



Zur Vorgeschichte  
des  
apostolischen Glaubensbekenntnisses.

Ein Beitrag zur Symbolforschung

von

**Dr. Johannes Haussleiter,**  
ordentlichem Professor der Theologie in Dorpat.



München 1893.  
C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung  
Oskar Beck.

Zur Vorgeschichte  
des  
apostolischen Glaubensbekenntnisses.

---

Ein Beitrag zur Symbolforschung

von

**Dr. Johannes Haussleiter,**  
ordentlichem Professor der Theologie in Dorpat.



**München 1893.**  
C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung  
Oskar Beck.



Den Teilnehmern

an der

diesjährigen Dorpater Januar-Konferenz

in dankbarer Erinnerung

gewidmet.

## Vorwort.

---

Es ist schon öfters die Behauptung ausgesprochen worden, dass, wie das Bekenntnis zu Jesus Christus, dem Sohne Gottes, <sup>in der Person</sup> der zentrale Inhalt des christlichen Glaubens ist, so auch vom zweiten Artikel aus das dreigliederige apostolische Glaubensbekenntnis erwachsen sei. Es ist aber für diese Behauptung noch niemals ein streng geschichtlicher Nachweis versucht worden, und es blieb überhaupt die Vorstellung eines allmählichen Aufbaues in geschichtlicher Entwicklung unvollziehbar, solange man gleichzeitig an der herkömmlichen Annahme festhielt, dass das Taufbekenntnis von Anfang an trinitarische Gestalt gehabt habe. Wie ist es dann vom zweiten Artikel aus erwachsen?

Den bisher ungelösten Widerspruch (vergl. z. B. v. Zezschwitz, System der Katechetik II, 1<sup>2</sup> S. 77 und 80) sucht die folgende Abhandlung zum erstenmale dadurch zu beseitigen, dass sie sorgsam den Spuren der allmählichen geschichtlichen Entwicklung des Taufbekenntnisses nachgeht. Sie darf also wohl um die Nachsicht bitten, welche man einem ersten Versuche entgegenzubringen pflegt.

Die Abhandlung steht im Rahmen eines Vortrages, den der Unterzeichnete für die diesjährige Dorpater theologische Januar-Konferenz (vom 20. Januar = 1. Februar 1893) auszuarbeiten veranlasst worden war. Ich denke gerne an die lebhaften, doch mit grosser Einmütigkeit des Geistes geführten Verhandlungen zurück, die sich auf die biblische Begründung der neuerdings angefochtenen Sätze des Apostolikums und auf seine kirchliche Bedeutung bezogen. Die Verhandlungen der Konferenz bekommen dadurch ihr eigentümliches Gepräge, dass hier Mitglieder des Kirchenregiments, die Professoren der theologischen Fakultät und Pastoren in zahlreicher Vertretung in brüderlichem Verein ihre Gedanken austauschen.

Aufgefordert, die Abhandlung zum Drucke zuzurüsten, konnte ich mich nicht entschliessen, das ursprüngliche Gepräge zu ändern, Einleitung und Schlusswort wegzulassen und auch sonst Streichungen vorzunehmen, die unbeschadet der eigentlichen Beweisführung an ein paar Stellen stattfinden könnten. Indem ich mich darauf beschränke, Beweisstellen in den Anmerkungen hinzuzufügen, biete ich auch weiteren Kreisen den hier freundlich aufgenommenen Beitrag zur Symbolforschung in der Gestalt dar, welche die besondere Art seiner Entstehung ihm nun einmal aufgeprägt hat. Ohne diese ganz bestimmte Veranlassung wäre es mir nicht eingefallen, die Flut der Apostolikums-Schriften auch meinerseits zu vermehren.

Dorpat, den 27. März (8. April) 1893.

**Johannes Haussleiter.**

## Inhaltsverzeichnis.

---

	Seite
Vorwort . . . . .	V
Einleitung . . . . .	1
§ 1. Das altrömische Taufsymbol . . . . .	6
§ 2. Die liturgische Freiheit der alten Kirche . . . . .	8
§ 3. Die kurze Summe der apostolischen Predigt . . . . .	15
§ 4. Der Grundstock des Taufbekenntnisses: „Ich glaube, dass Jesus der Sohn Gottes ist“ . . . . .	18
§ 5. Zweite Entwicklungsstufe des Taufbekenntnisses auf heidenchrist- lichem Boden . . . . .	32
§ 6. Dritte Entwicklungsstufe des Taufbekenntnisses beim Eindringen der Häresie . . . . .	44
Schlusswort . . . . .	56

---

## Einleitung.

---

Aus bekannter Veranlassung ist um den Wahrheitsgehalt des apostolischen Glaubensbekenntnisses ein Streit entbrannt, der das höchste religiöse und wissenschaftliche Interesse in Anspruch nimmt. Die Frage: Wie dünket euch um Christus? Wes Sohn ist er? hat im Apostolikum eine bestimmte, klare, aller Umdeutung wehrende Antwort gefunden; diese Frage gehört aber zu den Grundfragen des christlichen Glaubens. Der Herr selbst hat sie seinen Jüngern wie seinen Feinden vorgelegt, ersteren in höchst persönlicher Weise, letzteren als eine sogenannte akademische Frage, als ein Problem, an dessen Lösung die Pharisäer sich vergeblich abmühten. Simon Petrus dagegen bekannte: Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn. „Und Jesus antwortete und sprach zu ihm: Selig bist du, Simon, Jonas Sohn; denn Fleisch und Blut hat dir das nicht offenbart, sondern mein Vater im Himmel.“<sup>1)</sup>

Hier setzt der wissenschaftliche Streit ein. Die brennende, übrigens längst vor den gegenwärtigen Verhandlungen aufgeworfene Frage lautet: Decken sich die Aussagen des Apostolikums mit dem Bekenntnisse zu Jesu, dem Sohne Gottes? Wie verhalten sich zu letzterem insonderheit die Worte, welche jetzt die Kirchen bekennen: „empfangen von

---

<sup>1)</sup> Die drei synoptischen Evangelien enthalten die beiden Berichte über die Frage an die Jünger (Matth. 16, 13—20; Mark. 8, 27—30; Luk. 9, 18—21), wie über die Frage an die Pharisäer (Matth. 22, 41—46; Mark. 12, 35—37; Luk. 20, 41—44).

dem heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria“, oder die kürzeren Worte des altrömischen Taufbekenntnisses „geboren aus dem heiligen Geist und Maria der Jungfrau“? Sind diese Worte nur eine Entfaltung des Bekenntnisses Petri? Haben wir in ihnen, in dem ganzen Artikel von Christo das ausgereifte Bekenntnis der Gemeinde des erhöhten Herrn zu erkennen, die vom Geist in alle Wahrheit geleitet wird? Erscheint, damit verglichen, das Bekenntnis Petri nur als eine keimhafte Glaubensaussage, als eine von Gott gewirkte Intuition des Augenblicks, die den Jünger doch nicht davor bewahrte, dass er den Herrn vor dem Leidenswege warnen wollte, auf dem allein er seinen Messiasberuf vollenden konnte?\*) Steht so das Verhältnis — oder ist in den Worten des Apostolikums ein fremdartiger Zusatz, ein unorganischer Zuwachs zu sehen, ein Gespinnst der Legende, die ihre Fäden um die grossen Söhne der Menschen, also auch um den „unvergleichlich grössesten“ unter ihnen zieht? Es fehlt nicht an Stimmen, welche die Frage in letzterem Sinne beantworten.

Adolf Harnack will den Glauben, dass Jesus Christus der Sohn Gottes oder der Gottmensch ist, in dem Gott erkannt und ergriffen wird — einen Glauben, den er Fundament und Eckstein des Christentums nennt — scharf trennen von den widerspruchsvollen Erzählungen des Matthäus und Lukas über die wunderbare Entstehung Jesu, aus denen die von ihm angefochtenen Sätze des Apostolikums geflossen seien.<sup>2)</sup> Harnacks Schüler Bornemann versucht in warmen Worten Jesu göttliche Bedeutung für die ganze Welt und Menschheit nach Kräften deutlich zu machen; aber die Lehre von der übernatürlichen Geburt Jesu ist ihm eine Hypothese, einer der drei von der ältesten Christenheit gemachten Ver-

\*) *Μαθηταὶ ἐπέγνωσαν υἷόν, ἀλλ' οὐκ ἐν πνεύματι ἁγίῳ· δι' ὃ καὶ ἤρνησαντο* — schrieb Hippolyt in seiner Homilie gegen die Häresis des Noëtus (ed. Lagarde, 1858, p. 53).

<sup>2)</sup> Vgl. seine Schrift „Das apostolische Glaubensbekenntnis“ (Berlin 1892), 14. Aufl. S. 39.

suche, das göttliche Wesen der menschlich geschichtlichen Person Jesu Christi schon aus ihrem Ursprung zu erklären.<sup>3)</sup> Ein dritter Forscher lässt sich also vernehmen: „Es ist schmerzlich, den himmlischen Bildern der Jugend zu entsagen, noch weit schmerzlicher, den Glauben anderer zu stören. Das will männlich getragen sein im Vertrauen, dass der göttliche Kern unserer Religion, befreit vom Menschenwerk der Dichtung und des Dogma, kommenden reiferen Geschlechtern nur um so wirksamer sich erweisen werde als Quelle des Heils und als Schwinge der Erhebung zu Gott“. Worin besteht das Menschenwerk der Dichtung, dem hier so bewegte Abschiedsworte gewidmet werden? „Die Vorstellung, dass unser Heiland ein von reiner Jungfrau geborener Sohn Gottes gewesen, war der unwillkürliche, ja naturnotwendige Widerschein der Göttlichkeit Christi in den Seelen bekehrter Griechen. . . Die bekehrten Griechen musste die Gestalt des Heilands an ihre Apollinischen Seher und Sänger (Orpheus, Homeros, Pythagoras, Plato) gemahnen. Die mythischen Züge, welche an dem Bilde dieser Seher hafteten, zu denen vor allem die göttliche Geburt durch eine Jungfrau gehört, übertrugen sich von selbst auf die geschichtliche Gestalt (Jesu).“<sup>4)</sup>

Der Bonner Philologe Usener, dessen Untersuchungen über das Weihnachtsfest die mitgeteilten Äusserungen entnommen sind, meint in dem volkstümlichen Streben der ältesten Christenheit, die Göttlichkeit Christi geschichtlich abzuleiten, den fruchtbaren Trieb entdeckt zu haben, der auf hellenischem Boden den eben geschilderten, auf jüdischem dagegen einen andern Schössling hervorspriessen liess. „Es ist im alten Testament das stehende Bild für ungewöhnliche Äusserungen geistiger Kraft, dass der Geist Gottes in den

---

<sup>3)</sup> Bornemann, Unterricht im Christentum (Göttingen 1891) S. 92. Die beiden andern Versuche sind nach ihm der Gedanke der Präexistenz und der Gedanke der Menschwerdung des Logos, des ewigen göttlichen Offenbarungswortes.

<sup>4)</sup> Hermann Usener, religionsgeschichtliche Untersuchungen. Erster Teil: Das Weihnachtsfest (Bonn 1889) S. 187, 75, 69 und 70.

Menschen fährt, über ihm ruht oder in ihm ist.“<sup>5)</sup> Die wunderbare Ergiessung des göttlichen Geistes in Jesus ist nach Useners Annahme von der jüdischen Legende an die Jordantaufe geknüpft worden, deren Bericht in den ältesten Evangelienquellen gefehlt habe, während die alte, von vielen Kirchenvätern bezeugte Lesart des Lukas, die Usener sogar für die ursprüngliche hält (Luk. 3, 22: Mein Sohn bist du, ich habe dich heute gezeuget)<sup>6)</sup> noch deutlich verrate, dass Jesus, als Mensch geboren, erst durch die Herabkunft des heiligen Geistes zum Sohne Gottes geworden sei. „Die Jordantaufe und die jungfräuliche Geburt des Heilandes sind Doppelgänger, die sich gegenseitig ausschliessen. (Gleichwohl) haben die abschliessenden Bearbeiter des ersten und dritten Evangeliums dem volkstümlichen Glauben nicht länger die Gunst schriftlicher Aufzeichnung versagen können und unbekümmert um innere Einheitlichkeit, (der Jordantaufe, die dem Evangelienstoff bereits zugewachsen war), die Sage von der jungfräulichen Geburt beigefügt.“<sup>7)</sup>

Ich weiss nicht, ob diese mit den grössten Schwierigkeiten behafteten Hypothesen<sup>8)</sup> auch theologischen Forschern annehmbar erschienen sind. Adolf Harnack hat sich sofort<sup>9)</sup>

<sup>5)</sup> A. a. O. S. 113.

<sup>6)</sup> Der älteste Zeuge für die Worte *υἱός μου εἰ σὺ· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε*, die bei der Taufe Jesu vom Himmel her ertönten, ist Justinus Martyr (Dial. cum Tryphone c. 88 und 103). In den lateinischen Exemplaren des Lukasevangeliums war die entsprechende Lesart (*filius meus es tū, ego hodie genui te*) bis über die Mitte des vierten Jahrhunderts hinaus die herrschende. Vgl. Usener S. 40 ff. Die Annahme Useners, dass die Lesart den ursprünglichen Text von Luk. 3, 22 wiedergebe, ist widerlegt von Alfred Resch, *Agrapha* (1889) S. 352 ff.

<sup>7)</sup> A. a. O. 128. Die eingeklammerten Worte sind im Sinne Useners zugefügt.

<sup>8)</sup> Es sei nur auf einen wesentlichen Unterschied der heidnischen Mythen von dem geschichtlichen Bericht der Evangelien hingewiesen. In jenen vereinigen sich Götter in menschlicher Gestalt mit auserwählten Frauen; in diesem ist alles Sinnliche dieser Art ausgeschlossen.

<sup>9)</sup> In einer eingehenden Besprechung des Werkes Useners in der

mit scharfen Worten gegen das „wilde Verfahren“ gewendet, „Parallelen für uralte kirchliche Überlieferungen aus der Mythologie aller Völker zu sammeln“. Er bedauert es tief, dass Usener mit dem Schwergewicht seines Namens, dem Ernst seiner Forschung und der Fülle seiner Gelehrsamkeit für eine Methode der Untersuchung eingetreten sei, die das Gebiet der ältesten Kirchengeschichte mit Anarchie bedrohe. Namentlich die Ableitung der jungfräulichen Geburt aus dem Hellenismus unterliegt der schärfsten Kritik Harnacks. Er erinnert an die Thatsache, dass die älteste Christenheit alles polytheistisch-heidnische streng abgelehnt habe, und behauptet, dass sowohl der Bericht über die Taufe als über die wunderbare Geburt judenchristlichen Ursprungs sei. Der Glaube, dass Jesus von einer Jungfrau geboren sei, verdanke seine Entstehung der damaligen rabbinischen Auslegung der alttestamentlichen Prophetie, insonderheit der Stelle Jesaja 7, 14.

So streiten die Kritiker über den hellenischen oder rabbinischen Ursprung der angeblichen Legende. Auf Harnacks Hypothese hat Usener von seinem Standpunkt aus im voraus die Antwort gegeben. „Es hiesse (schreibt er), den natürlichen Hergang auf den Kopf stellen, wollte man das (jesaianische) Prophetenwort als den Anlass und Ausgangspunkt der Sagenbildung betrachten: es war vielmehr das Siegel, das dem fertigen Stoffe aufgedrückt wurde.“<sup>10)</sup> Das Evangelium Matthäi findet, wie bekannt, in dem Prophetenwort das Siegel für die wirklich eingetretene, thatsächliche Erfüllung (Matth. 1, 22). Es ist Zeit, dass wir uns vom Streite der Hypothesen, der Meinungen über die Thatsachen, der nun hinlänglich gekennzeichnet ist, zu den Thatsachen selber wenden. Wir fassen die Entstehungsgeschichte des apostolischen Glaubensbekenntnisses, insonderheit seine Vorgeschichte im ersten Jahrhundert ins Auge und achten dabei

---

theologischen Literaturzeitung 1889 Sp. 199—212. Vgl. für das Folgende Sp. 205, 212, 204 und Harnacks Dogmengeschichte I<sup>2</sup> S. 87.

<sup>10)</sup> Usener a. a. O. S. 75.

besonders auf die Frage, ob die angefochtenen Sätze des Apostolikums mit dem Glauben der Urgemeinde enge und untrennbar zusammenhängen oder nicht.\*

### § 1.

Das apostolische Glaubensbekenntnis, wie es Luther von der mittelalterlichen Kirche überkommen hat, und wie es die evangelischen Kirchen noch heute bekennen, ist aus dem um einige wenige Stücke kürzeren altrömischen Taufsymbold<sup>11)</sup> hervorgegangen. Letzteres Symbol gehört zu der grossen Reihe von Formulierungen, mittels deren die alte Kirche das inhaltlich gleiche Bekenntnis zu dem dreieinigen Gott in wechselndem Wortlaut zum Ausdruck gebracht hat.<sup>12)</sup> Frühzeitig hat sich der Unterschied eines morgenländischen und eines abendländischen Symboltypus herausgebildet.<sup>13)</sup> Der Hauptvertreter des

<sup>11)</sup> Der griechische Originaltext des altrömischen Symbols aus der Zeit von 220—450 lautet: Πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα· καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καθημένον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς, ὃθεν ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκροὺς· καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον, ἁγίαν ἐκκλησίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασιν. Vgl. August Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln, 2. Aufl. (1877) S. 14 und 15. Dass dieses Symbol weder für das schlechthin unveränderte Symbol der altrömischen Kirche von ihren Anfängen an noch gar für die versteinerte Urform der Taufbekenntnisse aller Kirchen zu halten ist, hat neuerdings Th. Zahn nachgewiesen in der öfter anzuführenden, höchst lehrreichen Schrift: Das apostolische Symbolum, eine Skizze seiner Geschichte und eine Prüfung seines Inhalts (1893) S. 17 ff. Die uns bekannte altrömische Form setzt bereits eine reiche Vorgeschichte voraus.

<sup>12)</sup> Die reichste Sammlung altkirchlicher Symbole findet sich in Hahns eben angeführtem Buche. Die Sammlung kann auf Grund jüngerer Forschungen noch vermehrt werden.

<sup>13)</sup> Die feineren Differenzen zwischen den morgenländischen und

letzteren ist das erwähnte altrömische Symbol, von dem die andern abendländischen Bekenntnisse mehr oder weniger abhängen.<sup>14)</sup> -

Diese Sätze bedürfen nach den bahnbrechenden Forschungen Paul Casparis keines Beweises mehr. Man hat früher einen Unterschied zwischen dem Taufbekenntnis und der Glaubensregel der alten Kirche gemacht. Jetzt ist erwiesen, dass eben das Taufbekenntnis die eine, allen gemeinsame Regel des Glaubens, die Regel der Wahrheit gewesen ist, welche die Vielheit der Gemeinden zur einen allgemeinen Kirche zusammenschloss.<sup>15)</sup> Deutliche Spuren des Taufbekenntnisses finden sich schon in den Briefen des Ignatius von Antiochien; der Artikel von Christo erscheint darin mit charakteristischen Zusätzen erweitert.<sup>16)</sup>

---

abendländischen Symbolen hat zuerst Paul Caspari, der Meister der Symbolforschung, beobachtet und dargestellt (Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, III. Band, 1875, S. 57—87). Vgl. auch Adolph Harnacks Artikel „Apostolisches Symbolum“ in der Herzog-Hauck'schen Realencyclopädie I S. 570. Ich hebe mit Rücksicht auf die folgende Untersuchung den einen Unterschied hervor, dass im morgenländischen Symboltypus die Anfangsworte des zweiten Artikels lauten: *καὶ εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ*. So das jerusalemische Taufbekenntnis nach der Liturgie des Jakobus; in der Recension bei Cyrill von Jerusalem ist noch hinzugefügt: *τὸν μονογενῆ* u. s. w.

