus knüpft offenbar an den liturgischen Gebrauch der Bezeichnung *σφραγίς* für die Beschneidung an und stellt ihn in den Dienst seiner Argumentation.

Daß *σφραγίς* ein liturgischer Terminus für die Beschneidung ist, wird auch aus Barnabas IX, 6 deutlich: *ἀλλ' ἐρεῖς· καὶ μὴν περιτέτμηται ὁ λαὸς εἰς σφραγῖδα.* Dabei ist der Zusammenhang zu beachten: Barnabas hat die Beschneidung als abgetan bezeichnet (IX, 4 *ἀλλὰ καὶ ἡ περιτομή, ἐφ' ᾗ πεποίθασιν, κατήργηται*), sie sollte nicht am Fleisch geschehn, die Praxis der Juden beruht auf einer Berückung durch einen bösen Engel (IX 4 *ὅτι ἄγγελος πονηρὸς ἐσόφιζεν αὐτούς*);[1]) Der Einwurf: das Volk ist aber doch beschnitten zur Besiegelung! wird vom Leser gemacht. Also wird eine Bekanntschaft des Lesers mit der Bezeichnung *σφραγίς* für die Beschneidung vorausgesetzt.

---

[1]) Es ist interessant, die Ausführung des Barnabasbriefes mit Kol. 2, 8—15 zu vergleichen; auch hier findet sich der Zusammenhang von Beschneidung und Engelmächten.

Das „Siegel Abrahams“ heißt die Beschneidung Schemoth rabba c 19,[1]) oder auch „das Zeichen des heiligen Bundes“. Das Targum zum Hohen Liede 3,8 redet von einem חֲתִימַת מִילָה = *σφραγὶς τῆς περιτομῆς*. Im Beschneidungsformular hieß es: „Benedictus sit, qui sanctificavit dilectum ab utero, et signum posuit in carne, et filios suos sigillavit signo foederis sancti.“[2]) W. Bacher[3]) teilt einen Ausspruch des Simon b. Chalaftha mit: „Ein König gab eine Mahlzeit und erteilte den Befehl, daß nur solche Gäste Zutritt haben, die sein Abzeichen tragen *(σημαντήριον)*. So veranstaltete auch Gott zur Feier der Erlösung aus der aegyptischen Not eine Mahlzeit und gebot, daß von derselben nur genießen dürfe, wer an seinem Leibe das Siegel Abrahams trägt.“[3])

Sehr häufig ist in der heutigen jüdischen Beschneidungsliturgie der Ausdruck Siegel.[4]) Ohne ein Urteil über das Alter des heutigen Rituals abzugeben, darf man doch auf die Zähigkeit verweisen, mit der liturgische Formeln sich erhalten; sie bleiben oft noch bestehen, wenn ihr Inhalt für das Verständnis einer späteren Zeit längst verloren gegangen ist oder radikale Modifikationen durchgemacht hat. Insofern ist an und für sich das heutige Ritual nicht ohne Interesse. Es braucht den gleichen Terminus, den wir im alten Judentum konstatierten: „So hast du deinen Bund an meinem Leibe besiegelt als Zeichen zwischen Dir und mir“ und gleich darauf: „und ich bin dein Knecht, besiegelt mit deinem heiligen Siegel“ (וְאֲנִי עַבְדְּךָ חָתוּם בְּחוֹתָמְךָ הַקָּדוֹשׁ). Ähnliche Ausdrücke finden sich wiederholt. Interessant ist auch die Beziehung zwischen Beschneidung und Errettung, wie sie in dem heutigen Ritual ausgedrückt wird, vgl. das Gebet[5]) des Mohel vor der Beschneidung,

---

[1]) cf. F. Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften, II. Aufl., 1897, S. 76.

[2]) Berachoth 13, cf. B. Weiß, Der Brief an die Römer (Meyers Kommentar) 1899, S. 193 Anm.

[3]) cf. Bacher l. c., Bd. I, 1903, S. 293: „in einem — wohl apokryphen — Gespräche Akibas mit einem nichtjüdischen Almosenpfleger . . . . . nennt Akiba die Beschneidung das Siegel, mit dem Gott die Israeliten als die Seinigen bezeichnete“, cf. auch G. Anrich, Das antike Mysterienwesen, S. 122.

[4]) S. Baer, Rödelheim 1874, דברי הברית.

[5]) „Beglücke mich, daß ich unserem tugendhaften Vater Abraham ähnlich werde, der da viele unter deine Fittiche gebracht . . . . . Um dieses Gebotes willen, das an unserem Fleisch besiegelt ist, beselige uns, deine Herrlichkeit zu schauen, wie es heißt „ob meines Fleisches werde ich Gott schauen“; errette uns von der Hölle, wie es heißt: „ob dem Blut deines Bundes, entlasse ich deine Gefangenen aus der Gruft“; schicke uns bald den Erlöser in unseren Tagen! Amen.“

eine Beziehung, wie sie auch schon im alten Judentume gedacht wurde.[1]) Daß die Beschneidung mit dem Terminus σφραγίς bezeichnet wurde, werden wir annehmen dürfen.[2]) Wie es zur Prägung dieses Terminus kam, liegt außerhalb des Rahmens vorliegender Arbeit, es wird sich auch kaum mit Sicherheit feststellen lassen. Doch muß hier noch kurz auf die Vorstellungen im Judentume eingegangen werden, die mit dem „Siegel" verbunden waren. Dabei ist wohl im Auge zu behalten, daß wir mit dem „Siegel", seiner Wertung und Wirkung offenbar in das weite Gebiet allgemein religiöser Vorstellungen der alten Welt kommen.

Im Judentum verbinden sich mit dem Versiegeltwerden[3]) offenkundig verschiedene Gedankenkreise. Das Siegel ist das Zeichen der Bewahrung, der gewissen Zugehörigkeit zu Gott, das Zeichen des Heilsbesitzes. In dieser Hinsicht kann es einen tiefreligiösen Inhalt bergen. Im Sinne des Bewahrtbleibens der Frommen wird es im IV. Esrabuch, K. 6, 5f., gebraucht. Die Stelle handelt vom jüngsten Tage, er ist von Gott schon von Ewigkeit her festgesetzt:

„ehe die Anschläge der Sünder verworfen,
aber, die Schätze des Glaubens sammeln, versiegelt,

damals habe ich dies alles vorbedacht, und durch mich und niemand weiter ward es erschaffen; so auch das Ende durch mich und niemand weiter".[4]) In dem gleichen Sinne wird der Ausdruck Siegel in den Oden des Salomo (VIII, 15—17) gebraucht:[5]) „Nicht wende ich mein Antlitz von dem, was mein ist. Denn ich kenne sie, und ehe sie waren, habe ich sie erkannt, und ihr Antlitz; ich habe sie versiegelt, ich habe ihre Glieder gebildet und meine Brüste für sie bereitet, meine heilige Milch zu trinken, auf daß sie dadurch leben möchten". Ebenso Ode IV, 8: „Denn dein Siegel ist bekannt, und deine Geschöpfe kennen es, und deine Heerscharen besitzen es, und die auserwählten Engel sind damit angetan".

Eine Modifikation und eine sittlich-religiöse Vertiefung des gleichen Gedankens liegt offenbar in IV. Esra 8, 46ff. bei der Schilderung des Loses der Frommen vor:

---

[1]) cf. Weber l. c., S. 342.

[2]) cf. Harnack, D. G. 4, S. 230.

[3]) Im Ff. kommt die Bedeutung des Siegels an sich zur Verwendung, auch abgesehen von dem Terminus für die Beschneidung.

[4]) Zitiert nach Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudoepigraphen II, H. Gunkel, S. 365.

[5]) Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert. Aus dem Syrischen übersetzt von J. Flemming. Bearbeitet und herausgegeben von A. Harnack, 1910.

„Denn für euch ist
das Paradies eröffnet
der Lebensbaum gepflanzt
. . . . . .
. . . . . .
Die guten Werke geschaffen
Die Weisheit bereitet
Der Keim vor euch versiegelt
Die Krankheit vor euch getilgt."

Nach H. Gunkel ist der Keim (*ῥίζα*) wohl term.-techn. für den Keim zur Sünde. Dann würde die Stelle von der Bewahrung der Frommen durch Gott vor der Sünde sprechen.

Die Vorstellung von der Versiegelung findet sich auch in den Psalmen Salomos.[1]) In Ps. XV, 6 heißt es nach Erwähnung des Vernichtungsgerichts über die Gottlosen von den Frommen: „*ὅτι τὸ σημεῖον τοῦ θεοῦ ἐπὶ δικαίους εἰς σωτηρίαν.*" Neben diesem Zeichen Gottes wird ein Zeichen des Verderbens an den Stirnen der Gottlosen genannt; Hunger, Schwert und Tod haben keine Gewalt über den Frommen, sie verderben aber den Gottlosen:

(XV, 9)
ὡς ὑπὸ πολεμίων ἐμπείρων καταλημφθήσονται,
τὸ γὰρ σημεῖον τῆς ἀπωλείας ἐπὶ τοῦ μετώπου αὐτῶν.

Die gleiche Vorstellung von dem Zeichen des Verderbens an den Gottlosen findet sich Apok. Joh. 13, 16 f.; 19, 20; cf. 14, 1.

Daneben findet sich die verwandte Vorstellung, daß das Siegel den Menschen vor der Macht und Herrschaft der Dämonen bewahre oder rette; diese Vorstellung kann leicht in die Welt der Zauberei, des dunkelsten Aberglaubens einmünden.

In dem Sinne des Bewahrtwerdens vor der Herrschaft der Dämonen wird das Siegel in der Apokalypse Johannis gebraucht. Offenbar handelt es sich dabei um eine Reproduktion jüdischer Gedanken. Nach K. 7, 3 werden die Versiegelten durch das Siegel an ihrer Stirn vor den Heuschrecken geschützt; diese sind nach 9, 7—11 dämonische Wesen.[2]) Eine ähnliche Vorstellung findet sich auch Ode Salomos XXIV, 5, die Ode ist freilich überaus dunkel und unverständlich: „und man versiegelte die Abgründe mit dem Siegel des Herrn, und es gingen zugrunde durch diesen Gedanken sie, die vorher

[1]) Zitiert nach O. v. Gebhardt, Die Psalmen Salomos, Leipzig 1895.
[2]) cf. W. Bousset, Die Offenbarung Johannis, 1906 (Meyers Kommentar), S. 298; J. Weiß, Offenbarung des Johannes (Die Schriften des Neuen Testaments 1908), S. 640; K. Graß, Grundriß der Offenbarung Johannis, Riga 1904, S. 8.

existiert hatten, denn sie waren verderbt von Anfang an, und die Vollendung ihrer Verderbtheit war das Leben.“ Soviel wird man jedenfalls der Stelle entnehmen dürfen: durch die Macht des Siegels des Herrn werden die bösen Gewalten in den Abgrund gebannt, cf. die Versiegelung Satans im Abgrunde Apok. Joh. 20, 3. Über die Macht des Siegels wird auch in Ode Salomos XXIII, 6—8 gehandelt: Gottes Gedanke und Wille kommt wie ein Brief vom Himmel, „und es stürzten sich auf den Brief viele Hände, ihn zu fassen, zu nehmen und zu lesen. Und er entfloh ihren Fingern, und sie fürchteten sich vor ihm und vor dem Siegel, das darauf war, weil sie nicht die Macht hatten, sein Siegel zu lösen, denn die Kraft, die über dem Siegel war, war stärker als sie“, cf. auch die verwandte Vorstellung, Apok. Joh. 5, 1—5.

Ähnliche Vorstellungen von der Macht des Siegels finden sich häufig; es liegt auf der Hand, daß sie leicht in krassen Aberglauben übergehen können. So heißt es im Gebet Manasses, V. 2[1]): „Der du die Tiefe verschlossen hast und hast sie versiegelt mit deinem furchtbaren und gepriesenen Namen“, wobei offenbar schon der Gedanke an die magische Kraft des Tetragrammaton mitspielt.[2])

Allgemeine Gründe für die Verwendung der Bezeichnung „Siegel“ für die Beschneidung ließen sich natürlich leicht geltend machen; wer aber die komplizierte Geschichte liturgischer und kultischer Termini kennt, wird kein sonderliches Zutrauen zu solchen allgemeinen Gründen haben. Eine wirkliche Erklärung bieten sie meist so wenig, wie die Klarmachung irgendeines Begriffs mittelst Verdeutlichung der ethymologischen Herkunft des betreffenden Ausdrucks. Über die Entstehung des Terminus *σφραγίς* für die Beschneidung wage ich keine Vermutung. Dagegen wird man sagen dürfen, daß in dieser Bezeichnung der Gedanke der Zugehörigkeit zu Gott zum Ausdruck kommt, der Bewahrung vor den Dämonen, die den mit dem Siegel Gottes

[1]) Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudoepigraphen Bd. I S. 168.

[2]) cf. den Hinweis v. Ryssels in Kautzsch l. c. S. 167 f. auf Gittin 68a. Den Geist dunkelsten Aberglaubens atmet eine Stelle aus dem Traktat Berachoth 5b 6a, die hier angeführt sei, weil sie von der Macht des Siegels über die Dämonen redet. Es handelt sich um ein Rezept zum Schauen der bösen Geister: „Ebenso nehme derjenige, welcher sie (d. h. die Dämonen) sehen will, die Nachgeburt einer erstgeborenen schwarzen Katze, welche wieder von einer schwarzen und erstgeborenen Katze stammt, und verbrenne sie im Feuer und zerreibe sie; tut er ein wenig davon (von dem Pulver) in die Augen, so sieht er sie. Man muß sie (die zu Pulver zerriebene Nachgeburt) aber in ein eisernes Rohr schütten und mit einem eisernen Petschaft versiegeln, damit sie (die schädlichen Geister) nicht etwa davon stehlen.“ (Wünsche, Der babylonische Talmud, I. Halbband S. 12). Auf diesem Gebiete ließen sich die Beispiele leicht vermehren.

begabten Menschen als ein Eigentum Gottes respektieren. Die Beschneidung steht auch im Zusammenhang mit der Teilnahme am messianischen Reich, hat also gewissermaßen eine eschatologische Kehrseite, — worauf wir im weiteren Zusammenhang noch eingehen. Es läßt sich vermuten, daß auch im Beschneidungsterminus *σφραγίς* dieser Charakter zum Ausdruck kommt; im Siegel der Beschneidung hat der Mensch eine Gewähr für seine Bestimmung zur Teilnahme an der messianischen Herrlichkeit.

Der Terminus *σφραγίς* im christlichen Sprachgebrauch. Kommt schon im Neuen Testament, wie wir sahen, *σφραγίς* als eine Bezeichnung der Geistesmitteilung zum Gebrauch, und kennt anderseits Paulus diesen Terminus für die Beschneidung, so werden wir mit Recht urteilen dürfen: die Provenienz des Terminus *σφραγίς* in der altchristlichen Gemeinde ist jüdischen Ursprungs.

Nun liegt es aber so, daß gerade in Frage des Terminus *σφραγίς* eine auffallende Parallele zwischen der christlichen Gemeinde und den Mysterienreligionen besteht.[1]) Clemens Alexandrinus sagt Protrepticus K. 12: *τὸν θεὸν ἐποπτεῦσαι ἅγιος γίνομαι μυούμενος, ἱεροφαντεῖ δὲ ὁ κύριος καὶ τὸν μύστην σφραγίζεται φωταγωγῶν, καὶ παρατίθεται τῷ πατρὶ τὸν πεπιστευκότα αἰῶσι τηρούμενον.* Beachtet man, daß Clemens in dem Zusammenhang, in dem die eben zitierte Stelle steht, die allein wahren Mysterien des Christentums den heidnischen Mysterien gegenüberstellt und von den christlichen Mysterien in der heidnischen Mysterienterminologie redet, so wird man zum Schluß kommen, daß *σφραγίς* in den heidnischen Mysterien geläufiger Terminus ist. Aber damit ist noch nichts gesagt, was uns zur Annahme einer Entlehnung des Mysterienterminus *σφραγίς* durch die christliche Gemeinde veranlassen müßte. Selbst wenn eine weitere Verbreitung dieses Terminus in den Mysterien nachweisbar wäre, als es heute meines Wissens gelungen ist, bleibt es doch bestehen, daß schon im II. Clemensbrief und im Hirten des Hermas *σφραγίς* so gebraucht wird, daß wir auf einen in der Gemeinde völlig eingebürgerten Taufterminus schließen müssen. Ist diese Erscheinung auch schon durch eine Beeinflussung seitens der Mysterienterminologie zu erklären? Der Beweis einer derartigen Verbreitung des Terminus in den Mysterien zu Beginn des zweiten Jahrhunderts kann nicht erbracht werden. Und nur in diesem Falle wäre eine so starke Beeinflussung der christlichen Ge-

[1]) cf. hierzu G. Anrich, Das antike Mysterienwesen, S. 120—125, der sich in diesem Punkte gegen eine Abhängigkeit der christlichen Gemeinde von den Mysterien ausspricht, und G. Wobbermin, Religionsgeschichtliche Studien 1896, S. 144—154, der für eine Abhängigkeit eintritt.

meinde in dieser Frage überhaupt denkbar. Dagegen stehen wir mit der Verwendung der Bezeichnung *σφραγίς* für die Geistesmitteilung bei Paulus auf festem Boden. Schon aus diesem Grunde müßten wir mit höchster Vorsicht der behaupteten Beeinflussung der christlichen Taufterminologie durch die Mysteriensprache gegenüberstehen. Aber ausschlaggebend ist etwas anderes: später wird in der christlichen Gemeinde *σφραγίς* einfach zur Bezeichnung der Taufe; auch im II. Clemensbrief und im Hirten des Hermas ist das schon der Fall, aber bei beiden ist noch die ursprüngliche Bedeutung *σφραγίς* für Geistesmitteilung ganz deutlich. Das spricht mit wünschenswerter Klarheit für die Übernahme des Terminus in die Taufsprache im II. Jahrhundert aus der Terminologie der Gemeinde der apostolischen Zeit. In gewissem Sinne hat sich sogar die ursprüngliche Bedeutung des Siegels bis in eine späte Zeit hinein erhalten, als es sich nur noch um eine liturgische Reliquie handelte. Die uralte Beziehung von Siegelung und Geistesmitteilung findet sich noch in der *ἀκολουθία τοῦ βαπτίσματος* der anatolischen Kirche. Im Gebet bei der Salbung mit dem heiligen Myron heißt es: *αὐτὸς, δέσποτα, παμβασιλεῦ, εὔσπλαγχνε· χάρισαι αὐτῷ τὴν σφραγῖδα τῆς δωρεᾶς τοῦ ἁγίου καὶ παντοδυνάμου καὶ προσκυνητοῦ σου πνεύματος κτλ.*, bei der Salbung selbst wird gesprochen: *σφραγὶς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου. ἀμήν.*[1])

Aber freilich wird man für die Taufpraxis der christlichen Gemeinde etwa von der Mitte des II. Jahrhunderts an eine völlige Unberührtheit von der Mysterienpraxis nicht behaupten können. Schon die angeführte Stelle aus dem Protrepticus würde das höchst fraglich machen; cf. auch den parallelen Gebrauch von signare oder obsignatio für die Taufe und die Mysterienweihe bei Tertullian.[2]) Der Ursprung des Terminus ist in der altchristlichen Taufterminologie zu suchen, er bezeichnet die Geistesmitteilung und ist eine Übernahme eines jüdischen Beschneidungsterminus. Mit der Entleerung des Begriffs der Geistesmitteilung, wie sie die Entwickelung der Taufe im II. Jahrhundert mit sich brachte, wurde die Bezeichnung *σφραγίς* immer mehr mit dem Taufbade verbunden. Zugleich hatte die Erinnerung an den ursprünglichen Sinn der Geistesmitteilung ein Eindringen von mysteriösen Gedanken in die Taufordnung zur Folge. In dieser Situation ist eine Beeinflussung durch die Mysterien auch in Frage der Auffassung der *σφραγίς* begreiflich.

[1]) Daniel, Codex liturgicus IV p. 506 f. Höfling, Das Sakrament der Taufe, 1846, Bd. I, S. 469.

[2]) De baptismo VI, XIII; De paenitentia VI; De corona XI; Adversus Valentinianos I (Id circo et aditum prius cruciant, diutius initiant antequam consignant); Apologeticum VIII (Talia initiatus et consignatus vivis in aevum).

Eine kurze Übersicht über den Gebrauch des Terminus *σφραγίς* soll das eben Dargelegte vervollständigen.

Im II. Clemensbrief muß unter *βάπτισμα* und *σφραγίς* offenbar das Gleiche verstanden werden; das ergibt sich aus einer Vergleichung von VI, 9 und VIII, 6:

VI, 9. *Εἰ δὲ οἱ τοιοῦτοι δίκαιοι οὐ δύνανται ταῖς ἑαυτῶν δικαιοσύναις ῥύσασθαι τὰ τέκνα αὐτῶν, ἡμεῖς, ἐὰν μὴ τηρήσωμεν τὸ βάπτισμα ἁγνὸν καὶ ἀμίαντον, ποίᾳ πεποιθήσει εἰσελευσόμεθα εἰς τὸ βασίλειον τοῦ θεοῦ;*

VIII, 6. *Τηρήσατε τὴν σάρκα ἁγνὴν καὶ τὴν σφραγῖδα ἄσπιλον, ἵνα τὴν αἰώνιον ζωὴν ἀπολάβωμεν.*

Zu bemerken ist der deutlich eschatologische Charakter, der der Taufe und dem Siegel anhaftet. Ferner darf man aus der Parallele in VIII, 6: Bewahrung des Fleisches und Bewahrung des Siegels, darauf schließen, daß mit dem Siegel nicht im allgemeinen die Taufhandlung gemeint ist, sondern daß der Gedanke der Geistesmitteilung im Taufakt betont wird. Der Autor hebt in andrem Zusammenhang hervor: es gilt das Fleisch bewahren, um den Geist zu empfangen (XIV, 3); ausdrücklich heißt es an derselben Stelle: *ἡ γὰρ σὰρξ αὕτη ἀντίτυπός ἐστιν τοῦ πνεύματος*, und wird XIV, 5 der Empfang ewigen Lebens davon abhängig gemacht, daß der Geist sich dem Fleisch fest verbinde (*τοσαύτην δύναται ἡ σὰρξ αὕτη μεταλαβεῖν ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν κολληθέντος αὐτῇ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου*).

So darf man sagen: unter *σφραγίς* versteht der II. Clemensbrief scheinbar die Taufe, aber doch wird bei genauerem Zusehen deutlich, daß in dieser Bezeichnung für die Taufe der Ton auf der im Taufakt erfolgenden Geistesmitteilung liegt.

Ähnlich liegt die Sache auch im Hirten des Hermas. In Sim. IX, 16 beantwortet der Hirt die Frage, warum die Steine zum Bau des Turmes aus der Tiefe emporgestiegen seien: *ἀνάγκην (φησίν) εἶχον δι' ὕδατος ἀναβῆναι ἵνα ζωοποιηθῶσιν· οὐκ ἠδύναντο γὰρ ἄλλως εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, εἰ μὴ τὴν νέκρωσιν ἀπέθεντο τῆς ζωῆς αὐτῶν. ἔλαβον οὖν καὶ οὗτοι οἱ κεκοιμημένοι τὴν σφραγῖδα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ εἰσῆλθον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ· πρὶν γάρ, φησί, φορέσαι τὸν ἄνθρωπον τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, νεκρός ἐστιν· ὅταν δὲ λάβῃ τὴν σφραγῖδα, ἀποτίθεται τὴν νέκρωσιν καὶ ἀναλαμβάνει τὴν ζωήν. ἡ σφραγὶς οὖν τὸ ὕδωρ ἐστίν.* Danach ist die Taufe oder genauer das Taufbad das Siegel. Aber an andren Stellen scheint deutlich die ursprüngliche Vorstellung von der Siegelung = Geistesmitteilung durch. Darauf wird genauer bei der Besprechung der Taufaussagen im Hirten des Hermas eingegangen werden. Hier nur ein kurzer Hinweis: das oft genannte Überkleidet-

werden mit dem Gewand ist nur ein Ausdruck für die Mitteilung des heiligen Geistes (Sim. VIII, 2, 3 f.; IX, 13; IX, 15, 2; IX, 24, 2 ff.; IX, 32, 3), nun treten Siegel und Gewand, Sim. VIII 2, 3 ff., so nebeneinander, daß sie nur ein verschiedener Ausdruck für die gleiche Sache sein können. Das gleiche zeigt ein Vergleich von Sim. IX, 13, 7 und IX, 17, 4:

IX, 13, 7. *οὗτοι, φησί, πάντες τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ ἔλαβον, ἔλαβον δὲ καὶ τὴν δύναμιν τῶν παρθένων τούτων. λαβόντες οὖν τὰ πνεύματα ταῦτα ἐνεδυναμώθησαν καὶ ἦσαν μετὰ τῶν δούλων τοῦ θεοῦ, καὶ ἦν αὐτῶν ἓν πνεῦμα καὶ ἓν σῶμα καὶ ἓν ἔνδυμα. τὰ γὰρ αὐτὰ ἐφρόνουν καὶ δικαιοσύνην εἰργάζοντο.*

IX, 17, 4. *λαβόντες οὖν τὴν σφραγῖδα μίαν φρόνησιν ἔσχον καὶ ἕνα νοῦν, καὶ μία πίστις αὐτῶν ἐγένετο καὶ μία ἀγάπη, καὶ τὰ πνεύματα τῶν παρθένων μετὰ τοῦ ὀνόματος ἐφόρεσαν.*

Die „Erneuerung des Geistes“ wird im Hirten des Hermas mit der zweiten, göttlich offenbarten Buße in Zusammenhang gebracht. Dennoch wird man auch hierin eine modifizierte Reproduktion urchristlicher Taufgedanken erblicken dürfen. Die zweite Buße tritt bei Hermas als Ersatz für die nicht wiederholbare Taufe ein, und in diesem Zusammenhang ist es von Interesse, daß sie als Erneuerung des Geistes unter den Gesichtspunkt des Siegels tritt. Auch hierin zeigt sich die alte Grundbedeutung des Siegels — die Geistesmitteilung, cf. Sim. VIII, 6, 3: *κύριε, νῦν οὖν μοι δήλωσον τοὺς τὰς ῥάβδους ἐπιδεδωκότας, ποταπός τις αὐτῶν ἐστί, καὶ τὴν τούτων κατοικίαν, ἵνα ἀκούσαντες οἱ πιστεύσαντες καὶ εἰληφότες τὴν σφραγῖδα καὶ τεθλακότες αὐτὴν καὶ μὴ τηρήσαντες ὑγιῆ, ἐπιγνόντες τὰ ἑαυτῶν ἔργα μετανοήσωσιν, λαβόντες ὑπὸ σοῦ σφραγῖδα, καὶ δοξάσωσιν τὸν κύριον, ὅτι ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτοὺς καὶ ἀπέστειλε σε τοῦ ἀνακαινίσαι τὰ πνεύματα αὐτῶν.*

Überschaut man den sonstigen Gebrauch des Terminus Siegel im 2. Jahrhundert, so steht er neben undeutlichen Aussagen einfach für die Taufe.

So ist es in den Paulusakten. Thekla bittet den Apostel, Kap. 25: *δός μοι τὴν ἐν Χριστῷ σφραγῖδα καὶ οὐχ ἅψεται μοι πειρασμός*, worauf Paulus sie zur Geduld ermahnt und von dem Empfang des „Wassers“ spricht. Das Siegel bewahrt vor Gefahr und Versuchung, cf. K. 40. Für Taufe steht Siegel auch im Martyrium Pauli, Kap. 5 u. 7. In undeutlicher Weise redet von einem Zeichen und von der Taufe das VIII. Buch der christlichen Sibyllinen:

244 ff.

Σῆμα δὲ τοι τότε πᾶσι βροτοῖς, σφρηγὶς ἐπίσημος
τό ξύλον ἐν πιστοῖς, τὸ κέρας τὸ ποθούμενον ἔσται,
ἀνδρῶν εὐσεβέων ζωή, πρόσκομμα δὲ κόσμου
ὕδασι φωτίζον κλητοὺς ἐν δώδεκα πηγαῖς.

Das V. Esrabuch hält den Juden ihre selbstverschuldete Verwerfung vor, die Christen sind das Volk Gottes, ihnen kommt Gottes Reich zu: „Auf, steht und seht die Zahl der Versiegelten beim Mahle des Herrn“ (2, 38). In den Petrusakten heißt es im Gebet nach der Taufe des Theon durch Petrus: Optimus et solus sanctus, tu enim nobis visus es, deus Jesu Christe, in tuo nomine mox locutus et signatus est sancto tuo signo.

Irenäus braucht Siegel gleichlautend mit Taufe, cf. Epideixis,[1]) Kap. 3: „daß diese Taufe das Siegel des ewigen Lebens sei und die Wiedergeburt in Gott“; Kap. 100: „So ist die Irrlehre inbetreff dieser drei Sätze unseres Siegels von der Wahrheit weit abgewichen“. Auf die Siegelung darf man wohl auch Adversus haereses III. 17, 3 beziehen, welche Stelle in einem über den heiligen Geist und seine Herabkunft handelnden Abschnitt steht: „qui (sc. homo) inciderat in latrones, cui ipse misertus est et ligavit vulnera eius, dans duo denaria regalia, ut per Spiritum imaginem et inscriptionem Patris et Filii accipientes, fructificemus creditum nobis denarium etc. Als fester Taufterminus erscheint Siegel bei Clemens Alexandrinus und Tertullian, cf. Protepticus 12; Quis dives salvetur, 39: *εἴη δὲ τετυχηκὼς ἢ δι᾽ ἄγνοιαν ἢ περίστασιν ἀκούσιον μετὰ τὴν σφραγῖδα καὶ τὴν λύτρωσιν περιπετῆς τισιν ἁμαρτήμασιν ἢ παραπτώμασιν, ὡς ὑπενηνέχθαι τέλεον, οὗτος κατεψήφισται παντάπασιν ὑπὸ τοῦ θεοῦ.* In der Erzählung von dem einem Presbyter durch den Apostel Johannes zur Obhut übergebenen Jüngling, den der Presbyter nach der Taufe aus den Augen verlor, *ὡς τὸ τέλειον αὐτῷ φυλακτήριον ἐπιστήσας τὴν σφραγῖδα τοῦ κυρίου,* tritt der Gedanke des durch das Siegel Bewahrtbleibens vor Versuchungen stark hervor, ohne daß Clemens freilich sich diesen Gedanken ausdrücklich zu eigen machen würde. Tertullian bezeichnet, de baptismo, XIII, die Taufe als obsignatio baptismi, cf. c. VI: fides obsignata in patre et filio est spiritu sancto; de paenitentia VI: obsignatio fidei; de corona XI: et signum postulabit a principe, qui jam a deo accepit; de resurrectione carnis VIII: caro abluitur, ut anima emaculetur, caro ungitur, ut anima consecretur, caro signatur, ut et anima muniatur etc.; de praescriptione XI: inde potat fidem, eam aqua signat.

In der Literatur der folgenden Zeit ist der Gebrauch des Terminus *σφραγίς* ein sehr häufiger. Bei Hippolyt[2]) wird einmal die Versiegelung ausdrücklich auf den heiligen Geist bezogen, De Antichristo LIX:

[1]) Des heiligen Irenäus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung, Ausgabe mit Nachwort und Anmerkungen von A. Harnack 1907.

[2]) Zitiert nach: Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, N. Bonwetsch und H. Achelis, Hippolytus Werke, Bd. I.

ὀθόνη δὲ ταύτη λαμπρὰ πάρεστιν ὡς τὸ πνεῦμα τὸ ἀπ' οὐρανῶν, δι' οὗ σφραγίζονται οἱ πιστεύοντες τῷ θεῷ; in allgemeiner Form, c. VI: *ἔδωκεν ὁ κύριος σφραγῖδα τοῖς εἰς αὐτὸν πιστεύουσιν, καὶ αὐτὸς* (sc. *ὁ ἀντίχριστος*) *δώσει ὁμοίως;* cf. *εἰς τὸ ἆσμα*: „Mit Freimütigkeit (Zuversicht) zeige dich, «das Siegel» des Christentums «an der Stirn» tragend" (S. 349). Siegel für Taufe steht auch in der syrischen Didaskalia[1]) K. X: „wie wir die Heiden, wenn sie den Willen haben und bekennen, sich zu bekehren, und sagen: wir glauben, in die Gemeinde aufnehmen, damit sie das Wort hören, aber nicht mit ihnen verkehren, bis sie das Siegel empfangen haben und vollkommen sind" etc.; K. XVI: „Und wenn der Täufling aus dem Wasser herausgestiegen ist, soll ihn die Diakonisse in Empfang nehmen, belehren und erziehen, wie das Siegel der Taufe unzerstörbar ist, in Keuschheit und Heiligkeit". Ebenso Duae viae vel Judicium Petri:[2]) *τέκνον, τὸν λαλοῦντα σοι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ παραίτιον σοι γινόμενον τῆς ζωῆς καὶ δόντα σοι τὴν ἐν κυρίῳ σφραγῖδα ἀγαπήσεις ὡς κόρην ὀφθαλμοῦ σου.* Sehr häufig ist der Gebrauch des Terminus in den apostolischen Constitutionen,[3]) cf. II. 14, 6; II. 32, 2; II. 39, 2; III. 16, 17; VII. 22; auch im Salbungsgebet im Euchologion des Serapion von Thumis[4]) wird die Salbung als Siegel bezeichnet; die Salbung bewirkt aber die Mitteilung des heiligen Geistes.

Aus diesen Stichproben ist die weite Verbreitung des Terminus *σφραγίς* deutlich; er steht oft einfach für „Taufe", läßt aber noch die ursprüngliche Bedeutung der Geistesmitteilung erkennen.

Einen ausgiebigen Gebrauch von *σφραγίς* muß die gnostische Literatur gemacht haben. Origenes[5]) erzählt mit Entrüstung von den Verleumdungen, die Celsus in seinem Bericht über die Versiegelung gebracht habe; Origenes bezeugt bei dieser Gelegenheit den Gebrauch des Terminus Siegel bei den kirchlichen Schriftstellern und bei den Häretikern. Aus einer Stelle der Excerpta ex Theodoto[6]) (80, 1 ff.) wird der bewahrende Charakter des Siegels deutlich: *ὃν γεννᾷ ἡ μήτηρ, εἰς θάνατον ἄγεται καὶ εἰς κόσμον, ὃν δὲ ἀναγεννᾷ Χριστός, εἰς ζωὴν μετατίθεται, εἰς ὀγδοάδα· καὶ ἀποθνήσκουσιν μὲν τῷ κόσμῳ, ζῶσι δὲ τῷ θεῷ, ἵνα θάνατος θανάτῳ λυθῇ, ἀναστάσει δὲ ἡ φθορά.*

[1]) Ausgabe Achelis und Flemming, 1904.

[2]) Hilgenfeld, Nov. Test. extra canonem receptum IV. 2. Auflage. 1884. S. 114.

[3]) Ausgabe Ültzen, 1853.

[4]) Bibliothek der Kirchenväter, Kempten und München, Th. Schermann — R. Storf, Griechische Liturgie, 1912.

[5]) cf. Cels. VI, 27.

[6]) Die griech. christl. Schriftsteller der ersten 3 Jahrhunderte. Bd. III. Clemens Alexandrinus, p. 131.

διὰ γὰρ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος σφραγισθεὶς ἀνεπίληπτός ἐστι πάσῃ τῇ ἄλλῃ δυνάμει καὶ διὰ τριῶν ὀνομάτων πάσης τῆς ἐν φθορᾷ τριάδος ἀπηλλάγη, cf. 83 u. 86, 2. Viel ist auch in der Pistis Sophia[1]) von der Versiegelung die Rede: K. 75 werden die Örter der Dämonen versiegelt, so daß sie nicht gegen die Pistis Krieg führen können; K. 86: „und die von der Mitte (*μέσος*) werden sie taufen (*βαπτίζειν*) und ihnen die geistige Salbe geben und sie mit den Siegeln (*σφραγῖδες*) ihrer Mysterien (*μυστήρια*) besiegeln (*σφραγίζειν*)", cf. K. 86, 103; 108, 111. Ich gehe auf die Versiegelung in dieser späteren Zeit nicht näher ein, sie kann höchstens als eine Bestätigung bzw. Fortführung solcher Gedanken in Betracht kommen, die ursprünglich mit dem Siegel verbunden wurden. Ganz kurz sollen daher noch die Siegelungsakte in den Thomasakten[2]) angeführt werden, einmal wegen der katholischen Überarbeitung der Schrift, die also auch in der Kirche ein gewisses Verständnis für die geschilderten Siegelungen voraussetzt und dann wegen des Zutagetretens von urchristlichen Gedanken in der Beschreibung dieser liturgischen Akte. Nach K. 25 wollen der König und sein Bruder in den Dienst Gottes treten. Sie bitten Thomas um Aufnahme in das Christentum, worauf dieser u. a. betet: *κατάμειξον αὐτοὺς εἰς τὴν σὴν ποίμνην, καθαρίσας αὐτοὺς τῷ σῷ λουτρῷ καὶ ἀλείψας αὐτοὺς τῷ σῷ ἐλαίῳ ἀπὸ πάσης περιεχούσης αὐτοὺς πλάνης*. Diese letzte Wendung deutet schon auf die Geistesmitteilung und die durch sie bewirkte Erkenntnis hin. Darauf (K. 26) bitten beide Taufkandidaten den Thomas: *δὸς ἡμῖν τὴν σφραγῖδα*. Thomas erfüllt ihre Bitte. Das Gebet bei der Siegelung, wobei Öl zur Verwendung kommt, enthält neben anderen Anrufungen folgende charakteristische Wendungen (Kap. 27): *ἐλθὲ τὸ ἅγιον ὄνομα τοῦ Χριστοῦ τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα . . . . . ἐλθὲ ἡ τὰ μυστήρια ἀποκαλύπτουσα τὰ ἀπόκρυφα . . . . . ἐλθὲ τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ καθάρισον τοὺς νεφροὺς αὐτῶν καὶ τὴν καρδίαν, καὶ ἐπισφράγισον αὐτοὺς εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος*. Das Taufbad wird überhaupt nicht erwähnt; ganz im Vordergrunde des Interesses bei der Siegelung steht die dadurch bewirkte Geistesmitteilung. Ohne Erwähnung des Taufbades ist auch der Bericht in Kap. 42 ff. Ein von einem Dämon besessenes Weib sucht bei Thomas Hilfe. Er vertreibt den Dämon. Darauf bitttet sie (K. 49): *ἀπόστολε τοῦ ὑψίστου, δός μοι τὴν σφραγῖδα, ἵνα μὴ ὑποστρέψῃ εἰς ἐμὲ πάλιν ὁ ἐχθρὸς ἐκεῖνος*. Unter Handauflegung versiegelt Thomas sie und viele andere. Im Gebet des Thomas (K. 48) klingen Taufgedanken deutlich an,

[1]) C. Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften, Bd. I, 1905.
[2]) Bonnet, Acta Apostolorum Apocrypta, p. II, V. 2, 1903.

ohne daß auch hier das Taufbad erwähnt wäre: *ἐλθέτω ἡ εἰρήνη σου καὶ σκηνοσάτω ἐν αὐτοῖς καὶ ἀνακαινισάτω αὐτοὺς ἀπὸ τῶν προτέρων αὐτῶν πράξεων καὶ ἀποδύσωνται τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν τοῖς πράξεσιν αὐτοῦ καὶ ἐνδύσωνται τὸν νέον τὸν νῦν ἐξ ἐμοῦ καταγγελλόμενον αὐτοῖς.* In der Motivierung der Bitte des geheilten Weibes um das Siegel wird deutlich, daß es sich dabei um die Bewahrung vor der Macht des Dämons handelt. Nach K. 87 bittet das Weib des Charis den Apostel: ..... *καὶ δέξωμαι κἀγὼ σφραγῖδα καὶ γένωμαι ναὸς ἅγιος καὶ κατοικήσῃ ἐν ἐμοὶ αὐτός,* worunter nur die Geistesmitteilung verstanden werden kann, cf. I. Kor. 3, 16 u. 6, 19. In Kap. 119—121 werden die Vorgänge bei der Taufe der Mygdonia geschildert. Sie bittet: *δὸς μοι τὴν σφραγῖδα Ἰησοῦ Χριστοῦ.* In dem Gebet der Ölsalbung heißt es: *ἔλαιον ἅγιον εἰς ἁγιασμὸν ἡμῖν δοθέν, μυστήριον κρυφιαῖον, ἐν ᾧ ὁ σταυρὸς ἡμῶν ἐδείχθη* etc. Merkwürdigerweise folgt auf die Salbung die Wassertaufe auf den Namen des Dreieinigen. Bei der auf die Taufe folgenden Feier der Eucharistie sagt Thomas: *ἐδέξω σου τὴν σφραγῖδα, κτίσαι σεαυτῇ ζωὴν αἰώνιον,* wobei der alte Gedanke von dem Zusammenhang zwischen Siegel (Geistesmitteilung) und ewigem Leben hervortritt. In K. 132 macht Thomas in seiner Antwort auf die Bitte des Sifôr eine ganz korrekte Taufaussage: *τὸ βάπτισμα τοῦτο ἁμαρτιῶν ἐστιν ἄφεσις ..... τοῦτο ἀναγεννᾷ τὸν νέον ἄνθρωπον ..... καὶ ἐστιν κοινωνὸν τῶν ἁμαρτιῶν ἀφέσεως.*

Deutlich ist, daß der Gedanke der Versiegelung oft in völlig magisch zauberhafter Weise aufgefaßt wird, daß er ein ganz allgemein verbreiteter liturgischer Taufterminus ist, mit dem sich verschiedene Vorstellungen verbinden können. Aber ebenso deutlich ist auch, daß immer wieder mehr oder weniger deutlich die alte Bedeutung des Siegels, die Geistesmitteilung, zum Vorschein kommt.

Kapitel V.

Geistesmitteilung und Beschneidung.

Röm. 2, 28 f. *οὐ γὰρ ὁ ἐν τῷ φανερῷ Ἰουδαῖός ἐστιν, οὐδὲ ἡ ἐν τῷ φανερῷ ἐν σαρκὶ περιτομή· ἀλλ' ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος, καὶ περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι οὐ γράμματι.* Bei der Er-

klärung ist genau auf den Zusammenhang zu achten, in dem unsere Stelle steht. Es ist ausgeschlossen, daß Paulus die zahlreichen bekehrten Heiden im Sinne hat, die unbeschnitten sind und doch das Gesetz durch die Kraft des Geistes Christi erfüllen (Godet). Paulus hat ja von den Heiden gesprochen und sie den Juden gegenübergestellt (1, 18—2, 29). Vers 29 dient auch nur dem Nachweis, in dem die ganze Argumentation gipfelt: der wahre Jude ist der Erfüller des Gesetzes; nicht die Beschneidung ist das Ausschlaggebende, sondern die Herzensstellung ist es.

Der Zusatz *ἐν πνεύματι* zu *περιτομὴ καρδίας* darf sicherlich nicht auf den menschlichen Geist bezogen werden; eine durch den menschlichen Geist gewirkte rechte Beschneidung ergibt einen völlig unpaulinischen Gedanken, und „die Beschneidung des Herzens im Geist" ist selbstverständlich; auch der Gegensatz von *πνεῦμα* und *γράμμα* (cf. 7, 6 und II. Kor. 3, 6) zeigt deutlich, daß einzig und allein an den göttlichen Geist im Gegensatz zum Gesetz gedacht werden kann. *Ἐν πνεύματι* kann entweder lokal[1]) oder instrumental gefaßt werden. Sachlich trägt die Entscheidung, ob *ἐν πνεύματι* instrumental oder lokal zu fassen sei, in diesem Falle nicht viel aus, doch möchte ich mich für die instrumentale Fassung wie in analogen Fällen (cf. I. Kor. 6, 11. 12, 13; Phil. 3, 3) entscheiden.

Es erscheint einfach zweifellos, daß der Abschluß der ganzen vorhergegangenen Erörterung des Paulus über die Heiden und Juden lautet: immer und überall kam es Gott nur auf die Richtung des Herzens an, nicht auf fleischliche Beschneidung, sondern auf Herzensbeschneidung.

Aber hier liegt eine Schwierigkeit vor. Sicher würde man nach der ganzen vorhergehenden Ausführung den Satz in V. 29 etwa so erwarten: *καὶ περιτομὴ καρδίας οὐ σαρκός;* der Sinn müßte jedenfalls ein ähnlicher sein. Da die Deutung von *ἐν πνεύματι* auf den menschlichen Geist ausgeschlossen ist, so hat man an den Geist Gottes zu denken. Nun ist für Paulus die Formel *ἐν πνεύματι* identisch mit *ἐν Χριστῷ*.[2]) Auch bei einer lokalen Fassung von *ἐν πνεύματι* muß man annehmen, Paulus spreche von einer in der Gemeinschaft mit dem erhöhten Herrn eintretenden Beschneidung. Damit kommen wir aber zu dem unumgänglichen Schluß, daß der Satz in V. 29 seinem Wort-

[1]) Als Vorstellung des Verweilens in einem der Luft vergleichbaren Pneuma-Element, cf. A. Deissmann, Die neutestamentliche Formel „in Christo Jesu", S. 98 und 86. H. Lietzmann, Handbuch zum Neuen Testament, Bd. III, I, S. 16, übersetzt nicht präzise genug: „die [richtige] Beschneidung ist die des Herzens (die da geschieht) auf Antrieb des Geistes, nicht bloß weil es der Wortlaut befiehlt."

[2]) cf. A. Deissmann, Die neutestamentliche Formel „in Christo Jesu", S. 85.

laut nach nicht ein konsequenter, die vorhergehende Gedankenentwicklung logisch krönender Schluß ist, daß sich in ihm vielmehr ein neuer Gedanke vor den mit Notwendigkeit zu erwartenden Schluß einschiebt. Dieser neue Gedanke ist: die wahre *περιτομὴ καρδίας* wird gewonnen in der Gemeinschaft mit dem erhöhten Christus, cf. Kol. 2, 11. Beachtet man, daß Paulus als Gegensatz zu *περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι* den Ausdruck (*περιτομὴ ἐν*) *γράμματι* gebraucht, so ist das eine Stützung der eben ausgeführten Behauptung; denn *γράμματι* ist einzig und allein auf das Gesetz des alten Bundes zu deuten, cf. 2, 27; 7, 6; II. Kor. 3, 6. Soll V. 29 den Gedanken ausdrücken, den wir nach der ganzen vorhergegangenen Erörterung erwarten müssen: ob nun beschnitten, ob unbeschnitten, auf die Herzensbeschneidung allein kommt es an — so fragt man mit Recht, was denn für ein notwendiger Gegensatz zwischen der *περιτομὴ καρδίας* und der *περιτομὴ ἐν γράμματι* bestehe. Der Apostel spricht ja an unserer Stelle ganz hypothetisch, der sonst bei ihm vertretene Gedanke, daß niemand das Gesetz erfüllen kann und die daraus resultierende totbringende Bedeutung des Gesetzes bleibt unserer Ausführung fern. Wird doch V. 14 und V. 15 die theoretische Möglichkeit der Gesetzeserfüllung durch den Heiden postuliert. Um so mehr wird man berechtigt sein, zu sagen: die gesetzliche Beschneidung und die Herzensbeschneidung schließen sich an und für sich nicht aus; so steht es in Worten des Alten Testaments, an die Paulus denkt, Deut. 10, 16; 30, 6; Jerem. 4, 4; Hesek. 11, 19.[1]) Also ist der Schluß unumgänglich: der Apostel bringt in den Gedanken, den er als Abschluß seiner Erörterung über Heiden und Juden fixieren wollte, einen neuen, nicht in den bisherigen Gang der Auseinandersetzung passenden Gedanken hinein, indem er zu *περιτομὴ καρδίας*, was genügt hätte, *ἐν πνεύματι* hinzufügt. Aus diesem Grunde tritt statt der als Gegensatz zur *περιτομὴ καρδίας* zu erwartenden *περιτομὴ τῆς σαρκός* der Ausdruck *περιτομὴ ἐν γράμματι* ein.

Ist diese Auslegung richtig, so gelangen wir zu dem Resultat: Paulus kennt eine christliche *περιτομή* (denn das bedeutet *περιτομὴ ἐν πνεύματι*) im Gegensatz zur *περιτομὴ ἐν γράμματι*, der Beschneidung im Judentum. Dieser Gedanke liegt ihm so nahe, daß er *περιτομὴ καρδίας* durch *ἐν πνεύματι* ergänzt und dadurch, strenggenommen, in seine bisherigen Ausführungen ein störendes Moment bringt. Wir dürfen aber auch vermuten, wie Paulus zu dem ergänzenden Zusatz zu *περιτομὴ καρδίας* kam. Daß die Forderung der Herzensbeschneidung im Alten Testament geltend gemacht wurde, sahen wir. Wir sahen auch,

---

[1]) cf. auch Jubil. 1, 32: Gott wird die Herzen beschneiden und einen heiligen Geist geben — und 15, 25: die Beschneidung ist eine ewige Ordnung.

daß sie unter den Gütern des kommenden Bundes erscheint. Paulus sieht den neuen Bund im Christentum verwirklicht, in ihm ist die Herzensbeschneidung vorhanden. Und zwar *ἐν πνεύματι*, d. h. die Geistesmitteilung ist die Herzensbeschneidung. Zwei andere Stellen aus den paulinischen Briefen bestätigen dieses Resultat.

Phil. 3, 2 und 3. In fast unerwartet heftigen Ausdrücken wendet der Apostel sich gegen einen Gegner. Ob damit die Juden gemeint sind (Lipsius und Weiß), oder die Judenchristen (A. Klöpper und E. Haupt), ist für unsere Frage ohne Bedeutung. Eine rein jüdische Propaganda unter den Philippern ist freilich kaum anzunehmen; es wird sich um Judenchristen handeln, die das Heil von der Beschneidung abhängig machen (cf. Act. 15, 1). Die von ihnen gerühmte Beschneidung bezeichnet Paulus in beißendem Sarkasmus als *κατατομή*, sie ist eine Verstümmelung. Die von den Irrlehrern gerühmte Beschneidung hat gar nicht den Charakter der wahren Beschneidung; diese wahre Beschneidung repräsentieren die Christen. Stand Röm. 2, 29 der Gedanke der rechten Beschneidung, wie sie auch von den Propheten gefordert wurde, im Gegensatz zu der fleischlichen Beschneidung, so stehen hier im denkbar schärfsten Gegensatz die jüdische Beschneidung und die Beschneidung der Christen. Eine schließt die andere geradezu aus. Was ist unter der *περιτομή* der Christen zu verstehen? Paulus bezeichnet zwar die Christen als *περιτομή* im Gegensatz zu der *κατατομή*, aber es kann sich nicht einfach um den Gegensatz von Christ und Jude handeln; das verbietet — abgesehen von dem in diesem Falle äußerst auffälligen Sprachgebrauch — der die jüdische Beschneidung absichtlich herabwürdigende Ausdruck *κατατομή*. Er zeigt, daß es sich nicht nur im allgemeinen um einen Kampf des Apostels gegen judenchristliche Irrlehrer handelt, sondern gegen das Grunddogma derselben: die heilsnotwendige Bedeutung der Beschneidung.

Was aber ist unter der christlichen *περιτομή* zu verstehen? Dies wird aus Paulus Erläuterung deutlich: *οἱ πνεύματι θεοῦ λατρεύοντες καὶ καυχώμενοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθότες.*[1]) Das

[1]) Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche, II. Aufl., S. 548, liest *θεῷ* statt *θεοῦ*, doch ist letzteres besser bezeugt. Nach W. will Paulus nicht sagen, daß die *λατρεία* durch die Kraft des heiligen Geistes ausgeübt, sondern „nach Maßgabe der gebietenden Vernunft vollzogen“ werde. Auch wenn die Lesart *θεῷ* vorzuziehen wäre, trifft W. sicher nicht das Rechte. Gegenüber denjenigen, welche auf das Fleisch (die durch Christus abrogierte Beschneidung, den alten Bund) ihr Vertrauen setzen, ist der natürliche Gegensatz nicht der Gottesdienst gemäß der menschlichen Vernunft, sondern der dem pneumatischen Charakter des neuen Bundes entsprechende Gottesdienst, cf. II. Kor. 3, 6.

Merkmal für den Besitz der rechten Beschneidung ist die *λατρεία*[1]) *πνεύματι θεοῦ*; in einem vom Geiste Gottes gewirkten Dienste stehen die Christen, die *λατρεία* geschieht auf Antrieb und durch Vermittelung des Geistes Gottes (*πνεύματι θεοῦ* ist als Dat. instrum. zu fassen, ein Dat. commodi ist ohne Analogie bei Paulus)[2]). Die neue geistgewirkte Richtung im Menschen ist zurückzuführen auf die Mitteilung des heiligen Geistes. Dieser geistgewirkte Zustand ist der den Christen eigentümliche Vorzug; auf ihm beruht ihre Gewißheit; sie verlassen sich nicht auf das „Fleisch". — So kann an unserer Stelle unter der *περιτομή* nur die Geistesmitteilung verstanden werden, sie ist das Gegenbild der jüdischen Beschneidung, ihr freilich so sehr übergeordnet, daß die dem Juden hochheilige *περιτομή* vom Apostel *κατατομή* genannt werden kann; sie hat ihre Bedeutung verloren.

Kol. 2, 11 und 12[3]) Paulus hat von Irrlehrern gehandelt (V. 8), er hat die Leser auf Christus hingewiesen, in dem „die ganze Fülle der Göttlichkeit leiblich" wohnt, und geht jetzt scheinbar unvermittelt zur *περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ* als eines Gutes der Christen über. V. 11 und 12 sind offenbar ein Protest gegen die Judaisten, die sich der Beschneidung als eines besonderen, sie auszeichnenden Gutes gerühmt hatten. Ihrem Anspruch gegenüber macht Paulus die viel höhere christliche *περιτομή* geltend. Dreifach wird diese *περιτομή* charakterisiert: 1. sie ist *ἀχειροποίητος* im Gegensatz zu der mit Händen gemachten Beschneidung Israels; 2. sie ist die *ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός*; 3. sie wird als *περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ* bezeichnet, was entweder als Gen. auctor. zu fassen ist oder im Sinne von „Christo angehörig", „in seinem Reiche vollzogen". So gefaßt ist *περιτομή τοῦ Χριστοῦ* Apposition zu *ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός* und bezieht sich auf die Taufe. Die *ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός* kann nun nicht als ein kontinuierlicher Prozeß gefaßt werden, der aor. *περιετμήθητε* kann sich nur auf einen einzelnen in der Vergangenheit liegenden Moment beziehen. So tritt unsere Stelle in eine Reihe mit anderen die Taufe berührenden Aussagen der paulinischen Briefe, cf. Röm. 6, 3 f.; Gal. 3, 27 usw.

---

[1]) *λατρεύω*, in d. LXX bis auf eine Stelle (Deut. 28, 48) nur in kultischem Sinne gebraucht, wird im Neuen Testament in doppeltem Sinne verwandt: 1. im kultischen Sinn, z. B. Luk. 2, 37; Röm. 9, 4; Hebr. 8, 5; 2. im Sinne des Dienstes vor Gott überhaupt, der Anerkennung der Abhängigkeit von Gott und der Betätigung dieses Dienstverhältnisses, cf. Matth. 4, 10; Luk. 4, 8; Act. 24, 14; Röm. 1, 9; II. Tim. 1, 3.

[2]) Für den Dat. instrum. spricht der sonstige Gebrauch des Ausdrucks bei Paulus, cf. Röm. 8, 14; 12, 11; I. Kor. 14, 2; II. Kor. 3, 3; Gal. 5, 5.

[3]) cf. zum Ff. H. Windisch, Taufe und Sünde, S. 196 f.

Hier scheint also ein anderer Sachverhalt vorzuliegen wie in der eben besprochenen Stelle Phil. 3, 3. Während dort als Aequivalent für die Beschneidung in einem freilich viel höheren Sinne die Geistesmitteilung genannt wurde, tritt hier die Taufe der Beschneidung gegenüber. Denn unsere Stelle spricht nicht etwa von einem einzelnen Moment im Taufakt, sondern von dem ganzen Taufakt: vom Ablegen der Sünde (*ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός . . . . συνταφέντες κτλ.*) und der Erneuerung (*συνηγέρθητε κτλ.*). Der ganze Taufakt wird eine *περιτομή* genannt.

Liegt hier eine andere Auffassung vor als in Phil. 3, 3 und Röm. 2, 29? Hätten wir nur diese eine Stelle bei Paulus über die *περιτομή* im christlichen Sinne, so müßten wir annehmen, daß die Taufe eben diese *περιτομή* sei.[1]) So aber müssen Phil. 3, 3 und Röm. 2, 29 stutzig machen. Anderes kommt dazu.

Zunächst kann man sagen, der Apostel stelle Beschneidung und Taufakt als Aufnahmeriten in das Judentum bzw. Christentum einander gegenüber. Er setzt damit nicht notwendig das Taufbad in Parallele zu der Beschneidung, was Phil. 3, 3 widersprechen würde. Ferner läßt sich auch an unserer Stelle vermuten, daß es sich um eine ungenaue Ausdrucksweise des Apostels handelt, und der Gedanke des vollgültigen Ersatzes der Beschneidung durch die Geistesmitteilung im Grunde der Erörterung liegt. Und zwar läßt sich das aus folgendem Grunde vermuten: Paulus hat V. 9 von der Herrlichkeit Christi gesprochen, hat ihn (V. 10) als *κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας* bezeichnet. Die Meinung des Apostels ist: auch hierin haben die Christen einen Vorzug vor den V. 8 erwähnten judaistischen Irrlehrern. Paulus kommt V. 15 nochmals auf die V. 10 erwähnten Engelmächte zurück. So liegt die Annahme nahe, daß auch die V. 11—14 in irgendeiner Beziehung zu der Ausführung über die Engelmächte stehen müssen. Der Zusammenhang ist wohl darin zu suchen, daß die V. 8 erwähnten Irrlehrer einen Vorzug der Beschneidung in der Befreiung von den bösen Engelmächten geltend gemacht hatten. Dieser Gedanke, der sich aus dem Zusammenhange nahelegt, wird durch eine Reihe von anderen Beobachtungen gestützt. Herrscht im Alten Testament durchgehend die Anschauung, daß der eigentliche König Israels Jahwe allein ist, eine Auffassung, die sich auch noch in Jesus

---

[1]) cf. Canon *β'* der Akten des Apostelkonzils in Antiochia (nach A. Harnack eine Fälschung aus dem vierten Jahrhundert) *„Τοῦ μὴ περιτέμνεσθαι τοὺς βαπτιζομένους κατὰ τὴν τῶν Ἰουδαίων νομοθεσίαν, ὡς τοῦ θείου βαπτίσματος ὄντος περιτομῆς ἀχειροποιήτου ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ παλαιοῦ ἀνθρώπου ἀποβάλοντος τὴν παλαιότητα τῆς ἁμαρτίας“.*

Sirach 17, 17 ausspricht,[1]) so findet sich im späteren Judentume die Meinung von dem Patronat Michaels über Israel. Von der Befreiung Israels von den bösen Engelmächten spricht Jubil. 15, 32: nachdem im ganzen vorhergehenden Abschnitt die Notwendigkeit und der Wert der Beschneidung eingeschärft worden sind, die die geborenen Juden erst zu Kindern des Bundes macht, deren Unterlassung die Israeliten dem Verderben preisgibt, heißt es, Gott habe über alle anderen Völker den Geistern Macht gegeben (daß es sich um böse Geistesmächte[2]) handelt, zeigt V. 31), „über Israel aber hat er keinem Engel noch Geiste Macht gegeben." Offenbar besteht zwischen Beschneidung und Freiheit Israels von den Dämonen ein Zusammenhang. Der Terminus σφραγίς für die Beschneidung dürfte einen ähnlichen Gedanken widerspiegeln. Nach Weber[3]) ist Israel der Bereich der Engel, in der Völkerwelt walten die Dämonen. Ganz deutlich ist die Verbindung von Beschneidung und Befreiung von den Dämonen in der merkwürdigen Episode Nedarim 32a:[4]) die Engel des Verderbens אף und חמה verschlangen in der Herberge auf dem Wege nach Ägypten Moses fast, weil er seine Söhne nicht beschnitten hatte. Vielleicht liegt der von Bacher[5]) erwähnte Ausspruch des Simon ben Jochai, daß nicht nur die Menschen, sondern auch die Geister und Dämonen die Hoheit des die Gebote Gottes bewahrenden Israel anerkennen, auf der gleichen Linie. Nach Apk. 7, 2 f. und 9, 4 bewahrt das Siegel vor den Dämonen, auch hier kann der Gedanke der schützenden Macht der Beschneidung dem Apokalyptiker das Vorbild gewesen sein.

Was von den Irrlehrern für den Wert der Beschneidung geltend gemacht wird, wird nach Paulus im Christentum weit überboten: mit Engelmächten hat der Christ nichts mehr zu tun, der erhöhte Herr ist sein Gebieter, in der Mitteilung des heiligen Geistes hat der Christ die Gewißheit der Befreiung von allen Engelmächten. Das werde ich im weiteren Verlauf der Untersuchung nachzuweisen suchen. Ist diese Auslegung berechtigt, so handelt es sich de facto Kol. 2, 11 f. um eine ungenaue Ausdrucksweise des Apostels, und der Gedanke der die Beschneidung weitaus überbietenden Geistesmitteilung liegt im Hintergrunde seiner Ausführung.

In der Geistesmitteilung sieht Paulus den vollgültigen Ersatz für

[1]) ἑκάστῳ ἔθνει κατέστησεν ἡγούμενον, καὶ μερὶς κυρίου Ἰσραὴλ ἐστιν.

[2]) „Und er hat es (Israel) geheiligt und aus allen Menschenkindern gesammelt; denn viel sind die Völker und zahlreich die Leute, und sie alle (gehören) ihm, und er hat den Geistern Macht über alle gegeben, damit sie sie von ihm abirren machten."

[3]) Jüdische Theologie, 2. Aufl., S. 174 und 170 f. — [4]) Weber S. 172.

[5]) Die Agada der Tannaiten, Bd. II, 1890, S. 144.

die Beschneidung; der für die Geistesmitteilung angewandte Terminus σφραγίς ist zugleich eine Bezeichnung der Beschneidung. So entsteht die Frage: wie kam es, daß Beschneidung und Geistesmitteilung in eine Parallele traten? Aber ehe der Versuch zur Lösung dieser Frage geboten wird, muß auf die Bedeutung der Beschneidung für das Judentum und damit auch für die urchristliche Gemeinde eingegangen werden.

Daß bei den Christen der Urgemeinde die Beschneidung üblich war, bedarf keines Beweises; der Charakter der Urgemeinde läßt das als selbstverständlich erscheinen. Aus dem ganzen Kampfe des Heidenapostels gegen die Judaisten (cf. auch Act. 10 f.) ist deutlich, daß nach Ansicht der judenchristlichen Gegner des Paulus der Heide nicht einfach in die christliche Gemeinde eintreten durfte, sondern erst jüdischer Proselyt werden mußte. Für die älteste christliche Gemeinde in Jerusalem ist diese Auffassung so selbstverständlich, daß wir sie ihr auch beim Fehlen jedes Hinweises zuschreiben würden. Mag sein, daß Fälle von Eintritt wirklicher Heiden (nicht Proselyten) in die christliche Gemeinde in der ersten Zeit überhaupt nicht vorkamen, an der Stellungnahme der Urgemeinde zu einem solchen Eintritt ändert das nichts, sie ergibt sich aus der allgemeinen Sachlage von selbst und erfährt durch die späteren Kämpfe eine Bestätigung.[1]) In christlichen Ehen geborene Kinder werden naturgemäß der Beschneidung unterzogen worden sein.

Mit dem Eintritt von Heiden in die Gemeinde[2]) mußte die Frage brennend werden, ob sie sich der Beschneidung unterwerfen sollten. Dunkel bleibt es, welche Motive die ersten Missionare zur Aufnahme von Unbeschnittenen veranlaßten; auch im Judentum scheint man gelegentlich von der Verpflichtung der Beschneidung abgesehen zu haben, worauf ich gleich zu sprechen komme. War das Motiv zur Annahme von Unbeschnittenen die Abneigung seitens der Neueintretenden gegen die Beschneidung, gegen die Übernahme des ganzen jüdischen Gesetzes, war es eine tiefere Erkenntnis des christlichen Prinzips? — eine sichere Antwort ist nicht möglich. Die Tatsache liegt jedenfalls vor, daß durch Aufnahme von Nichtproselyten Präzedenzfälle geschaffen worden waren, die zu Kampf und Auseinandersetzung innerhalb der Gemeinde führten.

[1]) cf. v. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden, S. 116 ff.: „aber die Heiden sollten nun auch echte Proselyten des jüdischen Christentums, gesetzeseifrige Schüler der christlichen Rabbinen werden."

[2]) Schon vor Paulus scheint ein gesetzesfreies Evangelium Vertreter gefunden zu haben. Das nimmt auch v. Dobschütz, Probleme des apostolischen Zeitalters, 1904, S. 85, an.

Hierbei ist es von Wichtigkeit, sich die Tatsache zu vergegenwärtigen, daß das Judentum einen Proselyten nicht kennt, der die Gesetze befolgt, sondern nur einen Proselyten, der durch Beschneidung und Proselytentaufe in den Bund Abrahams aufgenommen ist. Ohne Beschneidung gilt auch der für das Judentum innerlich Gewonnene als Heide. Man hat auf Schwankungen in der Praxis der Beschneidungsforderung hingewiesen, vor allem auf den bei Josephus (Ant. XX, 2—4; B. J. II, 19, 2; IV, 9, 11; V, 2, 2; 3, 3; 4, 2; 6, 1; VI, 6, 3. 4) erwähnten Fall des Königs Izates von Adiabene, der sich der Beschneidung unterziehen will, aber auf den Rat des jüdischen Kaufmanns Ananias Abstand davon nimmt.[1]) Aber auch Josephus erzählt davon, daß Izates nach anfänglichem Schwanken auf den Rat des Eleasar sich der Beschneidung unterzieht. Mag sein, daß es im Judentum (vielleicht in der Diaspora) Kreise gab, die zu der durch Ananias repräsentierten laxeren Stellung gegenüber der Verpflichtung der Beschneidung neigten, als Norm gilt doch fraglos: Jude wird man nur durch die Beschneidung.[2])

Die spätere jüdische Literatur betont mit Nachdruck die Bedeutung der Beschneidung. Eine direkte Übertragung dieser späteren Aussagen auf die Zeit der Entstehung der christlichen Gemeinde ist natürlich nicht ohne weiteres möglich;[3]) wohl aber werden wir zu Schlüssen in aller Vorsicht da berechtigt sein, wo in der Literatur des Neuen Testaments und in der zeitgenössischen oder vorchristlichen jüdischen Literatur Gedanken zu finden sind, die — vielleicht in verstärkter Form — in der späteren jüdischen Literatur formuliert werden.

