

Albert
Schweitzer

Straßburger
Vorlesungen

*Werke aus
dem Nachlaß
im Verlag
C.H.Beck*

Im Jahre 1902 habilitierte sich Albert Schweitzer an der Universität Straßburg für das Fach Neues Testament. Danach hat er 10 Jahre lang, bis kurz vor seiner Abreise nach Lambarene, Semester für Semester neutestamentliche Vorlesungen gehalten. Sie galten als verschollen und wurden erst 1989 wiederentdeckt.

Der Fund kann getrost als eine Sensation bezeichnet werden. Er enthält die Antrittsvorlesung und einen großen Teil der Manuskripte der Vorlesungen, die Schweitzer bis 1912 gehalten hat. Es ist erstaunlich, daß so viele Vorlesungstexte des Fundes praktisch druckfertig sind. Sie werden hier veröffentlicht und zeigen, mit welcher Gewissenhaftigkeit und wissenschaftlichen Akribie Albert Schweitzer seine Lehrverpflichtungen neben allen anderen Tätigkeiten – Vikariat, Medizinstudium, Organistentätigkeit usw. – wahrgenommen hat.

Die Vorlesungen lassen nun erstmals erkennen, wie Schweitzer seinen Studenten Themen, Probleme und Ergebnisse der neutestamentlichen Wissenschaft vorgetragen hat: allgemeinverständlich, unprätentiös und zumeist mit einem ausgeprägten eigenen Standpunkt. In der Sache geht es ihm vor allem um Taufe und Abendmahl, die er als eschatologische Sakramente deutet, was sie aber in der Entwicklung nicht geblieben sind (Enteschatologisierung).

Fortsetzung auf der zweiten Klappe

Umschlagentwurf: Andreas Brylka, Hamburg

Verlag C. H. Beck München

Wir lernen – was Fragestellung, Methode und Zielrichtung seiner neutestamentlichen Studien betrifft – den Theologen Schweitzer sehr viel genauer kennen.

Während viele Vorlesungen unsere Kenntnis seiner neutestamentlichen Theologie nur vertiefen, bieten andere entscheidend Neues. Sie treten an die Stelle der von ihm geplanten, aber nie zur Ausführung gekommenen Entwicklungsgeschichte der christlichen Theologie vom Urchristentum bis in die altkirchliche, dogmenbeherrschte Großkirche. Diese Texte – so das Urteil Erich Gräfers – machen aus den »Straßburger Vorlesungen« ein Werk, das gleichrangig ist mit den Klassikern »Geschichte der Leben-Jesu-Forschung« und »Die Mystik des Apostels Paulus«.

Die Herausgeber

Erich Gräfer, geb. 1927, ist emeritierter Professor für Neues Testament der Universität Bonn. Zahlreiche Veröffentlichungen zum Neuen Testament. 1979 erschien sein Buch »Albert Schweitzer als Theologe«.

Johann Zürcher war Pfarrer und ab 1972 wissenschaftlicher Assistent an der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Bern; seit 1979 widmet er sich ganz der Herausgabe des Schweitzerschen Nachlasses.

Verlag C. H. Beck München

Albert Schweitzer

Straßburger Vorlesungen

Herausgegeben von
Erich Gräßer und Johann Zürcher



Verlag C. H. Beck

Inhalt

Abkürzungen	7
Zu den Manuskripten. <i>Von Johann Zürcher</i>	11
Vorbemerkungen zu Schweitzers theologischen Vorlesungen. <i>Von Erich Gräßer</i>	16
Quellenverzeichnis	22
1. Die Bedeutung der Logospekulation für die historische Darstellung des Lebens Jesu im 4. Evangelium mit besonderer Berücksichtigung des Ausdrucks «Menschensohn». Antrittsvorlesung an der theologischen Fakultät zu Straßburg, 1. 3. 1902	27
2. Aus «Arbeiten über Taufe [und Abendmahl]»:	42
a) Die Taufe im Neuen Testament (Habilitationsschrift 1901)	44
Erster Abschnitt: Kritik des historischen Versuchs, das Aufkommen und das Wesen der christlichen Taufe aus der Taufe Jesu zu erklären	44
Zweiter Abschnitt: Positive Darstellung. Die historische Erklärung der christlichen Taufe aus dem Tod und der Auferstehung Jesu Christi	84
b) Publikum über Taufe und Abendmahl (Sommersemester 1902)	152
3. Kolleg über die katholischen Briefe (Wintersemester 1902/03)	243
4. Geschichte der Eschatologie (Sommersemester 1903)	369
Einleitung zum Kolleg über die Apokalypse	370
5. Der Übergang der historischen Feier in die Gemeindefeier	460
1. Abschnitt: Rekapitulation (ohne Datum)	460
6. Abendmahl. 3. Heft	469
1. Das Abendmahl in der dogmengeschichtlichen Forschung von Baur bis Harnack. Die Dogmengeschichten und die durchgehenden Monographien (geschrieben 4.–12. 5. 1903)	469