<sup>14)</sup> Vgl. die Bekenntnisse der Kirchen zu Mailand, Turin, Ravenna, Aquileja u. s. w. bei Hahn a. a. O. S. 20 ff. Auch die afrikanische Kirche hat ihr Taufbekenntnis von Rom erhalten, in einem Punkte aber in singulärer Weise es verändert (per sanctam ecclesiam am Schluss des Symbols).

<sup>15)</sup> Vgl. vor allem den Aufsatz von Theodor Zahn: Glaubensregel und Taufbekenntnis in der alten Kirche (Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben II 1881 S. 302—324). Dass der Besitz eines formulierten Taufbekenntnisses im zweiten Jahrhundert nicht auf die abendländische Kirche beschränkt war, hat P. Caspari in der Abhandlung nachgewiesen: Hat die alexandrinische Kirche zur Zeit des Clemens ein (formuliertes) Taufbekenntnis besessen oder nicht? (ebenda VII 1886 S. 352—375). Caspari bejaht die Frage auf Grund ausreichender Zeugnisse.

<sup>16)</sup> Vgl. Th. Zahn, a. a. O. S. 42.

Wir sehen, dass es in den ersten Dezennien des zweiten Jahrhunderts bereits ein erweitertes Taufbekenntnis gab. Wann ist es entstanden? Lässt sich seine Entstehungsgeschichte ins erste Jahrhundert zurück verfolgen? Die Untersuchungen über diese Frage sind noch im Gang. Einen Beitrag zur Beantwortung möchten die folgenden Erörterungen liefern.

## § 2.

Für die Frage nach der Entstehung des Taufbekenntnisses ist nach der formalen Seite die Thatsache von der höchsten Bedeutung, dass die Urgemeinde in ihren gottesdienstlichen Gebräuchen sich nicht an bestimmte, buchstäblich feststehende Formeln gebunden, sondern im Bewusstsein der Einheit des Glaubens der freien Bewegung des Geistes weiten Raum gelassen hat. Das beweiskräftigste Beispiel hiefür ist die doppelte Überlieferung des Herrngebetes, des Vaterunsers, in dessen Textgeschichte die uranfängliche liturgische Freiheit noch lange nachgewirkt hat.

Für unser gegenwärtiges liturgisches Gefühl, das strenge Gebundenheit an einen normativen Wortlaut fordert, hat die Thatsache etwas ungemein Befremdendes, dass Matthäus und Lukas einen in verschiedenen Punkten voneinander abweichenden Text des Vaterunsers überliefern.<sup>17)</sup> Da in unserm

<sup>17)</sup> Ich stelle die beiden Recensionen nebeneinander, wie sie in Tischendorfs Editio octava critica maior und in der Ausgabe des N. T. von Westcott und Hort, wörtlich übereinstimmend, vorliegen.

Matth. 6, 9—13.

Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς,  
 ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου·  
 ἔλθάτω ἡ βασιλεία σου·  
 γενηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς ἐν  
 οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς·

Luc. 11, 2—4.

Πάτερ,  
 ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου·  
 ἔλθάτω ἡ βασιλεία σου·

Zusammenhang nur der liturgische Gebrauch uns angeht, so mag die Frage dahingestellt bleiben, ob, wie manche, unwahrscheinlich genug, annehmen, der Herr zweimal das Gebet in verschiedener Form gelehrt hat. Matthäus und Lukas, die von einer zweimaligen Mitteilung des Vaterunsers nichts wissen, geben jedenfalls das Gebet in der Gestalt wieder, wie es in den kirchlichen Kreisen, aus denen heraus und für die sie schrieben, gesprochen wurde. Die Unterschiede in beiden Recensionen sind von doppelter Natur. Es sind einmal Übersetzungsvarianten der Art, dass z. B. die fünfte Bitte bei Lukas lautet: *καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν, καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν* (Luc. 11, 4), bei Matthäus dagegen: *καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν* (Matth. 6, 12). Man kann aus den Übersetzungsvarianten Rückschlüsse auf die aramäische Urgestalt machen. Der wichtigere Unterschied ist der, dass Lukas als Anrede nur das Wort „Vater“ (= Abba Röm. 8, 15) hat statt „Vater unser, der du bist im Himmel“ und die dritte und siebente Bitte nicht erwähnt. Diese Bitten sind sachlich schon in den vorausgegangenen enthalten und bilden nur eine Art Ergänzung zu ihnen, wie bereits Augustin in seinem Enchiridion ad Laurentium c. 116 treffend nachgewiesen hat. So macht die kürzere Gestalt des Herrngebetes bei Lukas, der überdies die geschichtliche Veranlas-

*τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον·  
καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν,  
ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν·  
καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν,  
ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.*

*τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν·  
καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν,  
καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν·  
καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν.*

Auch die Ausgabe des N. T. von Tregelles gibt den Text der beiden Recensionen in diesem Wortlaut, mit der einzigen Ausnahme, dass bei Matthäus in der zweiten Bitte die Lesart *ἐλθέτω* in den Text aufgenommen, dagegen die von den andern Herausgebern bevorzugte Lesart *ἐλθάτω* an den Rand verwiesen ist.

sung des Gebetes mitteilt, den Eindruck des Ursprünglicheren, während umgekehrt bei Matthäus die Einfügung des erweiterten Gebetes in die Bergpredigt an die auch sonst wahrnehmbare, freiere Kompositionsweise dieses Evangelisten erinnert.<sup>18)</sup> Mochte man nun aber das Vaterunser nach Lukas oder nach Matthäus beten, in beiden Fällen war es trotz der abweichenden Form der wesentlich gleiche Inhalt des Herrngebetes, den die Christen der Urgemeinde so oder anders vor Gott kund werden liessen.

Im weiteren Verlaufe fand sich die betende Gemeinde angetrieben, den Gebetsworten, die der Herr selbst gelehrt hatte, einen dankbaren Lobpreis und ein besiegelndes „Amen“ hinzuzufügen. Der älteste Zeuge für die Doxologie am Schluss des Vaterunsers, aber ohne das „Amen“, ist die neu aufgefundene sogenannte Apostellehre. Der Text des Gebetes, das dreimal des Tages gebetet werden soll, schliesst sich mit zwei singulären Abweichungen an Matthäus an<sup>19)</sup> und geht aus in die Worte: *ὅτι σου ἐστὶν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας*. „Denn dein ist die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit.“ Noch ist in dem Lobpreis das „Reich“ nicht genannt; doch steht an ein paar anderen Stellen

<sup>18)</sup> „Man kann kaum bezweifeln, dass Matthäus in diesem wie in vielen anderen Fällen im vollen Bewusstsein seiner schriftstellerischen Freiheit mit einer durch Überlieferung oder Erinnerung dargebotenen Rede, deren geschichtliche Stellung er angibt, andere verwandte Aussprüche verknüpft, deren geschichtliche Veranlassungen uns nur durch Markus oder Lukas überliefert sind“ Th. Zahn, das Vaterunser in der alten Kirche (Luthardts theol. Literaturblatt 1892 Nr. 9 Sp. 98). Reden Jesu, in denen Gleichartiges und Verwandtes aneinandergereiht und zusammengestellt ist, pflegt Matthäus mit der Formel abzuschliessen: *καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους* 7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1. Vgl. Holtzmann, Einleitung in das neue Testament, 3. Aufl. (1892) S. 363.

<sup>19)</sup> Es sind dies die beiden Varianten *ἐν τῷ οὐρανῷ* (für *ἐν τοῖς οὐρανοῖς*) in der Anrede und *τὴν ὀφειλὴν* (für *τὰ ὀφειλήματα*) in der fünften Bitte. Zwei andere abweichende Lesarten der Apostellehre (*ἐλθέτω* für *ἐλθάτω* in der zweiten und *ἀρίμεν* für *ἀφήκαμεν* in der fünften Bitte) sind auch sonst bezeugt.

der Apostellehre die βασιλεία vor den Thoren der Doxologie.<sup>20)</sup> Als um die Mitte des vierten Jahrhunderts die im siebenten Buche der apostolischen Constitutionen vorliegende Bearbeitung der Apostellehre entstand, war die Entwicklung der Doxologie zum Abschluss gekommen. Das Vaterunser, dessen von Matthäus abhängiger Text nunmehr von den singulären Abweichungen der Apostellehre gereinigt ist, schliesst mit der Doxologie und Amen: *ὅτι σου ἔστιν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν.*<sup>21)</sup>

Die alten griechischen Liturgieen zeigen das Herrngebet und die Doxologie, die in eines zusammenwachsen sollten, noch getrennt. Nach der sogenannten Liturgie des Jakobus folgte bei der Feier der Eucharistie auf das vom Volk gesprochene Vaterunser ein an die letzten Bitten sich anschliessendes leises Gebet des Priesters (Und führe uns nicht in Versuchung, Herr — Herr der Kräfte, der du kennst unsere Schwachheit — sondern erlöse uns von dem Bösen und seinen Werken, von all seiner Drohung und Arglist um deines heiligen Namens willen, der angerufen ist über unsre Niedrigkeit). Nun erst, nach dieser Einschaltung, deren Ursprung man in dem Worte des Herrn gegeben findet: Betet, dass ihr nicht in Versuchung fallet (Mark. 14, 38), sprach der Priester mit lauter Stimme die auch andere Gebete abschliessende Doxologie: Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit — des Vaters

<sup>20)</sup> In den eucharistischen Gebeten c. 9, 4: *οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν· ὅτι σου ἔστιν ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς αἰῶνας* und c. 10, 5: *σύνεξον αὐτήν . . εἰς τὴν σὴν βασιλείαν, ἣν ἠτοίμασας αὐτῇ· ὅτι σου ἔστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.*

<sup>21)</sup> Constitutiones apostolorum VII 24 (in der Ausgabe Lagardes S. 208). Derselbe Text des Vaterunsers liegt III 18 vor (S. 111). Zu den zwei übrig bleibenden Abweichungen von Matthäus (*ἐλθέτω* und *ἀφίεμεν*) kommt hier eine dritte, ebenso häufige, hinzu: *ἐπὶ τῆς γῆς* (statt *ἐπὶ γῆς*) in der dritten Bitte.

und des Sohnes und des heiligen Geistes — jetzt und immerdar,<sup>22)</sup> worauf das Volk nach altem, schon von Justin bezeugtem Brauche mit Amen antwortete.<sup>23)</sup> blieb der Embolismus, das Gebet wider die Versuchungen des Teufels, weg, wie in den Liturgieen des Chrysostomus und Basilius, so schloss sich an das vom Volk gesprochene Vaterunser die vom Priester mit lauter Stimme (*ἐκφώνως*) gebetete Doxologie unmittelbar an.<sup>24)</sup> Der kirchliche Brauch wirkte auf die häusliche Gebetssitte ein. Man vereinigte hier, was beim allgemeinen Gottesdienst zwischen Volk und Priester geteilt war. Als längst Doxologie und Amen zusammen mit dem Herrngebet gesprochen wurden, dauerte es doch noch (ein gutes Zeichen für die Enthaltensamkeit der Abschreiber) Jahrhunderte lang, bis der Zuwachs endlich in griechische Evangelien-Handschriften eindrang; die ältesten, in denen er sich findet, gehören dem achten Jahrhundert an.<sup>25)</sup> Die Vulgata hat bis zur Stunde die Doxologie in den Text des Matthäus nicht aufgenommen. Das Vaterunser schliesst mit den Worten: *Sed libera nos a malo. Amen.* (Matth. 6, 13).

<sup>22)</sup> Nach Daniel, *codex liturgicus*, tom. IV (1853) p. 123 und 124 lauten die Worte in der Liturgie des Jakobus:

*Ὁ λαός· Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ἀγιασθήτω τὸ ὄνομά σου· καὶ τὰ ἑξῆς.*

*Ὁ ἱερεὺς ἐπικλινόμενος λέγει· Καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, κύριε, κύριε τῶν δυνάμεων, ὁ εἰδὼς τὴν ἀσθενεῖαν ἡμῶν, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ καὶ τῶν ἔργων αὐτοῦ, πάσης ἐπηρείας καὶ μεθοδείας αὐτοῦ, διὰ τὸ ὄνομά σου τὸ ἅγιον, τὸ ἐπικληθὲν ἐπὶ τὴν ἡμετέραν ταπεινώσων.*

*Ἐκφώνησις· Ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, νῦν καὶ αἰεὶ.*

*Ὁ λαός· Ἀμήν.*

<sup>23)</sup> Justins erste Apologie c. 65: „Ist der Vorsteher der Brüder mit den Gebeten und der Danksagung zu Ende, so stimmt das ganze anwesende Volk ein, indem es spricht: Amen“. Dann beginnt die Austeilung des Abendmahls durch die Diakonen.

<sup>24)</sup> Vgl. Daniel a. a. O. p. 364 und 436.

<sup>25)</sup> So die *Ἐvangelien-Codices E* (*Basileensis A. N. III 12*) und *L* (*Parisiensis n. 62*).

Die Beifügung der Doxologie war im zwölften und dreizehnten Jahrhundert ein Unterscheidungszeichen der Katharer von den Katholiken. Dieser Unterschied gab sogar zum gegenseitigen Vorwurfe der Verfälschung der Bibelworte Anlass.\*) Der Vorwurf bestand nicht zu Recht; er entsprang nur dem Eifer der Polemik.

Ich übergehe die Besonderheiten des Vaterunser-Textes bei Gregor von Nyssa, bei Tertullian und Cyprian;<sup>26)</sup> es gilt, das Ergebnis aus der bisherigen Darlegung zu ziehen. Welche Freiheit im Wortlaut dürfen wir für die Geschichte des aus der bekennenden Gemeinde heraus entstandenen Taufbekenntnisses erwarten, wenn sogar in Bezug auf das vom Herrn selbst gelehrt Gebet die Überlieferung mannigfaltig war! Wechselnde Buchstaben können die Träger desselben Geistes

---

\*) Die Katharer, welche das Vaterunser als das heiligste und eigentlich einzige Gebet über alles schätzten, machten den Katholiken den dreifachen Vorwurf, dass sie die Doxologie wegliessen, dass sie in der vierten Bitte sprächen: panem nostrum quotidianum, statt supersubstantialem (letzteres Wort ist erst später in die Vulgata eingedrungen), dass der Priester bei der Celebration die Worte weglasse: sed libera nos a malo. Auf letzteren Vorwurf antwortete Ebrardus Flandrensis in seinem liber antihaeresis (mit dem falschen Titel contra Waldenses in der Maxima Bibliotheca, tom. 24, Lugduni 1677, fol. 1539): O speculatores iniqui! Nunquid Lucas illud idem non facit? (scil. praetermittit). Si tacuissetis, philosophi essetis. Non enim Graecos imitatur Lucas. — Die Katharer folgten einem Texte des Vaterunser, den sie von ihren Brüdern griechischer Zunge, von den Bogomilen, erhalten hatten. Cunitz („ein katharisches Rituale“ in den Strassburger Beiträgen, 4. Bändchen, Jena 1852, S. 37) verweist ferner auf Moneta (Summa adv. Catharos libb. V ed. Ricchini, Romae 1743, fol. 445) als „Interpreten des von den Katholiken zurückgegebenen Vorwurfs“; ich kann die Schrift hier nicht einsehen.

<sup>26)</sup> Gregor von Nyssa las im Lukas-Texte statt der zweiten Bitte die Bitte um das Kommen des heiligen Geistes (de orat. dom. homil. 3: ἀντὶ τοῦ ἐλθεῖν ἢ βασιλεία σου· ἐλθεῖτω, φησὶ (Λουκᾶς), τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρῶσάτω ἡμᾶς). In Tertullians Auslegung des Vaterunser wird zuerst die Bitte: fiat voluntas tua in caelis et in terra, dann die Bitte: veniat regnum tuum erklärt (ed. Vindobonensis p. 183, 4 und 184, 1). Bei Cyprian lautet die sechste Bitte: Et ne patiaris nos induci in temptationem (de dom. orat. c. 7 und 25).

sein, während umgekehrt sehr ähnlich klingenden Buchstaben ein anderer Geist aufgeprägt werden kann. Heute wird das Vaterunser in mehr als dreihundert Sprachen von der über die ganze Welt zerstreuten Christenheit gebetet. Welche Mannigfaltigkeit des Wortlautes, welche Besonderheiten des Verständnisses einzelner Stücke treten da zu Tage! Man denke nur an die verschiedenen Übersetzungen von *ἐπιούσιος* in der vierten Bitte, an die maskulinische<sup>27)</sup> oder neutrische Auffassung von *τοῦ πονηροῦ* in der siebenten Bitte! Und doch — trotz dem alten Zuwachs der Doxologie, trotz dem neuen Klange barbarischer, zum Gebete erst zu erziehender Zungen — es ist das eine und selbe Herrngebet, in welchem die Missionsgemeinden in der Heidenwelt und die alten, heimischen Kirchen Gott loben und preisen. Als indes im zweiten Jahrhundert der vermeintliche Reformator Marcion, mit aller Tradition der Kirche brechend, seinen Anhängern einen neuen Bibeltext und ein neues Vaterunser zurechtmachte, da klangen zwar die Buchstaben griechisch und der Wortlaut erinnerte noch an Lukas; aber der Sinn des Gebetes war wesentlich geändert. Es war nicht mehr das kirchliche Herrngebet, sondern das eigenwillige „Vaterunser eines Kritikers“.<sup>28)</sup>

Die bisherige Untersuchung hat an einem unwiderleglichen Beispiel gezeigt, wie in der Urgemeinde neben der Einheit des Glaubens Freiheit der Form bestanden hat. Die Betrachtung anderer liturgischer Bestandteile der Überliefe-

<sup>27)</sup> Vgl. das Gebet in der Liturgie des Jakobus Anm. 22.

<sup>28)</sup> Nach Zahns Untersuchungen (Geschichte des neutestamentlichen Kanons II 471 ff.) lautete Marcions Vaterunser wahrscheinlich folgendermassen: *πάτερ, ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρῶς ἡμᾶς. ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου. τὸν ἄρτον σου (dein Brot!) τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν. καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν . . καὶ μὴ ἄφες ἡμᾶς εἰσενεχθῆναι εἰς πειρασμόν.* Über die tendenziöse Verdrehung des Sinnes vgl. Zahns Abhandlung „Das Vaterunser eines Kritikers“ (Neue kirchliche Zeitschrift II, 1891, S. 408—416). Marcions Vaterunser ist „ein übergeistliches Gebet für Mönche und Einsiedler, die in egoistischer Weltverachtung und selbsterwählter Heiligkeit nach dem Himmel trachten“ (S. 413).

rung, z. B. der Berichte über die Stiftung des Abendmahls, würde dies Ergebnis nur bestätigen.