Eine kurze Übersicht an einigen Beispielen zunächst aus der späteren jüdischen Literatur soll dazu hier geboten werden. Ein Ausspruch R. Eleasars aus Modiim lautet: „Wer die Sabbate entweiht und die Festzeiten verachtet, wer den Bund unsres Vaters Abraham zerstört, wer seinen Nächsten öffentlich beschämt und wer sich freche Äußerungen gegen die Thora gestattet, der hat, selbst wenn er über Kenntnis der Lehre und gute Handlungen verfügt, keinen Anteil an der kommenden

---

[1]) Josephus läßt den Ananias ausdrücklich sagen (XX, 2, 4): *δυνάμενον δὲ αὐτὸν, ἔφη, καὶ χωρὶς τῆς περιτομῆς τὸ θεῖον σέβειν, εἴγε πάντως κέκρικε ζηλοῦν τὰ πάτρια τῶν Ἰουδαίων. τούτων εἶναι κυριώτερον τοῦ περιτέμνεσθαι.*

[2]) cf. A. Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, 1896, S. 323 ff.

[3]) Man vergegenwärtige sich nur, welchen Einfluß auf die Wertung der Beschneidung die Loslösung der jüdischen Religion von dem jüdischen nationalen Staatswesen nach der Zerstörung Jerusalems und nach dem Bar-Kochba Aufstande gehabt haben muß.

Welt.“[1]) Nach Akiba's Auslegung ist in Ex. 19, 5 die Beschneidung gemeint.[2]) Simon aus Schikmona sagt, Gott habe dem Meere um der Beschneidung willen geboten, sich zu spalten.[3]) Man ventiliert unter den Rabbinen die Frage, warum Gott die Beschneidung, da sie ihm doch so wert sei, nicht in den Dekalog aufgenommen.[4]) Nach Nedarim 31a ist um der Beschneidung willen die Welt geschaffen.[5]) Selbst wenn der Heide die ganze Thora hielte, so nützte ihm das ohne Beschneidung nichts.[6]) Die Beschneidung heiligt die Nachkommenschaft Abrahams,[7]) sie erlöst Israel aus dem Gehinnom.[8]) Das Zeichen der Beschneidung verleiht jedem das Anrecht auf die Erlösung und Teilnahme am messianischen Reich.[9]) Mit welch hohem Wert die spätere jüdische Theologie die Beschneidung bekleidete, wird aus diesen Beispielen deutlich; man darf sagen, daß der Beschneidung ein Charakter indelebilis sanctitatis zugeschrieben wurde. Daß diese Wertschätzung nicht einfach auf Rechnung der späteren jüdischen Theologie zu setzen ist, zeigt deutlich die wiederholt angeführte Wertschätzung der Beschneidung in den Jubiläen (K. 15). Die Frage nach dem Charakter der Beschneidung ist ja eine heißumstrittene; als Symbol der Zugehörigkeit zum Bunde Abrahams wird sie von den einen aufgefaßt, als sakramentale Handlung von den anderen. Eine Entscheidung ist bei dem Mangel an positiv verwertbarem Material äußerst schwierig.[10])

---

[1]) W. Bacher, Die Agada der Tannaiten, Bd. I, 1903, S. 190; cf. P. Fiebig, Pirque aboth (Ausgewählte Mischnatraktate) S. 17.

[2]) Bacher I, 111. — [3]) Bacher I, 445. — [4]) Bacher II (1890), 169.

[5]) Weber, 1897, S. 197. — [6]) Weber, S. 67. — [7]) Weber, S. 265.

[8]) Weber, S. 342. — [9]) Weber, S. 368.

[10]) H. Weinel, Jesus im 19. Jahrhundert, 1903, S. 250, nennt Opfer und Beschneidung Sakramente „in dem antiken echten Sinne, daß man durch dieses äußere Mittel in eine sinnlich-übersinnliche, geheimnisvolle, reale Beziehung zur Gottheit tritt, ihr verfällt und dadurch an den von ihr gewährten Verheißungen Teil bekommt“; Schlatter, Die Theologie des Neuen Testaments II, 497, nennt die Beschneidung ein „alttestamentliches Sakrament“; W. Bousset, Die Religion des Judentums, S. 143, spricht von dem „Sakrament (der Eisentaufe), welches den Juden zum Juden machte,“ stellt aber zugleich fest, daß die Beschneidung „keine neue innere Qualität“ verleihe, wie überhaupt die jüdische Kirche Sakramente nicht kenne, S. 227. Vgl. zur Frage nach dem Sakramentscharakter der Beschneidung H. Holtzmann, Archiv für Religions-Wissenschaft, VII,59; G. Anrich, Mysterienwesen, S. 118; Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie, 1911 ed. Jülicher-Bauer, Bd. I, S. 82; v. Dobschütz, RE. XVI, S. 118 f.; Kaufmann Kohler, Grundriß einer systematischen Theologie des Judentums auf geschichtlicher Grundlage, Leipzig 1910, S. 306 f.; The Jewish Encyclopedia, 1903, IV, 95.

Es mag innerhalb des Judentums selbst Unterschiede in der Wertung der Beschneidung gegeben haben, nach dem angeführten Josephusbericht ist dies sogar sehr wahrscheinlich.[1]) Wir haben uns auch daran zu erinnern, daß die Kategorien Symbol oder Sakrament auf die Riten der Antike nicht ohne weiteres angewandt werden dürfen. Daß die Beschneidung reale Güter mitbrachte, also einen sakramentalen Charakter hatte, erscheint mir freilich wahrscheinlich; vor allem ist zu vermuten, daß die judenchristlichen Kreise eine solche Auffassung der Beschneidung teilten. Dies werden wir noch zu untersuchen haben. Dabei stellt sich vielleicht deutlicher heraus, was speziell in diesen Kreisen der Beschneidung ihren sakramentalen Charakter aufprägte. Zunächst aber verwehren es zwei Beobachtungen, von einem massiv sakramentalen Charakter der Beschneidung etwa im Sinne des katholischen ex opere operato zu sprechen. Einmal die allgemeine Erwägung, daß die Beschneidung ja die Pflicht der Gesetzesbefolgung auferlegte; wo aber das Heil so stark von Gesetzesbefolgung und menschlicher Leistung abhängig gemacht, und dementsprechend der einzelne in beständiger Ungewißheit seines Heils erhalten wird, da ist kein weiter Spielraum für die Sakramente. Die allgemeine Struktur der jüdischen Religion ist dem Aufkommen der Sakramente entschieden ungünstig. Anderseits macht die Stellungnahme judenchristlicher Kreise selbst sowie des Paulus zur Beschneidung die massiv-sakramentale Auffassung durchaus unwahrscheinlich. Während ein Teil der extremen judenchristlichen Partei mit Nachdruck die Heilsnotwendigkeit der Beschneidung betont, hat ein andrer sie beibehalten und doch die Heidenchristen als vollwertige Brüder anerkannt. Paulus hat den Timotheus beschneiden lassen, Act. 16, 3, hat die Juden in der Diaspora bei der Praxis der Beschneidung gelassen, Act. 21, 21 ff.; er beurteilt sie, am Inhalt des Glaubenslebens gemessen, als eine leere Zeremonie, Gal. 5, 6; cf. Röm. 2, 27. Aber auch er besteht darauf, daß die Beschneidung — wo sie als ein religiöses Gut gewertet wird — die Verpflichtung zur Erfüllung des ganzen Gesetzes als Konsequenz nach sich zieht. Mag nun auch seine überragende Geistesgröße Paulus zu dieser innerlich freien Stellung zur Beschneidung trotz seines erbitterten Kampfes gegen ihre heilsnotwendige Wertung gebracht haben, wenn die judenchristlichen Gemeinden milder Richtung die Beschneidung beibehielten und doch ihres heilsnotwendigen Charakters entkleideten, so erklärt sich m. E. auch bei energischem Geltendmachen des Kon-

---

[1]) v. Dobschütz, RE. XVI, S. 112, Art. Proselyten, entnimmt dem Josephusbericht über Izates das Vorhandensein von zwei verschiedenen Methoden der Aufnahme in das Judentum.

servativismus dieser Gemeinden diese Erscheinung nur dadurch, daß eine feste, unerschütterliche Lehre über den sakramentalen Charakter der Beschneidung im Judentum nicht existierte.

Daß die von Paulus oft mit Erbitterung bekämpften judaistischen Irrlehrer der Beschneidung eine überaus hohe Bedeutung beilegten, ist deutlich. In der Galatergemeinde müssen sie die Beschneidung als heilsnotwendig hingestellt haben. Dieses wird aus des Apostels Alternative deutlich: entweder Beschneidung oder Christus (5, 2). Oder muß man vielmehr annehmen, daß die Beschneidung nur eine prägnante Bezeichnung für die Betonung des Gesetzes durch die judaistischen Irrlehre ist? in solchem Falle stellt Paulus die Galater vor die Alternative: entweder Gesetz oder Christus; eines schließt die Heilsbedeutung des andren aus. Fraglos liegt es so, daß die Übernahme der Beschneidung nach Lehre der judaistischen Gegner des Apostels in der Galatergemeinde die Anerkennung des Gesetzes in seiner Heilsbedeutung involviert. Der Apostel kämpft ja im ganzen Brief gegen diese Heilsbedeutung des Gesetzes. Nicht die Beschneidung an sich trennt vom christlichen Heil, Paulus ist selbst beschnitten, erkennt unter Umständen die Beschneidung in judenchristlichen Kreisen ohne Polemik an. Selbstredend trennt auch nicht die Gesetzesbefolgung an sich von Christus. Sowohl Beschneidung als auch Gesetzeserfüllung werden von Paulus (5, 2) in einen unversöhnlichen Gegensatz zu Christus gerückt, sofern ihnen von den Gegnern eine heilsnotwendige Bedeutung zugesprochen wird. Die Frage nach der Wertung der Beschneidung seitens der Gegner des Apostels ist nicht einfach; aber bei aller Vorsicht werden wir doch sagen dürfen: für die von Paulus erbittert bekämpften Irrlehrer lag ein starker Nachdruck nicht nur auf dem Gesetz, auf der Beschneidung als Panier des gesetzlichen Judenchristentums, sondern auf der Beschneidung an sich. Diese Wertschätzung der Beschneidung an sich wird an zwei weiteren Beobachtungen spürbar: a) aus 5, 3 (*μαρτύρομαι δὲ πάλιν παντὶ ἀνθρώπῳ περιτεμνομένῳ ὅτι ὀφειλέτης ἐστὶν ὅλον τὸν νόμον ποιῆσαι*, cf. 3, 10) wird deutlich, daß die Irrlehrer diese Konsequenz der Beschneidung den Galatern nicht oder nicht genügend deutlich gemacht haben, sie haben offenbar den Wert der Beschneidung an sich stark betont; b) der derb-drastische Ausdruck des Apostels, V 12, *ὄφελον καὶ ἀποκόψονται οἱ ἀναστατοῦντες ὑμᾶς*, der gerade in seiner übertreibenden Form ein Ausdruck seiner Erbitterung ist, zeigt, daß die Gegner offenbar starken Nachdruck auf den Ritus der Beschneidung gelegt haben müssen. Nur so wird man dem bittren Sarkasmus des Apostels gerecht. Phil. 3, 2 liegt auf der gleichen Linie. Die schon besprochene Stelle, Kol. 2, 8 ff., ließ darauf schließen, daß nach Meinung der vom Apostel bekämpften Irrlehrer die Beschneidung von der Macht

der Dämonen befreie. Auch dieses läßt auf eine besondere Wertschätzung der Beschneidung schließen.

Worin bestand der Vorzug der Beschneidung? es mag ihr manches reale Gut als Wirkung zugeschrieben worden sein; mit großer Wahrscheinlichkeit werden wir vor allem vermuten dürfen, daß man in der Beschneidung eine Gewähr für die Teilnahme am messianischen Heil sah. Darauf habe ich schon hingewiesen. Dafür spricht auch Act. 15, 1. Man würde dann auch begreifen, warum bestimmte judenchristliche Kreise mit solchem Fanatismus für die Beschneidung eintraten; nicht nur Anhänglichkeit an das Judentum ist der Grund dazu, sondern die hochgespannte Erwartung der Heilszeit ließ die Bedeutung der Beschneidung ganz besonders hervortreten. Sie machte den einzelnen zum Glied im Bunde Abrahams, zum Reichsgenossen in Israel, sie war ihm eine Gewähr für die Teilnahme an der zukünftigen Herrlichkeit des Volkes Gottes.

Sicheres über die Bedeutung der Beschneidung haben wir nicht ermitteln können. Daß ihr ein irgendwie sakramentaler Gedanke anhaftet, hat freilich einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit; ebenso auch, daß ihr ein eschatologischer Charakter eignet. Da nun Beschneidung und Geistesmitteilung in der Urgemeinde in eine Parallele traten, so ist der Charakter der Beschneidung nicht ganz unwesentlich bei der Erklärung sakramentaler Gedanken (wie wir sie bei der Taufe konstatierten) in der Urchristenheit. Aber zugleich wird der tiefgreifende Unterschied zwischen Beschneidung und Geistesmitteilung, zwischen Ansätzen zu sakramentalen Vorstellungen und ursprünglicher, von tiefer und lebendiger Religiosität getragener und gewirkter sakramentaler Anschauung deutlich: worauf die Beschneidung hinwies, wofür sie eine Gewähr sein sollte — die Teilnahme am Heil und Erbe Gottes —, das ist durch die Geistesmitteilung nach dem Glauben der Urgemeinde verwirklicht. So versteht man auch, was an sich doch keineswegs selbstverständlich ist, daß die Geistesmitteilung in der Urgemeinde der vollgültige Ersatz der Beschneidung werden konnte. Da wir sahen, daß die Geistesmitteilung nicht von vornherein mit der Taufe verbunden war, anderseits in der Urgemeinde eine Zeitlang die Notwendigkeit der Beschneidung festgehalten und erst nach Kämpfen fallen gelassen wurde, so dürfen wir jetzt den Versuch wagen, die Entwicklungsgeschichte der Urtaufe verständlich zu machen und die vornehmsten Faktoren dieser Entwicklung aufzuzeigen.

Kapitel VI.

Die Entwicklung und Ausgestaltung des Taufritus in der apostolischen Zeit.

Die Tatsache einer Entwicklung der urchristlichen Taufe von der Wassertaufe zur Sündenvergebung zu dem Taufakt, in welchem Taufbad und Geistesmitteilung organisch verbunden sind, haben wir konstatiert. Wir stehen jetzt vor der Aufgabe, die Faktoren, die diese Entwicklung bewirkten, näher ins Auge zu fassen und uns somit diese Entwicklung verständlich zu machen. Von hier aus kann ein Licht auf den Charakter der urchristlichen Taufe und auf ihre Wertschätzung in der Gemeinde fallen.

Daß die älteste Christenheit im Verbande der jüdischen Kultusgemeinde blieb, ist eine anerkannte Tatsache. Noch war sie sich selbst ihres die Bande jüdischer Frömmigkeit sprengenden und zum Universalismus drängenden Charakters nicht bewußt geworden. Auch die beiden spezifischen christlichen Kultusakte, die Bußtaufe und das Herrenmahl, haben sie nicht aus dem Verbande des Judentums gedrängt.[1]) Erst mit dem Eintritt von Hellenisten und von Heiden in die christliche Gemeinde mußte es zur Spannung und endlich zum Bruch mit dem Judentum kommen. Die Geschichte der Entschränkung der jüdischen messiasgläubigen Gemeinde, ihrer Entwicklung zur Gemeinde, die die Trägerin der universalistischen christlichen Religion wurde, ist zugleich die Geschichte der Entwicklung der christlichen Taufe. Einen direkten Aufschluß über diese Entwicklung geben uns unsere Quellen nicht, sie zeigen nur mit aller Deutlichkeit, daß sie stattgefunden hat. Mit allgemeinen Erwägungen zur Erklärung dieser Entwicklung ist nichts getan, wir müssen uns nach einem konkreten Ausgangspunkte umsehen und von hier aus den Versuch machen, uns die Geschichte der Urtaufe zu rekonstruieren, wenn auch nur in großen Zügen. Ein solcher Ausgangspunkt ist gegeben: es ist der Gedanke der Ablösung, des vollwertigen Ersatzes der Beschneidung durch die Geistesmitteilung. Hier ist m. E. der Hebel zur Verdeutlichung der Geschichte der Taufe anzusetzen und ein Erfolg bei der Untersuchung

[1]) cf. Pfleiderer, Die Entstehung des Christentums, 1905, S. 121 f. v. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden, 1902, S. 105.

nicht ausgeschlossen. Als ein zweites hochwichtiges Moment kommt die Überzeugung der Urgemeinde hinzu, in ihrem Heil sei der „neue Bund" mit seinen Gnadengütern verwirklicht.

Für uns ist in diesem Zusammenhang die wichtigste Frage: läßt sich etwas darüber ermitteln, wie die Urgemeinde darauf kam, in der Geistesmitteilung den vollwertigen Ersatz für die Beschneidung zu sehen? Daß es zu einem Kampf um die Beschneidung und den mit ihr eng verbundenen Gedanken der Heilsnotwendigkeit des jüdischen Gesetzes innerhalb der Urgemeinde kam, ist aus der Apostelgeschichte und der paulinischen Literatur evident. Die einzelnen Phasen dieses Kampfes liegen nicht mehr zutage; wohl aber ist deutlich, daß es zu einer prinzipiellen Klärung und Entscheidung gekommen sein muß. Täuscht nicht alles, so haben wir diese Klärung in den Act. 15 und Gal. 2 geschilderten Ereignissen zu suchen. Daran, daß hier eine prinzipielle Entscheidung gefallen ist, ändert die Beobachtung nichts, daß die Einigung des Paulus und seiner Gefährten mit der Muttergemeinde in Jerusalem für eine bestimmte extreme judenchristliche Partei nicht der Abschluß des Kampfes, sondern eher das Signal zu einem mit gesteigerter Erbitterung, oft schrankenloser Leidenschaft geführten Kampfe gegen den Heidenapostel und sein Evangelium war. Auch die Haltung einer milderen judenchristlichen Partei ist noch schwankend geblieben (cf. Petrus' Verhalten in Antiochien). Das läßt weniger an eine prinzipielle, klare Entscheidung denken als an einen Kompromiß, zu dem die Judenchristen durch die Macht der Verhältnisse genötigt wurden. Aber wichtige prinzipielle Entscheidungen werden oft so gefällt, daß ihre Tragweite nicht allen Beteiligten sogleich offenbar wird, daß sie erst in den Konsequenzen völlig deutlich zutage tritt.

Nicht im allgemeinen soll hier auf die Bedeutung der sogenannten Apostelversammlung in Jerusalem Act. 15 eingegangen werden; nur die Hauptsachen, soweit sie für die Entwickelung der Taufe einen Wert haben, sollen herausgestellt werden. Es ist zunächst eine Tatsache, daß die Hauptfrage der Verhandlung die Heilsnotwendigkeit der Beschneidung war[1]); die Verhandlung war veranlaßt durch die Behauptung der Judaisten: *ὅτι ἐὰν μὴ περιτμηθῆτε τῷ ἔθει τῷ Μωϋσέως, οὐ δύνασθε σωθῆναι* (Act. 15, 1). Und diese Forderung ist nicht etwa nur das Programm einer extremen Partei gewesen, wie R. Steinmetz in Abschwächung des Sachverhalts annimmt.[2]) Schon Gal. 2, 3 zeigt, wie

[1]) cf. H. Lietzmann, Handbuch I, 233.

[2]) R. Steinmetz, Das Aposteldekret, 1911 (Biblische Zeit und Streitfragen, VII. Serie, 5. Heft) S. 5: in V. 5 sei nicht die Rede davon, daß die Heidenchristen ohne Beschneidung und Gesetzesbefolgung nicht selig werden könnten.

ernst es den Judaisten um die Beschneidung zu tun war.[1]) Mag sein, daß eine extreme Partei die Forderung der Beschneidung mit ganz besonders rücksichtslosem Eifer vertrat, nur die Annahme, daß anfänglich die ganze Muttergemeinde auf diesem intransigenten Standpunkt stand, wird dem Charakter der ältesten Gemeinde und der Tragweite der Entscheidung der Apostelversammlung gerecht. Es fällt auf, daß in dem Bericht der Apostelgeschichte die Beschneidungsfrage zurücktritt, nachdem sie nachdrücklich an die Spitze des Berichtes gestellt ist; wird sie doch in dem sogenannten Aposteldekret überhaupt nicht erwähnt. Dies hat seinen Grund vielleicht in einer mangelhaften Berichterstattung des Autors ad Theophilum; die neuesten Forschungen über das Dekret lassen uns aber gerade bei seiner guten geschichtlichen Fundamentierung die Lücke in dem Schweigen über die Frage der Beschneidung deutlich auffallen. Die Erklärung dafür ist wohl in der Tatsache zu suchen, daß die Heidenchristen auf der Apostelversammlung als vollberechtigte und vollwertige christliche Brüder anerkannt worden sind. Damit ist einfach alles gesagt. Eine detaillierte Behandlung der Beschneidungsfrage ist nicht mehr nötig, zumal sie in judenchristlichen Kreisen nach wie vor in Geltung bleiben sollte. Es ist ein vortrefflicher geschichtlicher Zug bei Lukas, daß er, der die Beschneidungsfrage mit Nachdruck an die Spitze seines Berichtes stellt, im Verlauf des Berichtes nicht über die Notwendigkeit oder Unverbindlichkeit der Beschneidung referiert, sondern das höchste Motiv herausstellt, womit auch die Beschneidungsfrage erledigt ist: die Gleichheit von Judenchristen und Heidenchristen, cf. V. 7—11 *(καὶ οὐθὲν διέκρινεν μεταξὺ ἡμῶν τε καὶ αὐτῶν)*. Bei einer völlig freien Komposition wäre der Bericht wohl anders ausgefallen. Diese Anerkennung der Heidenchristen zeigt die ganze Bedeutung der Entscheidung der Apostelversammlung; sie zeigt auch die christliche Tiefe und Weitherzigkeit der Autoritäten in Jerusalem.[2])

---

[1]) cf. Th. Zahn, Der Brief des Paulus an die Galater, S. 85: „Dieses aber setzt voraus, daß der Versuch gemacht worden war, alle Heidenchristen der Beschneidung zu unterwerfen."

[2]) Treffend sagt Schlatter, Die Theologie des Neuen Testaments, 1910, II, S. 378: „Auf der Tatsache, daß es auch dem Kern der jerusalemitischen Gemeinde bis hinauf zu Jakobus und Petrus schwer wurde, das Gesetz aufzugeben, liegt nicht die geringste Dunkelheit. Die hier zu lösende Aufgabe hat zum Größten gehört, was je im Verlauf der christlichen Geschichte errungen werden mußte." Ebenso Harnack, Die Apostelgeschichte, 1908, S. 198: „Dennoch war natürlich der Fortschritt ein ungeheurer: strenge Judenschristen erkennen an, daß geborne Heiden ohne Beschneidung und Observation des Gesetzes Christen sein können." cf. Bertholet, Die

Aber in welcher Form fand die Anerkennung der Heidenchristen als vollwertiger Glieder der christlichen Gemeinde statt? Die jerusalemische Gemeinde erkannte den Besitz des heiligen Geistes, dessen sie sich selbst rühmte, bei den Heidenchristen an. Auch in diesem Punkte dürfte eine vortreffliche historische Erinnerung in der Act. 15, 7 ff. angeführten Rede des Petrus vorliegen: *καὶ ὁ καρδιογνώστης θεὸς ἐμαρτύρησεν αὐτοῖς δοὺς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καθὼς καὶ ἡμῖν, καὶ οὐθὲν διέκρινεν μεταξὺ ἡμῶν τε καὶ αὐτῶν* (V. 8). Die Korneliusgeschichte spiegelt die gleiche Anschauungsweise wider: da auf die Heiden der Geist fällt, so ist es dem Apostel nur überlassen, einfach die Konsequenzen aus diesem Faktum zu ziehen (Act. 10, 47; 11, 17). Auch Paulus erwähnt im Epheserbrief, der ja überhaupt die Einheit der christlichen Gemeinde betont, den heidenchristlichen Lesern gegenüber bei der Geltendmachung ihres mit allen Christen gemeinsamen Heilsbesitzes die Versiegelung mit dem heiligen Geist, der auch ihnen den Besitz des Erbes gewährleistet (1, 13 f.). Vergegenwärtigt man sich, daß nach Anschauung der Urgemeinde der Besitz des heiligen Geistes der das Christentum konstituierende Faktor ist, daß ein Christ nur der ist, der heiligen Geist hat, so versteht man die Art der Anerkennung der Heidenchristen in Form des Zugeständnisses: sie sind wie die Judenchristen im Besitz des heiligen Geistes.

Die Beschneidung ist für die Heidenchristen nicht obligatorisch, weil sie im Besitz des heiligen Geistes sind — schon von diesem Satze aus müßten wir auf eine Beziehung von Beschneidung und Geistesmitteilung zueinander, wie sie in den Augen der Urgemeinde existiert haben muß, schließen. Der bei Paulus konstatierte Gedanke der Ablösung der Beschneidung durch die Geistesmitteilung, der beiden Dingen gemeinsame Terminus *σφραγίς* und die Erkenntnis davon, daß anfänglich die Geistesmitteilung nicht rituell an die Taufe gebunden war, geben uns wertvolle Direktiven für eine weitere Untersuchung.

Stellung der Israeliten und Juden zu den Fremden, 1896, S. 326 f.: „Den zum Christentum sich bekehrenden Heiden werden Proselytengebote überhaupt nicht aufgeladen, sondern nur das verlangen geborne Juden von ihnen, was nach ihrer Auffassung überhaupt jeder tun sollte, der Anspruch darauf erheben will, Mensch zu sein und sich seiner gottesebenbildlichen Würde bewußt ist. So betrachtet, erscheint das Aposteldekret als weit größeres, für den Standpunkt seiner Urheber denkbar größtes Entgegenkommen gegen Paulus; er hat tatsächlich gesiegt; auf die eigene Forderung, daß man auf dem Wege des Judentums zum Christentum gelangen müsse, verzichten die Urapostel. Es genügt, Mensch zu sein (natürlich so wie sie den Begriff verstanden), um Christ werden zu können; das heißt aber: die Urapostel sind Christen, denn das ist der Universalismus des Christentums."

Die Urgemeinde sah in ihrem Heil die Güter des verheißenen Bundes — Sündenvergebung und Geistesmitteilung — realisiert; sie lebte schon in der Zeit des messianischen Heils und erwartete in kurzer Frist den Anbruch des Reiches Gottes in ganzer Kraft und Herrlichkeit. Sie wußte sich im Besitz des heiligen Geistes, dessen gewaltiges Wirken in Zeichen, Wunder, Krafterweis und Heiligkeit sie an sich spürte. Was hatte das Judentum, was hatte speziell die Beschneidung mit dem Anbruch des Reiches Gottes, der nicht nur mit glühender Intensivität erhofft, sondern schon erlebt wurde, zu tun? Es ist verständlich, daß die Urgemeinde nicht davon loskommen konnte: die Verheißung des Reiches Gottes, des Erbes, des messianischen vollen Heils gilt Israel. Die Wertung der Beschneidung beruhte — sahen wir recht — zum Teil darauf, daß ihre Übernahme den Eintritt in das Volk Gottes bewirkte und eine Gewähr für die Teilnahme an der zukünftigen messianischen Herrlichkeit Israels bot. Daraus erklärt sich das Festhalten an der Beschneidung seitens der ersten judenchristlichen Gemeinde; es wäre an sich sogar denkbar, daß unter diesem Gesichtspunkt die Beschneidung an Bedeutung in den an und für sich konservativ gerichteten judenchristlichen Kreisen gewann. Auch aus diesem Grunde ließe sich die fanatische Feindschaft gegen Paulus, die Propaganda in seinen Gemeinden verstehen.

Die Gewißheit, den Geist zu besitzen, hat auch in der ersten judenchristlichen Gemeinde geherrscht; aber mit der Taufe war ein ritueller Akt der Geistesmitteilung anfänglich nicht verbunden. Auch dieses stimmt ganz zu unserem Resultat: der beschnittene Judenchrist hatte ein Anrecht auf die Heilsgüter des neuen Bundes; die von vornherein in der Gemeinde übliche Taufe vermittelte ihm die Sündenvergebung; ein ritueller Akt der Geistesmitteilung ist um so weniger wahrscheinlich, als es doch das allein Naheliegende gewesen wäre, ihn mit der Taufe als Aufnahme in die messianische Gemeinde zu verbinden; das aber ist nicht der Fall. Mit der Entscheidung der Apostelversammlung, die auch unbeschnittene Heidenchristen, weil sie den heiligen Geist besitzen, als vollwertige Glieder der Gemeinde anerkennt, mit dem Ersatz der Beschneidung durch die Geistesmitteilung, der in dieser Anerkennung liegt, ist der aus dem Neuen Testament ersichtliche Taufvollzug, bestehend aus Taufbad und Geistesmitteilung, als Aufnahmeritus in die christliche Gemeinde geschaffen. Man kann fragen, ob ein solcher Aufnahmemodus schon vorher in den heidenchristlichen Gemeinden (oder handelt es sich nur um Antiochia?) üblich war. Möglich wäre das, aber es kann bei dem absoluten Mangel jeglichen Hinweises nur eine Vermutung bleiben.

Aber diese Entscheidung hatte nicht nur eine indirekte Wirkung

auf die Praxis der Beschneidung, insofern auch der Unbeschnittene vollen Anteil am christlichen Heil bekam, die Beschneidung somit von der Rolle eines heilsnotwendigen Instituts zum Zeichen der Zugehörigkeit zum jüdischen Volk, zur nationalen Prärogative herabgedrückt wurde, sondern eine direkte Wirkung von einschneidender Bedeutung. Die religiösen Güter, die mit der Beschneidung verbunden waren, wurden von ihr losgelöst. Hat der Heidenchrist kraft seines Geistesbesitzes teil am Heil, an der Verheißung und am Erbe, dann ist die Beschneidung in ihrer religiösen Bedeutung total entwertet; mag man sich dessen in der Urgemeinde nun klar bewußt geworden sein oder nicht, nur eine freilich begreifliche religiöse und nationale Befangenheit in der traditionellen Anschauungswelt konnte zeitweilig die Konsequenz der Entscheidung des Apostelkonvents — zugleich die Konsequenz des Evangeliums überhaupt — verdunkeln, die Paulus zieht: *ὅπου οὐκ ἔνι Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος, περιτομὴ καὶ ἀκροβυστία, βάρβαρος, Σκύθης, δοῦλος, ἐλεύθερος, ἀλλὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός* (Kol. 3, 11).

Man wird die Annahme als durchaus wahrscheinlich erachten müssen, daß in dieser ganzen Entwicklung der Taufordnung die jüdische Proselytentaufe[1]) ein mitbestimmender Faktor war. Vor einer Überschätzung einer Beeinflussung sollte aber schon unsere mangelhafte Kenntnis über das Wesen der Proselytentaufe zur apostolischen Zeit warnen. Kaufmann Kohler[2]) bringt den Gedanken der Wiedergeburt in nächste Abhängigkeit von der Proselytentaufe, läßt ihn aus ihr entstehen: „Offenbar ist der paulinische Gedanke der Neugeburt der Proselytentaufe des Judentums entnommen, dessen halachischer Wahlspruch lautet: „ein zum Judentum Übergetretner gilt als neugeboren". Daher wurde von vielen das Proselytentaufbad für wichtiger als die Beschneidung angesehen." De facto war es später im Judentume Kontroverse, ob Beschneidung ohne Taufbad oder Taufbad ohne Beschneidung gültig sei,[3]) dabei wird aber R. Josuas' Meinung, der sich unter Berufung auf die Aufnahme von Frauen ins Judentum für die Gültigkeit der Proselytentaufe auch ohne Beschneidung ausspricht, abgewiesen: Beschneidung und Proselytentaufe dürfen nicht getrennt werden. Was nun die Neugeburt in der Proselytentaufe betrifft, so wird Jebamoth 46 b. R. Josse zitiert: „ein Proselyt, welcher sich zum

[1]) Über die Proselytentaufe, cf. Schürer, III, S. 129—132; Bousset, Die Religion des Judentums, 1906, S. 230; Bertholet, Die Stellung der Israeliten und Juden zu den Fremden, 1896, S. 323 ff.; A. Seeberg, Das Evangelium Christi, 1905, S. 97—109; Windisch, Taufe und Sünde im ältesten Christentum, 1908, S. 48 ff.

[2]) l. c., S. 308.

[3]) Wünsche, Der babylonische Talmud, II, 1, 10, Jebamoth 46 a.

Judentum bekehrt hat, gleicht einem neugeborenen Kinde, und sie sind nur darum so gequält, weil sie die Vorschriften nicht mit der Sorgfalt beobachten wie die Israeliten."[1]) Aber abgesehen davon, daß diese späteren Aussagen sich nicht ohne weiteres auf die Zeit des Paulus übertragen lassen, ist der Charakter der Neugeburt durch die Proselytentaufe keineswegs deutlich. Es wurde schon erwähnt, daß die Neugeburt sich nicht auf eine neue ethische Qualifikation des Proselyten bezieht, sondern auf seine neue rechtliche Stellung, speziell auf die Stellung in der Frage der Eheschließung.[2])

Eine Konsequenz der Bindung der Geistesmitteilung an den Taufakt möchte ich noch als Vermutung erwähnen. Eine durchgreifende Änderung in der Vorstellung vom heiligen Geist durch Paulus ist nicht nachweisbar. Dabei läßt sich aber nicht verkennen, daß offenbar nach populärer Vorstellung in der ältesten Gemeinde ein starker Nachdruck auf den mehr äußerlichen, wunderwirkenden Äußerungen des heiligen Geistes lag. Mit der Annahme der eben dargestellten Entwicklung der Taufe in der christlichen Gemeinde legt sich uns eine Vermutung nahe: solange die Beschneidung in der ältesten Gemeinde in ihrer vollen religiösen Wertung bestand, konnte der messianische Geist ein zwar hochgeschätztes Gut, die spezifische Ausrüstung der Gemeinde in der Heilszeit sein, aber doch neben den Gütern, die die Beschneidung brachte, nur mehr oder weniger ein Plus, nicht das einzige, das primäre Prinzip des Christenlebens. So fiel — abgesehen von der allgemein menschlichen Vorliebe für das Mirakulöse und Geheimnisvolle — ein starker Akzent auf die wunderwirkende Bedeutung des Geistes. Wo aber der Geist deutlich als das Prinzip des Christenlebens erkannt wurde, mußte sich diese Vorstellung ändern.

Aus dieser Entwicklung der christlichen Taufe ist auch eine Steigerung ihres sakramentalen Charakters zu erklären. Zwar sahen wir, daß auch die schlichte Wassertaufe keineswegs einfach als eine symbolische Handlung aufzufassen sei; auch sie teilte reale göttliche Heilsgüter mit. Aber durch die rituelle Verbindung von Taufbad und Geistesmitteilung mußte der sakramentale Charakter des Taufvollzuges merklich gesteigert werden. Jetzt werden beim Eintritt in die christliche Gemeinde die Güter des neuen Bundes dem Täufling mitgeteilt; sie werden ihm nicht nur garantiert, sondern ihr realer augenblicklicher Besitz sichert dem Empfänger die Teilnahme an der in kurzer Frist in Erscheinung tretenden Heilszeit.

[1]) Wünsche, l. c., S. 13; cf. Bacher, Agada der Tannaiten, Bd. II, 1890, S. 164.

[2]) Jebamoth 97 b; Wünsche, l. c., S. 33, Anm. 2: „Der Sinn ist: er hat gar keine Verwandtschaftsverhältnisse, weil mit dem Eintritt ins Judentum alle seine früheren verwandtschaftlichen Beziehungen aufgehoben sind."

Insofern ist von ἀπαρχή und ἀρραβὼν τοῦ πνεύματος die Rede (Röm. 8, 23; II. Kor. 1, 22; 5, 5; Eph. 1, 14). Diese Überzeugung von dem Empfang der Gnadengüter der Heilszeit in der Taufe mußte ihren sakramentalen Charakter gewaltig steigern. Zugleich empfindet man hierbei deutlich das Unzulängliche der Charakterisierung der Taufe als „sakramentaler Handlung". Nicht nur der Glaube daran, in der Taufe eine objektive Gewähr für den christlichen Heilstand zu besitzen, spricht sich im sakramentalen Charakter der Taufe aus. Wirklich verständlich wird der Glaube an die sakramentale Taufe in der Urgemeinde nur dann, wenn man sie in einem besonderen Sinne als eine eschatologische Größe auffaßt. Daß in der Taufe eschatologische Güter antizipiert wurden, daß die Gnadengüter der mit Sicherheit in kurzer Frist erwarteten Heilszeit dem Menschen in der Taufe schon zuteil wurden, prägte der Taufe den Charakter auf, den wir mit „sakramental" bezeichnen müssen.

Bei der Besprechung des Charakters der Taufe bei Paulus stießen wir auf die Schwierigkeit, daß die Taufvorstellung, wie sie sich bei Paulus findet, nicht in den Rahmen seiner christlichen Vorstellungswelt eingefügt werden kann, ohne bedeutende innere Schwierigkeiten, Unklarheiten und Widersprüche zu schaffen. Ähnliches ist in den johanneischen Schriften zu konstatieren. Diese Schwierigkeit ist unvermeidlich, wo in der apostolischen Zeit nicht nur das Glaubensleben in der ganzen Wucht und Tiefe seines Erlebens zum Ausdruck kommt, sondern wo ein selbständiger Geist sich denkend in das Glaubenserlebnis der Gemeinde vertieft. Aber weder bei Paulus, noch auch bei Johannes findet sich auch nur die leiseste Spur davon, daß sie sich der Schwierigkeit oder gar der Widersprüche zwischen ihren Taufaussagen und der Darstellung des Glaubenserlebnisses bewußt geworden wären. Man hat auf eine mystische Ausprägung der Frömmigkeit hingewiesen, die diese Erscheinung bis zu einem gewissen Grade verständlich machen soll. Näher liegt die Erklärung: gerade weil nach dem Glauben der Gemeinde in der Taufe dem Menschen die Gnadengüter der zukünftigen Heilszeit realiter mitgeteilt wurden, weil Paulus und auch Johannes, aber besonders der erstere, durchaus eschatologisch orientiert sind, konnten sie bei aller tiefen und psychologisch feinen Darstellungsweise der Glaubensvorgänge den Glauben an den sakramentalen Charakter der Taufe teilen. Was einerseits psychologisch vermittelt erscheint, was als ein durchaus innerlicher, rein geistiger Vorgang sich darstellt, konnte anderseits bei dem Glauben an die schon im Lichte der eschatologischen Heilszeit erstrahlende Gegenwart und bei der Annahme, die Güter der Heilszeit würden dem einzelnen schon in der Gegenwart bei dem Eintritt in die Gemeinde zuteil, in dem Moment der Taufe fixiert werden.

Auch die von Paulus mit der Taufe verbundene Neuschöpfung des Menschen ist zum Teil aus den die Geschichte der Urtaufe bedingenden Faktoren zu erklären. Wir sahen, daß die aus der Mysterienreligion herangezogene Parallele der durch den Einweihungsritus bewirkten „Wiedergeburt" für das Verständnis des paulinischen Gedankens der Neuschöpfung nichts austrug. Nun wäre es an sich durchaus möglich, den Gedanken der Neuschöpfung, der neuen Kreatur aus dem Damaskuserlebnis des Apostels herzuleiten, ihn also psychologisch zu erklären. Aber mit dieser Erklärung reichen wir nicht aus, wenn Paulus ganz unmißverständlich die Neuschöpfung an die Geistesmitteilung in der Taufe bindet. Dieser Gedanke ist deutlich durch ein Doppeltes bedingt: durch jüdische Vorstellungen und durch die hochgespannte eschatologische Hoffnung der Urgemeinde. Nun ist es richtig, daß die Juden das Bild von Tod und Wiedergeburt nicht verwandt haben,[1]) aber damit ist durchaus nicht gesagt, daß der Gedanke der Neuschöpfung bei Paulus (und auch der neutestamentliche Gedanke der Wiedergeburt) seine Wurzeln nicht in jüdischen Vorstellungen hat. Laut jüdischer Zukunftshoffnung, wie wir sie im Gedankenkomplex des „neuen Bundes" kennen gelernt haben, wird die Neuordnung aller Verhältnisse als eine Tat Gottes erwartet, als ein wunderbarer Vorgang. Es ist nur eine deutliche Formulierung dieses weitverbreiteten Gedankens, wenn die syrische Baruchapokalypse von einer Erneuerung der Schöpfung durch den Allmächtigen spricht (32, 6), von der „neuen Zeit" (25, 4). Durchgehend wird die Heilszeit auf einen wunderbaren, schöpferischen Akt der Allmacht Gottes zurückgeführt. Vergegenwärtigt man sich, daß die Urgemeinde den Anbruch der Heilszeit schon an sich erlebte, so liegt der Gedanke der Neuschöpfung des Menschen durch das Grundprinzip der Heilszeit, den heiligen Geist, ganz nahe. Er lag um so näher, wenn man nicht am Äußeren stehen blieb, nicht durch die wunderwirkenden, mehr sinnfälligen Äußerungen des Geistes, durch enthusiastische Stimmung die sittlich erneuernde Kraft dieses Geistes der Heilszeit sich verdunkeln ließ. Von hieraus (wenn auch nicht von hieraus allein) läßt sich der paulinische Gedanke des Sterbens mit Christus und der Neuschöpfung durch den Eintritt in sein Reich verstehen. Es läßt sich auch verstehen, daß der Apostel diese seelischen Vorgänge mit der Taufe, die dem einzelnen die Gnadengüter der Heilszeit vermittelte, verbindet. Auch der Gedanke der „Wiedergeburt" im Neuen Testament wird m. E. von hieraus begriffen werden müssen. Ob überhaupt und inwiefern dieser Gedanke durch Vor-

[1]) cf. A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, S. 161 f. Von Wiedergeburt spricht freilich Paulus nicht.

stellungen aus den Mysterienreligionen beeinflußt ist, wage ich nicht zu entscheiden. Von einer einfachen Übernahme solcher Vorstellungen durch die christliche Gemeinde kann sicher nicht die Rede sein. Hat in dieser Hinsicht eine Beeinflussung stattgefunden, so erstreckt sie sich mehr auf die Form, der Gedanke der Wiedergeburt (abgesehen davon, daß er durch das Evangelium nahegelegt war, cf. Matth. 18, 3), läßt sich vollauf aus jüdischen Praemissen und aus dem Glauben der Urgemeinde, die in ihrem Heil die Verheißung des Geistesbesitzes verwirklicht sah, verstehen.

In diesem Prozeß der Entwicklungsgeschichte der Urtaufe, und zwar in der Idee des vollwertigen Ersatzes der Beschneidung durch die Geistesmitteilung, muß auch der jüdische, zu dem Kreise der Vorstellungen vom neuen Bunde gehörende Gedanke der Herzensbeschneidung[1]) eine Rolle gespielt haben. Er schlug der judenchristlichen Gemeinde eine Brücke zur Vorstellung eines Ersatzes der Beschneidung durch die Geistesmitteilung.

Anhang.

a) Die populäre urchristliche und die paulinische Auffassung vom heiligen Geist.

Die Auffassung von der allgemein christlichen Vorstellung der Mitteilung des heiligen Geistes als des Grundprinzips im Christenleben in der Taufe müßte eine Modifikation erleben, wenn es sich erweisen ließe, daß die Vorstellung vom Geist und seinen Wirkungen in der Urgemeinde durchgreifend durch Paulus umgestaltet oder beeinflußt worden sei. H. Gunkel hat in der Schrift „Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus“[2]) die Ansicht vertreten, Paulus sei der Schöpfer der Vorstellung vom heiligen Geist als dem Grundprinzip des christlichen Lebens. Dem Gebiet des sittlich-religiösen Lebens gegenüber seien die Wirkungen des Geistes laut urchristlicher, vorpaulinischer Vorstellung zwar nicht indifferent, „aber die gewöhnlichen religiösen Funktionen des einfachen Christen werden nicht als Gaben

---

[1]) cf. zu den schon früher erwähnten Belegstellen Berachot 98 (Wünsche I, 1, S. 46): „Mache uns verständig, Ewiger, unser Gott! deine Wege zu erkennen und beschneide unser Herz, dich zu fürchten“, cf. die fünfte Benediktion im Achtzehngebet.

[2]) III. Aufl., 1909.

des heiligen Geistes empfunden“ (S. 8). Diese Ansicht hat viel Anklang gefunden. Bei der Beurteilung bleibt es eine Schwierigkeit, daß wir unsere Kenntnis der apostolischen Zeit ja vor allem aus den Schriften des Paulus schöpfen müssen. Aber schon hieraus resultiert, daß eine Anschauung nicht ohne weiteres als paulinisches Originalgut gelten darf, weil sie bei Paulus deutlich vertreten ist; die Möglichkeit bleibt durchaus bestehen, daß es sich um eine allgemein urchristliche Anschauung handelt.

Die Frage kann nur durch Schlüsse indirekter Art geklärt werden. Dabei ist von der gesicherten Tatsache auszugehen, daß die älteste Gemeinde sich bewußt war, die Gemeinde der messianischen Heilszeit zu bilden, d. h. die mit dem heiligen Geist, dem Charakteristikum der messianischen Heilszeit, ausgerüstete Gemeinde.[1]) Eine Begabung mit dem heiligen Geist wurde nach jüdischer Vorstellung für die messianische Heilszeit erwartet. Daß zugleich diese Zeit eine Zeit der Heiligkeit und Reinheit sein sollte, haben wir gesehen. Der Gedanke, daß der Geist Jahwes im Menschen eine sittlich-religiöse Kraft sei, findet sich schon im Alten Testament.[2]) Daß nun auch in der späteren jüdischen Literatur der heilige Geist als die Kraft zu sittlich-religiösem Leben erscheint, ist aus einigen Beispielen deutlich, die unseren Ausführungen über die Heilsgüter des neuen Bundes ergänzend an die Seite treten.

In der Weisheit Salomos 1, 5 hat der heilige Geist den Charakter des *ἐλέγχειν*, der Rüge der Sünde: *ἅγιον γὰρ πνεῦμα παιδείας φεύξεται δόλον, καὶ ἀπαναστήσεται ἀπὸ συνέτων, καὶ ἐλεγχθήσεται ἐπελθούσης ἀδικίας.* Nach 9, 17 f. richten der heilige Geist und die Weisheit die Pfade des Menschen recht und geben ihm die Erkenntnis des Gottwohlgefälligen: *βουλὴν δέ σου τίς ἔγνω, εἰ μὴ σὺ ἔδωκας σοφίαν καὶ ἔπεμψας τὸ ἅγιον σοῦ πνεῦμα ἀπὸ ὑψίστων; καὶ οὕτως διωρθώθησαν αἱ τρίβοι τῶν ἐπὶ γῆς, καὶ τὰ ἀρεστά σου ἐδιδάχθησαν ἄνθρωποι, καὶ τῇ σοφίᾳ ἐσώθησαν.*

---

[1]) cf. Feine, Theologie des Neuen Testaments, S. 207: „Ein weiteres Merkmal der urchristlichen Anschauung vom Geiste, welches trotz einiger Schwankungen in der Überlieferung festzuhalten sein wird, ist dies: alle Christen werden als geistesbegabt gedacht“. S. 698: „Als die Kraft des lebendigen Christus ist der heilige Geist vollendete religiöse wie sittliche Kraft. Man kann in dieser Hinsicht nicht eine vorpaulinische und eine erst durch Paulus herausgearbeitete Vorstellung vom heiligen Geist unterscheiden, sondern von Anfang an ist der Geist in der geschilderten Weise in der Christenheit erfahren worden“; cf. auch R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1909, I, S. 78; Schlatter, Die Theologie des Neuen Testaments, S. 318 f.

[2]) cf. die Ausführungen bei P. Volz, Der Geist Gottes, 1910, S. 76 f.

Ganz ähnlich wird Henoch 5, 8 die Sündlosigkeit der Auserwählten auf die Verleihung der Weisheit zurückgeführt. Wenn es Jubil. 1, 21 im Gebet des Moses heißt: „schaffe ihnen ein reines Herz und einen heiligen Geist und mögen sie nicht in ihrer Sünde verstrickt werden", so liegt eine sittlich-religiöse Wirkung des heiligen Geistes deutlich vor. Besonders deutlich wird diese sittlich-religiöse Wirkung des heiligen Geistes in den Testamenten der Patriarchen. Erwähnt wurde schon, daß Levi 18 und Juda 24 die Reinheit der Endzeit mit dem Empfang des heiligen Geistes verbunden gedacht wird. Naphthali 10 heißt es: „Wohl dem Menschen, der den heiligen Geist Gottes, den er in sein Inneres gelegt und eingeblasen hat, nicht besudelt." Benjamin 4 ist von einem die Rede, „der die Gnade eines guten Geistes" hat, und Benjamin 8 prägt den umfassenden Ausdruck für die reine Gesinnung des Menschen: „denn er hat keine Befleckung im Herzen, weil auf ihm der Geist Gottes ruht." Volz[1]) macht auch auf die Art aufmerksam, wie Simeon 4 in veränderter Form Gen. 41, 38 zitiert: in der Genesis wird Joseph um seines weisen Rates willen der Geist Gottes zugesprochen, in Simeon 4 heißt es: „Joseph aber war ein guter Mann und hatte den Geist Gottes in sich; mitleidig und barmherzig trug er mir das Böse nicht nach" usw.[2]) In den Oden Salomos (III, 12) heißt es: „Das ist der Geist des Herrn ohne Falsch, der die Menschen lehrt, daß sie seine Wege erkennen."

Angesichts solcher Vorstellungen müßte man schlagende Argumente zum Beweis des Satzes beibringen, die vorpaulinische christliche Gemeinde habe eine wesentlich andere Anschauung vom *πνεῦμα* und seiner Wirkung gehabt wie der Apostel. Die Tatsachen sprechen nicht für eine solche Annahme, und wir werden mit Recht der Urgemeinde vor Paulus und Paulus selbst einen wesentlich gleichen *πνεῦμα*-Begriff zuschreiben dürfen. Dabei darf nicht übersehen werden, daß bei einer wesentlich gemeinsamen Grundanschauung die populäre Auffassung im Gegensatz zu Paulus entschieden dazu neigte, ein starkes Gewicht auf die wunderbaren, sinnfälligen und geheimnisvollen Äußerungen des Geistes zu legen. Die in I. Kor. 14 geschilderten Schwierigkeiten blieben gewiß nicht nur auf die Gemeinde in Korinth beschränkt. Wie in Korinth so mag Paulus auch sonst den Kampf gegen eine veräußerlichende Wertung des Geistes aufgenommen haben. Seine verinnerlichte Frömmigkeit muß auch in diesem Punkt vertiefend gewirkt haben.

[1]) S. 107.

[2]) cf. auch Juda 20: *δύο πνεύματα σχοιλάζουσι τῷ ἀνθρώπῳ, τὸ τῆς ἀληθείας καὶ τῆς πλάνης . . . . . καὶ τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας μαρτυρεῖ καὶ κατηγορεῖ πάντων καὶ ἐμπεπύρισται ὁ ἁμαρτήσας ἐκ τῆς ἰδίας καρδίας καὶ ἆραι πρόσωπον οὐ δύναται πρὸς τὸν κύριον.*

Ein deutliches Bild vom *πνεῦμα*-Begriff in der vorpaulinischen Zeit können wir aus der Literatur des Neuen Testaments nicht sicher gewinnen, da uns absolut zuverlässige Zeugen mangeln. Denn wer steht uns dafür, daß bei aller Zuverlässigkeit der Darstellung die Apostelgeschichte — die als vornehmster Zeuge in Betracht käme — nicht im Geistesbegriff die Anschauung einer späteren, durch Paulus beeinflußten Zeit reproduziert? Freilich läßt eine Beobachtung das Vertrauen zu der Berichterstattung der Apostelgeschichte auch in dieser Hinsicht wachsen: ein starker Akzent liegt in ihren Berichten auf den mehr äußerlichen, sinnfälligen Wirkungen des Geistes. Das ist sicher Reproduktion einer alten Anschauung. Doch wäre es einseitig, wollte man die Einschätzung des *πνεῦμα* als sittlich-religiöser Kraft in der Apostelgeschichte darüber übersehen. So werden zu Diakonen (6, 3) Männer *πλήρεις πνεύματος καὶ σοφίας* eingesetzt, was sich nicht auf Glossolalie und verwandte Erscheinungen beziehen kann; das gleiche gilt von dem 6, 5 von Stephanus gebrauchten Ausdruck *ἄνδρα πλήρη πίστεως καὶ πνεύματος ἁγίου*; aus 7, 51 (*ὑμεῖς ἀεὶ τῷ πνεύματι ἁγίῳ ἀντιπίπτετε*) ist der Schluß zu ziehen: dem wahren Gottesdienst haben die Juden hartnäckig widerstrebt (cf. den Anfang des Verses: *σκληροτράχηλοι καὶ ἀπερίτμητοι καρδίαις καὶ τοῖς ὠσίν*), dieser rechte Gottesdienst ist eine Forderung des in den Propheten wirkenden heiligen Geistes, der jetzt in der Gemeinde Jesu in Erscheinung getreten ist. Am deutlichsten aber spricht für eine sittlich-religiöse Wertung des heiligen Geistes das Wort an Ananias und Saphira (5, 3. 9): *διὰ τί ἐπλήρωσεν ὁ σατανᾶς τὴν καρδίαν σου, ψεύσασθαί σε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*, und: *τί ὅτι συνεφωνήθη ὑμῖν πειράσαι τὸ πνεῦμα κυρίου.*

b) Die Befreiung von der Herrschaft der Dämonen durch die Geistesmitteilung bei Paulus.

Paulus teilt die Anschauungen der antiken Welt und auch des Judentums von der Herrschaft der Dämonen und Engel über die Welt. In I. Kor. 8, 4 liegt zwar eine Überwindung des Dämonenglaubens vor, aber schon im nächsten Verse wird mit der Existenz der Dämonen gerechnet; der Gläubige kann durch Teilnahme an den heidnischen Kultmahlen in eine Gemeinschaft mit den Dämonen treten, I. Kor. 10, 20. Zum Dämonenglauben cf. Röm. 8, 38; Gal. 4, 9; Kol. 1, 16; 2, 8; Eph. 1, 21; 6, 12.[1])

[1]) cf. zum Ff. H. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus, 1899; A. Seeberg, Christi Person und Werk nach der Lehre seiner Jünger, 1910; M. Dibelius; Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, 1909; Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie, 1888.

Was befreit nun von dieser Dämonenherrschaft? Zunächst ist das eine deutlich: wenn Paulus auch in dieser Hinsicht völlig in der Weltanschauung der Antike wurzelt, so zerreißt doch sein Glaubensleben, das Bewußtsein der Gottesgemeinschaft die Fesseln, die ihm das antike Denken angelegt, cf. Röm. 8, 38 f.; I. Kor. 8, 5 f. Im Zentralpunkte seiner Religion spielt der Dämonenglaube keine Rolle. Aber sicher hat man bei einer Darstellung der Gedankenwelt des Apostels mit der Vorstellung der Dämonenwelt und der von ihr geübten Herrschaft zu rechnen.

Was gibt denn dem Apostel die Gewißheit der Freiheit von der dämonischen Welt? Die Antwort ist: dasjenige, was dem Christen überhaupt die Gewähr seines Heils ist, der Besitz des heiligen Geistes.

Dieser Erklärung entspricht die Ausführung in Röm. 8. Unterjocht ist die Welt und mit ihr auch der Christ (man beachte hierbei den im Zusammenhang wertvollen Ausdruck V. 23: *αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες*) der Nichtigkeit (V. 20), der Vergänglichkeit (V. 21), bis zu der Stunde, wo die *ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος* eintritt, d. h. die Welt in ihrer Daseinsweise pneumatisch wird. Der Christ hat in der *ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος* die sichere Gewähr für die bevorstehende pneumatische Daseinsweise. In V. 31—39 wird mit hinreißender Gewalt der Rede diese Freiheit der Christen schon hier auf Erden gepriesen. Aus der ganzen Ausführung ist der Schluß zu ziehen: eine Gewähr für die Freiheit von der Welt der Nichtigkeit, die nach Eph. 6, 12 unter der Macht der Dämonen steht, sieht Paulus im Besitz des heiligen Geistes.

Eine ganz ähnliche Gedankenverbindung findet sich in Kol. 1, 12—16: zu dem Erbe der Heiligen sind die Leser gelangt, sie sind befreit von der Macht der Finsternis (cf. II. Kor. 6, 14). Es ist selbstredend kein Zufall, daß in diesem Zusammenhang die Machtstellung Christi auch über der Geistes- und Dämonenwelt betont wird, V. 16. Christus konnte die Leser von der Macht der Finsternis befreien vermöge seiner Herrnstellung über die Geister und Dämonen. Nun ist zu beachten, daß die Menschen in den Besitz des Erbes, dessen volle Herrlichkeit freilich noch Gegenstand der Hoffnung ist, durch die Geistesmitteilung kommen, sie ist ihnen eine Gewähr für die Zugehörigkeit zu Gott, die Gottessohnschaft und die Teilnahme an dem Erbe der vollen Herrlichkeit. So liegt im Hintergrunde der Ausführung der Gedanke: frei seid ihr von der Welt der Finsternis und der Dämonen durch den Geist, den Gott euch als Gewähr eurer Kindschaft verliehen. Mit Recht bezieht m. E. Heitmüller[1]) Kol. 1, 13 auf die Taufe. An und für sich legt die Form, in der Paulus seinen Gedanken aus-

[1]) Taufe und Abendmahl S. 12, cf. Rendtorff l. c. S. 14.

spricht (aor. ἐρύσατο und μετέστησεν) die Beziehung zum Tauferlebnis nahe, dazu wird V. 14 ausdrücklich die Sündenvergebung erwähnt. Vergegenwärtigt man sich, daß Paulus von der Befreiung aus der Macht der Finsternis spricht, einer durch Gott geschehenen Befreiung, so rückt inhaltlich unsere Stelle ganz auf eine Linie mit Stellen wie I. Kor. 6, 11; Tit. 3, 5. Es wäre verfehlt, wollte man Kol. 1, 13 schlechtweg zu einer Taufaussage stempeln, Paulus Blick ruht in dem ganzen Zusammenhang auf dem Gotteswerk der Erlösung durch Christus, an dem jeder Christ teil bekommen hat; aber am einzelnen ist das doch durch die Taufe realisiert worden. An sie muß der Leser bei der Ausführung des Apostels erinnert werden.[1])

Wenn Paulus Gal. 4, 8 f. den Galatern ihren früheren Dienst vor den Gewalten, die von Natur nicht wesenhaft Götter sind, in Erinnerung ruft und sein Erstaunen darüber zum Ausdruck bringt, daß sie jetzt wieder in Gefahr sind, dem Dienst der „schwachen und armseligen Elemente" zu verfallen, so hat man das Überraschende und Anstößige dieses Verhaltens der Galater an der kurz vorher (V. 4 ff.) geltend gemachten Gottessohnschaft der Christen und mit ihnen auch der Galater zu messen. Freie Gottessöhne wenden sich wieder dem Sklavendienst der Elemente zu, mit denen sie doch nichts mehr zu schaffen haben. Ihren freien Stand der Gottessohnschaft, also auch ihre Befreiung von der früheren Sklaverei unter die Elemente, erkennen die Christen aber an dem Besitz des heiligen Geistes.[2]) Also auch hier steht die Geistesmitteilung in Beziehung zur Befreiung von den die Menschheit knechtenden dämonischen Gewalten.

Kol. 2, 8—15 ist schon besprochen worden. Wir sahen, daß unter der περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ die im Taufakt stattfindende Geistesmitteilung zu verstehen ist. Deutlich liegt der Gedanke im Hintergrunde der Ausführung: die περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ hat die Leser befreit von jeder Herrschaft der Engelmächte.

---

[1]) Wenn Feine, Theol. 492, die Beziehung von Kol. 1, 13 auf die Taufe bestreitet und meint, man könne mit gleichem Recht II. Kor. 5, 17; Gal. 3, 2; I. Thess. 1, 9 u. a. in die Tauflehre einbeziehen, so liegt eine nicht genügende Berücksichtigung der eigentümlichen Taufvorstellung des Paulus vor. Kann — wie wir sahen — was vom Glauben gesagt wird, anderseits von der Taufe gesagt werden, so muß man einfach anerkennen, daß an den genannten Stellen der Taufgedanke anklingt. Um direkte Taufaussagen handelt es sich aber nicht. Nicht ganz deutlich bezieht Haupt, Die Gefangenschaftsbriefe, 1902, S. 21, Kol. 1, 13 auf den „Zeitpunkt der Taufe"; es handelt sich um das Tauferlebnis selbst.

[2]) Mit Recht verweist Dibelius, l. c., S. 82 darauf, daß Paulus im Heidentum und Judentum Dienst der Elementarmächte sieht.

Zu all' diesen Ausführungen stimmt der Gedanke: am Ende der Tage werden die Gläubigen auferstehen als *σώματα πνευματικά*, I. Kor. 15, 44, es wird dann aber auch die Herrschaft der Dämonen endgültig durch Christus gebrochen sein, I. Kor. 15, 24.

Es liegt nun nahe, anzunehmen, Paulus sei der Anschauung, durch die Taufe, in der die Sünde vergeben wird, sei die Macht der Dämonenwelt über den Menschen gebrochen worden. Dies wäre scheinbar der natürliche Zusammenhang. Ein solcher Hinweis ist aber in den Schriften des Paulus nicht zu finden. Vielmehr knüpft das Bewußtsein der Freiheit von der Dämonenherrschaft an die Geistesmitteilung an; im Besitz des heiligen Geistes wird der Christ sich der Freiheit von den Elementarmächten bewußt. Diese Vorstellung läßt sich aus verschiedenen Prämissen ableiten, vor allem aus der Erkenntnis der freien Gotteskindschaft der Gläubigen. Aber eine Stelle wie Kol. 2, 8 ff. legte uns auch den Gedanken nahe, daß die Irrlehrer sich des Wertes der Beschneidung gerade im Hinblick auf die Befreiung von den Dämonen gerühmt hatten; Paulus macht geltend, daß durch die *περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ* der Christ nicht nur von den Dämonen, sondern von der Gewalt der Engel überhaupt befreit worden sei. Daß im Judentum der Engelglaube ausgebildet war, ist ja bekannt. Es ist schon erwähnt worden, daß das spätere Judentum annahm, die Beschneidung befreie von der Macht der bösen Geister und unterstelle den Israeliten der Herrschaft Gottes und seiner guten Engel,[1]) auch in den Jubiläen 15 glaubten wir diesen Gedanken zu finden; er mag an seinem Teil den Namen „Siegel" für die Beschneidung verursacht haben; in Kol. 2, 8 ff. glaubten wir endlich das Gleiche zu erkennen. Daraus ergibt sich eine für uns interessante Möglichkeit: auch insofern konnten Beschneidung und Geistesmitteilung in eine Parallele treten, und erstere in den Augen der Urchristenheit durch letztere vollwertig ersetzt werden, als die Beschneidung nach dem Glauben des Judentums das Zeichen für die Unterstellung der Israeliten unter die Macht der über Israel gesetzten Engel, und damit zugleich die Befreiung von den Dämonen war, die Geistesmitteilung nach dem Glauben der Urgemeinde den Christen als freien Gottessohn dem Machtgebiet der Engel überhaupt enthob.

---

[1]) cf. Weber, l. c., II. Aufl., S. 170 f.

Kapitel VII.

Die Bedeutung der Taufe Jesu für die Taufe in der apostolischen Zeit.

Die Bedeutung der Taufe des Herrn im Jordan für die Taufpraxis in der Urgemeinde wird auffällig wenig beachtet. Sicherlich mit Unrecht. In einem gewissen Sinne hat Bossert[1]) recht, wenn er die Einsetzung der Taufe für die christliche Gemeinde nicht auf den sog. Taufbefehl, Matth. 28, 19, zurückführen möchte, sondern auf die Taufe Jesu im Jordan. In diesem Zusammenhang ist nicht auf die Bedeutung der Taufe im Leben Jesu einzugehen, auf ihren Sinn und geschichtlichen Wert, wir wollen uns einzig und allein auf die Bedeutung der Jordantaufe des Herrn für die Taufpraxis der christlichen Gemeinde beschränken. Ein nur flüchtiger Blick auf die kanonische und außerkanonische Literatur der ältesten Zeit genügt, um von der weittragenden Bedeutung der Taufgeschichte Jesu für die Gemeinde zu überzeugen. Der Bericht gehörte notorisch zu den ersten Stücken der christlichen Verkündigung, er findet sich bei den Synoptikern, Johannes (1, 32 f.) kennt ihn, ebenso das Hebräer- und das Ebionitenevangelium; in den Referaten der Missionspredigt in der Apostelgeschichte spielt er eine Rolle (4, 27; 10, 38), ebenfalls bei Ignatius (ad Ephes. 18, 2; ad Smyrn. 1, 1).[2])

Dies alles spricht für die Wichtigkeit, die in der ältesten Gemeinde der Jordantaufe beigemessen wurde. Zugleich aber kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß der Taufbericht besonders in der späteren kirchlichen Literatur wegen der ihm anhaftenden dogmatischen Schwierig-

---

[1]) Die Bedeutung der Taufe im Neuen Testament, Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft, 1888, S. 342 ff.; cf. auch Catechismus Romanus, IV, de baptismo: „Tunc a Domino hoc sacramentum institutum suscipitur, cum ipse a Johanne baptizatus sanctificandi virtutem aquae tribuit". Dieser Gedanke ist übrigens alt, cf. Ignatius ad Ephesios, XVIII, 2: ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ, und Tertullian, De baptismo 4, 8, 9; Clemens, Alex. Paedagog., I, 6.

[2]) A. Seeberg findet im Markusevangelium Spuren des urchristlichen Glaubensbekenntnisses und nimmt an, daß die Erwähnung der Taufe des Herrn in diesem Glaubensbekenntnis einen sicheren Platz hatte, cf. Das Evangelium Christi, S. 21 f.

keiten ein gewisses Unbehagen einflößte; die Verwertung des Taufberichts in judenchristlichen und gnostischen Kreisen muß dieses Unbehagen noch gesteigert haben, man weiß vielfach bei aller Pietät vor der Überlieferung nichts mit der Taufe Jesu anzufangen.