7. Einleitung zur Exegese. Orientierung über den Paulinismus und den Galaterbrief [und den 1. Thessalonicherbrief] (Sommersemester 1906)	504
8. Schlußvorlesung des Kollegs: Geschichte der Leben-Jesu- Forschung von Reimarus bis zur Gegenwart (29. 7. 1908) . . .	524
9. Stück aus der «Erforschung des Paulinismus» (1909)	532
10. Mystik des Apostels Paulus. Eine dogmengeschichtliche Studie. (1909. Als Vorlesung gehalten im Sommersemester 1911)	543
11. «Die Ergebnisse der historisch-kritischen Theologie und der Naturwissenschaft für die Wertung der Religion» (Die vier letzten Vorlesungen, Wintersemester 1911/12)	692
Register. <i>Von Beate Alenfelder und Olaf Waßmuth</i>	725
Bibelstellen 725 – Verfasser und Quellen 741 – Namen und Sachen 748	

Abkürzungen

1. Literatur

Die meisten Titel sind im Text oder in den Anmerkungen vollständig angeführt.

Abkürzungen der Namen biblischer Bücher, von Apokryphen, Pseudepigraphen und von Schriften der Kirchenväter werden als bekannt vorausgesetzt.

AT	Altes Testament
Cod. Sin.	Codex Sinaiticus
BKV	Bibliothek der Kirchenväter, Kempten/München 1869 ff., 1911 ff.
BHTh	Beiträge zur historischen Theologie, Tübingen 1929 ff.
DB	Martin Luther, Deutsche Bibel, in: WA, 1906 ff.
Epiphanius, <i>haer.</i>	Epiphanius (Bischof von Konstantia [Salamis] auf Cypern, 315–403), Panarion sive arcula adversus octoginta haereses
Gebhardt/ Harnack	Oscar v. Gebhardt/Adolf v. Harnack (Hrsg.), Patrum Apostolicorum Opera, Fasciculus III, Hermae Pastor Graece, Leipzig 1877
Harnack	Adolf v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, Freiburg i. Br. ³ 1894
Hennecke	Edgar Hennecke (Hrsg.), Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen ² 1924
Kautzsch	Emil Kautzsch (Hrsg.), Apokryphen und Pseudepigraphen des AT, Tübingen/Freiburg i. Br. 1900
Lietzmann	Hans Lietzmann (Hrsg.), Die Didache, Berlin ⁵ 1948
LXX	Septuaginta
Migne PG	J. P. Migne, Patrologiae cursus completus, Series Graeca, Paris 1859 ff.
Migne PL	J. P. Migne, Patrologiae cursus completus, Series Latina, Paris 1841 ff.
Nestle	Eberhard u. Erwin Nestle (Hrsg.), Novum testamentum Graece, Stuttgart ²⁰ 1950
Nestle – Aland	id., Stuttgart ²⁷ 1993
NT	Neues Testament

RE	Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Gotha 1854 ff., ² 1877 ff., ³ 1896 ff.
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 1909–13
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Berlin 1882 ff., 1897 ff.
WA	Martin Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), 1883 ff.
Weizsäcker	Karl Weizsäcker, Das NT übersetzt, Freiburg i. Br./Leipzig, ^{6/7} 1894, ⁹ 1906
Werke	A. Schweitzer, Ausgewählte Werke in fünf Bänden, Berlin (Ost) 1971, 1973 = Gesammelte Werke in fünf Bänden, Zürich/München 1974
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Berlin/New York 1900 ff., 1923 ff.
ZWTh	Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, Leipzig 1858 ff.

2. Sonstige Abkürzungen

a. a. O.	an angegebenem Ort
aut.	autograph
cf.	vergleiche
Dok.	J. Zürcher, Dokumentationsabschrift des theologischen und philosophischen Nachlasses von A. Schweitzer (im Archiv Günsbach, Elsaß)
Dok.-S.	Seite der Dok.
Doss.	Dossier(s), Signaturbezeichnung der betr. Manuskriptschachtel in der Zentralbibliothek Zürich (ZB)
ebd.	ebenda, an derselben Stelle
f.	folgende Seite
ff.	folgende Seiten
Masch.	Maschinenabschrift
Ms., Mss.	Original-Manuskript, Original-Manuskripte
Ms.-S.	Manuskript-Seite(n) des Original-Manuskripts
R	Randnotiz(en) in der Dok. nach Ms.
V	Vers
vgl.	vergleiche
Z.	Zeile

Zur Edition

Erklärungen der Herausgeber stehen immer in [], Ergänzungen dann, wenn es sich mindestens um ein ganzes Wort handelt. Nur bei der Dokumentation von Manuskriptschäden oder bei Ergänzungsunsicherheit werden auch ergänzte Silben oder Buchstaben in [] gesetzt.