### § 3.

Der in seiner Fassung und in seinem Wortlaut freie Inhalt des ursprünglichen Taufbekenntnisses war durch die apostolische Missionspredigt gegeben. Die kurze Summe der zunächst an Juden und Proselyten ergehenden Heilsvverkündigung war die Botschaft, dass der gekreuzigte, aber von Gott auferweckte und zu seiner Rechten erhöhte Jesus der Christus, der Herr, der Sohn Gottes sei. -

Den Beweis für diese Sätze liefern die Berichte der Apostelgeschichte über die Missionspredigt des Petrus und des Paulus. Die am ersten Pfingstfest gehaltene Rede des Petrus ist für unsere Untersuchung ebenso lehrreich in dem, was sie voraussetzt, als in dem, was sie eigens verkündigt. Als Petrus vor den zusammengeströmten Juden und Proselyten auftrat, die wunderbaren Ereignisse deutend, deren Zeugen sie gewesen waren, brauchte er ihnen nicht von dem einen Gott, dem Allgewaltigen, zu predigen; er konnte den Glauben an den *θεός παντοκράτωρ* bei seinen Zuhörern voraussetzen. Die Verkündigung, aus der heraus später der erste Artikel des Taufbekenntnisses entstanden ist, wurde erst dann notwendig, als es galt, Heiden zu dem Glauben zu erziehen, dass es anstatt der von ihnen bisher verehrten vielen Götter und stummen Götzen nur einen einzigen, wahrhaftigen Gott gebe, welcher Macht über alles hat.<sup>29)</sup> Ferner waren Leute, die unter dem überwältigenden Eindruck des soeben Erlebten standen, und welche die Wirkungen des ausgegossenen Geistes

<sup>29)</sup> Th. Zahn hat in seiner Schrift über das apostolische Symbolum S. 23 ff. in überzeugender Weise den Beweis dafür geliefert, dass die älteste, uns erreichbare Gestalt des ersten Artikels gelautet hat: *πιστεύω εἰς ἕνα θεόν παντοκράτορα*. Vgl. auch dort S. 28 über den alttestamentlichen Gebrauch der Verbindungen *κύριος παντοκράτωρ* und *ὁ θεός ὁ παντοκράτωρ*.

unmittelbar sahen und hörten, nicht erst darüber zu belehren, dass es einen heiligen Geist gebe, sondern nur darüber, wie sich auch an ihnen die alttestamentliche Weissagung erfüllen solle, und wie sie in den Besitz des verheissenen Geistes gelangen könnten. Die neue Verkündigung, die das ganze Haus Israel vernehmen und erkennen sollte, bestand darin, dass „Gott ihn zum Herrn und Christus gemacht hat, diesen Jesus, welchen ihr gekreuzigt habt“ (AG. 2, 36). In welchem Sinne Jesus nun Herr ist, das zeigt das Wort: „Wer des Herrn Namen anrufen wird, der soll errettet werden“ (AG. 2, 21). Ein Wort, das der Prophet Joel (Joel 3, 5) von der Anrufung Jahves, des Gottes Israels, gebraucht hat, sieht Petrus und ebenso auch Paulus (Röm. 10, 13) sich erfüllen in der Anrufung des zur Rechten Gottes erhöhten Herrn Jesus. Die Rettung des sündigen Menschen hängt ab von der Gott allein zustehenden Vergebung der Sünden (vgl. Matth. 9, 2. 3). Diese ist nun geknüpft an die Taufe auf den Namen Jesu Christi, und darum ermahnt Petrus seine Zuhörer: „Es lasse sich taufen ein jeder von euch auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung eurer Sünden, so werdet ihr empfangen die Gabe des heiligen Geistes“ (AG. 2, 38).

Auch die Predigt, mit welcher der eben bekehrte Saulus in den Synagogen zu Damaskus auftrat, wird (AG. 9, 20) auf den kurzen Ausdruck gebracht: Er verkündigte von Jesus, dass dieser sei der Sohn Gottes. Die in Damaskus wohnenden Juden wussten von Saulus recht wohl, wie heftig er bisher die Christen verfolgt hatte — „die Anrufer dieses Namens“, wie sie bezeichnender Weise genannt werden. Um so grösser war ihr Staunen und ihre Verblüffung, als er nun bewies, „dass Jesus sei der Christus“ (9, 22). „Christus“ wechselt mit dem Ausdruck „Sohn Gottes“. In den paulinischen Briefen begegnen als kurze Zusammenfassungen des von Paulus verkündigten Evangeliums die Worte „unser Herr Jesus Christus“ oder in umgekehrter Reihenfolge „Christus Jesus, unser Herr“.<sup>30)</sup>

<sup>30)</sup> Vgl. darüber die Ausführungen meiner Schrift: Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube (1891) S. 13 ff., S. 45.

Die kurzen Formulierungen der ersten Missionspredigt enthalten, wie man sieht, keine ausgeführte Christologie. Es wäre aber thöricht, hier eine solche zu erwarten. Die Missionspredigt sollte in das Herz der jüdischen Zuhörer treffen. In der That wurden sie, wie der Ausdruck AG. 2, 37 lautet, „durchstochen in ihrem Herzen“. Den Anknüpfungspunkt für die so erschütternde Predigt boten die Messias Hoffnungen der Juden. Sie erwarteten den kommenden Christus, den „Sohn Gottes“<sup>31)</sup> in theokratischem Sinn, den zur Ausrüstung seines Amtes mit der höchsten Kraft heiligen Geistes ausgerüsteten Gesandten Gottes, der, auf natürliche Weise als Nachkomme Davids geboren, das gesamte Volk Israel zu äusserer Verherrlichung und Herrschaft und dabei zu geistlicher Vollendung bringen und in dem messianischen Zeitalter das von den Propheten geweissagte ewige Leben heraufführen sollte.<sup>32)</sup> Indem nun die apostolische Missionspredigt, dem Selbstzeugnisse des Herrn folgend, die Prädikate „Christus“ und „Sohn Gottes“ auf den gekreuzigten, aber von Gott erhöhten Jesus übertrug, trieb sie die Mörder des Herrn in den dem Glauben Bahn bereitenden Schmerz der Busse und in die durch die Taufe zur Vergebung der Sünden gestillte Sehnsucht nach dem Heil; sie zerschlug aber zugleich den ganzen Rahmen der herrschenden Messiasvorstellungen. Der Mann unerhörten, wunderbaren Lebensausganges, dessen machtvolles Walten zur Rechten Gottes sich in der Sendung des Geistes bewies, war ein ganz anders gearteter „Sohn Gottes“ als der Messias der rabbinischen Theologie. Man versteht das Bedürfnis der Neubekehrten nach weiterer Belehrung. Die Missionspredigt hatte sie zum Glauben geführt; indem sie nun „beständig blieben in der Apostel Lehre“ (AG. 2, 42), wurde ihnen mehr und mehr offenbar das wunderbare Geheimnis der Person des Herrn, dessen Brot sie in

<sup>31)</sup> Vgl. die Verbindung der beiden Ausdrücke in der Frage des Hohepriesters an Jesus: „Bist du Christus, der Sohn Gottes?“ Matth. 26, 63.

<sup>32)</sup> Vgl. Ferd. Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie (1880) S. 341, S. 354 ff.

der Gemeinschaft brachen, und dessen Namen sie betend anriefen. †

#### § 4.

Als Grundstock des Taufbekenntnisses ist das Bekenntnis zu Jesu, dem Sohne Gottes, anzusehen. Der Nachweis dafür, dass das Taufbekenntnis anfänglich nur den einen Artikel von Christus umfasst hat, ist unabhängig von der Beantwortung der Frage, ob die Taufe in der Urgemeinde auf den Namen Jesu Christi oder von Anfang an auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes vollzogen worden ist.

Wenn wir AG. 2, 41 vom ersten Pfingsten lesen: Die sein (des Petrus) Wort gerne annahmen, liessen sich taufen, so dürfen wir nach dem ganzen Zusammenhang schliessen, dass das einfache Verlangen nach der Taufe, ohne besonderes Bekenntnis, für einen genügenden Beweis der Heilsbegierde angesehen worden ist. Die ausserordentlichen Umstände des Tages gaben dem Taufverlangen den Wert eines Bekenntnisses. Wie unerlässlich jedoch später ein, wenn auch noch so kurzes Glaubensbekenntnis vor der Taufe erschien, zeigt die bekannte Texterweiterung in der Taufgeschichte des Äthiopiens (AG. 8, 37), die an hohem geschichtlichen Wert nichts dadurch verliert, dass sie von den Haupthandschriften der Apostelgeschichte (α A B C H L P) nicht dargeboten und dadurch als Zusatz gekennzeichnet wird. Der Zusatz ist sehr frühzeitig entstanden.

In dem Texte der Apostelgeschichte, welchen Irenäus in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts aus Kleinasien ins Abendland brachte, standen als Taufbekenntnis des Eunuchen die Worte: πιστεύω τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ εἶναι Ἰησοῦν. „Ich glaube, dass Jesus der Sohn Gottes ist.“<sup>33)</sup> Woher

<sup>33)</sup> Irenaei contra omnes haereses lib. III 12, 8 (p. 485 ed. Stieren). Der Text der alten lateinischen Übersetzung: Credo filium Dei esse Jesum

stammen diese Worte? Sie geben wahrscheinlich das Taufbekenntnis einer kleinasiatischen Gemeinde wieder; ist es in diesen Worten genau oder nur in kurzer Zusammenfassung enthalten? Wenn das ursprüngliche Taufbekenntnis dreigliederig war, warum lesen wir dann nicht die Formel: *πιστεύω εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* oder ähnlich? Die Worte des offenbar aus liturgischem Gebrauch eingedrungenen Zusatzes sind auch weiterhin von der jeweilig herrschenden kirchlichen Sitte beeinflusst worden, wie der griechisch-lateinische Codex Laudianus (aus dem Ende des sechsten Jahrhunderts) zu der Stelle beweist mit der Lesart: *Credo in Christum, filium Dei = πιστεύω εἰς τὸν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ!* Auch der Catenen-Text der Apostelgeschichte (Anmerkung 33) zeigt eine kleine Änderung.

Die aufgeworfenen Fragen scheinen in überraschender Weise der Beantwortung entgegengeführt zu werden durch den wohl im letzten Viertel des ersten Jahrhunderts in Ephesus geschriebenen ersten Brief des Apostels Johannes. Der Briefschreiber stellt einer falschen Lehre von Christus, die den Sohn Gottes nur mit einem Scheinleib umgeben sein liess oder ihn als ein geistiges Wesen beschrieb, das sich von oben bei der Taufe in den Menschen Jesus eingesenkt habe, das kirchliche Bekenntnis entgegen, dass Jesus der fleischgewordene Sohn Gottes sei. Unter den mancherlei Formen, in denen dies Bekenntnis zum Ausdruck kommt, begegnet an zwei entscheidenden Stellen der gleiche Wortlaut: Wer bekennet, dass Jesus der Sohn Gottes ist, in dem bleibt Gott und er in Gott (1. Joh. 4, 15) und: Wer ist, der die Welt überwindet, ausser der da glaubt, dass Jesus der Sohn Gottes ist? (1. Joh. 5, 5).

---

verdient den Vorzug vor der Erweiterung des griechischen Textes in einer Catene des zwölften Jahrhunderts: *πιστεύω τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ εἶναι Ἰησοῦν Χριστόν*; die Erweiterung war durch den Wortlaut des späteren Taufbekenntnisses veranlasst. Über die von Cramer herausgegebene Catene vgl. Gregorys Prolegomena zu Tischendorfs Octava (1884) S. 621 (Minuskelhandschrift 36 zur Apostelgeschichte).

Die wiederholten Worte: *ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ* berühren sich in auffallender Weise mit dem eben besprochenen Taufbekenntnis (*τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ εἶναι Ἰησοῦν*). Auch bei einfachster Gestaltung des Bekenntnissatzes sind zwischen den Worten „Jesus, Christus, Jesus Christus, Christus Jesus, Herr, Sohn Gottes“ an sich so viele Variationen möglich, dass das wörtliche Zusammentreffen merkwürdig erscheint. Nichts nötigt dazu, eine direkte Entlehnung des Taufbekenntnisses des Äthiopiens aus dem ersten Johannesbrief anzunehmen. Dann darf aber die Frage erhoben werden: Tritt uns in dieser doppelt bezeugten Formel das ursprüngliche Taufbekenntnis der Gemeinde zu Ephesus entgegen? Der Zusammenhang, in dem die beiden Stellen des Johannesbriefes stehen, erlaubt es, diese Frage zu bejahen.

In der ersten Stelle (1. Joh. 4, 15) ist der Ausdruck *ὃς ἂν ὁμολογήσῃ* wohl zu unterscheiden von dem sonst vorkommenden zeitlosen, allgemeinen Satz *ὃς ὁμολογεῖ* (vgl. 1. Joh. 4, 2).<sup>34)</sup> Es ist ersichtlich an einen bestimmten, einzelnen Bekenntnisakt gedacht, dem triebkräftig das apostolische Zeugnis vorausgegangen ist, des Inhalts, dass der Vater seinen Sohn gesandt hat als Heiland der Welt (V. 14). Als zeitliche Folge des einmaligen Bekenntnisses erscheint dann ein dauerndes Verbundensein Gottes mit dem Bekenner, die Einwohnung Gottes in dem Gläubigen, die nach anderen Stellen an das Gezeugtsein aus Gott (1. Joh. 4, 7; 5, 1), an die Wiedergeburt aus Wasser und Geist (Ev. Joh. 3, 3. 5) geknüpft ist. So weist der Zusammenhang auf die Taufe hin,<sup>35)</sup> und der Ausdruck *ὁμολογεῖν* passt wohl zur Ablegung des Tauf-

<sup>34)</sup> Vortrefflich tritt der Unterschied der Redeweise hervor in der Stelle 1. Joh. 3, 17. Der Relativsatz beginnt mit der Annahme eines allgemeinen Falles: *ὃς ὁ ἂν ἔχη τὸν βίον τοῦ κόσμου καὶ θεωρῇ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ χρεῖαν ἔχοντα*. Aber mit den Worten *καὶ κλείσῃ τὰ σπλάγγνα αὐτοῦ ἀπ' αὐτοῦ* wird der Eintritt einer bestimmten, entscheidenden Handlung ausgedrückt. Vgl. auch 1. Joh. 2, 28; 3, 2 u. s. w.

<sup>35)</sup> Wenigstens die Möglichkeit des Hinweises ist zuzugeben. Für den Leser, der an das übliche Taufbekenntnis erinnert wurde, ging die Möglichkeit in Notwendigkeit über.

bekenntnisses. Denn die Termini *ὁμολογεῖν* und *ὁμολογία*, die später zu geläufigen Bezeichnungen des Taufsymbols geworden sind,<sup>36)</sup> scheinen schon in apostolischer Zeit mit Vorliebe in diesem Sinne gebraucht worden zu sein. Wenn Paulus Röm. 10, 10 dem Bekennen mit dem Munde die Wirkung zuschreibt, dass es zum Heile diene, und als Inhalt des Bekenntnisses angibt, dass Jesus Herr sei (V. 9), so denken neuere Ausleger mit Recht dabei an das Taufbekenntnis.<sup>37)</sup> Eben dasselbe ist zu verstehen, wenn Timotheus an das „gute Bekenntnis“ erinnert wird, das er „bekannt hat vor vielen Zeugen“ (1. Tim. 6, 12). An dem „Bekenntnisse“ festzuhalten, ermahnt der Hebräerbrief die messiasgläubigen Juden (4, 14). Wenn zuvor als Inhalt des Bekenntnisses angegeben wird *Ἰησοῦς, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ*, so haben wir allen Grund, dabei an das Taufbekenntnis zu denken.

Auch das Verständnis der zweiten Stelle (1. Joh. 5, 5) wird durch den Zusammenhang, in dem sie sich befindet, in eine bestimmte Richtung gelenkt. - Jesus ist durch (*διὰ*) Wasser und Blut, durch seine Taufe und seinen Kreuzestod, geschichtlich als Christus erwiesen und ist jetzt in der Gemeinde wirksam nicht nur mit (*ἐν*) dem Wasser der Taufe, sondern auch mittels seines fortwährend reinigenden und entsündigenden Opferblutes.<sup>38)</sup> Derselbe Fortschritt von der Geschichte Jesu

<sup>36)</sup> Vgl. P. Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols (1866) I S. 26.

<sup>37)</sup> Vgl. Luthardt in Zöcklers kurzgefasstem Kommentar, N. T. 3. Abteilung (1887) S. 403 und besonders C. W. Otto, Commentar zum Römerbrief II (1886) S. 221: „Es ist zu unterscheiden zwischen dem kontinuierlichen Bekennen, in welchem der Glaube an Christus sich erweist, und zwischen dem Bekenntnisakte, durch welchen der Gläubige frei öffentlich vor der Gemeinde oder deren Vertretern Jesum als seinen Herrn anerkennt und damit die Rechte und Pflichten eines Unterthans des Reiches Jesu Christi auf sich nimmt. Dieser prinzipiale Bekenntnisakt (der zur *σωτηρία* führt) findet bei der heiligen Taufe statt. Die *ὁμολογία* ist etwas anderes nicht als das Taufbekenntnis. - Eben dasselbe ist gemeint 1. Tim. 6, 12.“

<sup>38)</sup> Vgl. Holtzmann, Handcommentar zum N. T. 4. Bd. (1891) S. 235.

zur Gegenwart der Gemeinde findet in den vorausgehenden Versen statt, die mit dem Taufbekenntnisse schliessen. „Dies ist der Sieg, der die Welt überwunden hat, unser Glaube. Wer ist es, der die Welt überwindet, als der da glaubet, dass Jesus der Sohn Gottes ist?“ Das Wort *πίστις*, von Johannes im Evangelium ganz vermieden und in seinen Briefen nur hier gebraucht, steht in objektivem Sinne, als *fides quae creditur*. Der gesagt hat: „Seid getrost, ich habe die Welt überwunden“ (Ev. Joh. 16, 33) ist der Inhalt und Gegenstand unsres Glaubens.<sup>39)</sup> An dem Siege, den er über die Welt errungen, nimmt jeder teil, der glaubt, dass Jesus der Sohn Gottes ist — ein Glaube, den der Täufling bekennt. So weist die Stelle zurück auf Kap. 4, 15 und bereitet den Übergang vor zur Erwähnung des Wassers der Taufe, von dem, wie wir gesehen haben, der nächste Vers (V. 6) handelt.