In den Augen der ältesten Gemeinde war die Taufe des Herrn im Jordan die Ausrüstung zu seinem messianischen Beruf, die Deklaration zum Messias. Von hier aus begreift man die hohe Wertung der Jordantaufe Jesu. Das andere Moment, das der Taufe Jesu in der Gemeinde eine so hohe Wertschätzung verlieh, ist ihr naher Zusammenhang mit der in der Gemeinde geübten Taufe.[1])

Für einen solchen Zusammenhang sprechen überzeugend:

a) Man wußte, daß Jesus in der Taufe mit dem messianischen Geiste ausgerüstet worden war (die dogmatischen Bedenken der späteren Zeit kommen nicht in Betracht), man sah im Besitze des heiligen Geistes das Charakteristikum der messianischen Heilszeit, der Messias war zugleich der Spender des Geistes (cf. Act. 2, 33; Joh. 1, 33; 7, 39; Matth. 3, 11 und Parallelen, Testamentum XII Patriarch. Juda 24, Levi 18, Orac. Sib. III, 582 usw.);[2]) die urchristliche Taufe bestand in Wasserbad und Geistesmitteilung. Angesichts dieses Tatbestandes ist es undenkbar, eine nahe Beziehung zwischen der Taufe Jesu und der christlichen Gemeindetaufe abzuleugnen. In Jesu Taufe mußte die Gemeinde geradezu das Vorbild für ihre Taufe sehen.

b) Steht es so, daß die Bußtaufe des Johannes für die Taufe in der Urgemeinde von höchster Wichtigkeit war, daß diese eine erweiterte und vervollständigte Johannestaufe war, so ergibt sich schon hieraus ein Zusammenhang zwischen der Taufe Jesu im Jordan und der urchristlichen Gemeindetaufe.[3])

---

[1]) cf. A. Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit, S. 218—224: zwischen der Taufe Jesu und der Taufe der Christen nahm die Urchristenheit die Beziehung an, daß in beiden Fällen auf das Wasserbad die Geistesmitteilung folgte.

[2]) Man beachte auch, daß Joh. 1, 25 Messianität und Tauftätigkeit eng verbunden sind.

Interessant ist eine durch H. Swete, Zwei neue Evangelienfragmente, 1908, S. 5 (Lietzmann, kleine Texte) angeführte Stelle:

> *ἐγὼ δὲ καὶ οἱ μαθηταί μου, οὓς λέγεις μὴ βεβαμμένους, βεβάμμεθα ἐν ὕδασι ζωῆς αἰωνίου τοῖς κατελθοῦσιν ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ.*

[3]) Ist die im Leben Adams und Evas Kap. 6—8 erwähnte Reuetat Adams, der 40 Tage fastend im Jordan zubringt, nur als ein Akt der büßenden Askese aufzufassen oder sollte hier ein Anklang an die Jordantaufe des Herrn vorliegen? Der wohl christlich überarbeiteten Stelle liegt vielleicht bei der

Worin liegt nun das Interesse, das die vorliegende Arbeit an dem Zusammenhang der christlichen Gemeindetaufe mit der Taufe Jesu im Jordan hat? Ich stelle das Resultat, das näher begründet wird, gleich voraus: nicht die christliche Gemeindetaufe und ihre Praxis sind den geschichtlichen Ereignissen der Taufe Jesu nachgebildet worden, sondern aus dem Taufbericht Jesu in seiner heute überlieferten Form ist auf die Gestaltung des Taufvollzuges in der Gemeinde zu schließen. Die Urgemeinde, die in ihrer Taufpraxis einen analogen Vorgang zu der Taufe des Herrn erblickte (und zwar mit Recht), übertrug die charakteristischen Züge der christlichen Taufordnung auf den Bericht von Jesu Taufe und gab ihm damit seine heutige Gestalt.[1]) Daß die Gemeinde sich bei aller Verwandtschaft beider Taufen des Unterschiedes zwischen ihnen doch bewußt bleiben mußte, braucht nicht erwähnt zu werden. Eine solche Beeinflussung der Tradition über den Herrn durch die Praxis der Gemeinde ist ja nicht ohne Analogie. Eine Reihe von Beobachtungen stützt diese Auffassung und sichert das Urteil, daß die Taufe Jesu die Taufpraxis der Gemeinde widerspiegele.

1. Die verschiedenen Kreise in der Christenheit haben in den Taufbericht Jesu ihre besondere Auffassung eingetragen. Dieses wird aus einem Vergleich des wesentlich gleichen Taufberichtes der Synoptiker einerseits und dem Taufbericht des Hebräerevangeliums anderseits deutlich. Seinem ganzen judenchristlichen Charakter gemäß betont letzteres den Zusammenhang der Geistesmitteilung an Jesus mit dem Geistesbesitz der Propheten: „Fili mi, in omnibus prophetis expectabam te, ut venires et requiescerem in te. Tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum.“[2]) Das hohe

Sühnung Adams im Wasser der Gedanke an die Taufe nahe. Und sind die 40 Tage sowie das Fasten vielleicht ein Anklang an die auf die Taufe Jesu folgende Versuchung? ich wage nichts zu entscheiden.

[1]) cf. Heitmüller, Im Namen Jesu, S. 303, Anm.: „Auch auf die Taufe Jesu wird man hinweisen dürfen. Selbst solange als und da wo diese Taufgeschichte ihre ursprüngliche christologische Bedeutung als Geburtsstunde des Messias noch hatte, mußte sie auf die Wertung der Taufe auch der Gläubigen wirken, vor allem aber sobald sie durch die Erzählung und das Dogma der jungfräulichen Geburt aus ihrer ursprünglichen Rolle verdrängt wurde und ihre Bedeutung auf die — verschiedenfach und schwankend gefaßte — Beziehung zur Gemeindetaufe zusammenschrumpfte. Dieser Prozeß beginnt bereits bei Mattäus und Lukas.“

[2]) cf. Th. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons, II, 689: „Auch der Gedanke, daß der vorübergehend und ohne zum Ziel zu gelangen in den Propheten wohnende heilige Geist endlich im Messias zur Ruhe und zu seinem bleibenden Wohnsitz gelange, wurzelt im Judentum.“

Alter dieses Berichts macht seine von den Synoptikern abweichende Form besonders instruktiv. Ob der Taufbericht des Ebionitenevangeliums über das Hebräerevangelium hinausgeht oder die gleiche Linie einhält, ist schwer zu entscheiden; aber unsere Kenntnis des Charakters der Ebioniten aus Epiphanius macht es wahrscheinlich, daß der Taufbericht unter dem Gesichtspunkte der Vereinigung des himmlischen Christus mit dem Menschen Jesus modifiziert wurde. Für die gnostischen Kreise ist die Modifizierung des Taufberichts im Interesse eines bestimmten Lieblingsgedankens mit Händen zu greifen. Kerinth hat nach Irenaeus (Adv. haer., I, 26) gelehrt, nach der Taufe sei auf Jesus das „erhabene Urprinzip Christus" in Gestalt einer Taube herabgestiegen. Adv. haer. III, 11, 3, werden ohne Namennennung verschiedene Irrlehrer angeführt, die lehren, Christus sei wie eine Taube auf den vorerwählten Jesus niedergestiegen und habe sich mit ihm vereinigt. Marcion muß nach Tertullian (De carne Christi, 3) den Taufbericht Jesu, mit dem er nichts anfangen konnte, überhaupt gestrichen haben.[1])

2. Mit völliger Deutlichkeit lassen die Synoptiker die Geistesmitteilung auf das Taufbad folgen. Mag das auch einfach ein treu überlieferter Zug aus der Geschichte sein, so erklärt doch vielleicht die Taufpraxis der Gemeinde, die auf das Taufbad die Geistesmitteilung folgen ließ, diesen gleichlautend gestalteten Bericht. Nach Mark. 1, 10 tritt die Geistesmitteilung während des Hinaufsteigens aus dem Wasser ein, nach Matth. 3, 16 nach dem Hinaufsteigen, nach Luk. 3, 21 während des dem Taufbade folgenden Gebets Jesu. Ebenso ist es im Hebräerevangelium: „cum ascendisset dominus de aqua", und im Ebionitenevangelium: *ὡς ἀνῆλθεν ἀπὸ τοῦ ὕδατος*. Justin, Dial. 88, berichtet von dem Hinabsteigen in das Wasser und dem Hinaufsteigen, dem erst die Geistesmitteilung folgt: *κατελθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸ ὕδωρ καὶ πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ, καὶ ἀναδύντος αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ὕδατος ὡς περιστερὰν τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐπιπτῆναι ἐπ' αὐτὸν ἔγραψαν οἱ ἀπόστολοι αὐτοῦ τούτου τοῦ Χριστοῦ ἡμῶν.*

3. Eine Stelle aus dem Taufbericht des Ebionitenevangeliums scheint zunächst nicht viel zu sagen, bekommt aber unter Berücksichtigung der Taufvorstellung in der Urgemeinde ein interessantes Licht. Es handelt sich um die Herabkunft des Geistes in Taubengestalt: *„καὶ εἶδεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν εἴδει περιστερᾶς κατελθούσης*

---

[1]) Über die Gestaltung des Taufsberichts in gnostischen Kreisen cf. W. Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen 1909, S. 126—130; cf. auch Jacoby, Ein bisher unbeachtet gebliebener apokrypher Bericht über die Taufe Jesu.

καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν." Th. Zahn schreibt dazu:[1]) „Das Ebionitenevangelium bei Epiph. haer. 30, 13 war geschmacklos genug, die Inkongruenz zwischen Sache und Symbol dadurch zu beseitigen, daß es die Taube in Jesus hineinfliegen läßt." Wir verdanken dieser „Geschmacklosigkeit" jedenfalls soviel, daß wir sehen, wie völlig analog die Geistesmitteilung an Jesus und die Christen gefaßt werden konnte, cf. z. B. I. Kor. 3, 16; Gal. 4, 6; Herm. Mand. V, 2, X, 2; II. Clem. 14, 5 etc. Übrigens kann man die Frage aufwerfen, ob nicht schon in Mark. 1, 10 von einem Hineinfliegen der Taube in Jesus die Rede sei: καὶ τὸ πνεῦμα ὡς περιστερὰν καταβαῖνον εἰς αὐτόν, Matth., Luk. und Joh. 1, 32 f. haben dafür ἐπ' αὐτόν. Freilich kann es sich in Mark. und den anderen Evangelisten auch einfach um einen verschiedenen Sprachgebrauch handeln, εἰς αὐτόν kann identisch sein mit ἐπ' αὐτόν. Erst im Ebionitenevangelium ist ohne jede Frage von einem Hineinfliegen der Taube in Jesus die Rede.[2])

4. Im Lukastext ist die Taufstimme außer der rezipierten Form in der Version überliefert: υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. Für diese Version treten ein: Cod. D; Justin Dial. 88; Clem. Alex. Paedag. I, 6, 25; Acta Petri et Pauli 29. Sie ist also gut bezeugt. Bauer konstatiert, daß er außer in Evangelienexemplaren den heute angenommenen Text der Taufstimme bei Lukas vor Origenes nicht gefunden habe.[3]) Er macht mit Recht darauf aufmerksam, daß das seltsam ist; denn durch die Form: υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε kann leicht die Meinung entstehen, als sei der Moment der Zeugung Jesu als des Gottessohnes die Taufe im Jordan, m. a. W. als sei er vorher nicht der Sohn Gottes gewesen. Diese Schwierigkeit ist von Justin deutlich empfunden worden, Dial. 88 sucht er sie zu beseitigen, aber in höchst unglücklicher Art und Weise: καὶ οὐχ ὡς ἐνδεᾶ αὐτὸν τοῦ βαπτισθῆναι ἢ τοῦ ἐπελθόντος ἐν εἴδει περιστερᾶς πνεύματος οἴδαμεν αὐτὸν ἐληλυθέναι ἐπὶ τὸν ποταμόν, ὥσπερ οὐδὲ τὸ γεννηθῆναι αὐτὸν καὶ σταυρωθῆναι ὡς ἐνδεῖς τούτων ὑπέμεινεν, ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ γένους τοῦ τῶν ἀνθρώπων . . . . . καὶ γὰρ οὐδὲ τὸ καθεσθέντα αὐτὸν ὄνῳ εἰσελθεῖν εἰς Ἱεροσόλυμα, ὡς ἀπεδείξαμεν πεπροφητεῦσθαι, δύναμιν αὐτῷ ἐνεποίει εἰς τὸ Χριστὸν εἶναι, ἀλλὰ τοῖς ἀνθρώποις γνώρισμα ἔφερεν ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ Χριστός, ὅνπερ τρόπον καὶ ἐπὶ τοῦ Ἰωάνου ἔδει γνώρισμα τοῖς ἀνθρώποις εἶναι, ὅπως ἐπιγνῶσι τίς ἐστιν ὁ Χριστός. Diese Apo-

[1]) Das Evangelium des Matthäus, S. 143.

[2]) cf. zu dieser Frage B. Weiß, Das Evangelium des Markus und Lukas (Meyers Komm.), 1901, S. 16; J. Wellhausen, Das Evangelium Marci, 1909, S. 5 f.; P. W. Schmidt, Geschichte Jesu, II, 242.

[3]) l. c. S. 122 f.

logie der Taufstimme, wonach das Wort den Sinn haben sollte: der Sohn ist für die Menschen erzeugt worden, d. h. er ist ihnen kenntlich gemacht worden, hat deutlich einen gezwungenen, gekünstelten Charakter. Bauer weist mit Recht darauf hin, daß man bei dieser gekünstelten Auslegung Justins, bei seiner sonst zutage tretenden Schätzung von Matth. und Mark. fragen müsse, was eigentlich dieser schwierigen Form der Taufstimme das Übergewicht verschafft habe. Justin muß wohl gerade diese Form verteidigen, weil sie der jüdischen Polemik einen erwünschten Angriffspunkt bot. Ob diese Form die ursprüngliche lukanische genannt werden darf, braucht hier nicht untersucht zu werden; sie ist jedenfalls alt und weitverbreitet.[1])

Wenn nun in judenchristlichen Kreisen — wie aus dem Hebräer- und Ebionitenevangelium zu entnehmen ist — der Gedanke der Geistesmitteilung an Jesus in der Taufe ohne allen Anstoß angenommen werden konnte, in gnostischen Kreisen vielfach willkommene Gelegenheit zu Spekulationen bot, aber in großkirchlichen Kreisen keine rechte Freude an dem Taufbericht aufkommen ließ,[2]) so gilt das in noch viel höherem Sinne dort, wo die Taufe den Anschein erweckt, als sei sie die Geburtsstunde der Gottessohnschaft. Selbst wenn die Version *υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε* die ursprüngliche lukanische Form wäre[3]), so haben wir doch sicher in Mark. 1, 11 eine ältere Form der Taufstimme vor uns.[4]) Eine Erklärung für diese in den Augen der Kirche nicht unbedenkliche Form der Taufstimme hat man im Zitat Ps. 2, 7 gefunden, klingt doch der Wortlaut der Taufstimme an und für sich an die erste Hälfte von Ps. 2, 7 an.[5]) Aber befriedigend ist diese Erklärung in keiner Weise. Wenn durch die Übernahme des ganzen Wortlauts von Ps. 2, 7 Schwierigkeiten für das Verständnis der Taufgeschichte Jesu entstehen mußten, und diese Übernahme doch geschah, so muß irgendein Grund dafür existiert haben. Oder wenn auch kein Grund: es muß irgendeine Vorstellung existiert haben, die der Ausprägung der Taufstimme nach Analogie von Ps. 2, 7 die Brücke schlug. Daran glauben, daß einfach der ganze Wortlaut von Ps. 2, 7 zitiert wurde, weil der erste Teil der Taufstimme und der entsprechende Teil des Psalmwortes konform waren, hieße doch zuviel Gedankenlosigkeit annehmen. Dazu kann die ursprüngliche Form

[1]) cf. Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen I, 40 ff.; Wernle, Die synoptische Frage, 1899, S. 27; Zahn, Einleitung II, 2, S. 358 f.

[2]) cf. Harnack, Sprüche und Reden Jesu, 1907, S. 216.

[3]) Dagegen spricht die Beziehung des Psalmwortes auf die Auferstehung durch Lukas Act 13, 33; cf. Hebr. 1, 5; 5, 5.

[4]) cf. Weinel, Bibl. Theol. des Neuen Testaments, S. 186 f.

[5]) So z. B. Dalman l. c. S. 227; Feine, Theol. S. 115.

der Taufstimme (Mark. 1, 11: *σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα*) nicht dazu verleitet haben, einfach den Wortlaut von Ps. 2, 7 an ihre Stelle zu setzen; von einer Konformität ist hierbei nichts zu spüren, höchstens kann es sich um einen Anklang an das Psalmwort handeln.

Verständlich wird diese Modifikation der Taufstimme, wenn man den Einfluß der Taufpraxis der Gemeinde auf die Gestaltung des Taufberichts Jesu berücksichtigt. Sehr früh hat sich in der urchristlichen Gemeinde der Gedanke von der Neugeburt des Menschen durch den heiligen Geist in der Taufe ausgebildet; durch den heiligen Geist wird der Mensch zum Kinde Gottes. Die Überlieferung hatte in der Taufstimme eine Aussage über Jesu Gottessohnschaft, sie klang an Ps. 2, 7 an. Aus dem Glauben der Gemeinde an die Neugeburt durch den heiligen Geist in der Taufe ist es verständlich, daß man den ganzen von der Gotteszeugung handelnden Wortlaut von Ps. 2, 7 in die Taufstimme hineinnahm.[1])

5. Eine weitere Beobachtung ist am Lukastext zu machen. Der Text lautet: *Ἰησοῦ βαπτισθέντος καὶ προσευχομένου ἀνεῳχθῆναι τὸν οὐρανόν κτλ.* Hofman meint, es sei für jeden ernsten Israeliten ein Bedürfnis gewesen, nach Empfang der Taufe ein Gebet zu verrichten; auch Jesus folge diesem Brauch; er bete aber um die Geistesmitteilung, wie der Verlauf des Berichts zeige. Das mag sein, aber auffällig ist die Einschiebung des *προσευχομένου* zwischen Taufbad und Geistesmitteilung, da doch die ältere Version und wohl auch die Vorlage des Lukas einen zeitlich überaus engen Zusammenhang zwischen beiden Ereignissen konstatiert (besonders Markus). Von einem Ausmalen des Taufberichtes findet sich bei Lukas keine Spur: er erzählt die Taufgeschichte überhaupt nicht als eine selbständige Episode, sondern nur als Übergang von dem Bericht über Johannes zu dem Bericht über Jesu Tätigkeit; in der Erzählung der Taufe Jesu fehlt sogar der Name des Täufers. Wie kommt dieser sekundäre, unwichtige Zug, der sich sonst nicht findet, in den äußerst knapp gehaltenen Taufbericht des Lukas? Auch hier darf man die Taufpraxis der Gemeinde heranziehen: sicher ist anzunehmen, daß die Geistesmitteilung in der Gemeinde unter Gebet (verbunden mit Handauflegung) stattfand.[2]) Diese Gemeindepraxis wird die Gestaltung des lukanischen Taufberichts bebeeinflußt haben.

[1]) cf. Const. apost. II, 32: *δι' οὗ κύριος ἐν τῷ φωτισμῷ ὑμῶν τῇ τοῦ ἐπισκόπου χειροθεσίᾳ ἐξέτεινε φωνὴν λέγων: υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε;* cf. Cyrill. Kat. III, 14.

[2]) cf. Act. 8 15 f., 19, 6; 9, 17; A. Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit, S. 230 ff.; Behm l. c. S. 160—200.

Erwähnt sei noch, daß in einzelnen Versionen der Taufgeschichte von einem Feuerglanz die Rede ist. So in einzelnen Codices der Itala: et cum baptizaretur, lumen ingens circumfulsit de aqua, ita ut timerent omnes, qui advenerant; Justin Dial. 88: πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ u. a. Es ist nicht zu entscheiden, ob es sich dabei um eine Ausschmückung des Taufberichts handelt, wie wir das in der späteren legendarischen Literatur im Aufschäumen des Jordanwassers bei der Taufe, im Zurücktreten oder Stillestehen der Fluten etc. beobachten können, oder ob eventuell dieser Zug durch den späteren (aber vielleicht schon Hebr. 6, 4 deutlichen) Taufterminus φωτισμός verursacht ist. Es hat den Anschein, als ob nach weitverbreiteter Vorstellung der Geist in seiner Erscheinungsform etwas mit Feuer zu tun hat, cf. Act. 2, 3; Test. XII Patr. Benjamin 9; Orac. Sibyllina VII, 82 ff.; Matth. 3, 11; Luk. 3, 16; obgleich an letzteren Stellen vielleicht eher an das Feuer des Gerichts zu denken ist.[1])

So lassen die Taufberichte Jesu eine Beeinflussung der Tradition durch die Taufpraxis und die Taufvorstellung in der Gemeinde erkennen. Dies führt zu dem Urteil, daß die Gemeinde sich der Analogie zwischen der Taufe des Herrn und ihrer Taufe bewußt war. Wie in dem Bericht über Jesu Taufe, so waren auch im Taufritus in der Gemeinde Taufbad und Geistesmitteilung eng verbunden.

Kapitel VIII.

Die Berichte der Apostelgeschichte 8, 15 f.; 18, 24 ff. und 19, 1 ff. in ihrer Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte der Taufe.

Überaus große Schwierigkeiten bietet der Bericht Act. 19, 1—7 über die Taufe und Geistesmitteilung an die Jünger in Ephesus durch Paulus, wie auch die kurze und unklare Notiz über den Aufenthalt des Apollos in Ephesus. Es soll hier der Versuch gemacht werden, auf Grund der geschilderten Entwicklung der christlichen Taufe ein Verständnis für beide Abschnitte zu gewinnen.

[1]) cf. Spitta, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 1904, S. 303 ff.

Um wen handelt es sich bei den Jüngern in Ephesus? Handelt es sich um Johannesjünger, die durch Paulus für das Christentum gewonnen und in die christliche Gemeinde aufgenommen werden? oder haben wir uns die Sache so zu denken, daß Lukas die erwähnten μαθηταί (wie auch den Apollos) für Johannesjünger hält, also für Juden, und seinen Bericht aus der irrigen Annahme heraus, die in der nachapostolischen Generation von dem Verhältnis des Täufers zu Jesus bestand, unklar gestaltet? So erklärt Wendt.[1]) Nach seiner Anschauung existiert eine Differenz zwischen einer primären und einer sekundären evangelischen Überlieferung über den Täufer. Nach der primären Überlieferung (Mark. 1, 1—11; Matth. 11, 2—6; Luk. 7, 18—23) hat der Täufer das Kommen des Messias ohne Bezugnahme auf Jesu Person verkündigt; nach der sekundären (Matth. 3, 14—17; Luk. 1, 39 ff.; Joh. 1, 29—36; 3, 25—36) hat der Täufer ausdrücklich Jesu Messianität bezeugt. Im letzten Fall mußten die Jünger des Johannes zugleich Jesu Jünger sein. „Die bei ihnen noch vorausgesetzte Abweichung von den Christen hinsichtlich der Taufe konnte dann aber keine wesentliche Bedeutung haben" (S. 309). Im ersten Fall konnte es noch Johannesjünger geben, die von Jesus nicht wußten. Diese würden den 19, 1 ff. angeführten Jüngern in Ephesus entsprechen. Wendt macht dabei auf den Zusammenhang aufmerksam, der zwischen den Jüngern in Ephesus und Apollos existiere, und weist auf die Unstimmigkeit in dem Bericht hin: nach 18, 25 ist Apollos als Christ vorzustellen, die Männer in Ephesus aber sind Johannesjünger. Wendt nimmt darum an, 18, 25 sei ein redaktioneller Zusatz zum Quellenbericht; in diesem sei Apollos als ein nach Ephesus gekommener, jüdisch-alexandrinischer Lehrer hingestellt worden.

Ein Zusammenhang zwischen den Berichten 18, 24—28 und 19, 1—7 besteht fraglos; es fragt sich nur, welcher Art dieser Zusammenhang ist. Hierbei ist es nicht unwichtig, die Komposition des ganzen Abschnitts 18, 24—19, 20 zu beachten. Der Abschnitt besteht aus einer Reihe von lose aneinander gereihten Episoden und Notizen: a) über Apollos (18, 24—28); b) über die Jünger in Ephesus (19, 1—7); c) ein recht summarischer, farbloser Bericht über Paulus' Predigttätigkeit in Ephesus mit der Notiz über die Hausgemeinde des Tyrannos (19, 8—10); d) ein summarischer Bericht über die Wundertätigkeit des Paulus mit der interessanten Notiz über die Dämonenaustreibungen der sieben Söhne des Skevas und der Verbrennung der Zauberbücher mit Angabe ihres Geldwertes (19, 11—20). Fraglos hat Lukas auch

[1]) Krit.-exeget. Kommentar über das Neue Testament, Die Apostelgeschichte, 1899, S. 308 ff.

hier mit vortrefflichem Material gearbeitet (cf. 19, 7 *ἦσαν δὲ οἱ πάντες ἄνδρες ὡσεὶ δώδεκα*, die Erwähnung des Tyrannus V. 9, der sieben Söhne des Skevas und der drastischen Szene V. 15 f., die Wertangabe der Zauberbücher V. 19). Gerade der Charakter von Notizen, die der Verfasser aneinanderreiht, verleiht dem ganzen Abschnitt das Gepräge eines gut fundamentierten Berichtes.[1]) Um des Zusammenhangs willen von 18, 24 ff. und 19, 1 f. muß darum zunächst auf die den Apollos betreffende Notiz 18, 25 eingegangen werden, ohne daß der Bericht über ihn näher ins Auge gefaßt wird.

Ist man berechtigt 18, 24 (*οὗτος ἦν κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου, καὶ ζέων τῷ πνεύματι ἐλάλει καὶ ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, ἐπιστάμενος μόνον τὸ βάπτισμα Ἰωάνου*) für einen redaktionellen Zusatz zu erklären?[2]) Da textkritische Bedenken nicht bestehen, kann es nur aus inneren Gründen von Gewicht geschehen. Mit der Streichung von V. 25 wird die Situation scheinbar klar: Apollos ist ein jüdisch-alexandrinischer Lehrer, der in Ephesus durch Priscilla und Aquilas für das Christentum gewonnen wird. Bei diesem Verfahren aber mutet man dem Verfasser zu, er habe eine an sich völlig klare und ausreichende Notiz: Apollos kam als Jude nach Ephesus und wurde hier Christ — durch seinen Zusatz V. 25 total entstellt und verwirrt. Man antwortet: er machte den Zusatz V. 25, weil er sich den Apollos nach Analogie der in 19, 1 ff. erwähnten Jünger dachte. Das heißt doch nichts anderes, als aus dem eben abgelehnten und als redaktionellen Zusatz bezeichneten V. 25 ableiten: zwischen dem Apollos und den Jüngern in Ephesus bestand in Frage der Taufe ein Zusammenhang. Denn der Zusammenhang zwischen Apollos und den Jüngern kann nur aus 18, 25 konstruiert werden. Erklärt man 18, 25 für einen redaktionellen Zusatz, weil Lukas sich den Apollos in Analogie der Jünger in Ephesus dachte und dies mit V. 25 ausdrücken wollte, so

---

[1]) Unter anderem Gesichtspunkt tritt Baldensperger, Der Prolog des vierten Evangeliums, 1898, S. 93—99, mit Nachdruck für die Geschichtlichkeit von 18, 24 ff. und 19, 1 ff. ein; cf. auch A. Harnack, Die Apostelgeschichte, 1908, S. 162 und 178.

[2]) So Wendt, l. c., S. 308 f.; Friedländer, Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu, 1905, S. 342; Spitta, Die Apostelgeschichte, 1891, S. 227. Schlatter, Die Apostelgeschichte, 1902, S. 277 f., läßt Apollos „zwischen dem Judentum und der christlichen Gemeinde" stehen. — Zu beachten ist auch, daß Nösgen (Kommentar über die Apostelgeschichte 1882, S. 347) geltend macht, nicht die Verwandtschaft in der Bekehrung des Apollos und der Jünger habe den Lukas zur Einschaltung von 18, 24 ff. veranlaßt, sondern die Erwägung, daß der Aufenthalt des Ap. in Korinth Paulus den Besuch von Ephesus verstattete.

schiebt man das Problem nur zurück. Was brachte Lukas denn auf den Gedanken eines Zusammenhanges zwischen Apollos und den Jüngern? Hatte er Anhaltspunkte von solchem Gewicht dafür, daß er V. 25 als Zusatz in seine Quelle eintrug, warum tut er es nicht nur in völlig unklarer Weise, sondern so, daß die Analogie mit den Jüngern nur in der Frage der Johannestaufe zustande kommt, sonst aber nach dem Wortlaut zwischen den *μαθηταί* und Apollos ein wesentlicher Unterschied existiert? Apollos ist laut V. 25 fraglos nicht nur ein Christ, sondern auch genau in der christlichen Lehre bewandert, während die *μαθηταί* einer Belehrung darüber benötigen, daß Johannes den kommenden Messias bei seinem Wirken im Auge hatte (*τῷ λαῷ λέγων εἰς τὸν ἐρχόμενον μετ' αὐτὸν ἵνα πιστεύσωσιν, τοῦτ' ἔστιν εἰς τὸν Ἰησοῦν*, 19, 4). Die Stelle 19, 4 ist freilich selbst durchaus dunkel und kompliziert, aber eins ist ihrem Wortlaut nach ganz deutlich: nicht nur die Taufe der Jünger wird einer Korrektur durch Paulus unterzogen, wird vervollständigt, sondern die Jünger müssen über Jesu Messianität belehrt werden, sie sind also nicht Christen. Daß aus diesem Wortlaut große Schwierigkeiten für das Verständnis der Stelle entstehen, wird sich gleich erweisen. Faßt man also V. 25 als redaktionellen Zusatz auf, so kommt man auf den Nonsens heraus, daß die vermeintliche Erklärung des Autors die Sache nur noch mehr verdunkelt. Man geht bei diesem Verfahren von der Annahme aus, daß dem Verfasser eine Analogie zwischen den Jüngern und dem Apollos vorschwebt und übersieht, daß er durch die scheinbare Herstellung dieser Analogie sie einfach sprengt. Die Frage: woher nahm der Autor die Vermutung von dem Zusammenhange zwischen Apollos und den Jüngern, wird durch Streichung von V. 25 nur zurückgeschoben. Denn wenn V. 25 nicht in seiner Quelle stand, so muß er andere gewichtige Gründe zur Konstruktion dieses Zusammenhanges gehabt haben. Da uns somit keine inneren Gründe zur Streichung von V. 25 veranlassen, so muß er in der Lukasquelle enthalten gewesen sein.

Dafür, daß Lukas nicht aus Unkenntnis wesentlich entstellende Züge in das Bild des Apollos einträgt, aus dem jüdisch-alexandrinischen Lehrer einen Christen macht, der nur mit der Tauflehre nicht bekannt ist, spricht schon die Bedeutung, die Apollos für ihn hat.[1]) Es läßt

[1]) cf. A. Harnack, Die Apostelgeschichte, S. 103 f.: „Die Art, wie er ihn (Apollos) behandelt (charakterisiert), läßt ihn auf einer Stufe mit Stephanus, Philippus und Barnabas erscheinen. Wie kam Lukas dazu, ihn so auszuzeichnen? Der Schlüssel liegt meines Erachtens in 18, 28. Hier betont Lukas, mit welchem Nachdruck Apollos in Korinth den Juden gegenüber (von Heiden ist überhaupt nicht die Rede) öffentlich die Messianität

sich nicht annehmen, Lukas habe von diesem gefeierten Lehrer (cf. I. Kor. 1, 11 f.; 3, 3 ff.; 16, 12) so wenig gewußt und auch seinen Lesern eine so geringe Bekanntschaft mit ihm zugetraut, daß er in freier Weise Züge in sein Bild einträgt.

Tritt man an die Deutung der Episode 19, 1 ff. heran, so häufen sich die Schwierigkeiten. Zwei Annahmen scheinen den Bericht doch mehr oder weniger zu deuten: a) es handelt sich bei den Jüngern in Ephesus um Johannesjünger;[1]) b) es handelt sich um Johannesjünger, die sich der christlichen Gemeinde angeschlossen haben ohne im Besitz der christlichen Taufe zu sein;[2]) man kann sie als „Halbchristen" bezeichnen.

Wir fassen zuerst die Möglichkeit, daß es sich um Johannesjünger handelt, ins Auge. Ganz abgesehen von der gegen die Annahme von Johannesjüngern sprechenden Bezeichnung *μαθηταί*, tritt in diesem Falle die ganze Episode in ein höchst merkwürdiges Licht. Angenommen, es hätten Johannesjünger des aus 19, 1 ff. zu erschließenden Charakters (von denen freilich sonst nichts verlautet) zur gegebenen Zeit existiert, und der Text schildere ihre Aufnahme in die christliche Gemeinde, so mutet man Lukas in der Darstellung des Weges, den Paulus zur Bekehrung der Johannesjünger einschlägt, eine höchst befremdliche Art und Weise zu. Alles dreht sich um die Taufe, als sei sie das wesentlichste Moment. Aber nicht dies allein, Paulus fragt: *εἰ πνεῦμα ἅγιον ἐλάβετε πιστεύσαντες;* was an und für sich merkwürdig berührt; war doch den Johannesjüngern gegenüber eine Missionspredigt am Platz, wenn man auch vielleicht mit einem viel höheren Maß von Verständnis rechnen durfte. Eins ist m. E. ganz deutlich: nach dem vorliegenden Wortlaut des Textes kann Lukas dem Paulus nicht die Meinung zuschreiben, er habe es mit Nichtchristen, mit jüdischen Johannesjüngern zu tun. Ist doch der heilige Geist das Charakteristikum des Christen; hat Paulus nicht Christen vor sich, so kann er unmöglich fragen, ob sie im Besitz des heiligen Geistes seien. Nun bleibt aber dieser Auslegung gegenüber der Einwand bestehen: man darf auf den Wortlaut des Textes kein großes Gewicht legen, man hat damit zu

---

Jesu erwiesen habe. In dieser Mitteilung gipfelt der Bericht über Apollos. Die Besiegung der Juden durch den geistvollen Apologeten war dem Lukas so wichtig — ist doch der Nachweis des Überganges des Evangeliums von den Juden zu den Griechen sein Hauptzweck —, daß er die Tätigkeit des Apollos als Episode in sein Werk eingeschoben hat."

[1]) So Wendt, l. c., S. 310 ff. und die meisten Ausleger.

[2]) Diese Deutung ist mit viel Geschick neuerdings von M. Dibelius, Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer, 1911, S. 87 ff., vertreten worden.

rechnen, daß es sich im Text selbst um die Einkleidung einer vorgefundenen historischen Notiz in eine literarische Form handelt. Das ist unbedingt berechtigt, aber daraus folgt das andere: wir sind überhaupt nur in der Lage, aus der Einkleidung auf die Beschaffenheit der ihr zugrunde liegenden geschichtlichen Notiz irgendwelche Schlüsse zu ziehen. Mag die Form des vorliegenden Berichts ganz und gar auf die Rechnung des Lukas zu setzen sein, seine sonst zu beobachtende Gewissenhaftigkeit und sein Bestreben, geschichtliche Treue zu beweisen, lassen uns mit Recht aus der von ihm gewählten Form Rückschlüsse auf die von ihm verwertete geschichtliche Notiz machen. Hierin ist die Dunkelheit und die merkwürdig spröde, abrupte Form des lukanischen Berichtes von Wert, sie zeigt deutlich den Charakter einer vorsichtigen und leichten Bearbeitung einer vorgefundenen Notiz und läßt der Hoffnung Raum, daß wir die zugrunde liegende Notiz aus der Bearbeitung erkennen können.

Zu dem eben geäußerten Bedenken gegen die Annahme, es handle sich in 19, 1 ff. um Johannesjünger, kommt nun noch der Sprachgebrauch *μαθηταί*. Daß in der von Lukas benutzten Quelle die Leute mit *μαθηταὶ τοῦ Ἰωάνου* bezeichnet gewesen seien, wie Wendt annimmt, ist eine gewaltsame Auslegung, die durch nichts berechtigt ist. Diese Annahme verschärft auch nur die Frage: wie kann Lukas dem Apostel den in seiner Quelle mit *μαθηταὶ τοῦ Ἰωάνου* bezeichneten Leuten die ihnen gegenüber doch völlig sinnlose Frage in den Mund legen: *εἰ πνεῦμα ἅγιον ἐλάβετε πιστεύσαντες*; schon der Ausdruck *πιστεύσαντες* kann nicht von Johannesjüngern verstanden werden. Nach stehendem Sprachgebrauch der Apostelgeschichte ist *μαθηταί* Bezeichnung für die Christen, cf. 6, 1 f.; 6, 7; 9, 10; 9, 19; 11, 26 usw. Im gleichen Abschnitt, in dem über die in Frage stehenden *μαθηταί* in Ephesus berichtet wird, braucht Lukas den Ausdruck wie eine selbstverständliche Bezeichnung für die Christen im Unterschied von den Juden: *ἀφώρισεν τοὺς μαθητάς* (19, 9. 10.) Bezeichnend dafür, wie sehr *μαθητής* term. techn. für Christ ist, ist 9, 26: die Gemeinde in Jerusalem will Paulus nicht aufnehmen, *μὴ πιστεύοντες ὅτι ἐστὶν μαθητής*. So lassen weder die Bezeichnung *μαθηταί* noch auch die Fragestellung des Apostels V. 2 die Deutung zu, es handle sich bei den Jüngern in Ephesus nicht um Christen, sondern um Johannesjünger.

Sowohl dem Text als auch der Bezeichnung *μαθηταί* wird die zweite Auffassung mehr gerecht, wonach es sich um „Halbchristen" handelt. Die Frage nach dem Geistesempfang ist solchen Halbchristen gegenüber verständlich; auch der Bericht über ihre Taufe ist dann nur natürlich. Aber auch gegen diese Annahme erheben sich schwerwiegende Bedenken. Von einem ähnlichen Übergang von

ursprünglichen Johannesjüngern in die christliche Gemeinde wissen wir sonst nichts. Man mag das einer mangelhaften Berichterstattung zuschreiben. Daß aber Leute ohne die christliche Taufe, die die Johannestaufe empfangen haben, irgendwie als Glieder der christlichen Gemeinde in den Augen der Urchristenheit gelten konnten, halte ich für völlig ausgeschlossen. Es handelt sich hier ja auch um Menschen, die — jedenfalls nach Lukas Darstellung — als außerhalb eines näheren Zusammenhanges mit der christlichen Gemeinde stehend aufgefaßt werden müssen. So verschlägt ein Hinweis auf die — früher oft lebhaft ventilierte — Frage nichts, wie denn die Apostel selbst ohne den Empfang der christlichen Taufe als Christen zu denken seien. Eine solche, eine mechanische Auffassung der Taufe verratende Frage konnte der Urgemeinde bei Männern, die das Wachstum des Reiches Gottes von der Taufe des Johannes bis zum Pfingstereignis erlebt hatten, die selbst Träger des Evangeliums waren, selbstverständlich nicht kommen. Daß aber — zumal in der Zeit der Entstehung der Apostelgeschichte — von Christen oder Halbchristen ohne die christliche Taufe die Rede sein konnte, halte ich bei dem Taufglauben der apostolischen Zeit für unmöglich. Doch besteht in der eben abgewiesenen Auffassung m. E. ein durchaus berechtigtes Moment: es konnte in der apostolischen Zeit Christen geben, die nicht die Taufe besaßen, die in den Augen der Gemeinde jener Zeit „die christliche Taufe" war.

Ein Erklärungsversuch bleibt übrig und entspricht der dargelegten Entwickelung der Urtaufe. Lukas verwertet eine Notiz aus seinen Quellen. Sie enthielt eine kurze Nachricht über Christen in Ephesus, deren Taufe nicht korrekt war. Die Antwort der Jünger (*ἀλλ' οὐδ' εἰ πνεῦμα ἅγιον ἔστιν ἠκούσαμεν*) auf Paulus Frage kann nicht den Sinn haben: wir wissen nichts von einer Existenz des heiligen Geistes; handelt es sich um Christen, so ist das undenkbar, und auch die Annahme, es seien Juden, verschlägt nicht; auch dem Judentum ist ja der Geist eine vollkommen bekannte Größe. Wendt will übersetzen: nicht einmal, ob heiliger Geist da sei, haben wir gehört, wobei es sich um sein Dasein auf Erden für die Menschen handelt. Diese Erklärung wäre nur annehmbar, wenn es sich um Johannesjünger handelte, was nicht zutrifft. Daß heiliger Geist auf Erden sei, mußte jeder Christ, mußte erst recht jeder Judenchrist — wenn es sich hier um solche handelt — wissen. Die Antwort der Jünger wird zu verstehen sein: nicht einmal, daß heiliger Geist bei der Taufe sei, wußten wir. Dazu stimmt die folgende Frage des Apostels: *εἰς τί οὖν ἐβαπτίσθητε*; die Antwort der Jünger: *εἰς τὸ Ἰωάνου βάπτισμα* kann dann nur gleichbedeutend sein mit der Antwort: *εἰς ἄφεσιν*

ἁμαρτιῶν. Daß die Taufe zur Sündenvergebung in der ältesten Gemeinde eine Fortsetzung der Johannestaufe war, sahen wir. Die Taufe der Jünger in Ephesus ist durch die mangelnde Geistesmitteilung unvollständig, sie repräsentiert im Gegensatz zu der in der Gemeinde üblichen Taufform ein Urform primitiver Natur.

Aber man kann mit Recht an einer Anschauung Anstoß nehmen, die der Urgemeinde ein solches Wertlegen auf einen „korrekten" Taufvollzug zuschreibt, daß — wie es hier der Fall ist — durch einen nochmaligen Taufvollzug Remedur geschaffen werden muß. Eine solche Taufauffassung widerspricht der ganzen Denkungsart der Urgemeinde notorisch; sie setzt ein Gewichtlegen auf den rechten rituellen Vollzug der Taufe, überhaupt auf den Ritus voraus, das ihr fremd war. Dazu kommt ein anderes: wir glaubten eine Entwickelung der Urtaufe zu konstatieren, die eine organische Verbindung von Taufbad und Geistesmitteilung in einem Taufakt zeitigte; sind die Glieder der Gemeinde, die vor Abschluß dieser Entwickelung in die Gemeinde eingetreten waren, nochmals getauft worden? Selbstverständlich ist das nicht geschehen. Es ist zu beachten, daß es sich bei den Jüngern in Ephesus nicht nur um einen inkorrekten Taufvollzug handeln kann, sondern daß sie — wie schon gesagt — offenbar in keinem näheren Kontakt mit der christlichen Gemeinde gestanden haben. Nicht ihr inkorrekter Taufvollzug veranlaßt Paulus' Eingreifen, sondern der an ihnen — wir wissen nicht wie — konstatierte Mangel am Besitz des heiligen Geistes. Es handelt sich bei der an ihnen wiederholten Taufe nicht um einen äußeren Grund ritueller Natur, sondern um innere Gründe. Auch diese Erklärung — sehe ich recht — ist nicht bedeutungslos für die Gestaltung des Berichtes durch Lukas.

Denn die Belehrung, die Paulus den Jüngern V. 4 gibt, scheint den ganzen hier dargelegten Erklärungsversuch umzustoßen: *Ἰωάνης ἐβάπτισεν βάπτισμα μετανοίας, τῷ λαῷ λέγων εἰς τὸν ἐρχόμενον μετ' αὐτὸν ἵνα πιστεύσωσιν, τοῦτ' ἔστιν εἰς τὸν Ἰησοῦν.* Danach handelt es sich doch um Johannesjünger, die einer Belehrung über die Verkündigung des Johannes bedürfen. Dies glaubten wir aber bestimmt abweisen zu müssen. Dann aber paßt V. 4 schlechterdings nicht in den Zusammenhang. Eine Belehrung des Apostels über das Wesen des Geistes, der in der Taufe vermittelt wird, ist am Platz, oder auch eine Vertiefung der christlichen Erkenntnis der Jünger. Die in V. 4 enthaltene Belehrung konnte niemand erwarten. Die Gründe, die dazu veranlassen, die Jünger als Christen aufzufassen, sind so gewichtiger Natur, daß nur eine Erklärung übrigbleibt: Lukas fand in seiner Quelle einen Hinweis auf eine Ergänzung der mangelhaften christlichen

Erkenntnis der Jünger vor oder schloß mit Sicherheit aus dem Bericht auf eine solche Belehrung; er formulierte eine solche Belehrung und zwar, veranlaßt durch den Ausdruck *βάπτισμα τοῦ Ἰωάνου*, als Erklärung über das Verhältnis der Verkündigung des Täufers zur Messianität Jesu. Dadurch entstand die Unklarheit in seinem Bericht. Dafür, daß Lukas eine kurze und wohl undeutliche Notiz benutzt hat, spricht die ganze literarische Form seines Berichts; dafür spricht auch die das Gespräch abrupt einleitende Frage des Apostels, sie hat nur den Zweck einer literarischen Einkleidung.

Die Besprechung von 18, 24 ff. und 8, 15 ff. kann in den eben besprochenen Abschnitt mehr Licht bringen und zugleich die gebotene Auslegung ergänzen. Nach der Besprechung von 18, 24 ff. werden wir auch die Frage zu beantworten suchen, warum die Jünger in Ephesus nochmals getauft wurden.

18, 24—28.

In vieler Hinsicht ist 18, 24 ff. ein Seitenstück zu dem Bericht über die Jünger in Ephesus. Wir sahen, daß eine Streichung von V. 25 die Probleme nur verwickelt und deshalb unbegründet ist. Apollos, von dem es ausdrücklich heißt: *ἐπιστάμενος μόνον τὸ βάπτισμα Ἰωάνου*, ist nach seiner sonstigen Charakteristik sicher als Christ aufzufassen. Er ist *κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου*, wobei nach dem Sprachgebrauch der Apostelgeschichte unter *ὁδός* die christliche Lehre zu verstehen ist, cf. 19, 9. 23; 22, 4; 24, 14 (*ὅτι κατὰ τὴν ὁδὸν ἣν λέγουσιν αἵρεσιν*) 24, 22.[1]) Inhaltlich deckt sich mit der Kenntnis der *ὁδὸς τοῦ κυρίου* zum Teil wohl die andere Charakteristik des Apollos: *ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ*. Daß ausdrücklich hervorgehoben wird, Apollos habe „genau" gelehrt, wird vielleicht den Sinn haben, daß er als gebildeter Jude und in seiner Eigenschaft als Judenmissionar die Aussagen des christlichen Bekenntnisses über Jesu Person[2]) aus dem Alten Testament eingehend begründete. Wie aber ist *ζέων τῷ πνεύματι* aufzufassen? nach gewöhnlicher Annahme handelt es sich bei *τῷ πνεύματι* um den menschlichen Geist, es werde mit *ζέων τῷ πνεύματι* das Temperament

---

[1]) cf. Justin, Dialog 142: *οὐδὲν ἄλλο μεῖζον ὑμῖν εὔχεσθαι δύναμαι, ὦ ἄνδρες, ἢ ἵνα, ἐπιγνόντες διὰ ταύτης τῆς ὁδοῦ δίδοσθαι παντὶ ἀνθρώπινον νοῦν, πάντως καὶ αὐτοὶ ἡμῖν ὅμοια ποιήσητε, τὸν Ἰησοῦν εἶναι τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ.* cf. auch Act. Joh. 109.

Nösgens Ansicht, unter der *ὁδὸς τοῦ κυρίου* sei der Lebensweg Jesu zu verstehen, hat etwas Gezwungenes und wird dem sonstigen Sprachgebrauch nicht gerecht.

[2]) cf. A. Seeberg, Die Didache des Judentums und der Urchristenheit, S. 79 und 88.

des Apollos charakterisiert.[1]) Möglich ist eine solche Auffassung angesichts analoger Sprachverbindungen bei Lukas, cf. Ev. 1, 47, Act. 17, 16. Nach gewöhnlichem Sprachgebrauch würde man freilich nicht an den menschlichen, sondern an den Geist Gottes denken. Der Ausdruck *ζέων τῷ πνεύματι*, bzw. *ζέειν τῷ πνεύματι* kommt im Neuen Testament außer an unserer Stelle nur noch Röm. 12, 11 vor, wo er nur vom heiligen Geist verstanden werden kann.[2]) Ferner liegt unsere Stelle inhaltlich auf einer Linie mit Act. 6, 10 (*τῇ σοφίᾳ καὶ τῷ πνεύματι ᾧ ἐλάλει*), welche Aussage wiederum im engsten Zusammenhang mit 6, 3 steht: die Gemeindediakonen sollen Männer *πλήρεις πνεύματος καὶ σοφίας* sein, womit nur der heilige Geist gemeint sein kann.[3]) Endlich spricht auch ein innerer Grund dafür, *ζέων τῷ πνεύματι* vom heiligen Geiste zu verstehen: die Aussage, welchen Temperaments Apollos gewesen, ist in diesem Zusammenhang, wo er als hervorragender Lehrer charakterisiert werden soll, weit weniger am Platz als die Betonung seiner vom heiligen Geist gewirkten Verkündigung. Erwähnt sei in diesem Zusammenhang die Auffassung von *τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ* bei W. B. Smith, Der vorchristliche Jesus.[4]) Smith kommt nach der Untersuchung des Gebrauchs von *τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ* in Luk. 24, 19; Mark. 5, 27 und Act. 18, 25 zum Schluß: „es ist daher so klar wie die Sonne am Mittagshimmel, daß diese Phrase hier keinen Bezug auf die Geschichte des Jesus haben kann — sie muß vielmehr die Lehre über den Jesus meinen. Dies war ihre Bedeutung, solange und wo die Erdenwirksamkeit noch nicht bekannt war. Dies war ihr früherer und höchstwahrscheinlich ihr frühester Sinn . . . .“ (S. 8); d. h. es handelt sich nach Smith nicht um Aussagen über den geschichtlichen Jesus, sondern um die „Gottheit Jesus“, „den Hüter, Heiland“, „die Lehre von dem Jesus war vorchristlich, ein Kultus, der an den Grenzen der Jahrhunderte unter den Juden und besonders den Hellenisten, mehr oder weniger geheim und in Mysterien gehüllt, weit verbreitet war.“ Dieses Resultat wird nicht jedem „klar wie die Sonne am Mittagshimmel“ erscheinen, eher — bei aller Anerkennung der geistvollen Ausführungen bei Smith — als ein Vergewaltigen der Tatsachen, ein Verlassen des realen Bodens zugunsten eines Phantasiegebildes. Aber hier soll nicht genauer darauf eingegangen werden, es soll nur konstatiert werden, daß Smith wohl das Richtige trifft, wenn er den Ausdruck *τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ* nicht einfach im Sinne

[1]) cf. Wendt, Die Apostelgeschichte, S. 308. Weinel, Die Wirkungen des Geistes, S. 144.

[2]) cf. B. Weiß, Der Brief an die Römer, 1899, S. 521.

[3]) cf. M. Dibelius, Johannes der Täufer, S. 95.

[4]) Gießen, 1906.

von „die Geschichte über Jesus“ versteht, sondern als Formel für einen Gedankenkomplex oder eine Lehre über Jesus auffaßt. Ich schließe mich hierbei A. Seeberg[1]) an, der bei dem Ausdruck *τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ* oder analogen Ausdrücken (cf. Act. 4, 17 f.; 5, 28. 40; 8, 12; 9, 15; 9, 27; 28, 23 usw.) an den im Bekenntnis der alten Gemeinde niedergelegten Gedankenkomplex der Lehre über die Heilsbedeutung Jesu Christi denkt. Dabei fällt die Schwierigkeit nicht ins Gewicht, die Dibelius[2]) erwähnt, es sei unklar, „was (man sich) unter einem Jesusglauben vorstellen sollte, der wenig oder keinen Zusammenhang mit den Zeugen des Lebens Jesu hatte.“ Dibelius weist zur Beseitigung dieser Schwierigkeit auf Paulus Aussage (Gal. 1, 12) hin, er habe sein Evangelium nicht durch die Zwölf erhalten. Aber man darf auch mit Recht geltend machen: wie Paulus trotz Gal. 1, 12 in betreff der grundlegenden Heilswahrheiten sagen kann: *παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ παρέλαβον κτλ.* (I. Kor. 15, 3), so steht der Annahme nichts im Wege, daß er die Heilswahrheiten, d. h. eben *τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ*, tradiert bekommen habe, ohne daß dabei ein näherer Zusammenhang zwischen den Zwölf und dem Heidenapostel in der ersten Zeit nach seiner Bekehrung bestand. Gerade die Betonung des Umstandes, Apollos hätte genau *τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ* gelehrt, stellt ihn nicht nur als einen frommen Christen dar, sondern als einen mit der christlichen Heilslehre gut vertrauten Mann. Um so merkwürdiger berührt auf diesem Hintergrunde die Aussage, er habe nur die Johannestaufe gekannt. Dieser völlig unerwartete und bei der vorhergegangenen Charakteristik unerfindbare Zug an dem Bilde des Apollos hat sicher in der von Lukas benutzten Quelle gestanden.

Kann Apollos faktisch nur die Johannestaufe gekannt haben? Hat er die christliche Taufe nicht empfangen? Dies ist absolut ausgeschlossen; dann wäre er überhaupt nicht Christ, und die Belehrung durch Aquilas und Priscilla hätte nicht eine Lücke in seiner Erkenntnis ausfüllen müssen (denn das will doch *ἀκριβέστερον* V. 26 im Gegensatz zu *ἀκριβῶς* V. 25 sagen), sondern es hätte einer grundlegenden Belehrung bedurft. Das ist nicht geschehen. Apollos ist nicht einmal getauft worden. Man kann vielleicht annehmen, er sei de facto getauft worden, Lukas berichte darüber aber nichts. Das aber ist angesichts des Berichts über die Taufe der Jünger in Ephesus 19, 5 schlechterdings unmöglich. Wenn in der von Lukas

[1]) Die Didache des Judentums und der Urchristenheit, S. 79: „Beim ‚Namen Jesu‘ denken die neutestamentlichen Autoren nicht an einen Eigennamen, sondern an das, was dem christlichen Glauben über Christus feststand oder an Christus in der Bestimmtheit der Glaubensformel.“

[2]) l. c., S. 93.

benutzten Quelle von der Taufe des Apollos die Rede gewesen wäre, so hätte Lukas in seinem Bericht der Taufe notorisch Erwähnung getan. Die Parallele mit den Jüngern in Ephesus ist nur bei Erwähnung der Taufe des Apollos eine vollständige. Also sprach des Lukas Quelle von einer Taufe des Apollos nicht. Auch hier ist die Art, wie Lukas seinen Quellenbericht verwertet, von Wert: er übernimmt ihn mit allen seinen Schwierigkeiten und Dunkelheiten, eine bearbeitende, die Schwierigkeiten glättende Hand ist nicht spürbar.

Was in der Besprechuug von 19, 1 ff. als eine sich durch verschiedene Gründe nahelegende Vermutung erwähnt wurde, daß unter der Johannestaufe die Taufe zur Sündenvergebung, die Urform der christlichen Taufe, zu verstehen sei, gewinnt aus 18, 24 ff. einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, ja m. E. Gewißheit. Will man nicht zu willkürlichen Streichungen im Text greifen, nicht zu Hypothesen phantastischer Natur seine Zuflucht nehmen, sondern den Text selbst reden lassen, so bleibt nichts übrig, als zuzugeben: Apollos ist im Text als Christ dargestellt. Nach ganz allgemein urchristlicher Anschauung ist er ohne die Taufe nicht Christ. Und selbst wenn man annehmen wollte, daß das christliche Leben des Apollos sowie seine christliche Erkenntnis ihn in den Augen der apostolischen Zeit auch ohne Empfang der Taufe als Christ erscheinen ließen, hätte es sich doch unmöglich nur um eine Ergänzung der Erkenntnis des Apollos durch Aquilas und Priscilla handeln können und nicht um die Aufnahme in die Gemeinde durch die Taufe. Daß von seiner christlichen Taufe in der von Lukas benutzten Quelle nicht die Rede war, ist sicher; sonst wäre ein Schweigen des Lukas darüber angesichts der Analogie in 19, 1 ff. schlechterdings unbegreiflich.

Nur eine Beurteilung wird — sehe ich recht — der schwierigen Stelle gerecht: Apollos, der Christ, hatte bei seinem Eintritt in die Gemeinde nur die Wassertaufe empfangen und kannte nur sie, nicht die Verbindung von Taufbad und Geistesmitteilung zum Taufakt. Er muß also in die Gemeinde aufgenommen worden sein, ehe die Taufentwicklung zu der Ausgestaltung des Taufritus, wie wir ihn im Neuen Testament konstatieren können, gediehen war. Da er aus Ägypten stammt und aus jüdischen Kreisen, so läßt sich vermuten, daß sich die durch die Verhältnisse und die Gemeindeentwicklung bedingte Taufordnung nicht mit einem Schlage überall durchsetzte; daß judenchristliche Gemeinden zunächst noch bei der alten Praxis blieben, ist durchaus denkbar.

Der Zusammenhang zwischen 18, 24 ff. und 19, 1 ff., von dem oben die Rede war, besteht demnach in dem Umstande, daß sowohl Apollos als auch die Jünger in Ephesus nur mit einer primitiven Form

der Taufe vertraut sind. Aber es besteht zwischen Apollos und den Jüngern ein tiefgehender Unterschied: diese werden getauft und empfangen die Geistesmitteilung unter Handauflegung, jener wird weder getauft, noch erhält er etwa die Geistesmitteilung. Dieser zunächst befremdliche Zug an dem Bericht entspricht aber nur der eben versuchten Erklärung beider Abschnitte wie auch der ganzen, durchaus nicht mechanisch-sakramentalen Denkungsart der Urgemeinde. Die Sache ist offenbar so vorzustellen: Apollos ist trotz des in den Augen der späteren Gemeinde unvollständigen Taufvollzuges im Besitz des heiligen Geistes, dies wird ausdrücklich erwähnt; er ist Christ auch ohne rituelle Geistesmitteilung. Es wurde schon ausgesprochen, daß in judenchristlichen Kreisen die rituelle Geistesmitteilung zunächst überhaupt nicht üblich war, ehe die Verhältnisse sie fest mit der Taufe verbanden. Der Glaube an den Besitz des heiligen Geistes war aber auch bei den Judenchristen durchaus lebendig. Das stimmt vollständig zu dem Bilde des Judenchristen Apollos. Nur eine Wertung des Ritus, die der Urgemeinde fremd war, hätte bei Apollos zur Wiederholung der Taufe oder zu der die Geistesmitteilung vermittelnden Handauflegung führen müssen. Daß dies nicht geschah, bestätigt nur unsere Auffassung von der freien Denkungsart der Urgemeinde bei aller hohen Wertschätzung der Taufe.[1]) Umgekehrt liegt der Fall bei den Jüngern in Ephesus. Es muß sich — das wurde schon gesagt — um Leute handeln, deren Taufvollzug in den Augen der Gemeinde nicht nur unvollständig war, sondern deren mangelnder Zusammenhang mit der Gemeinde ihre christliche Erkenntnis überhaupt als eine unvollständige bedingte; sie sind, ganz abgesehen von dem Taufritus, nicht im Besitze des heiligen Geistes oder haben keine Gewißheit darüber. Daß an ihnen die Taufe wiederholt wird und nicht nur die Geistesmitteilung nachgetragen, ist ein interessanter Hinweis darauf, wie eng Taufe und Geistesmitteilung in den Augen der damaligen Gemeinde zusammengehören. Diese Wiederholung läßt dazu noch erkennen, wie frei die Urgemeinde von gesetzlichem Ritualismus war; wenn auch sonst sicher die Taufe als grundlegende Tatsache im Christenleben nicht wiederholbar war, so konnte dies in ganz besonderen Fällen offenbar vorkommen; und zwar dort, wo der Glaubensstand der einmal Getauften der Vorstellung von dem fundamentalen Charakter des Tauferlebnisses in keiner Weise entsprach. Für eine spätere und zwar nicht mehr ferne Zeit wäre eine ähnliche Wiederholung der Taufe einfach undenkbar.

Act. 8, 15 ff.

Gleich schwierig wie die beiden eben besprochenen Abschnitte

[1]) cf. auch Sperl, Die heilsgeschichliche Stellung und Bedeutung der Taufe, Neue kirchl. Zeitschrift, 1895, S. 726.

ist der Bericht Act. 8, 15 ff: Petrus und Johannes kommen als Abgesandte der Gemeinde in Jerusalem in das Missionsgebiet des Philippus — Samaria — und teilen den schon Getauften (V. 12) unter Handauflegung den heiligen Geist mit. Die römisch-katholische (und anglikanische) Kirche gründet bekanntlich auf unsere Stelle die Lehre von der bischöflichen Prärogative der Konfirmation oder Firmung als Ergänzung der Taufe; die Apostel als die ersten Bischöfe der Kirche seien allein imstande gewesen, den heiligen Geist mitzuteilen. Die Auffassung älterer und neuester protestantischer Theologen deckt sich — freilich von ganz verschiedenen Gesichtspunkten aus und ohne das dogmatische Interesse der katholischen Kirche — mit dieser Auslegung.[1]) Demgegenüber spricht man anderseits der Apostelgeschichte den Gedanken einer besonderen Prärogative der Apostel ab,[2]) ohne eine Erklärung bieten zu können. Um der vorliegenden großen Schwierigkeiten willen, die eine Erklärung der Stelle bis auf den letzten Rest als aussichtslos erscheinen lassen, den Abschnitt für unecht[3]) zu erklären, ist ein durch nichts gerechtfertigter Gewaltstreich. Gerade die Dunkelheit und Schwierigkeit des Abschnitts auch vom Standpunkt des Verfassers der Apostelgeschichte und seiner Zeit sprechen für den geschichtlichen Wert des Berichts. Von einer besonderen apostolischen Prärogative sagt unsere Stelle freilich nur dann etwas, wenn man sie völlig aus dem Zusammenhang der Apostelgeschichte und der Vorstellungswelt der apostolischen Zeit isoliert. Von einer solchen Prärogative weiß die apostolische Zeit notorisch nichts; Act. 19, 6 darf nicht als Beleg für eine solche Prärogative angeführt werden, denn es ist mit keiner Silbe angedeutet, daß Paulus als Apostel die Handauflegung zukam, cf. die Handauflegung 9, 17.[4]) Mit Recht sagt E. Haupt,[5])

---

[1]) cf. Tridentinum, Sessio VII, De confirmatione, S. XXIII, De ordinatione. Ebenso Bengel, Olshausen, Renan, Les apôtres, S. 153; cf. Holtzmann, Handbuch zum Neuen Testament, I, 2[3]; Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter, S. 552; Jülicher, Einleitung, S. 345; Weinel, Die Wirkungen des Geistes, S. 215; Heitmüller, Im Namen Jesu, S. 302; Gunkel, Die Wirkungen des heiligen Geistes, S. 28. — Spitta, Die Apostelgeschichte, 1891, S. 145, weist den Gedanken einer besonderen apostolischen Prärogative ab, indem er den Philippus als Apostel erklärt, der nur irrtümlicherweise als einer der Diakonen gelte. Doch hat diese Ansicht wenig Einleuchtendes.

[2]) So z. B. B. Weiß, Bibl. Theol., II, S. 144.

[3]) cf. Jüngst, Quellen der Apostelgeschicchte, 1895, S. 97 ff.

[4]) Auch Paulus hat die Taufe mit der Geistesmitteilung als einen rituellen Akt gekannt und die Taufpraxis in Korinth doch seinen Gehilfen überlassen.

[5]) Zum Verständnis des Apostolats im Neuen Testament, S. 136.

daß es keine Tätigkeiten gäbe, „die den Aposteln ausschließlich eignen, alles einzelne, was sie tun, können andere auch tun und sollen es tun."

Unser Text erzählt von einer Taufe und nachfolgender nicht einmal vom Täufer gespendeter Geistesmitteilung. Dieses Zerfallen des Aufnahmeaktes beim Eintritt in die Gemeinde in zwei Teile ist höchst auffällig. Der Versuch, unsere Stelle aus der apostolischen Zeit in die nachapostolische zu rücken,[1]) ist nur eine Ausflucht, die die Schwierigkeit in keiner Weise hebt; bleibt doch der Bericht auch im nachapostolischen Zeitalter gleich unverständlich.

Nun hat die Auslegung die Schwierigkeiten zu heben gesucht, indem sie möglichst unbefangen, ohne alle dogmatische Voreingenommenheit und Konstruktion, an den Bericht herantrat. Es handle sich ganz einfach um eine Inspektionsreise der Apostel, diese sei ja doch auf dem Gebiet einer neugewonnenen Gemeinde ganz begreiflich.[2]) Häufig wird zugleich angenommen — wie dies schon Neander[3]) getan — der Glaube der Samariter sei irgendwie ergänzungsbedürftig gewesen. Oder man nimmt an, die gläubig gewordenen Samariter seien wohl getauft worden, es hätten sich aber die Gaben des heiligen Geistes in Gestalt des Zungenredens usw. bei ihnen nicht eingestellt. Diese charismatische Begabung sei ihnen durch die Apostel unter Handauflegung vermittelt worden.[4])

Doch sind beide eben angeführte Erklärungen abzuweisen. Der Gedanke der Ergänzungsbedürftigkeit des Glaubens der Samariter — er hat an sich etwas Gekünsteltes und Unklares — trägt ein völlig unberechtigtes Moment in den Bericht ein (cf. V. 14 *ἀκούσαντες δὲ οἱ ἐν Ἱεροσολύμοις ἀπόστολοι ὅτι δέδεκται ἡ Σαμαρία τὸν λόγον τοῦ θεοῦ κτλ*). Versteht man unter dem durch die Apostel mitgeteilten heiligen Geist einseitig die charismatische Begabung des Zungenredens, wunderbaren Gebets usw., so setzt man sich in Widerspruch zu der Auffassung vom heiligen Geist in der apostolischen Zeit.

Nein, es kann sich an unserer Stelle nur um die Mitteilung des heiligen Geistes handeln, wie sie auch sonst in der Apostelgeschichte

---

[1]) cf. Knopf, Das nachapostolische Zeitalter, 1905, S. 276 und 282 f.

[2]) cf. Nösgen, Apostelgeschichte, S. 182 f.; Wendt, Die Apostelgeschichte, S. 175; Rendtorff, Die Taufe im Urchristentum, S. 52; von Dobschütz, Probleme des apostolischen Zeitalters, S. 105 (v. D. läßt übrigens die Frage offen, ob dem Auftreten der Apostel in Samarien ein historischer Kern zuzusprechen sei); Schlatter, Die Apostelgeschichte, 1902, S. 124 f.

[3]) Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, 1847, I[4], S. 104 f.

[4]) cf. Althaus, Die Heilsbedeutung der Taufe im Neuen Testament, S. 38—42.

im Zusammenhang mit der Taufe stattfindet, cf. 19, 6; 9, 17 f.; 10, 44 ff.; 2, 38. Nur eine solche Auffassung hat das Recht, sich eine unbefangene zu nennen. Und türmen sich dann auch die Schwierigkeiten scheinbar unüberwindlich auf: lieber verzichtet man überhaupt auf einen Erklärungsversuch, nimmt an, Lukas habe selbst den von ihm verwerteten Bericht nicht recht verstanden, als daß man die Schwierigkeiten durch eine gekünstelte Auslegung umgeht oder ignoriert. Daß an unserer Stelle ein außergewöhnlicher Fall vorliegt, ist evident: die Samariter empfangen den heiligen Geist nicht im Taufakt, sondern, zeitlich getrennt, erst bei Gelegenheit der Anwesenheit der Apostel in Samarien. Weshalb ist ihnen der Geist nicht bei der Taufe mitgeteilt worden? unser Bericht gibt keine Antwort. Und hierbei kommen wir auf einen Punkt von allerhöchster Wichtigkeit. Aus dem Satz (V. 16) *οὐδέπω γὰρ ἦν ἐπ οὐδενὶ αὐτῶν ἐπιπεπτωκός, μόνον δὲ βεβαπτισμένοι ὑπῆρχον εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ* folgt mit zwingender Notwendigkeit die Meinung des Autors (oder seiner Quelle, obgleich die literarische Form wohl sicher vom Redaktor herrühren dürfte): a) der angeführte Fall ist eine bemerkenswerte, auffällige Ausnahme aus der sonst bekannten Taufpraxis; b) es handelt sich bei der Handauflegung durch die Apostel um die sonst mit der Taufe verbundene Geistesmitteilung; c) nicht im allgemeinen gilt der Satz: das Irreguläre an dem Christentum der Samariter bestand darin, daß sie Christen waren und doch den heiligen Geist nicht hatten, sondern das außergewöhnliche Moment ist in ihrer Taufe zu suchen; deshalb fügt der Autor hinzu: *μόνον δὲ βεβαπτισμένοι ὑπῆρχον εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*, obgleich er damit eben erst Gesagtes wiederholt.