Das aus Kleinasien stammende, dem Äthiopier in den Mund gelegte kurze Taufbekenntnis trifft zusammen mit der Formulierung, die der erste Johannesbrief in erkennbarer Beziehung auf die Taufe für einen einmaligen Bekenntnisakt angibt. Ist der Schluss zu kühn, dass in der Gemeinde zu Ephesus in der johanneischen Zeit das Taufbekenntnis nur den Satz enthielt: Ich glaube, dass Jesus der Sohn Gottes

<sup>39)</sup> Vgl. Westcott, the epistles of St. John, third edition (1892) p. 180. In zwei Punkten wird die oben vorgetragene Auffassung von Westcott bestätigt, einmal betreffs der scharfen Fassung des Aorists (*ἡ νικήσασα*), dann hinsichtlich der hier vorliegenden objektiven Bedeutung des Wortes *πίστις*. Die Aoriste im ersten Johannesbrief bezeichnen durchweg abgeschlossene Thatsachen der Vergangenheit; sie werden deutlich von den Perfekten unterschieden, deren Bedeutung aus Stellen wie 1. Joh. 2, 13 und 14; 4, 4 hervorgeht. An unsrer Stelle ist der einmal und endgültig errungene Sieg Christi hervorgehoben, nicht der Sieg der Gläubiggewordenen, den sie in der Gegenwart noch zu behaupten haben. In letzterem Falle stünde das Perfekt. — Westcott findet, dass *πίστις* in objektivem Sinn auch Apokal. 2, 13<sup>4</sup> und 14, 12 gebraucht ist; ferner bei Ignatius ad Smyrn. c. 10: *ἡ τελεία πίστις, Ἰησοῦς Χριστός*. Hinzuzufügen ist die Stelle im Korintherbrief des Clemens c. 58: *ζῆ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός . . ἡ πίστις τῶν ἐκλεκτῶν*. Später wurde *πίστις* geradezu eine der Bezeichnungen des Taufbekenntnisses, vgl. Caspari, Quellen etc. I S. 26.

ist? Darf man im allgemeinen folgern, dass, entsprechend den kurzen Zusammenfassungen der apostolischen Predigt, die vorhin erörtert worden sind, auch das Bekenntnis des Täuflings in einem einfachen, kurzen, aber um so bedeutungsvolleren Satze zur Aussage kam? Dabei waltete Freiheit in der Fassung ob. Im ersten Johannesbrief erscheint als Variation das Bekenntnis, dass Jesus der Christus ist (1. Joh. 5, 1; vgl. auch 2, 22). Die andere Variation „Jesus ist der Herr“ kennt der Brief nicht; sie tritt um so deutlicher in der paulinischen Verkündigung hervor, und zwar, wie es scheint, in naher Beziehung zum Taufbekenntnis.<sup>40)</sup> Die Vereinigung der Aussagen von Jesu, deren jede neben dem Gemeinsamen auch etwas Besonderes enthielt, fand bereits in der apostolischen Predigt statt. „Das ist Gottes Gebot“, lesen wir 1. Joh. 3, 23, „dass wir glauben dem Namen seines Sohnes Jesu Christi“; ebenso wird als Zweck der Aufzeichnungen des Johannes-Evangeliums (Joh. 20, 31) angegeben, „dass ihr glaubet, Jesus sei der Christus, der Sohn Gottes“. Alle drei Aussagen verbindend, schreibt Paulus an die Korinther (1. Kor. 1, 9): „Treu ist Gott, durch welchen ihr berufen wurdet zur Gemeinschaft seines Sohnes Christi Jesu, unsres Herrn“.<sup>41)</sup> Was lag näher, als dass auch in das Taufbekenntnis, bei reicherer Ausgestaltung seines Wortlautes, die Vereinigung der Jesum nach verschiedenen Seiten hin benennenden Aussagen eindrang? Aber das ursprüngliche Taufbekenntnis begnügte sich mit einer Aussage, und der am meisten gebrauchte Ausdruck war das Bekenntnis zu Jesu, dem Sohne Gottes.

Wir können darüber eine lehrreiche Probe anstellen, wenn wir in den ausgestalteten Bekenntnissen der Folgezeit den zweiten Artikel auf seine Urform reduzieren. Durch den Vergleich des morgenländischen und des abendländischen Symbol-

<sup>40)</sup> Vgl. Anm. 37; ferner Eph. 4, 5: εἰς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα. Glaube und Taufe bezeichnen den subjektiven und den objektiven Vorgang, durch welchen der Mensch Jesum zum Herrn erhält (vgl. 1, 15).

<sup>41)</sup> Vgl. meine Schrift „Der Glaube etc.“ S. 16 Anm. 16.

typus, deren Unterschiede erst im Lauf der geschichtlichen Entwicklung sich gebildet haben, werden Rückschlüsse auf die ursprüngliche Form ermöglicht. Als der Presbyter Rufinus seine Auslegung des Symbols schrieb (c. 400), bemerkte er Kap. 4: Et rursum in sequenti sermone, ubi nos (d. h. die Kirche zu Aquileja, deren Symbol er auslegte) dicimus: Et in Christo Jesu, unico filio eius, Domino nostro, ita illi (d. h. die orientalischen Kirchen) tradunt: Et in uno Domino nostro, Jesu Christo, unico filio eius.<sup>42)</sup> Dem morgenländischen und dem abendländischen Symboltypus, wie sie hier vorliegen, sind drei Aussagen von Jesu gemeinsam: er ist Christus, er ist der eingeborene Sohn Gottes, er ist unser Herr oder der einige Herr von uns. Aber letztere Aussage erweist sich schon dadurch als ein nicht ursprünglicher Bestandteil, dass sie im morgenländischen Typus die erste, im abendländischen dagegen die letzte Stelle einnimmt. Die Verschiedenheit der Stellung erklärt sich, wenn dies so nahe liegende Bekenntnistück dem Grundstocke des Symbols bei selbständiger Entwicklung der beiden Symboltypen hier so, dort anders zugewachsen ist. Aber was sollte die Abendländer bewogen haben, die Worte „unser Herr Jesus Christus“, angenommen, dass sie schon in dieser Verbindung dem Grundstocke des Bekenntnisses angehörten, voneinander zu trennen? Selbst in den Bruchstücken der Überlieferung, die uns erhalten geblieben sind, liegt vom zweiten bis zum vierten Jahrhundert eine ganze Reihe von morgenländischen<sup>43)</sup> und abendländi-

<sup>42)</sup> Im Anhang zu des Baluzius Ausgabe der Werke Cyprians (Paris 1726) fol. CC, verglichen mit fol. CCIII. Über die Verschiedenheiten des morgenländischen und des abendländischen Symboltypus vgl. Anm. 13.

<sup>43)</sup> „In den Relationen der Glaubensregel bei Iren. adv. haeres. I 10, 1 und III 4, 2 fehlt τὸν κύριον oder τὸν κύριον ἡμῶν (Καὶ εἰς ἓνα Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, Christum Jesum, Dei filium), und in mehreren morgenländischen Synodalsymbolen (dem ersten antiochenischen, dem dritten sirmischen, dem nicenischen [d. h. der Synode zu Nice in Thracien vom Jahre 359] und dem constantinopolitanischen von 360), in der Relation der Glaubensregel in Constit. apost. 6, 11 und in dem Glaubensbekenntnis des Athanasius in der ἐκθρασις πίστεως wird die zweite Person

schen<sup>44)</sup> Taufsymbolen vor, in denen dies Bekenntnisstück („unser Herr“) fehlt, das also lange Zeit gebraucht hat, bis es in den eisernen Bestand des Symbols übergang. Es sei hier nur an die Relationen der Glaubensregel bei Irenäus und Tertullian erinnert. Und so bleibt denn in der That, da auch der Doppelname des Herrn differiert („Jesus Christus“ in den morgenländischen, das spezifisch paulinische<sup>45)</sup> „Christus Jesus“ in den abendländischen Symbolen) und das Beiwort *unicus* = *μονογενής* „in den förmlichen Reproduktionen des Symbolums bei Irenäus, Tertullian, den Presbytern von Smyrna, wie bei Justin“<sup>46)</sup> fehlt, als unumstösslicher, von allen Zeugen ohne Ausnahme wiedergegebener Grundstock des zweiten Artikels das Bekenntnis übrig, dass Jesus der Sohn Gottes ist.<sup>47)</sup>

in Gott bloss nach ihrem Verhältnis zur ersten bezeichnet“. Caspari, Quellen III S. 60 Anm. 103. — Die Relation bei Iren. adv. haeres. IV 33, 7 kann nicht als Gegenzeugnis geltend gemacht werden; sie erweist ihren freieren Charakter schon durch die abweichende Voranstellung von *τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ* vor *Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν κύριον ἡμῶν*. Die Texte der angeführten Symbole finden sich bei Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln (2. Ausg. 1877) S. 103, 125, 126, 129, 9, 190.

<sup>44)</sup> Tertullian gibt als Inhalt des von Rom überkommenen Bekenntnisses an: *Unum Deum Dominum novit, creatorem universitatis, et Christum Jesum ex virgine Maria, filium Dei creatoris etc.* (de praeser. haeret. c. 36; vgl. auch de virginibus velandis c. 1). Caspari a. a. O. III S. 62 Anm. 114 teilt mit, dass man „zum Teil in Nordafrika, zum Teil in Gallien und Irland, endlich in der Kirche, in der Venantius Fortunatus getauft wurde“ die Worte *Dominum nostrum* weggelassen hat. Hinzuzufügen ist die Glaubensregel bei Victorinus von Pettau (Hahn S. 11) und sogar noch das Symbol der Kirche zu Trier zur Zeit Karls des Grossen (Hahn S. 40). Auch die „interrogationes fidei“ begnügen sich beim zweiten Artikel häufig mit der Frage: *Credis et in Jesum Christum, filium eius?* Vgl. Caspari a. a. O. III S. 63 Anm. 117.

<sup>45)</sup> Vgl. die Inaugural-Dissertation von G. Adolf Deissmann: Die Formel „in Christo Jesu“ (Marburg 1892).

<sup>46)</sup> Vgl. Th. Zahn, das apostolische Symbolum S. 45 Anm. 1.

<sup>47)</sup> Dieser Thatbestand spiegelt sich wieder in der christlichen Literatur des zweiten Jahrhunderts. Im Hirten des Hermas erscheint die christliche Verkündigung in kurzem Ausdruck als *κήρυγμα τοῦ υἱοῦ τοῦ*

Es ist dies eine Thatsache von hoher Bedeutung, die näher beleuchtet werden muss. Zuvor möchte ich noch auf eine Folgerung hinweisen, die aus einem, wie es scheint, nebensächlichen Umstand hervorgeht. Aber in der Symbolforschung gibt es, wie Casparis Untersuchungen glänzend dargethan haben, keine Kleinigkeit.

Es gehört zu den Eigentümlichkeiten der abendländischen Taufsymbole, der griechischen sowohl als der lateinischen, dass in engem Anschluss an das Bekenntnis zu Gott dem Allmächtigen der zweite Artikel den Glauben bekennt an Christum Jesum, seinen eingeborenen Sohn. Die morgenländischen Taufsymbole dagegen unterlassen fast ausnahmslos<sup>48)</sup> diese Rückbeziehung und bekennen den Glauben εἰς Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, mochte es auch, wie in den Relationen der Glaubensregel bei Irenäus, noch so nahe liegen, jene Vereinfachung des Ausdrucks eintreten zu

---

θεοῦ (Simil. IX 15, 4); die Apostel und Lehrer sind οἱ κηρύξαντες τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ (Simil. IX 16, 5); dem entsprechend richtet sich der Glaube der Gläubig gewordenen (οἱ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν Simil. VIII 3, 2) auf ihn als den Sohn Gottes (εἰς αὐτόν scil. υἱὸν Θεοῦ). Betreffs der Christologie des Buches vgl. Zahns Untersuchungen („Der Hirte des Hermas“ 1868), namentlich über das fünfte Gleichnis (S. 245 ff.). — Den ungemein häufigen Gebrauch der Bezeichnung „Sohn Gottes“ bei Justin hat Bornemann nachgewiesen (Das Taufsymb. Justins, Zeitschrift für Kirchengeschichte, III. Bd. S. 15). — „Wir finden diese Apposition, welche in Justins Symbol keinesfalls gefehlt hat, ungemein häufig, sei es in geradezu an das Symbol anklingenden Stellen, sei es beiläufig als Attribut oder Ersatz für den Namen des Herrn, sei es endlich in lehrhafter Auseinandersetzung und als Gegenstand der Disputation (mit Heiden und Juden)“. — Es ist überflüssig, andere Beispiele aufzuzählen. Vgl. das Bekenntnis des Märtyrers Karpus Anm. 51.

<sup>48)</sup> Vergl. die zahlreichen morgenländischen Symbole bei Hahn. Wenn Johannes Cassianus in der Übersetzung des Symbols der Antiochenischen Kirche ausnahmsweise schreibt: Et in Dominum nostrum Jesum Christum, filium eius unigenitum (Hahn S. 66), so lässt er sich entschieden von abendländischem Brauche bestimmen. Richtig übersetzt Dionysius Exiguus das Constantinopolitanum: Et in unum Dominum Jesum Christum, filium Dei (Hahn S. 83).

lassen.<sup>49)</sup> Wir dürfen nach dem ganzen Gange unsrer Untersuchung in der Abneigung der Morgenländer, dies Symbolglied (*τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ*) zu ändern, die letzte Nachwirkung davon erkennen, dass geschichtlich gerade von diesem Stück des Bekenntnisses aus das ganze ausgestaltete Symbol erwachsen ist. Die Aussage, dass Jesus der Sohn Gottes ist, erschien als das unveränderliche Kernstück des Bekenntnisses. Denn „wer den Sohn bekennt, der hat damit auch den Vater“ (1. Joh. 2, 23).

Es ist bedeutungsvoll, dass das Bekenntnis in seiner nachgewiesenen kürzesten Gestalt eine Wesensaussage von Jesus enthält. Was Jesus ist, bekannte der Gläubige des ersten Jahrhunderts, und eben darum, weil er in ihm den Sohn Gottes sah und erkannte, stützte er seinen Glauben auf ihn und nur auf ihn. Aber was bedeutete der Ausdruck „der Sohn Gottes“ in christlichem Munde? Man frage die Märtyrer der alten Kirche, die ihr Blut für den Glauben hingegen haben, dass Jesus der Sohn Gottes sei. Als zu Zeiten des Kaisers Mark Aurel der kleinasiatische Christ Karpus in Pergamus vor den Prokonsul geführt und aufgefordert wurde, den Göttern zu opfern, weigerte er sich dessen mit den Worten: „Ich bin ein Christ — Christum, den Sohn Gottes, bete ich an“. Verstand er unter dem Sohne Gottes den einzigartigen, religiösen Genius, wie man sich heute ausdrückt, in dem allein Gott erkannt und in der Erkenntnis ergriffen wird? Karpus zeigt sich in seinen Bekenntnissen ganz vom Johannes-Evangelium abhängig; beschränkt er den johanneischen „Lieblings-Begriff“ des Sohnes Gottes darauf, dass damit „das vollkommene, schlechthin vertraute Verhältnis des Menschen Jesus zum Vatergott“<sup>50)</sup> ausgedrückt sei? Nein, Karpus fährt fort: „Den Sohn Gottes bete ich an, der gekommen ist in den

<sup>49)</sup> Vgl. z. B. Iren. adv. haeres. III 4, 2: In unum Deum credentes, fabricatorem coeli et terrae et omnium, quae in eis sunt, per Christum Jesum, Dei filium.

<sup>50)</sup> Vgl. W. Beyschlag, Neutestamentliche Theologie, zweiter Band (1892) S. 413.

letzten Zeiten zu unserm Heile und uns erlöst hat von der Verführung des Teufels“. <sup>51)</sup> Dies Bekenntnis erinnert an die Worte des Herrn im Ev. Joh. 16, 28: „Ich bin vom Vater ausgegangen und gekommen in die Welt“; damit stimmt überein der Gesang der Kirche: „So nicht wäre kommen Christus in die Welt und an sich genommen unser arm Gestalt, hätten wir sein müssen ewiglich in Not; Christ hat sich gegeben für uns in den Tod“. Christus ist in die Welt gekommen. Kann man so von irgend einem Menschen reden? Wird Christo hiermit nicht ein einzigartiger Ursprung zugeschrieben? Man sollte es meinen; es war indes unsern Zeiten christlicher und theologischer Sprachverwirrung vorbehalten, diesen und ähnliche Ausdrücke anders zu deuten, als sie die Kirche je und je verstanden hat. Man kennt das Wort: Was vom Fleisch geboren wird, das ist Fleisch (Joh. 3, 6); man glaubt auch, dass alle Adamskinder oder, wie man jetzt etwa sagt, „die in der Zeit entstandenen Kinder des Staubes“ der Wiedergeburt bedürfen. Und doch soll der Gedanke, dass Jesus sündlos gewesen ist, dass er ewig zu Gott gehört und von Gott in die Welt gekommen ist, und die Vorstellung seiner wunderbaren Geburt ohne menschlichen Vater, als etwas weit voneinander zu Trennendes, durchaus nicht Zusammengehöriges angesehen werden! Jesus soll der Sohn Gottes sein, — und er soll es auch wieder nicht sein, wenigstens nicht in dem Vollsinne, in dem die Kirche seit ältesten Zeiten an ihn geglaubt hat. Hat man dann aber noch das Recht, zu diesem neumodischen, beziehungsweisen „Sohn Gottes“ zu beten, zu dem zur Rechten Gottes erhöheten, vergotteten Menschen, von dem man leugnet, dass er, wie Luther gesungen hat, „Gott von Art“ ist? Kann man seinen

<sup>51)</sup> Καρπος ειπεν· ἐγὼ Χριστιανὸς εἰμι, Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ σεβόμεναι, τὸν ἐλθόντα ἐν υστέροις καιροῖς ἐπὶ σωτηρίᾳ ἡμῶν καὶ ἠυσαμένον ἡμᾶς τῆς πλάνης τοῦ διαβόλου, τοιοῦτοις δὲ εἰδώλοις οὐ θύω — Texte und Untersuchungen zur Geschichte der alchristlichen Literatur, herausgegeben von Oskar von Gebhardt und Adolf Harnack, III. Bd (1888) S. 442. Vgl. zu diesem Bekenntnisse 1. Joh. 3, 8 und 4, 6.