Von dieser Beobachtung aus darf man den Versuch machen, wenn auch die Schwierigkeiten nicht restlos zu lösen, so doch ein Verständnis für unsere Stelle zu gewinnen.

Neuerdings hat J. Behm[1]) unsere Stelle einer gründlichen, scharfsinnigen Untersuchung unterzogen. Voll und ganz muß man m. E. folgenden Resultaten Behms zustimmen: „wir haben demnach ein Recht, vorauszusetzen, daß unserer Erzählung eine wirkliche Begebenheit aus der Zeit der Apostel, aus den ersten Jahrzehnten der Kirche zugrunde liegt“ (S. 28); ferner, daß die Bekehrung Samarias „einen Wendepunkt in der Geschichte der Ausbreitung des Christentums“ (S. 31) bedeute; endlich, „daß der Bericht AG. 8 in seiner jetzigen

[1]) Die Handauflegung im Urchristentum nach Verwendung, Herkunft und Bedeutung in religionsgeschichtlichem Zusammenhang untersucht, Leipzig, 1911, S. 24—36.

Gestalt den geschichtlichen Tatbestand nicht mehr der Wirklichkeit entsprechend getreu wiedergibt, und zwar wird das daher rühren, daß der Bericht das Ergebnis eines literarischen Prozesses ist, bei dem verschiedene Überlieferungen vermengt und unter Verwischung ursprünglicher Züge miteinander kombiniert sind" (S. 32).

In dem uns interessierenden Abschnitt ist eine Überarbeitung von zwei Berichten zu spüren.[1]) Der eine Bericht handelt von der Missionstätigkeit des Philippus in Samaria (V. 5—13); der Bericht über Philippus wird V. 26 wieder aufgenommen; V. 14—25 ist ein anderer Bericht eingeschaltet, der Petrus (und Johannes) in den Mittelpunkt stellt, von Philippus aber schweigt.

Zwei Auslegungen, die mit diesem Quellenbefund rechnen, schicke ich voraus, um dann eine eigne Auslegung zu bieten.

Nach B. Weiß[2]) liegt die Sache so: Philippus missionierte in Samarien, die Taufe vollzogen erst die Apostel. Nun habe aber in der von Lukas benutzten Quelle die Taufe der Samariter keine ausdrückliche Erwähnung gefunden, wohl aber die Geistesmitteilung. So kann Lukas irrtümlich annehmen, Philippus habe wohl getauft, nicht aber den Geist mitgeteilt; dieses sei vielmehr erst später durch die Apostel geschehen. Nach Behms Meinung (S. 34 f.) hat Lukas zwei in Samarien spielende Berichte zusammengestellt; der eine erzählt von der Missions- und Tauftätigkeit des Philippus, der andere von der Tauftätigkeit der Apostel und legt ein besonderes Gewicht auf die sinnlich wahrnehmbaren Wirkungen der Geistesmitteilung. Die Erwähnung dieser Wirkungen fehlte im Berichte über Philippus. So konnte bei dem Zusammenrücken beider Berichte bei dem Verfasser der Apostelgeschichte die Meinung entstehen, die Apostel hätten nicht getauft, sondern nur bereits Getauften den heiligen Geist mitgeteilt. Es handelt sich also um einen Irrtum des Lukas, denn eine Tendenz weist Behm mit Fug und Recht ab.

Beide eben zitierte Auslegungen heben die Schwierigkeiten des Berichts. Aber bei genauerem Zusehen erweist sich das als ein Schein. In beiden Auslegungen wird nämlich die Hauptschwierigkeit nicht berührt: der Text weist ganz bestimmt auf den irregulären Vollzug der Taufe an den Samaritanern hin (V. 16). Sagt man: dieser vermeintliche irreguläre Taufvollzug ist eben auf Rechnung des Bearbeiters beider Quellen zu setzen, er erklärte sich den Bericht seiner Quellen

[1]) cf. z. Ff. Harnack, Die Apostelgeschichte, S. 139 ff.; Jüngst, Quellen der Apostelgeschichte, S. 79 ff.; Spitta, Die Apostelgeschichte, S. 145 ff.

[2]) Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament, 1889, S. 575. A. Seeberg, Der Katechismus, S. 218, schließt sich B. Weiß an.

auf diese Weise, so verstrickt man sich in einen unlösbaren Widerspruch. Lukas und seine Zeit kannten doch als feststehenden Taufvollzug die Verbindung von Taufe und Geistesmitteilung, wo Lukas — wie K. 10 — eine Ausnahme verzeichnet, stellt er sie auch deutlich als solche hin.[1]) Wie sollte er darauf kommen, in seinen Bericht einen Zug einzutragen, der mit der allgemeinen Taufpraxis der Gemeinde seiner Zeit in Widerspruch trat? Und selbst wenn wir das annehmen wollten, so müßten wir eine Antwort auf die Frage suchen, was ihn denn zu dieser Art von Redaktion veranlaßte. Hatte er irgend einen geschichtlichen Stützpunkt dafür? wenn auch nicht in diesen von ihm verarbeiteten Berichten so doch in anderen? m. a. W. kannte er, oder hielt er Fälle für möglich, wo Taufbad und Geistesmitteilung zwei auseinanderklaffende, nicht nur zeitlich, sondern auch durch die Verschiedenheit des Spenders getrennte Akte waren?

Textkritisch dürfen wir eine Zusammenarbeit von zwei Quellenberichten in unsrer Erzählung annehmen. Sobald wir aber die Formulierung des Berichts durch Lukas einer Analyse unterziehen, sind wir auf innere Gründe und Kombinationen angewiesen. Und gerade die inneren Gründe sprechen mit wünschenswerter Deutlichkeit gegen die Annahme, das berichtete Faktum der von der Taufe getrennten Geistesmitteilung sei auf die redaktionelle Arbeit des Verfassers zurückzuführen. Dieser Ausweg ist nicht gangbar, und somit bleibt nur das eine übrig: in der Quelle des Lukas wurde ausdrücklich darüber berichtet, daß die Apostel bereits Getauften den heiligen Geist mitteilten.

Dabei wird die Erkenntnis, daß in unsrer Erzählung zwei Quellenberichte zusammengearbeitet sind, die Annahme nahelegen, ein zeitlich so naher Zusammenhang zwischen der Tätigkeit des Philippus und der beiden Apostel, wie es nach dem vorliegenden Wortlaut den Anschein hat, bestehe nicht notwendig. Es ist durchaus denkbar, daß dem Verfasser zwei Berichte vorlagen; der eine handelte von der Tauftätigkeit des Philippus, der andere von der Geistesmitteilung in Samaria durch die Apostel; der innere Konnex beider Berichte ist aber auf die Rechnung der redaktionellen Arbeit des Verfassers zu setzen. Das Schweigen des zweiten Berichts über Philippus ist dieser Annahme günstig. Wir sahen aber auch, daß die reguläre Kombination von Taufe und Geistesmitteilung sich erst im Laufe der Zeit herausbildete, daß der Beschluß der Apostelversammlung von grundlegender Bedeutung für diese Gestaltung des Taufaktes gewesen sein muß. Dann aber ist auch klar,

[1]) 9, 17 kommt nicht in Betracht, da hier die Heilung des Saulus und die Geistesmitteilung an ihn kombiniert erscheinen, wodurch die Stelle an genügender Klarheit verliert.

daß der Bericht von der Geistesmitteilung an die Samariter nicht in die Zeit zu verlegen ist, in welcher nach der Apostelgeschichte Philippus in Samarien missionierte. Lukas kann somit zwei Berichte aus verschiedener Zeit kombiniert und den Bericht von der Geistesmitteilung an die Samariter, die schon getauft waren, mit dem Bericht von der Tauftätigkeit des Philippus in Samaria in einen inneren Zusammenhang gebracht haben. Eine solche Möglichkeit legt sich jedenfalls nahe. An der für uns in diesem Zusammenhang allein wichtigen Beobachtung, daß der Quellenbericht von einer an den Samaritern in Ergänzung der Taufe stattfindenden Geistesmitteilung wußte und das Irreguläre der Taufe festlegte, ändert die Annahme oder Ablehnung dieser Möglichkeit nichts. Der hohe Wert unsrer Stelle besteht — sah ich recht — darin, daß sie uns von einer Etappe auf dem Wege der Entwicklung des Taufritus eine Notiz aufbewahrt hat. Die Dunkelheit und Unklarheit der Notiz findet eine Erklärung in dem Bestreben des Lukas, alles verwertbare und in seinen Augen zuverlässige geschichtliche Material zu benutzen; zugleich aber war die Erinnerung an eine von der zu seiner Zeit allgemein verbreiteten Taufform abweichende Taufordnung verblaßt.

Aber ist es denkbar, daß dort, wo die einfache Taufe zur Sündenvergebung als Aufnahmeakt in die christliche Gemeinde gedient hatte, später nach der Herausbildung der vollen Taufordnung überall die Geistesmitteilung nachgetragen wurde? Wir haben schon früher diese Frage verneint; wo ein Mensch oder eine Gemeinschaft im Besitze des heiligen Geistes waren, da ist sicher die Geistesmitteilung nicht nachgetragen worden. Eine solche gesetzliche, ritualistische Auffassung lag der Urgemeinde notorisch fern. Aus welchem Grunde im einzelnen Falle die Geistesmitteilung nachgeholt wurde, läßt sich nicht ermitteln. An den Jüngern in Ephesus wurde sogar die Taufe selbst wiederholt. Der subjektive Glaubensstand der Gemeinde oder des einzelnen muß die Art des Verfahrens bedingt haben. Aber in unserem konkreten Fall, d. h. bei der Geistesmitteilung an die Samariter legt sich jedenfalls eine Vermutung nahe. Wir sahen, daß in judenchristlichen Gemeinden die von Anbeginn an existierende Verbindung von Taufe und Geistesmitteilung schon deshalb nicht denkbar ist, weil die Beschneidung dem Juden eine Gewähr für die Teilnahme an den Gütern der Heilszeit war, also auch für den Besitz des heiligen Geistes. So konnte es geschehen, daß die Geistesmitteilung als vollwertiger Ersatz für die Beschneidung eintrat, diese in ihrer religiösen Bedeutung entwertend. Durch den Eintritt von Heiden in die christliche Gemeinde ist dieser Prozeß verursacht worden. Die Samariter nehmen nun eine eigentümliche Mittelstellung ein. Sie gehören nicht zu den heidenchristlichen

Gemeinden, deren Sache Paulus und Barnabas führten. Aber trotz ihrer Beschneidung konnte ihre Zugehörigkeit zum Judentum von einem intransigenten judenchristlichen Standpunkt aus angefochten werden. Einheitlich ist die Stellung des Judentums zu den Samaritern nicht gewesen.[1]) Es wäre denkbar, daß nicht nur der subjektive Glaubenstand der Samariter, sondern ihre Stellung zwischen Judentum und Heidentum in den Augen der judenchristlichen Gemeinde eine ausdrückliche Geistesmitteilung erforderlich machte.

---

[1]) cf. Bousset, Die Religion des Judentums, S. 100 und 155; Weber, S. 392: Die Kuthäer werden gleich den Heiden von der Auferstehung ausdrücklich ausgeschlossen, S. 152: Die Samariter sind des Götzendienstes verdächtig; Bacher, Die Agada, II, S. 67 f.: Die Samariter glauben nicht an die Auferstehung der Toten, sie beten auf dem Garizim die dort von Jakob verborgenen Götzen an (S. 408), sie fälschen die Thora (S. 423). R. Jose ben Chalaftha wollte die Beschneidung der Samariter anerkennen (S. 114), R. Jehuda ben Ilai verwarf sie. Sind das auch Zeugnisse einer späteren Zeit, so steht der Annahme einer ähnlichen Stellung des Judentums in der apostolischen Zeit nichts im Wege. Im Neuen Testament zeigt sich die schroff ablehnende Stellungnahme des Judentums gegenüber den Samaritern, cf. Luk. 9, 51—56; 10, 25—37; Joh. 4, 9. Auch der Bericht über den Zauberer Simon, Act. 8, zeigt die Samariter in sehr ungünstigem Licht.

II. Teil.

Die Taufe in der nachapostolischen Zeit und bis zum Beginn des dritten Jahrhunderts.

Kapitel I.

Allgemeine Richtlinien in der Entwicklung der Taufe bis etwa zum Jahr 160 p. Chr. n.

Wir haben bei der Untersuchung der Taufvorstellung nach den Aussagen des Neuen Testaments festgestellt, daß die Taufe eine göttliche Tat ist, ein Vorgang, den der Mensch nicht selbst wirkt, dem er als Empfangender gegenübersteht. Sie ist eine göttliche Realität, zugleich die grundlegende, den inneren Umschwung im Menschen verwirklichende Glaubenserfahrung. Das Gebiet menschlichen Wollens, der Erkenntnis der Sünde, der Bereitschaft zur Annahme des Willens Gottes, des Bekenntnisses zu Gott als dem Herrn des neuen Lebens ist damit nicht ausgeschaltet. Aber vor allem anderen ist die Taufe eine Tat Gottes am Menschen. Das Eigentümliche dieses Taufglaubens glaubten wir vor allem in der unmittelbaren und lebensvollen Art zu sehen, wie die göttliche Tat erfahren und erlebt wird. Darin liegt, daß in der Tauflehre nicht eine völlige Uniformität herrschen kann. Die Grunderfahrung bleibt die gleiche, aber die Eigenart in der Darstellung des christlichen Heils, die individuelle Ausprägung der Erfahrung des Heils können das Tauferlebnis unter verschiedene Gesichtspunkte stellen. Die Mystik der Wiedergeburtslehre in den johanneischen Schriften und der Glaube an die Neuschöpfung in der Taufe bei Paulus gehen sachlich auf das gleiche Grunderlebnis zurück; der Gesichtspunkt ist verschieden. In der eigentümlich unmittelbaren und lebensvollen Art, wie die älteste Gemeinde die Taufe

erlebt, liegt es aber auch, daß mit ihr verschiedene Gedanken- und Vorstellungskreise bald mehr, bald weniger deutlich verknüpft werden können; Paulus kann den Gedanken des Mitleidens und der Teilnahme an der Herrlichkeit mit Christus ganz eng mit dem Tauferlebnis verbinden; ebenso kann der Gedanke der Befreiung von der Knechtschaft unter der Gewalt der Dämonen, der Befreiung von dem gegenwärtigen bösen Zeitalter mit der Taufe verbunden werden. In all diesen Taufvorstellungen findet sich nichts, was man als magisch, als zauberhaft bezeichnen könnte. Wo das geschieht, wird der ganz enge Zusammenhang übersehen, wie er zwischen Erfahrung des Heils überhaupt und Tauferlebnis besteht.

Wir sahen weiter, daß die älteste Gemeinde sich bewußt ist, an sich die Realisierung der göttlichen Verheißung vom neuen Bunde und seinen Gnadengütern zu erleben; Gegenwart und Zukunft fließen in eins; was in vollendeter Herrlichkeit noch Gegenstand der Hoffnung ist, wirkt sich in überwältigender Kraft und Fülle schon in der Gegenwart aus; so ist die Gegenwart und das Erlebnis des Heils in ihr die sichere Gewähr für die Herrlichkeit der Zukunft. In der Taufe werden durch göttlichen Gnadenratschluß am einzelnen und darum auch an der Gemeinde die Heilsgüter des neuen Bundes realisiert. Diese Vorstellung liefert der Gemeinde die Formen, in die das Tauferlebnis gefaßt wird.

Treten wir an die Taufaussagen der nachapostolischen Zeit und der Zeit bis etwa zum Jahre 160 als äußerster Grenze heran, so ist es für uns zunächst die wichtigste Frage: läßt sich überhaupt eine Grenze ziehen, an der eine Wandlung in den Taufaussagen der apostolischen Zeit und der späteren Generation sichtbar wird? Wie geistige Prozesse und Entwicklungen sich nie völlig und reinlich gegeneinander abgrenzen lassen, so ist es auch hier. Die ursprünglichen Anschauungen wirken nach, bald mehr, bald weniger kraftvoll; die Wurzeln zu neuen Anschauungen liegen tief und weitverzweigt, sie werden nie völlig aufgedeckt werden können. An die Symptome einer im Prozeß der Wandlung begriffenen Anschauung sind wir gewiesen. Freilich, in der Periode des Übergangs von der apostolischen zu einer späteren Zeit liegt der Fall nicht ungünstig: eine Wandlung in der Auffassung vom Heil ist mit Händen zu greifen; auch die Gründe, wie sie im Übergang des Evangeliums vom Judentum zum Heidentum, in der Ausschaltung des Judenchristentums, in der Festsetzung des Christentums auf heidnischem Boden und in den Einflüssen, denen es dadurch ausgesetzt wird, liegen, sind zum Teil nachweisbar. Es braucht kaum betont zu werden, daß eine Wandlung in der Gesamtauffassung vom Heil von allerhöchster Be-

deutung für die Auffassung der Taufe sein mußte. Das wird zumal deutlich bei dem absolut engen Band zwischen Tauferleben und Heilserfahrung, wie wir es in der apostolischen Zeit feststellen mußten.

Daß nun im Taufglauben in der Zeit bis etwa 160 p. Chr. n. eine starke Wandlung vor sich gegangen ist, ist deutlich. Ich gehe in diesem Zusammenhang noch nicht auf die Möglichkeit einer Beeinflussung der Tauflehre durch außerhalb des Christentums stehende Faktoren, also vor allem durch die ganze Atmosphäre der Mysterienreligion ein. Eine direkte Beeinflussung der Tauflehre und Taufpraxis durch die Mysterien bis zu dem genannten Zeitpunkte halte ich in den uns zu Gebote stehenden Quellen nicht für nachweisbar. Anders liegt es mit der ganzen religiösen Grundstimmung, die ihren Ausdruck in der Mysterienreligion fand. Eine Beeinflussung in dieser Hinsicht ist sicher anzunehmen, sie entzieht sich aber vielfach völlig unserer Beobachtung. Dazu kommt ein wichtiger Umstand: selbst bei voller Anerkennung der Möglichkeit und Tatsächlichkeit einer solchen Beeinflussung muß man zugestehen, daß die Taufauffassung und Tauflehre bis in das dritte Jahrhundert hinein noch ausgesprochen konservative Züge zeigt. Selbst bei der starken Wandlung im Taufglauben und bei der Ausgestaltung des Rituals lassen sich immer wieder die alten liturgischen Grundzüge der Taufe und die mit ihnen verbundenen Vorstellungen ohne Schwierigkeit erkennen.

Vergleicht man die Taufauffassung, wie sie im Hirten des Hermas, II. Clemensbrief und etwa Justin zum Ausdruck kommt, mit dem Taufglauben der apostolischen Zeit, so hält es nicht schwer, eine starke Wandlung zu konstatieren. R. Knopf sagt in einer kurzen Charakteristik der Sakramentsfrömmigkeit in der nachapostolischen Zeit: „Die Frömmigkeit eines großen Teils der schlichten Gemeindechristen nährte sich vielleicht ausschließlich von den geheimnisvollen Sakramentsgnaden, und frei von Mysterienfrömmigkeit war sicher niemand unter den Christen der zweiten und dritten Generation.“[1]) Das Urteil ist berechtigt, aber mit der Konstatierung dieser Sachlage ist noch wenig getan. Es ist verständlich, daß gerade die Frömmigkeit der schlichten Gemeindechristen am sichtbaren Sakrament haftete, daß dieser Sakramentsglaube anderseits zum Nährboden von Vorstellungen werden mußte, die eine Fülle von abergläubischen, magischen Gedanken in sich bargen, eine fortschreitende Materialisierung des Heiligen. Aber wie kam es zu dieser Sachlage? Es scheint, daß die Antwort auf der Hand liegt: die altchristliche Taufauffassung an sich mußte in einer späteren Generation solcher Materialisierung des Heiligen

[1]) Das nachapostolische Zeitalter, S. 417.

Vorschub leisten; dazu kamen dann noch die Einflüsse von außen. Mag das noch so wahrscheinlich sein und klingen, die Tatsachen geben einer solchen Erklärung m. E. nicht unbedingt Recht. Nicht eine geradlinige Entwicklung führt von der Taufauffassung und Praxis der ältesten Gemeinde zur Taufpraxis und dem Taufglauben der Gemeinde in der Mitte des zweiten Jahrhunderts. Vielmehr eine durch die Wandlung in der Heilsauffassung und der ganzen Stimmung der Gemeinde verursachte Wandlung im Taufglauben schuf die Sachlage, aus der sich immer deutlicher der Charakter der Taufe als eines ex opere operato wirkenden Sakraments herausstellte; diese durch innere Gründe veranlaßte Wandlung im Taufglauben öffnete äußeren, fremden Einflüssen Tür und Tor.

Diesem Prozeß der Wandlung im Taufglauben und seinen Gründen treten wir zunächst näher; der Nachweis an der Hand der hauptsächlich in Betracht kommenden Schriften (Barnabasbrief, Hirte des Hermas, II. Clemensbrief, Justin von Sichem) kann genauer erst bei der Analyse dieser Schriften gebracht werden. Es handelt sich hier zunächst nur um Feststellung gewisser Grundlinien. Es sei vorausgestellt, daß die Wandlung in der Taufauffassung weniger den sündentilgenden Charakter als die Wertung der Geistesmitteilung im Taufakt in Mitleidenschaft zog.

Die Entwicklung in der Heilsauffassung der Gemeinde brachte es mit sich, daß die Taufe als selbständige Größe neben die Gemeindefrömmigkeit trat. Die ganz enge organische Verbindung der Taufe mit dem christlichen Glaubensleben der Gemeinde und seinem Zentrum geht verloren, und damit bekommt die Taufe eine selbständige Bedeutung neben der Glaubenserfahrung. Mit diesem Urteil ist weder die Taufauffassung der ältesten Gemeinde irgendwie verflüchtigt, noch auch geleugnet, daß in der Ausgestaltung des Taufglaubens der späteren Zeit sich Gedanken der ältesten Taufpraxis auswirkten. In gewissem Sinne des Wortes war die Taufe immer eine selbständige Größe; aber sie war es nur, sofern in ihr die Auffassung vom christlichen Heil beschlossen lag, und sofern ihre Ausgestaltung und ihr Ideengehalt ihrerseits die Frömmigkeit der Gemeinde befruchten mußten. In diesem Sinne darf man mit Recht davon reden, daß die Taufe in einer späteren Generation immer mehr als eine selbständige Größe neben das Glaubensleben der Gemeinde trat. Dieser Prozeß geht unvermerkt und doch stetig vor sich, seine Folgen liegen in der Literatur zur Mitte des zweiten Jahrhunderts deutlich zutage. Also vor allem eine innerchristliche Entwicklung hat die Modifikation der Tauflehre zur Konsequenz, äußere Einflüsse direkt auf die Taufe stehen erst in zweiter Linie und sind erst deutlich zu spüren, als diese innerchristliche

Entwicklung in eine bestimmte Phase eingetreten ist. Welche Faktoren die Wandlung der Auffassung des christlichen Heils in der Gemeinde der nachapostolischen Zeit hervorriefen, braucht hier nicht berührt zu werden. Die Tatsache einer solchen Wandlung liegt vor und zeigt sich vor allem in der Auffassung vom Heil zwar als einer Gnadenordnung Gottes, aber doch als eines Gutes, das durch menschliche Leistung erworben oder festgehalten wird, in der selbständigen Betonung der Moral neben dem Glauben, in der Auffassung des Glaubens als der Annahme des göttlichen Gesetzes und dem Schwinden der Überzeugung von dem gegenwärtigen Reich Gottes; dieses kommt vielmehr lediglich als ein zukünftiges in Betracht.[1])

Es ist für die Heilsauffassung im Hirten des Hermas und im II. Clemensbrief charakteristisch, daß die eschatologische Hoffnung und die Überzeugung vom nahen Ende dieser Welt und dem Anbruch der Herrlichkeit vor allem das Gefühl der Verantwortlichkeit auslöst, die Mahnung zur Erfüllung des göttlichen Gesetzes. Noch ist eine kurze Gnadenfrist gegeben, wer sie nicht recht benutzt, der geht in das drohende, furchtbare Strafgericht. Die Gnade Gottes erschöpft sich wesentlich in der Vergebung der „früheren Sünden" in der Taufe, danach gilt es, das Erworbene festzuhalten und zu bewahren, in einem Leben der Gerechtigkeit und Tugend den verheißenen Lohn verdienen. Ohne die leidenschaftliche Betonung der eschatologischen Hoffnung liegt bei Justin die Sache ähnlich: der Mensch kommt zur Erkenntnis Gottes und der rechten, wahren Sittlichkeit; seine Bekehrung ist eine Tat seines freien Willens; der Christ hat seine Betätigung und Bewährung auf dem Gebiet der vernünftigen Religion und Moral; die Gerechtigkeit ist eine ausschließlich menschliche Leistung, und der Impuls zum Christenleben ist der Glaube an die Vergeltung.[2])

Es fehlt im Vulgärchristentum in der Mitte des zweiten Jahrhunderts durchaus nicht die eschatologische Hoffnung, im Hermas ist

---

[1]) cf. dazu hauptsächlich die Lehrbücher der Dogmengeschichte von Thomasius-Bonwetsch, S. 31 ff.; Seeberg [2], S. 141 ff.; Harnack [4], S. 182 ff.; Loofs [4], S. 90 ff.; Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums, 1902, S. 62 ff.; Moeller-v. Schubert, Lehrb. der Kirchengeschichte [2], S. 128 ff.; Müller, Kirchengeschichte, 1905, S. 34 ff.; v. Dobschütz, Probleme des apostolischen Zeitalters, 1904, S. 110 ff.; Knopf, Das nachapostolische Zeitalter, S. 417 ff.; Gennrich, Die Lehre von der Wiedergeburt, S. 61 ff.; Ihmels, Realencykl. f. prot. Th. u. K., 1905, XVI, Art. Rechtfertigung, S. 483 ff.

[2]) cf. v. Engelhardt, l. c. S. 199: „Der Zusammenhang zwischen Religion und Sittlichkeit, Gotteserkenntnis und Frömmigkeit wird durch den Glauben an die Vergeltung hergestellt."

Thesen.

I. Die älteste Kirche hat eine Kindertaufe nicht gekannt.

II. Matth. 28, 19 kann von einem wissenschaftlich-geschichtlichen Standpunkt aus nicht als Einsetzung der Taufe in Anspruch genommen werden. Aus der Taufauffassung in der apostolischen Zeit darf man auf eine Einsetzung der Taufe durch Jesus schliessen.

III. Die Taufe fällt für das Verständnis der apostolischen Zeit unter die Kategorie eines Sakraments.

IV. Die heute in der Kirche übliche Taufpraxis ist nur soweit berechtigt, als mit dem Vorhandensein einer Volkskirche gerechnet werden kann. Mit dem Untergang der Volkskirche verliert die Kindertaufe ihre Berechtigung.

V. Die religiöse Erziehung ist in der Gegenwart ein Kulturfaktor ersten Ranges. Unter diesem Gesichtspunkt lässt sich der obligatorische Religionsunterricht in unseren Schulen rechtfertigen.

VI. Es ist eine Existenzfrage der christlichen Kirche, dass im Religionsunterricht ein Verständnis für das Christentum als Religion der Heilstatsachen geweckt werde. Zu diesem Zweck hat der Religionsunterricht das Geheimnis in der Religion und vor allem in der Person Jesu zu betonen.

VII. Der Katechismusunterricht als selbständige Grösse ist ein notwendiges Mittel der Erziehung zu kirchlicher Gesinnung.

VIII. Die Vorherrschaft der Predigt ist schuld an der Depravation unseres Gemeindegottesdienstes.

XI. Das Glaubensbekenntnis als regelmässig wiederkehrender liturgischer Akt hat nur unter dem Gesichtspunkte des anbetenden Dankes der Gemeinde eine Berechtigung im Gottesdienst.

X. Die Kirche hat die Pflicht, an der Forderung der Verpflichtung der Geistlichen auf das Bekenntnis festzuhalten.

XI. Der Modus der Vorbereitung auf das geistliche Amt durch das theologische Studium an der Hochschule ohne einen ergänzenden obligatorischen Kursus in einem besonderen Predigerseminar ist ein schwerer Schaden unserer Landeskirche.

A. Baron von Stromberg.

Печатано по опредѣленію Богословскаго Факультета Императорскаго Юрьевскаго Университета.
Юрьевъ, 10 апрѣля 1913 г.
№ 85. Деканъ: К. Гиргенсонъ.

sie sogar hochgesteigert und leidenschaftlich, es fehlt das der Urgemeinde eigentümliche Bewußtsein von dem Eintritt des in der Zukunft in vollendeter Herrlichkeit anbrechenden Heils schon in der Gegenwart. Welche Umwälzung das im Taufglauben hervorbringen mußte, liegt auf der Hand. Die Sündenvergebung und die Geistesmitteilung, die Heilsgüter des neuen Bundes, waren es, an denen die älteste Gemeinde das anbrechende Reich Gottes erlebte. Welche Wertschätzung konnte das Vulgärchristentum des zweiten Jahrhunderts ihnen angedeihen lassen? Schwand das Bewußtsein von der Realität des gegenwärtigen Reiches Gottes, so wurde ihnen der Boden entzogen. Mit dem Schwinden des unmittelbaren Erlebens des gegenwärtigen Reiches Gottes verband sich in verhängnisvoller Weise das Aufkommen der gesetzlichen Religiosität, der Religion der menschlichen Leistung und guten Werke, die Betonung des Intellektualismus. Die Sündenvergebung in der Taufe wurde stark betont, aber schon ihre Beschränkung auf die „früheren Sünden" zeigt, daß das Verständnis für die sich in ihr dokumentierende göttliche Gnade verflacht; auch zeigen sich Ansätze, die selbst bei dieser Sündenvergebung das menschliche Tun und Verdienst nicht gänzlich ausscheiden. Aber viel verhängnisvoller wurde die Wandlung in der Auffassung vom Heil in der Gemeinde für die Wertung der Geistesmitteilung. War der Glaube an den heiligen Geist als die Kraft des ganzen Christenlebens nicht mehr lebendig oder in praxi einfach ausgeschaltet, was für einen Sinn gewann man dann noch der Geistesmitteilung ab? Wieder einmal waren die liturgischen Formeln zäher als die mit ihnen verbundenen Vorstellungen. Die Formeln begegnen uns überall. Sie werden auch dafür gesorgt haben, daß die ursprüngliche Taufvorstellung nicht restlos unterging. Aber auf das Ganze gesehen hatte die Übernahme der liturgischen Formel, des überlieferten Rituals bei totaler Wandlung der Glaubensvoraussetzungen, denen sie ihr Wesen verdankten, die Folge, daß sich mit ihnen mysteriöse, magische Gedanken verbanden. Oder wo diese Gefahr nicht akut war, mußte doch eine starke Veräußerlichung in der Vorstellung vom Geistesbesitz eintreten. Justin spricht einmal (Dial. 88) davon, daß in der Christengemeinde zum Erweise der Geistesmitteilung Weiber und Männer, ausgerüstet mit den pneumatischen Charismata, zu sehen seien.[1]) Es ist nicht unmöglich, daß die auch in der Urgemeinde bestehende Gefahr einer übertriebenen Schätzung der rein äußerlichen Erweise des Geistesbesitzes jetzt bei veränderter Situation besonders groß war. Justin übergeht ja die Geistesmitteilung fast

[1]) *καὶ παρ' ἡμῖν ἔστιν ἰδεῖν καὶ θηλείας καὶ ἄρσενας, χαρίσματα ἀπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ ἔχοντας.* Die Stelle ist einem Zusammenhang entnommen, der die Geistesbegabung der Gemeinde betont.

gänzlich;[1]) beim Hirten des Hermas und im II. Clemensbrief ist es deutlich, daß sie mit diesem überlieferten Stück des Taufglaubens im Grunde genommen nicht viel anzufangen wissen. Sie betonen die Verantwortung, die der Mensch für den ihm mitgeteilten heiligen Geist trägt. Man hielt an dem überlieferten Ritual fest, betonte den Zusammenhang von Geistesbesitz und Teilnahme an der Herrlichkeit — dieser Zug der altchristlichen Taufauffassung hat sich deutlich erhalten — und wurde doch dem Wesen der Geistesmitteilung, wie sie in der ältesten Gemeinde galt, in keiner Weise gerecht: damit war der Vorstellung geheimnisvoll wirkender Kräfte, denen man im Taufakt unterstellt wird, Tür und Tor geöffnet. Wo dazu mit der Taufe der Gedanke von der Überwindung der Dämonen verbunden wurde — wir sahen, daß das schon in der Urgemeinde der Fall war, aber dort bei der lebensvollen Auffassung der Taufe einen anderen Charakter trug —, wurde die Gefahr, in Aberglauben schlimmster Art zu verfallen, besonders drohend.

So wurde die Taufe losgelöst von dem Erleben des Heils, trat als selbständige Größe neben die Frömmigkeit. Dieses Urteil darf jetzt den Anspruch erheben, als ein berechtigtes zu gelten. Der Taufglaube wird seines wertvollsten Inhalts entleert. Wie wenig weiß das Vulgärchristentum in der Mitte des zweiten Jahrhunderts von der inneren Umwandlung der Menschen in der Taufe, von dem schöpferischen Akt Gottes, der der Herzpunkt des Tauferlebnisses der ältesten Gemeinde war. Tatian sagt (Oratio ad Graecos c. 11): „lebe für Gott, und durch die Erkenntnis desselben entsage der alten Geburt.“ Hierin spricht sich die Eigentümlichkeit der Theologie der Apologeten aus, aber wesentlich anders war die im Vulgärchristentum herrschende Anschauung nicht.

Auf eine genauere Bestimmung der Wandlung in der Taufauffassung müssen wir angesichts unseres Quellenmaterials verzichten. Deutlich erkennbar ist sie vor allem im Hirten des Hermas und im II. Clemensbriefe; hier wird fraglos die in der Gemeinde herrschende Taufauffassung als Voraussetzung angenommen. Schwieriger liegt es bei Justin, in dessen Taufaussagen die von ihm vertretene Auffassung des Christentums stark hineinspielt. Immerhin bleibt auch bei ihm ein deutlicher Rest als Taufglaube der Gemeinde, mit dem er sich auseinander-

[1]) Wie dürftig die Vorstellung vom Geistesbesitz bei Tatian geworden ist, zeigt Oratio ad Graecos c. 13: der Geist Gottes ist nicht in allen, sondern nur in solchen, die gerecht leben; cf. c. 15: gleicht ein Mensch einem Tempel, so wählt Gott ihn durch seinen Gesandten, den heiligen Geist, gern zu seiner Behausung. Wo das nicht ist, unterscheidet sich der Mensch nur durch seine artikulierte Stimme vom Tier.

setzt. Im Barnabasbrief allein findet sich aus früherer Zeit Material für den Taufglauben der Gemeinde. Seine Taufaussagen unterscheiden sich sehr wesentlich von den der genannten Schriften; sie gehören ganz in den Kreis der Taufaussagen des Neuen Testaments hinein, wenn auch der Heilsbegriff des Barnabas sich nicht auf der Höhe des neutestamentlichen oder speziell paulinischen zu halten vermag. Im übrigen sind wir nur auf indirekte Schlüsse angewiesen.

Die Briefe des Ignatius von Antiochia geben keinen direkten Aufschluß über seinen Taufglauben.[1]) Aber in unserem Zusammenhang ist es wichtig, daß bei Ignatius noch keine Spuren einer Verflachung der Heilsauffassung vorhanden sind, wie sie sich später zeigen. Sein Christentum ist von hinreißender Kraft, voll Leben. Die Taufe ist die Waffenausrüstung der Christen (ad Polycarpum VI 2: *τὸ βάπτισμα ὑμῶν μενέτω ὡς ὅπλα*). Das Fleisch des Christen ist ein Tempel Gottes (ad Philadelphenses VII 2, cf. ad Ephesios XV 3). Vor Überhebung schützt den Christen die Gewißheit, Jesus Christus in sich zu tragen (ad Magnesios XII). Trotz seiner Sehnsucht nach dem Tode, mit dem für ihn erst das Menschsein beginnt (ad Rom. VI 2), ist Ignatius durchdrungen vom Bewußtsein der gegenwärtigen Gnade, sie ist der Ursprung und Quell des Lebens. *Τί μωρῶς ἀπολλύμεθα, ἀγνοοῦντες τὸ χάρισμα, ὅ πέπομφεν ἀληθῶς ὁ κύριος* (ad Ephes. XVII 2). Gottes Offenbarung hat uns die „Neuheit ewigen Lebens" gebracht (*εἰς καινότητα ἀϊδίου ζωῆς*, ad Ephes. XIX 3). Die letzte Zeit ist angebrochen, das ist uns eine Mahnung, Gottes Langmut nicht zu verachten: *ἢ γὰρ τὴν μέλλουσαν ὀργὴν φοβηθῶμεν, ἢ τὴν ἐνεστῶσαν χάριν ἀγαπήσωμεν* (ad Ephes. XI 1). In Christus, dem „neuen Menschen" (ad Ephes. XX 1), haben wir wahres Leben (ad Magn. IX 1; ad Tral. IX 2; ad Smyr. IV 1; ad Ephes. I 1, III 2). Hier ist also noch ein lebendiges Empfinden für die Heilstat Gottes am Menschen vorhanden.

Clemens Romanus ist sichtlich bemüht, auf der Höhe der paulinischen Heilslehre zu bleiben. Auch er betont das Erleben der gegenwärtigen Gnade, c. 35, 1 ff.: *ὡς μακάρια καὶ θαυμαστὰ τὰ δῶρα τοῦ θεοῦ, ἀγαπητοί, ζωὴ ἐν ἀθανασίᾳ, λαμπρότης ἐν δικαιοσύνῃ, ἀλήθεια ἐν παρρησίᾳ, πίστις ἐν πεποιθήσει, ἐγκράτεια ἐν ἁγιασμῷ· καὶ ταῦτα ὑπέπιπτεν πάντα ὑπὸ τὴν διάνοιαν ἡμῶν.* C. 32 betont Clemens, der Mensch werde durch den Glauben gerecht,

[1]) Auf die Taufe bezieht sich der ganz allgemein gehaltene Satz in der Adresse des Römerbriefs: . . . . *πεπληρωμένοις χάριτος θεοῦ ἀδιακρίτως καὶ ἀποδεδυλισμένοις ἀπὸ παντὸς ἀλλοτρίου χρώματος κτλ.* Vielleicht bezieht sich auch Röm. VII 2 auf die Taufe: *ὕδωρ δὲ ζῶν καὶ λαλοῦν ἐν ἐμοί, ἐσωθέν μοι λέγον· δεῦρο πρὸς τὸν πατέρα.* Dafür spricht auch die gleich darauf folgende Erwähnung des Abendmahls.

nicht durch sich selbst, durch seine Einsicht oder Frömmigkeit, seine in Herzensreinheit vollbrachten guten Werke.

Solange das Heil noch in dieser Weise verstanden wurde, konnte es kaum zu der Depravation der Taufe kommen, wie wir sie in den Schriften um die Mitte des zweiten Jahrhunderts konstatiert haben.

Die Aussagen der Didache geben uns Aufschluß über einzelnes im rituellen Vollzug der Taufe, bieten aber sonst für die Tauflehre kein Material. Der Standpunkt, den die Didache in der Auffassung des Heils einnimmt, ist der des Vulgärchristentums älterer Zeit und steht dem II. Clemensbrief nahe[1]) (cf. VI 2) bei stark ausgesprochener eschatologischer Hoffnung und der Mahnung, bis zuletzt „vollkommen" erfunden zu werden (XVI 2). Ein ähnlicher Standpunkt ist wohl auch für das Kerygma Petri anzunehmen: *"Ωστε καὶ ὑμεῖς ὁσίως καὶ δικαίως μανθάνοντες ἃ παραδίδομεν ὑμῖν φυλάσσεσθε, καινῶς τὸν θεὸν διὰ τοῦ Χριστοῦ σεβόμενοι. εὕρομεν γὰρ ἐν ταῖς γραφαῖς, καθὼς ὁ κύριος λέγει „ἰδοὺ διατίθεμαι ὑμῖν καινὴν διαθήκην, οὐχ ὡς διεθέμην τοῖς πατράσιν ὑμῶν ἐν ὄρει Χωρήβ." νέαν ὑμῖν διέθετο· τὰ γὰρ Ἑλλήνων καὶ Ἰουδαίων παλαιά, ὑμεῖς δὲ οἱ καινῶς αὐτὸν τρίτῳ γένει σεβόμενοι Χριστιανοί.*[2])

Die Vorstellung vom neuen Bunde in Verbindung mit der Taufe findet sich im Barnabasbrief und bei Justin; auch das eben angeführte Zitat aus dem Kerygma Petri nennt den neuen Bund unter Berufung auf Jerem. 31, 31 ff. zum Erweise dessen, daß die Gottesverehrung der Christen die „dritte" im Vergleich zu Juden und Hellenen ist. Der ursprüngliche Sinn, den die älteste Gemeinde in der Verbindung von Taufe und Heilsgütern des neuen Bundes sah, mußte mit der Verflachung der ganzen Heilsauffassung verloren gehen.

Kapitel II.

Die Taufe im Barnabasbrief.

In der Entwicklung der Taufe nimmt der Barnabasbrief eine eigentümliche Stellung ein. Auch eine flüchtige Betrachtung zeigt nicht

[1]) cf. Harnack, Realenc. f. pr. Th. u. K., Bd. I, S. 720.

[2]) Hilgenfeld, Nov. Test. extra canonem receptum, fasc. 4 ed. 2, Lips., 1884, p. 57.

nur, daß seine Taufaussagen einen durchaus konservativen Charakter tragen, sondern daß die Taufvorstellungen nicht einfach reproduziert werden und selbst nicht mehr so lebendige Größen sind wie in der apostolischen Zeit. In den Taufaussagen des Barnabasbriefes spürt man noch ganz deutlich das eigenartige Ursprünglich-Lebensvolle, das dem Taufglauben der ältesten Gemeinde eignete. In dieser Hinsicht steht der Barnabasbrief an der Grenze einer neuen Zeit, denn trotz aller Verherrlichung der Taufe tritt bald eine Betrachtungsweise ein, die eine Modifikation der ältesten Taufauffasssung bedeutet. Es ist in diesem Zusammenhang nicht ohne Bedeutung, daß bei aller Verschiedenheit eine weitgehende Übereinstimmung zwischen dem Gedankeninhalt und der Darstellung des Christentums im Barnabasbrief und bei Justin sich konstatieren läßt.[1]) An eine direkte Benutzung des Barnabasbriefes durch Justin ist wohl schwerlich zu denken, es handelt sich offenbar um Vorstellungen und Ausprägungen in der Darstellung des christlichen Heils, wie sie auf heidenchristlichem Boden Wurzel gefaßt hatten. Wie stark dabei doch die individuelle Richtung sich geltend machen konnte, erhellt nur aus dem einen Beispiel, daß die Lehre von der Einwohnung des heiligen Geistes im Menschen bei Barnabas im Zentrum der Betrachtung steht, dagegen bei Justin fast völlig übergangen wird. Für unseren Zusammenhang ist es von besonderem Interesse, daß die Vorstellung vom neuen Bunde und von den gläubigen Heiden als neuem Bundesvolk sich bei beiden ausgiebig benutzt findet. Es handelt sich dabei fraglos nicht um ein Stück origineller Auffassung des Christentums, sondern um einen Begriff, der zum Arsenal der Darstellung des Heils in der Gemeinde gehört. Wir haben die Bedeutung dieses Begriffs für die älteste Tauflehre konstatiert und haben nun zuzusehn, wie er bei Barnabas und Justin (sowie auch in gelegentlichen Bemerkungen anderer Schriften in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts) angewandt wird, und ob er in Beziehung zur Taufe tritt.

Zunächst aber müssen die Taufaussagen des Barnabasbriefes kurz dargestellt werden.

Ein starker Nachdruck liegt auf der in der Taufe geschenkten

[1]) cf. den Nachweis bei v. Engelhardt, l. c., S. 375 ff. — Die Frage nach der Zeitbestimmung des Barnabasbriefes ist hier nicht zu erörtern. Immerhin ist die Datierung gerade um der Parallelen mit Justin willen nicht unwichtig. Die Stelle über den Tempelbau, c. 16, 4, die für das Jahr 130 zu sprechen scheint, wird von Bardenhewer (Patrologie, 1910, S. 22) wohl mit Recht auf den Bau des geistigen Tempels im Herzen der Gläubigen bezogen. Für die Abfassung des Briefes noch im ersten Jahrhundert (Funk, Patres Apostolici I, p. XXIII) spricht das durchaus archaistische Gepräge des ganzen Briefes nicht zum wenigsten auch in der Darstellung der Tauflehre.

Sündenvergebung; voll Sünde und Unreinheit steigt der Mensch in das Taufwasser hinab, um es „mit Früchten beladen“ zu verlassen, c. 11, 11 *ὅτι ἡμεῖς μὲν καταβαίνομεν εἰς τὸ ὕδωρ γέμοντες ἁμαρτιῶν καὶ ῥύπου, καὶ ἀναβαίνομεν καρποφοροῦντες ἐν τῇ καρδίᾳ τὸν φόβον καὶ τὴν ἐλπίδα εἰς τὸν Ἰησοῦν ἐν τῷ πνεύματι ἔχοντες*, cf. 11, 1 *τὸ βάπτισμα τὸ φέρον ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*. Die in der Taufe dem Menschen geschenkte Sündenvergebung hat ihren Grund in dem Erlösungstode Jesu Christi: im Glauben an das Kreuz steigt der Täufling in das Wasser hinab, c. 11, 8 *μακάριοι, οἱ ἐπὶ τὸν σταυρὸν ἐλπίσαντες κατέβησαν εἰς τὸ ὕδωρ*, cf. c. 5, 1. Taufe und Tod Christi gehören so eng zusammen, daß der Verfasser im Alten Testament das Taufwasser und Kreuz gemeinsam geweissagt findet, c. 11, 8 *αἰσθάνεσθε, πῶς τὸ ὕδωρ καὶ τὸν σταυρὸν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ὥρισεν*.

Der Geistesempfang fällt in den Taufakt. Dies wird an einer Stelle deutlich, wo die Taufgnade beschrieben wird, c. 11, 8—11: die Taufe des Menschen, der, auf Christi Kreuz vertrauend, in das Wasser hinabsteigt, reinigt ihn von allen Sünden. In diesem Zusammenhang wird in allegorischer Deutung aus einer alttestamentlichen Aussage der Schluß gezogen, Gott verherrliche das Gefäß seines Geistes, cf. c. 11, 9 *καὶ πάλιν ἕτερος προφήτης λέγει· καὶ ἦν ἡ γῆ τοῦ Ἰακὼβ ἐπαινουμένη παρὰ πᾶσαν τὴν γῆν. τοῦτο λέγει· τὸ σκεῦος τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δοξάζει*. Das kann sich nur auf die Geistesmitteilung, und zwar nach dem Zusammenhang der Stelle auf die in der Taufe sich vollziehende Geistesmitteilung beziehen.[1]) c. 7, 3 heißt Christi Leib *τὸ σκεῦος τοῦ πνεύματος*, c. 21, 8 wird der Leib der Gläubigen ein *καλὸν σκεῦος* genannt. Gleichfalls von der Geistesmitteilung im Taufakt handelt c. 16, 7 ff: das Hochhalten des Tempels zu Jerusalem durch die Juden war nichtig, war er doch dem Untergang geweiht; einen anderen Tempel, von Gott verheißen und von ihm bereitet, meint die Schrift. Es ist der geistige Tempel, in den Gott die Christen einführt, d. h. die Kirche. Der einzelne wird in diesen „unvergänglichen

[1]) J. G. Müller, Erklärung des Barnabasbriefes, Leipzig, 1869, S. 268, bezieht *τὸ σκεῦος τοῦ πνεύματος αὐτοῦ* auf den Leib Christi, den Leib am Kreuz. Aber weder die Berufung auf 7, 3, wo fraglos an den Leib Christi zu denken ist, noch auch der Zusammenhang unserer Stelle rechtfertigen ein solches Verfahren. Die Stelle handelt von der Taufe des Menschen (cf. V. 8), gleich nach der Erwähnung „des Gefäßes seines Geistes“, V. 9, wird wieder die Taufe der Gläubigen genannt, V. 11. Wenn Müller sich für seine Deutung auf die Erwähnung des Kreuzes beruft, es könne sich somit nur um den Leib Christi am Kreuz handeln, so übersieht er, daß der Verfasser als Grundgedanken seiner Ausführung in diesem Abschnitt den Zusammenhang von Kreuz und Taufwasser angibt, cf. 11, 1.

Tempel“ eingeführt, indem Gott in ihm Wohnung nimmt. Dadurch wird das neue sittliche Leben des Christen bedingt, das rechte Gebet auf die Lippen gelegt, die Gabe der Weissagung verliehen. Das sind schlichte, altchristliche Klänge. Auf die Taufe als auf den Akt der Zubereitung zum Tempel Gottes weist deutlich V. 8 hin: *προσέχετε δέ, ἵνα ὁ ναὸς τοῦ κυρίου ἐνδόξως οἰκοδομηθῇ. πῶς, μάθετε. λαβόντες τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν καὶ ἐλπίσαντες ἐπὶ τὸ ὄνομα ἐγενόμεθα καινοί, πάλιν ἐξ ἀρχῆς κτιζόμενοι· διὸ ἐν τῷ κατοικητηρίῳ ἡμῶν ἀληθῶς ὁ θεὸς κατοικεῖ ἐν ἡμῖν.* Das sind lauter aus der Welt der urchristlichen Taufvorstellung bekannte Wendungen. Besonders die Erwähnung der Neuschöpfung ist auffällig; es wird sich wohl aber mehr um eine liturgische Reproduktion des paulinischen Gedankens handeln, weniger um eine bewußte Übernahme des damit bei Paulus verbundenen Begriffs. Von Wichtigkeit ist dabei, daß man — wie sich gleich zeigen wird — diesen Gedanken bei Barnabas in Verbindung mit dem anderen vom neuen Bunde bringen muß. Auch die Wendung V. 9: *αὐτὸς ἐν ἡμῖν κατοικῶν, τοὺς τῷ θανάτῳ δεδουλωμένους ἀνοίγων ἡμῖν τὴν θύραν τοῦ ναοῦ, ὅ ἐστιν στόμα κτλ.* liegt ganz auf der Linie der altchristlichen Taufvorstellung.

Einmal braucht der Verfasser den Ausdruck, die Neuschöpfung sei durch die Sündenvergebung[1]) geschehen, cf. c. 6, 11 *ἐπεὶ οὖν ἀνακαινίσας ἡμᾶς ἐν τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν, ἐποίησεν ἡμᾶς ἄλλον τύπον, ὡς παιδίων ἔχειν τὴν ψυχήν, ὡς ἂν δὴ ἀναπλάσσοντος αὐτοῦ ἡμᾶς.* Ob man auf Grund dieser einen Stelle davon sprechen darf, daß der Barnabasbrief die Neuschöpfung oder Wiedergeburt im Taufwasser geschehen läßt, ist durchaus fraglich. Es kann sich ebenso auch nur um eine ungenaue Ausdrucksform handeln. In nicht ferner Zeit freilich fand eine unklare Vermischung der Wirkungen von Taufbad und Geistesmitteilung statt, die auch in immer höherer Wertschätzung des Taufwassers an sich zum Ausdruck kam. Vielleicht darf man einen Ansatz zu dieser Entwicklung in der Betonung des mit dem Kreuz zusammen im Alten Testament geweissagten Taufwassers (c. 11, 1; cf. V. 8 u. 11) vermuten. Doch kann es sich nur um eine bloße Vermutung handeln, die sich in keiner Weise irgendwie beweisen läßt.[2])

In anderem Zusammenhang ist auf die im Barnabasbriefe herrschende Vorstellung vom neuen Bunde und der Geistesmitteilung hingewiesen worden. Wir erkennen daraus, daß die altchristlichen Taufgedanken auch in dieser Beziehung noch in lebendiger Form vor-

[1]) cf. Harnack, Dogmengeschichte 4, I, S. 191.

[2]) cf. Joh. Kayser (Katholik), Über den sogenannten Barnabasbrief, 1866, S. 138.

herrschen. Unter Berufung auf Hes. 11, 19 und 36, 26 erklärt der Verfasser c. 6, 14 die Christen als eine neue Schöpfung, Christus wohnt in ihnen, ihr Herz ist sein heiliger Tempel. Auch das eschatologische Gepräge dieses urchristlichen Gedankens ist deutlich: unter Berufung auf das Wort *ἰδού, ποιῶ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα* erklärt der Verfasser, Christus habe an den Christen „zuletzt" eine neue Schöpfung gewirkt *(πάλιν σοι ἐπιδείξω, πῶς πρὸς ἡμᾶς λέγει. δευτέραν πλάσιν ἐπ' ἐσχάτων ἐποίησεν)*. Daß diese Neuschöpfung der Christen nur den Anbruch der Zeit bedeutet, wo alles neu geworden sein wird, der vollendeten Heilszeit, die Neuschöpfung selbst also schon zu den eschatologischen Gütern gehört, wird aus c. 15, 6 f. klar: noch ist niemand imstande, den wahren Sabbat reinen Herzens zu heiligen; dann heißt es: *ἴδε, ὅτι ἄρα τότε καλῶς καταπαυόμενοι ἁγιάσομεν αὐτήν, ὅτε δυνησόμεθα αὐτοὶ δικαιωθέντες καὶ ἀπολαβόντες τὴν ἐπαγγελίαν, μηκέτι οὔσης τῆς ἀνομίας, καινῶν δὲ γεγονότων πάντων ὑπὸ κυρίου· τότε δυνησόμεθα αὐτὴν ἁγιάσαι, αὐτοὶ ἁγιασθέντες πρῶτον.* Im gleichen Sinne ist c. 6, 18 f. zu verstehen: Gottes Verheißung der Herrschaft des Menschen über die Kreatur ist noch nicht erfüllt, sie tritt dann ein, wenn die Menschen im Vollsinne des Wortes „Erben des Bundes des Herrn" sind. Obgleich also die Christen schon in der Gegenwart das neue durch Christus geschaffene Volk sind, obgleich der Bund, dessen das jüdische Volk unwert war, den Christen als dem „Erbvolk" zuteil geworden ist, nachdem der Herr gelitten (c. 14, 4), steht der volle und uneingeschränkte Antritt des Erbes noch aus. Das Erbe ist ein eschatologischer Begriff, der aber schon in der Gegenwart in der christlichen Gemeinde realisiert wird und darum in sich die sicherste Gewähr für den Eintritt der herrlichen Zukunft enthält.

So werden im Barnabasbrief die altchristlichen Taufgedanken in lebendiger und ursprünglicher Weise reproduziert. An dieser Taufvorstellung ist ebensowenig Magisches bei aller Betonung des realen Handelns Gottes am Menschen in der Taufe, wie es in der ältesten Gemeinde war. Die Taufe ist das große, grundlegende Erlebnis des von der Macht des Wortes Gottes erfaßten Menschen.[1]) Wie Paulus Röm. 6 die Unmöglichkeit des Sündigens an dem Gedanken des Todes und der Auferweckung, die der Christ in der Taufe erlebt, statuiert und doch V. 11 sagt: *οὕτως καὶ ὑμεῖς λογίζεσθε ἑαυτοὺς εἶναι νεκρούς*, wie für ihn das Tauferlebnis zum Ansporn einer sittlichen Betätigung wird, so postuliert der Verfasser des Barnabasbriefes die neue

[1]) cf. R. Seeberg, Dogmengeschichte, S. 122 „Diese Gedanken halten sich von allen magischen Einflüssen frei."

Schöpfung des Menschen, das Einwohnen Gottes in ihm, das „Herzensgemach" des Christen als Tempel für Gott und spricht doch die Mahnung aus: *γενώμεθα πνευματικοι, γενώμεθα ναὸς τέλειος τῷ θεῷ*, c. 4, 11.

Kapitel III.

Die Taufe im II. Clemensbrief und im Hirten des Hermas.

Der Prediger im II. Clemensbrief trägt keine ausgebildete Tauflehre vor, aus zerstreuten Notizen müssen wir uns ein Bild von dem Taufglauben machen, den er als in der Gemeinde herrschend voraussetzt.

Er betont die Vergebung der „früheren Sünden", c. 13, 1: *ἐξαλείψωμεν ἀφ' ἡμῶν τὰ πρότερα ἁμαρτήματα καὶ μετανοήσαντες ἐκ ψυχῆς σωθῶμεν.* Wenn diese Ermahnung sich auch an schon getaufte Christen richtet, so ist doch deutlich, daß der leitende Gedanke in dieser Ermunterung zur Buße der Rückblick auf die Taufvergebung ist, in der eigentlich alle „früheren" Sünden ausgetilgt sein sollten. Aus dem Zustande der früheren Finsternis hat Christus die Menschen befreit, aus Irrtum und Verderben (c. 1, 3 ff.), aus den Banden des Götzendienstes sie zur Erkenntnis des Vaters der Wahrheit geführt (c. 3, 1). Die Christen müssen ihm dafür danken, einen Gegenlohn für alle die empfangenen Wohltaten aufbringen, c. 1, 3 und 5.[1]) Das Entgelt liegt in dem Bekenntnis zu Christus, das nicht in Worten besteht, sondern in der Betätigung der Gerechtigkeit (c. 3). Wer nicht so handelt, verfällt dem Strafgericht Gottes. Diese rechte Betätigung der Gerechtigkeit als Gegenlohn für Christi Tat an uns nennt der Verfasser „die Taufe rein und unbefleckt bewahren," „das Siegel bewahren", „das Siegel unbefleckt" bewahren, cf. c. 6, 9 *εἰ δὲ καὶ οἱ τοιοῦτοι δίκαιοι* (Noah, Hiob und Daniel) *οὐ δύνανται ταῖς ἑαυτῶν δικαιοσύναις ῥύσασθαι τὰ τέκνα αὐτῶν, ἡμεῖς, ἐὰν μὴ τηρήσωμεν τὸ βάπτισμα ἁγνὸν καὶ ἀμίαντον, ποίᾳ πεποιθήσει εἰσελευσόμεθα εἰς τὸ βασίλειον τοῦ θεοῦ*; c. 7, 6 *τῶν γὰρ μὴ τηρησάντων, φησίν, τὴν σφραγῖδα ὁ*

[1]) *τίνα οὖν ἡμεῖς αὐτῷ δώσομεν ἀντιμισθίαν, ἢ τίνα καρπὸν ἄξιον οὗ ἡμῖν αὐτὸς ἔδωκεν; . . . . . ποῖον οὖν αἶνον αὐτῷ δώσομεν ἢ μισθὸν ἀντιμισθίας ὧν ἐλάβομεν;*

σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτήσει καὶ τὸ πῦρ αὐτῶν οὐ σβεσθήσεται, καὶ ἔσονται εἰς ὅρασιν πάσῃ σαρκί; c. 8, 6 *τηρήσατε τὴν σάρκα ἁγνὴν καὶ τὴν σφραγῖδα ἄσπιλον, ἵνα τὴν αἰώνιον ζωὴν ἀπολάβωμεν.* Es wird also vor allem die Verpflichtung betont, die dem einzelnen durch die Übernahme der Taufe erwächst. Ein unvergleichlich großes Gnadengeschenk hat Gott dem Menschen in der Vergebung der „früheren Sünden" in der Taufe gegeben, die Aufgabe des Menschen ist es, diese Gabe zu bewahren. In sehr feiner Weise und mit viel psychologischem Verständnis hat Windisch den II. Clemensbrief analysiert; er hat nachgewiesen, wie der rigorose Standpunkt der theoretisch als Faktum hingestellten Sündlosigkeit des Christen und die Empirie, vor der die Augen nicht verschlossen werden können, in hartem Widerspruch dastehen, der seine Lösung in der Person des Predigers und seinem Streben nach dem ewigen Ziel findet.[1]) Das aber darf das Urteil nicht beeinflussen: die gesetzliche, auf Lohn eingestellte Frömmigkeit tritt uns in keiner Schrift dieser Periode so unverhüllt entgegen als im II. Clemensbrief. Die Predigt hat doch selbstredend mit der Frömmigkeit und dem Glaubensleben ihrer Zeitgenossen gerechnet, so dürfen wir die Glaubensanschauungen des II. Clemensbriefes als ein Gemeingut der Gemeinde ansprechen.

Ehe wir auf die Ausprägung des Taufglaubens im II. Clemensbrief etwas näher eingehen, orientieren wir uns über das Material an Taufausagen in ihm.

In anderem Zusammenhang haben wir zu zeigen versucht, daß im II. Clemensbrief unter Taufe und Siegel offenbar das Gleiche verstanden werden muß, ein Begriff kann ohne weiteres für den anderen eingesetzt werden; wir sahen aber auch, daß die ursprüngliche Bedeutung des Siegels, die Geistesmitteilung, noch deutlich anklingt. Ebenso existiert noch der Zusammenhang von Geistesbesitz, bzw. Taufe oder Siegel und eschatologischer Hoffnung. Eine höchst merkwürdige Ausführung findet sich in Kap. 14. Man wird m. E. dem ursprünglichen Sinn der Stelle nur gerecht, wenn man die von R. Seeberg vorgeschlagene Korrektur vornimmt: „wie der pneumatische Christus, so ist auch der heilige Geist Fleisch geworden, nämlich in der sichtbaren Kirche."[2]) Deutlich geht aus der Stelle die ganz enge Verbindung von Geistesempfang und eschatologischer Hoffnung hervor: durch die Verbindung mit dem Geist nimmt das Fleisch die Unsterblichkeit an, oder richtiger: der Empfang der Unsterblichkeit beruht auf der Verbindung des heiligen Geistes mit dem Fleische,

[1]) Windisch, Taufe und Sünde, S. 329—340.

[2]) Dogmengeschichte [2], S. 95 ff.

cf. c. 14, 5 *τοσαύτην δύναται ἡ σὰρξ αὕτη μεταλαβεῖν ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν κολληθέντος αὐτῇ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου*; 14, 1 *ὥστε οὖν αἱρετισώμεθα ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας τῆς ζωῆς εἶναι, ἵνα σωθῶμεν.*

In der Betonung der durch die Taufe auferlegten Verpflichtung und nicht der Gnadengabe in ihr geht der II. Clemensbrief nicht über den Hirten des Hermas hinaus. Wir müssen auch bei ihm den Schluß ziehen: die positive Seite der Taufe im ältesten Gemeindeglauben ist völlig zurückgetreten. Ja dieser Zug tritt im II. Clemensbrief noch unverhüllter hervor als in den vielfach verworrenen und unklaren Ausführungen des Hirten. Das Christentum ist ein Gegenlohn für Christi Gnadentat (1, 3), das ist keineswegs nur ein Bild für die Schuld der unbegrenzten Dankbarkeit des Christen, die sich in der Bewährung im Christentum äußert und den ganz persönlichen Charakter eines Dienstes für Christus trägt. Es ist ganz wörtlich zu verstehen. Vom Gedanken an den zukünftigen Lohn ist die ganze Schrift durchzogen. Das Motiv zum Dienst vor Gott ist der Glaube daran, daß Gottes Verheißung wahr ist (11, 1). Wer aushält, der trägt den Lohn davon (11, 5). Gottes Treue zeigt sich darin, daß er einem jeden den verheißenen Vergeltungslohn für seine Werke gibt (11, 6). Die Rettung einer irrenden und verlorenen Seele ist keine kleine „Bezahlung", die wir Gott „zurückzahlen" (15, 1 f. *μισθὸς γὰρ οὐκ ἔστιν μικρὸς πλανωμένην ψυχὴν καὶ ἀπολλυμένην ἀποστρέψαι εἰς τὸ σωθῆναι . ταύτην γὰρ ἔχομεν τὴν ἀντιμισθίαν ἀποδοῦναι τῷ θεῷ τῷ κτίσαντι ἡμᾶς*). Das Erbarmen Jesu erlangt ein Mensch, der seinen Sünden absagt und den Sieg über seine Seele erringt (16, 2). Fasten ist besser als Gebet, besser als beides aber ist Almosengeben (16, 4). Das Almosen befreit von Sünde (ibid. *ἐλεημοσύνη γὰρ κούφισμα ἁμαρτίας γίνεται*). Auch die Buße rückt ganz in die Reihe der menschlichen, verdienstvollen Leistungen. Sie tritt als gutes Werk neben das Almosengeben (16, 4). Sie, die mit besonderem Eifer verherrlicht wird, ist der vornehmste „Gegenlohn" für Gott (9, 8). Der Verfasser versteigt sich sogar zu dem Satz, daß wir uns selbst durch Buße Heil und Leben verschaffen (19, 1 *μισθὸν γὰρ αἰτῶ ὑμᾶς τὸ μετανοῆσαι ἐξ ὅλης καρδίας σωτηρίαν ἑαυτοῖς καὶ ζωὴν διδόντας*). Bei dieser Betonung des Christentums als einer menschlichen Leistung, die auf den verheißenen Lohn vertraut, kann die altchristliche Vorstellung von dem Geistesbesitz überhaupt nicht zu ihrem Recht kommen. Am Geistesbesitz wird — ähnlich wie im Hermas — nur die Verantwortung des Menschen betont. Dazu kommt der Gedanke einer einstigen Belebung des Fleisches durch die Verbindung mit dem Geist.

Aber gerade diese Richtung auf die Zukunft zeigt den ganzen tiefgehenden Unterschied im Glaubensleben des II. Clemensbriefes und im Glaubensleben der ältesten Gemeinde. Gering und klein ist dieses

irdische Leben im Vergleich zu dem Leben der Unsterblichkeit (c. 5, 1; 5, 5). Dieses Weltalter und das zukünftige sind zwei Feinde, hier Sünde und Schande, dort herrliche Reinheit. Beiden Weltaltern können wir nicht freund sein, besser ist's deshalb, das gegenwärtige, das gering und von kurzer Dauer ist, aufzugeben, um die Güter jenes zu gewinnen, das unvergänglich ist (6, 3 ff.). Stündlich sollen wir das kommende Reich Gottes erwarten in immerwährender Bereitschaft (c. 12, 1). Alles wird zusammengefaßt in die Mahnung: *πράξωμεν οὖν τὴν δικαιοσύνην, ἵνα εἰς τέλος σωθῶμεν* (c. 19, 3). Die Frömmigkeit ist durchaus eschatologisch orientiert, das tiefste Motiv zur christlichen Betätigung ist die Erwartung der unvergänglichen Güter der Zukunft, der Unsterblichkeit. Aber wie völlig entleert ist hier die eschatologische Frömmigkeit der ältesten Gemeinde! Als ein Rest — und das ist von Wichtigkeit für die Taufauffassung im II. Clemensbrief — ist der Gedanke geblieben, der Geistesbesitz sei eine Gewähr für die Unsterblichkeit, er werde dem Fleisch das unsterbliche Leben vermitteln. Dieser Geistesbesitz selbst ist eine Aufgabe, aus ihm erwächst dem Christen die Verpflichtung des tugendhaften Lebens. Es bedarf eines genauen Zusehens, um als die Grundlage dieser Vorstellung den lebensvollen, unmittelbaren Glauben der ältesten Gemeinde an die Realisierung der Güter der Verheißung durch den Geistesbesitz zu erkennen. Man darf den II. Clemensbrief als klassischen Zeugen für die Entleerung des ursprünglichen Bewußtseins vom Besitz des heiligen Geistes bei scheinbarem Festhalten an den traditionell überlieferten Vorstellungen bezeichnen.

Aus dem Hirten des Hermas ist bei genauem Zusehen ersichtlich, welche Modifikationen in der ursprünglichen Taufauffassung der Gemeinde vor sich gegangen waren, und welche Faktoren diese Modifikation bedingten. Er bietet uns in dieser Hinsicht ein unschätzbares Material, das um so wertvoller ist, weil der Hirte nicht etwa eine eigne Tauflehre bietet, sondern sich in ihm nur die Taufauffassung widerspiegelt, die offenbar Gemeingut weiter Kreise der Gemeinde seiner Zeit ist. Die Tendenz der Schrift brachte es auch bei aller Verherrlichung des Taufsakraments gar nicht mit sich, daß eine Tauflehre entwickelt werden mußte. Die Taufauffassung der Gemeinde ist für den Hirten des Hermas einfach eine gegebene Größe. Man kann deshalb auch in der ungelehrten, einfältigen Art der ganzen Darstellung des Hirten eine Gewähr dafür sehen, daß die Tauflehre der Gemeinde in den Grundzügen unverkürzt und unbeeinflußt durch eine irgendwie schärfer ausgeprägte eigene Tauflehre reproduziert wird. Ehe genauer darauf eingegangen wird, welche Schlüsse auf die Entwicklung der Taufauffassung auf Grund des Hirten des Hermas zu ziehen sind,

müssen die Grundzüge der Tauflehre in ihm ganz kurz dargestellt werden.

In den Grundzügen tritt uns auch im Hirten des Hermas die altchristliche ursprüngliche Taufauffassung entgegen: die Taufe bringt die Güter der Sündenvergebung und der Geistesmitteilung.

Als eine allgemeine Formel für die Bedeutung der Taufe kann es gelten, wenn es Vis. III 3, 5 heißt: *ἡ ζωὴ ὑμῶν διὰ ὕδατος ἐσώθη καὶ σωθήσεται.* Dementsprechend ist der die Kirche bedeutende Turm auf dem Wasser gebaut, Vis. III 2, 4. Ebenso allgemein ist die Formulierung, daß die Taufe die Vergebung der „früheren Sünden" mitteile: *ἤκουσα, φημί, κύριε, παρά τινων διδασκάλων, ὅτι ἑτέρα μετάνοια οὐκ ἔστιν εἰ μὴ ἐκείνη, ὅτε εἰς ὕδωρ κατέβημεν καὶ ἐλάβομεν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ἡμῶν τῶν προτέρων,* Mand. IV 3, 1.

Mit der Taufe vereinigt ist die Geistesmitteilung zu denken. Häufig wird die Einwohnung des Geistes im Menschen geltend gemacht, cf. Mand. III 2; V 1, 2 ff.; X 2, 2 u. 5 f.; Sim. V 7, 2; IX 24, 4; IX 25, 2; IX 32, 2. Dabei liegt ein starker Ton auf dem sittlich-religiösen Verhalten des Geistesträgers; man vgl. z. B. den feinen seelsorgerischen Gedanken, daß der heilige Geist im Menschen durch den Geist der Traurigkeit verdrängt werde, Mand. X 2, 6. Den gleichen Gedanken des Geistesempfanges bringt die Vorstellung vom Anlegen eines Gewandes mit sich, vom Überkleidetwerden mit einem Gewand. Sim. VIII 2, 3 f. gibt der Engel allen, die in den Turm gehen, Gewand und Siegel, das Gewand ist „weiß wie Schnee" (*εἶχον λευκὸν ὡσεὶ χιόνα*). Daß es sich um die Taufe dabei handelt, ist klar: der Turm soll die Kirche darstellen (Vis. III 3, 3), in sie wird man durch die Taufe aufgenommen, das Siegel ist dazu noch für den Hirten des Hermas ein Ausdruck für die Taufe (Sim. IX 16, 4). Könnte man bei dem Überkleidetwerden mit dem schneeweißen Gewand einfach an ein Symbol für die fleckenlose Reinheit, wie sie die sündentilgende Taufe mit sich bringt, denken, so ist aus anderen Stellen zu erschließen, daß das Überkleidetwerden mit dem Gewand ein Ausdruck für die Geistesmitteilung ist. Sim. IX werden zwölf herrliche Jungfrauen geschildert, welche die zum Bau des Turmes notwendigen Steine in den Turm tragen; wer nicht von den Jungfrauen in den Turm getragen wird, ist unbrauchbar für den Bau. Sim. IX, 13 erklärt der Hirte die Bedeutung dieser Jungfrauen: es sind heilige Geister; nur wer von ihnen das Gewand empfängt, kann zum Reiche Gottes gehören, und auf des Hermas Frage, was denn „ihr Gewand" bedeute, erfolgt die Antwort: „Ihre Namen selbst sind ihr Gewand."[1]) Die Namen der Jungfrauen sind: Glaube, Enthaltsamkeit,

[1]) *αὗται, φησίν, ἅγια πνεύματά εἰσι· καὶ ἄλλως ἄνθρωπος οὐ δύναται εὑρεθῆναι εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, ἐὰν μὴ αὗται αὐτὸν ἐνδύσωσι τὸ ἔνδυμα*

Kraft, Geduld, Einfalt, Unschuld, Keuschheit, Fröhlichkeit, Wahrheit, Einsicht, Eintracht, Liebe, „wer diese Namen und den Namen des Sohnes Gottes trägt, der kann in das Reich Gottes kommen“ (Sim. IX 15, 2). Als Hermas sich nach dem Los der vom Turmbau weggeworfenen Steine erkundigt, wird ihm geantwortet, es handle sich um Menschen, die den Namen Gottes und die „Kraft der Jungfrauen“ empfangen hätten; *λαβόντες οὖν τὰ πνεύματα ταῦτα ἐνεδυναμώθησαν καὶ ἦσαν μετὰ τῶν δούλων τοῦ θεοῦ, καὶ ἦν αὐτῶν ἓν πνεῦμα καὶ ἓν σῶμα καὶ ἓν ἔνδυμα· τὰ γὰρ αὐτὰ ἐφρόνουν καὶ δικαιοσύνην εἰργάζοντο* (Sim. IX 13, 7). Schon dieser letzte Zug der Einheit und gleichen Gesinnung deutet auf die Geistesmitteilung hin. Sim. IX 24, 2 ist von solchen die Rede, die den heiligen Geist der Jungfrauen angezogen haben,[1]) und in direkter Anrede und Mahnung sagt der Hirte von diesen Frommen, sie hätten vom Geiste des Herrn (oder des Sohnes Gottes) empfangen, Sim. IX 24, 4.[2]) An anderer Stelle wird die Forderung, den Geist so unversehrt, wie der Mensch ihn empfangen, zurückzugeben an dem Beispiel erläutert, daß niemand gutwillig ein dem Walker überwiesenes unversehrtes Gewand in zerrissenem Zustande zurücknehmen würde (Sim. IX 32, 3).[3]) Das Überkleidetwerden mit dem Gewand ist demnach ein Ausdruck für die Mitteilung des heiligen Geistes, und das Gewand der Jungfrauen, mit dem der Christ geschmückt wird, soll seine sittliche Betätigung ausdrücken, die sich die Erhaltung des Geistesbesitzes angelegen sein läßt, cf. Mand. III 1 ff.; V 1 ff. Ebenfalls ist unter dem Siegel die Geistesmitteilung zu verstehen, oder richtiger, da Hermas einmal das Siegel als die Taufe erklärt: die ursprüngliche Vorstellung von der Versiegelung mit dem heiligen Geist tritt immer wieder zutage. Das ist schon in anderem Zusammenhang nachgewiesen worden. Ganz deutlich zeigt diesen Tatbestand Sim. 17, 4: *λαβόντες* (sc. alle Völker unter dem Himmel) *οὖν τὴν σφραγῖδα μίαν φρόνησιν ἔσχον καὶ ἕνα νοῦν, καὶ μία*

αὐτῶν· ἐὰν γὰς τὸ ὄνομα μόνον λάβῃς, τὸ δὲ ἔνδυμα παρὰ τούτων μὴ λάβῃς, οὐδὲν ὠφελήσῃ· αὗται γὰρ αἱ παρθένοι δυνάμεις εἰσὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ . . . . Ποῖος, φημί, ἱματισμὸς αὐτῶν ἐστί, κύριε; αὐτὰ τὰ ὀνόματα, φησίν, ἱματισμὸς ἐστιν αὐτῶν.

[1]) *ἐνδεδυμένοι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τούτων τῶν παρθένων.*

[2]) *ἐκ γὰρ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ ἐλάβετε.*

[3]) Reddite igitur ei spiritum integrum, sicut accepistis. Si enim dederis fulloni vestimentum novum integrum idque integrum iterum vis recipere, fullo autem scissum tibi illud reddet, recipies illud? . . . . . Si sic igitur tu doles de vestimento tuo et quereris, quod non illud integrum recipias, quid putas dominum tibi facturum, qui spiritum integrum tibi dedit, et tu eum totum inutilem redegisti, ita ut in nullo usu esse possit domino suo.

πίστις αὐτῶν ἐγένετο καὶ μία ἀγάπη, καὶ τὰ πνεύματα τῶν παρθένων μετὰ τοῦ ὀνόματος ἐφόρησαν (cf. 13, 7, wo die gleiche Wirkung der einen Gesinnung, der innigen Gemeinschaft als eine Folge des Empfanges des Geistes der Jungfrauen geschildert wird). Ebenso treten der Empfang des Siegels und der Geistesempfang, der an dem schon erwähnten Beispiel von dem einem Walker übergebenen Kleide erläutert wird, in eine Parallele. In diesem Zusammenhang ist die „Erneuerung des Geistes", die im Hirten des Hermas häufig erwähnt wird, übergangen worden, weil sie meist als eine Folge der göttlich offenbarten zweiten Buße hingestellt wird, wo wir doch sonst diesen Gedanken im Zusammenhang mit der Taufe und speziell der Geistesmitteilung in ihr erwarten würden. Auf das Verhältnis dieser zweiten Buße zur Taufe und damit auch auf die durch die Buße bewirkte „Erneuerung des Geistes" gehen wir noch genauer ein. Einmal wird die Erneuerung, das neue Leben in engen Zusammenhang mit dem Siegel gebracht, Sim. IX 16, 3: *πρὶν γάρ, φησί, φορέσαι τὸν ἄνθρωπον τὸ ὄνομα [τοῦ υἱοῦ] τοῦ θεοῦ, νεκρός ἐστιν· ὅταν δὲ λάβῃ τὴν σφραγῖδα, ἀποτίθεται τὴν νέκρωσιν καὶ ἀναλαμβάνει τὴν ζωήν.*

Es liegt nun aber trotz des eben Festgestellten durchaus nicht so, daß Hermas unverändert die urchristliche Taufauffassung reproduziert. Wenn wir auch fortwährend an die urchristliche Taufe erinnert werden und Hermas eine Fülle von Taufvorstellungen übernimmt, die deutlich auf die urchristliche Taufe zurückverweisen, so ist doch in der Tauflehre seiner Tage eine überaus verhängnisvolle Wandlung eingetreten. Dazu bedarf es eines näheren Zusehens.

Das ganze Interesse des Hirten des Hermas konzentriert sich auf die Bußpredigt in ihrer rigorosen Strenge und auf die göttlich offenbarte Möglichkeit einer zweiten und letzten Buße nach der Taufe. Es leuchtet ein, daß gerade von dem rigorosen Standpunkte des Hirten ein besonders starkes Gewicht auf der Taufe und ihrer sündentilgenden Wirkung liegen muß. Sie ist die eigentlich entscheidende Instanz im Christenleben, es bedarf einer besonderen Offenbarung Gottes, um die Möglichkeit der Rettung für den Menschen trotz der durch die Sünde verlorenen Taufgnade zu erweisen. Energischer kann die einschneidende Bedeutung der Taufe überhaupt nicht betont werden. Die Sündenvergebung in der Taufe bezieht sich auf die „früheren Sünden", die Gott allein aus dem Wege schaffen kann, Sim. V 7, 3 *περὶ τῶν προτέρων, φησίν, ἀγνοημάτων τῷ θεῷ μόνῳ δυνατὸν ἴασιν δοῦναι· αὐτοῦ γάρ ἐστι πᾶσα ἐξουσία,* cf. Mand. IV 1, 11; IV 3, 3; XII 6, 2; Sim. IX 33, 3. Diese früheren Sünden bleiben eben bestehen, auch wenn ein Mensch zur Einsicht des christlichen Heils gekommen ist; deshalb bedarf es eines göttlichen Machtworts, um sie auszulöschen. Hier handelt es sich

also um ein göttliches Tun in der Taufe, dem der Mensch passiv gegenübersteht. Aber klar ist dieser Gedanke im Hermas nicht durchgeführt; es tritt auch der Gedanke auf, der Mensch verdiene sich die Sündenvergebung, wenn diese Ausführungen sich auch vor allem auf die zweite, durch die göttliche Offenbarung gewährte Buße beziehen. Diese zweite Buße ist ja nichts anderes als eine Wiederholung der Taufbuße; was von einer gilt, gilt auch von der anderen, wenn auch die Einprägung einer besonderen Zerknirschung und besonders ernster guter Vorsätze gerade in Anlaß der Möglichkeit dieser zweiten und definitiv letzten Buße verständlich ist. Jedenfalls spielt einmal der Gedanke der verdienten Sündenvergebung herein oder liegt doch auf der menschlichen Leistung ein gewisser Ton, Sim. VIII 11, 3 *ὅσοι, φησίν, ἐξ ὅλης καρδίας αὐτῶν μετανοήσωσι καὶ καθαρίσωσιν ἑαυτοὺς ἀπὸ τῶν πονηριῶν αὐτῶν τῶν προειρημένων καὶ μηκέτι μηδὲν προσθῶσι ταῖς ἁμαρτίαις αὐτῶν, λήψονται ἴασιν παρὰ τοῦ κυρίου τῶν προτέρων ἁμαρτιῶν.*

Nun wird die Möglichkeit einer zweiten Buße für die Sünder proklamiert. Sie wird als das letzte göttliche Rettungsmittel gepriesen. Es hätte nahe genug gelegen, daß der Hirte eine zweite Taufe für die proklamiert, die durch ihre Sünden die Taufgnade verscherzt haben. Das Taufsakrament kann aber nicht wiederholt werden, so tritt an seine Stelle für die getauften Sünder die göttlich offenbarte zweite Buße.[1]) Es läßt sich verfolgen, daß die angekündigte zweite Buße in einem solchen Maße der Taufe angenähert wird, daß es oft nur aus dem Zusammenhang zu ersehen ist, wovon der Verfasser spricht: von der Taufe oder von der zweiten Buße. Hermas bittet Sim. VIII 6, 3 um Auskunft über die in der Vision geschauten Leute, die ihre ihnen vom Engel gegebenen Stäbe in verschiedenem Zustande bald blühend, bald völlig verdorrt, bald zerfressen abgeliefert haben. Er motiviert seine Bitte mit dem Predigtauftrag an seine Zeitgenossen, die „das Siegel empfangen und es zerbrochen und nicht unverletzt bewahrt haben; nun werden sie ihre Taten erkennen und Buße tun, wenn sie von dir ein Siegel empfangen haben und sie werden den Herrn preisen, weil er sich über sie erbarmt und dich gesandt hat, ihre Geister zu erneuern.“ Hier wird

[1]) cf. Windisch, Taufe und Sünde, S. 378: „Eine neue Taufe hat er nicht eingeführt. In seinem eigentlichen Vollzug konnte der sakramentale Initiationsakt nicht wiederholt werden. Tatsächlich jedoch erneuert die zweite Buße die Kraft der Taufe . . . . . Man sieht, wie nahe es gelegen hätte, die Taufe zu wiederholen. Es durfte nicht sein. Auf das Ritual darf der unverantwortliche Treubruch, den die Christen sich haben zuschulden kommen lassen, nicht einwirken. Müßte das sakramentale Ritual herangezogen werden, um Rettung zu erwirken, so wäre der sündige Christ verloren.“

unter der Erneuerung des Geistes die Buße verstanden. Sie wird mit dem eben für die Taufe gebrauchten Terminus Siegel bezeichnet. Die Erneuerung wird auch sonst mit der zweiten Buße in Zusammenhang gebracht, Vis. III 13, 4 *οἱ οὖν μετανοήσαντες ὁλοτελῶς νέοι ἔσονται καὶ τεθεμελιωμένοι, οἱ ἐξ ὅλης καρδίας μετανοήσαντες*, Sim. IX 14, 3 *ἐπὶ τούτοις πᾶσιν ηὐχαρίστησα τῷ κυρίῳ, ὅτι ἐσπλαγχνίσθη ἐπὶ πᾶσι τοῖς ἐπικαλουμένοις τῷ ὀνόματι αὐτοῦ καὶ ἐξαπέστειλε τὸν ἄγγελον τῆς μετανοίας εἰς ἡμᾶς τοὺς ἁμαρτήσαντας εἰς αὐτὸν καὶ ἀνεκαίνισεν ἡμῶν τὸ πνεῦμα*, cf. Vis. III 12, 3; 13, 2.[1]) Ebenso wird Sim. VI 2, 4 von der Buße gesagt, man könne durch sie das Leben erlangen. Die zweite Buße ist völlig an die Stelle der Taufe getreten, ersetzt sie ganz und gar; sie hätte auch bei dem Charakter des ganzen Buches überhaupt keine Bedeutung, wenn sie nicht ein vollwertiger Ersatz der Taufe wäre.

So liegt im Hirten des Hermas alles Gewicht auf der Sündenvergebung in der Taufe als der einen großen Amnestie für alle „früheren Sünden". Das braucht an sich nicht wunder zu nehmen und entspricht völlig der Tendenz der ganzen Schrift. Aber wir können hieraus einen interessanten Schluß auf die Taufauffassung, von der Hermas ausgeht, ziehen. Die Buße ist die Erneuerung des Geistes, sie ersetzt die Taufe. Daneben kennt Hermas die Geistesmitteilung, redet in massiven Ausdrücken von ihr.[2]) Daraus folgt: die in der ältesten Gemeinde so stark betonte positive Seite der Taufe, der Glaube an den das religiöse und sittliche Verhalten der Christen normierenden Geistesbesitz, ist im Hirten des Hermas total verkürzt worden. Darüber vermag auch die gelegentliche Betonung des durch den heiligen Geist gewirkten Verhaltens der Gläubigen nicht hinwegzutäuschen.[3])

[1]) Gennrichs (Die Lehre von der Wiedergeburt) Satz, S. 70: „Die durch die Predigt des Engels, der die Möglichkeit einer zweiten Buße verkündet, bewirkte Aufrichtung aller derer, die in Trauer und Kümmernis versunken sind, weil sie glauben, daß der nach der Taufe wieder in Sünden verfallende Christ sich nicht mehr der Gnade Gottes getrösten dürfe (Sim. IX 14, 3) — das ist die Erneuerung, von der Hermas spricht," ist nicht ganz zutreffend; trotz Vis. III 13, 2, wo es de facto den Anschein hat, als bestehe die Erneuerung schon im Vernehmen der „guten Kunde", ist durchweg die Erneuerung die Wirkung der unter Selbstpeinigung und Zerknirschung erworbenen zweiten Buße.

[2]) Der heilige Geist wohnt im „Fleisch" des Christen, Mand. III 1, 1; V 1, 2; X 2, 5 f.; Sim. V 7, 1.

[3]) Man vgl. das Bild vom Anlegen des Gewandes der Jungfrauen, die die einzelnen Tugenden darstellen, oder das Annehmen der Kraft dieser Jungfrauen, Sim. IX 13.

Hermas bewegt sich in den aus der Tradition bekannten Vorstellungen, aber ihr Gehalt ist nicht mehr der ursprüngliche.

Diese Entleerung der urchristlichen Taufauffassung tritt in ihrer Erscheinungsform und in ihren Wurzeln noch deutlicher hervor, wenn wir die gesamte Heilsauffassung, wie sie aus dem Hermasbuch spricht, heranziehen. Hermas hat eine höchst mangelhafte Einsicht in das Wesen des Erlösungswerkes; das Bekenntnis der Befreiung von der Sünde durch den Tod Christi hat er übernommen, aber es bleibt in seinem Munde eine liturgische Formel.[1]) Die Betonung des Vertrauens auf Christi Erlösungstat, durch welche der Mensch seiner Sündenvergebung gewiß wird, fehlt durchweg. Christus reinigt das Volk von Sünden und zeigt ihm den „Pfad des Lebens", indem er ihm das göttliche Gesetz gibt, Sim. V 6, 3. Das Christentum besteht wesentlich in der Erfüllung der mit der Taufe übernommenen Verpflichtung. Von diesem Standpunkte aus ist es verständlich, daß nach Empfang der Taufe auf dem Verhalten des Menschen, auf der menschlichen Leistung das entscheidende Gewicht liegt, Mand. IV 3, 6.[2]) Von der Erinnerung an die in der Taufe erlebte Gnade Gottes zehrt der Christ, er kann nicht im lebendigen Glauben an die stets gegenwärtige Gnade leben, sie ist ihm nur als Ansporn und als Drohung das Motiv zu einer sittlich-religiösen Betätigung.

Die Auffassung des Christentums als des göttlichen Gesetzes hängt mit der Vorstellung vom Glauben zusammen. Hermas sagt vom Glauben, er sei von „obenher", er habe große Macht, Mand. IX 11. Einmal (Vis. III, 8) macht die Kirche Hermas auf sieben Frauen rings um den in der Vision geschauten Turm aufmerksam. Es sind: Glaube, Enthaltsamkeit, Herzenseinfalt, Einsicht, Unschuld, Heiligkeit, Liebe. Die Mutter aller dieser Frauen ist der Glaube, sie hat „starke Hände". Ausdrücklich erklärt die Kirche: *ὅταν οὖν τὰ ἔργα τῆς μητρὸς αὐτῶν πάντα ποιήσῃς, δύνασαι ζῆσαι.* Das klingt so, als wäre der Glaube die Wurzel für die sittliche Betätigung des Menschen. Doch ist hier die Ausdrucksweise irreführend. Der Glaube selbst wird anderseits als eine Leistung des Menschen hingestellt, Mand. VIII, 8 f. *ἄκουε, φησί, καὶ τῶν ἀγαθῶν τὰ ἔργα, ἃ σε δεῖ ἐργάζεσθαι καὶ μὴ ἐγκρατεύεσθαι. Πρῶτον πάντων πίστις, φόβος κυρίου, ἀγάπη, ὁμόνοια, ῥήματα δικαιοσύνης, ἀλήθεια, ὑπομονή κτλ.*, cf. Sim. IX 15, 2; Mand. XII 3, 1. Es ist auch bezeichnend, wie Mand. VI 1, 1 von dem Auftrag geredet wird, den Glauben, die

[1]) cf. A. Link, Christi Person und Werk im Hirten des Hermas, Marburg, 1886, S. 58 ff.

[2]) *ἀλλὰ ἐγώ σοι λέγω, φησί· μετὰ τὴν κλῆσιν ἐκείνην τὴν μεγάλην καὶ σεμνὴν εάν τις ἐκπειρασθεὶς ὑπὸ τοῦ διαβόλου ἁμαρτήσῃ, μίαν μετάνοιαν ἔχει.*

Furcht und die Enthaltsamkeit zu beobachten,[1]) vgl. die Ausführung Sim. VIII 9, 1, cf. 10, 3, daß man wohl Glauben haben könne und doch die Werke des Glaubens nicht tun. Hierzu stimmt die genauere Ausführung über den Glauben Mand. VI 2, die doch im letzten Grunde nur auf eine Bewährung der Tugend herausläuft. Wie eine zusammenfassende Darstellung des Glaubensbegriffes klingt es, wenn es Vis. I 3, 4 heißt: *καὶ πάντα ὁμαλὰ γίνεται τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ, ἵνα ἀποδῷ αὐτοῖς τὴν ἐπαγγελίαν, ἣν ἐπηγγείλατο μετὰ πολλῆς δόξης καὶ χαρᾶς, ἐὰν τηρήσωσιν τὰ νόμμα τοῦ θεοῦ, ἃ παρέλαβον ἐν μεγάλῃ πίστει.* Der Glaube bewährt sich in der Tugendübung, tritt aber auch seinerseits in die Reihe der Tugenden; er zeigt sich in der Annahme des göttlichen Gesetzes und in der Verpflichtung zu seiner Erfüllung.

So ist es nicht verwunderlich, wenn auf das Verdienst oder auf die „gesetzliche Lohnordnung“[2]) ein starkes Gewicht fällt, wenn sogar der Gedanke der „überschüssigen guten Werke“ deutlich formuliert wird (Vis. III 10, 6; IV 2, 5; V 7; Mand. III 5; IV 2, 3 ff.; IV 4, 2; Sim. V 3, 3; VII 1, 4; VIII 7, 6; X 2, 4). Diese ganze Auffasung stimmt zur Vorstellung, die göttliche Gnade habe sich in der Sündenvergebung in der Taufe erschöpft, nun komme es auf die menschliche Leistung an. Uns kann hier nicht die allgemeine Frage nach der Entleerung des christlichen Heils durch solche Gedanken beschäftigen, sondern nur die Frage, inwiefern der konstatierte Tatbestand auf die Gestaltung der Tauflehre rückwirkende Kraft haben mußte.

Wir sahen, daß die Taufe, wie sie uns im Hirten des Hermas entgegentritt, ihres positiven Gehalts wesentlich entleert ist und dabei doch urchristliche Tauftermini und Taufvorstellungen verwandt werden. Alles spitzt sich zur Frage zu: welchen Platz kann Hermas der mit der Taufe verbundenen Geistesmitteilung einräumen? Daß er sie kennt, ist sicher. Und hier zeigt sich neben einem unklaren, durch den Gebrauch altchristlicher liturgischer Formeln bedingten Schwanken, daß ein irgendwie gesicherter, innerlich berechtigter Platz der Geistesmitteilung nicht eingeräumt werden kann. Das lebendige Bewußtsein des Geistesbesitzes als der bestimmenden Kraft im Christenleben ist geschwunden. Das wird schon daran deutlich, daß es schwer hält, eine sichere Grenze zu ziehen, wo Hermas von der schöpfungsmäßigen Ausstattung des Menschen mit dem Geist redet, wo von der Begabung des Christen mit dem heiligen Geist. Mand. III 1 f. hat es den Anschein, als wäre von der schöpfungsmäßigen Ausstattung des Menschen die Rede; einen Geist, der nicht

[1]) *ἵνα φυλάξῃς τὴν πίστιν καὶ τὸν φόβον καὶ τὴν ἐγκράτειαν.*

[2]) cf. Loofs, Dogmengeschichte [4], S. 92 f.

lügt, hat der Mensch empfangen, gibt er ihn lügenhaft zurück, so hat er sich eines Raubes an Gott schuldig gemacht. Ebenso liegt es nahe, Sim. IX 33, 3 f. an die schöpfungsmäßige Ausstattung mit dem Geist zu denken; von dem heiligen Geist kann es kaum heißen, daß er von Gott wegen seines korrupten Zustandes nicht mehr in Gebrauch genommen werden könne. Allein schon an dieser Stelle zeigt das im Zusammenhang mit der Geistesverleihung in der Taufe gebrauchte Bild vom Überkleidetwerden mit einem Gewand, daß nicht an die schöpfungsmäßige Ausstattung des Menschen gedacht werden darf. In einer Reihe von anderen Stellen ist ganz deutlich, daß wir nur an die Geistesverleihung in der Taufe zu denken haben (Mand. V 1, 2 f.; X 2, 5 f.; XI 1, 7; Sim. V 7, 1; IX 24). Es wird sich also nicht sagen lassen, daß die Kraft zum Tun des göttlichen Gesetzes in der schöpfungsmäßigen Ausstattung des Menschen mit dem Geist liege.[1]) Vielmehr kommt formal die ursprüngliche Taufauffassung von der das Verhalten des Christen bestimmenden Kraft des heiligen Geistes zu ihrem Recht. Aber anderseits sahen wir wiederum, daß dies Bewußtsein bei Hermas total verblaßt ist. Es ist darum sehr instruktiv darauf zu achten, wie Hermas den Gedanken der Einwohnung des heiligen Geistes im Menschen verwendet. Es findet sich die Vorstellung, daß der heilige Geist dem Menschen wie eine objektive Größe entgegentritt: er gibt dem Menschen im Gericht ein gutes Zeugnis (Sim. V 7, 1), er wohnt in ihm und verträgt nicht die Nachbarschaft eines bösen Geistes, nimmt dieser überhand, so zieht er sich zurück (Mand. V 1, 2—4; X 2, 5 f.). Er ruft Gott gegen den in Sünde fallenden Menschen an (Mand. X 2, 5). Selbst wenn Hermas den gleichen Gedanken einmal ganz allgemein formuliert (Mand. IV 1, 3 *ὅπου γὰρ σεμνότης κατοικεῖ, ἐκεῖ ἀνομία οὐκ ὀφείλει ἀναβαίνειν ἐπὶ καρδίαν ἀνδρὸς δικαίου*), ohne den Gedanken der Geisteseinwohnung zu verwenden, so ist doch seine Hinneigung zu einer stark materiellen Denkungsweise unleugbar. Wie ein heiliger Gast zieht der Geist in den Menschen ein, dieser hat alle Kraft daranzusetzen, daß nicht böse Geister, eine sündige oder des Christen unwürdige trübselige Gesinnung ihn vertreibe. Das ist die menschliche Aufgabe, die Verpflichtung dem heiligen Geiste gegenüber. Mag dieser Gedanke zu noch so ernsten, sittlich achtungswerten Anforderungen an das Verhalten des Christen benutzt werden: das Verständnis für die Kraft des heiligen Geistes im Menschen ist geschwunden. Und damit tritt die Gefahr ein, daß der Gedanke von der Geistesmitteilung ganz in die Bahn mysteriöser Vorstellungen einlenkt.

---

[1]) So Gennrich, S. 70, mit Nitzsch, Dogmengeschichte, S. 190.

In einer Beziehung freilich hat sich die urchristliche Vorstellung von dem Geistesbesitz des Christen im Hirten des Hermas erhalten. Der Geistesbesitz hat seine eschatologische Orientierung bewahrt. Der Geist gibt dem Menschen ein gutes Zeugnis im Gericht und rettet ihn dadurch, Sim. V, 7. 1 *τὴν σάρκα σου ταύτην φύλασσε καθαρὰν καὶ ἀμίαντον, ἵνα τὸ πνεῦμα τὸ κατοικοῦν ἐν αὐτῇ μαρτυρήσῃ αὐτῇ καὶ δικαιωθῇ σου ἡ σάρξ.* Daß die Geistesmitteilung ein Unterpfand für die Teilnahme an der herrlichen Zukunft war, ist hier noch sichtbar. Dieser Zug erklärt sich ja auch aus der deutlichen, stark ausgeprägten eschatologischen Hoffnung, die im Hirten des Hermas vorherrscht.

An speziellen Beobachtungen an der Taufauffassung im Hirten ist zu bemerken: die Verbindung vom Tragen des Namens Christi mit der Taufe, der heilsnotwendige Charakter des Taufvollzuges und endlich die Gleichsetzung von Taufe und Siegel.

In der Taufe wird der Mensch dem Namen Christi unterstellt, er wird zum Träger dieses Namens (Vis. III. 7, 3; Sim. VIII. 1, 1; IX. 12, 4. 8; IX. 13, 2. 7). Das braucht zunächst nicht über die urchristliche Vorstellung von der Taufe auf den Namen Christi hinauszugehen. Doch darf man mit einiger Wahrscheinlichkeit vermuten, daß im Hermas die Vorstellung zum Vorschein kommt, wonach durch das Tragen des Namens sich am Träger die mit dem Namen verbundene heilige und geheimnisvolle Kraft auswirkt. Das liegt ja überhaupt im antiken Namenglauben. Hermas kennt „Namenchristen", ein Tragen des Namens ohne seine Kraft, Sim. IX. 13, 2 *ἐὰν τὸ ὄνομα φορῇς, τὴν δὲ δύναμιν μὴ φορῇς αὐτοῦ, εἰς μάτην ἔσῃ τὸ ὄνομα αὐτοῦ φορῶν.* Von einer magischen Wirkung des Namens wird man angesichts dieser Ausführung nicht sprechen dürfen, aber einen Anklang an den Namenglauben enthält doch Sim. IX 14, 5 *τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ μέγα ἐστὶ καὶ ἀχώρητον καὶ τὸν κόσμον ὅλον βαστάζει,* cf. Vis. III. 3, 5.

Die Taufe gilt im Hermasbuch als unbedingt heilsnotwendig. Die älteste Christengemeinde hat darüber gar keine Reflexionen angestellt. Wo Tauferlebnis und Taufvollzug so sehr zusammenfielen und so unmittelbar empfunden wurden, konnte es gar nicht zur Frage kommen: was ist das Schicksal des Ungetauften? ist die Taufe notwendig zum Heil? Bei Hermas finden sich derartige Reflexionen. Noch in den urchristlichen Gedankenkreis fallen die Ausführungen, daß der Mensch nur unter der Bedingung des Empfanges des Siegels oder des Namens Christi in das Reich Gottes gelangen könne (Sim. IX. 12, 4. 8). Anders liegt es schon, wenn die Gerechten des alten Bundes die Taufe empfangen müssen, was in dem Versenktwerden der

zum Fundament des Turmes bestimmten Steine in die Tiefe versinnbildlicht wird (Sim. IX. 16). Ihnen wird ausdrücklich das Tragen der Geister der Jungfrauen zugeschrieben, d. h. die sittliche Beschaffenheit, in der sich beim Christen der Besitz des heiligen Geistes äußert. Auch die Gerechten des alten Bundes können nur durch den Empfang des Siegels zum Heil gelangen. Aber selbst, wenn es sich damit nur um eine natürliche, naive Form der Fortentwicklung des ursprünglichen Taufglaubens handelt, so fällt doch ein merkwürdiges Streiflicht auf die Wertung des rituellen Vollzugs der Taufe an unserer Stelle. Die 40 Steine, die die „Apostel und Lehrer der Botschaft des Sohnes Gottes" darstellen, sind mit den anderen Steinen (dem Sinnbild der alttestamentlichen Gerechten) in die Tiefe versenkt worden (15, 4). Hermas fragt: *διατί, κύριε, καὶ οἱ μ' λίθοι μετ' αὐτῶν ἀνέβησαν ἐκ τοῦ βυτοῦ, ἤδη ἐσχηκότες τὴν σφραγῖδα* (16, 5). Die Antwort ist: die Apostel und Lehrer haben nach ihrem Tode den Entschlafenen gepredigt und ihnen das „Siegel der Predigt" gegeben. Mit den Gerechten des alten Bundes sind die Apostel und Lehrer in das Wasser hinabgestiegen. Aber der Hirt hebt ausdrücklich hervor, sie, d. h. die Apostel und Lehrer, seien im Unterschied von den Gerechten des alten Bundes lebend in das Wasser hinabgestiegen und lebend wieder herauf (*ἀλλ' οὗτοι ζῶντες κατέβησαν καὶ πάλιν ζῶντες ἀνέβησαν· ἐκεῖνοι δὲ οἱ προκεκοιμημένοι νεκροὶ κατέβησαν, ζῶντες δὲ ἀνέβησαν*, 16, 6). Einer Versicherung, die Apostel hätten das Leben besessen, d. h. sie seien Christen gewesen, bedurfte es natürlich nicht. Der Satz kann sich nur erklären, wenn bei Leser und Verfasser der Gedanke nicht fernlag: mit den ungetauften Gerechten stiegen die getauften Apostel in das Wasser hinab, was hatte das für eine Wirkung auf sie? M. a. W. die Betonung der Wirkungslosigkeit des Wassers für die Apostel in diesem Falle weist auf eine Taufvorstellung hin, die mit dem Taufwasser oder vielleicht auch mit dem ganzen Ritual irgendwelche geheimnisvolle Wirkungen verbunden dachte, die mit dem liturgischen Vollzug entbunden wurden, eine Wirkung ex opere operato. Man wird in unserer Stelle keinen zwingenden Beweis für diese Annahme finden können, es wird sich vielleicht mehr um eine sich nahelegende Vermutung handeln, aber der Umstand, daß in nicht ferner Zeit mit dem Taufwasser geheimnisvolle Kräfte verbunden gedacht wurden und der von der Heilsnotwendigkeit der Taufe handelnde Zusammenhang unserer Stelle erhöht die Wahrscheinlichkeit dieser Vermutung.

In diesem Zusammenhang gewinnt es an Interesse, daß Hermas Siegel und Taufwasser identifiziert: *ἡ σφραγὶς οὖν τὸ ὕδωρ ἐστίν* (Sim. IX. 16, 4). Was in der urchristlichen Gemeinde als eine Wirkung des

Geistesempfanges erscheint, die Neuschöpfung, die Wiedergeburt und die Neubelebung, erscheint bei Hermas als eine Wirkung des Taufbades: *εἰς τὸ ὕδωρ οὖν καταβαίνουσι νεκροὶ καὶ ἀναβαίνουσι ζῶντες* (Sim. IX. 16, 4). Zu einem sicheren Schluß können wir nicht kommen. Eine Geistesmitteilung hat Hermas jedenfalls gekannt. Die spätere Taufpraxis schrieb dem Taufwasser eine heiligende Kraft zu, Geistesmitteilung unter Handauflegung nach dem Taufbad und das mit Kräften des heiligen Geistes gesättigte Taufwasser treten als Konkurrenten nebeneinander auf. Man darf vermuten, daß schon im Hirten des Hermas Spuren dieses beginnenden Prozesses sichtbar werden.

Kapitel IV.

Die Taufe bei Justin von Sichem.

Sucht man sich ein deutliches Bild von der Taufauffassung bei Justin zu machen, so kommt man in eigentümliche Schwierigkeiten. Abgesehen davon, daß Justin im Dialog von einer „Reinigung", einer „Abwaschung" in einer Weise spricht, die eine direkte Beziehung solcher Ausführungen auf die Taufe in Frage stellt und die Möglichkeit bestehen läßt, er rede nur bildlich von der Reinigung durch Reue und Buße, liegt eine große Schwierigkeit in den unzweifelhaften Taufaussagen und den zu ihnen gegebenen Erläuterungen vor. Scheinbar wird hier mit der einen Hand gegeben, mit der andern genommen. Ehe wir darum an die Untersuchung der Taufaussagen Justins herantreten, muß eins vorweg genommen werden: zweifellos handelt es sich in diesen Taufaussagen vielfach (oder meist) einfach um eine Reproduktion des Taufglaubens der Gemeinde, zu dem die Erläuterungen Justins selbst in eine gewisse Spannung treten. A priori müßten wir das bei dem Charakter des Taufglaubens der Gemeinde, wie wir ihn kennen gelernt, und bei der Eigenart der Darstellung des Christentums durch Justin erwarten. Wenn alles Gewicht auf die vernünftige Moral des Christentums fällt, auf die Gerechtigkeit als menschliche Leistung, auf die Aufklärung und den freien Entschluß des Menschen, den Irrtum und die Ungerechtigkeit der früheren Zeit zu verlassen und in einem neuen Leben der Reinheit zu meiden, so kann die Taufe freilich als Ausdruck dieser neuen Gesinnung, als Anfang eines neuen Lebens, ja auch als gottgesetzter Anfang und

damit als göttliches Gnadenwerk gepriesen werden, aber der ursprüngliche und lebendige Taufglaube der apostolischen Zeit hat hier keinen Platz mehr. Justin übernimmt nun doch diesen Taufglauben und verwertet ihn. Dadurch kommt in seine Taufaussagen, wenn man sie nicht völlig isoliert, etwas Widerspruchvolles, das sich nicht beseitigen läßt. Aber gerade dieser Tatbestand läßt uns bei genauer Untersuchung seiner Taufaussagen einen Schluß auf den Taufglauben der Gemeinde ziehen, und die Art, wie Justin die Taufe erwähnt und verwertet, zeigt uns ihre hohe Wertung in der Gemeinde. Nicht viel Neues fördert die Untersuchung der Taufaussagen des Justin zutage, aber sie hat den unschätzbaren Wert, daß sie uns instand setzt, Rückschlüsse auf den Taufglauben der Gemeinde in der Mitte des zweiten Jahrhunderts zu machen, die um so mehr Vertrauen verdienen, als es sich bei Justin um Übernahme traditioneller Vorstellungen, um Reproduktion des Gemeindeglaubens handelt, nicht um eigene, originelle Spekulationen über die Taufe.

Es gilt zunächst, die einwandfreien Taufaussagen Justins zusammenzustellen und zu beleuchten. Das Resultat wird uns dann bei der Untersuchung der übrigen in Betracht kommenden Ausführungen wesentliche Dienste tun. Justin beschreibt in kurzer Form den Taufakt Apol. I, K. 61 und gibt einige Erklärungen zu ihm. *Ἔπειτα ἀγονται ὑφ' ἡμῶν ἔνθα ὕδωρ ἐστί, καὶ τρόπον ἀναγεννήσεως, ὃν καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ ἀνεγεννήθημεν, ἀναγεννῶνται· ἐπ' ὀνόματος γὰρ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου τὸ ἐν τῷ ὕδατι τότε λουτρὸν ποιοῦνται. Καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.* In der Taufe findet somit die Wiedergeburt statt; sie wird mit der Sündenvergebung identifiziert, was aus dem zur Verdeutlichung der eben geschilderten Wiedergeburt herangezogenen und von der Sündenvergebung handelnden Zitat Jesaia 1, 16—20 deutlich wird. Die Christen sind durch die Taufe „neugeschaffen durch Christus“ (*καινοποιηθέντες διὰ τοῦ Χριστοῦ* Apol. I, K. 61). Ist doch Christus der Anfang eines neuen Geschlechts, des Geschlechts der Wiedergeborenen, cf. Dial. K. 138.[1]) Die Taufe wird Apol. I, K. 66 *τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ἀναγέννησιν λουτρόν* genannt. Also beides — Sündenvergebung und Wiedergeburt oder Neuschaffung —

[1]) Otto (pag. 458): *Ὁ γὰρ Χριστός, πρωτότοκος πάσης κτίσεως ὤν, καὶ ἀρχὴ πάλιν ἄλλου γένους γέγονεν, τοῦ ἀναγεννηθέντος ὑπ' αὐτοῦ δι' ὕδατος καὶ πίστεως καὶ ξύλου, τοῦ τὸ μυστήριον τοῦ σταυροῦ ἔχοντος, ὃν τρόπον καὶ ὁ Νῶε ἐν ξύλῳ διεσώθη ἐποχούμενος τοῖς ὕδασι μετὰ τῶν ἰδίων*, und weiter: (pag. 460) *εἶπον δέ, δι' ὕδατος καὶ πίστεως καὶ ξύλου οἱ προπαρασκευαζόμενοι καὶ μετανοοῦντες ἐφ' οἷς ἥμαρτον ἐκφεύξονται τὴν μέλλουσαν ἐπέρχεσθαι τοῦ θεοῦ κρίσιν.*

ist eine Wirkung des Taufbades, wenn es auch nicht angängig ist, bei Justin eine irgendwie scharfe begriffliche Scheidung dieser beiden Wirkungen der Taufe durchzuführen.[1]) In unzweifelhafter Weise faßt Justin im Dialog K. 86 (pag. 300) bei Ausdeutung des Elisawunders II Reg. 6, 1 ff. die Taufe ins Auge: *ὡς καὶ ἡμᾶς βεβαπτισμένους ταῖς βαρυτάταις ἁμαρτίαις, ἃς ἐπράξαμεν, διὰ τοῦ σταυρωθῆναι ἐπὶ τοῦ ξύλου καὶ δι' ὕδατος ἁγνίσαι ὁ Χριστὸς ἡμῶν ἐλυτρώσατο καὶ οἶκον εὐχῆς καὶ προσκυνήσεως ἐποίησε.* Ebenso in der allegorischen Ausdeutung der Sintflutgeschichte, Dial. K. 138. Die übrigen Aussagen oder gelegentlichen Erwähnungen der Taufe können erst in einem anderen Zusammenhang für unsere Frage Licht geben.

Fraglos spielt die Taufe als gottgewirkte Beseitigung der begangenen Sünden bei Justin eine große Rolle: was alle Gerechtigkeit des Menschen in seinem neuen Leben nicht vermag — die Tilgung der früheren, vorchristlichen Sündenschuld —, das tut die göttliche Gnade im Taufakt. Es handelt sich somit in der Taufe doch um ein reales Gnadengeschenk Gottes, nicht nur um eine Deklaration der durch den Menschen erworbenen Gerechtigkeit. Gerade, weil die Taufe ein Gnadenakt Gottes am Menschen ist, ist sie der radikale Wendepunkt im Leben des Menschen, der Abschluß einer Periode, die definitiv überwunden ist. Dieser Charakter der Taufe bei Justin darf nicht übersehen werden; er teilt hierin nicht nur völlig den Gemeindeglauben, sondern dieser Glaube ist zu einem lebendigen Stück seines eigenen Glaubens geworden. Aber freilich bedarf es nur eines näheren Zusehens, um gewahr zu werden, daß unter der Hand auch dieser Taufglaube Justins einen anderen Charakter angenommen hat: unmißverständlich deutlich wird die eigne Leistung des Menschen durch Justin betont. Im Unterschied von unserer leiblichen Geburt, die ohne unser Zutun zustande kam, entscheiden wir uns aus freien Stücken für die Wiedergeburt; sie ist somit auch eine menschliche Tat, eine freie Willensentscheidung. Es ist schon charakteristisch, daß Justin von den Taufkandidaten sagt, sie gelobten, christlich zu leben, garantierten ihr Vermögen dazu und würden daraufhin getauft,[2]) besonders wenn man im Auge behält, daß er von den Christen eine Vollkommenheit und Sündlosigkeit aussagt, von dem *ἐπιγνόντι τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ καὶ τελείῳ γενομένῳ* spricht (Dial. K. 8, pag. 32), cf. Dial. K. 111 (pag. 376): *ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβόντες καὶ μηκέτι ἁμαρτάνοντες.* Die menschliche Entscheidung, das menschliche Tun kommt gleichfalls in dem von Justin gebrauchten Ausdruck

[1]) cf. P. Gennrich, Die Lehre von der Wiedergeburt, S. 71.

[2]) Apol. I, K. 61 *ὅσοι ἂν πεισθῶσι καὶ πιστεύωσιν ἀληθῆ ταῦτα τὰ ὑφ ἡμῶν διδασκόμενα καὶ λεγόμενα εἶναι, καὶ βιοῦν οὕτως δύνασθαι ὑπισχνῶνται* etc.

zum Vorschein: „in welcher Weise wir uns selbst Gott weihen“(Apol. I, 61 *ὃν τρόπον δὲ καὶ ἀνεθήκαμεν ἑαυτοὺς τῷ θεῷ*). Eine wirkliche Neuschöpfung durch die Taufe findet nach Justin trotz solcher Äußerungen, die sich darauf zu beziehen scheinen, nicht statt. Er verwendet nur eine feste liturgische Formel, die zur Tradition gehört. Gott hilft dem Menschen dazu, daß er seiner Vernunft folgen kann, Gott hilft bei der Ablegung der Irrtümer, aber es handelt sich doch trotzdem um eine Tat menschlicher Freiheit. Freilich, die früheren Sünden bleiben ja auch bestehen, wenn der Mensch zum Entschluß eines neuen Lebens gekommen ist. Hier tritt die Taufe ein und tilgt die frühere Sündenschuld, sie deklariert den Menschen als rein kraft seiner eigenen Willensentscheidung und streicht die Schuld der früheren Sünden aus, an denen der Mensch nichts mehr ändern kann. Insofern kommt der Taufe eine sehr hohe Wertung auch bei Justin zu. Dagegen versteht er unter Wiedergeburt etwas anderes, als in dem durch ihn übernommenen Taufterminus die Gemeinde darunter verstand.

Zunächst scheint die Sache also einigermaßen klar zu liegen: Justin nimmt in der Taufe einen realen Erlaß der früheren Sünden an, sieht in ihr die Deklaration des kraft freien Willensentschlusses des Menschen entstehenden neuen Lebens und verbindet diesen Gedanken mit traditionellen Tauftermini. Aber ein näheres Eingehen zeigt doch deutlich, daß Justin in seiner Taufauffassung nicht eine Linie einhält, daß es sich nicht bloß um Akkommodation an gebräuchliche Tauftermini handelt, sondern auch um Konzessionen an die Taufvorstellung der Gemeinde.

Wir wenden uns zunächst dem von Justin gebrauchten Taufterminus *φωτισμός* zu. Er erklärt die Bezeichnung *φωτισμός* für die Taufe ausdrücklich Apol. I, K. 61 daraus, daß das Erkenntnisvermögen der Täuflinge erleuchtet werde: *καλεῖται δὲ τοῦτο τὸ λουτρὸν φωτισμός, ὡς φωτιζομένων τὴν διάνοιαν τῶν ταῦτα μανθανόντων.* Eine analoge Verwendung des Begriffs der Erleuchtung findet sich Dial. K. 39 (pag. 128); „wie zu des Elia Zeit Gott das Volk um der siebentausend willen, die ihre Knie nicht vor dem Baal gebeugt hatten, verschonte, so schont er auch in der Jetztzeit das Menschengeschlecht, wissend, daß täglich Menschen Christi Jünger werden und den Weg des Irrtums verlassen, die auch ein jeder, wie sie es wert sind, Gaben empfangen, indem sie durch den Namen Christi erleuchtet werden“. Es handelt sich somit bei der Erleuchtung um eine Abkehr von dem Irrtum zur Wahrheit, und die Taufe ist der Akt, worin diese Abkehr vom Irrtum und Hinkehr zum Licht dokumentiert wird. Das liegt ganz auf der Linie der Gedanken über die Taufe bei Justin, die wir bisher gewonnen haben. Daß die

Taufe selbst in wunderbarer Weise Erkenntnisse vermitteln sollte, paßt nicht zu den Praemissen, von denen Justin ausgegangen ist. Er übernimmt einfach einen Taufterminus — das liegt schon im Ausdruck Apol. I. K. 61: *καλεῖται δὲ τοῦτο τὸ λουτρὸν φωτισμός* —, der in der Gemeinde gangbar war, mit dem die Gemeinde aber sicher einen weit massiveren Sinn verband, als Justin es tut. Daß aber auch bei Justin bei Erwähnung der Erleuchtung ganz konkrete Vorstellungen als Wirkung der Taufe zum Vorschein kommen, läßt der Zusammenhang in Dial. K. 39 vermuten. Justin spricht von den Menschen, die Christi Jünger werden und „die auch ein jeder, wie sie es wert sind, Gaben empfangen, indem sie durch den Namen Christi erleuchtet werden" *(οἳ καὶ λαμβάνουσι δόματα ἕκαστος ὡς ἄξιοί εἰσι, φωτιζόμενοι διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ Χριστοῦ τούτου)*. Dann werden diese Gaben, die den Gläubigen in der Erleuchtung zuteil werden, aufgezählt: *ὁ μὲν γὰρ λαμβάνει συνέσεως πνεῦμα, ὁ δὲ βουλῆς, ὁ δὲ ἰσχύος, ὁ δὲ ἰάσεως, ὁ δὲ προγνώσεως, ὁ δὲ διδασκαλίας, ὁ δὲ φόβου θεοῦ*. Es handelt sich um die verschiedenartigen, in der Gemeinde vorkommenden Geistesgaben und Wunderkräfte. Nach urchristlichem Denken äußerte sich die Einwohnung des heiligen Geistes im Menschen in den verschiedenartigen Charismata. Es liegt nahe anzunehmen, daß Justin sich an unserer Stelle in dem gleichen Ideenkreise bewegt: alle Gläubigen sind erleuchtet worden und dadurch mit den verschiedenartigen Geistesgaben begabt. Dann liegt im Taufterminus *φωτισμός* auch für ihn — ohne daß das näher genannt wird — die Geistesmitteilung. Von den verschiedenen Gaben des heiligen Geistes, die den Christusgläubigen zuteil werden, und die mit dem Geistesbesitz des Herrn in Zusammenhang stehen, spricht auch Dial. K. 87 (pag. 304). Auf Tryphos Frage nach der Jes. 11, 1ff. geweissagten Ausrüstung des Messias mit dem heiligen Geiste, die doch in Widerspruch zu der Lehre Justins von dem Christus trete, antwortet Justin: in Christus ist der heilige Geist zur Ruhe gekommen; während seine Wirksamkeit an Israel ein Ende erreicht hat (es gibt keine Propheten mehr), sind die Christgläubigen mit Geistesgaben ausgerüstet worden. Von dem Vorhandensein dieser Geistesgaben kann jeder sich überzeugen: *καὶ παρ' ἡμῖν ἔστιν ἰδεῖν καὶ θηλείας καὶ ἄρσενας, χαρίσματα ἀπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ ἔχοντας* (Dial. K. 88, pag. 304). Ganz wie Dial. K. 39 macht Justin K. 87 (pag. 304) die Aussage, die Gaben des heiligen Geistes seien jedem zuteil geworden nach seiner Würdigkeit: *ἀνεπαύσατο οὖν* (sc. *πνεῦμα*), *τουτέστιν ἐπαύσατο, ἐλθόντος ἐκείνου, μεθ' ὃν, τῆς οἰκονομίας ταύτης τῆς ἐν ἀνθρώποις αὐτοῦ γενομένης χρόνοις, παύσασθαι ἔδει αὐτὰ ἀφ' ὑμῶν, καί, ἐν τούτῳ ἀνάπαυσιν*

λαβόντα πάλιν, ὡς ἐπεπροφήτευτο, γενήσεσθαι δόματα, ἃ ἀπὸ τῆς χάριτος τῆς δυνάμεως τοῦ πνεύματος ἐκείνου τοῖς ἐπ' αὐτὸν πιστεύουσι δίδωσιν, ὡς ἄξιον ἕκαστον ἐπίσταται. Was bei Erwähnung der „Erleuchtung", Dial. K. 39, und den in verschiedenartigen Geistesgaben bestehenden Folgen der Erleuchtung sich als Vermutung nahelegte, Justin verwerte hierbei den Begriff der Geistesmitteilung, wird durch die eben angeführte Stelle sehr wahrscheinlich gemacht. Einmal spricht Justin ausdrücklich von der Taufe mit heiligem Geist, Dial. K. 29 (pag. 94): *τίς ἐκείνου τοῦ βαπτίσματος χρεία ἁγίῳ πνεύματι βεβαπτισμένῳ;* wobei die christliche Taufe den jüdischen Reinigungsriten gegenübergestellt wird, cf. Dial. K. 19 (pag. 64) und K. 14 (pag. 48).[1] Er kennt somit eine Taufe mit heiligem Geist; weil die christliche Taufe Geistestaufe ist, ist sie weit erhaben über die jüdischen zeremoniellen Reinigungen. Auch von einer Einwohnung Christi in den Gläubigen im Zusammenhang mit dem Taufgedanken spricht Justin Dial. K. 54 (pag. 176) in Ausdeutung von Genes. 49, 11: *στολὴν γὰρ αὐτοῦ ἐκάλεσε τὸ ἅγιον πνεῦμα τοὺς δι' αὐτοῦ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβόντας, ἐν οἷς ἀεὶ δυνάμει μὲν πάρεστι, καὶ ἐναργῶς δὲ παρέσται ἐν τῇ δευτέρᾳ αὐτοῦ παρουσίᾳ*, cf. Apol. I, 32: *ἡ γὰρ κεκλημένη ὑπὸ τοῦ θείου πνεύματος διὰ τοῦ προφήτου στολὴ οἱ πιστεύοντες αὐτῷ εἰσιν ἄνθρωποι, ἐν οἷς οἰκεῖ τὸ παρὰ τοῦ θεοῦ σπέρμα, ὁ λόγος.*

Was sich sonst an Aussagen bei Justin findet, leidet an einer gewissen Unklarheit. M. v. Engelhardt urteilt, Justins Ausdrucksweise in diesen Abschnitten sei „so zweideutig, daß man nie recht weiß, ob er die christliche Wassertaufe oder nur die Reinigung durch Reue und Buße, oder beides zugleich meint."[2] v. Engelhardt verwendet deshalb in der kurzen Darstellung der Tauflehre des Justin nach dem Dialog[3] nur die wenigen ohne allen Zweifel auf die Taufe bezüglichen Ausführungen. Wirklich läßt sich bei allen Stellen, die von einer Reinigung, von dem Abwaschen der Sünden reden, darüber streiten, ob Justin die christliche Taufe im Auge habe. Erst auf einem Umwege kommt man m. E. zu positiven Resultaten. Erst wenn wir der Frage nach der „Beschneidung im Geist" und der Vorstellung vom „neuen Bunde" nähergetreten sind, dürfen wir einiges Licht für die Möglichkeit einer Beziehung der betreffenden Ausführungen Justins auf die Taufe erwarten.

Die jüdische Beschneidung bildet ein wesentliches Thema im Dialog; immer wieder kommen Justin und sein Gegner in Rede und

[1]) cf. Windisch, Taufe und Sünde im ältesten Christentum, S. 391 f.
[2]) Das Christentum Justins des Märtyrers, S. 320.
[3]) l. c., 320—322.

Gegenrede darauf zurück. In den Grundzügen läßt sich im Dialog eine dreifache Betrachtungsweise der fleischlichen Beschneidung durch Justin feststellen:

1. Die Beschneidung ist das Merkmal der Juden innerhalb der übrigen Völker; sie ist den Juden aber nicht zum Heil gegeben; sie sondert sie aus zu Gottes Strafgerichten, macht sie kenntlich für die Leiden, die sie mit Recht betroffen, Dial. K. 16 und K. 19.

2. Abraham, der Gläubige unter den Unbeschnittenen und als solcher der Empfänger der Gerechtigkeit und des Segens, hat die Beschneidung als Zeichen der ihm zugesprochenen Gerechtigkeit empfangen und nicht etwa durch die Beschneidung die Gerechtigkeit, cf. Dial. K. 23 (pag. 80): *τὴν δὲ περιτομὴν εἰς σημεῖον, ἀλλ' οὐκ εἰς δικαιοσύνην ἔλαβεν, ὡς καὶ αἱ γραφαὶ καὶ τὰ πράγματα ἀναγκάζει ἡμᾶς ὁμολογεῖν.* Das gleiche wird im weiteren Verlauf der Ausführung aus der Unmöglichkeit der Beschneidung für das weibliche Geschlecht gefolgert: *καὶ τὸ μὴ δύνασθαι δὲ τὸ θῆλυ γένος τὴν σαρκικὴν περιτομὴν λαμβάνειν, δείκνυσιν ὅτι εἰς σημεῖον ἡ περιτομὴ αὕτη δέδοται, ἀλλ' οὐχ ὡς ἔργον δικαιοσύνης.*

3. Die fleischliche Beschneidung ist ein Vorbild der wahren geistigen Beschneidung, Dial. K. 41 (pag. 134). Dieser Punkt allein interessiert uns in diesem Zusammenhange. Worum handelt es sich bei dieser geistigen Beschneidung? Sie ist die Buße, die Reinigung von der Sünde, die Befreiung von den Fesseln des Irrtums, die Abkehr vom alten Leben. Dial. K. 15 (pag. 54): *περιτέμεσθε οὖν τὴν ἀκροβυστίαν τῆς καρδίας ὑμῶν, ὡς οἱ λόγοι τοῦ θεοῦ διὰ πάντων τοῦτων τῶν λόγων* (Jes. 58, 1 ff.) *ἀξιοῦσι.* Schon im alten Bunde war es Gott um die Beschneidung des Herzens zu tun, Dial. K. 16 (pag. 54). Die Christen, denen Trypho die Abkehr von dem Beschneidungsgebot vorwirft, bedürfen der fleischlichen Beschneidung nicht, sie sind im Besitz der rechten, geistigen Beschneidung; auf sie vertrauen sie und nicht auf die Erfüllung der zeremoniellen jüdischen Vorschriften, Dial. K. 92 (pag. 320): *καὶ ἡμεῖς οὖν, ἐν ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκὸς ἡμῶν πιστεύοντες τῷ θεῷ διὰ τοῦ Χριστοῦ καὶ περιτομὴν ἔχοντες τὴν ὠφελοῦσαν ἡμᾶς τοὺς κεκτημένους, τουτέστι τῆς καρδίας, δίκαιοι καὶ εὐάρεστοι τῷ θεῷ ἐλπίζομεν φανῆναι, ἐπειδὴ καὶ ἤδη μεμαρτυρήμεθα διὰ τῶν προφητικῶν λόγων ὑπ' αὐτοῦ.* Man gewinnt den Eindruck, daß es sich bei der geistigen Beschneidung im Gegensatz zu dem rituellen Akt der jüdischen Beschneidung nur um einen inneren Vorgang im Menschen, um einen psychologischen Prozeß handeln kann. Wenn Justin, Dial. K. 44, den Juden ihre falsche Hoffnung zum Vorwurf macht: weil sie dem Fleische nach Abrahams Nachkommen sind, hoffen sie auf die Teilnahme an

den von Gott durch den Messias verheißenen Heilsgütern, und als das Entscheidende für diese Teilnahme die Ähnlichkeit im Glauben und in der Erkenntnis mit Abraham geltend macht, so verstärkt sich nur der Eindruck, im Gegensatz zu allen Zeichen äußerer Zugehörigkeit zum auserwählten Volk, deren hauptsächlichstes Merkmal die Beschneidung ist, handle es sich bei der geistigen Beschneidung der Christen nur um einen rein geistigen Begriff. Noch deutlicher liegt die Sache, wenn Justin rühmt, die Christen seien im Besitz der geistigen Beschneidung, wie sie Henoch und die ihm Ähnlichen besessen, d. h. sie glichen Henoch, der die Beschneidung nie empfing, in ihrer Gotteserkenntnis und der Reinheit ihres sittlichen Lebens, cf. Dial. K. 43 (pag. 138) *καὶ ἡμεῖς . . . . . οὐ ταύτην τὴν κατὰ σάρκα παρελάβομεν περιτομήν, ἀλλὰ πνευματικήν, ἣν Ἐνὼχ καὶ οἱ ὅμοιοι ἐφύλαξαν.* Der Besitz der geistigen Beschneidung scheint für Justin lediglich ein Ausdruck für die wahre, vernünftige Gotteserkenntnis und Moral zu sein, ein Ausdruck, den er in Anlehnung an die im alten Bunde geforderte und verheißene Herzensbeschneidung braucht. Doch vollzieht Justin anderseits eine Gleichung zwischen geistiger Beschneidung und Taufe, oder richtiger: durch die Taufe kommt die wahre Beschneidung zustande. Dial. K. 43 (pag. 138) erklärt Justin: seit den Tagen Abrahams existiert die Beschneidung, seit Moses die Sabbatheiligung, Opfer, Darbringungen und Festtage; nach göttlichem Willensratschluß hat das alles durch Christus ein Ende erreicht, er ist *αἰώνιος νόμος καὶ καινὴ διαθήκη.* „Und wir, die durch ihn (Christus) uns zu Gott genaht haben, haben nicht die Beschneidung am Fleisch empfangen, sondern die geistige, die Henoch und ihm Gleiche beobachtet haben; und zwar haben wir, nachdem wir Sünder gewesen waren, die Beschneidung durch die Taufe empfangen um der Barmherzigkeit Gottes willen." Treten wir von diesem völlig gesicherten Resultat an andere Ausführungen Justins heran, so gewinnen die zweifelhaften oder unklaren Taufaussagen einen positiveren Sinn. Dial. K. 12 (pag. 42 f.) wird die äußere Gesetzlichkeit der Juden gegeißelt: auf das Fleisch halten sie große Stücke, wo doch eine andere Beschneidung vonnöten ist (*δευτέρας ἤδη χρεία περιτομῆς, καὶ ὑμεῖς ἐπὶ τῇ σαρκὶ μέγα φρονεῖτε*); statt der wahren Sabbatfeier, die in fortwährender Gottesfurcht besteht und sich nicht auf einen Tag beschränkt, legen sie Gewicht auf die äußere Sabbatfeier. Nicht an der äußeren Erfüllung des Gesetzes hat Gott Wohlgefallen, sondern an der rechten Herzensstellung zu ihm. Dann erklärt Justin, K. 13, von welchem Bade Jesaja 1, 16 (einer häufig herangezogenen Stelle, cf. Apol. I, Kap. 44) geredet werde: „Denn nicht hat euch Jesaja in die Badestube geschickt, euch dortselbst vom Totschlag und den andren Sünden reinzuwaschen, zu deren Reinigung nicht

einmal alles Wasser des Meeres genügen würde, sondern, wie billig, um das heilbringende Bad ist's ihm mit seinem Wort zu tun, das denen gilt, die bereuen und nicht mehr durch das Blut von Böcken und Schafen oder die Asche von der Kuh oder ähnlichen Darbringungen sich reinigen lassen, sondern im Glauben durch das Blut des Christus und durch seinen Tod." Sollen wir unter dem „heilbringenden Bad" die Taufe verstehen, oder handelt es sich nur um einen bildlichen Ausdruck? Jes. 1, 16 wird Apol. I, K. 44 nur im Sinne der Sinnesänderung, die ihrerseits den Satz von der Willensfreiheit und Möglichkeit einer Umkehr stützen soll, verwandt, ohne daß wir zunächst an die Taufe denken dürften. In der schon angeführten Stelle, Dial. K. 44, erklärt Justin den auf ihre leibliche Zugehörigkeit zum auserwählten Volke vertrauenden Juden: „Also nachdem ihr eure Seelen befreit habt von dieser (irrigen) Hoffnung, müßt ihr trachten zu erkennen, auf welche Weise euch die Sündenvergebung und die Hoffnung des Erbteils an dem verheißenen Heil zuteil werden kann. Es kann aber auf keine andre Weise geschehen, als daß ihr, diesen Christus erkennend und gewaschen mit dem durch Jesaja verkündigten Bade zur Vergebung der Sünden, sündlos fernerhin lebt." Steht es fest, daß Justin die wahre geistige Beschneidung durch die Taufe vollzogen denkt, und in dem Besitz dieser Beschneidung die Realisierung des vor Gott einzig gültigen, schon im alten Bunde durch das Beschneidungsgebot und die prophetische Forderung der Herzensbeschneidung vorgebildeten sittlich-religiösen Zustandes sieht, so darf man die Beziehung der eben angeführten Stellen auf die Taufe keineswegs leugnen. In den Zusammenhang gestellt und nicht isoliert, nötigen uns diese Stellen zur Annahme, Justin habe die christliche Taufe im Auge. Man beachte auch, daß „Bad" und „wahre Beschneidung", Dial. K. 18 (pag. 62), völlig gleichgestellt werden.[1])

Aber man wendet ein: in Dial. K. 44 kann es sich unmöglich um eine Anpreisung der Wirkung der christlichen Taufe handeln, denn aus dem Zusammenhang folgt, daß alles Gewicht auf der inneren Stellung des Menschen im Gegensatz zu der auf äußeren Garantien beruhenden Sicherheit liegt. Innere Maßstäbe und äußeren Ritus stellt Justin einander gegenüber. In Dial. K. 12 weist schon der Ausdruck: *εἴ τις καθαρὰς οὐκ ἔχει χεῖρας λουσάσθω, καὶ καθαρός ἐστιν* auf ein bildliches Verständnis des „heilbringenden Bades" (K. 13) hin. Die ganz bestimmte Aussage Justins in der Identifikation von wahrer Beschneidung und Taufe machen es aber schlechthin unmöglich, ein-

[1]) *λούσασθε οὖν καὶ νῦν καθαροὶ γένεσθε καὶ ἀφέλεσθε τὰς πονηρίας ἀπὸ τῶν ψυχῶν ὑμῶν, ὡς δὲ λούσασθαι ὑμῖν τοῦτο τὸ λουτρὸν κελεύει ὁ θεὸς καὶ περιτέμνεσθαι τὴν ἀληθινὴν περιτομήν.*

fach bei einer bildlichen Redeweise zu bleiben. Die eigentümliche Schwierigkeit entsteht dadurch, daß Justin die Taufvorstellung der Gemeinde herübernimmt und doch dem Taufglauben der Gemeinde in seiner Lehre keinen sichren Platz anweisen kann. Der massive Taufglauben erfährt in seiner Betrachtungsweise eine sehr wesentliche Modifikation. Der Gedanke, den Justin ausdrücken will, und die Form, die er aus der Praxis der Gemeinde übernimmt, sind nicht kongruent. Wenn Justin auch in der Taufe den göttlichen Gnadenakt der Tilgung der früheren Sünden sieht, die Deklaration der gewonnenen neuen Reinheit, so hat die Taufe doch nie und nimmer den Charakter der radikalen Erneuerung des Menschen durch Gott, der Schöpfung eines neuen Menschen mit neuen Impulsen, neuer Gesinnung. Und das war doch ihr Charakter im Glauben der Gemeinde, mochte auch die Tauflehre verschieden gestaltet sein, mochte das Mirakulöse am Taufakt bis zu abergläubischen, magischen Vorstellungen gesteigert werden.