Namen anrufen mit der Zuversicht und Freudigkeit des Märtyrers Karpus, der auf dem Scheiterhaufen, bis das Feuer die Stimme erstickte, ausrief: „Gelobet seist du, Herr Jesu Christe, du Sohn Gottes, dass du auch mich, den sündigen Menschen, dieses deines Erbteils gewürdigt hast“<sup>52)</sup> →

Am johanneischen Zeugnis von der persönlichen Präexistenz des Menschgewordenen scheitern die modernen Umdeutungsversuche des Bekenntnisses zu Jesu, dem Sohne Gottes.<sup>53)</sup> Dies Zeugnis setzt an Stelle der natürlichen, die Wiedergeburt fordernden Fleischesgeburt<sup>54)</sup> die Geistesgeburt

<sup>52)</sup> *Εὐλόγητός εἶ, κύριε Ἰησοῦ Χριστέ νιὲ τοῦ Θεοῦ, ὅτι κατηξίωσας καὶ ἐμὲ τὸν ἁμαρτωλὸν ταύτης σου τῆς μερίδος* — a. a. O. S. 451. Die Verbindung „Herr Jesu Christe, du Sohn Gottes“ entspricht genau dem vorhin gekennzeichneten morgenländischen Symboltypus. →

<sup>53)</sup> In der Abhandlung „Der Logos und der eingeborene Gottessohn im vierten Evangelium“ (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 36. Jahrgang, 4. Heft 1893) führt Prof. H. Holtzmann mit Recht aus, dass im Johannes-Evangelium der Name „Sohn Gottes“ nicht bloss als messianisches Ehrenprädikat zu verstehen sei, sondern nur von dem Gottwesen verstanden werden könne, dessen Verhältnis zu Gott und zur Welt schon der Prolog dargethan habe. „Jesus ist dem Evangelisten der Sohn schlechthin, weil hinter der geschichtlichen Erscheinung das ewige Logosverhältnis steht. Im Lichte des letzteren versteht und verklärt sich ihm der, geschichtlich an den Messiasbegriff anknüpfende, Ausdruck, der bedeutet, dass der übergeschichtliche Logos, zu einem geschichtlichen Wesen geworden, jetzt in Form eines menschlichen Bewusstseins lebt, welches sich mit Gott Eins weiss.“ S. 403, 402, 398. — Und doch soll in dem Ausdruck *μονογενής* die übernatürliche Erzeugung des Menschen Jesus nicht angedeutet sein!? S. 398. — *bringt auf 403 zu sein*

<sup>54)</sup> Die natürliche Fleischesgeburt bringt Kinder hervor, die ihren Eltern gleich geartet sind und deren nunmehr sündliche Beschaffenheit teilen. Diese Anschauung zieht sich durch die ganze heilige Schrift hindurch; es herrscht im alten, wie im neuen Testament die Voraussetzung, dass Adams Nachkommen von Natur sündhaft sind, d. h. Gott nicht von Herzen fürchten, lieben und vertrauen, und dass die Sünde auf dem Wege der natürlichen Abstammung sich forterbt. Ich verweise auf den betreffenden, durchaus nicht veralteten Abschnitt in Hofmanns Schriftbeweis, erste Hälfte, zweite Auflage (1857) S. 503 ff. Mit dieser Anschauung der ganzen Schrift, und nicht etwa nur mit ein paar vereinzelt Kapiteln, wie Matth. 1, Luk. 1 und 2, hat man sich auseinanderzusetzen, wenn man einer-

Christi aus Gott, die doch, da der Logos Fleisch wurde, zugleich eine menschliche Geburt gewesen ist und also nicht mit der Jordantaufe verbunden gewesen sein kann. Die Aussage des Taufbekenntnisses, dass Jesus Gottes Sohn sei, ist, soweit wir sie geschichtlich zurück verfolgen können, in johanneischem Sinn verstanden worden. Diese Aussage ist aber der Grundstock und Kernpunkt des Taufbekenntnisses. Wenn man es auf einen kurzen Ausdruck brachte, fasste man es in diesen Satz zusammen; wir dürfen ihn sogar für den ursprünglich einzigen Bestandteil des Taufbekenntnisses halten. Die Erweiterungen setzten sich erst an, als an Stelle der Formulierung: πιστεύω, ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ die andere, in der apostolischen Lehrweise längst gebildete πιστεύω εἰς Ἰησοῦν (Χριστόν), τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ auch ins Taufsymbold überging. —

Es ist methodisch richtiger, in der Weise der bisherigen und noch folgenden Untersuchung die sich ausbildende Gestalt des Taufbekenntnisses an den Inhalt der apostolischen Verkündigung anzuschliessen, als aus dem trinitarischen Taufbefehl Matth. 28, 19, den freilich nur willkürliche Kritik dem Herrn absprechen kann, den Schluss zu ziehen, dass auch das Taufbekenntnis von Anfang an trinitarische Gestalt gehabt haben muss. Die geschichtliche Forschung lehnt alle sogenannten selbstverständlichen Folgerungen ab. Selbst wenn vom ersten Pfingstfest an auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes getauft worden ist, konnte das Taufsymbold sich mit dem Bekenntnis zu Christus begnügen. In Christi enim nomine subauditur qui unxit (der Vater) et ipse qui unctus est (der Sohn) et ipsa unctio, in qua unctus est (der heilige Geist) — hat mit Recht Irenäus bemerkt.<sup>55)</sup> Jene Voraussetzung steht aber in Frage. Es

---

seits die Sündlosigkeit Jesu zugibt, ja aus der Bezeichnung „Sohn Gottes“ folgert, dass Jesus „in die Sphäre Gottes gehöre“ (Harnack, Dogmengeschichte, erster Band, zweite Auflage, S. 156), andererseits jedoch die Geschichtlichkeit der wunderbaren Geburt Jesu bestreitet.

<sup>55)</sup> Iren. adv. haeres. III 18, 3 (p. 519 ed. Stieren).

bedarf besonderer Untersuchung, ob nicht der in der Apostelgeschichte begegnende Ausdruck eines Taufens in den Namen des Herrn Jesus (*εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ* 8, 16 und 19, 5) einen Taufvollzug bezeichnet, bei dem nur der Name des Herrn Jesus genannt wurde.<sup>56)</sup> Über diese Frage ist noch kein Einverständnis erzielt, und sie kann nicht in der Kürze beantwortet werden, da andere geschichtliche Untersuchungen hereinspielen. Ist die Taufe anfänglich nur mit einer Untertauchung vollzogen worden? Wie alt war die Sitte und wie weit war sie verbreitet, gegen die der fünfzigste der apostolischen Canones sich richtet?<sup>57)</sup> Wie weit reicht der Brauch, auf den Namen Jesu Christi zu taufen, der zur Zeit des Ketzertaufstreites im dritten Jahrhundert in gewissen Kreisen noch thatsächlich geübt wurde, in die ersten Jahrhunderte zurück? Bischof Stephanus von Rom und später noch Ambrosius von Mailand haben die Gültigkeit einer solchen Taufe ausdrücklich anerkannt. Man sieht leicht ein, dass die Untersuchung über die Entwicklung des Taufbekenntnisses nicht gefördert wird, wenn man sie mit der noch schwierigeren über die Geschichte des Taufvollzugs verbindet.<sup>58)</sup> Welches auch immer das Ergebnis der letzteren Untersuchung sein mag: es wird den nicht anfechten, der aus der Geschichte des Vaterunser-Textes etwas gelernt hat.<sup>59)</sup> Dass

<sup>56)</sup> Vgl. auch AG. 2, 38 *ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ* und 10, 48 *ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ* und die noch näher liegenden Parallelen der paulinischen Briefe: Röm. 6, 3 *ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν* und Gal. 3, 27 *εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε*. — In der Apostellehre steht neben *οἱ βαπτισθέντες εἰς ὄνομα κυρίου* c. 9 die trinitarische Taufformel c. 7; in der Apostelgeschichte aber wird letztere nicht erwähnt.

<sup>57)</sup> *Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος μὴ τρία βαπτίσματα μιᾶς μνήσεως ἐπιτελέσει, ἀλλὰ ἓν βάπτισμα τὸ εἰς τὸν θάνατον τοῦ κυρίου διδόμενον, καθαιρεῖσθω* — Lagarde, *Reliquiae iuris eccles. antiqu.* (1856) p. 29.

<sup>58)</sup> Material zur Geschichte des Taufvollzugs liefern Höfling (das Sakrament der Taufe, 1846, I S. 35 ff., S. 53 ff.) und neuerdings Usener, religionsgeschichtliche Untersuchungen I S. 153 ff. Höfling verneint, Usener bejaht die Frage, ob in der ältesten Zeit die Taufe nur auf den Namen Christi vollzogen worden ist.

<sup>59)</sup> Die Verse, welche den Taufbefehl Matth. 28, 19 einrahmen, heben

die Ausführungen der gegenwärtigen Abhandlung unter Umständen von jener Seite eine wertvolle Bestätigung erhalten können, darüber bedarf es keines Wortes. Die Untersuchungen selbst aber wird man am besten getrennt führen.

### § 5.

Die zweite Entwicklungsstufe hat das Taufbekenntnis auf heidenchristlichem Boden beschritten. Die Missionspredigt unter den Heiden verkündigte ausser dem zu unserm Heile erschienenen Sohn Gottes auch den einen allmächtigen Gott, und das Taufsymbold folgte dieser Predigt, indem es mit dem Bekenntnis zu Jesu das zu dem einen Gott verband. Die ältesten Spuren eines auf Gott und Christus bezogenen Taufbekenntnisses finden sich in den Pastoralbriefen. Hier erscheint auch der Artikel von Christus bereits mit Zusätzen erweitert.

---

die göttliche Gewalt Jesu (V. 18) hervor, der die Jünger beauftragt, seine Gebote den Völkern mitzuteilen, und bei ihnen zu sein verheisst bis an der Welt Ende (V. 20). So liegt unter den drei Namen des Taufbefehls der Nachdruck offenbar auf dem zweiten. Vergleicht man überdies den in mehrfacher Hinsicht verwandten Predigtbefehl bei Lukas 24, 47 (in direkter Rede: ἐπὶ τῷ ὀνόματι μου), so erhebt sich die Frage, ob nicht die Fassung des Taufbefehls bei Matthäus eine inhaltlich ebenso berechnete Erweiterung erfahren hat, wie es bei dem Vaterunser-Text des Matthäus im Vergleich zu dem des Lukas der Fall ist. Diese wissenschaftlich wohl begründete Frage (vgl. Anm. 18) kann hier nur aufgeworfen, nicht beantwortet werden; sie sollte aber von den Kritikern gründlich erwogen werden, welche dem Taufbefehl um der trinitarischen Fassung willen schlechtweg die Geschichtlichkeit absprechen. So schreibt Usener a. a. O. S. 155: „Das berühmte Abschiedswort des Herrn am Schluss unsres Matthäus ist mehr als nachpaulinisch und konnte erst geschrieben werden, nachdem durch Gnostiker die dem ganzen neuen Testamente fremdartige Verselbständigung des heiligen Geistes durchgeführt war.“ Das ist ein voreiliges Urteil. Auch der Schlusssatz bedarf der Berichtigung, wie § 6 dieser Abhandlung zeigen wird.

Es ist zunächst ein Missverständnis abzuwehren. Die Entwicklungsstufen des Taufbekenntnisses, die wir unterscheiden, lösen sich nicht rein zeitlich voneinander ab. Man konnte in stark oder vorwiegend judenchristlichen Gemeinden noch lange mit dem Bekenntnisse zu Jesu, dem Sohne Gottes, sich begnügen,<sup>60)</sup> als längst in heidenchristlichen Gemeinden das Bekenntnis sich auch auf den einen Gott, den Allmächtigen, bezog. Die Entwicklung vollzog sich an verschiedenen Orten verschieden, namentlich betreffs der Zusätze, die den Artikel von Christus näher entfalteten. Paulinische und johanneische Redeweise übten hier einen verschiedenen, auch für uns noch erkennbaren Einfluss.<sup>61)</sup>

Grundlegende Thatsache bleibt, dass erst die an die Heiden gerichtete Missionspredigt den Glauben an den einen Gott als etwas Neues, von denen, welche die Taufe erstrebten, ebenfalls zu Bekennendes betont hat. Den Glauben, zu dem das jüdische Volk durch eine Jahrhundert lange, von Gott offenbarungsmässig geleitete Geschichte geführt war, mussten die Anbeter der vielen Götter erst aus der christlichen Missionspredigt gewinnen. „Bekehret euch von den nichtigen Göttern zu dem lebendigen Gott“, rief Paulus den abgöttischen Heiden in Lystra zu, die ihm als Hermes opfern wollten — „zu dem lebendigen Gott, welcher Himmel und Erde gemacht hat und das Meer und alles, was drinnen ist“ (AG. 14, 15). - Den Athenern, die unwissend dem unbekanntem Gott Gottesdienst thaten, predigte er den „Gott, der die Welt gemacht hat und alles, was drinnen ist, sintemal er ein Herr ist Himmels und der Erde“ (AG. 17, 24).

<sup>60)</sup> So z. B. in Ephesus, „wo das Vorhandensein eines starken judenchristlichen Elementes vorzugsweise bezeugt ist. Vgl. Apostelgesch. 18, 19, 20; 19, 8. 13—16 u. s. w.“ (Holtzmann, Lehrbuch der Einleitung in das N. T. 1892 S. 255).

<sup>61)</sup> So erinnert z. B. der Zusatz *μονογενής* an die johanneische Ausdrucksweise (Ev. Joh. 1, 14 und 18; 3, 16 und 18; 1. Joh. 4, 9), während die Aussage, dass Jesus Christus „unser Herr“ ist, nirgends so stark hervortritt als in den paulinischen Briefen. -

Sein Missionswerk zusammenfassend, sagte er in seiner Abschiedsrede an die Presbyter von Ephesus, er habe bezeugt beiden, den Juden und Hellenen, die Busse zu Gott und den Glauben an unsern Herrn Jesum Christum (AG. 20, 21). Bei Juden und Heiden musste eine Sinnesänderung vorgehen, damit sie Christen würden; aber die Heiden hatten sich zu bekehren von den stummen Götzen zu dem lebendigen Gott (vgl. 1 Kor. 12, 2; AG. 26, 20); die Juden mussten bussfertigen Sinnes in dem Gott, der den von ihnen gekreuzigten Jesus von den Toten auferweckt hatte, den Gott ihrer Väter und sein gnadenvolles Thun erkennen (AG. 13, 23. 30).-

Die Rückwirkung der Eigenart der an die Heiden sich wendenden Missionspredigt auf das Taufbekenntnis können wir an den Spuren des Symbols wahrnehmen, die an verschiedenen Stellen der in die letzte Lebenszeit des Heidenapostels zu verlegenden Pastoralbriefe<sup>62)</sup> hervortreten. Diese Spuren weisen, wie Zahn gezeigt hat, auf ein zweigliederiges Bekenntnis hin, das sich erstens auf Gott bezog, den Erzeuger alles Lebens, zweitens auf Christus Jesus, der näher bezeichnet war als der „aus dem Samen Davids“ Hergekommene, „vor Pontius Pilatus“ Gestandene, „von den Toten Erweckte“, welcher dereinst wieder „erscheinen“ wird, „zu richten die Lebendigen und die Toten“.<sup>63)</sup>

Diese Anklänge an ein Taufbekenntnis der paulinischen Zeit sind in mehrfacher Beziehung lehrreich. Fürs erste bestätigen sie die Wahrnehmung, dass das Taufbekenntnis nicht im Anschluss an den Wortlaut des trinitarischen Taufbefehls erwachsen ist. Es fehlt die Bezeichnung Gottes als des Vaters, die man im andern Falle zu erwarten berechtigt wäre. Sie fehlt nicht nur hier, sondern noch weithin ins zweite

---

<sup>62)</sup> Über die ungemene Schwierigkeit, von dem Rätsel der Pastoralbriefe eine historische Lösung zu geben, hat sich treffend geäußert Johannes Gloël, der heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus (1888) S. 6.

<sup>63)</sup> Th. Zahn, das apostolische Symbolum S. 41. Die zu vergleichenden Stellen sind vor allem 1. Tim. 6, 13 ff. und 2. Tim. 2, 8 ff. -

Jahrhundert hinein, wie Zahn, noch mit Beziehung auf Irenäus und Tertullian, bewiesen hat.<sup>64)</sup> Ebensowenig ist in dem Bekenntnis, an das Timotheus erinnert wird, ein dritter Artikel nachweisbar. In der entscheidenden Stelle 1. Tim. 6, 13 (vgl. auch 2. Tim. 4, 1) ist des heiligen Geistes nicht gedacht; das Bekenntnis bezog sich auf Gott, der alle Dinge lebendig macht, und auf Christum Jesum, der unter Pontius Pilatus bezeugt hat ein gutes Bekenntnis.<sup>65)</sup>

Überaus lehrreich ist zum andern der Blick auf die Sätze, in denen das Bekenntnis zu Christo Jesu sich zu entfalten begonnen hat. Einige erscheinen von vornherein fest geprägt und finden sich in fast unveränderter Gestalt fortan in allen erweiterten Taufbekenntnissen; andere wechseln die Form und gewinnen erst nach und nach den bleibenden Ausdruck. Es herrscht nicht die Gebundenheit des Buchstabens, sondern die freie Bewegung des Geistes. Gleichwohl kommt ein ganz bestimmter Inhalt zur Aussage. Die christliche Gemeinde hielt in den ersten Zeiten ihren Blick gerichtet auf das Kommen des Herrn zum Gericht, zur Vollendung des Reiches Gottes. Unter allen Erweiterungen des Taufsymbols hat keine andere einen so frühzeitig bestimmten, sich gleichmässig fortpflanzenden Ausdruck gefunden als die Aussage, dass Christus im Begriff steht (oder kommen wird) zu richten die Lebendigen und die Toten. Der Wortlaut des zweiten Timotheusbriefes (*τοῦ μέλλοντος κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς* 2. Tim. 4, 1) kehrt genau wieder im Barnabasbrief c. 7, 2 (*μελλῶν κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς*). Die Verbindung dieses Schlussgliedes des zweiten Artikels mit den vorausgehenden durch ὅθεν = unde oder inde, also der Hinweis auf den Ort, von dem aus der Richter sein Kommen voll-

<sup>64)</sup> A. a. O. S. 27 f.

<sup>65)</sup> Aus dem Satze Tit. 3, 6 „Gott hat den heiligen Geist ausgegossen über uns reichlich durch Jesum Christum, unsern Heiland“ kann kein Rückschluss auf die trinitarische Gestalt des Taufbekenntnisses gemacht werden. Es fehlt die charakteristische Nebeneinanderstellung der Personen; gerade in dieser Beziehung ist 1. Tim. 6, 13 so lehrreich.

zieht, ist ein unterscheidendes Merkmal des abendländischen Symboltypus (*ὁ θεὸς ἐρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς* im alt-römischen Symbol).<sup>66)</sup>

Dass in einem erweiterten Taufbekenntnis der paulinischen Zeit die Auferweckung des Herrn von den Toten eine Stelle gefunden hat (2. Tim. 2, 8), erscheint durch den einfachen Hinweis auf das grosse Kapitel des Apostels von der Auferstehung (1. Kor. 15) genugsam begründet. Den Auferstandenen bezeichnet Paulus nicht nur 2. Tim. 2, 8, sondern auch Röm. 1, 3 als „aus dem Samen Davids“ (*ἐκ σπέρματος Δαυείδ*) hergekommen. Man hat neuerdings letztere Stelle so verstehen wollen, als lehre Paulus damit die natürliche Herkunft Jesu aus dem Geschlechte Davids; erst durch die Auferstehung von den Toten sei Jesus gesetzt zum Sohne Gottes. Man thut mit dieser Auslegung dem Zusammenhang Gewalt an. Das Evangelium Gottes, das Paulus verkündigt, handelt von dem Sohne Gottes, der geboren ist aus dem Samen Davids nach dem Fleisch. Also Jesus war beides zumal, Sohn Gottes und Davids Sohn. Er wurde nicht erst Gottes Sohn durch die Auferstehung, sondern war es von Geburt an; die Auferstehung aber hat den Erhöheten in den Stand gesetzt, das, was er zuvor in Erniedrigung war (Sohn Gottes), nun in Macht (*ἐν δυνάμει*) zu sein. Damit stimmt die sonstige Lehrweise des Apostels überein, namentlich in den Stellen Phil. 2, 6 ff. und Gal. 4, 4.<sup>67)</sup> Und so hat das antiochenische Taufbekenntnis, von dem wir Bruchstücke aus den Briefen des Ignatius zusammenstellen

<sup>66)</sup> Vgl. darüber Caspari, Quellen etc. III S. 83 ff.