Der eigentümliche Charakter der Taufaussagen Justins kommt auch in Dial. K. 14 (pag. 48) zur Geltung: *διὰ τοῦ λουτροῦ οὖν τῆς μετανοίας καὶ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ, ὃ ὑπὲρ τῆς ἀνομίας τῶν λαῶν τοῦ θεοῦ γέγονεν, ὡς Ἡσαΐας βοᾷ, ἡμεῖς ἐπιστεύσαμεν, καὶ γνωρίζομεν ὅτι τοῦτ' ἐκεῖνο, ὃ προηγόρευε, τὸ βάπτισμα, τὸ μόνον καθαρίσαι τοὺς μετανοήσαντας δυνάμενον, τοῦτό ἐστι τὸ ὕδωρ τῆς ζωῆς.* Handelt es sich um die Taufe oder nur um eine bildliche Einkleidung des Gedankens von der rechten Sinnesänderung und Ablegung des Irrtums? Justin fährt in dem eben zitierten Abschnitt fort: *οὓς δὲ ὑμεῖς* (sc. die Juden) *ὠρύξατε λάκκους ἑαυτοῖς, συντετριμμένοι εἰσὶ καὶ οὐδὲν ὑμῖν χρήσιμοι. Τί γὰρ ὄφελος ἐκείνου τοῦ βαπτίσματος, ὃ τὴν σάρκα καὶ μόνον τὸ σῶμα φαιδρύναι; βαπτίσθητε τὴν ψυχὴν ἀπὸ ὀργῆς καὶ ἀπὸ πλεονεξίας, ἀπὸ φθόνου, ἀπὸ μίσους· καὶ ἰδοὺ τὸ σῶμα καθαρόν ἐστι.* Äußerer jüdischer Reinigungsritus und Buße und Glauben werden einander gegenübergestellt. M. v. Engelhardt verneint aus diesem Grunde an unsrer Stelle die Bezugnahme auf die christliche Taufe.[1]) Fraglos liegt für Justin an unsrer Stelle und auch sonst alles Gewicht auf dem psychologischen Vorgang im Menschen, auf der Umkehr, der Erkenntnis, dem Entschluß zu einem neuen Leben, aber ebenso kann m. E. aus dem vorliegenden Passus, wenn man die ganze Ausführung in den Zusammenhang aller Aussagen Justins stellt, der Gedanke an die Taufe nicht eliminiert werden. Gewiß, er redet wesentlich im Bilde der Taufe von Buße und Glauben, aber das ist nur möglich, weil er einfach den Taufglauben der Gemeinde verwertet. Im Taufakt kulminiert

[1]) l. c. p. 321.

auch für Justin das innere Erlebnis, die freie Willensentscheidung des Menschen. Daß für den Gemeindeglauben die Taufe viel mehr bedeutete, bedarf keiner Erklärung. Ganz ähnlich liegt es Dial. K. 19 (pag. 64): *οὐδὲ γὰρ τὸ βάπτισμα ἐκεῖνο τὸ ἀνωφελὲς τὸ τῶν λάκκων προσλαμβάνομεν· οὐδὲν γὰρ πρὸς τὸ βάπτισμα τοῦτο τὸ τῆς ζωῆς ἐστι.* Nicht nur die Beschneidung wird vollgültig durch die Taufe ersetzt, sondern was alle jüdischen zeremoniellen Waschungen nicht beschaffen konnten — die wahre Sündenreinheit —, das bietet die christliche Taufe. Sie tut es, weil sie in sich das ganze innere Erlebnis des Menschen, der sich Christi Lehre anschließt, zusammenfaßt. Darum kann Justin gelegentlich den Empfang der Sündenvergebung lediglich als das Ergebnis eines Prozesses der Umwandlung des Menschen darstellen, ohne die Taufe zu berühren.[1])

Es ist interessant zu beobachten, daß bei Erwähnung der geistigen Beschneidung Justins Ausführungen einen ähnlich schwebenden Charakter bekommen, wie bei der Taufe. Die geistige Beschneidung besitzen heißt einfach im Zustande der wahren Gotteserkenntnis und Reinheit leben. Diese Beschneidung beseitigt Irrtum und Sünde, sie ist also die rechte Buße. Zugleich wird sie mit der christlichen Taufe identifiziert. Auch hier fließen ritueller Akt und inneres Erleben ineinander. Ja der Nachdruck liegt auch hier entschieden stark auf dem inneren Erleben, auf der Selbsttätigkeit des Menschen. Indem nämlich Justin von der Beschneidung der Christen mit „steinernen Messern" spricht, erklärt er, daß darunter die Missionspredigt zu verstehen sei; sie bringt es in den Heiden zur Abkehr vom Götzendienst, von Irrtum und Sünde, cf. Dial. K. 114 (pag. 384): *μακάριοι οὖν ἡμεῖς οἱ περιτμηθέντες πετρίναις μαχαίραις τὴν δευτέραν περιτομήν. Ὑμῶν μὲν γὰρ ἡ πρώτη διὰ σιδήρου γέγονε καὶ γίνεται· σκληροκάρδιοι γὰρ μένετε· ἡμῶν δὲ ἡ περιτομή, ἥτις δευτέρα ἀριθμῷ, μετὰ τὴν ὑμετέραν φανερωθεῖσα, διὰ λίθων ἀκροτόμων, τουτέστι διὰ τῶν λόγων τῶν διὰ τῶν ἀποστόλων τοῦ ἀκρογωνιαίου λίθου καὶ τοῦ ἄνευ χειρῶν τιμηθέντος, περιτέμνει ἡμᾶς ἀπό τε εἰδωλολατρείας καὶ πάσης ἁπλῶς κακίας· ὧν αἱ καρδίαι οὕτως περιτετμημέναι εἰσὶν ἀπὸ τῆς πονηρίας, ὡς καὶ χαίρειν ἀποθνήσκοντας διὰ τὸ ὄνομα τὸ τῆς καλῆς πέτρας, καὶ ζῶν ὕδωρ ταῖς καρδίαις τῶν δι' αὐτοῦ ἀγαπησάντων τὸν πατέρα τῶν ὅλων βρυούσης, καὶ ποτιζούσης τοὺς βουλομένους τὸ τῆς ζωῆς ὕδωρ πιεῖν.* Hier wird

[1]) cf. Dial. K. 95 (pag. 330): *εἰ μὲν οὖν μετανοοῦντες ἐπὶ τοῖς ἡμαρτημένοις καὶ ἐπιγνόντες τοῦτον εἶναι τὸν Χριστὸν καὶ φυλάσσοντες αὐτοῦ τὰς ἐντολὰς ταῦτα φήσετε* (gemeint ist das Bekenntnis zur Erlösung durch den gottgewollten Tod des Messias), *ἄφεσις ὑμῖν τῶν ἁμαρτιῶν ὅτι ἔσται προεῖπον.*

die Beschneidung völlig gleichgesetzt mit der durch das gepredigte Wort bewirkten Umwälzung in den Hörern, also mit einem inneren Vorgang. Zugleich aber ist es nicht unwahrscheinlich, daß in dem Passus vom „schönen Felsen", der lebendiges Wasser in die Herzen der Menschen, die durch ihn Gott liebgewonnen haben, hervorsprudeln läßt und die nach dem Wasser des Lebens Verlangenden tränkt, der Gedanke an die Taufe im Hintergrunde steht. Nicht nur die Verbindung von Taufe und Beschneidung — von letzterer ist Justin an unsrer Stelle ausgegangen — legt diesen Gedanken nahe, sondern auch die Verwendung des „lebendigen Wassers" oder „Wassers des Lebens" (cf. dazu K. 14 und K. 19).[1])

Wir glaubten nachweisen zu können, daß die älteste Tauflehre der Gemeinde in allernächstem Zusammenhang mit dem Gedanken vom „neuen Bunde" stand. Sehr ähnlich liegt nun auch die Sache bei Justin.

Der Zusammenhang von Taufe und Erlösungstod Christi wird bei Justin angedeutet (cf. Dial. K. 138). Bei der Deutung der nach dem Gesetz am achten Tage vorzunehmenden Beschneidung postuliert Justin einen Zusammenhang zwischen jüdischer Beschneidung und Tod Christi: das Blut der Beschneidung ist zugunsten des erlösenden Blutes außer Kraft gesetzt.[2]) Dieser merkwürdige Vergleich von Blut der Beschneidung und Blut Christi erklärt sich aus der Vorstellung, daß die Beschneidung den einzelnen Menschen der Gemeinde des alten Bundes einfügt, Christi Blut aber den neuen Bund inauguriert, und der einzelne an der Erlösung durch die Taufe, das Gegenbild der Beschneidung, teil bekommt. Der „neue Bund" oder das „neue Gesetz" werden bei Justin ausgiebig verwandt; die Bedeutung des Christentums wird an diesen beiden Begriffen deutlich gemacht.[3]) Wir haben in diesem Zusammenhang nur zuzusehen, ob bei Justin die Taufe und der „neue Bund" in Beziehung gesetzt werden.

Trypho spricht Dial. K. 10 seine Bewunderung für die sittliche Größe der evangelischen Vorschriften aus, äußert aber zugleich sein Befremden darüber, wie die Christen ohne Erfüllung des Gesetzes der

---

[1]) Zum Gedanken der Beschneidung mit steinernen Messern cf. Dial. K. 113.

[2]) cf. Dial. 24 (pag. 80 f.) *σύνετε, βοῶ, ὅτι τὸ αἷμα τῆς περιτομῆς ἐκείνης κατήργηται, καὶ αἵματι σωτηρίῳ πεπιστεύκαμεν· ἄλλη διαθήκη τανῦν, καὶ ἄλλος ἐξῆλθεν ἐκ Σιὼν νόμος. Ἰησοῦς Χριστὸς πάντας τοὺς βουλομένους περιτέμνει, ὥσπερ ἄνωθεν ἐκηρύσσετο, πετρίναις μαχαίραις, ἵνα γένηται ἔθνος δίκαιον, λαὸς φυλάσσων πίστιν, ἀντιλαμβανόμενος ἀληθείας καὶ φυλάσσων εἰρήνην.*

[3]) cf. v. Engelhardt, l. c., S. 241 ff.

Hoffnung auf das Heil leben können, beobachten sie doch weder Feste, noch Sabbate, noch Beschneidung. Ausdrücklich hebt er die Beschneidung hervor: „hast du nicht gelesen: ausgerottet soll die Seele desjenigen aus ihrem Geschlecht werden, der nicht beschnitten wird am achten Tage? ..... indem ihr euch ohne Umstände über diese Bundesschließung hinwegsetzt, unterlaßt ihr auch das später Folgende und unterfangt euch noch uns überzeugen zu wollen, ihr kenntet Gott, wo ihr euch in euren Taten doch nicht als gottesfürchtig zeigt.“ Justin antwortet, die Christen glaubten an denselben Gott wie die Juden, ihre Hoffnung gründe sich aber nicht auf Moses und das Gesetz. Gott habe ein vollkommenes Gesetz und einen vor allen anderen festen Bund verheißen, daran hätten sich di jenigen zu halten, die des Erbteils Gottes teilhaftig werden wollten, cf. Dial., K. 11 (pag. 40): *Νυνὶ δὲ ἀνέγνων γάρ, ὦ Τρύφων, ὅτι ἔσοιτο καὶ τελευταῖος νόμος καὶ διαθήκη κυριωτάτη πασῶν, ἣν νῦν δέον φυλάσσειν πάντας ἀνθρώπους, ὅσοι τῆς τοῦ θεοῦ κληρονομίας ἀντιποιοῦνται.* Christus ist das ewige Gesetz, der zuverlässige Bund. Als Schriftbeweis führt Justin Jesaja 51, 4 f. (das Heil der Heidenvölker) und Jeremia 31, 31 f. (der neue Bund) an. Da nun in der Gegenwart die Heiden sich vom Götzendienst abwenden und zum Bekenntnis an den Gekreuzigten kommen, an diesem Bekenntnis selbst in Todesgefahr festhalten, da ferner weder die Werke der Christen noch die Wundertaten Gottes an ihnen geleugnet werden können, so ist klar: im Christentum sind das neue Gesetz und der neue Bund realisiert worden, cf. Dial. 11 (pag. 42): *οὗτος ἐστιν ὁ καινὸς νόμος καὶ ἡ καινὴ διαθήκη καὶ ἡ προσδοκία τῶν ἀπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν ἀναμενόντων τὰ παρὰ τοῦ θεοῦ ἀγαθά.* Die Christen sind das wahre, geistliche Israel. In K. 12 folgt ein neues Zitat über den neuen Bund und das Heil der Heidenvölker (Jesaja 55, 3ff.) und dann der Vorwurf an die Juden: *τοῦτον αὐτὸν ὑμεῖς ἠτιμώσατε τὸν νόμον καὶ τὴν καινὴν ἁγίαν αὐτοῦ διαθήκην ἐφαυλίσατε.* Ist doch jetzt, d. h. im neuen Gesetz und neuen Bunde, eine neue Beschneidung nötig, aber die Juden machen die fleischliche Beschneidung zum Gegenstand des Rühmens; statt äußerer Erfüllung des Sabbatgebotes und anderer Vorschriften will Gott die Umkehr und sittliche Erneuerung des Menschen. „Hat einer unreine Hände, der wasche sich, und er wird rein sein.“ In K. 13 wird dann das wahre Mittel der Reinigung, das *σωτήριον λουτρόν*, genannt: der Glaube an das Blut Christi. Also der Glaube an das Blut Christi und die in solchem Glauben gewonnene Rechtbeschaffenheit und sittliche Reinheit machen den Menschen zum Teilhaber am neuen Gesetz und neuen Bunde. Dabei werden innere Maßstäbe geltend gemacht, im Gegensatz zu den äußeren Sühnungsriten des alten Bundes handelt es sich um innere

Vorgänge. Aber zugleich spielt immer wieder der Gedanke an die Taufe herein; sie — das Gegenbild der Beschneidung — nimmt in den neuen Bund auf. So wird denn auch K. 14 (pag. 48). die ganze Ausführung durch einen Hinweis auf die Taufe abgeschlossen. Sie ist das *λουτρὸν τῆς μετανοίας καὶ τῆς γνώσεως*; den Juden ruft Justin zu: *τί γὰρ ὄφελος ἐκείνου τοῦ βαπτίσματος, ὃ τὴν σάρκα καὶ μόνον τὸ σῶμα φαιδρύνει; βαπτίσθητε τὴν ψυχὴν ἀπὸ ὀργῆς καὶ ἀπὸ πλεονεξίας, ἀπὸ φθόνου, ἀπὸ μίσους· καὶ ἰδοὺ τὸ σῶμα καθαρόν ἐστι.*[1]) Vergegenwärtigt man sich, in welcher Weise Justin die liturgischen Taufformeln verwendet, um seinen Gedanken von dem Ergreifen des Heils auszudrücken, so wird man zugestehen müssen, es herrsche bei ihm die Anschauung: durch die Taufe wird ein Mensch Teilhaber an den Heilsgütern des neuen Bundes. Damit stehen wir aber auf dem Boden der altchristlichen Taufauffassung. Trotz Justins spiritualisierender und rationalisierender Tendenz ist diese Taufauffassung in ihrem ganz nahen Zusammenhang mit dem Gedanken des neuen Bundes auch bei ihm erkennbar.

Merkwürdig wenig ist die Geistesmitteilung bei Justin betont; Dial. K. 29 spricht er einmal von der Taufe mit heiligem Geist, wodurch die christliche Taufe sich wesentlich von den jüdischen Taufbädern unterscheide. De facto kann in der Tauflehre des Justin der Ton noch eher auf der Sündenvergebung ruhen, es handelt sich bei ihm doch um die reale Tilgung der „früheren Sünden", die positiven Gedanken aber der altchristlichen Tauflehre, die Wiedergeburt, die Mitteilung des heiligen Geistes im Taufakt, müssen in seiner Lehre als störende Fremdkörper empfunden werden. Die liturgischen Formeln kann er übernehmen, aber sie bleiben in seiner Hand tote Formeln.[2])

Sehe ich recht, so beruht die Bedeutung der Taufaussagen Justins oder der Ausführungen, die mit der Taufe in Beziehung zu setzen sind,

---

[1]) Eine Waschung von Leib und Seele — sicher ist dabei an die Taufe gedacht — kennt auch De resurrectione, K. 8 (Otto II., pag. 234 f.): *καὶ δὴ αὐτοῦ καὶ τοῦ κηρύγματος αὐτοῦ οὐχὶ μόνον ἤκουσεν ἡ ψυχὴ ἡμῶν καὶ σὺν αὐτῇ ἡ σάρξ, καὶ ἐπίστευσαν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, ἀλλ' ἀμφότερα ἐλούσαντο καὶ ἀμφότερα τὴν δικαιοσύνην εἰργάσαντο.*

[2]) cf. R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, S. 282: „Alles Gewicht fällt auf die intellektuelle Aufklärung und die mit ihr gegebene freie Tat der Bekehrung zur vernünftigen Moral. Die liturgische Überlieferung bot die Formeln der Wiedergeburt durch den Geist und man verband sie mit der Überwindung der bösen Geister, aber im Grunde führte ersteres nicht über den rationalistischen Moralismus hinaus und letzteres eröffnete dem schlimmsten Aberglauben der Zeit die Tür."

vor allem in einem: da es sich bei Justin um Übernahme von Taufvorstellungen, wie sie in der Gemeinde herrschten, handelt, um Akkommodation an überlieferte liturgische Formeln, so können wir aus seinen Schriften ein Bild von dem Taufglauben der Gemeinde in der Mitte des zweiten Jahrhunderts gewinnen. Wir müssen mit Vorsicht verfahren, können aber da um so sicherer Schlüsse ziehen, wo Justins Taufaussagen sich mit seiner Gedankenwelt offenbar nicht decken. Im wesentlichen zeigt die Taufauffassung durchaus konservative Züge; Sündenvergebung, Wiedergeburt und Mitteilung des heiligen Geistes sind ihre Grundzüge; auch die Vorstellung davon, daß durch die Taufe die Heilsgüter des neuen Bundes vermittelt werden, ist noch lebendig. Bei Justin tritt die Betonung der Geistesmitteilung im Taufakt zurück, ohne daß sie geleugnet werden würde. Einen Grund zu dieser Erscheinung vermuteten wir schon. Ein anderer Grund dafür, daß wir von einer Geistesmitteilung als gesondertem Akt in der Taufe nichts hören, dürfte darin liegen, daß an das Taufbad selbst Wirkungen geknüpft werden, die ursprünglich der Geistesmitteilung zukamen, vor allem die Wiedergeburt. Daß etwa Justin eine Handauflegung behufs Geistesmitteilung nicht gekannt hätte, läßt sich in keiner Weise sagen. Hinweise auf die liturgische Gestaltung der Taufe (bis auf wenige Bemerkungen Apol. I, 61) finden sich bei ihm nicht.

Die Erscheinung, daß Wirkungen, die ursprünglich an die Geistesmitteilung gebunden waren, auf das Taufbad übertragen werden und der mirakulöse Charakter der ganzen Taufhandlung durch die Materialisierung des Heiligen im Wasser immer deutlicher zutage tritt, findet sich in steigendem Maße im II. Jahrhundert.

Anhang.

Die Ausprägung des Taufglaubens in den Paulusakten.

Aus Justin glaubten wir die Grundzüge der Taufauffassung der Gemeinde in der Mitte des zweiten Jahrhunderts erkennen zu können. Es ist nun von Interesse, Schriften aus dieser Zeit, die eine populäre Taufauffassung verraten können, daraufhin anzusehen, was sie an Material zu unserer Frage bieten. Der Kreis solcher Schriften ist nicht groß und die Erwähnung der Taufe oft eine nur flüchtige. Müssen wir es einerseits tief bedauern, daß eine Schrift wie *περὶ λουτροῦ* des Melito von Sardes, die uns vielleicht ein klares Bild von Taufglauben und Taufpraxis geboten hätte, nicht erhalten ist, so haben anderseits die

spärlichen Äußerungen und verstreuten Notizen über die Taufe in Schriften, die eine Tauflehre nicht bieten wollen, den Vorteil, daß sie uns völlig unbefangen Blicke in den Taufglauben der Gemeinde tun lassen.

Wir wenden uns deshalb den Akten des Paulus[1]) zu. Der Verfasser dieser Akten faßt die Verkündigung des Apostels in die kurze Formel zusammen: *λόγος θεοῦ περὶ ἐγκρατείας καὶ ἀναστάσεως*[2]) und drückt damit zutreffend aus, was den Nerv der von ihm ververfaßten Predigt des Apostels bildet. Geschlechtliche Enthaltsamkeit und Glaube an die Auferstehung bilden immer wieder das eigentliche Thema seiner Erzählung. In der Lehre von der Auferstehung differieren die Gnostiker Demas und Hermogenes vor allem von der Lehre des Paulus,[3]) tiefster Schmerz befällt die Königin Tryphäna beim Gedanken, daß ihre verstorbene Tochter nicht in Ewigkeit lebe,[4]) wie sie auch Thekla nach deren wunderbarer Rettung im Zirkus mit den Worten begrüßt: *νῦν πιστεύω ὅτι νεκροὶ ἐγείρονται.*[5]) Der Zweifel an der Auferstehung und seine Bekämpfung durch Paulus spielen eine große Rolle in dem Briefwechsel des gefangenen Apostels mit den Korinthern.[6]) Als Longus und Cestus dem in Rom gefangenen und seine Hinrichtung erwartenden Paulus die Flucht aus dem Gefängnis ermöglichen wollen, antwortet er: *οὔκ εἰμι δραπέτης τοῦ Χριστοῦ ἀλλ' ἔννομος στρατιώτης θεοῦ ζῶντος: εἰ ᾔδειν ὅτι ἀποθνήσκω, ἐποίησα ἂν αὐτό*[7]); er faßt den Inhalt seiner Ermahnung an die beiden Heiden in das Wort zusammen: *πιστεύσατε τῷ ζῶντι θεῷ, τῷ καὶ ἐμὲ καὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ ἐκ νεκρῶν ἐγείροντι.* Ich bin etwas näher auf diese Betonung des Grundgedankens der Paulusakten eingegangen, weil das Verhältnis von Taufe, Auferstehung und Enthaltsamkeit für den Zusammenhang vorliegender Schrift nicht ohne Interesse ist. Und zwar von um so höherem Interesse, als trotz der Verwerfung des Autors, von der Tertullian (de baptismo, 17) berichtet, sein Werk bei der Gemeinde in hohem Ansehn stand, also sicherlich Gedanken formulierte, Ideale zeichnete, die der Geistesrichtung der Gemeinde entsprachen. So werden wir — wenn auch mit Vorsicht — in den Hinweisen auf die Taufe in Theorie und Praxis Ideen vermuten dürfen, die in der Gemeinde jener Tage geteilt wurden.

Zunächst wird man konstatieren dürfen, daß die Hochschätzung der Taufe sich auch darin äußert, daß mit ihrem Vollzuge nicht geeilt wird, ja auch solche, die tief von der Heilspredigt ergriffen sind und nach der Taufe verlangen, eine Wartezeit bis zum Empfang der Taufe

---

[1]) Lipsius und Bonnet, Acta Apostolorum apocrypha I.
[2]) K. 5. — [3]) K. 12 und 14. — [4]) K. 29. — [5]) K. 39.
[6]) cf. 1, 12 und 3, 24 ff. — [7]) Martyrium Pauli, K. 4.

durchzumachen haben. Daß eine solche Zeit der Vorbereitung auf die Taufe schon früh in der Kirche üblich war, ist sicher, wenn ihre Normierung auch von Fall zu Fall geschehn konnte.[1]) In den Paulusakten bittet Thekla, die schon einmal ihre Bereitwilligkeit für die erkannte Wahrheit in den Tod zu gehen bewiesen hat, Paulus um den Empfang des „Siegels", sie verweist zur Motivierung ihrer Bitte dazu noch ausdrücklich auf die ihr drohenden Versuchungen. Paulus stellt ihr trotzdem die Taufe für die Zukunft erst in Aussicht und ermahnt sie zur Geduld.[2])

Wichtiger ist es, daß nach den Paulusakten der Name *σφραγίς* für die Taufe in der Gemeinde völlig eingebürgert ist.[3]) Er bedeutet das Taufbad oder den Taufvollzug, dessen Wirkung vor allem an das Taufbad geknüpft ist. Auf Theklas Bitte: *δός μοι τὴν ἐν Χριστῷ σφραγῖδα* — antwortet Paulus: *μακροθύμησον, καὶ λήψῃ τὸ ὕδωρ.* Thekla vollzieht später ihre Taufe selbst durch Hineinstürzen in eine Wassergrube,[4]) wobei freilich diese Art von Taufvollzug, wenn auch als gültig,[5]) so doch als durchaus irregulär gelten soll.

Über die Wertung der Taufe in der Gemeinde läßt sich auch einiges aus den Paulusakten erschließen. Sie ist das Schutzmittel gegen die Versuchung, darauf liegt der Ton ganz deutlich. Von einer Sündenvergebung schweigen die Akten. Sicherlich hat der Autor der Taufe auch die Sündenvergebung als Wirkung zugeschrieben, aber es ist kein Zufall, daß die Taufe als Schutzmittel gegen die Versuchung so stark betont wird. Das lehrt uns eine Taufanschauung kennen, wie sie wohl auch in der Gemeinde verbreitet war, und wie sie nicht anders als magisch-sakramental bezeichnet werden kann. Es ist hierbei von Interesse, daß bei einer gewissermaßen freien Stellung zum rituellen Taufvollzug — denn wenn auch als durchaus ungewöhnlich, konnte doch die Selbsttaufe der Thekla im Zirkus den Lesern zugemutet werden[6]) — die Taufwirkung magisch-sakramental genannt werden muß. Das zeigt dem Ritus gegenüber noch eine gewisse Freiheit.

Paulus fürchtet Anfechtungen für Thekla wegen der bösen Zeit und ihrer Schönheit, worauf sie um das „Siegel" mit der Motivierung bittet: *καὶ οὐχ ἅψεται μοι πειρασμός.*[7]) Als sie dann später nach ihrer Selbsttaufe in Männerkleidern mit einer Schar von Dienern und

[1]) cf. E. Sachsse, Die Lehre von der kirchlichen Erziehung, 1897, S. 11 ff.

[2]) Act. Pauli et Theclae, K. 25.

[3]) cf. Act. Pauli et Theclae, K. 25, Martyrium Pauli, K. 5 und 7.

[4]) K. 34. — [5]) K. 40.

[6]) Auch Tertullian (de bapt. 17) kritisiert höchst abfällig nicht die Tatsache der Selbsttaufe, sondern die Spendung der Taufe durch eine Frau.

[7]) K. 25.

Mägden den Apostel aufsucht, erschrickt er bei dem Gedanken, sie könnte ihre Reinheit verlieren; sie aber beschwichtigt seine Befürchtungen: *ἔλαβον τὸ λουτρόν, Παῦλε· ὁ γὰρ σοι συνεργήσας εἰς τὸ εὐαγγέλιον κἀμοὶ συνήργησεν εἰς τὸ λούσασθαι.*[1]) Man wird bei dieser Auffassung der Taufe als wirksamsten Mittels gegen die Versuchung unwillkürlich an die Erzählung des Clemens Alexandrinus von dem Bischof erinnert, der in der Fürsorge für einen ihm vom Apostel Johannes zur Obhut übergebenen Jüngling nachließ, als dieser im Besitz der Taufgnade war: *ὡς τὸ τέλειον αὐτῷ φυλακτήριον ἐπιστήσας, τὴν σφραγῖδα τοῦ κυρίου.*[2]) Daß schon aus diesem einen Zuge der Taufauffassung auf eine unbedingte Notwendigkeit der Taufe zum Heil geschlossen werden darf (abgesehen von dem, was wir sonst von der Tauflehre in der Mitte des zweiten Jahrhunderts wissen), ist sehr wahrscheinlich. So erklärt sich wohl auch die merkwürdige Taufe der Thekla, die den Tod vor Augen hat; sie sagt ausdrücklich: *ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ ὑστέρᾳ ἡμέρᾳ βαπτίζομαι.*[3])

Merkwürdig ist in den Taufakten das Verhältnis von Taufe und Enthaltsamkeit. Wenn Paulus unter den Seligpreisungen, mit denen er im Hause des Onesiphorus seine Predigt beginnt, sagt: *μακάριον οἱ τὸ βάπτισμα τηρήσαντες, ὅτι αὐτοὶ ἀναπαύσονται πρὸς τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν,*[4]) so ist das Bewahren der Taufe im gleichen Sinne zu verstehen, wie es im II. Clemensbrief und sonst vorkommt. Aber es ist auch evident, daß der Verfasser in der Taufe ein Mittel zur Erhaltung der Keuschheit und Enthaltsamkeit sieht. Seinen Lieblingsgedanken verbindet er mit dem Taufsakrament, erscheint doch die Enthaltsamkeit als der dem Christen allein angemessene Zustand. Ist die Kombination von Taufe und Enthaltsamkeit auch auf die Kosten des Rigorismus des Verfassers zu setzen, so ist dieser Zug — sehe ich recht — nicht nur als eine besondere Ausprägung des Taufgedankens durch eine Persönlichkeit zu betrachten. Aus diesem Gedanken des Verfassers läßt sich auf die noch sehr lebendige Vorstellung von der Einwohnung des heiligen Geistes im Menschen schließen. Diese Vorstellung kann in den Dienst irgendeines besonders stark betonten Gedankens treten. Dem Verfasser erscheint offenbar die Taufe als eine Garantie für die Durchführung der Enthaltsamkeit. Nicht nur ist für Thekla die Taufe ein Schutzmittel gegen die Gefahr, ihre Keuschheit zu verlieren, sondern auch in den Seligpreisungen, K. 5 und 6, spielt dieser Charakter der Taufe eine große Rolle; der Satz: *μακάροι οἱ ἁγνὴν τὴν σάρκα τηρήσαντες, ὅτι αὐτοὶ ναὸς θεοῦ γενήσονται* drückt in asketisch verschärfter Form einen ähnlichen Gedanken aus wie II. Clemens 8, 6;

---

[1]) K. 40. — [2]) Quis dives salventur 42. — [3]) K. 34. — [4]) K. 5.

cf. I. Kor. 6, 19. Die Bewahrung der Enthaltsamkeit sichert dem Menschen den Besitz des Geistes Gottes; denn der Geist ist es, der den Menschen zu einem Tempel Gottes macht.

Hierzu stimmt auch der Zusammenhang zwischen Enthaltsamkeit und Auferstehung einerseits, Taufe und Auferstehung anderseits. Demas und Hermogenes werfen Paulus vor, er beraube die Männer ihrer Weiber: *ἄλλως ἀνάστασιν ὑμῖν οὐκ ἔστιν, ἐὰν μὴ ἁγνοὶ μείνητε καὶ τὴν σάρκα μὴ μολύνητε ἀλλὰ τηρήσητε ἁγνήν.*[1]) Durch die Taufe wird der Mensch wirksam instand gesetzt, die Enthaltsamkeit zu bewahren; die Bewährung in der Enthaltsamkeit erhält das Fleisch als einen Tempel Gottes, d. h. als Wohnstätte des heiligen Geistes, und sichert ihm deshalb die Auferstehung. Es ist nicht ohne Interesse, daß bei der Auferstehungshoffnung ein so starkes Gewicht auf eine spezielle menschliche Leistung der Askese fällt; der Gedanke vom Besitz des heiligen Geistes als einer Gewähr für die Auferstehung, dieser genuin christliche Taufgedanke, hat eine Ausprägung erhalten, die weniger die Gabe des heiligen Geistes und die daraus resultierende Gesinnung des Menschen betont als die Aufgabe dem Geist gegenüber, die menschliche Leistung. Der Gedanke von der Gewähr für die Auferstehung durch den Besitz des heiligen Geistes wird in den Paulusakten auch im Briefwechsel mit den Korinthern ausgesprochen: wenn durch die toten Gebeine des Elisa ein Toter auferstand, „wieviel mehr werdet ihr, nachdem über Körper und Gebeine der Geist des Herrn ausgegossen ist, an jenem Tage auferstehen mit unversehrtem Leibe?“ (3, 33). Ebenso wird sich der Gedanke, der Mensch werde durch die Annahme zur Kindschaft durch Gott zum Leben erweckt (3, 3), auf die Geistesmitteilung beziehen.

Kapitel V.

Die Taufe in den Schriften des Irenaeus.

Eine eigenartige Stellung nehmen in der Literatur des zweiten Jahrhunderts die Taufaussagen des Irenaeus ein.[2]) Das zeigt ein kurzer Vergleich des Irenaeus mit den sonstigen Darstellungen der Taufe im

[1]) K. 12.

[2]) Zitiert nach der Ausgabe von A. Stieren. Die Schrift zum Erweise der apost. Verkündigung, T.U. III. Reihe, Bd. I, Heft I.

zweiten Jahrhundert. Wir sahen, daß bei konservativem Festhalten an den altchristlichen liturgischen Taufformeln die Taufe durch die Wandlung in der Gesamtauffassung des christlichen Heils ihres Inhalts wesentlich entleert wurde; dadurch wird die Ausgestaltung des magischen Moments in der Taufe in verhängnisvoller Weise gefördert; es fällt schwer, der Taufe einen gesicherten Platz in der Darstellung des christlichen Heils anzuweisen; ihre ursprüngliche organische Einheit mit dem Erleben des Heils wird zerrissen, sie wird eine selbständige Größe neben der zentralen Heilserfahrung des Christen. So liegt es im Hirten des Hermas, im II. Clemensbrief, bei Justin von Sichem. Auch Tertullian übernimmt konservativ die altchristlichen liturgischen Taufformeln und Tauftermini, aber gerade er zeigt in seinen Taufaussagen deutlich die Spannung, die zwischen der ursprünglichen Taufauffassung, wie sie in den liturgischen Formeln zum Ausdruck kommt, und der gesetzlich-moralistischen Gesamtauffassung vom christlichen Heil eintreten muß. Clemens von Alexandrien betont mit Energie die reale Mitteilung des vollen christlichen Heils durch die Taufe. Bei seiner Gesamtauffassung vom Heil steigert er dadurch in hohem Maße den mysteriösen Charakter der Taufe; er ist ein klassischer Zeuge dafür, welche Entwicklung die Taufe in einer von Mysteriengedanken gesättigten Geistesatmosphäre nehmen mußte, gerade dort nehmen mußte, wo es sich um eine lebendige Reproduktion des urchristlichen Taufglaubens handelt. Die bei Irenaeus zu Tage tretende Taufvorstellung überrascht zunächst durch ihr urchristliches Gepräge. Er reproduziert nicht nur urchristliche Taufformeln, sondern den urchristlichen Taufglauben. Wir werden noch sehen, daß dieses Urteil nicht ohne jede Einschränkung gilt. Aber zunächst darf man konstatieren: die das Gepräge des urchristlichen Taufglaubens an sich tragenden Taufaussagen des Irenaeus stehen im engsten Konnex mit seiner Gesamtdarstellung des christlichen Heils, Tauferleben und Glaubenserfahrung sind organisch verbunden. Diese Tatsache ist in der im Rahmen der vorliegenden Arbeit versuchten Darstellung einer durch die Wandlung des Heilsbegriffs bedingten Entwicklung der urchristlichen Taufe zu dem Taufsakrament, dessen Wirkung mehr oder weniger magisch vorgestellt wird, von besondrem Interesse. Ist es doch gerade Irenaeus, bei dem die spezifische Eigenart des Christentums als Erlösungsreligion zu einem klaren und innerlich befriedigenden Ausdruck kommt.[1])

[1]) cf. besonders Th. Zahn, Marcellus von Ancyra, Gotha, 1867, S. 234—245; J. Werner, Der Paulinismus des Irenaeus, T.U. VI, 1891; A. Ritschl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche, 1850, S. 328 ff.; die Dogmengeschichten von R. Seeberg[2] S. 348 ff.; F. Loofs[4] S. 139 ff.; A. Harnack[4] S. 556 ff.

Wir haben hier nur die Aussagen des Irenaeus ins Auge zu fassen, die sich auf die Taufe beziehen. Sie ist in den Zusammenhang mit der tiefsten Spekulation des Irenaeus hineingestellt, der Rekapitulationstheorie: die durch die Sünde jäh abgebrochene gottgewollte Entwicklung der Menschheit hat Christus wiederaufgenommen und in seiner Person vorgelebt. Er bringt der Menschheit, was sie in Adam verloren: Gottesebenbildlichkeit und Unvergänglichkeit; er ist der Schöpfer einer neuen Menschheit.

Macht Irenaeus aber irgendwelche Aussagen über die Vermittlung des höchsten Gutes, der *ἀφθαρσία*, an die Menschen? Loofs[1]) meint, er lasse eine deutliche Antwort auf die Frage, wie dem einzelnen die *ἀφθαρσία* vermittelt werde, vermissen. Man wird diesem Urteil m. E. nicht beistimmen können. Dem einzelnen wird das Heil durch die Taufe vermittelt, wobei freilich diese Vermittelung auch ohne Geltendmachung der Taufe oder der Geistesmitteilung in ihr geschildert werden kann. Das ist möglich, gerade weil die Taufe sich in der Darstellung des Irenaeus ganz in die Gesamtdarstellung des christlichen Heils einfügt. So kann Irenaeus auf den Glauben allein als Grund zur Teilnahme am christlichen Heil hinweisen, cf. Epideix. 61: „diejenigen, welche früher Bösewichter waren, so daß sie kein frevelhaftes Werk unterlassen konnten, wurden, nachdem sie Christus kennen gelernt und an ihn geglaubt haben, völlig gläubig und änderten sich, so daß sie von der strengsten Gerechtigkeit nicht ließen. Soviel Veränderung wirkt der Glaube an Christus, den Sohn Gottes, in den an ihn Glaubenden". Das neue Wesen des Christen wird hier auf seinen Glauben zurückgeführt, an andren Stellen auf den Besitz des Geistes oder die Wiedergeburt. Oder das christliche Heil kann auch einfach auf die Erbarmungstat Christi zurückgeführt werden: qui propter immensam suam dilectionem factus est quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod est ipse (Adv. haer. V, Praef.). Ebenso kann es allgemein heißen, Christus habe den Menschen die Gotteserkenntnis gebracht und sie dadurch geheilt und gereinigt, cf. III, 5, 2: Ignorantia autem mater horum omnium (sc. aegritudinis et peccatorum) per agnitionem evacuatur. Agnitionem ergo faciebat Dominus suis discipulis, per quam et curabat laborantes, et peccatores a peccando coërcebat. Das Schauen Gottes oder die Gotteserkenntnis ist identisch mit dem Teilhaben an Gott, cf. IV, 20, 5: *μετοχὴ δὲ θεοῦ ἐστὶ τὸ γινώσκειν θεόν, καὶ ἀπολαύειν τῆς χρηστότητος αὐτοῦ*. Aber anderseits wird die Gotteserkenntnis und das rechte Herzensverhältnis zu Gott ausdrücklich auf die Annahme an Kindesstatt zurückgeführt, cf. IV, 16, 5: Quae autem naturalia

[1]) l. c. S. 147.

et liberalia et communia omnium auxit et dilatavit, sine invidia largiter donans hominibus per adoptionem, patrem scire deum et diligere eum ex toto corde. Die Adoption des Menschen durch Gott geschieht aber durch die Geistesmitteilung, cf. IV, 21, 3; V, 12, 2. Wir werden also auch bei der Gotteserkenntnis auf die Geistesmitteilung und Taufe zurückverwiesen.

Nur in einem Punkt wird man mit Recht von einer deutlichen Unklarheit, ja einem Widerspruch in den Ausführungen des Irenaeus reden dürfen. Die Eucharistie vermittelt die Unsterblichkeit, cf. IV, 18, 5: *ὡς γὰρ ἀπὸ γῆς ἄρτος προσλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν τοῦ θεοῦ, οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστίν, ἀλλ' εὐχαριστία, ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου· οὕτως καὶ τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας, μηκέτι εἶναι φθαρτά, τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνας ἀναστάσεως ἔχοντα;* cf. V, 2, 3. Die Wirkung der Eucharistie tritt als Konkurrentin neben die Wirkung der Geistesmitteilung in der Taufe. Man darf auch sagen, daß diese Wirkung der Eucharistie sich nicht widerspruchslos in die Rekapitulationstheorie einfügen läßt. Immerhin bedeutet der Gedanke von der Mitteilung der Unsterblichkeit durch die Eucharistie weniger einen Widerspruch gegen die Lehre von der für das Christenleben grundlegenden Geistesmitteilung als eine Abschwächung dieses Gedankens; sowohl Eucharistie als auch Geistesmitteilung bei der Taufe sind eine Gewähr für die Unsterblichkeit des Fleisches, und anderseits vollzieht Irenaeus die Gleichung von „Brot der Unsterblichkeit" und „Geist des Vaters", cf. IV, 38, 1: *καὶ διὰ τοῦτο, ὡς νηπίοις, ὁ ἄρτος ὁ τέλειος τοῦ πατρὸς γάλα ἡμῖν ἑαυτὸν παρέσχεν, ὅπερ ἦν ἡ κατ' ἄνθρωπον αὐτοῦ παρουσία, ἵνα ὡς ὑπὸ μασθοῦ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ τραφέντες, καὶ διὰ τῆς τοιαύτης γαλακτουργίας ἐθισθέντες τρώγειν καὶ πίνειν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, τὸν τῆς ἀθανασίας ἄρτον, ὅπερ ἐστὶ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρός, ἐν ἡμῖν αὐτοῖς κατασχεῖν δυνηθῶμεν.* Ein Nachlassen der lebendigen Empfindung von der Geistesmitteilung wird man daraus schließen dürfen, wie anderseits auch das Wertlegen auf die physische Vermittelung des Heils durch einen rituellen Akt.

Ich stelle nun zunächst die für die Tauflehre wichtigsten Aussagen des Irenaeus kurz zusammen, daraus resultiert dann auch die Berechtigung des Satzes: das Heil wird dem einzelnen Christen durch die Taufe vermittelt. Wie eine kurze Zusammenfassung der ganzen Tauflehre des Irenaeus klingt Epideix. 3: „Vor allem unterweist er uns zu gedenken, daß wir die Taufe empfangen haben zur Vergebung der Sünden im Namen Gottes des Vaters, und im Namen Jesu Christi, des fleischgewordenen und gestorbenen und auferstandenen Sohnes Gottes, und im heiligen Geiste Gottes; und daß diese Taufe das Siegel des ewigen

Lebens sei und die Wiedergeburt in Gott, damit wir nicht der gestorbenen Menschen, sondern des ewigen und beständigen Gottes Kinder seien". Ebenso V, 11, 2: die Christen haben das „Bild dessen, der von der Erde ist", abgelegt, sie tragen das Bild des himmlischen Menschen; wann ist das geschehen? Scilicet quando ait: abluti estis credentes in nomine Domini, et accipientes eius spiritum. Abluti autem sumus non substantiam corporis, neque imaginem plasmatis, sed pristinam vanitatis conversationem. In quibus igitur periebamus membris, operantes ea quae sunt corruptelae; in iisdem ipsis vivificamur, operantes ea quae sunt spiritus. Ebenfalls im Hinblick auf die Taufe wird von der Reinigung der Menschheit durch Christus gesprochen IV, 22, 1: In novissimis autem temporibus, quum venit plenitudo temporis libertatis, ipsum verbum per seipsum sordes abluit filiarum Sion, manibus suis lavans pedes discipulorum. Hic est enim finis humani generis heredificantis deum: uti quemadmodum in initio per primos, omnes in servitutem redacti sumus debito mortis; sic in ultimo per novissimum omnes, qui ab initio discipuli, emundati et abluti quae sunt mortis, in vitam veniant dei, cf. IV, 27, 1. Handelt es sich hierbei mehr um allgemeine, grundlegende Äußerungen über die Taufe, so werden ihr an anderen Stellen die wesentlichen Heilsgüter des Christen als Wirkung zugeschrieben. Wenn Irenaeus I, 21 von den Erlösungs- und Vollendungsriten der Gnostiker berichtet[1]) und dabei von einer bei den Gnostikern üblichen Unterscheidung von der Taufe zur Sündenvergebung, wie sie die Wassertaufe darstellt, und einer die Vollendung bewirkenden Taufe, die geistig sei,[2]) spricht, so gründet sich seine Polemik gegen diese Taufriten auf der Überzeugung, die christliche Taufe vermittele eben Sündenvergebung, Erlösung und Vollendung. Man wird sagen müssen, daß in der Darstellung der Taufe die Sündenvergebung vor den Gütern der Neubelebung und Unsterblichkeit, d. h. den durch die Taufe vermittelten positiven Gütern, zurücktritt. Im Taufbefehl Matth. 28, 19 sieht Irenaeus die Verleihung „der Gewalt der Wiedergeburt in Gott" an die Jünger, cf. III, 17, 1: Et iterum potestatem regenerationis in Deum dans discipulis, dicebat eis: euntes docete etc. Der auf Christus herabgestiegene heilige Geist „gewöhnte sich bei ihm, im Menschengeschlecht zu wohnen", er nahm Wohnung im Geschöpf Gottes und erneuerte den

[1]) 21, 1 *Ὅσοι γάρ εἰσι ταύτης τῆς γνώμης μυσταγωγοί, τοσαῦται καὶ ἀπολυτρώσεις. Καὶ ὅτι μὲν εἰς ἄφεσιν τοῦ βαπτίσματος, τῆς εἰς θεὸν ἀναγεννήσεως καὶ πάσης τῆς πίστεως ἀπόθεσιν ὑποβέβληται τὸ εἶδος τοῦ ὑπὸ τοῦ Σατανᾶ, ἐλέγχοντες αὐτοὺς ἀπαγγελοῦμεν ἐν τῷ προσήκοντι τόπῳ.*

[2]) 21, 2 *τὸ μὲν γὰρ βάπτισμα τοῦ φαινομένου Ἰησοῦ ἄφεσεως ἁμαρτιῶν, τὴν δὲ ἀπολύτρωσιν τοῦ ἐν αὐτῷ Χριστοῦ κατελθόντος εἰς τελείωσιν· καὶ τὸ μὲν ψυχικόν, τὴν δὲ πνευματικὴν εἶναι ὑφίστανται.*

Menschen zur Neuheit Christi, cf. ibid.: unde et in filium dei, filium hominis factum, descendit, cum ipso assuescens habitare in genere humano et requiescere in hominibus et habitare in plasmate dei, voluntatem patris operans in ipsis et renovans eos a vetustate in novitatem Christi. Schon an der eben angeführten Stelle wird es deutlich, daß Irenaeus der Taufgnade der Geistesmitteilung eine ganz bestimmte Stelle in der Entwicklung der Heilsgeschichte anweist (cf. ibid.: hunc. [sc. spiritum sanctum] enim promisit per prophetas effundere in novissimis temporibus etc.). Diesen Gedanken hat er wiederholt nachdrücklich verwertet; er hängt mit der urchristlichen Vorstellung vom neuen Bunde aufs engste zusammen. Darauf gehe ich noch näher ein. Ebenfalls im Rahmen einer heilsgeschichtlich orientierten Darstellung sagt Irenaeus IV, 11, 1: aliquando quidem colloquente eo cum suo plasmate, aliquando autem dante legem, aliquando vero exprobante, aliquando exhortante ac deinceps liberante servum et adoptante in filium, et apto tempore incorruptelae hereditatem praestante ad perfectionem hominis. Ein Vergleich mit Epideix. 3 (cf. oben) und anderen Stellen aus Ad. haer. zeigt, daß auch an der eben angeführten Stelle die Geistesmitteilung in der Taufe die genannten Gnadengüter vermittelt, cf. V, 12, 2: Spiritum quidem proprie in deo deputans, quem in novissimis temporibus effudit per adoptionem filiorum in genus humanum; IV, 21, 3: significans quoniam secundum carnem ex liberis et ex servis Christus statueret filios dei, similiter omnibus dans munus spiritus vivificantis nos. Der heilige Geist reinigt den Christen und erhebt ihn zu göttlichem Leben, cf. V, 9, 2: (sc. spiritus patris) emundat hominem et sublevat in vitam dei. Der Geist im Christen ist das Prinzip des neuen Lebens, cf. IV, 20, 10: Post enim spiritum, qui conterit montes, et post terrae motum et post ignem tranquilla et pacifica regni eius adveniunt tempora, in quibus cum omni tranquillitate spiritus dei vivificat et auget hominem, cf. V, 18, 2. So wird auch durch die Geistesmitteilung dem Menschen das Geschenk des ewigen Lebens vermittelt, cf. III, 17, 2, wo kurz vorher von dem Taufbad und der Geistesmitteilung die Rede war: quod dominus accipiens munus (sc. vitam aeternam) a patre, ipse quoque his donavit qui ex ipso participantur, in universam terram mittens spiritum sanctum. Hieran wird die eschatologische Orientierung der Tauflehre des Irenaeus deutlich: Leib und Seele des Menschen empfangen durch die Geistesmitteilung die Unsterblichkeit, das ewige Leben ist nur eine Konsequenz des neuen durch den Geist im Menschen bewirkten Lebens. In der Ewigkeit empfängt der Mensch nicht einen anderen Geist als den, der schon jetzt in ihm wirkt, cf. IV, 9, 2: neque alium spiritum sanctum percipimus, nisi hunc qui est nobiscum, et qui clamat, abba, pater. So ist der heilige Geist ein „Unterpfand“ der einstigen Herrlichkeit, cf.

V, 8, 1. Auf dem eschatologischen Charakter der Taufe liegt ein starkes Gewicht, cf. IV, 33, 4: Quemadmodum autem relinquet mortis generationem, si non in novam generationem mire et inopinate a deo, in signum autem salutis, datam, quae est ex virgine per fidem, regenerationem? vel quam adoptionem accipient a deo, permanentes in hac genesi, quae est secundum hominem in hoc mundo? Ebenso V, 1, 3: uti quemadmodum per priorem generationem mortem hereditavimus, sic per generationem hanc hereditaremus vitam; Epideix. 7 (über die Taufe): „Denn die den Geist Gottes in sich tragen, werden zum Wort geführt, d. h. zum Sohne; der Sohn aber führt sie dem Vater zu, und der Vater läßt sie die Unverweslichkeit empfangen." Ebenso wie durch die Taufe der Leib gereinigt wird, nimmt er auch durch den ihm innewohnenden heiligen Geist teil an der Auferstehung und Unsterblichkeit, cf. Epideix. 42: „So sollen sich also die Gläubigen betragen, da der heilige Geist beständig in ihnen verweilt, welcher bei der Taufe von ihm (von Christus?) gegeben und von dem Empfänger festgehalten wird, wodurch er in Wahrheit und Heiligkeit und Gerechtigkeit und Geduld wandelt. Denn auch der Seele wird Auferstehung zuteil, indem die Leiber der Gläubigen von neuem Person annehmen und mit ihr zusammen durch die Kraft des heiligen Geistes auferweckt und in das Reich Gottes eingeführt werden." Der gleiche Gedanke findet sich noch oft in Adv. haer. ausgesprochen, cf. V, 2, 2: Vani autem omnimodo, qui universam dispositionem dei contemnunt, et carnis salutem negant et regenerationem eius spernunt, dicentes non eam capacem esse incorruptibilitatis; V, 3, 2 *εὑρεθήσεται δὲ καὶ δεκτικὴ ἅμα καὶ χωρητικὴ ἡ σὰρξ τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως*; V, 6, 2 Templum igitur dei, in quo spiritus inhabitat patris, et membra Christi non participare salutem, sed in perditionem redigi dicere, quomodo non maximae est blasphemiae? So wird nach der Lehre des Irenaeus dem Menschen in der Taufe das ganze christliche Heil vermittelt; der heilige Geist, der von nun an all sein Handeln und Verhalten normiert, wird ihm im Taufakt mitgeteilt. Und doch handelt es sich nicht um einen magisch-wirkenden Vorgang: das Heil, das der Christ im Glauben erfaßt, erlebt er in der Taufe, und all das, was ihm sein Christenleben an Erfahrungen bietet bis hinauf zu dem einstigen Genuß der Herrlichkeit und Unvergänglichkeit bei Gott, ist immer nur eine Bestätigung oder Entfaltung der Taufgnade. Damit steht Irenaeus auf dem Boden des urchristlichen Taufglaubens. Dieser Taufglaube äußert sich bei ihm noch in ursprünglicher, lebensvoller Form. Wollte man eine genaue Darstellung der Tauflehre des Irenaeus schreiben, man würde zugleich das darstellen, was für ihn das Wesen der christlichen Erlösungsreligion ist.

Und doch würde man fehlgehen, wollte man die Tauflehre des

Irenaeus und die urchristliche Taufvorstellung völlig gleichsetzen. Darauf gehe ich noch ein. Zunächst muß noch ein Punkt berührt werden, in dem Irenaeus die Taufvorstellung der Urgemeinde übernimmt: das Verhältnis von neuem Bunde und Taufe.

Drei Bünde unterscheidet Irenaeus: der Bund, dessen Inhalt die natürliche Gottteserkenntnis und Moral ausmachte und der den Patriarchen eignete (cf. z. B. IV, 13, 1), ferner die mosaische Gesetzgebung als zweiter Bund (cf. III, 11, 8) und endlich der dritte Bund: das christliche Heil.[1]) Der dritte Bund hat sein Charakteristikum an der Ausgießung des heiligen Geistes und der durch ihn bewirkten Erneuerung der Menschheit; die Periode des dritten Bundes ist zugleich die „letzte Zeit", cf. III, 11, 8 *τετάρτη δὲ* (sc. *διαθήκη*) *ἡ τοῦ εὐαγγελίου, διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ,* in der lateinischen Übersetzung: quartum vero, quod renovat hominem et recapitulat in se omnia, quod est per evangelium. Ebenso wird in einer von der Taufe handelnden Stelle Epideix. 6 ohne ausdrückliche Erwähnung des neuen Bundes gesagt: „Und der dritte Punkt ist der heilige Geist ..... der sich am Ende der Zeiten auf eine neue Weise auf die Menschheit über die ganze Erde ergoß, indem er den Menschen für Gott erneuerte", cf. 89. In gleichem Sinne handelt III, 17, 1 f. von der Wiedergeburt in der Taufe und der Einwohnung des heiligen Geistes im Menschen; dieser heilige Geist ist zu Pfingsten auf die Jünger herabgestiegen und hat den neuen Bund erschlossen: quem (sc. spiritum) et descendisse Lucas ait post ascensum domini super discipulos in Pentecoste, habentem potestatem omnium gentium ad introitum vitae et adapertionem novi testamenti, cf. IV, 34, 4: a domini autem adventu novum testamentum ad pacem reconcilians et vivificatrix lex in universam exivit terram. Der neue Bund bringt den Menschen ein neues Herz und einen neuen Geist, die Freiheit und den Glauben an Christus, cf. IV, 33, 14: Et qui dicunt, dispositurum deum testamentum novum hominibus, non quemadmodum disposuit patribus in Horeb; et cor novum et spiritum novum dare hominibus ..... quae est novi testamenti libertas ..... et novum vinum, quod in novos utres mittitur, fidem quae est in Christo, quo annuntiavit ortam in eremo viam iustitiae, et in terra inaquosa flumina spiritus sancti, adaquare genus electum dei, quod acquisivit, ut virtutes eius enarrentur. Auf diesen neuen Bund wird wiederholt die Weissagung Jerem. 31, 31 ff. bezogen, cf. Epideix. 90: „So ist nun

[1]) III, 11, 8 unterscheidet Irenaeus vier Bünde: 1. der Bund mit Noah, 2. der Beschneidungsbund mit Abraham, 3. das mosaische Gesetz, 4. das Evangelium Jesu Christi. Der Grund zu dieser Unterscheidung ist das viergestaltige Evangelium, cf. *τετράμορφον καὶ τὸ εὐαγγέλιον καὶ ἡ πραγματεία τοῦ κυρίου.*

unsere Berufung durch die Erneuerung des Geistes und nicht in unserem alten (Wesen),[1]) wie Jeremia prophezeite: „Fürwahr, es kommen Tage" usw., cf. IV, 9, 1.

Die Vorstellung vom neuen Bunde in ihrer Bedeutung für die Tauflehre, wie wir sie in der urchristlichen Gemeinde zu sehen glaubten, ist bei Irenaeus noch völlig deutlich und wird in lebendiger, ursprünglicher Form reproduziert. Das christliche Heil ist der von Gott verheißene neue Bund und seine Gnadengüter; der einzelne nimmt an ihnen durch die Taufe und Geistesmitteilung in ihr teil. Wie überhaupt bei Irenaeus überwiegt auch in der Schilderung des neuen Bundes die positive Seite der Geistesmitteilung und Erneuerung die negative Seite der Sündenvergebung.[2])

So ist für Irenaeus die Taufe ein Erlebnis der göttlichen Gnade, die Vermittlung des christlichen Heils. Aber er hat diesen Gedanken nicht in unberührter Reinheit festzuhalten vermocht. Weniger an seinen Aussagen über die Taufe wird das spürbar — hier scheint wirklich die urchristliche Tauflehre ganz getreu reproduziert zu werden — als an der Beobachtung, daß auch er sich nicht völlig einer gesetzlichen Auffassung des Heils zu entziehen vermag. Ähnlich wie das Judentum tritt IV, 9, 1 auch das Christentum unter den Gesichtspunkt einer Reihe von Gesetzen und Verordnungen: Dominus servis quidem et adhuc indisciplinatis condignam tradens legem, liberis autem et fide iustificatis congruentia dans praecepta, cf. IV, 12, 5. In der Erklärung des Herrnworts Matth. 5, 20 sagt Irenaeus, worin das Mehr des christlichen Gesetzes über das mosaische hinaus bestehe: man müsse nicht

[1]) Oder „nicht im Verharren beim alten Buchstaben", cf. die Übersetzung von S. Weber, S. 60 (Bibl. der Kirchenväter, Irenaeus, Bd. II, 1912).

[2]) Auch Tertullian redet Adv. Judaeos III von dem neuen Bunde im Zusammenhang mit der geistigen Beschneidung: sicut enim circumcisio carnalis, quae temporalis erat, imbuta est in signum populo contumaci, ita spiritalis data est in salutem populi obaudienti, dicente Hieremia: innovate vobis, et ne seminaveritis in spinis: circumcidimini deo, et circumcidite praeputium cordis vestri. Et alio loco dicit: ecce enim dies venient, dicit dominus, et disponam domui Judae et domui Jacob testamentum novum, non tale quale iam dedi patribus eorum in die quo eos eduxi de terra Aegypti. Auch Clemens Alexandrinus spricht vom christlichen Heil als dem neuen Bunde, cf. Paedag. I. c. VII. 59, 1 *τὸ μὲν οὖν πρότερον τῷ πρεσβυτέρῳ λαῷ πρεσβυτέρα διαθήκη ἦν καὶ νόμος ἐπαιδαγώγει τὸν λαὸν μετὰ φόβου καὶ λόγος ἄγγελος ἦν, καινῷ δὲ καὶ νέῳ λαῷ καινὴ καὶ νέα διαθήκη δεδώρεται κτλ.* Protrep. X. 94, 1 (von dem Erbteil der Christen): *ταύτην ἡμῖν τὴν κληρονομίαν ἐγχειρίζει ἡ ἀίδιος διαθήκη τοῦ θεοῦ τὴν ἀίδιον δωρεὰν χορηγοῦσα.* XI. 114, 4 wird die „neue Schöpfung", das göttliche Erbe der Christen mit einem Zitat aus Jeremia 31, 33f. beschrieben.

bloß an den Vater, sondern auch an den Sohn glauben, nicht bloß der bösen Tat sich enthalten sondern auch der bösen Begierde (IV, 13, 1); die Werke der Freiheit seien größer als der Knechtsgehorsam, so mußten die Gebote der Freiheit sich erweitern und wachsen (13, 2), cf. IV, 28, 2: Quemadmodum enim in novo testamento ea, quae est ad Deum, fides hominum aucta est, additamentum accipiens filium dei, ut et homo fieret particeps dei: ita et diligentia conversationis aucta est, quum non solum a malis operibus abstinere iubemur, sed ab ipsis cogitationibus etc. Judentum und Christentum ist das Moralgesetz gleich eigen; von der Belastung durch das Zeremonialgesetz ist der Christ befreit, dafür sind für ihn die allgemeinen Naturgebote gesteigert und erweitert: quae autem naturalia et liberalia et communia omnium auxit et dilatavit, sine invidia largiter donans hominibus per adoptionem patrem scire deum etc. (IV, 16, 5). Dementsprechend hat der Christ auch als Sohn Gottes eine größere Furcht als der Knecht, wird er doch einst vor Gott nicht nur Rechenschaft über seine Taten abzulegen haben, sondern auch über Worte und Gedanken; er hat die Freiheit und kann darin erprobt werden, ob er Gott ehrt, fürchtet und liebt (ibid.).

In IV, 27, 2 führt Irenaeus aus, der Herr sei in die Unterwelt hinabgestiegen und habe denen, die an ihn glaubten, die Sünden vergeben. Unter diesen Gläubigen sind aber die zu verstehen, die auf ihn hofften, d. h. die Gerechten, die Patriarchen und Propheten. Ein Urteil über die Versündigungen dieser Gerechten steht den Christen nicht mehr zu; die Christen erfahren von solchen Versündigungen, um zu erkennen, daß der Gott der Gerechten des alten Bundes auch der Gott der Christen sei, dem die Sünde unter keinen Umständen gefallen kann, und ferner aus pädagogischem Grunde, d. h. zur Enthaltung vom Bösen. Genau genommen ist der Christ in einer schlimmeren Lage, als der Gerechte des alten Bundes; die Beurteilung ist nach der Erscheinung Christi im Fleisch eine viel strengere geworden, cf.: Non debemus ergo, inquit ille senior, superbi esse, neque reprehendere veteres; sed ipsi timere, ne forte post agnitionem Christi agentes aliquid quod non placeat deo, remissionem ultra non habeamus delictorum, sed excludamur a regno eius. Zur gleichen gesetzlichen Auffassung des Christentums führt auch die Art und Weise, wie Irenaeus die Willensfreiheit des Menschen betont und Konsequenzen daraus zieht; cf. IV, 37, 3: Et omnia talia, quae liberum et suae potestatis ostendunt hominem, et quia consilio instruat Deus, adhortans nos ad subiectionem sibi, et avertens ab incredulitate, non tamen de violentia cogens. Es steht in des Menschen Kraft das Gute zu tun (ibid. 2); die das Gute wirklich tun, werden bei Gott gelobt

und empfangen das ihrer Ausdauer gebührende Zeugnis, cf. IV, 37, 1: Dedit ergo deus bonum, quemadmodum et apostolus testificatur in eadem epistola (sc. ad Rom.); et qui operant quidem illud, gloriam et honorem percipient, quoniam operati sunt bonum, quum possint non operari illud.

In seelsorgerischer Beziehung ist das Geltendmachen der hohen Verantwortung des Christen vor Gott, die Mahnung, den heiligen Geist nicht zu verlieren (cf. besonders V, 10 und 11), sehr fruchtbar, aber es ist zugleich deutlich, daß Irenaeus den Gedanken der Mitteilung des heiligen Geistes als Kraft und Norm des neuen Lebens nicht rein durchführt, daß er sich von einer gesetzlichen Auffassung des Christentums nicht gänzlich freihält. So kann er sagen, und auf Grund des eben angeführten Materials handelt es sich damit nicht um eine Ermahnung, wie auch etwa Paulus sie an Christen richtet: Adhuc etiam manifestavit oportere nos cum vocatione et iustitiae operibus adornari, uti requiescat super nos spiritus dei (IV, 36, 6). Bei dieser Stellung aber liegt die Gefahr zum mindesten nahe, daß das zentrale Tauferlebnis verflacht wird. Vielleicht ist es auch von hieraus verständlich, daß die Eucharistie in ihrer Wirkung als eine Konkurrentin der Geistesmitteilung auftreten kann.

Konnte von dem eben skizzierten Tatbestand aus bei Irenaeus die Auffassung der Taufe als Heilserlebnis des Menschen getrübt werden, so droht ihr das gleiche auch von einer anderen Seite. Es ist das Geltendmachen der Amtsgnade[1]) der Bischöfe, die ein charisma veritatis certum secundum placitum patris besitzen (IV, 26, 2). Der heilige Geist ist in besonderer Weise in den Bischöfen wirksam. Wir sahen, daß nach Irenaeus Anschauung jeder Christ den heiligen Geist besitzt, aber der Besitz des Geistes wird anderseits an die Zugehörigkeit zur Kirche gebunden, cf. III, 24, 1: In ecclesia enim, inquit, posuit deus apostolos, prophetas, doctores et universam reliquam operationem spiritus, cuius non sunt participes omnes, qui non currunt ad ecclesiam, sed semetipsos fraudant a vita per sententiam malam et operationem pessimam. Ubi enim ecclesia, ibi et spiritus dei, et ubi spiritus dei, illic ecclesia et omnis gratia; spiritus autem veritas. Nicht die Beschränkung des Geistesbesitzes auf die katholische Kirche und ihre dadurch bezeichnete Abgrenzung von der Irrlehre konnte dem Gedanken der Geistesmitteilung in der Taufe gefährlich werden, sondern die Behauptung des Gebundenseins des Geistes an ein kirchliches Amt und der naheliegende Gedanke, das Heil in der Kirche sei durch diesen Charakter des bischöflichen Amts garantiert. Das verflüchtigt nicht nur die Vorstellung von dem kon-

[1]) cf. M. Winkler, Der Traditionsbegriff des Urchristentums, S. 70 ff.

stitutiven Charakter des Geistesbesitzes für jeden Christen und damit auch für die Kirche, sondern es konnte und mußte auch die Gefahr einer Umwandlung des lebendigen Heilserlebnisses in der Taufe in einen magisch-sakramental wirkenden Akt in sich bergen. Irenaeus hat in ursprünglicher Weise den Taufglauben der Urgemeinde reproduziert, aber es läßt sich nicht verkennen, daß auch seine Taufvorstellung Elemente enthält, die der Ausbildung des magisch-sakramentalen Taufritus günstig sind.

Kapitel VI.

Die Taufe in den Schriften des Clemens Alexandrinus.

Clemens[1]) setzt sich im Protreptikus die Aufgabe, die Heiden für das christliche Heil zu gewinnen. Diesem Zweck dient negativ die Aufdeckung der inneren Haltlosigkeit und sittlichen Korruption des Heidentums, der in ihm herrschenden Ungereimtheiten, Widersprüche und Laster. Positiv dient dem gleichen Zweck vor allem die Darstellung des Zustandes, in dem die Christen sich nach ihrer Rettung befinden, und der durch Gott gewirkten Ansätze zur Erkenntnis der Wahrheit in der heidnischen Philosophie und Dichtkunst.

In rechter Selbstbesinnung findet die denkende Vernunft die Wahrheit, dafür ist das Nahekommen der Philosophen an die Wahrheit ein Zeuge. Ist diese Fähigkeit auch in besonderem Maße den Weisen und im Denken Geübten eigen, so findet sie sich doch bei allen Menschen, VI, 68, 2 f. *πᾶσιν γὰρ ἁπαξαπλῶς ἀνθρώποις, μάλιστα δὲ τοῖς περὶ λόγους ἐνδιατρίβουσιν ἐνέστακταί τις ἀπόρροια θεϊκή. οὗ δὴ χάριν καὶ ἄκοντες μὲν ὁμολογοῦσιν ἕνα γε εἶναι θεόν, ἀνώλεθρον καὶ ἀγένητον τοῦτον, ἄνω που περὶ τὰ νῶτα τοῦ οὐρανοῦ ἐν τῇ ἰδίᾳ καὶ οἰκείᾳ περιωπῇ ὄντως ὄντα ἀεί.* Auf dieser Fähigkeit der Menschenseele basiert Clemens Forderung und Mahnung an die Heiden, den Trug und die Finsternis abzulegen, sich der Wahrheit zuzuwenden. Die Erkenntnis der göttlichen Wahrheit ist die eigent-

[1]) Zitiert nach der Ausgabe von O. Stählin, Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte.

liche Aufgabe des Menschen, der Zweck seines Daseins. Das Pferd wird nicht zum Ackern gezwungen, der Stier nicht zum Jagen, sondern jedes Tier wird dazu benutzt, wozu es geschaffen ist; weil der Mensch zur Erkenntnis Gottes, zum Anschauen des Himmels geschaffen ist, ergeht an ihn die Aufforderung zum christlichen Heil, cf. X, 100, 2 f. *πέφυκε γὰρ ὡς ἄνθρωπος οἰκείως ἔχειν πρὸς θεόν.* So hat der christliche Missionar vor allem die Aufgabe, das Unwürdige des jetzigen Zustandes der Heiden diesen deutlich vor Augen zu führen, ihnen den Trug des Götzendienstes zu erweisen, cf. II, 27, 1 *ἐθέλω δὲ ὑμῖν ἐν χρῷ τοὺς θεοὺς αὐτοὺς ἐπιδεῖξαι ὁποῖοί τινες καὶ εἴ τινες, ἵν' ἤδη ποτὲ τῆς πλάνης λήξητε, αὖθις δὲ παλινδρομήσητε εἰς οὐρανόν.* So sind die Christen *οἱ τῆς πλάνης ἀπεσπασμένοι* (27, 2). In der Torheit und Verfinsterung des Götzendienstes sind die Heiden zugleich unter der Knechtschaft und Gewalt der Dämonen, nur in der Hinwendung zu Christus, der gekommen ist, die Sklaverei der Dämonen zu lösen, liegt für sie die Freiheit und das Heil, cf. I, 3, 2 und IV, 63, 5. Mahnend und anspornend tritt der Schilderung des Heidentums die in glänzenden Farben gehaltene Schilderung des Zustandes der Christen gegenüber; sie sind die erstgeborenen Kinder Gottes, die ebenbürtigen Freunde des Erstgeborenen; sie als erste haben Gott erkannt, sind von der Sünde erlöst worden und haben dem Teufel den Abschied gegeben, cf. IX, 82, 7 *πρωτότοκοι δὲ παῖδες ἡμεῖς οἱ τρόφιμοι τοῦ θεοῦ, οἱ τοῦ πρωτοτόκου γνήσιοι φίλοι, οἱ πρῶτοι τῶν ἄλλων ἀνθρώπων τὸν θεὸν νενοηκότες, οἱ πρῶτοι τῶν ἁμαρτιῶν ἀπεσπασμένοι, οἱ πρῶτοι τοῦ διαβόλου κεχωρισμένοι.* Das gleiche soll nun auch den Heiden zuteil werden, es liegt in ihrer Hand, sich die Teilnahme am Erbe zu sichern (82, 5). Hier richtet Clemens an die Heiden wiederholt die dringende Mahnung, zur Taufe zu kommen. Es sollen zunächst die auf die Taufe bezüglichen Stellen registriert werden und dann auf Grund dieses Materials die Frage danach beantwortet werden, welche Gnadengüter den Heiden nach den Aussagen im Protreptikus vermittelt werden.

X, 99, 3 *λάβετε οὖν ὕδωρ λογικόν, λούσασθε οἱ μεμολυσμένοι, περιῤῥάνατε αὑτοὺς ἀπὸ τῆς συνηθείας ταῖς ἀληθιναῖς σταγόσιν· καθαροὺς εἰς οὐρανοὺς ἀναβῆναι δεῖ.*

IX, 82, 4 *ἥκετε, ἥκετε, ὦ νεολαία ἡ ἐμή· ἦν γὰρ μὴ αὖθις ὡς τὰ παιδία γένησθε καὶ ἀναγεννηθῆτε, ὥς φησιν ἡ γραφή, τὸν ὄντως ὄντα πατέρα οὐ μὴ ἀπολάβητε, οὐδ' οὐ μὴ εἰσελεύσεσθέ ποτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.*

IX, 88, 2 *σπεύσωμεν εἰς σωτηρίαν, ἐπὶ τὴν παλιγγενεσίαν· εἰς μίαν ἀγάπην συναχθῆναι οἱ πολλοὶ κατὰ τὴν τῆς μοναδικῆς οὐσίας ἕνωσιν σπεύσωμεν.*

X, 94, 2 *ἐπὶ τὸ λουτρόν, ἐπὶ τὴν σωτηρίαν, ἐπὶ τὸν φωτισμὸν παρακαλεῖ μονονουχὶ βοῶν καὶ λέγων· γῆν σοι δίδωμι καὶ θάλατταν, παιδίον, οὐρανόν τε καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ζῷά σοι χαρίζομαι.*

XI, 112, 3 *ὁ Χριστὸς οὐ μερίζεται· οὔτε βάρβαρός ἐστιν οὔτε Ἰουδαῖος οὔτε Ἕλλην, οὐκ ἄρρεν οὐ θῆλυ· καινὸς δὲ ἄνθρωπος θεοῦ πνεύματι ἁγίῳ μεταπεπλασμένος.*

XI, 117, 5 *ἑνὶ λόγῳ ζωήν σοι χαρίζεται. καὶ τίς ἐστιν οὗτος; μάθε συντόμως· λόγος ἀληθείας, λόγος ἀφθαρσίας, ὁ ἀναγεννῶν τὸν ἄνθρωπον, εἰς ἀλήθειαν αὐτὸν ἀναφέρων, τὸ κέντρον τῆς σωτηρίας, ὁ ἐξελαύνων τὴν φθοράν, ὁ ἐκδιώκων τὸν θάνατον, ὁ ἐν ἀνθρώποις οἰκοδομήσας νεών, ἵνα ἐν ἀνθρώποις ἱδρύσῃ τὸν θεόν.*

Schließlich die zusammenfassende Darstellung XII, 120, 1 *ὦ τῶν ἁγίων ὡς ἀληθῶς μυστηρίων, ὦ φωτὸς ἀκηράτου. δᾳδουχοῦμαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν θεὸν ἐποπτεῦσαι, ἅγιος γίνομαι μυούμενος, ἱεροφαντεῖ δὲ ὁ κύριος καὶ τὸν μύστην σφραγίζεται φωταγωγῶν, καὶ παρατίθεται τῷ πατρὶ τὸν πεπιστευκότα αἰῶσι τηρούμενον. ταῦτα τῶν ἐμῶν μυστηρίων τὰ βακχεύματα.*

Es ist zur Klarstellung der Frage günstig, sich zunächst nur auf Grund der Aussagen des Protreptikus ein Bild von dem Taufglauben zu machen. Der Charakter dieser Schrift von missionierender und apologetischer Tendenz läßt uns erwarten, daß Clemens Gewicht darauf legt, was der zur Erkenntnis des christlichen Heils gekommene Heide in der Taufe zu hoffen habe. In kurzen Strichen sei der psychologische Vorgang im Heiden gezeichnet, wie Clemens ihn durch den Protreptikus veranlassen will.

Der Heide soll erkennen, wie inhaltslos, abgeschmackt und unsittlich das ist, was er bisher an Religion in seinem Götterdienst gehabt. Es bedarf nur der Vertiefung in die Mythologie, in den Opferdienst und in die heidnischen Mysterien, um einen Abscheu vor dem Götterdienst zu bekommen. Haben doch selbst erleuchtete Geister im Heidentum den Aberwitz der Götterwelt erkannt, oder anderseits in der Darstellung der Leidenschaften, menschlichen Schwachheiten und Schandtaten der Götter den Nimbus zerrissen, den ihnen der Aberglaube gab. In immer neuen Ansätzen, bald mit bitterer Ironie, bald mit dem Pathos der Entrüstung, hält Clemens dem Heiden die ganze Verruchtheit und Lächerlichkeit seiner Götterwelt vor. In eindrucksvollster Weise ersteht dann plötzlich vor dem Auge des Heiden, das eben die nackte, häßliche Wirklichkeit seiner Götter geschaut, das christliche Ideal, das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, ausgerüstet mit der rechten Erkenntnis Gottes, in einem neuen Leben wandelnd (IV, 59, 3). Und dann stellt Clemens in wirkungsvollstem

Kontrast zu dem heiligen Volk der Christen vor den Heiden hin die furchtbare sittliche Korruption der Menschen, die ihre Religion im Glauben an diese ganze eben schonungslos dem Spott und der Verachtung preisgegebene Götterwelt haben. Zwischen der Unsittlichkeit der Götterwelt und der Unsittlichkeit ihrer Verehrer besteht ein innerer Zusammenhang: „gänzlich ungläubig seid ihr, damit ihr eurer Begierde die Zügel lassen könnt; den Götzen glaubt ihr zwar, weil ihr ihrer Lasterhaftigkeit nacheifert, aber an Gott glaubt ihr nicht, weil ihr die Sittlichkeit nicht üben wollt“ (IV, 61, 4). Nicht nur Unwissenheit ist es, was die Heiden von der Erkenntnis des christlichen Heils zurückhält, wer danach strebt, den hindert nicht Unbildung, nicht Armut, Niedrigkeit und Besitzlosigkeit (X, 105, 2); weil die Heiden unsittlich sind, finden sie Gefallen an der Unsittlichkeit ihrer Götter, sind blind für die Wahrheit, cf. X, 105, 1 *ὑμεῖς δὲ πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἀνάπηροι καὶ τυφλοὶ μὲν τὸν νοῦν, κωφοὶ δὲ τὴν σύνεσιν ὄντες οὐκ ἀλγεῖτε, οὐκ ἀγανακτεῖτε, οὐ τὸν οὐρανὸν ἰδεῖν καὶ τὸν τοῦ οὐρανοῦ ποιητὴν ἐπεθυμήσατε, οὐδὲ τὸν τῶν πάντων δημιουργὸν καὶ πατέρα ἀκοῦσαι καὶ μαθεῖν ἐξεζητήσατε, τὴν προαίρεσιν τῇ σωτηρίᾳ συνάψαντες.* Es ist für unseren Zweck wichtig, sich über diesen Zusammenhang von Götzendienst und Unsittlichkeit im Heidentum klar zu werden. Man darf im Sinne des Clemens sagen: kraft seiner Vernunft und kraft seiner ursprünglichen Anlage für die Erkenntnis Gottes kann ein Mensch den Trug des Götzendienstes erkennen. Aber daß das nicht geschieht, zeigt, wie sehr der Blick des Menschen getrübt ist durch die Unsittlichkeit, wie gebunden der Wille zur Gerechtigkeit ist. Der Mensch ist im Dienste der Dämonen. So wird die rechte Erkenntnis der Unsittlichkeit des Heidentums und wieder der christlichen Wahrheit nicht allein verstandesmäßig gewonnen. Indem der Mensch sich schaudernd abwendet von der Finsternis des Götzendienstes, wendet er sich zugleich ab von seinem bisherigen Leben in Unsittlichkeit und Dämonenknechtschaft. Erkenntnis und Buße, Erkenntnis und Streben nach Gerechtigkeit decken sich. So kann Clemens sagen: *φιλάνθρωπος δὲ ὢν ὁ κύριος πάντας ἀνθρώπους εἰς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας παρακαλεῖ, ὁ τὸν παράκλητον ἀποστέλλων. τίς οὖν ἡ ἐπίγνωσις; θεοσέβεια* (IX, 85, 3). Dementsprechend werden die Christen charakterisiert als die, die alles gelernt haben, die Heilsordnung Gottes begriffen haben und geübt sind in einem neuen Leben zu wandeln (IV, 59, 3). Buße tun heißt für die Heiden: den Zustand ihrer Unwissenheit erkennen und die Illusion zerstören, als seien sie im Besitz der Wahrheit. Die Heiden sind unglücklicher als die Tiere; diese sind zwar auch ohne Einsicht, aber sie heucheln nicht eine Erkenntnis, die sie nicht besitzen (X, 108, 1). Zur Erkenntnis der Unwissenheit kommen und dann auch alle

Werke der Unwissenheit und Finsternis ablegen, das heißt rechte Buße tun, *μόνον ἐξ ὅλης καρδίας μετανοήσωμεν, ὡς ὅλῃ καρδίᾳ δυνηθῆναι χωρῆσαι τὸν θεόν* (X, 106, 3). Mit dieser Buße oder sie bedingend ist der Glaube zu denken. Wer Gott glaubt, wer an den glaubt, der Mensch und Gott ist, der gelitten hat und angebetet wird, der gestorben ist, der empfängt als Lohn das Heil: *ὁ μισθὸς τῆς εὑρέσεως ζωὴ παρὰ θεῷ*, 107, 1; *πιστεύσατε καὶ μισθὸν λάβετε σωτηρίαν* 106, 5). Dieser Glaube der Neugewonnenen ist wesentlich die Annahme der christlichen Lehre, so kann Clemens ihn als gering hinstellen und hervorheben, wie groß und reich das ist, was Gott für „ein wenig Glaube" gibt (XI, 115, 1 *ὀλίγης πίστεως γῆν σοι δίδωσι κτλ.*; *τὰ μεγάλα ταῦτα καὶ τοσαῦτά σοι δημιουργήματα καὶ χαρίσματα ὀλίγης πίστεως μεμίσθωκεν).* Und doch liegt in diesem Glauben im Prinzip all das beschlossen, was der Mensch von Gott erwarten darf. Wer Gott gefunden hat, der hat das Leben gefunden (X, 107, 1).

Soweit läßt sich alles Geschilderte als ein psychologischer Vorgang im Heiden, an den die christliche Heilspredigt kommt, verstehen. Aber nun ist zum Verständnis der Taufaussagen im Protreptikus zu beherzigen, daß Clemens noch in einer ganzen ausführlichen Schrift, im Pädagogen, die Erziehung der Katechumenen zum Empfang der Taufe schildert. Im Protreptikus zeigt er den Heiden nur von ferne das leuchtende Bild der Taufe, es soll sie ermuntern zur Umkehr, zum Streben nach Wahrheit. Die Taufe gibt die Sündenvergebung, die Wiedergeburt, die Erleuchtung, Leben und Unsterblichkeit. Aber es ist nicht so, daß sie nur das gibt, was schon in der Umkehr des Heiden, seiner Zukehr zu Gott liegt; alle Kräfte sollen angespannt werden im Kampf um die Heiligung, im Fortschritt auf der einmal beschrittenen Bahn der Gerechtigkeit und Erkenntnis der Wahrheit, und wer in den mit leuchtenden Farben gemalten Zustand der Christen kommt, dem wird im Mysterium der Taufe die Vollkommenheit zuteil. Das weist über den Protreptikus hinaus auf die spezielle Vorbereitung für die Weihe im Taufmysterium, auf den Pädagogen. Erst von hieraus gewinnen alle Taufaussagen im Protreptikus ihre rechte Bedeutung.

Nachdem Clemens im Protreptikus den Heiden zur Abkehr von seinem Irrwahn gebracht hat, zur Annahme der göttlichen Offenbarung und zur Buße, tritt er im Pädagogen die Erziehung des für das christliche Heil gewonnenen Heiden an; es handelt sich um eine Vorbereitung der Taufkandidaten auf den Empfang des Mysteriums. Wir haben in diesem Zusammenhang vor allem andren die Frage ins Auge zu fassen: in welchem Verhältnis steht die durch die erziehende Arbeit an ihm erworbene Reife und Erkenntnis des Taufkandidaten zu der Wirkung des

Mysteriums selbst? Daraus ergeben sich dann die wichtigsten Schlüsse auf die von Clemens vertretene Taufvorstellung.

Nicht Belehrung über die Geheimnisse[1]) soll im Pädagogen geboten werden, der Darlegung der Geheimnisse und der Einführung in sie ist ja auch die Schrift Stromateis gewidmet; im Pädagogen handelt es sich vor allem um die Erziehung zur rechten Sittlichkeit, zur Reinheit; es ist eine Anleitung zur Selbstzucht, zur Bekämpfung der Sünde. Der Pädagoge zeichnet darum das Leben eines Weisen, nicht eines Gelehrten. Der Weise, zu dem der Pädagoge den Katechumenen erzieht, ist demnach der Christ; die Erziehungsarbeit eine rein praktische, alles dient nur dem einen Zweck der sittlichen Besserung, cf. I, I, 1, 4 *κεκλήσθω δ' ἡμῖν ἑνὶ προσφυῶς οὗτος ὀνόματι παιδαγωγός, προακτικός, οὐ μεθοδικὸς ὢν [ὁ παιδαγωγός], ᾗ καὶ τὸ τέλος αὐτοῦ βελτιῶσαι τὴν ψυχήν ἐστιν, οὐ διδάξαι, σώφρονός τε, οὐκ ἐπιστημονικοῦ καθηγήσασθαι βίον.* Die alle Gebiete des menschlichen Lebens umspannende Darlegung im Pädagogen zeigt, wie ernst es Clemens mit der Erziehung zur rechten Sittlichkeit und Bewährung in allen Lagen des Lebens zu tun ist. Gewissermaßen als Programm der Erziehungsarbeit des Pädagogen stellt Clemens I, II das Ziel heraus, das zu erreichen ist. Vor allem kommt es darauf an, die Sünde auf ein Mindestmaß zu beschränken, sich von Leidenschaften und Krankheiten der Seele zu befreien. Dies ist das oberste Ziel. Als eine Vorstufe ist der Zustand anzustreben, wo man nicht leicht und gewohnheitsmäßig sündigt, cf. 4, 2 *ἡμεῖς δέ, ὅση δύναμις, ὡς ὅτι ἐλάχιστα ἁμαρτάνειν πειρώμεθα. κατεπείγει γὰρ οὐδὲν τοσοῦτον ὡς ἡ τῶν παθῶν καὶ νοσημάτων ἀπαλλαγὴ πρῶτον, ἔπειτα δὲ καὶ ἡ κώλυσις τῆς εἰς τὴν συνήθειαν τῶν ἁμαρτημάτων ἐνεμπτωσίας.* Clemens unterscheidet vier Stufen in der sittlichen Entwicklung:[2]) a) der höchste Grad der Vollkommenheit ist völlige Sünd- und Fehllosigkeit, dies ist ein Prärogativ Gottes; b) die zweite Stufe ist der Zustand, wo der Mensch nicht freiwillig sündigt, er charakterisiert den Weisen, also den Menschen, der sich den Inhalt der im Pädagogen gebotenen Sittlichkeit zu eigen gemacht hat; c) die dritte

---

[1]) cf. I, III, 8, 3 *τί μὲν οὖν ὁ παιδαγωγὸς βούλεται καὶ τί ἐπαγγέλλεται, ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ διακείμενος καὶ ὑπαγορεύσει μὲν τῶν πρακτέων, ἀπαγορεύσει δὲ τῶν ἐναντίων, ἤδη που δῆλον. σαφὲς δὲ ὡς ἄρα θάτερον εἶδος τῶν λόγων, τὸ διδασκαλικόν, ἰσχνόν τέ ἐστι καὶ πνευματικόν, ἀκριβολογίας ἐχόμενον, τὸ ἐποπτικόν, ὃ δὴ ὑπερκείσθω τὰ νῦν.*

[2]) I, II, 4, 3 *ἄριστον μὲν οὖν τὸ μηδ' ὅλως ἐξαμαρτάνειν κατὰ μηδένα τρόπον, ὃ δή φαμεν εἶναι θεοῦ· δεύτερον δὲ [τὸ] μηδενὸς τῶν κατὰ γνώμην ἐφάψασθαι ποτε ἀδικημάτων, ὅπερ οἰκεῖον σοφοῦ· τρίτον [δὲ τὸ] μὴ πάνυ πολλοῖς τῶν ἀκουσίων περιπεσεῖν, ὅπερ ἴδιον παιδαγωγουμένων εὐγενῶς· τὸ δὲ μὴ ἐπὶ μήκιστον διατρῖψαι τοῖς ἁμαρτήμασι τελευταῖον τετάχθω.*

Stufe ist der Zustand, wo der Mensch nicht in viele freiwillige Sünden fällt, d. h. der Zustand, wie er denen eignet, die unter der Leitung des Pädagogen stehen und sich seine Regeln wirklich zu eigen machen; d) die niederste Stufe bezeichnet der Zustand, wo der Mensch nicht lange in Sünden verharrt.

Der Logos ist allein gänzlich rein von aller Sünde, der Mensch hat die Möglichkeit die Sünde auf ein Minimum zu beschränken. Man kann deshalb die Arbeit des Logos als Pädagogen eine Erziehung zur Sündlosigkeit nennen, cf. I, III, 7, 1 *πάντα ὀνίνησιν ὁ κύριος καὶ πάντα ὠφελεῖ καὶ ὡς ἄνθρωπος καὶ ὡς θεός, τὰ μὲν ἁμαρτήματα ὡς θεὸς ἀφιείς, εἰς δὲ τὸ μὴ ἐξαμαρτάνειν παραπαιδαγωγῶν ὡς ἄνθρωπος.* Oder muß man annehmen, daß Clemens beim Christen reale Sündlosigkeit voraussetzt und dementsprechend der Vorbereitungsunterricht des Pädagogen unter den Gesichtspunkt einer Entsündigung zu stehen kommt, die langsam verläuft aber bei der Taufe als vollendet gilt? So urteilt H. Windisch in der schon öfters zitierten Schrift.[1]) Allein nicht nur die eben angeführte unzweideutige Aussage der völligen Sündlosigkeit als eines nur Gott zustehenden Prärogativs stellt eine solche Behauptung in Frage, sondern auch die Zeichnung des Christen in den Stromateis kommt trotz aller Anläufe nicht zur deutlichen Postulierung realer Sündlosigkeit des Christen. Windisch schränkt sein Urteil bei der Besprechung der Stromateis auch ein: „Die Gnostiker sind also vereinzelte sündlose Christen; aus der Schar der sündenbehafteten Gläubigen haben sie sich herausgearbeitet." „Danach erkannten wir, daß der sündlose Christ doch nur einer Elite angehört." (S. 456.) Man wird urteilen dürfen: die Aussagen des Clemens sind in dieser Beziehung durchaus nicht einheitlich und klar, immer wieder treffen wir besonders in den Stromateis auf Äußerungen, die die Annahme realer Sündlosigkeit für den getauften Christen bei Clemens ganz nahe legen, cf. z. B. III, 62, 2, die Erklärung des paulinischen Wortes von der neuen Kreatur: *ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις, οὐκέτι ἁμαρτητική· τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἀπελουσάμεθα τὸν βίον τὸν παλαιόν, ἰδοὺ γέγονε καινά, ἁγνεία ἐκ πορνείας, ἐγκράτεια ἐξ ἀκρασίας, δικαιοσύνη ἐξ ἀδικίας· τίς γὰρ μετοχὴ δικαιοσύνῃ καὶ ἀνομίᾳ;* und anderseits wird von der Sünde, der Möglichkeit einer zweiten Buße für den Gläubigen gehandelt. Für uns kommt es in diesem Zusammenhang nur auf die Frage an: steht es so, daß der Mensch an die Taufe nach Abschluß des Prozesses der Entsündigung herantritt. Gibt die Taufe reale Sündlosigkeit? Die zweite Frage

[1]) cf. den Abschnitt: Sündlose und sündige Christen bei Clemens, S. 436—470.

findet nur eine Beantwortung bei der Darstellung der Taufvorstellung des Clemens; die erste muß dahin beantwortet werden: de facto liegt alles Gewicht auf dem Prozeß der Entsündigung, die Durchführung der Entsündigung ist der vornehmste Zweck des Pädagogen. Aber es kann sich nur um eine Entsündigung handeln, wie Clemens sie als zweite Stufe der sittlichen Entwicklung zeichnet (Pädagog. I, II, 4, 3), die Überwindung freiwilliger Sünden. Auch diese Stufe wird nur nach Empfang des Taufmysteriums gedacht werden müssen. In der Betonung der menschlichen Leistung bei der Entsündigung, der Überwindung der Sünde vor der Taufe, ja als einer Bedingung zum Empfang der Taufe, zeigt sich bei Clemens ein ähnlicher Moralismus, wie wir ihn auch sonst im Christentum des zweiten Jahrhunderts antreffen. Dem steht nun aber die starke und energische Betonung der sündentilgenden Wirkung der Taufe gegenüber. Und zwar ist die Sündenvergebung nicht nur eine Tilgung der früheren Sünden,[1]) sondern nachdrücklich wird die positive Seite des Taufmysteriums betont, die Umschaffung des Menschen zu einem Wesen von neuen sittlichen Qualitäten, cf. Päd. I, VI, 30, 1 *πάντα μὲν οὖν ἀπολουόμεθα τὰ ἁμαρτήματα, οὐκέτι δέ ἐσμεν παρὰ πόδας κακοί. μία χάρις αὕτη τοῦ φωτίσματος τὸ μὴ τὸν αὐτὸν εἶναι τῷ πρὶν ἢ λούσασθαι τὸν τρόπον.*

Zweifellos steht m. E. die Taufvorstellung des Clemens der urchristlichen Taufvorstellung bedeutend näher, als es zunächst den Eindruck macht. In seiner Taufvorstellung finden sich fremde Elemente, er hat selbstredend auch die Taufe ganz in seine Gesamtdarstellung des christlichen Heils gestellt, und doch lassen sich bei genauerem Zusehen in der Taufauffassung Elemente konstatieren, die viel mehr als nur der Form nach mit der urchristlichen Taufvorstellung konform sind. Die eigentümliche Schwierigkeit besteht darin, daß Clemens die Taufvorstellungen einer Fortbildung in einem Sinne unterwirft, der superstitiöse und magische Gedanken in sich schließt. Aber selbst in dieser Entstellung ist die urchristliche Taufvorstellung treuer bewahrt als z. B. bei dem mit allen traditionellen Taufbegriffen operierenden Tertullian. Der gravierende Unterschied zwischen der Taufvorstellung des Clemens und der Urgemeinde liegt letztlich in der bei Clemens konstatierbaren Lösung von Taufglauben und eschatologischer Hoffnung. In dieser Beziehung sind die Taufaussagen des Clemens für uns von unschätzbarem Wert. Konstatierten wir die Verflachung des Taufglaubens und sein Hineintreiben in die Welt der zauberischen, magischen Vorstellungen bei Hermas und im zweiten Clemensbrief, so stehen wir

[1]) cf. Quis dives salvetur 40, 1: *δρόσῳ πνεύματος ἀπαλείψας τὰ προημαρτημένα.*

bei Clemens Alexandrinus vor einer neuen, eigenartigen Ausprägung der Tauflehre: der Moralismus ist unleugbar, ebenso eine entschlossene Hinwendung zu Vorstellungen, die wir nicht anders als magisch, zauberhaft bezeichnen können. Dies wird bei Clemens so deutlich, wie es im kirchlichen Christentum des zweiten Jahrhunderts sonst nicht zu beobachten ist. Aber das Taufmysterium des Clemens zeigt auch deutlich, daß eine irgendwie lebendige Erhaltung der altchristlichen Taufvorstellung bei dem Wegfall ihrer engen Verbindung mit der eschatologischen Hoffnung in der von Mysteriengedanken durchzogenen Vorstellungswelt im zweiten Jahrhundert den Weg zur Ausbildung des magischen Sakraments gehen mußte. M. a. W. konstatieren wir bisher mit der Modifikation der christlichen Heilsauffassung eine Entleerung des ursprünglichen Taufglaubens bei Festhalten an den überlieferten liturgischen Formen und Begriffen, so konstatieren wir bei Clemens Alexandrinus nicht nur ein mehr oder weniger formelles Festhalten an den traditionellen Taufvorstellungen und Formeln, sondern eine lebendige Reproduktion der überlieferten Taufvorstellung, die bei dem Wegfall ihrer ursprünglichen Voraussetzung, d. h. der eschatologischen Frömmigkeit, zur Ausbildung des magisch wirkenden Taufmysteriums führt. Der Nachweis soll gleich angetreten werden. Zuvor ist darauf hinzuweisen, daß mit einer solchen Darstellung der Taufvorstellung des Clemens Alexandrinus die Beeinflussung durch die heidnischen Mysterien durchaus nicht geleugnet werden soll.[1]) Wohl aber ist eins m. E. unabweisbar: die Taufvorstellung des Clemens läßt sich in allen ihren wesentlichen Stücken aus der altchristlichen Taufvorstellung unter Berücksichtigung der veränderten Gesamtauffassung vom Heil, die Clemens mit seiner ganzen Zeit teilt, und des Umstandes, daß es sich bei Clemens um weit mehr als um bloße Reproduktion überlieferter liturgischer Formeln handelt, ableiten. Der Einfluß des Mysterienwesens liegt in der ganzen, der Mysterienreligion vielfach konformen Geistesart des Clemens; wenn auch die Taufe deutlich den heiligen Weihen der Mysterien genähert wird, so darf man doch nicht von einer direkten Beeinflussung der Tauftheorie und Praxis bei Clemens durch die Mysterien sprechen.

In dem Taufmysterium wird dem Täufling die Vollendung gegeben, d. h. die Erkenntnis Gottes, die Erleuchtung, die neue sittliche Beschaffenheit, die Befreiung von der Sünde, cf. Pädag. I, VI, 25, 1: *ἀναγεννηθέντες γοῦν εὐθέως τὸ τέλειον ἀπειλήφαμεν, οὗ ἕνεκεν*

[1]) cf. Anrich, l. c., S. 140; Bratke, Th. St. K. 1887, Die Stellung des Clemens Alexandrinus zum antiken Mysterienwesen, S. 659; G. Wobbermin, l. c., S. 144 ff.

ἐσπεύδομεν. ἐφωτίσθημεν γάρ· τὸ δὲ ἔστιν ἐπιγνῶναι τὸν θεόν. Clemens stellt diese Erleuchtung, die schlechthin vollkommen ist, fest gerade im Gegensatz zu solchen, „die sich in ihrer Gnosis aufblasen" und auf die Christen wegen des vermeintlich Kindischen und Unbedeutenden der christlichen Erkenntnis als Unmündige herabsehen. Der Christ erkennt, schaut in der Taufe Gott und hat somit die „vollkommene Erkenntnis". Wie ernst das gemeint ist, zeigt der Vergleich mit der Taufe Christi. Er, der an sich Vollkommene, brauchte ja eigentlich nicht getauft zu werden, er unterzog sich der Taufe, weil sie zu seiner an der Menschheit zu erfüllenden Aufgabe gehörte. Zugleich mit der Taufe wird er vollkommen, er hat nichts von Johannes zu lernen, „allein durch das Bad wird er vollendet und durch die Herabkunft des Geistes geheiligt" (ibid. 25, 3). Das Gleiche widerfährt auch dem Menschen in der Taufe: Licht, Kindschaft, Vollendung und Unsterblichkeit werden ihm in der Taufe zuteil, cf. 26, 1 *τὸ δὲ αὐτὸ συμβαίνει τοῦτο καὶ περὶ ἡμᾶς, ὧν γέγονεν ὑπογραφὴ ὁ κύριος· βαπτιζόμενοι φωτιζόμεθα, φωτιζόμενοι υἱοποιούμεθα, υἱοποιούμενοι τελειούμεθα, τελειούμενοι ἀπαθανατιζόμεθα, „ἐγώ", φησίν, „εἶπα, θεοί ἐστε καὶ υἱοὶ ὑψίστου πάντες".* Es handelt sich um einen schlechthin mirakulösen Akt, um eine übernatürliche Taufwirkung. Durch die Taufe wird der Mensch sofort der Finsternis entrückt, wird augenblicklich des Lichtes teilhaftig, cf. 27, 3 *καὶ ὁ μόνον ἀναγεννηθείς, ὥσπερ οὖν καὶ τοὔνομα ἔχει, φωτισθεὶς ἀπήλλακται μὲν παραχρῆμα τοῦ σκότους, ἀπείληφεν δὲ αὐτόθεν τὸ φῶς.* Clemens vergleicht den Vorgang in der Taufe mit dem Erwachen eines Menschen aus dem Schlaf, mit der Befreiung des Auges von Hemmnissen, die das Sehen erschweren: ein Licht von außen hilft nicht, sobald aber das Hemmnis im Auge gehoben ist, wird der Blick klar. So kommt der Mensch durch die Taufe zum „Schauen Gottes".

Es ist für uns die wichtigste Beobachtung: im Taufvollzug wird nach Clemens Aussagen das ganze christliche Heil realisiert. Nun gilt dieser Satz ja auch bis zu einem gewissen Grade für alle Taufaussagen im II. Jahrhundert; der Form nach gilt er sogar unbedingt. Aber wir sahen, daß bei aller Wertschätzung der Taufe die Entwicklung dazu führt, daß sie eine selbständige Größe neben dem Glaubensleben und dem persönlichen Christentum wird. Man braucht nur etwa Tertullian neben Clemens Alexandrinus zu stellen und wird den Eindruck gewinnen: für Clemens ist im Taufvollzug all das beschlossen, was er überhaupt an christlichem Heilsbesitz kennt. Die Taufe wird dem Menschen zuteil, der durch die Vorbereitung und sittliche Schulung einen hohen Grad sittlicher Reife erlangt hat, in

diesem Punkte ist Clemens ebensosehr Moralist in der Tauffrage wie seine Zeitgenossen; er ist es auch im Betonen der Aufgabe, die dem Getauften in der Bewährung und Vollendung der Tugend erwächst. Aber anderseits steht ihm der Satz fest: es gibt schlechterdings nichts an Heilsgütern, die dem Christen zuteil werden, was nicht schon in der Taufe beschlossen läge.

Orientieren wir uns kurz über die hauptsächlichsten Taufaussagen im Pädagogen und den Stromateis und stellen wir dann die Hauptfrage: wie ist nach Clemens die Realisierung des ganzen christlichen Heils vorzustellen?

Die Taufe vermittelt die Sündenvergebung, cf. Päd. I, VI, 32, 1 *τὸν αὐτὸν οὖν τρόπον καὶ ἡμεῖς ἐπὶ τοῖς ἡμαρτημένοις μετανενοηκότες, ἀποταξάμενοι τοῖς ἐλαττώμασιν αὐτῶν, δυλιζόμενοι βαπτίσματι, πρὸς τὸ ἀίδιον ἀνατρέχομεν φῶς, οἱ παῖδες πρὸς τὸν πατέρα*, cf. I, VI, 128, 4; III, IX, 48, 2; Strom. III, 62, 2. Im Taufwasser findet auch die Wiedergeburt statt, somit können durch Clemens Wiedergeburt und Sündenvergebung völlig gleichgesetzt werden, cf. Strom. II, 147, 2 *ἡ γάρ τοι πορνεύσασα ζῇ μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ, ἀπέθανεν δὲ ταῖς ἐντολαῖς, ἡ δὲ μετανοήσασα οἷν ἀναγεννηθεῖσα κατὰ τὴν ἐπιστροφὴν τοῦ βίου παλιγγενεσίαν ἔχει ζωῆς, τεθνηκυίας μὲν τῆς πόρνης τῆς παλαιᾶς, εἰς βίον δὲ παρελθούσης αὖθις τῆς κατὰ τὴν μετάνοιαν γεννηθείσης*, cf. Päd. I, XII, 98, 1. In diesem Sinne kann vom Taufwasser als der „göttlichen und reinen Quelle, dem lebendigen Wasser" gesprochen werden *(τοῦ θείου καὶ καθαροῦ νάματος, τοῦ ζῶντος ὕδατος*, Strom. II, 7, 4). Anderseits ist deutlich, daß die Wiedergeburt durch den heiligen Geist geschieht, daß sie mit der Erleuchtung, dem Schauen Gottes und der Vollendung zusammenfällt, cf. Strom. II, 58, 2 *δεῖ γὰρ οὐ τὰ εἴδωλα μόνον καταλιπεῖν ἃ πρότερον ἐξεθείαζεν, ἀλλὰ καὶ τὰ ἔργα τοῦ προτέρου βίου „τὸν οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκός", ἐν πνεύματι δὲ ἀναγεννώμενον*. Wiedergeburt im Wasser und Geistesbegabung werden ganz eng verbunden, Pädag. I, XII, 98, 1 *καὶ μοι δοκεῖ αὐτὸς οὗτος πλάσαι μὲν τὸν ἄνθρωπον ἐκ χοός, ἀναγεννῆσαι δὲ ὕδατι, αὐξῆσαι δὲ πνεύματι κτλ.* Die Wiedergeburt gibt dem Menschen das Leben, ohne sie ist er dem Tode verfallen, cf. Quis dives salvetur 23, 2 *ἄκουε τοῦ σωτῆρος· ἐγώ σε ἀνεγέννησα, κακῶς ὑπὸ κόσμου πρὸς θάνατον γεγεννημένον, ἠλευθέρωσα, ἰασάμην, ἐλυτρωσάμην· ἐγώ σοι παρέξω ζωὴν ἄπαυστον, αἰώνιον, ὑπερκόσμιον· ἐγώ σοι δείξω θεοῦ πατρὸς ἀγαθοῦ πρόσωπον*. So kann Clemens auch direkt davon sprechen, der heilige Geist habe die früheren Sünden ausgelöscht, cf. Quis dives salvetur 40, 1 *δρόσῳ πνεύματος ἀπαλείψας τὰ προημαρτημένα*. Sachlich identisch mit der Wiedergeburt ist die Umschaffung

des Menschen, cf. Protrept. XI, 87, 3. Mit der Taufe wird dem Menschen auch die Gotteskindschaft zuteil und mit ihr die Unsterblichkeit, cf. Päd. I. VI, 26, 1 usw. Wie nicht anders bei der Hochschätzung der Erkenntnis durch Clemens und des nahen Zusammenhangs zwischen rechter Erkenntnis und rechter Sittlichkeit zu erwarten ist, schließt die in der Taufe vermittelte Vollendung auch die wahre Gotteserkenntnis ein. In der Taufe erhält der Mensch die Vollendung, das Licht, d. h. die Gotteserkenntnis, Pädag. I, VI, 25, 1. Clemens bespricht im Päd. I, VI die Frage der in der Taufe vermittelten ungetrübten Erkenntnis; auf diese Frage gehe ich gleich ein.

Nimmt man zu dem bisher Ausgeführten noch hinzu, daß durch die Taufe oder Wiedergeburt auch der menschliche Leib mit der Unsterblichkeit bekleidet wird, so versteht man, daß für Clemens in der Taufe de facto dem Menschen die Vollendung vermittelt wird, cf. Päd. II, XII. 118, 5 *δι' ὅν* (sc. *Ἰησοῦν*) *ἡ σὰρξ τιμία ὕδατι ἀναγεννωμένη κτλ.*, cf. I, IX, 84, 3; III, I, 2, 3; Strom. VI, 60, 2 *ἁγνίζεται δὲ καὶ τὸ σῶμα, ἐν ᾧ οἰκεῖ, ἐξιδιοποιούμενον εἰς εἰλικρίνειαν ἁγίου νεώ.*[1])

In dem Taufvollzug liegt das ganze christliche Heil beschlossen und wird dem Täufling vermittelt. Schon in diesem Charakter der Taufvorstellung des Clemens müssen wir eine Reproduktion des altchristlichen Taufglaubens sehen. Und doch ist der Unterschied zwischen beiden ein so tiefgehender, wie er überhaupt nur gedacht werden kann. Im altchristlichen Taufglauben ein ursprüngliches, überwältigendes Erleben, bei Clemens die geheimnisvolle Atmosphäre eines Mysteriums, das dem Menschen in mirakulöser, jeder Definition im Grunde genommen sich entziehender Weise göttliche Kräfte und göttliches Wesen mitteilt.

Man kann die Frage aufstellen: wie hat Clemens sich den Vorgang bei der Taufe gedacht? Abgesehen von dunklen Äußerungen über die göttliche Wirkung des Mysteriums, die uns keinen Aufschluß geben, verbreitet sich Clemens Päd. I, VI genauer und in instruktiver Weise über diese Frage. Eins ist dabei vorauszuschicken: wenn man, wie Clemens es tut, durch die Taufe die Vollendung vermittelt sein läßt, auch die vollendete Erkenntnis und doch zugleich deutlich den einfachen gläubigen Christen von dem christlichen Gnostiker unterscheidet, so wird schon an diesem Punkt die Frage brennend: wie ist

[1]) Zur allgemeinen Vorstellung vgl. Päd. III, III, 21, 2 *μετέσχηκεν τοῦ λόγου τὸ αἷμα τὸ ἀνθρώπινον καὶ τῆς χάριτος κοινωνεῖ τῷ πνεύματι κτλ.* Zum Gedanken der Einwohnung Gottes im Menschen cf. Quis dives salv. 34; Protrep. I, I. 5, 3; Pädag. III, III, 20, 1.

denn die Vollendung durch die Taufe vorzustellen? Es kommt hinzu, daß — wie wir sahen — auf die Vorbereitung zur Taufe und die in dieser Vorbereitung erworbene Selbstzucht und sittliche Reife ein solches Gewicht fällt, daß die Frage auftaucht: was vermittelt denn die Taufe über diese durch den Logos am Menschen gewirkte sittliche Reife hinaus an Gnadengütern?

Haben wir bisher Taufaussagen bei Clemens konstatiert, die in den massivsten und unzweideutigsten Ausdrücken von der Vermittelung überirdischer Realitäten durch die Taufe sprachen, so gibt es doch auch Äußerungen, die in das Geschlossene dieser Taufvorstellung ein Moment hineintragen, daß sich mit der allgemeinen Taufvorstellung nicht verbinden läßt. Wenn Clemens Päd. I, V, 12, 4 in Anlaß des Herrnworts Matth. 18, 3 erklärt, Jesus rede nicht von unserer Wiedergeburt, sondern stelle nur die Einfachheit des Kindersinnes uns zur Nachahmung hin, so wird man beides daraus schließen dürfen: eine hohe Wertung des rituellen Vollzugs, in dem die Wiedergeburt zustande kommt, und anderseits die Meinung, auch ohne den rituellen Vollzug der Wiedergeburt sei diese als Zustand des Menschen möglich.[1]) Das führt uns freilich nicht über die auch sonst gemachte Beobachtung hinaus, eine Grenze zwischen dem Erfolg der sittlichen Erziehungsarbeit des Logos am Menschen und der Wirkung der Taufe sei schwer zu ziehen. Viel deutlicher ist eine andere Stelle: Päd. I, VI, 30, 1 f. *ὅτι δὲ ἡ γνῶσις συνανατέλλει τῷ φωτίσματι περιαστράπτουσα τὸν νοῦν, καὶ εὐθέως ἀκούομεν μαθηταὶ οἱ ἀμαθεῖς, πρότερόν ποτε τῆς μαθήσεως ἐκείνης προσγενομένης· οὐ γὰρ ἂν ἔχοις εἰπεῖν τὸν χρόνον. ἡ μὲν γὰρ κατήχησις εἰς πίστιν περιάγει, πίστις δὲ ἅμα βαπτίσματι ἁγίῳ παιδεύεται πνεύματι.* Hier wird einerseits die Mitteilung von Glauben durch den heiligen Geist in der Taufe angenommen, anderseits empfindet Clemens selbst die Frage: wie verhält sich die Erleuchtung des Menschen in der Taufe zur wachsenden und reifenden Erkenntnis des Taufkandidaten? In der Taufe erhält der Mensch „sofort" die Vollendung, er erhält „augenblicklich" das Licht, hat Clemens kurz vorher gesagt. In dem eben angeführten Ausspruch verzichtet Clemens auf die Bestimmung des Zeitpunktes, wo die Unwissenheit der Erkenntnis weicht. Aber nach allen seinen Ausführungen erklärt sich dieser Verzicht nur durch das entschlossene Geltendmachen des Taufvollzugs als Vermittelung wunderbarer Erkenntnis.

[1]) cf. Strom. III, 95, 1 *ὅταν οὖ ὁ ἀπόστολος εἴπῃ „ἐνδύσασθε τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτιζόμενον", ἡμῖν λέγει τοῖς πεπλασμένοις ὑπὸ τῆς τοῦ παντοκράτορος βουλήσεως ὡς πεπλάσμεθα, παλαιὸν δὲ [καὶ καινὸν] οὐ πρὸς γένεσιν καὶ ἀναγέννησίν φησιν, ἀλλὰ πρὸς τὸν βίον τόν τε ἐν παρακοῇ τε ἐν ὑπακοῇ.*

In Päd. I, VI unternimmt es Clemens, den Nachweis der wesentlichen Gleichheit aller Christen zu führen, der auf der in der Taufe vermittelten Erkenntnis beruht. Uns berührt hier die Frage nicht, daß Clemens in Wirklichkeit doch eine Scheidung der Christen in Gläubige und Gnostiker durchführt. Vielmehr haben wir zuzusehn, was aus dem Postulat der Gleichheit aller Christen kraft der in der Taufe mitgeteilten Vollkommenheit für das Verständnis der Tauflehre des Clemens überhaupt folgt. Sehe ich recht, so ist trotz vielerlei Unklarheiten, die speziell den Ausführungen in Päd. I, VI anhaften, sowie auch der Tatsache, daß Clemens überhaupt Inkonsequenzen zuläßt, hier ein Punkt, an dem man ein gewisses Verständnis für seine massiven Taufaussagen gewinnt.

Clemens stellt den absoluten Charakter der Taufe als der Vermittlerin der Vollkommenheit voraus. In der nachdrücklichsten Weise wird der mirakulöse Charakter der Taufe betont: um einen plötzlichen Akt handelt es sich, um eine plötzliche durch Gott bewirkte Reinheit, und Klarheit.[1]) Aber schon hier kommt ein Gedanke zum Ausdruck, den Clemens im weiteren Verlauf der Ausführung in einer Polemik gegen Zweifel an der eben skizzierten Tauflehre näher beleuchtet. Es wäre sinnlos — so sagt er —, das ein Geschenk Gottes zu nennen, was nicht vollendet ist, der Vollkommene kann nur Vollkommenes schenken (26, 3). Was der Zeit nach zukünftig ist, wird durch die Macht des göttlichen Willens antizipiert (*τὸ γὰρ μέλλον τοῦ χρόνου τῇ δυνάμει τοῦ θελήματος προλαμβάνεται*). Weiter: die Nachlassung der Sünden ist der Anfang des Heils (*ἡ τῶν κακῶν ἀπαλλαγὴ σωτηρίας ἐστὶν ἀρχή*). Wer also die Grenze des Lebens berührt hat, ist schon vollkommen, wer dem Tode entrissen ist, lebt (*μόνον δὲ ἄρα οἱ πρῶτον δραξάμενοι τῶν ὅρων τῆς ζωῆς ἤδη τέλειοι, ζῶμεν δὲ ἤδη οἱ θανάτου κεχωρισμένοι*).

Was damit gemeint ist, wird deutlich, wenn Clemens den Widerspruch gegen seine Ausführungen formuliert und ihn zu entkräften sucht. „Aber, sagt man, [der Täufling] hat noch nicht die vollkommene Gabe empfangen. Das gebe ich zu, aber er ist im Licht, Finsternis umfängt ihn nicht mehr; und ein Drittes zwischen Finsternis und Licht existiert nicht“ (28, 3). Ein weitrer Einwurf ist: „das Vollkommene besteht in der Auferstehung der Gläubigen“ (ibid.). Clemens akzeptiert schweigend die Wahrheit dieses Arguments, stellt aber dann seinerseits sein Hauptargument heraus: die Auferstehung ist nicht ein Gut, das besonders erlangt wird, sie ist ja nur die Erfüllung der in der Taufe empfangenen Verheißung (*τὸ δὲ οὐκ ἄλλου τινός ἐστι μεταλαβεῖν*

---

[1]) cf. Pädag. I, VI, 25, 1; 26, 1; 27, 2; 27, 3; 28, 1.

ἀλλ' ἢ τῆς προωμολογημένης ἐπαγγελίας τυχεῖν). Auf den folgenden Einwurf: es handelt sich doch trotz dieser Einheit um Verschiedenes, entsprechend der Verschiedenheit von Streben uud Ziel, von Zeit und Ewigkeit (28, 4), betont Clemens nun mit Energie die Identität der Verheißung und Erfüllung. Wer im Glauben das Leben besitzt, der hat nichts weiter zu erwarten als den Erwerb des ewigen Lebens (*εἰ τοίνυν οἱ πιστεύσαντες ἔχομεν τὴν ζωήν, τί περαιτέρω τοῦ κεκτῆσθαι ζωὴν ἀίδιον ὑπολείπεται*, 29, 2). Was im Glauben als zukünftig geschenkt wird, tritt nach der Auferstehung in Kraft (*ἐκεῖνο δὲ τῷ πιστεῦσαι ἤδη προειληφότες ἐσόμενον, μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἀπολαμβάνομεν γενόμενον, ὅπως ἂν ἐκεῖνο πληρωθῇ τὸ λεχθὲν „γενηθήτω κατὰ τὴν πίστιν σου“*, 29, 3). Wir können für diese Taufauffassung keinen anderen Ausdruck brauchen: prinzipiell gibt die Taufe die Vollendung. Unbeschadet aller empirischen Unterschiede zwischen den Christen steht dieser Satz Clemens fest. In der Auferstehung wird die Gnadengabe der Taufe unverhüllt zutage treten, aber es liegt nicht so, daß sie bei der Taufe nur in Aussicht gestellt worden wäre. Bei Gott sind Wille und Tat eins, ebenso Verheißung und Erfüllung. Was bei der Auferstehung völlig deutlich zutage treten wird, ist dem Täufling im Taufmysterium schon als reales Heilsgut geschenkt worden. Clemens Bekämpfung der Ansicht, die Christen zerfielen in einfache Gläubige und Gnostiker, geht von dem Satz aus: alle haben in der Taufe das gleiche Heilsgut erhalten, cf. ibid. 31, 2. Ebenso wird die Kindschaft der Christen gegen Angriffe solcher, die in ihr den Zustand der Unwissenheit sehen wollen, in Schutz genommen: die Kindschaft in Christo ist im Vergleich zum Gesetz die Vollendung (*ἡ δὲ ἐν Χριστῷ νηπιότης τελείωσίς ἐστιν, ὡς πρὸς τὸν νόμον*, 34, 2). Endlich ist auch die weitläufige Erörterung der Frage, was das Pauluswort I. Kor. 3, 2 für eine Bedeutung habe, für unsere Frage von Interesse. Das Resultat ist: unter der Speise, von der der Apostel spricht, ist nicht etwas anderes zu verstehen als Milch, nur kann die Form ohne Änderung der Substanz eine verschiedene sein. Clemens folgert daraus die wesentliche Gleichheit der Heilsverkündigung allen Menschen gegenüber (VI, 37, 3 f.). Die Speise der höheren Erkenntnis der Gnostiker und die Milch der ersten Elemente der christlichen Lehre sind wesentlich gleich,[1]) die Form ist verschieden (39, 1). Auch hier wird man sagen müssen: prinzipiell ist zwischen der Erkenntnis der Christen keinerlei Unterschied. So ist die durch die Taufe vermittelte Erkenntnis prinzipiell vollkommen. Insofern wird man H. Windisch[2]) recht geben, wenn

[1]) cf. M. Winkler, Der Traditionsbegriff des Urchristentums bis Tertullian, München 1897, S. 94.

[2]) l. c., S. 448.

er sagt: „Die Taufe erscheint . . als das im Augenblick wirkende Mysterium der Neuzeugung sündloser Menschen.“ Aber der Charakter der Taufe bei Clemens, wie ich ihn eben aufzuweisen suchte, macht es verständlich, daß Clemens sich trotz dieser Taufauffassung mit der Empirie der sündigen Christenheit abfindet. Der Ausdruck: die Taufe ist prinzipiell der Moment der Entstehung eines neuen heiligen und göttlichen Wesens hat Mißliches; und doch wird dieser Ausdruck am ehesten der Taufanschauung des Clemens gerecht.

Von dem Gesamtbilde der Taufe bei Clemens darf man sagen, er mache in der Tauflehre einen „Schritt weiter zur mysterienhaften magischen Auffassung.“[1]) Aber doch ist auch das Urteil berechtigt: die Tauflehre des Clemens ist eine Reproduktion der altchristlichen Tauflehre, wie sie durch den Fortfall der lebendigen eschatologischen Frömmigkeit und unter Einwirkung der Gesamtauffassung vom christlichen Heil sich gestalten mußte. Trotz seines magisch-sakramentalen Charakters steht das Taufmysterium des Clemens der urchristlichen Taufe bedeutend näher als die Taufe, wie wir sie bei Hermas, II. Clemensbrief, Justin, ja auch bei Tertullian dargestellt finden. Sie legt nicht nur Verpflichtungen auf und vermittelt die Vergebung „der früheren Sünden“, sondern sie vermittelt auch die positiven, zentralen Heilsgüter in der Auffassung des Christentums durch Clemens.

Die älteste Gemeinde erlebte in ursprünglicher Art und Weise in der Taufe die gnädige Gesinnung Gottes, die göttliche Kraft zu neuem Leben. Anders ist es bei Clemens. Durch die starke Betonung der menschlichen Leistung in der sittlichen Vervollkommnung, in der Erziehung zur Tugend als Bedingung für die Teilnahme am Taufmysterium wird die göttliche Tat der Sündenvergebung, die Empfindung für die sich darin zeigende Barmherzigkeit Gottes abgeschwächt. Der Moralismus unterbindet ebenso die lebendige Empfindung für die Auswirkung der Kraft Gottes im getauften Christen. Vollends können das „Schauen Gottes“, die vollkommene Erkenntnis nicht Gegenstand des Tauferlebnisses sein. Und werden sie doch als momentane Wirkung der Taufe hingestellt, so wird aus dem Erlebnis der Gnade Gottes in der Taufe als der grundlegenden Erfahrung im Christenleben das Taufmysterium, das dazu angetan ist, bestimmte Gefühle und Vorstellungen auszulösen, die gar nicht Gegenstand der Erfahrung sein können, oder das in seinem geheimnisvollen Rätselwesen gerade seine Signatur als göttliches Mysterium hat. In diesem Sinne trägt die Taufvorstellung bei Clemens ganz die Züge der heidnischen und gnostischen Mysterien; und doch werden wir zum Urteil gedrängt, sie reproduziere in dieser entstellten Form, welche die

[1]) R. Seeberg, D. G.[2], S. 404.

reale Mitteilung des ganzen christlichen Heils, die positive Wirkung der Taufe mit starker Energie betont, den urchristlichen Taufglauben getreuer, als es sonst bei den kirchlichen Schriftstellern in der Mitte und in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts der Fall ist. Die sich nahelegende Annahme einer starken Beeinflussung des Clemens gerade in der Taufvorstellung durch das Mysterienwesen läßt sich nicht einfach nachweisen. Der eben dargestellte Versuch eines Nachweises, welche Bahn der urchristlichen Taufvorstellung in ihrer Entwicklung unter den Auspizien der von Clemens vertretenen Gesamtauffassung vom christlichen Heil gewiesen war, ja in welche sie einfach gedrängt wurde, macht bei aller Anerkennung der konservativen Grundlage der Tauflehre bei Clemens beides verständlich: ihre den heidnischen Mysterien analoge Ausbildung zum Taufmysterium und die Möglichkeit einer stärkeren Beinflussung des christlichen Taufmysteriums durch die heidnischen Mysterien auch im Detail. Die Atmosphäre ist wesentlich die gleiche.

Auf die wenig zahlreichen Hinweise auf die rituelle Seite des Taufvollzuges bei Clemens gehe ich in anderem Zusammenhang ein.

Kapitel VII.

Die Taufe in Schriften des Tertullian.

Bei Tertullian[1]) finden wir erstmalig eine genauere Darstellung des Taufritus und eine nähere Erklärung der einzelnen mit dem Ritus verbundenen Vorstellungen. In Betracht kommt vor allem die speziell der Taufe gewidmete Schrift De baptismo, die um so wertvoller ist, als sie nicht nur die in Tertullians Augen allein korrekte Tauflehre vorträgt, sondern auch auf Einwürfe und Bedenken von Irrlehrern und Zweiflern eingeht und uns somit einen Blick in den Taufglauben weiter Kreise tun läßt. Außer dieser Schrift kommt noch eine Reihe von Einzelnotizen und gelegentlichen Bemerkungen in Betracht, die Tertullian in anderen Schriften über die Taufe und ihre Praxis macht.

Wir wenden uns zunächst dem Ritus der Taufe zu, soweit er aus Tertullians Schriften erkenntlich wird. Denn es ist von vornherein fest-

---

[1]) Zitiert nach der Ausgabe von F. Oehler.

zustellen, daß Tertullian den Ritus als völlig bekannt und allseitig anerkannt voraussetzt. Wir würden z. B. kein vollständiges Bild vom Taufritus gewinnen, wären wir nur auf De baptismo angewiesen; von einer Absage an Teufel und Sünde verlautet hier nichts, ebensowenig wird die Darreichung von Milch und Honig an die Täuflinge erwähnt; und doch bezeugt Tertullian an anderen Stellen beides als Bestandteile des Taufritus. Es ist auch von Bedeutung, daß Tertullian die Autorität des Taufritus als geheiligter Tradition geltend macht;[1]) demnach müssen die einzelnen Akte des Taufvollzuges, die Tertullian nennt, in der Gemeinde völlig eingebürgert gewesen sein; das läßt Schlußfolgerungen auf das Alter dieser liturgischen Akte machen, deren Provenienz und Einbürgerung in der Gemeinde sich uns entziehen.

Der Taufvollzug der Kirche empfiehlt sich nach Tertullian schon äußerlich durch seine Schlichtheit und Einfachheit als eine göttliche Veranstaltung. Die äußere Schlichtheit steht in wirkungsvollem Kontrast zu der göttlichen Wirkung des Taufvollzuges: nihil adeo est quod obduret mentes hominum quam simplicitas divinorum operum quae in actu videntur et magnificentia quae in effectu repromittitur: ut hinc quoque, quoniam tanta simplicitate, sine pompa, sine apparatu novo aliquo, denique sine sumptu homo in aqua demissus et inter pauca verba tinctus non multo vel nihilo mundior resurgit, eo incredibilis existimetur consecutio aeternitatis (De baptismo II). Tertullian sieht in dieser äußeren Schlichtheit eine Beglaubiguug der Taufe als göttlicher Tat gegenüber dem komplizierten Ritual, dem auf äußeren Effekt berechneten Pomp der analogen Mysterienkulte.[2])

Die Weihe des Taufwassers und die damit verbundenen Gedanken. Tertullian kennt eine vorbereitende Weihehandlung, die das Wasser instand setzt, als Taufwasser zu dienen: igitur omnes aquae de pristina originis praerogativa sacramentum sanctificationis consequuntur invocato deo. Supervenit enim statim spiritus de caelis et aquis superest sanctificans eas de semetipso, et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt (De bapt. IV). An der bevorzugten Stellung des Wassers vor den anderen Elementen wird gezeigt, daß es besonders

[1]) cf. De corona c. III und IV. L. Duchesne, Origines du culte chrétien, 1908, p. 343: Tertullien parle de tous ces rites comme de choses reçues, reçues partout et depuis longtemps. Il argumente contre Marcion en constatant que la secte de celui-ci a le même rituel baptismal, que l'eglise catholique. J. Kolberg, Verfassung, Cultus und Disciplin der christlichen Kirche nach den Schriften Tertullians, Braunsberg, 1886, S. 90 f.

[2]) De bapt. II: Mentior, si non e contrario idolorum sollemnia vel arcana de suggestu et apparatu deque sumptu fidem et auctoritatem sibi extruunt.

geeignet ist, zum Gebrauch in der Taufe zu dienen. Das Alter des Wassers in der Reihenfolge des Geschaffenen macht es schon verehrungswürdig, im Wasser entstanden die ersten Lebewesen, bei der Bildung des Menschen aus feuchtem Stoff spielt das Wasser eine Rolle, vor allem aber „schwebte der Geist Gottes über den Wassern". Als Sitz des Geistes hat somit das Wasser eine Praerogative vor allen anderen Elementen. Das ist zugleich ein Hinweis auf die Taufe; wie auch das Hervorgehen der ersten Lebewesen aus dem Wasser ein Hinweis darauf war, daß dereinst dem Taufwasser eine belebende Kraft eignen sollte.[1])

Aber all diese Vorzüge des Wassers als Element bilden nur die Voraussetzung für die besondere, heiligende Kraft des Taufwassers.[2]) Es handelt sich bei Tertullian im Lobpreis des Wassers um eine in rhetorischer Form gehaltene Begründung der Möglichkeit und des Einleuchtenden der Verwendung gerade des Wassers in der Taufe. Zugleich aber läßt schon dieser Lobpreis des Wassers an sich darauf schließen, welch hohe Wertschätzung das Taufwasser und seine heilige Kraft in der Gemeinde genoß. Um die heiligende Kraft des Taufwassers zu bekommen, bedarf das Wasser der Weihe, der Anrufung Gottes über dem Wasser: igitur omnes aquae de pristina originis praerogativa sacramentum sanctificationis consequuntur invocato deo. Als Wirkung des Weihegebets ist die Herabkunft des heiligen Geistes gedacht, er teilt dem Wasser die heiligende Kraft mit. Beides — die dem Taufwasser innewohnende, durch die Weihe bewirkte heiligende Kraft und der Vorgang der Heiligung des Wassers durch den heiligen Geist — ist sehr real und massiv bei Tertullian gedacht. Heiliges schwebt nur über Heiligem, erklärt er zu diesem Vorgang (De bapt. IV), oder das, was als Unterlage dient, entlehnt von dem Darüberschwebenden Heiligkeit, das Wasser wird mit der Kraft des über ihm schwebenden Geistes gesättigt. Tertullian kann ja diese Vorstellung um so leichter vollziehen, als dem Geist überhaupt nach seiner Auffassung etwas Substantielles, feinste Stofflichkeit eignet.[3])

---

[1]) cf. de bapt. III: Primus liquor quod viveret edidit, ne mirum sit in baptismo, si aquae animare noverunt.

[2]) cf. Höfling, Das Sakrament der Taufe, Erlangen 1846, I, S. 474: „Die allgemeine und anfängliche Sanctifikation des Wassers dient ihm nur dazu, darauf die Empfänglichkeit für die besondere und gegenwärtige zu bauen."

[3]) De bapt. IV: Sanctum autem utique super sanctum ferebatur, aut ab eo quod superferebatur id quod ferebat sanctitatem mutuabatur, quoniam subjecta quaeque materia eius quae desuper imminet qualitatem rapiat necesse est, maxime corporalis spiritalem, et penetrare et insidere facilem per substantiae suae subtilitatem. Ita de sancto sanctificata natura aquarum et ipsa sanctificare concepit.

Die Betonung der heiligenden Kraft des durch den heiligen Geist selbst geheiligten Wassers ist so energisch, daß Tertullian sich genötigt sieht, ausdrücklich dem Irrtum zu steuern, der heilige Geist werde im Taufwasser mitgeteilt: non quod in aquis spiritum sanctum consequamur, sed in aqua emundati sub angelo spiritui sancto praeparamur (De bapt. VI). Der Wirkung des durch den heiligen Geist geweihten Wassers kommt somit für die Geistesmitteilung eine vorbereitende Bedeutung zu: das Wasser schafft die Sündenvergebung, ohne welche die Geistesmitteilung nicht möglich ist. Auch die im Heidentum üblichen Waschungen und Taufzeremonien haben den Zweck der Sühnung, der Beseitigung von Schuld; sie sind aber eine teuflische Nachäffung der christlichen Taufe.[1]) Daß dem Wasser an sich in der christlichen Taufe heilige Kräfte zukommen, daß das Taufwasser durch die Weihe einer substantiellen Verwandlung unterliegt, zeigt schon die Vorstellung von der Durchdringung des Wassers durch den über ihm schwebenden Geist, zeigt aber auch deutlich der Ausdruck, in den Taufriten im Heidentum habe man es nur mit „gewöhnlichem Wasser" zu tun im Gegensatz zu dem Taufwasser der Kirche.[2]) Einmal klingt übrigens auch der schon bei Ignatius von Antiochien konstatierte Gedanke der Weihe des Wassers durch Christi Taufe im Jordan an, Adversus Judaeos VIII: Baptizato enim Christo, id est sanctificante aquas in suo baptismate, omnis plenitudo spiritalium retro charismatum in Christo cesserunt, signante visionem et prophetias omnes, quas adventu suo adimplevit.[3])

Eine eigenartige Vorstellung liegt im Gedanken des Taufengels vor, der dem Wasser Heilkräfte mitteilt, so daß Geist und Leib im Taufwasser gereinigt werden: igitur medicatis quodammodo aquis per angeli interventum, et spiritus in aquis corporaliter diluitur et caro in eisdem spiritaliter mundatur (De bapt. IV). Man könnte daran denken, daß Tertullian den evangelischen Bericht vom Engel am Teiche

---

[1]) De bapt. V: Quo agnito hic quoque studium diaboli recognoscimus res dei aemulantis, cum et ipse baptismum in suis exercet. Quid simile? Immundus emundat, perditor liberat, damnatus absolvit. Suam videlicet operam destruet diluens delicta, quae inspirat ipse.