<sup>67)</sup> Zu Gal. 4, 4 betont Zahn a. a. O. S. 64 mit Recht den Ausdruck: *γενόμενον ἐκ γυναικός*. Der Zusammenhang würde vielmehr die Nennung des israelitischen Vaters fordern, wenn Jesus einen solchen gehabt hätte. Auch das Verbum *ἐξαπέστειλεν* deutet auf die Wesensgemeinschaft des Sohnes mit dem Vater hin. Derselbe Ausdruck ist vom Apostel nur noch Gal. 4, 6 angewendet: *ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*, während seine eigene Sendung von ihm mit den Worten bezeichnet ist: *ἀπέστειλέ με Χριστός* 1. Kor. 1, 17.

können, den Apostel Paulus nicht missverstanden, wenn es den Sohn Gottes als „aus Davids Geschlecht von der Jungfrau (Maria) geboren“ bezeugte.<sup>68)</sup> Aus den Taufbekenntnissen der Folgezeit ist die Erwähnung der Davidischen Abkunft Jesu verschwunden. Im Taufbekenntnisse Justins des Märtyrers hatte das Symbolglied „geboren durch eine Jungfrau“ wahrscheinlich den Zusatz „nach dem Willen des Vaters“ (*τὸν κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς βουλὴν διὰ παρθένου γεννηθέντα*)<sup>69)</sup>. Aber die wiederholte Betonung der Herkunft Marias aus dem Geschlechte Abrahams, Jakobs und Davids<sup>70)</sup> war hier nicht durch das Symbol, sondern durch apologetisches Interesse veranlasst, zumal in dem Gespräch mit Tryphon. - Von hohem Werte ist es, dass wir aus dem Munde dieses Juden die rabbinische Auslegung der jesajanischen Weissagung von der Jungfrauengeburt (Jes. 7, 14) vernehmen. Die Rabbinen verstanden unter *ἁλμᾶ* (almah) nicht die Jungfrau (*παρθένος*), sondern die junge Frau (*νεάνις*) und sahen in der ganzen Stelle keine Weissagung auf den kommenden Messias, sondern deuteten sie zeitgeschichtlich auf Hiskia, den Sohn des Königs Ahas, mit dem Jesaja redete.<sup>71)</sup> Da-

<sup>68)</sup> Smyrn. c. 1 *ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους Δαβὶδ κατὰ σάρκα, υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ, γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου* — Trall. c. 9 *τοῦ ἐκ γένους Δαβὶδ, τοῦ ἐκ Μαρίας* — Ephes. c. 18 *ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκνοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ ἐκ σπέρματος μὲν Δαβὶδ, πνεύματος δὲ ἁγίου*. Die wiederkehrende Bezeichnung „aus Davids Geschlecht“ scheint ein Bestandteil des Symbols gewesen zu sein. -

<sup>69)</sup> Die Festigkeit dieser Verbindung beweisen die Stellen: Apolog. I 46, 63; II 6 — Dial. cum Tryphone c. 23, 48, 63, 75, 76. Vgl. Bornemann, das Taufsymb. Justins des Märtyrers (Zeitschrift für Kirchengeschichte Bd. III S. 1—27) S. 17. .

<sup>70)</sup> Apolog. I 32 — Dial. cum Tryphone c. 23, 45, 100 u. a.

<sup>71)</sup> Dial. cum Tryphone c. 67. *Καὶ ὁ Τρυφῶν ἀπεκρίνατο· ἡ γραφὴ οὐκ ἔχει· ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ λήψεται καὶ τέξεται υἱόν, ἀλλ' ἰδοὺ ἡ νεάνις ἐν γαστρὶ λήψεται καὶ τέξεται υἱόν καὶ τὰ ἐξῆς λοιπὰ ὡς ἔφησ. Ἔστι δὲ ἡ πᾶσα προφητεία λελεγμένη εἰς Ἐζεκιαν, εἰς ὃν καὶ ἀποδείκνυται ἀποβάντια κατὰ τὴν προφητείαν ταύτην*. Vgl. auch die späteren einschlägigen Schriften, wie Tertullians adv. Judaeos c. 9 (mentiri audetis, quasi non

mit erweist sich die Hypothese rein aufs Bodenlose gestellt, als ob der Glaube, dass Jesus von einer Jungfrau geboren sei, seine Entstehung rabbinischem Verständnis der alttestamentlichen Prophetie verdanke. Die angebliche Auslegung, welche die ganze Hypothese tragen muss, lässt sich einfach nicht nachweisen. -

Es bleibt noch ein Punkt in dem erweiterten Taufbekenntnisse der Pastoralbriefe zu besprechen übrig. Aus 1. Tim. 6, 13 scheint hervorzugehen, dass bereits damals der römische Procurator Pontius Pilatus eine Stelle in dem Symbol einnahm, die er dann so standhaft durch alle Jahrhunderte hindurch behauptet hat. Wie ist Pilatus ins Credo gekommen? Es gibt doch vielleicht eine einfache Antwort auf die viel verhandelte Rätselfrage. Wir müssen sie mit einer andern verbinden. Wir haben Spuren, dass in alten Glaubensbekenntnissen nicht nur Pilatus, sondern auch Herodes genannt war.<sup>72)</sup> Diese zweifache Angabe geht im Symbol über das Bedürfnis historischer Datierung hinaus; ein Name würde genügen, um den Eindruck hervorzurufen, dass der Kreuzestod Jesu eine wahrhaftige Thatsache der Geschichte sei. Ich erinnere vielmehr an Apostelgesch. 4, 27. In dem Gebete, welches die eben aus der Gewalt der Hohenpriester und Ältesten entlassenen Apostel Petrus und Johannes zu Gott empor sandten, wird mit Hinweis auf Psalm 2 ausgeführt, wie vormals wider Jesum sich versammelt haben Herodes und Pontius Pilatus mit den Heiden und den Stämmen Jsraels. Die Gott und seinem Gesalbten feindliche Weltmacht unter Heiden und Juden wird in den beiden Namen ihrer obrigkeitlichen Vertreter zusammengefasst; sie haben bei all ihrem Toben

---

virginem, sed iuvenulam concepturam et parituram scriptura contineat), Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani c. 13 (Harnacks Texte und Untersuchungen Bd. I Heft 3 S. 23). Vgl. Anm. 32.

<sup>72)</sup> Ein sicheres Beispiel bieten ausser Ignatius ad Smyrn. c. 1, 2 die Bruchstücke des Symbols in Constit. Apostol. VI 30 (p. 196 ed. Lagarde): τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ Ἡρώδου. Zur Sache ist zu vergleichen Justins Apolog. I c. 40 und Dial. cum Tryphone c. 103.

und Wüten den Rat Gottes doch nicht zu hindern vermocht. „Herodes, der König der Juden, samt den Juden selbst und Pilatus, euer damaliger Procurator im jüdischen Land, mit seinen Kriegsknechten haben sich vereinigt wider Christum“ ruft Justin in seiner ersten Apologie (c. 40) den römischen Kaisern Antoninus Pius und Mark Aurel zu. Euer Pontius Pilatus! Sollten nicht diese Worte, in weiterem Sinn genommen, den Schlüssel des Rätsels geben? In den Taufbekenntnissen heidenchristlicher Gemeinden mochte der Name des Herodes an die zweite Stelle treten (vgl. das Bekenntnis in den apostolischen Konstitutionen VI 30); er konnte in der Folgezeit ohne Schaden ganz verschwinden: die Schuld der Juden am Kreuzestod Christi blieb ohnedies den Heidenchristen, nur zu gut, im Gedächtnis. Der im Symbol zurückbleibende Name des Heiden Pontius Pilatus enthielt eine ernste Erinnerung. Der Herr war, wie er einst zuvor gesagt (Matth. 20, 19), von den Juden den Heiden überantwortet worden, zu verspotten und zu geißeln und zu kreuzigen. Der Vertreter römischen Rechtes und römischen Reiches hatte sich mit Blutschuld beladen, von der er seine Hände vergebens rein waschen wollte. Er hatte die Todesstrafe vollziehen lassen und der mörderischen That der Juden den Schein des Rechtes verliehen; aber Gott spottete auch dieses Vertreters der Weltmacht (Ps. 2, 4), als er den Gekreuzigten am dritten Tage wieder erweckte. Dass man bald von dieser Bedeutung des Pontius Pilatus im Credo nichts mehr wusste, ist kein Gegenbeweis gegen die Richtigkeit der vorgetragenen Erklärung.<sup>73)</sup> Man hat in der Folgezeit noch ganz andere Dinge vergessen.

<sup>73)</sup> Wenn wir bei Ignatius ad Smyrn. c. 1, 2 mitten in der Aufzählung einzelner, ebenfalls mit *ἀληθῶς* eingeführter Symbolglieder lesen: *ἀληθῶς ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ Ἡρώδου τετραρχοῦ καθηλωμένον ὑπὲρ ἡμῶν ἐν σαρκί*, so scheint Ignatius durch diese Datierung (vgl. Luk. 3, 1) hervorheben zu wollen, dass „der Kreuzestod Jesu eine wahrhaftige Thatsache der Geschichte sei“ (so Zahn a. a. O. S. 70). Doch ist das *ἀληθῶς* nicht entscheidend für diese Annahme; auch AG. 4, 27 steht der Zusatz *ἐπὶ ἀλη-*

Wir können hiemit die Besprechung der Zusätze zu dem Artikel von Christus in dem zweigliederigen Taufbekenntnis der Pastoralbriefe beschliessen. Es fehlt nicht an anderweitigen Spuren von Taufbekenntnissen, die darin mit dem besprochenen übereinstimmen, dass sich in ihnen ein besonderer Artikel vom heiligen Geiste nicht nachweisen lässt. Ich rechne dazu das Glaubensbekenntnis der Presbyter von Smyrna, auf das sie sich (im letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts) gegen den strengen Monarchianismus des Noëtus beriefen. Noëtus wollte von einer Unterscheidung göttlicher Personen nichts wissen; es gebe nur einen Gott, den Vater, der in dem Sohne selber Mensch geworden. Da bekannten die Presbyter: „Auch wir kennen einen Gott in Wahrheit; wir kennen Christum; wir kennen den Sohn, der gelitten hat, wie er litt, und gestorben ist, wie er starb, und auferstanden am dritten Tage und ist zur Rechten des Vaters und kommt, zu richten die Lebendigen und Toten. Und wir sagen das, was wir gelernt haben“. <sup>74)</sup> Die letzten Worte deuten unmissverständlich auf das Taufbekenntnis hin. Man hat den Eindruck, dass es mit dem Artikel von der Wiederkunft Christi zu Ende war. Oder warum sollten die Presbyter verschwiegen haben, dass trotz der Einheit Gottes auch die Offenbarung des heiligen Geistes von der des Vaters und des Sohnes zu unterscheiden sei, wenn das Symbol sie zu diesem Bekenntnis veranlasst hätte? Noëtus hatte ja freilich zunächst nur vom Sohne Irriges gelehrt; aber das Unzureichende seiner Lehrweise wäre durch Berufung auf den heiligen Geist, der wie der Sohn vom Vater zu unterscheiden ist, in um so helleres Licht getreten. <sup>75)</sup>

*θείας*, und doch liegt der Accent auf der inneren Bedeutung der beiden Namen, der obrigkeitlichen Vertreter der Juden und Heiden. Überdies kommt es nicht auf die fragliche Auffassung des Ignatius, sondern auf den ursprünglichen Sinn der Erwähnung des Pontius Pilatus und Herodes im Credo an.

<sup>74)</sup> In der Homilie Hippolyts gegen die Häresis des Noëtus (ed. Lagarde 1858 p. 43).

<sup>75)</sup> Hippolyt selbst kommt in seiner Bekämpfung des Noëtus öfters

Jedenfalls kommt in dem Bekenntnisse der Presbyter von Smyrna der trinitarische, dreigliederige Aufbau des Symbols nicht zum Ausdruck. Aber nichts wäre verkehrter, als wenn man aus dieser Thatsache einen Gegensatz gegen den Glauben an den heiligen Geist herauslesen wollte. Das genannte Symbol steht mitten in der vorwärts schreitenden Entwicklung des kirchlichen Lebens, die dazu drängte, den in der Gemeinde lebenden Glauben an den heiligen Geist auch im Taufbekenntnis zu bezeugen, und welche an andern Orten bereits zur Bildung eines neuen Symbolgliedes geführt hatte. Ganz anders verhält es sich mit dem absonderlichen, ganz eigenartig aufgebauten Glaubensbekenntnis, das formell hier anzuschliessen ist, weil es gleichfalls den Glauben an den heiligen Geist nicht bekennt, das aber inhaltlich weit von allen anderen morgenländischen und abendländischen Symbolen absteht. Es ist das Symbol in den Homilien oder richtiger Abhandlungen des persischen Weisen Aphrahat, Bischofs von Mar Mattai (Matthäus), östlich von Mosul, der sie in den Jahren 337—345 niedergeschrieben hat. Am Schluss der ersten Homilie (die Unterweisung vom Glauben) lesen wir: „Das ist der Glaube, dass man glaubt (1) an Gott, den Herrn über Alles, (2) welcher geschaffen hat Himmel, Erde und die Meere und alles, was darinnen ist, (3) welcher den Menschen geschaffen hat nach seinem Bilde, und (4) welcher das Gesetz dem Moses gegeben und von seinem Geist in die Propheten gesandt hat, und (5) welcher wiederum seinen Gesalbten in die Welt gesandt hat, und (6) dass man glaubt an die Auferstehung der Toten (7) und wiederum glaubt auch an das Geheimnis der Taufe. Das ist

---

auf den Unterschied des heiligen Geistes von Vater und Sohn zu sprechen; z. B. in der Stelle: *ἀνάγκη οὖν ἔχει καὶ μὴ θεῶν ὁμολογεῖν πατέρα θεῶν παντοκράτορα καὶ Χριστὸν Ἰησοῦν υἱὸν θεοῦ θεὸν ἀνθρώπων γενόμενον, ᾧ πάντα πατὴρ ὑπέταξε παρεκτός ἑαυτοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου καὶ τούτους εἶναι ὄντως τρία. Εἰ δὲ βούλεται μαθεῖν, πῶς εἰς θεὸς ἀποδείκνυται, γινώσκω, ὅτι μία δύναμις τούτου καὶ ὅσον μὲν κατὰ τὴν δύναμιν εἰς ἐστὶ θεός, ὅσον δὲ κατὰ τὴν οἰκονομίαν, τριχῆς ἢ ἐπίδειξις* (ed. Lagarde p. 50).

der Glaube der Kirche Gottes.“<sup>76)</sup> Dies Glaubensbekenntnis, das jenseits aller sonst bekannten Symbolentwicklung steht und seltsamerweise nur in einer mittelalterlichen regula fidei der Waldenser eine Parallele hat,<sup>77)</sup> entfaltet den Inhalt des monotheistischen Glaubens christlicher Färbung in sieben Gliedern und begreift unter diesen auch die Sendung Christi in die Welt. Vom heiligen Geist im Sinne der trinitarischen Symbole ist, wie man sieht, gar keine Rede.<sup>78)</sup> -

Hiebei treten zwei Thatsachen mit aller wünschenswerten Deutlichkeit uns entgegen. Einmal lernen wir aufs neue, dass die Entwicklung des Taufsymbols im Anfang nicht auf der Grundlage des trinitarischen Schemas erfolgt ist; sonst wäre die Herausbildung eines so dürftigen, inhaltsarmen Symbols, das auch nicht die leiseste Spur des Glaubens an Vater, Sohn und Geist enthält, unerklärlich, wenn man dabei auch noch so sehr die frühzeitige Abgeschlossenheit und Trennung der entfernten Kirchenprovinz vom Leben der allgemeinen Kirche in Betracht zieht. Zum andern zeigt sich ein handgreifliches Beispiel dafür, wohin man gerät, wenn man die lebensvolle Inhaltsfülle des urchristlichen Bekenntnisses, dass Jesus der Sohn Gottes ist, auf einen gereinigten Monotheismus reduziert. Man ist anfänglich erfreut, in der „Unterweisung vom Glauben“ unsern Herrn Jesum Christum als den wahren Felsen, als das Fundament unsres ganzen Glaubens gepriesen zu finden. Aber die weitere Ausführung enttäuscht gründlich. Aphrahat spricht von allem Möglichen, besonders viel vom Glauben in subjektivem Sinn, wie der Glaube (als Vertrauen) zum Himmel führt und über die

<sup>76)</sup> Aphrahats, des persischen Weisen, Homilien, aus dem Syrischen übersetzt und erläutert von Dr. Georg Bert (in Harnacks Texten und Untersuchungen, III. Band, Heft 3 und 4, S. 16 ff.).

<sup>77)</sup> Ebenda S. 17 Anmerkung.

<sup>78)</sup> Wo Aphrahat von sich aus auf den heiligen Geist zu sprechen kommt, identifiziert er ihn ganz mit Christus, der, obgleich unter viele verteilt, doch zugleich zur Rechten seines Vaters sitzt (a. a. O. S. 103 und 104). Der Taufbefehl erscheint in der merkwürdigen Fassung: Gehet aus und lehret alle Völker, und sie werden an mich glauben (S. 7).

Fluten siegt, und wie vielfältig seine Wunderkräfte seien.<sup>79)</sup> Es findet sich hier manch schönes, beherzigenswertes Wort, aber in der ganzen Abhandlung keine Silbe davon, dass das wahre christliche Vertrauen auf Christi, des Sohnes Gottes, Kreuzestod und Auferstehung sich gründet und von daher seine sieghafte Kraft gewinnt. Vollends, wenn Aphrahat es unternehmen will, lästernden Juden darzuthun, dass Jesus der Sohn Gottes sei (Homilie XVII), erweist er sich in seinem „semitischen“ Christentum<sup>80)</sup> nur allzu abhängig von den Gegnern, die er bekämpft. - „Der ehrwürdige Name der Gottheit wird auch gerechten Menschen beigelegt, und sie sind würdig, mit demselben genannt zu werden, und die Menschen, an denen Gott sein Wohlgefallen hat, nennt er: Meine Kinder und Freunde . . So ist es nichts Absonderliches, wenn wir Christum den Sohn Gottes nennen. Siehe, alle Menschen hat er (Gott) empfangen und erzeugt aus seinen Gedanken . . Wenn wir nun vor Jesu niederfallen, durch welchen wir Gott erkannt haben, so mögen die sich schämen, die auch vor den gottlosen Gewalthabern, welche aus den unreinen Heiden sind, sich niederwerfen und niederfallen und sie verehren. Doch gereicht ihnen dies nicht zum Tadel . . Aber wie viel mehr ziemt es uns, dass wir vor

---

<sup>79)</sup> „Lasst uns doch, mein Lieber, zu dem Glauben hinzutreten, dessen Wunderkräfte so vielfältig sind. Denn der Glaube führt zum Himmel und siegt über die Fluten und lässt die Unfruchtbarkeit gebären und befreit von dem Schwert und führt aus dem Grab, und die Armen macht er reich, und die Gefangenen erlöst er. Und die Verfolgten errettet er, und das Feuer löscht er, und das Meer zerteilt er, und den Felsen zerschlägt er, und Wasser gibt er den Durstigen zu trinken, und die Hungernden speist er; und von der Hölle führt er herauf, und die Wellen bringt er zum Schweigen, und die Kranken macht er gesund, und die Heere besiegt er; und die Mauern wirft er nieder; und den Rachen der Löwen schliesst er, und die Flamme des Feuers löscht er, und die Stolzen demütigt er, und die Demütigen führt er zur Ehre. Alle diese Wunderkräfte werden durch den Glauben bewirkt. Denn das ist der Glaube: Dass man glaubt an Gott u. s. w.“ A. a. O. S. 16. \*

<sup>80)</sup> Der Ausdruck stammt von Möller, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Bd. I (1889) S. 417.

Jesu uns niederwerfen und ihn verehren, der unsere harten Seelen bekehrt hat von allen Prostrationen des eitlen Heidentums und uns kund gethan hat, dass wir vor dem einen Gott, unserem Vater und Schöpfer, uns niederwerfen, ihm dienen und gehorchen sollen.“<sup>81)</sup> Die Jesaja-Stelle 7, 14 wird nur zu dem Beweise verwendet, dass Jesus als Kind geboren sei. Die ganze Abhandlung ergeht sich in ähnlich dürftigen Gedanken. Das Wort „Sohn Gottes“ steht noch da; aber der ursprüngliche, apostolische Sinn des Wortes ist verloren gegangen. Aus dem Selbstzeugnis Jesu häuft Aphrahat eine Menge von Bezeichnungen zusammen. „Er spricht zu uns: Ich bin der gute Hirte und die Thür und der Weg und der Weinstock und der Säemann und der Bräutigam und die Perle und die Leuchte und das Licht und König und Gott und Heiland und Erlöser, und mit vielen (anderen) Namen wird er genannt“.<sup>82)</sup> Aber die Bedeutung des einen grossen Namens „Sohn Gottes“ ist zur fernen, unverständenen Sage geworden. Dabei war der Bischof ein ernster, schriftkundiger Mann, der auf christliches Leben drang, und dem Wohl und Wehe der Kirche sehr am Herzen lag. Aber sein Wort ist bald verklungen, und was aus der syrischen Kirche samt ihrem starr monotheistischen Glaubensbekenntnis geworden ist, lehrt die Geschichte.

### § 6.

Die dritte Entwicklungsstufe des Taufbekenntnisses wurde durch das bedrohliche Eindringen der Häresie in die Kirche hervorgerufen. Zu ihrer Abwehr verwies das apostolische Lehrwort die Schwankenden auf das in Lehre und Leben hervortretende, wahrhaftige Zeugnis des heiligen Geistes, und im Anschluss daran wurde das Be-

<sup>81)</sup> Nach der Übersetzung Berts a. a. O. S. 280 und 284.

<sup>82)</sup> A. a. O. S. 289. Über die Bezeichnung des Herrn als Perle ist nun zu vergleichen Useners Beitrag in den „theologischen Abhandlungen“ (Freiburg 1892) S. 203—213.

kenntnis zum heiligen Geist in das Taufsymbol aufgenommen. Der Geist ist also nicht aufzufassen als Gabe oder Kraft Gottes, sondern als der entscheidende Zeuge, der Christum verklärt. Im ersten Johannesbrief zeigen sich alle Voraussetzungen zum Abschluss des trinitarischen Taufbekenntnisses gegeben.

Es wiederholt sich hier die Beobachtung, die wir in Bezug auf die Aufnahme des Bekenntnisses zu dem einen Gott ins Taufsymbol gemacht haben. Der Glaube an den allmächtigen Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde, war in der Christenheit von Anfang an gegeben; ihn im Taufbekenntnis zu bezeugen, dazu bot erst das Entstehen vorwiegend heidenchristlicher Gemeinden die geschichtliche Veranlassung. Ähnlich ging es mit dem Bekenntnisse zum heiligen Geist. Die erste Gemeinde lebte von der Kraft des heiligen Geistes, der an Pfingsten auf die Jünger Jesu sich ergossen hatte. Die Zeugen dieses Ereignisses sahen und hörten seine Wirkungen, die einen erschütternden Eindruck machten. Wer unter diesem Eindruck die Taufe beehrte, brauchte den Glauben an den heiligen Geist nicht auszusprechen; die Überzeugung von seinem Wirken in Vereinigung mit dem apostolischen Zeugnisse von Christus war ja die Ursache des Taufverlangens. - Als Petrus im Hause des Cornelius von Christus zeugte, dem Richter der Lebendigen und der Toten, durch dessen Namen alle, die an ihn glauben, Vergebung der Sünden empfangen sollen, fiel der heilige Geist auf alle, die dem Worte zuhöreten (AG. 10, 44). Wozu hätten die also Begabten, die mit Zungen redeten und Gott hoch priesen, bei der darauffolgenden Taufe den Glauben an den heiligen Geist noch bekennen sollen? Der heilige Geist war da, und die heilige Kirche war auch da. Mochten auch die Einzelnen in irdenen Gefäßen den himmlischen Schatz tragen: die Gemeinde war der eine Leib, dessen Haupt Christus ist, und ein Geist durchwehte und belebte die

Glieder des Leibes. Es gab noch keinen bemerkenswerten Unterschied zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, so lange des Petrus heiliger Eifer den sich einschleichenden unheiligen Geist der Selbstsucht, Lüge und Unlauterkeit entlarvte und verbannte (AG. 5, 1 ff.; V. 11), und so lange des Paulus ernste und doch liebevolle Zuchtübung alten Sauersteig, der sich nicht wollte wandeln lassen, auslegte (1. Kor. 5, 3 ff.). Welch ein Reichtum von Gaben des Geistes war über die im Glauben geeinten Gemeinden ausgegossen!<sup>83)</sup> Es mochte vorkommen, dass man bei dem Überschwang charismatischer Lebensäußerungen eine und die andere gering schätzte. „Den Geist dämpft nicht, Weissagungen verachtet nicht. Alles aber prüfet, das Gute haltet fest“, mahnt Paulus die Thessalonicher (1. Thess. 5, 19). Bald sollte die Mahnung anders lauten. „Prüfet die Geister, ob sie von Gott sind; denn es sind viel falscher Propheten ausgegangen in die Welt“ schreibt Johannes (1. Joh. 4, 1). Paulus dringt auf sachliche Prüfung; er kann die Einheit des Geistes in der Gemeinde noch voraussetzen. Das ist zu Johannes späteren Zeiten anders geworden. Nicht nur die Prophezeiungen, die Propheten selbst sind zu prüfen; man kann nicht mehr jeglichem Geiste trauen. „Kindlein, lasset euch niemand verführen“ (1. Joh. 3, 7). Es war nun auch in den Gemeinden ein Geist des Irrtums, der Verführung wirksam (4, 6).<sup>84)</sup> Der Geist der Lüge suchte Wandel und Lehre zu vergiften.

Bei solcher Sachlage galt es, das alte, einfache Taufbekenntnis, dass Jesus der Sohn Gottes ist, vor doppelter Umdeutung sicher zu stellen, vor Umdeutung durch unchristliche Lehre und vor Umdeutung durch unchristliches Leben. Das Bekenntnis reichte ja an und für sich aus; denn wer den

<sup>83)</sup> Eine lebendige Schilderung der charismatischen Organisation der Urgemeinde findet sich in Sohms anregendem Buche „Kirchenrecht, Erster Band“ (1892) S. 22 ff.

<sup>84)</sup> Dieses und alle folgenden Bibelcitate ohne nähere Angabe sind dem ersten Johannesbrief entnommen.

Sohn bekennt, hat auch den Vater (2, 23). Aber wer bekennt den Sohn? Bekennt ihn einer, der in Finsternis wandelt und seinen Bruder hasset? Nein, denn Gott ist Licht, und Gott ist Liebe. Wer aber seinen Bruder hasset, der ist in der Finsternis und nicht im Licht (2, 11). Wer seinen Bruder nicht liebet, wie kann er Gott lieben? (4, 20). Wer nun nicht Gemeinschaft mit Gott hat, bekennt den Sohn nicht recht. Denn sonst hätte er eben Gemeinschaft mit dem Vater. Und noch einmal: wer bekennt den Sohn? Bekennt ihn einer, der leugnet, dass Jesus der Christus ist (2, 22), oder dass Jesus Christus ist im Fleische gekommen? (4, 2). Nein, denn er hat den Glauben nicht an das Zeugnis, das Gott gezeuget hat von seinem Sohn (5, 10). Was ist solches Zeugnis? Drei sind, die da zeugen auf Erden: der Geist und das Wasser und das Blut. Und der Geist ists, der da zeuget; denn der Geist ist die Wahrheit (5, 8. 7. 6). „Ich glaube an den heiligen Geist“.

Das Bekenntnis zu dem heiligen Geist ist mit innerer Notwendigkeit aus der Gemeinde hervorgebrochen als Antwort auf die gegen die Häresie gerichteten Ausführungen des Apostels Johannes vom Zeugnis des heiligen Geistes. Nicht als ob damals erst der Glaube an den heiligen Geist entstanden wäre. Ich trete noch einmal diesem Missverständnisse entgegen. „Durch die Ausgiessung des Geistes über die Jünger des verklärten Christus war es zur Erkenntnis des neu geoffenbarten Verhältnisses des Geistes Gottes zu Gott gekommen.“<sup>85)</sup> Die Offenbarung des Geistes in der Menschwerdung Christi und in der Taufe Jesu wurde nunmehr ebenfalls von den Jüngern erkannt. Aber die in sich einige Christengemeinde der Anfangszeit hatte keine Veranlassung, den Glauben an den heiligen Geist eigens zu bekennen; die Gläubigen trugen den Geist in sich und spürten seine Wirkung; sie waren versiegelt mit dem heiligen Geist

---

<sup>85)</sup> Vgl. v. Hofmanns Schriftbeweis, erste Hälfte, zweite Auflage (1857) S. 191 ff.

der Verheissung und hielten fest die Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens (Eph. 1, 13; 4, 3). Da zerriss der Lügegeist der Häresie die sichtbare Einheit der Christengemeinde und spaltete sie in zwei und mehr Teile. Eine dauernde Spaltung trat ein, von ganz anderer Art, als die vorübergehenden Schismata der ersten Zeiten, wie sie beispielsweise im ersten Korintherbrief zu Tage treten. Es war ein erschütterndes Ereignis von tiefgreifender Rückwirkung auf die Gemeinde. Man verglich den neuen Abfall mit den grossen Katastrophen der Vorzeit; das einst über das ungläubige Volk in der Wüste, über die abgefallenen Engel, über Sodom und Gomorrha ergangene Gericht drohte den Abtrünnigen (Brief Judä V. 5 ff.). Ihnen fehlt der heilige Geist (V. 19). „Ihr aber, Geliebte, erbauet euch auf eurem allerheiligsten Glauben und betet in dem heiligen Geiste, bewahrt euch in der Liebe Gottes und wartet auf die Barmherzigkeit unseres Herrn Jesu Christi zum ewigen Leben“ (V. 20 und 21). Der Glaube an den Vater und den Sohn wird in seinem ursprünglichen Vollsinn, den häretische Lehren antasten, sicher gestellt durch den nun im Bekenntnis ausgesprochenen Glauben an den heiligen Geist. Das trinitarische Taufbekenntnis tritt in der Gemeinde hervor. Wir finden es von Johannes selbst, in seinem ersten Briefe, noch nicht verwertet; aber er hat es der bekennenden Gemeinde in den Mund gelegt. Sie wird es bei nächster Gelegenheit aussprechen. Aus dem ersten Johannesbrief ist das ausgereifte trinitarische Glaubensbekenntnis hervorgegangen. Dies Ergebnis findet durch den Hinweis auf mehrere Thatfachen Bestätigung.

Bekanntlich ist in den Text des Johannesbriefes später ein Zusatz eingedrungen, den Luther mit Recht niemals in seine Bibelübersetzung aufgenommen hat:<sup>86)</sup> „Drei sind, die da zeugen im Himmel, der Vater, das Wort und der heilige

---

<sup>86)</sup> Der Zusatz ist erst später der Übersetzung Luthers beigefügt worden.

Geist; und die drei sind Eins“ (5, 7). Die Glosse bildet eine Vergrößerung des Textes, die doch recht lehrreich ist. Man empfand den trinitarischen Anklang und wollte ihn noch hörbarer machen. Cyprian misskannte die Bedeutung der drei Zeugen, auf die sich Johannes wirklich beruft (5, 8), wenn er unter dem Geiste den Vater, unter dem Wasser den heiligen Geist, unter dem Blut den Sohn verstand.<sup>87)</sup> Aber das dunkle Gefühl, das ihn leitete, war richtig. Es steckt in dem Textes-Zusammenhang ein trinitarischer Hinweis, nur nicht an der Stelle, wo Cyprian ihn suchte.

Genaue Beobachtung des Wortlauts lässt die richtige Stelle finden. Im Symbol ist das Verbum πιστεύω mit der Präposition εἰς verbunden: πιστεύω εἰς θεὸν καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον. Durch das Symbol an diese Verbindung gewöhnt, halten wir sie für sehr natürlich, und doch ist sie geschichtlich erst eine Schöpfung des neutestamentlichen Sprachgebrauchs. Die Septuaginta kennt den Gebrauch noch nicht; sie hält sich entweder innerhalb des herkömmlichen griechischen Sprachgebrauchs (die Person, der man vertraut, steht im Dativ oder es folgt ein Satz mit ὅτι, mitunter auch ein blosser Accusativ), oder sie lässt sich durch den Blick auf das hebräische אֱמוּנָה zu der Neubildung πιστεύειν ἐν τινι fortreiben. Ausserdem begegnet noch πιστεύειν ἐπὶ τινι und ἐπὶ τινά, ferner οὐ πιστεύειν κατὰ τινος (im Hiob).<sup>88)</sup> Die neue neutestamentliche Redeweise πιστεύειν εἰς τινά tritt aber nur innerhalb bestimmter Schranken auf; sie wird nur vom Glauben an Gott oder die persönliche Offenbarung Gottes

<sup>87)</sup> Cyprian, de catholicae ecclesiae unitate c. 6 (p. 215, 5 Hartel): Dicit Dominus: ego et pater unum sumus. Et iterum de Patre et Filio et Spiritu sancto scriptum est: et tres unum sunt. Vgl. die Anmerkung in Tischendorfs Octava Critica maior zu der Stelle (vol. II p. 339).

<sup>88)</sup> Beispiele: ἐπίστευσε τῷ θεῷ Gen. 15, 6 — οἱ πιστεύω, ὅτι εἰσακήκοε μου τῆς φωνῆς Job 9, 16 — ἔργον ἐργάζομαι, ὃ οὐ μὴ πιστεύσητε, εἰάν τις ἐκδιηγῆται Habak. 1, 5 — οὐκ ἐπίστευσαν ἐν τῷ θεῷ Psalm 77 (78), 22 — ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ Es. 28, 16 — ἵνα πιστεύσωσιν ἐπὶ σὲ κύριε Sap. Sal. 12, 2 — εἰ κατὰ ἁγίων οὐ πιστεύει Job 15, 15. Vgl. auch Schlatter, Der Glaube im Neuen Testament (1885) S. 557.

gebraucht. Am engsten hat der Apostel Paulus die Grenzen des Ausdrucks gezogen; er verwendet ihn lediglich für den Kernpunkt des christlichen Glaubens, für den Glauben an Christus Jesus (Gal. 2, 16 u. s. w.), während er für den Glauben an Gott die Präposition *ἐπί* gebraucht (Röm. 4, 5 und 24). Wer „in Christum“ glaubt, tritt nach der Lehre des Heidenapostels durch Vermittelung der Taufe in die inigste, persönlichste Verbindung mit ihm, er ist fortan in Christo; zur Bezeichnung dieser tiefen, einzigartigen Lebenseinigung diente ihm der Ausdruck *πιστεύειν εἰς* — er hat ihn sonst nirgends verwendet. Petrus spricht ausser von dem Glauben „in Christus“ (z. B. 1. Petr. 1, 8) nur noch von solchen, die durch Christus „in Gott“ (*εἰς Θεόν* 1. Petr. 1, 21) glauben. Das höchste Interesse beanspruchen die Erweiterungen dieses Sprachgebrauchs in den johanneischen Schriften. Johannes fügt zu den beiden petrinischen Verbindungen noch „glauben in den Namen Christi“ (*εἰς τὸ ὄνομα* Joh. 1, 12; 2, 23) hinzu. Die Wendung erinnert an den Taufbefehl. Der Name Christi bezeichnet nach Joh. 3, 18 die Offenbarung seines Wesens als des eingebornen Sohnes Gottes. Weiter fordert Johannes auf, man solle „in das Licht glauben“ (*πιστεύετε εἰς τὸ φῶς* Joh. 12, 36), um des Lichtes Kinder zu werden; das Licht der Welt ist aber Christus selbst (Joh. 8, 12). So durchbrechen auch diese Verbindungen die Schranken der neutestamentlichen Redeweise nicht, welche *πιστεύειν εἰς* — auf den Glauben an Gottes persönliche Offenbarung beschränkt. Wie verhält es sich nun mit dem Satze 1. Joh. 5, 10? „Wer glaubt in den Sohn Gottes (*εἰς τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ*), der hat das Zeugnis in sich selbst. Wer Gotte nicht glaubt, hat ihn damit zum Lügner gemacht; denn er hat nicht geglaubt in das Zeugnis (*εἰς τὴν μαρτυρίαν*), welches Gott gezeuget hat von seinem Sohne.“ Das Verständnis dieses Satzes ist von äusserster Wichtigkeit für unsere Untersuchung. Hier bahnt sich das trinitarische Glaubensbekenntnis nicht nur dem Inhalte, sondern auch dem Ausdrucke nach an. Neben *πιστεύειν εἰς τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ* tritt *πιστεύειν εἰς τὴν μαρτυρίαν*. Letz-

teres ist die Voraussetzung für den Glauben an den Sohn. An das Zeugnis glauben, welches Gott gezeugt hat von seinem Sohne, heisst aber so viel als an den heiligen Geist glauben. Diese Behauptung ist näher zu erweisen.

Der Abschnitt V. 6—12 handelt von dem das Zeugnis der Menschen überragenden Zeugnisse Gottes, das er gezeugt hat von seinem Sohn. Das Perfekt *μεμαρτύρηκεν* weist nicht auf eine einmalige Thatsache der Vergangenheit hin (sonst stünde der Aorist *εμαρτύρησεν*), sondern auf ein begonnenes, in der Gegenwart noch andauerndes Zeugnis. Gott zeugt, indem der Geist zeugt (V. 6); der Geist ist der Zeuge; denn der Geist ist die Wahrheit. Man erinnert sich an ähnliche Aussagen des Johannes-Evangeliums. Der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, vertritt durch sein Zeugnis von Christus die Stelle dessen, der von sich gesagt hat: Ich bin die Wahrheit (Ev. Joh. 15, 26; 14, 6). Der Geist hat gleiche Autorität wie der Sohn, ja wie der Vater. Wer an sein Zeugnis nicht glaubt, hat Gott zum Lügner gemacht (V. 10); so ganz und gar ist das Zeugnis des Geistes das Zeugnis Gottes. In seinem Wirken offenbart sich das Wirken Gottes.