[2]) cf. de bapt. V: Sed viduis aquis sibi mentiuntur.

[3]) Im Weihegebet des Taufwassers im Euchologium des Serapion von Thumis wird um die Mitteilung des heiligen Geistes an das Wasser gebetet und zugleich der Heiligung des Wassers durch die Taufe Christi gedacht; cf. das Weihegebet der *ἀκολουθία τοῦ ἁγίου βαπτίσματος*, Daniel IV, 502: *αὐτὸς οὖν ..... πάρεσο καὶ νῦν διὰ τῆς ἐπιφοιτήσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος καὶ ἁγίασον τὸ ὕδωρ τοῦτο. καὶ δὸς αὐτῷ τὴν χάριν τῆς ἀπολυτρώσεως, τὴν εὐλογίαν τοῦ Ἰορδάνου.*

Bethesda in solcher Weise verwende. Wirklich beruft er sich auch c. V auf diese Geschichte.[1]) Aber deutlich ist, daß er zur Bekräftigung des Taufengels zwar den Engel am Teiche Bethesda anführt, daß es sich aber um einen Gedanken handelt, den er als in der Gemeinde bekannt voraussetzt und nur durch die Geschichte von den Heilungen am Teiche Bethesda illustriert. Der Gedanke vom Taufengel wird für unser Verständnis ganz unvermittelt, ja störend eingeführt: nachdem eben auseinandergesetzt wurde, daß das Wasser durch die Herabkunft des heiligen Geistes heiligende Kraft erhalte, fährt Tertullian fort: „also wird, nachdem das Wasser durch die Dazwischenkunft des Engels gewissermaßen geheilt worden ist, auch der Geist im Wasser leiblich abgewaschen und das Fleisch daselbst geistig gereinigt." Worum handelt es sich bei dem Taufengel? eine absolut sichere Beantwortung der Frage wird nicht möglich sein. Wenn es c. VI heißt: ita et angelus baptismi arbiter superventuro spiritui sancto vias dirigit ablutione delictorum etc., so scheint der Taufengel gewissermaßen als Zeuge des Taufakts in Betracht zu kommen. Aber nicht nur das allein, er steht auch in naher Beziehung zu der im Taufwasser mitgeteilten Sündenvergebung; in der Sündenvergebung bereitet er dem heiligen Geist den Weg, cf. c. VI: in aqua emundati sub angelo spiritui sancto praeparamur. Was einerseits als Wirkung des über das Taufwasser herabkommenden heiligen Geistes hingestellt wird — die heiligende Kraft des Wassers —, erscheint anderseits als Wirkung, die durch den Taufengel zustande kommt. Eine klare Vorstellung liegt also nicht vor; und doch eine Vorstellung, die scheinbar bei der Gemeinde als bekannt vorausgesetzt werden darf. Ich möchte vermuten, daß der Taufengel als ein Medium der Befreiung des Wassers von dämonischen Gewalten in Betracht kommt. Es würde sich dann bei der Weihe des Wassers zugleich um einen Exorzismus handeln. Darauf deutet der Ausdruck c. IV hin: igitur medicatis quodammodo aquis per angeli interventum; noch deutlicher ist es, wenn c. V von einer Zubereitung des Wassers zum Heil der Menschen durch den heiligen Engel Gottes die Rede ist und diese Tätigkeit des Engels den Lesern noch dadurch verständlich gemacht wird, daß die Dämonen auf den Wassern ruhen oder durch Wasser den Menschen Schaden zufügen.[2]) Es geht über

[1]) Angelum aquis intervenire si novum videtur, exemplum futuri praecurrit. Piscinam Bethsaidam angelus interveniens commovebat.

[2]) Ne quis durius credat angelum dei sanctum aquis in salutem hominis temperandis adesse, cum angelus malus profanum commercium eiusdem elementi in perniciem hominis frequentat. Und kurz vorher: Annon et alias sine ullo sacramento immundi spiritus aquis incubant, adfectantes illam in primordio divini spiritus gestationem? Sciunt opaci quique fontes

den Rahmen unserer Arbeit hinaus, diesen Gedanken der Exorzismus durch die Weihe des Wassers zu verfolgen.[1])

Die Absage an den Teufel fand nach Tertullian im Taufakt selbst statt: im Wasser stehend, entsagt der Täufling dem Teufel, seinem Pomp und seinen Engeln, cf. De spectaculis IV: Ne quis argumentari nos putet, ad principalem auctoritatem convertar ipsius signaculi nostri. Cum aquam ingressi christianam fidem in legis suae verba profitemur, renuntiasse nos diabolo et pompae et angelis eius ore nostro contestamur.[2]) Dieser in den Taufakt fallenden Absage an den Teufel muß aber ein anderer liturgischer Akt vorausgegangen sein, der zeitlich vom Taufakt getrennt ist: die unter Handauflegung des Bischofs vorgenommene Abrenuntiation des Taufkandidaten[3]), cf. De corona III: Denique ut a baptismate ingrediar, aquam adituri ibidem, sed et aliquanto prius in ecclesia sub antistitis manu, contestamur nos renuntiare diabolo et pompae et angelis eius. Mit dieser Form berührt sich auch die in den Canones Hippolyti vorausgesetzte Ordnung: kurz vor dem Taufbade findet eine Absage an den Teufel statt, eine Abrenuntiation unter Handauflegung hat schon früher stattgefunden.[4])

Das Taufbad selbst findet durch dreimaliges Untertauchen statt, cf. De corona III: dehinc ter mergitamur; Adversus Praxean XXVII: et novissime mandans ut tinguerent in patrem et filium et spiritum sanctum, non in unum. Nam nec semel, sed ter, ad singula nomina in personas singulas tinguimur. Tertullian kann neben dem gewöhn-

---

et avii quique rivi, et in balneis piscinae et euripi in domibus, vel cisternae et putei, qui rapere dicuntur, scilicet per vim spiritus nocentis. Nympholeptos et lymphaticos et hydrophobos vocant quos aquae necaverunt aut amentia vel formidine exercuerunt.

[1]) Die *ἀκολουθία τοῦ ἁγίου βαπτίσματος* enthält im Weihegebet einen Passus, der inhaltlich an den eben konstatierten Gedanken bei Tertullian erinnert: *ποίησον αὐτὸ ἁφθαρσίας πηγήν, ἁγιασμοῦ δῶρον, ἁμαρτημάτων λυτήριον, νοσημάτων ἀλεξιτήριον, δαίμοσιν ὀλέθριον, ταῖς ἐναντίαις δυνάμεσιν ἀπρόσιτον, ἀγγελικῆς ἰσχύος πεπληρωμένον.*

[2]) De spectaculis XXIV: Si omnia propter diabolum instituta et ex diaboli rebus instructa monstravimus (nihil enim non diaboli est quicquid dei non est vel deo displicet), hoc erit pompa diaboli, adversus quam in signaculo fidei eieramus. De anima XXXV: Pactus es enim renuntiare ipsi (diabolo) et pompae et angelis eius. De cultu feminarum I, 2: Hi sunt nempe angeli quos iudicaturi sumus, hi sunt angeli quibus in lavacro renuntiamus.

[3]) cf. E. Sachsse, Die Lehre von der kirchlichen Erziehung, 1897, S. 59 f.; G. Rietschel, Lehrbuch der Liturgik, II, 1909, S. 33; v. Zezschwitz, System der christlich-kirchlichen Katechetik, Bd. I, S. 103.

[4]) H. Achelis, Die Canones Hippolyti, 1891, 108, S. 93.

lichen Taufritus des Untertauchens auch den schon durch die Didache gekannten Modus der Taufe durch Besprengung gekannt haben. Dafür könnte der Ausdruck sprechen: quis enim tibi tam infidae paenitentiae viro asperginem unam cuiuslibet aquae commodabit (De paenitentia VI). Auch wohl nur bei Annahme vorkommender Fälle von Taufen durch Besprengung läßt sich die de bapt. IV von Tertullian zurückgewiesene Meinung verstehen, die Jünger Jesu hätten durch das Bespritztwerden durch die Wellen während des Sturmes auf dem galiläischen Meer die Taufe empfangen.[1])

Auf das Taufbad folgt die Salbung mit Öl, cf. de bapt. VII: Exinde egressi de lavacro perungimur benedicta unctione de pristina disciplina, qua ungi oleo de cornu in sacerdotio solebant.[2])

Nach der Salbung findet die Handauflegung[3]) statt, verbunden mit dem Gebet um die Verleihung des heiligen Geistes, cf. de bapt. VIII: Dehinc manus imponitur, per benedictionem advocans et invitans spiritum sanctum. In dieser Handauflegung haben wir neben dem Taufbade den ursprünglichen Taufritus vor uns. Es ist interessant zu beobachten, daß der Gedanke der Weihe des Taufwassers durch den heiligen Geist einerseits und der Ritus der Salbung mit Öl anderseits mit der ursprünglichen Vorstellung von der Handauflegung und ihrer Wirkung konkurrieren, ja sie im Grunde genommen entwerten. Was ursprünglich als Wirkung nur der Handauflegung und des sie begleitenden Gebets gedacht war, ist jetzt auch mit den übrigen Kultusakten verbunden. Dadurch entsteht eine völlige Unklarheit. Der Gedanke lag nahe: kommt über das Taufwasser der heilige Geist, so teilt eben auch das Taufbad den Geist mit. Wie nahe dieser Gedanke lag, ist darin deutlich, daß Tertullian sich veranlaßt sieht, einem solchen Mißverständnis ausdrücklich zu steuern (De bapt. VI). Auch der Gedanke, der Täufling werde im Taufwasser neu geboren, muß — wie nahe er auch lag — zu Mißverständnissen Anlaß geben: im Taufwasser wirkt heiliger Geist sich aus, er ist auch das Medium der Wiedergeburt.[4]) Daß die

---

[1]) cf. J. Kolberg, l. c., S. 87.

[2]) Adv. Marcionem I, 14: Sed ille quidem usque nunc nec aquam reprobavit creatoris qua suos abluit, nec oleum quo suos unguit, nec mellis et lactis societatem qua suos infantat, nec panem quo ipsum corpus suum repraesentat, etiam in sacramentis propriis egens mendicitatibus creatoris.

[3]) A. Ritschl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche, 1850, S. 389 ff.

[4]) cf. De bapt. I: Sed nos pisciculi secundum *ἰχθύν* nostrum Jesum Christum in aqua nascimur, nec aliter quam in aqua permanendo salvi sumus. XX: Igitur benedicti, quos gratia dei expectat, cum de illo sanctissimo lavacro novi natalis ascenditis etc. De exhortatione castitatis I: Id bonum, sanctificationem dico, in species distribuo complures, ut in aliqua earum

Wiedergeburt durch den heiligen Geist bewirkt wird, sagt Tertullian in De anima XLI deutlich: Proinde cum ad fidem pervenit reformata per secundam nativitatem ex aqua et superna virtute, detracto corruptionis pristinae aulaeo totam lucem suam conspicit. Excipitur etiam a spiritu sancto, sicut in pristina nativitate a spiritu profano.[1])

Man versteht die Schwierigkeit, der Salbung mit Öl und der Handauflegung zugleich gerecht zu werden. Von letzterer heißt es ausdrücklich in den unzweideutigsten Ausdrücken, daß durch sie der heilige Geist auf den Täufling herabkomme: tunc ille sanctissimus spiritus super emundata et benedicta corpora libens a patre descendit, super baptismi aquas tanquam pristinam sedem recognoscens conquiescit, columbae figura delapsus in dominum, ut natura spiritus sancti declararetur per animal simplicitatis et innocentiae, quod etiam corporaliter ipso felle careat columba (de bapt. VIII). Aber schon in diese der mit Gebet verbundenen Handauflegung geltende Erklärung schlägt der Gedanke an das Schweben des heiligen Geistes über dem Wasser ein, der c. IV zur Erklärung der Weihe des Taufwassers verwandt wurde. Der Geist, der dem Taufwasser seine heiligende Kraft verlieh, kommt nun auf den Täufling; das muß zu Mißverständnissen und Unklarheiten Anlaß geben.

Aber besonders schwierig ist es, die Ölsalbung mit der Handauflegung zu vereinigen. Was ist eigentlich der Effekt der Ölsalbung neben der Handauflegung? Fraglos kann als Effekt nur die Geistesmitteilung genannt werden, wenn es sich nicht bloß um eine sinnreiche Zeremonie ohne besondere Heilswirkung handeln soll, was sich schon durch Tertullians Ausdruck: sic et in nobis carnaliter currit unctio, sed spiritaliter proficit (De bapt. VII) verbietet. Von der Salbung mit dem heiligen Geist redet denn auch Tertullian Ad Martyras III: itaque epistates vester Christus Jesus, qui vos spiritu unxit et ad hoc scamma produxit, voluit vos ante diem agonis ad duriorem tractationem a liberiore condicione seponere, ut vires corroboraventur in vobis. Es ist instruktiv, daß Tertullian in de bapt. über die Wirkung der Ölsalbung keine einfache Erklärung gibt, wo er doch mit Nachdruck als Wirkung der Handauflegung die Mitteilung des heiligen Geistes hinstellt. Schon hieraus wird deutlich, daß trotz der Ausgestaltung des Taufritus die ursprüngliche Form des Taufvollzuges noch spürbar ist; der Konservativismus, der trotz immer mehr vermehrter Zeremonien der Taufe anhaftet, wird deutlich.

---

deprehendamur. Prima species est virginitas a nativitate, secunda virginitas a secunda nativitate, id est a lavacro, quae aut in matrimonio purificat ex compacto, aut in viduitate perseverat ex arbitrio.

[1]) cf. c. XI: Igitur si neque dei neque diaboli spiritus ex nativitate conseritur animae, solam eam constat ante eventum spiritus utriusque.

Tertullian erklärt zunächst die Herkunft der Ölsalbung aus dem Alten Testament (perungimur benedicta unctione de pristina disciplina), dort handelte es sich um eine priesterliche Salbung. So wurde Aaron von Moses gesalbt, durch die Salbung erhielt er den Namen Gesalbter. Die Salbung gab auch dem Herrn seinen Namen Christus, es handelte sich dabei aber um eine geistige Salbung im Gegensatz zu der körperlichen im alten Bunde, cf. ex quo (sc. cornu) Aaron a Moyse unctus est, unde Christus dicitur a chrismate, quod est unctio, quae domino nomen accommodavit, facta spiritalis, quia spiritu unctus est a deo patre, sicut in Actis etc. (Act. IV 27), und schließlich: sic et in nobis carnaliter currit unctio, sed spiritaliter proficit; quomodo et ipsius baptismi carnalis actus, quod in aqua mergimur, spiritalis effectus, quod delictis liberamur (de bapt. VII). Demnach kann die Salbung nur den Geist mitteilen oder ein Ausdruck für die Geistesmitteilung sein. Diese aber erfolgt — wie im folgenden Kapitel erklärt wird (c. VIII) — durch Handauflegung und Gebet. Die Ölsalbung trägt also nichts zur Klarstellung eines Taufgedankens neben der Handauflegung aus. Sie ist eine Zeremonie, die dem Verlangen nach reicherer liturgischer Ausgestaltung des Taufritus entspricht, zugleich aber die Handauflegung entwertet und — da es sich nicht einfach um eine sinnreiche Zeremonie, ein schönes Symbol handelt — den magisch-sakramentalen Charakter des Taufritus fördert.

Als letzter ritueller Akt in der Taufliturgie erscheint bei Tertullian die Darreichung von Milch und Honig, cf. De corona III: dehinc ter mergitamur amplius aliquid respondentes quam dominus in evangelio determinavit. Inde suscepti lactis et mellis concordiam praegustamus. Aus diesem Satz zu folgern, die Darreichung von Milch und Honig sei unmittelbar auf das Taufbad gefolgt, also vor Salbung und Handauflegung eingeschoben worden,[1]) ist nicht berechtigt. Nicht nur adv. Marcionem I 14 lehrt, die Darreichung von Milch und Honig als nach der Salbung geschehend anzusehen, sondern auch die sonst nachweisbare Ordnung zeigt das gleiche Ritual. Die Darreichung von Milch und Honig bildet das letzte Stück des eigentlichen Taufvollzuges. Auch bei Clemens von Alexandrien ist dieser Ritus bezeugt,[2]) ebenso im Kanon 24 des Konzils von Karthago (397) und in Rom.[3]) Tertullian rechnet die Darreichung von Milch und Honig zu den traditionellen Bräuchen

[1]) So J. Kolberg, l. c., S. 90. — [2]) Paedag. I 6.

[3]) Muratori Liturgia romana I 32. Das Sacramentarium Leonianum enthält eine Liturgie zur Weihe von Milch und Honig, Muratori I 318: Benedic, Domine, et has tuas creaturas mellis et lactis, et pota famulos tuos ex hoc fonte aquae vitae perennis, qui est Sp. s. et enutri eos de hoc lacte et melle, quemadmodum patribus nostris Abraham etc.

in der Kirche[1]) und bezeugt, daß Marcion[2]) diesen Ritus beibehalten habe. Damit kommen wir auf ein recht hohes Alter des Ritus; er muß um die Mitte des zweiten Jahrhunderts schon üblich gewesen sein, wenn Tertullians Notiz richtig ist.[3])

Faßt man die Heilsgüter zusammen, die durch die Taufe nach Tertullian vermittelt werden, so sind sie grundlegender Natur, und die Wertung der Taufe als grundlegenden Ereignisses für den einzelnen Christen und damit für die Kirche wird deutlich. Man versteht es, daß es Tertullian Ernst damit ist, wenn er die Taufe als die höchste Instanz hinstellt: ne quis argumentari nos putet, ad principalem auctoritatem convertar ipsius signaculi nostri (De spectaculis IV). Die Taufe sichert die Vergebung der Sünden zu, sie ist der Bruch mit dem alten Leben, der Anfang eines neuen, sündenreinen Lebens.[4]) Sie teilt den heiligen Geist mit und bewirkt die Wiedergeburt.[5]) Sie ist ein Akt von einschneidender Wirkung, eine einmalige, vollgültige Reinigung, cf. De oratione XIII: Ceterum satis mundae sunt manus, quas cum toto corpore in Christo semel lavimus. Als eine zusammenfassende Darstellung der Taufe kann es gelten, wenn es Adv. Marcionem I 28 heißt: Cui enim rei baptisma quoque apud eum exigitur? si remissio delictorum est quomodo videbitur delicta dimittere qui non videbitur retinere? quia retineret, si judicaret. Si absolutio mortis est, quomodo absolveret a morte qui non devinxit ad mortem? Devinxisset enim, si a primordio damnasset. Si regeneratio est hominis, quomodo regenerat qui non generavit? Iteratio enim non competit ei a quo quid nec semel factum

[1]) De corona IV. — [2]) Adv. Marcionem I 14.

[3]) Zur Zeit des Hieronymus muß dieser Ritus nur noch im Orient existiert haben, Comment. in Jesajam c. 55, Contra Luciferianos c. 8, cf. hierzu J. Mayer, Geschichte des Katechumenats und der Katechese in den ersten sechs Jahrhunderten, Kempten 1868, S. 212 ff.

[4]) cf. außer den schon angeführten Stellen De bapt. I: Felix sacramentum aquae nostrae, quia ablutis delictis pristinae caecitatis in vitam aeternam liberamur. IX (Ausdeutung des Durchzugs der Israeliten durch das Schilfmeer und des Untergangs des Pharao): Liberantur de saeculo nationes per aquam scilicet, et diabolum dominatorem pristinum in aqua opressum derelinquunt. Adv. Judaeos XIII: Quid manifestius huius ligni sacramento (sc. des Elisawunders II Reg. 6, 4 ff.), quod duritia huius saeculi mersa in profundo erroris et a ligno Christi, id est passionis eius, in baptismo liberatur, ut quod perierat olim per lignum in Adam, id restitueretur per lignum Christi? cf. Justin, Dialog c. 86.

[5]) cf. zu den angeführten Stellen Apologeticum 39: At quanto dignius fratres et dicuntur et habentur, qui unum patrem deum agnoverunt, qui unum spiritum biberint sanctitatis, qui de uno utero ignorantiae eiusdem ad unam lucem expaverint veritatis.

est. Si consecutio est spiritus sancti, quomodo spiritum attribuet qui animam non prius contulit? Quia suffectura est quodammodo spiritus anima. Signat igitur hominem, nunquam apud se resignatum, lavat hominem, nunquam apud se coinquinatum, et in hoc totum salutis sacramentum carnem mergit exsortem salutis?

Der religiöse Wert der Taufe bei Tertullian. Es scheint, daß es nach dem bisher Gesagten überhaupt keiner weiteren Untersuchung über den religiösen Wert der Taufe bei Tertullian bedarf. Und doch liegt hier gerade eine besondere Schwierigkeit vor. Der sakramentale Charakter der Taufe, den Tertullian mit Energie betont, und worin er sich entschieden eins weiß mit dem Glauben der Gemeinde, kommt bei ihm in Konflikt mit den das Christentum beherrschenden moralischen Gedanken einerseits und anderseits mit einer geistigen Auffassung vom Heil, die sich mit der Überspannung des sakramentalen Moments nicht vereinigen läßt. So kommt dieser Konflikt bei Tertullian zu keinem befriedigenden Ausgleich.

Hohen Wert legt Tertullian darauf, daß die Taufe realiter die Sünden tilgt. Dem Bußfertigen vermittelt die Taufe die Vergebung seiner früheren Sünden. Sie liegen eigentlich aber schon lange hinter dem Menschen, der zur Taufe kommt, sie sind durch ernstliche Selbsteinkehr und Selbstzucht schon lange überwunden; die Sündenvergebung in der Taufe tilgt somit die Sünden der früheren Zeit, die der zur Buße und Heiligkeit durchgedrungene Mensch nicht ungeschehen machen kann.[1]) Zugleich verpflichtet die Taufe zur Bewahrung der Reinheit; so kann Tertullian von einem pondus baptismi[2]) reden und den Aufschub der Taufe und der mit ihr verbundenen Verpflichtung befürworten.

Die Realität der Sündenvergebung in der Taufe zeigt ein Vergleich zwischen der Johannestaufe und der christlichen. Die Johannestaufe — so führt de bapt. X aus — ist göttlich,[3]) d. h. sie geschieht auf Gottes Befehl. Aber sie bleibt doch nur der Ausdruck für die von Gott durch Johannes geforderte bußfertige Gesinnung; sie hat darin ihr unterschiedliches Merkmal von der christlichen Taufe; hier ist reale Sündenvergebung der Effekt der Taufe, dort ist die Taufe ein Ausdruck der Buße. Die Johannestaufe ist der Ausdruck des Verlangens nach dem

[1]) cf. De paenitentia VI.

[2]) De baptismo XVIII: Si qui pondus intelligant baptismi, magis timebunt consecutionem quam dilationem.

[3]) Nos porro quantula fide sumus, tantulo et intellectu possumus aestimare divinum quidem eum baptismum fuisse, mandatu tamen, non et potestate, quod et Joannem a domino missum legimus in hoc munus, ceterum humanum condicione.

Zustande der Gottesgemeinschaft und Sündenvergebung, die christliche Taufe realisiert dies Verlangen durch einen göttlichen Akt.[1]) Hier ist also die Anwendung der Kategorien Symbol oder Sakrament zulässig.

Eine besondere Bedeutung in dem Heilsplan Gottes kommt der Johannestaufe darin zu, daß sie die Vorbereitung für die christliche Taufe ist.[2]) Dieser Punkt ist von Wichtigkeit, weil wir an ihm erkennen können, daß die Grundlage der ältesten christlichen Taufvorstellung bei Tertullian noch deutlich durchschimmert. Nach der ältesten christlichen Taufauffassung ist die christliche Taufe von der Johannestaufe vor allem durch die Mitteilung des heiligen Geistes unterschieden, um nur die Hauptsache zu nennen. Bei Tertullian liegt es etwas anders: die Sündenvergebung ist in der christlichen Taufe im Unterschied von der johanneischen ein reales Gut, sie basiert auf der Autorität des göttlichen Stifters der Taufe[3]) und auf den Heilstatsachen des Todes und der Auferstehung Christi, deren Ertrag dem Täufling in der Taufe zugeeignet wird.[4]) De bapt. XII behandelt Tertullian die Frage, ob die Jünger Jesu im Besitz der Taufe gewesen seien. Die älteste Christenheit war der Überzeugung, daß den Aposteln im Pfingstwunder der heilige Geist zuteil wurde, sie hätte — wenn sie überhaupt zu derartigen Reflexionen genötigt worden wäre — in der Geistesmitteilung einen vollwertigen Ersatz für den Empfang der christlichen Taufe durch die Apostel erblickt, zumal diese sicher als mit der Taufe des Johannes ausgerüstet gedacht wurden. Tertullian argumentiert nicht mit der die Johannestaufe vervollständigenden Geistesmitteilung zu Pfingsten. Er kann es auch nicht, da er einen tiefen Unterschied zwischen der Buß-

[1]) Quod si paenitentia humanum est, et baptismus ipsius eiusdem condicionis fuerit necesse est, aut daret et spiritum sanctum et remissionem delictorum, si caelestis fuisset. Sed neque peccatum dimittit neque spiritum indulget nisi deus solus.

[2]) Agebatur itaque baptismus paenitentiae quasi candidatus remissionis et sanctificationis in Christo subsecuturae.

[3]) Sed neque peccatum dimittit neque spiritum indulget nisi deus solus.

[4]) De bapt. XI: Itaque tinguebant discipuli eius ut ministri, ut Joannes ante praecursor, eodem baptismo Joannis, ne qui alio putet, quia nec exstat alius nisi postea Christi, qui tunc utique a discentibus dari non poterat, utpote nondum adimpleta gloria domini, nec instructa efficacia lavacri per passionem et resurrectionem, quia nec mors nostra dissolvi posset nisi domini passione, nec vita restitui sine resurrectione ipsius. Adv. Judaeos XIII: Hoc enim lignum tunc in sacramento erat quo Moyses aquam amaram indulcavit, unde populus, qui siti peribat in eremo, bibendo revixit; sicuti nos, qui de saeculi calamitatibus extracti, in quo commorabamur siti pereuntes id est verbo divino privati, ligni passionis Christi aquam baptismatis potantes fide, quae est in eum reviximus etc.

taufe des Johannes und dem christlichen Taufbad sieht. Aber ein Zusammenhang zwischen der Taufe des Johannes und der christlichen Taufe in dem Sinne, daß das Taufbad in der christlichen Taufe die Geistesmitteilung vorbereitet wie die Johannestaufe das Kommen des Herrn, ist auch bei Tertullian spürbar; cf. De bapt. VI: Non quod in aquis spiritum sanctum consequamur, sed in aqua emundati sub angelo spiritui sancto praeparamur. Hic quoque figura praecessit; sic enim Joannes ante praecursor domini fuit, praeparans vias eius. Ita et angelus baptismi arbiter superventuro spiritui sancto vias dirigit ablutione delictorum.[1])

Auch über die Heilsnotwendigkeit der Taufe spricht Tertullian, und zwar geschieht das in einer Form, die um so wertvoller ist, als sie auf Zweifel und Irrungen Rücksicht nimmt, die in der Gemeinde existierten. Eine ganz magisch-sakramentale Taufauffassung verrät die Frage, ob die Jünger des Herrn auch ohne Taufe das Heil erlangen konnten.[2]) Solche Bedenken oder, wie Tertullian sagt, „verwegene Grübeleien" haben bestanden. Man hat aber auch die Notwendigkeit der Taufe zum Heil direkt in Frage gestellt oder verneint.[3]) Um den Jüngern Jesu die Taufe nicht absprechen zu müssen — und damit die Möglichkeit des Heils auch ohne Taufe zu postulieren —, hat man zu so verzweifelten exegetischen Ausflüchten gegriffen, daß man den Sturm auf dem See Genezareth als Moment der Taufe der Jünger auffaßte. Daß nach Tertullians Aussagen die Taufe notwendig zum Heil ist, ist nur eine Konsequenz seiner bisher ausgeführten Taufanschauung. In merklicher Erregung weist er den in seinen Augen frevelhaften Satz ab: wo Glaube ist, da ist die Taufe keine Notwendigkeit zum Heil. Hat es früher eine Zeit gegeben, wo die Taufe nicht notwendig war, jetzt ist sie eine göttliche Institution und folglich der Zweifel an ihrer Not-

[1]) cf. De paenitentia II: Non tacet Joannes: paenitentiam initote, dicens, iam enim salus nationibus appropinquabit, dominus scilicet, afferens secundum dei promissum. Cui praeministrans paenitentiam destinabat purgandis mentibus praepositam, uti quicquid error vetus inquinasset, quicquid in corde hominis ignorantia contaminasset, id paenitentia verrens et radens et foras abiciens mundam pectoris domum superventuro spiritui sancto paret, quo se ille cum caelestibus bonis libens inferat.

[2]) De bapt. XII: Cum vero praescribitur nemini sine baptismo competere salutem, ex illa maxime pronuntiatione domini qui ait, nisi natus ex aqua quis erit, non habet vitam, suboriantur scrupulosi, immo temerarii retractatus quorundam, quomodo ex ista praescriptione apostolis salus competat, quos tinctos non invenimus in domino, praeter Paulum.

[3]) ibid.: . . . . . aut rescindi praescriptionem, si etiam non tinctis salus statuta est. Audivi, domino teste, eiusmodi, ne quis me tam perditum existimet, ut ultro excogitem libidine stili quae aliis scrupulum incutiant.

wendigkeit zum Heil ein Frevel. Das Herrnwort Joh. 3, 5 verpflichtet jeden Christen zum Glauben an die Heilsnotwendigkeit der Taufe (de bapt. XIII). Es ist von hohem Interesse, daß zu Tertullians Zeit Zweifel an der Notwendigkeit der Taufe laut wurden, und zwar unter Hinweis darauf, der Glaube genüge (baptismus non est necessarius quibus fides satis est, de bapt. XIII), also unter Hinweis auf den rein geistigen Charakter des Christentums. Ebenso interessant ist die Art, wie Tertullian mit diesem Einwand fertig wird. Er stellt zunächst fest, daß die Jünger Jesu die Taufe des Johannes besessen hätten und macht den Gegnern dieses Satzes den schwerwiegenden Vorwurf, sie wollten mit ihrer Leugnung das Taufsakrament überhaupt vernichten, cf. de bapt. XII: Nam si humanum Joannis baptismum inierant et dominicum desiderabant, quatenus unum baptismum definierat ipse dominus dicens Petro perfundi nolenti: qui semel lavit, non habet necesse rursum, quod utique non tincto non omnino dixisset, et haec est probatio exerta adversus illos, qui adimunt apostolis etiam Joannis baptismum, ut destruant aquae sacramentum. Also: die Jünger haben die Bußtaufe des Johannes empfangen, sie haben Verlangen nach der Taufe Christi getragen, aus des Herrn Wort an Petrus bei der Fußwaschung wird deutlich, daß sie somit im Besitz der einen, d. h. rechtmäßigen Taufe waren. Man wird aus dieser Argumentation, wenn es sich auch nur bei den Jüngern Jesu um solch einen Ersatz der christlichen Taufe durch die Johannestaufe und das Verlangen nach der Taufe des Herrn handelt, eine gewisse Einschränkung der sakramentalen Wertung der Taufe erblicken müssen. Denn streng genommen besteht nach Tertullians Anschauung ein tiefer, in ihrem Wesen begründeter Unterschied zwischen der christlichen und johanneischen Taufe. Der Ausweg, den Tertullian hier wählt, ist wohl nur gangbar, weil es sich um die Jünger Jesu handelt. Weit probater ist freilich der Weg, den Tertullian im gleichen Kapitel zur Lösung der Frage nach der Notwendigkeit der Taufe für die Jünger einschlägt: sind sie nun getauft oder nicht, an ihrem Heil zu zweifeln ist Vermessenheit; nicht der Taufritus, sondern ihre durch die Gemeinschaft mit dem Herrn gewonnene Glaubenszuversicht ist die Garantie für ihr Heil. Erinnert man sich aber an die übrigen Taufaussagen Tertullians und daran, daß er den Leugnern der Taufe der Jünger vorwirft, sie seien bestrebt, die Taufe zu zerstören, so wird man nicht umhin können, in dieser Ausführung eine gewisse Erweichung der sakramentalen Tauflehre zu erblicken.

Aber Tertullian geht noch weiter; ironisch sagt er, die Jünger seien, „wie ich annehme, dem gefolgt, der jedem, der an ihn glaubte, das Heil verhieß“, d. h. auch dem Ungetauften, cf. de bapt. XII: Nunc sive tincti quoque modo fuerunt, sive illoti perseveraverunt, ut et illud dictum

domini de uno lavacro sub Petri persona ad nos tantummodo spectet, de salute tamen apostolorum satis temerarium est aestimare, quia illis vel primae adlectionis et exinde individuae familiaritatis praerogativa compendium baptismi conferre posset, cum illi, opinor, sequebantur illum, qui credenti cuique salutem pollicebatur. Fides tua te, aiebat, salvum fecit, et: remittentur tibi peccata, credenti utique, nec tamen tincto. Tertullian findet in c. XIII einen Weg aus den in c. XII besprochenen Schwierigkeiten: auf Grund göttlichen Befehls ist die Taufe jetzt notwendig zum Heil, die später erfolgte göttliche Institution hebt das Frühere auf. Aber die Art, wie er bemüht ist, den Jüngern doch in irgendeiner Weise die Taufe zuzusprechen und anderseits ihren Glauben als Ersatz für die Taufe geltend macht, berechtigt zum Schluß: das Wertlegen auf den sakramentalen Ritus der Taufe ist so gewichtig geworden, daß Tertullian ernstlich mit dem Problem ringt: wie konnte es Christen geben, selbst wenn es Jesu Jünger waren, die ohne christliche Taufe selig wurden? Aber nicht nur die Vorstellung vom Christentum als Sakramentsreligion wird aus den Ausführungen Tertullians deutlich, sondern auch die notwendige Spannung, in die diese Religion zu der geistigen Art des Christentums kommen mußte.

In anderer Beziehung ist Tertullian ein Zeuge für den Konflikt, in den die Religion des Sakraments mit der Religion kommen muß, die das Gebiet des Moralischen, die Leistung des Menschen stark betont. In diesem Sinne darf man in der Schrift De paenitentia einen Protest aus Gründen sittlichen Ernstes gegen eine Überspannung des sakramentalen Charakters der Taufe erblicken. Nicht den sakramentalen Charakter der Taufe will Tertullian irgendwie schmälern, wohl aber bekämpft er eine gewisse Oberflächlichkeit, einen Mangel an sittlichem Ernst und Selbstzucht, der — wenigstens zum Teil — eine Folge des Wertlegens auf diesen Charakter der Taufe war. Das Bußleben kann nicht ernst genug genommen werden; das trifft auch gerade für den Katechumenen zu. Soll der Katechumene doch schon nach Überwindung der Sünde zur Taufe kommen, dann wird ihm die Vergebung der früheren Sünden zuteil. Hier hat Tertullian konkrete Zustände im Gemeindeleben vor Augen: die Neulinge sind schon für das Evangelium gewonnen, sind schon durchdrungen von dem Ernst der sittlichen Forderungen des Evangeliums, sie machen aber noch nicht rechten Ernst mit der praktischen Durchführung dieser Erkenntnis.[1]) Uns interessiert in diesem Zusammenhang vor allem das eine: der hohen Verpflichtung, die die Taufe auferlegte, war man sich bewußt; sie war eine scharfe Grenzlinie zwischen dem Einst und Jetzt, dem alten und dem neuen Leben, und doch ließ

[1]) De paenitentia VI.

man es vor der Taufe an rechtem Ernst im Kampf um die Heiligung fehlen; man erwartete in der Taufe eine radikale Änderung, eine wunderbare Umkehr, d. h. man schrieb der Taufe einen magisch-sakramentalen Charakter zu. Tertullian macht eine falsche Vorstellung von der Taufe für die sittliche Laxheit der Katechumenen verantwortlich, cf. de paen. VI: Omne praeterea cunctationis et tergiversationis erga paenitentiam vitium praesumptio intinctionis importat. Certi enim indubitatae veniae delictorum medium tempus interim furantur et commeatum sibi faciunt delinquendi quam eruditionem non delinquendi. Ja er polemisiert ausdrücklich gegen eine Vorstellung, die im Taufsakrament ein Mittel sieht, um auf Gott einen Zwang auszuüben, cf. ibid.: Quidam autem sic opinantur, quasi deus necesse habeat praestare etiam indignis quod spopondit, et liberalitatem eius faciunt servitutem. Quodsi necessitate nobis symbolum mortis indulget, ergo invitus fecit. Eine mehr magische Taufvorstellung ist kaum vorstellbar. Tertullian stellt demgegenüber fest, daß die Taufe zwar zweifellos die Sündenvergebung realiter mitteile, aber deshalb gerade einen ernsten sittlichen Kampf verlange; sie ist der Lohn für die aufgewandte Mühe, cf. ibid: neque ego renuo divinum beneficium, id est abolitionem delictorum, inituris aquam omnimodo salvum esse: sed ut eo pervenire contingat elaborandum est. Quis enim tibi tam infidae paenitentiae viro apserginem unam cuiuslibet aquae commodabit? Daß Tertullian in diesem Zusammenhang ausdrücklich seinen Glauben an die Tatsächlichkeit der sündentilgenden Wirkung der Taufe betont, zeigt, wie schwer es war, eine mehr oder weniger psychologisch orientierte Auffassung des Tauferlebnisses mit dem massiven Gedanken des Taufsakraments zu vereinigen. Dieses fällt besonders ins Gewicht nicht nur, wo Heilserlebnis und Tauferlebnis sich nicht mehr so decken, wie es die älteste Gemeinde empfand, sondern besonders auch da, wo das lebendige Erleben des Heils der Auffassung des Christentums als der Erfüllung der nova lex gewichen ist. Tertullian stellt die Bußleistung vor Empfang der Taufe unter den Gesichtspunkt eines Werkes, das auf Lohn Anspruch hat, die Sündenvergebung in der Taufe wird verdient. Er macht hierbei seinen ganzen sittlichen Rigorismus geltend, aber um so mehr tritt eine Verflachung des Glaubenslebens zu Tage. Anderseits ist es auch nicht zu leugnen, daß nach Tertullian die Taufe als krönender Abschluß einer Entwicklung der Taufkandidaten in Betracht kommt. Er sagt ausdrücklich: Lavacrum illud obsignatio est fidei, quae fides a paenitentiae fide incipitur et commendatur. Non ideo abluimur, ut delinquere desinamus, sed quia desiimus, quoniam iam corde loti sumus (de paen. VI). Demzufolge ist die Taufe eine Bestätigung des schon Bestehenden, eine göttliche Deklaration, wenn auch reale Vergebung der früheren

Sünden.[1]) Diese Anschauung stimmt auch zu der schon genannten anderen Vorstellung: als ein Sieger über die Sünde kommt der Katechumene zur Taufe, der Sieg über die Sünde ist die unbedingte Voraussetzung für den rechten Empfang der Taufe. Seelsorgerisch in feiner Weise und erfüllt von tiefem sittlichen Ernst hat Tertullian diesen Gedanken für die Praxis der Katechumenenvorbereitung ausgeführt. Daß aber in ihm eine Entleerung des Glaubens an das Taufsakrament liegt, ist evident. Bei der Gesamtauffassung vom christlichen Heil, wie sie bei Tertullian zum Ausdruck kommt, kann von dem Verständnis für das altchristliche Tauferlebnis nicht viel übrig sein. Auf dem Hintergrunde seiner Gesamtanschauung und besonders seiner Lehre von der Reinigung schon vor der Taufe zeigt die doch von ihm selbst vertretene sakramentale Tauflehre mit unzweideutiger Evidenz, daß das Beibehalten der Formen der altchristlichen Taufvorstellung bei veränderter Gesamtauffassung vom christlichen Heil das Taufsakrament im Sinne des katholischen ex opere operato zur Folge haben mußte. Nicht nur das, was wir aus Tertullians Schriften über die in der Gemeinde verbreitete Taufvorstellung schließen können, sondern Tertullians Tauflehre selbst und die Voraussetzungen, von denen er ausgeht, zeigen uns ein Bild von der Taufe, das noch die altchristlichen Züge leicht erkennen läßt, aber völlig durchsetzt und umsponnen ist von magischen, dem Christentum fremden Gedanken.

Den Charakter eines magisch-sakramentalen Aktes zeigt auch der von Tertullian gezeichnete Taufvollzug: die Weihe des Wassers, die Vorstellung vom Geist als feiner Substanz, vor allem die unklare Art, wie die Auswirkung heiliger Kräfte in der Taufe empfunden wird. Eine Grenze zwischen der Wirkung der den Geist vermittelnden Handauflegung und Salbung und des mit Kräften des heiligen Geistes gesättigten Taufwassers ist schwer zu ziehen. Die reichere liturgische Ausgestaltung des Taufritus entsprang hier nicht einem vielleicht verständlichen Bedürfnis nach konkreter Darstellung des Heiligen, sondern der Depravation des ursprünglichen Taufglaubens.

---

[1]) cf. de bapt. XIII: Fuerit salus retro per fidem nudam ante domini passionem et resurrectionem. At ubi fides aucta est credendi in nativitatem, passionem resurrectionemque eius, addita est ampliatio sacramento, obsignatio baptismi, vestimentum quodammodo fidei.

Kapitel VIII.

Schlußwort zur allgemeinen Taufvorstellung in der Kirche um das Jahr 200.

Von einer allgemeinen Tauflehre in der Kirche um das Jahr 200 darf man nur unter starkem Vorbehalt sprechen, ein Dogma oder eine irgendwie allgemeingültige Tauflehre haben nicht existiert. Bestimmte Grundlinien stehen freilich fest und gelten als selbstverständlich. Sonst aber herrscht in der Taufvorstellung eine große Mannigfaltigkeit. Das zeigt ein Blick auf die Ausprägung der Taufvorstellung bei Irenaeus, Clemens Alexandrinus und Tertullian. Bestimmte Vorstellungen gehören ganz fest zum Bestand des Taufglaubens: die Taufe vermittelt das Heil, sie gibt die Sündenvergebung, die Mitteilung des heiligen Geistes, sie bringt die Wiedergeburt zustande. Aber die Frage, wie diese Wirkung der Taufe vorstellbar sei, wird entweder überhaupt nicht berührt oder verschieden beantwortet. Die Taufvorstellungen sind noch stark im Fluß, wenn auch an einem Urteil m. E. unbedingt festgehalten werden muß: der entscheidende Punkt der Entwicklung der Tauflehre liegt in der durch die Modifikation der Gesamtauffassung vom christlichen Heil bewirkten Wandlung des Tauferlebnisses als Erfahrung des Heils zu dem Taufvollzug, dessen Wirkung magisch-sakramental gedacht wird, weil die organische Einheit zwischen Heilserfahrung und Taufe des Christen zerrissen ist. Auch so konnten fraglos mit dem Taufvollzug religiöse Impulse, Momente christlicher Glaubenserfahrung verbunden sein, aber die Isolierung der Taufe von der zentralen Heilserfahrung mußte zu einem immer stärkeren Betonen des Irrationalen, ja auch Zauberhaften im Taufvollzug führen. Im Taufritus findet das geheimnisvolle Wunder der Wiedergeburt statt, das geglaubt oder irgendwie dunkel empfunden wird; die Betonung der menschlichen Leistung im Christentum, die gesetzlich-moralistische Auffassung vom Heil zeigt, daß die Wertschätzung des Taufwunders an sich an die Stelle der Erfahrung des Heils getreten ist, ja daß die behauptete Wirkung des Taufsakraments in unvereinbaren Widerspruch zu der Gesamtauffassung vom Heil, tritt. So konnte die Taufe nur durch die Steigerung des wunderbaren Charakters, der dem Taufritus anhaftete, in ihrer Bedeutung behauptet werden. Daß damit absolut unterchristlichen Vorstellungen, massivstem Aberglauben und Zauberei Tor und Tür geöffnet war, liegt auf der Hand.

Das Bedeutsame einer solchen Entwicklung der Taufe sehe ich darin, daß sie sich von innen heraus, aus der Entwicklung der christlichen Gemeinde selbst begreifen läßt, ohne daß man auf starke Einflüsse durch die heidnischen Mysterien zurückgehen müßte. Solche Einflüsse auf die ganze Vorstellungswelt der Gemeinde sollen nicht etwa ganz geleugnet werden; da die Mysterienreligion die geistig-religiöse Atmosphäre der Welt bildete, in die das Christentum besonders nach der Lösung vom Judentum eintrat, so kann es sich solchen Einflüssen nicht entzogen haben. Was ich behaupte, ist: erst durch die aus der Modifikation der Gesamtauffassung vom Heil resultierende Wandlung im Taufglauben ist die Möglichkeit einer stärkeren Beeinflussung der Taufe in ihrem Ideengehalt und der Ausgestaltung ihres Ritus durch die Mysterien geschaffen. Die Entwicklung der Taufe von dem urchristlichen Taufglauben zu dem magisch wirkenden Taufsakrament ist — zieht man die Entwicklung der Heilsauffassung überhaupt heran — eine gradlinige. Sie läßt sich ohne stärkere Beeinflussung des Taufritus durch die Mysterienpraxis begreifen.

Das Aufkommen der Kindertaufe mußte den Charakter der Taufe als eines Sakraments ex opere operato noch deutlicher hervorheben. Man wird für die Kindertaufe fraglos die Beibehaltung des gleichen Ritus wie für die Taufe der Erwachsenen — mit den Abänderungen, die sich aus der Natur der Sache ergaben, z. B. den Antworten durch die Paten[1]) — annehmen müssen.

Die Taufvorstellung, die wir bei Irenaeus, Clemens von Alexandrien und Tertullian vorfanden, werden wir — sicher oft in vergröberter Form — auch für die Gemeinde voraussetzen dürfen. Direkte Zeugnisse für die Gestaltung des Taufritus aus dieser Zeit fehlen uns bis auf Tertullians Schrift De baptismo. Auch diese enthält nur den Gang der Taufhandlung in allgemeinen Zügen und, wie wir schon sahen, nicht einmal ganz genau. Günstiger wäre unsere Lage, wenn Ed. v. d. Goltz mit seiner Rekonstruktion einer auf Hippolyt zurückgehenden Taufliturgie mit ausgeführtem Gebetsformular Recht hätte.[2]) Dann wären Schlüsse aus dieser Liturgie auf die Taufpraxis um 200 nicht unberechtigt. Aber trotz manches Bestechenden wird man sich m. E. v. d. Goltz' Rekonstruktion nicht anschließen können, sie kann jedenfalls nicht als ein irgendwie sicheres Fundament zu weiterer Untersuchung dienen.

---

[1]) cf. De baptismo c. 18.

[2]) Die Taufgebete Hippolyts und andere Taufgebete der alten Kirche, Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. XXVII, Heft 1, S. 1–51. Gegen v. d. Goltz cf. ebenda, Bd. XXVIII, Drews, Über altägyptische Taufgebete.

Die bei Tertullian ersichtliche Ausgestaltung des Taufritus kann als weitverbreitet angesehen werden, vielleicht als allgemein christlich, aber die Frage nach der Entstehung dieses Ritus liegt im Dunklen. Taufbad, Geistesmitteilung und die sie begleitende Handauflegung sind Riten der Urgemeinde, sie nehmen noch bei Tertullian die zentrale Stellung im Ritus ein und lassen die übrigen Riten als eine Ergänzung und Bereicherung der Taufhandlung erkennen.

Eine allgemeine Entwicklung läßt sich in der unklaren Vermischung der Wirkungen von Taufbad und Geistesmitteilung erkennen. So entsteht die Meinung, daß im Taufbade die Wiedergeburt zustande kommt, und dementsprechend wird das Taufwasser als mit Kräften des heiligen Geistes gesättigt angesehen. Die bei Tertullian bezeugte Sanctification des Taufwassers ist eine Konsequenz dieser Vorstellung; über ihr Alter wissen wir nichts, jedenfalls war sie im dritten und vierten Jahrhundert allgemein in Gebrauch.[1])

Die von Tertullian erwähnte Salbung bei der Taufe wird von ihm mit der Darreichung von Milch und Honig zu den allgemein verbreiteten Riten gezählt. Ist es richtig, wie Tertullian sagt, daß Marcion die Salbung in der Taufe beibehalten habe,[2]) so kommen wir mit dem Alter des Ritus jedenfalls bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts. Ein zwingender Beweis für die Existenz der Salbung bei der Taufe ist außer der erwähnten Aussage bei Tertullian aus der Literatur des zweiten Jahrhunderts nicht zu erbringen. Die Art, wie Tertullian von der Salbung

---

[1]) cf. Höfling, l. c. S. 473 ff., S. 116 f. J. Mayer, Geschichte des Katechumenats und der Katechese, Kempten 1868, S. 173 ff. E. Saehsse, S. 78 f. G. Rietschel, Lehrbuch der Liturgik, 1909, Bd. II, S. 43 ff. Nicht ohne Interesse ist ein Gebet über dem zur Heilung einer Kranken verwandten Wasser in den Thomasakten, wenn es sich auch nicht um Taufwasser handelt, so darf man doch, besonders wenn man die Anrufung des Geistes über dem Wasser beachtet, darauf schließen, daß der Gedanke des durch göttliche Kräfte gesättigten Taufwassers hereinspielt, cf. K. 52: *ἔλθετε τὰ ὕδατα ἀπὸ τῶν ὑδάτων τῶν ζώντων, τὰ ὄντα ἀπὸ τῶν ὄντων καὶ ἀποσταλέντα ἡμῖν, ἡ ἀνάπαυσις ἡ ἀπὸ τῆς ἀναπαύσεως ἀποσταλεῖσα ἡμῖν, ἡ δύναμις τῆς σωτηρίας ἡ ἀπὸ τῆς δυνάμεως ἐκείνης ἐρχομένη τῆς τὰ πάντα νικώσης καὶ ὑποτασσούσης τῷ ἰδίῳ θελήματι, ἐλθὲ καὶ σκήνωσον ἐν τοῖς ὕδασι τούτοις, ἵνα τὸ χάρισμα τοῦ ἁγίου πνεύματος τελείως ἐν αὐτοῖς τελειωθῇ.* — Eine Gleichsetzung von Taufe und Handauflegung in ihrer Wirkung der Geistesmitteilung findet sich direkt ausgesprochen in der Syrischen Didaskalia (Ausg. Achelis und Flemming), S. 55: „Das Handauflegen soll bei ihm nämlich die Stelle der Taufe vertreten (es handelt sich um die reuigen Sünder), denn entweder durch Handauflegung oder durch die Taufe empfangen sie die Mitteilung des heiligen Geistes."

[2]) cf. Adv. Marc. I, 14.

spricht, macht es aber auch dann, wenn man die Zuverlässigkeit seiner Notiz über die Salbung bei Marcion in Zweifel zieht, wahrscheinlich, daß dieser Ritus zu den ältesten und weitverbreiteten Bestandteilen der Taufliturgie gehört. Irenaeus referiert I, 21 recht genau über die verschiedenen Salbungsriten bei den Gnostikern; er spricht auch sonst von einer Salbung, ohne daß man doch auf die Existenz eines Salbungsritus in der von ihm vorausgesetzten Taufordnung schließen müßte.[1]) An einer von dem Taufmysterium handelnden Stelle spricht Clemens Alexandrinus von der Salbung, Protrept XII, 120, 5 *χρίσω ὑμᾶς τῷ πίστεως ἀλείμματι, δι' οὗ τὴν φθορὰν ἀποβάλλετε, καὶ γυμνὸν δικαιοσύνης ἐπιδείξω τὸ σχῆμα, δι' οὗ πρὸς τὸν θεὸν ἀναβαίνετε*, cf. Paedag. I, 12, 98, 3. Handelt es sich in diesen Ausführungen vielleicht auch nur um eine bildliche Ausdrucksweise, so wird man aus Paedag. I, 9, 84, 3 *σῶσαι βούλεται μου τὴν σάρκα, περιβαλὼν τὸν χιτῶνα τῆς ἀφθαρσίας, καὶ τὸν χρῶτά μου κέχρικεν* vielleicht doch den Hinweis auf einen Salbungsritus in der Taufe entnehmen dürfen. Von der Salbung spricht auch Hippolyt, cf. Danielkommentar I, c. XVI (S. 26) *τί δὲ τὸ ἔλαιον ἀλλ' ἢ τοῦ ἁγίου πνεύματος δύναμις; αἷς μετὰ τὸ λουτρὸν ὡς μύρῳ χρίονται οἱ πιστεύοντες*; ebenso in dem armenischen Fragment aus dem Hohenliede (S. 363) „Führt mich in den Weinkeller, stellt auf mich die Liebe auf, salbet mich mit Öl, legt mich unter Äpfel", mit der Erklärung: „Mit dem Öl, (das heißt) mit der Kraft, welche uns alles lehrt und erinnert und in dem inneren Menschen Christus befestigt." Die Salbung kann nur ein Ausdruck für die Geistesmitteilung sein oder diese in Konkurrenz mit der unter Gebet erfolgenden Handauflegung vermitteln. Über ihre Provenienz wissen wir nichts. Daß sie aus der Praxis der Gnostiker übernommen worden sei, ist nicht wahrscheinlich, eher wäre denkbar, daß die Häretiker die Praxis der Kirche übernahmen, bzw. ausgestalteten.[2]) Auch über das Motiv der Einführung des Salbungsritus läßt sich kein irgendwie sicheres Urteil abgeben. Wir sahen, daß Tertullian deutlich mit der Schwierigkeit ringt, der Salbung und Handauflegung in ihrer Wirkung gerecht zu

---

[1]) III, 9, 3: Spiritus ergo dei descendit in eum, eius qui (eum) per prophetas promiserat uncturum se eum, ut de abundantia unctionis eius nos percipientes salvaremur. III, 18, 3: Et unxit quidem pater, unctus est vero filius in spiritu, qui est unctio; quemadmodum per Esaiam ait sermo: spiritus dei super me, propter quod unxit me; significans et ungentem patrem et unctum Filium et unctionem, qui est spiritus.

[2]) cf. Duchesne, Origines du culte chretien, 1908, p. 343: „Il est difficile de croire que ces sectes, fort anciennes, n'aient pas emprunté ces usages au rituel déjà établi lors de leur séparation, quelles que soient, d'ailleurs, les modifications qu'elles ont pu y introduire par la suite."

werden, daß er als Wirkung des unter Handauflegung gesprochenen Gebets die Geistesmitteilung denkt, bei der Salbung an das Vorbild des alten Bundes und die Salbung Christi. Daß der Ritus der Salbung mehr dazu angetan war als die Handauflegung mit magisch-sakramentalen Gedanken verbunden zu werden, ist unleugbar; man braucht nur an die Rolle zu denken, die die Salbung in den Thomasakten spielt. Aber ob sie ursprünglich nur eine Bereicherung des Ritus in Darstellung der Salbung mit dem Geist war, oder ob sie von der Kirche aus der Mysterienpraxis[1]) übernommen wurde, läßt sich nicht entscheiden. In der weiteren Entwicklung des Taufritus ist die Salbung in zwei durch das Taufbad getrennte und mit verschiedenem Salböl erteilte rituelle Akte zerlegt worden.

In dem aus Tertullian ersichtlichen und durch sonstige Notizen bestätigten Taufritual haben wir die Grundform der Taufliturgie vor uns, aus der im Verlauf der weiteren Entwicklung die verschiedenen Typen der Taufordnung entstanden sind. Darin darf eine Untersuchung über die Taufe in den ersten zwei Jahrhunderten als etwas in sich Abgeschlossenes angesehen werden.

---

[1]) cf. zur Frage der Salbung Anrich, l. c., S. 206 ff.

VERLAG VON TROWITZSCH & SOHN IN BERLIN.

Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche.

Herausgegeben von

N. Bonwetsch und **R. Seeberg.**

I. Stück: **W. Capito im Dienste Erzbischof Albrechts v. Mainz.** Quellen u. Forschungen zu den entscheidenden Jahren der Reformation (1519—1523). Von Dr. **Paul Kalkoff,** Prof. am Gymn. z. St. Maria Magdalena in Breslau. VIII u. 151 S. Geh. 4 M. 80 Pf.

Archiv für Reformationsgeschichte: Wieder eine der gehaltvollen Veröffentlichungen, mit denen Kalkoff die Anfangsjahre der Reformationszeit aufzuklären bemüht ist.

Literarisches Zentralblatt: Immer neue Lichter aufsetzend, hat er eine wirklich helle Beleuchtung dieser außerordentlich verwickelten Periode erzielt. Das ausgezeichnete Buch bereitet schon rein formell bei der Lektüre einen Genuß.

II. Stück: **Afrahat, seine Person und sein Verständnis des Christentums.** Ein Beitrag zur Geschichte der Kirche im Osten. Von Lic. theol. **Paul Schwen.** VIII u. 153 S. Geh. 4 M. 80 Pf.

Zeitschrift für Kirchengeschichte: S. darf sich rühmen, die Forschung auf diesem lange verwaisten Gebiete ein gut Stück vorwärts gebracht zu haben.

III. Stück: **Augustins geistige Entwickelung in den ersten Jahren nach seiner „Bekehrung", 386—391.** Von Lic. theol. **Wilh. Thimme.** 255 S. Geh. 8 M.

Theologischer Literaturbericht: Er versteht es, das geistige Ringen der verschiedenartigen Anschauungen und Strömungen in Augustins Geiste zu veranschaulichen, Inkongruenzen bestehen zu lassen und damit ein Bild der vorkirchlichen geistigen Verfassung Augustins zu zeichnen, wie ich es mir kaum glänzender und klarer denken könnte.

IV. Stück: **Die Vaterunser-Erklärung des Theophilus von Antiochien.** Von Lic. theol. **Gerhard Löschcke.** 51 S. Geh. 2 M.

Der alte Glaube: In dem unermüdlichen Gelehrtenfleiß, in der Sondierung des Stoffes, dem sehr mühsamen Quellenstudium und der durchsichtigen Darstellung des gewonnenen Resultats erweist sich der Verfasser als Meister und verdient Nachahmung.

V. Stück: **Beiträge zur Kenntnis der byzantinischen Liturgie.** Texte und Studien von Lic. theol. **Richard Engdahl.** 149 S. Geh. 6 M.

VI. Stück: **Thomas Campanella, ein Reformator der ausgehenden Renaissance.** Von Dr. **J. Kvačala,** Prof. a. d. Univ. Dorpat. XVI u. 154 S. Geh. 5 M. 20 Pf.

Historisches Jahrbuch: Eine recht gründliche, auf ernsten Quellenstudien beruhende Arbeit. Eine systematische Untersuchung der philosoph-theologischen Gedanken und Schriften Campanellas.

Monatsschrift der Comenius-Gesellschaft: An dem Inhalt wird die Campanellaforschung nicht mehr vorübergehen können.

VII. Stück: **Studien zur Staatsanschauung Calvins.** Mit besonderer Berücksichtigung seines Souveränitätsbegriffs. Von Dr. **Gisbert Beyerhaus.** XVI u. 162 S. Geh. 5 M. 60 Pf.

Theolog. Revue: Eine recht gründliche, mit großer Sorgfalt und peinlicher Genauigkeit bearbeitete Studie, auch für den Theologen, der sich mit der Art des Calvinschen Denkens näher bekannt machen will.

VIII. Stück: **Die vier Bücher Julians von Aeclanum an Turbantius.** Ein Beitrag zur Charakteristik Julians und Augustins. Von Pfarrer Lic. **Albert Bruckner.** 117 S. Geh. 3 M. 80 Pf.

Theolog. Literaturzeitung: Die Forschung hat allen Grund, diese Arbeit mit Dank zu begrüßen.

IX. Stück: **Die Oden Salomos.** Unter Berücksichtigung der überlieferten Stichengliederung. Aus dem Syrischen ins Deutsche übersetzt und mit einem Kommentar versehen von Pfarrer Lic. Dr. **G. Diettrich.** XXI u. 136 S. Geh. 5 M.

Reichsbote: Als Übersetzung und Auslegung grundlegend.

X. Stück: **Luthers Stellung zu den Juden.** Von Dr. **Reinhold Lewin.** XVI u. 110 S. Geh. 4 M. 40 Pf.

Fr. Kropatscheck i. d. Neuen Preuß. †Zeitung: Man darf wohl sagen, daß Dr. L. mit bewundernswerter Objektivität die gründlichste Untersuchung über den Gegenstand geliefert hat, die wir besitzen.

Deutsche Litteraturzeitung: L.'s Buch ist zu empfehlen, um die Wandlungen in Luthers Stellung den Juden gegenüber kennen zu lernen.

XI. Stück: **Die Quellen des Kirchenhistorikers Sozomenos.** Von Dr. **Georg Schoo.** VIII u. 156 S. Geh. 5 M. 60 Pf.

Zeitschrift für Kirchengeschichte: Ohne diese gründlichen und sorgfältigen Untersuchungen wird man das Geschichtswerk des Sozomenos nicht mehr lesen dürfen. Wir erhalten durch sie die beste Auskunft über den Wert seiner Schrift.

XII. Stück: **Dr. Eberhard Weidensee († 1547). Leben und Schriften.** Von D. Dr. **Paul Tschackert,** ord. Prof. der Theologie in Göttingen, Geh. Konsistorialrat. VIII u. 104 S. Geh. 3 M. 80 Pf.

Wissenschaftl. Beilage d. Leipziger Zeitung: Wenn jede Einzelbiographie aus der Reformationszeit dankbar zu begrüßen ist, so gilt dies von der vorliegenden in ganz besonderer Weise.

XIII. Stück: **Johann Arndt. Eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum zur Frage nach der Mystik.** Von Lic. theol. **Wilh. Koepp.** XI u. 313 S. Geh. 11 M. 20 Pf.

Theolog. Literaturbericht: Koepp's umfangreiche und sehr gelehrte Arbeit verfolgt ein doppeltes Interesse, ein historisches und ein systematisches. Die Untersuchung über Arndt dient als Basis für eine Erörterung über das Daseinsrecht der Mystik im Luthertum, d. i. schließlich für eine Kritik der Mystik überhaupt.

Zeitschrift f. Kirchengeschichte: Innerhalb der Darstellungen der protestantischen Mystik nimmt diese Monographie den ersten Platz ein. Sie erörtert nicht nur prinzipiell das Wesen der Mystik im Luthertum, sondern bietet auch eine in alle Einzelheiten der Biographie Johann Arndts und in die Literaturgeschichte des „Wahren Christentums" hineinleuchtende Studie.

XIV. Stück: **Zur Finanzlage Felix' V. und des Basler Konzils.** Von Dr. **Alexander Eckstein.** XII u. 97 S. Geh. 3 M. 80 Pf.

XV. Stück: **Die Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der Theologie von Luther bis auf die Gegenwart.** Von Prof. Dr. **Walter Glawe.** XII u. 340 S. Geh. 10 M., geb. 11 M. 75 Pf.

Hannov. Pastoralkorrespondenz: Mit erstaunlichem Forscherfleiße verfolgt der Verfasser die Frage nach Hellenisierung des Christentums, d. h. nach dem Eindringen griechischer Philosophie in die überkommenen Wahrheiten des Christentums und die Behandlung dieser Frage seit der Zeit der Reformation bis zur Gegenwart. Dem Fleiße des Forschers gebührt unser Dank. Denn von der Beantwortung der Frage nach Hellenisierung des Christentums hängt nichts weniger als der Bestand und die Wahrheit des Christentums ab.

Litteraturbericht für Theologie: Das vorliegende Werk ist ein Beitrag von bleibender Bedeutung für die Geschichte der Theologie.

XVI. Stück: **Die Synode von Antiochien im Jahre 324/25.** Ein Beitrag zur Geschichte des Konzils von Nicäa. Von Lic. theol. **Erich Seeberg.** VI u. 224 S. Geh. 8 M. 60 Pf.

XVII. Stück: **Die kirchliche Gesetzgebung Justinians I.** Von Dr. **Hamilcar S. Alivisatos.** VIII u. 133 S. Geh. 5 M. 60 Pf.

Druck von Trowitzsch & Sohn in Berlin SW.

III. I
333

CASPARI, W. **Aufkommen und Krise des israelitischen Königtums unter David.** Ursachen, Teilnehmer und Verlauf des Absalomschen Aufstandes. geh. 4 M. 60 Pf.

STERNBERG, Gg. **Die Ethik des Deuteronomiums.** geh. 2 M. 60 Pf.

WEISS, Bernh. **Das Johannes-Evangelium als einheitliches Werk.** Geschichtlich erklärt. geh. 10 M., geb. 11 M. 75 Pf.

HOENNICKE, G. **Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert.** geh. 10 M., geb. 11 M. 75 Pf.

BRAUN, Wilh. **Die Bedeutung der Concupiscenz in Luthers Leben und Lehre.** geh. 6 M.

HUPFELD, R. **Die Ethik Johann Gerhards.** Ein Beitrag zum Verständnis der lutherischen Ethik. geh. 6 M. 80 Pf.

GLAWE, W. **Die Religion Friedrich Schlegels.** Ein Beitrag zur Geschichte der Romantik. geh. 3 M.

LASSON, G. **Beiträge zur Hegelforschung.**
1. Heft geh. 2 M., 2. Heft geh. 1 M. 60 Pf.

PURPUS, W. **Zur Dialektik des Bewußtseins nach Hegel.** Ein Beitrag zur Würdigung der Phänomenologie des Geistes. geh. 5 M.

NOESGEN, K. F. **Das Wesen und Wirken des Heiligen Geistes.**
I. Teil. Der Heilige Geist, sein Wesen und die Art seines Wirkens.
II. Teil. Das Wirken des Heiligen Geistes an den einzelnen Gläubigen und in der Kirche Christi.
2 Bde., geh. 12 M., geb. 14 M.

SIMON, Th. **Entwicklung und Offenbarung.**
geh. 2 M. 40 Pf., geb. 3 M. 30 Pf.

BETH, K. **Die Moderne und die Prinzipien der Theologie.**
geh. 5 M. 50 Pf., geb. 6 M. 70 Pf.

ERNST, W. **Aufgabe und Arbeitsmethode der Apologetik für die Gegenwart.** geh. 1 M. 80 Pf.

— **Ist das Christentum als Religion überbietbar?** geh. 75 Pf.

Philotesia. Paul Kleinert zum LXX. Geburtstag.
geh. 12 M., geb. 14 M.

Druck von Trowitzsch & Sohn, Berlin SW.