Deutlich wird denn auch das Zeugnis des Geistes von dem inneren Geistesleben der Gläubigen unterschieden. Es geht zwar dieses Zeugnis, wenn es den Zweck erfüllt, den Gottes Offenbarung mit ihm verbindet, in den Menschen ein, der sich von ihm überführen lässt; das äussere, in dem geist-erfüllten Wort von Christo zu Tage tretende Zeugnis wird zum inneren angeeigneten Besitz. Wer an den Sohn Gottes glaubt, trägt das *testimonium spiritus sancti* in sich; er hat die Salbung, welche die Wahrheit lehrt (2, 20 und 27). Aber zunächst erscheint das Zeugnis des Geistes als eine für sich bestehende, selbständige Offenbarungsgrösse; dafür ist die Zusammenstellung des Geistes, des ersten und eigentlichen Zeugen, mit Wasser und Blut, den mittelbaren Zeugen (V. 8), der unzweifelhafte Beweis. Denn Wasser und Blut, wie man sie auch immer verstehen mag, sind jedenfalls äussere Zeugen. Auch ihr Zeugnis wird subjektiv angeeignet, wenn

andere die Auslegung berechtigt ist, die mit Bezug auf das Präsens *οἱ μαρτυροῦντες* unter Wasser und Blut das Wasser der christlichen Taufe und das „nie versiegende Versöhnungsblut des Abendmahlkelches“ versteht.<sup>89)</sup> „Aber beide Mysterien, Taufe und Abendmahl, sind Zeugnisse aus Kraft des Geistes, welcher allein der selbständige wirksame Faktor, der Zeuge *κατ' ἐξοχήν* ist.“ An den Geist glaubt, wer an das Zeugnis Gottes von Christo glaubt. Es bestätigt sich, dass auch hier, wie im ganzen neuen Testament, das diesen Sprachgebrauch erst geschaffen hat, die Wendung *πιστεύειν εἰς* vom Glauben an den Gott der Offenbarung gebraucht ist. Der unmittelbar in V. 10 vorausgehende Satz *ὁ μὴ πιστεύων τῷ θεῷ* hätte sich in der Wendung fortsetzen können *πεπίστευκεν τῇ μαρτυρίᾳ*, zumal da der Dativ bei *πιστεύειν* auch sonst mitunter stellvertretend für *εἰς* gebraucht wird (vgl. 3, 23 mit 5, 13). Da nun hier der Dativ eigens vermieden ist, steht die spezifische Bedeutung des *πιστεύειν εἰς* ausser Zweifel.<sup>90)</sup>

Die folgenden Verse V. 11 und 12 heben die praktische Bedeutung des Glaubens hervor. Der Besitz des Lebens ist von ihm abhängig. Die Verse haben in ihrer Fassung nichts Auffallendes, wenn der Nachweis zu Recht besteht, dass das Glaubensbekenntnis, dessen trinitarische Entfaltung Johannes

<sup>89)</sup> So H. J. Holtzmann im Hand-Kommentar, vierter Band (1891) S. 236.

<sup>90)</sup> *Πιστεύειν τινί* (z. B. Joh. 5, 46) bildet im johanneischen Sprachgebrauch einen weiteren Kreis, innerhalb dessen die enger begrenzte, nur auf Gott bezogene Verbindung *πιστεύειν εἰς τινά* liegt. Mit Recht schreibt Cremer (Biblich-theologisches Wörterbuch, 7. Aufl., S. 763): „Keinesfalls ist *εἰς αὐτόν* ein Ersatz des Dativs, sondern *πιστεύειν* steht in dieser Verbindung ursprünglich selbständig = sich gläubig verhalten in Bezug auf jem.“, genauer in Bezug auf Gott. — Westcott entnimmt dem neutestamentlichen Gebrauch des Ausdruckes *πιστεύειν εἰς* die Beobachtung, dass das letzte Objekt des Glaubens nicht eine Thatsache oder ein Dogma, sondern eine Person ist. Vgl. überhaupt seine lehrreiche Erläuterung des Abschnittes V. 9—12, der ich mich namentlich betreffs der scharfen Unterscheidung der Aoriste und Perfekte anschliesse (The epistles of St. John, third edition, 1892, S. 187).

angebahnt hat, und das er in solcher Auslegung der undeutenden Häresie entgegenhält, seinem Wortlaute nach nur den Glauben an den Sohn Gottes aussprach. Gott schenkte ewiges Leben, als er seinen Sohn gab, und dieses Leben ist in seinem Sohne; das ist und bleibt der Kernpunkt des Zeugnisses, wie des Bekenntnisses, und es folgt daraus, dass, wer an den Namen des Sohnes Gottes glaubt (V. 13), des Besitzes ewigen Lebens sicher ist (V. 12).

Es wird heutigen Tages gerne die Behauptung ausgesprochen, dass der heilige Geist im Symbol nicht als Person, sondern als Kraft und Gabe aufgefasst sei.<sup>91)</sup> Man übersieht die Lehre der Schrift von dem Geiste, der die Wahrheit bezeugt und als Paraklet (*ἄλλος παρακλήτος* Joh. 14, 16) die Stelle des zu Gott erhöhten Christus bei der Gemeinde vertritt. Dass aber in der That diese Schriftlehre in johanneischer Prägung auf die trinitarische Ausgestaltung des Symbols eingewirkt hat, ist, denke ich, durch den johanneischen Gebrauch des Ausdruckes *πιστεύειν εἰς* bewiesen. Es ist lehrreich, die langsame, sehr allmähliche Einbürgerung der ungrichischen Redeweise bei den griechischen Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts zu verfolgen.<sup>92)</sup> Man hat auf das

<sup>91)</sup> Harnack, das apostolische Glaubensbekenntnis, 14. Aufl., S. 26; Kattenbusch, zur Würdigung des Apostolikums, S. 23, u. a.

<sup>92)</sup> Man ist überrascht über den Sachverhalt in den zwei der römischen Gemeinde entstammenden Schriftstücken. Im ersten Clemensbrief finden sich, wenn man von den alttestamentlichen Citaten absieht, nur die beiden Verbindungen *τοῖς πιστεύουσιν καὶ ἐλπίζουσιν ἐπὶ τὸν θεόν* c. 12, 7 und *πιστεύοντις ἐπ' αὐτῷ* (sc. *τῷ κυρίῳ*) c. 34, 4. Der Hirte des Hermas kennt die Wendung *πιστεύειν εἰς*, aber er beschränkt sie auf den Glauben an den Sohn Gottes Sim. VIII 3, 2, an den Herrn (*εἰς τὸν κύριον*) Mand. IV 3, 3; im übrigen herrscht der Gebrauch des Dativs vor, sogar im ersten Mandatum, das so stark an den ersten Glaubensartikel erinnert: *πίστευσον οὖν αὐτῷ* Mand. I 2, *πίστευσον τῷ θεῷ* Sim. V 1, 5, *πίστευε τῷ πνεύματι* Mand. XI 17 u. s. w. Ein Anklang an das trinitarische Taufbekenntnis ist nicht wahrzunehmen. — Im Sprachgebrauch des Justin ist *πιστεύειν* sehr oft mit dem Dativ und ziemlich gleich oft mit *ἐπὶ* (18mal) und mit *εἰς* (16mal) verbunden. Vgl. Bornemanns Nachweis in der Zeitschrift für Kirchengeschichte III (1879) S. 23. — Ganz singular steht

Fehlen des Artikels hingewiesen (*πνεῦμα ἅγιον*); darauf hat Cremer gut geantwortet.<sup>93)</sup> Übrigens fehlt der Artikel auch bei dem Gliede *γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου*. Man hat endlich durch den Hinweis auf die folgenden Stücke: „heilige Kirche, Vergebung der Sünden, Fleisches Auferstehung“ die sachliche Bedeutung des heiligen Geistes begründen zu können vermeint. Wieder mit Unrecht. Denn erstens bezieht sich die Präposition *εἰς* nicht auf diese Glieder, sie sind vielmehr rein accusativisch angelehnt;<sup>94)</sup> und zum anderen stehen sie in viel loserer Verbindung mit dem Symbol als das Bekenntnis zum heiligen Geist. Wir haben noch eine ganze Reihe von Symbolformen, die mit dem Bekenntnisse schliessen: (Ich glaube) an den heiligen Geist.<sup>95)</sup>

Es ist gezeigt worden, dass in der That im ersten Johannesbrief sich alle Voraussetzungen zum Abschluss des trinitarischen Taufbekenntnisses gegeben finden. Der Satz gilt nicht nur von dem Bekenntnis zum heiligen Geist, sondern

---

Ignatius da mit Wendungen wie: *ὁ Χριστιανισμὸς οὐκ εἰς Ἰουδαϊσμὸν ἐπίστευσεν, ἀλλ' Ἰουδαϊσμὸς εἰς Χριστιανισμὸν* Magnes. c. 10, 3, *πιστεύσαντες εἰς τὸν θάνατον (Ἰησοῦ Χριστοῦ)* Trall. c. 2, 1, *εἰάν μὴ πιστεύσωσιν εἰς τὸ αἷμα Χριστοῦ* Smyrn. c. 6, 1.

<sup>93)</sup> Cremer, Zum Kampf um das Apostolikum, sechste Auflage, S. 11: „In Rücksicht auf bekannte Erscheinungen in der neutestamentlichen Gräcität ist es nicht richtig, wenn Harnack das *καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον* des dritten Artikels wegen des im Griechischen fehlenden Artikels übersetzt: „und an heiligen Geist“. Oder soll man etwa die in den Acta Barnabae p. 74 enthaltene Taufformel *εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος* auch übersetzen: auf (den) Namen Vaters, Sohnes und heiligen Geistes?“

<sup>94)</sup> Vgl. Th. Zahn, das apostolische Symbolum S. 83.

<sup>95)</sup> Vgl. die Bekenntnisse von Lucian dem Märtyrer (Hahn S. 186), Eusebius von Cäsarea (S. 187), Athanasius (S. 191), Adamantius (S. 197) und die Symbole von Antiochien (S. 103, 104, 105, 110), Philippopolis (S. 108) und Sirmium (S. 115). An diese Symbole erinnert Bornemann in der Abhandlung: Das Taufsymbol Justins des Märtyrers (Zeitschrift für Kirchengeschichte III S. 26). Vgl. auch den Schluss des Nicänums (Hahn S. 80).

auch von einigen, eng damit zusammenhängenden Erweiterungen des zweiten Artikels. Ich fasse deren zwei ins Auge. Wie im Johannes-Evangelium (1, 14 und 18; 3, 16 und 18), so wird auch hier (1. Joh. 4, 9) der vom Vater in die Welt gesandte Sohn Gottes der einige, eingeborne Sohn (*μονογενής*) genannt. Der Ausdruck ist ins Symbol übergegangen. Er gibt dem ins Fleisch gekommenen Christus eine einzigartige Stellung zu Gott. Man verengert ganz willkürlich die Bedeutung des Wortes, wenn man es auf das religiöse und ethische Verhältnis Jesu zu Gott beschränkt. Es ist der in jeder Beziehung einzigartige Sohn, der empfangen ist vom heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria. Diese aus dem Lukas-Evangelium stammenden Ausdrücke verwendet Johannes nicht; aber er bezeichnet Jesum als den aus Gott Gebornen (*ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ Θεοῦ*). Es heisst 1. Joh. 5, 18: „Wir wissen, dass jeder aus Gott Geborene nicht sündigt, sondern der aus Gott Geborene bewahrt ihn, und der Arge rühret ihn nicht an.“ Die beiden ersten Subjekte lauten im Deutschen ähnlich, im Griechischen sehr verschieden. *πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ* ist der gewöhnliche johanneische Ausdruck für die Gotteskinder (vgl. 1. Joh. 2, 29; 3, 9; 4, 7; 5, 1 und 4); dagegen ist *ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ Θεοῦ* (ein Ausdruck, bei dem schon der Wegfall des in all den angegebenen Stellen sich findenden Zusatzes *πᾶς* die Verengung der Sphäre andeutet) ganz singulär und nur hier gebraucht. Wozu der Wechsel des Ausdrucks, wenn er auch wieder jedes Gotteskind bezeichnen soll? Es bedurfte dann überhaupt keines neuen Subjektes; oder warum sollte der Hinweis auf den einmaligen Akt der Erzeugung nötig sein zu der Aussage: Das Gotteskind bewahrt sich? Ist überhaupt diese Aussage johanneisch? Wir lesen: „Wer in Christo bleibt, sündigt nicht“ (1. Joh. 3, 6). Christus bewahrt das Gotteskind. Überdies steht zu dem Subjekt „der aus Gott Geborene“ in scharfem Gegensatz das Wort „der Arge“ (*ὁ πορνηός*). Man denkt an das hohepriesterliche Gebet Jesu: Ich bitte, dass Du sie bewahrest vor dem Argen (Joh. 17, 15).

So weist alles darauf hin, dass unter „dem aus Gott Geborenen“ <sup>96)</sup> Christus gemeint ist. Er ist es in einzigartigem Sinn, und alle andern Kinder Gottes sind es erst durch ihn geworden.<sup>97)</sup>

Mit diesen Ausführungen kann der vorliegende Beitrag zur Vorgeschichte des apostolischen Glaubensbekenntnisses geschlossen werden. Bei dem Übergang zur Geschichte des ausgebildeten trinitarischen Symbols ist die Aufgabe der Vorgeschichte beendigt.

### Schlusswort.

In einer Auslegung des apostolischen Glaubensbekenntnisses, welche das Missale Gallicanum vetus aufbewahrt, stehen die Worte: „Um auszuschliessen aller Häretiker verderbliche Fündlein, wendet das Symbol das nämliche Wort des Glaubens, mit dem es in seinem Anfang den Vater und den Sohn geehrt hat, am Schlusse seines Textes zur Ehre des heiligen Geistes an, indem es sagt: Ich glaube an den heiligen Geist“.<sup>98)</sup> Dieser Glaube ist in der That der feste Schlussstein des Bekenntnisses. Denn der heilige Geist ist es, der „die ganze Christenheit auf Erden berufet, sammelt, erleuchtet, heiliget und bei Jesu Christo erhält im rechten einigen Glauben“.

<sup>96)</sup> Vgl. die früher (S. 22) erläuterte Stelle: ἡ νίκη ἡ νικήσασα τὸν κόσμον (1. Joh. 5, 4) und überhaupt die vielen aoristischen Aussagen des Briefes vom Heilswerk des Herrn.

<sup>97)</sup> Für diese Erklärung tritt Westcott ein (The epistles of St. John, third edition, 1892, p. 194). Schon Erasmus hat zu der Stelle bemerkt: Si pro *ἐαυτὸν* scriptum esset *αὐτὸν* (das ist die jetzt recipierte Lesart), ὁ γεννηθεὶς referri posset ad filium Dei, qui conservat filios Dei (Critica sacra, Tom. V, anno 1695, fol. 1828).

<sup>98)</sup> Ad excludenda haeticorum omnium calamitosa commenta eodem verbo credulitatis, quo in principio sui symbolum patrem honoravit et filium, in conclusione textus sui nunc honorat spiritum sanctum, cum ait: Credo in sanctum spiritum (Muratori, Liturgia Romana vetus, tom. II, Venetiis 1748, p. 713).

Viele von den schweren Fragen, welche die Zeit bewegen, wie die Frage nach der Person Christi, nach dem Wesen der Kirche, nach der Inspiration der Schrift, fassen sich im letzten Grunde in die eine Frage zusammen: Glaubst du an den heiligen Geist?

Ja, wir glauben an ihn — nicht in der Weise Roms, das den Geist an das unfehlbare Lehramt fesselt, auch nicht in der Weise, die besonders in der reformierten Kirche hervorgetreten ist, wo der Geist materialisiert in die äusseren Buchstaben und Vokalzeichen der Schrift gebannt erscheint, sondern in der Weise Luthers, der an ihn geglaubt hat als an den lebendigen, wahrhaften, Christum verklärenden Zeugen, der die Gemeinde des Herrn auf Grund der geistlich erfassten und verstandenen Schrift in alle Wahrheit leitet. In diesem Glauben nehmen wir Stellung zum Streit ums Apostolikum.

Wir danken Gott, dass der Streit uns in diesen Landen nicht unmittelbar berührt; wir haben an anderem schon schwer genug zu tragen. Und doch können wir aus dem Streite etwas gewinnen, wenn wir uns den ganzen, tiefen Ernst vorhalten, der in dem Bekenntnisse liegt: Ich glaube, dass Jesus Gottes Sohn ist. Wer bekennt dies Wort recht? Der Apostel Johannes schreibt es: Wer im Lichte wandelt. Das Zeugnis unsres Lebens verlangt der Herr von uns. Aber wie sollen wir arme sündige Menschen im Lichte wandeln, wenn der uns mit seinem Geiste nicht hilft, der vom Himmel auf die Erde kam, der eingeborne Sohn Gottes? Er ist nicht von unsrer Art, sonst könnte er uns nicht helfen. Er hat aber unsre Art an sich genommen, damit er für uns Sünde, Tod und Teufel überwinde und besiege. An diesen Jesus glauben wir in Kraft des heiligen Geistes. Denn nicht unsre eigene Vernunft und Kraft führt uns zu ihm, auch nicht der Anblick seines geschichtlichen Erdenwandels, sondern das Zeugnis des heiligen Geistes von ihm, das uns in die Tiefe des Selbstgerichts und auf die Höhe des Glaubens führt. Der Geist bezeugt uns Christum als den Sohn

Gottes, und um dieses Zeugnisses willen glauben wir gerne dem Berichte der Evangelisten von seiner wunderbaren Geburt, und wie die Kirche seit alten Zeiten gesungen hat, so singen auch wir fröhlich mit unserm Luther: Gelobet seist du, Jesu Christ, dass du Mensch geboren bist von einer Jungfrau, das ist wahr. Amen.

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung

Von kurzem

Sammlung hebräischer

mit kritischen

Herausgegeben von FRIEDRICH DIETLICH KLOSTERMANN,

Heft I.

## Deuterojesaia.

Hebräisch und Deutsch mit Anmerkungen

VON

Dr. A. Klostermann,

ordentl. Professor der Theologie in Kiel.

Mit einem Index.

8 1/2 Bog. Geh. 2 M. 40 S.

## Deuteronomium, Buch Josua und Buch Richter

ausgelegt

VON

D. Samuel Ottli.

ord. Prof. der Theol. an der Universität Bern.

Mit Karte von Palästina von Fischer und Guthe.

20 Bog. Lex.-8<sup>o</sup>. Geh. 6 M.

Bildet die II. Abtheilung des Alten Testaments von Strack-Böckler's kurzgefaßtem Kommentar zu den h. Schriften A. u. N. Testaments.

## Die Offenbarung Johannis,

für bibelforschende Christen zur Lehre und Erbauung

übersetzt und erklärt

VON

Robert Kübel.

21 Bog. 8<sup>o</sup>. Geh. 4 M. 50 S. Eleg. geb. 5 M. 50 S.

## Evangelische Hauspostille.

Predigten über die Evangelien und Episteln  
auf alle Sonn- und Festtage des Kirchenjahrs.

Von Christian Seybold,

Dr. theol. und Oberkonsistorialrat in München †.

Mit einem einleitenden Vorwort von Dr. theol. von Stählin,

ogl. Oberkonsistorialpräsidenten in München.

Erster Bd.: Evangelien-Predigten. Zweiter Bd.: Epistel-Predigten.

Jeder Band 25 Bog. Lex.-8<sup>o</sup>. Geh. 3 M. 50 S. Eleg. geb. 4 M. 50 S.

Ein ganz hervorragendes Predigtwerk wird hier geboten von einem Mann, dessen von Oberkonsistorialpräsident v. Stählin in der Einleitung zu Band I gezeichnetes Charakterbild ihn als einen Prediger von Gottes Gnaden eingehend schildert.