Textlücken oder unleserliche Stellen sind durch Pünktchen in eckigen Klammern angedeutet: [. . .].

Runde Klammern () sind original.

Spitzklammern ⟨⟩ verwenden wir in Text Nr. 9 zur Kennzeichnung gestrichener Partien.

Orthographiefehler Schweitzers sind stillschweigend verbessert, ältere Schreibweisen einheitlich in heutige korrigiert (z. B. *c* in *k*. In den Manuskripten kommen beide Schreibweisen vor).

Zu den Manuskripten

Von Johann Zürcher

Im Jahre 1989 legte Frau Rhena Schweitzer-Miller den Herausgebern das Verzeichnis von neu aufgefundenen Manuskripten ihres Vaters Albert Schweitzer vor. Es handelte sich um 25 kleine wie auch große Manuskriptpakete. Neun derselben enthielten Vorlesungen Schweitzers (und Materialien dazu) aus den Jahren 1901–1912, von denen bisher fast nichts vorhanden war. Sämtliche Manuskripte befinden sich jetzt, wie alle andern Manuskripte Schweitzers (außer den Predigten), in Schachteln gelegt, in der Zentralbibliothek Zürich. Die Vorlagen des vorliegenden Bandes sind in *Dossier 40* enthalten. Gegenüber dem Gesamtinventarverzeichnis haben wir im *Quellenverzeichnis* (S. 22 ff.) die Texte in z. T. veränderter Reihenfolge angeführt, entsprechend der chronologischen Anordnung im Hauptteil des Bandes, die sich, soweit als möglich, nach den Daten der jeweiligen Vorlesung richtet.

Nicht aus dem Fund stammt Nr. 8, die Schlußvorlesung des Kollegs «Geschichte der Leben-Jesu-Forschung», eine Maschinenabschrift aus dem Archiv Günsbach, die natürlich zu den Straßburger Vorlesungen gehört, auch wenn es sich hierbei wahrscheinlich nur um eine Vorlesungs-Nachschrift handelt. Im Fund stand an dieser Stelle ein gemeinverständlicher Vortrag mit dem Titel «Unsere Zeit und die Religion» aus dem Jahre 1906, der zusammen mit anderen Vorträgen in dem für solche Texte bestimmten Band erscheinen wird.

Zu Nr. 2 ist zu bemerken, daß das Bündel «Arbeiten über die Taufe» nicht nur zwei, sondern drei Texte enthielt, nämlich noch einen Vortrag über «Ursprung und Wesen der altchristlichen Taufe» (25. 5. 1902, Straßburg). Da dies keine akademische Vorlesung ist, gehört dieser Text ebenfalls zum genannten Vortragsband.

Im Quellenverzeichnis haben wir am Schluß der Anhangstexte ergänzend noch Skizzen und Vorarbeiten zum Kolleg über das Leben Jesu vom Sommer 1905, Doss. 34 A I-III, angeführt. Zusammen mit der Kollegsnachschrift aus dem Jahre 1908 (Günsbach) und einigen Skizzen zur Geschichte der Erforschung des Paulinismus aus dem Jahre 1906 (sac 21) sind das die einzigen Manuskripte, die aus Schweitzers Dozententätigkeit von 1901 bis 1912 bisher bekannt waren.

Die aufgefundenen Vorlesungen sind alle ziemlich druckfertig, was bei denen, die nicht für den Druck bestimmt sind, einigermaßen erstaunt, da *druckfertige* Vorlesungsmanuskripte im Nachlaß sonst nicht

vorkommen, nur Skizzen, Materialsammlungen, Konzepte gibt es dazu. Die beiden großen Reihen der Gifford-Vorlesungen von 1934 und 1935 sind nicht druckfertig (nur, eine große Ausnahme, originale Presseauszüge liegen vor), auch die Hibbert-Vorlesung von 1934 ist nur z. T. ziemlich druckfertig, und der damals erschienene Presseauszug stammt von fremder Hand. Hingegen hat A. Schweitzer einige Vorträge und Aufsätze selber herausgegeben, und vereinzelte weitere solche noch ungedruckte Texte erscheinen im betreffenden Band.

Sind die vorliegenden Vorlesungs-Haupttexte also glücklicherweise sehr gut erfaßbar, so ist andererseits zu bedauern, daß sie nicht vollständig sind, d. h., die vorhandenen Kapitel sind je in sich abgeschlossen (mit Ausnahme von Nr. 9, bei dem die 1. Hälfte fehlt); aber weder ist jeder Vorlesungszyklus vollständig, noch sind alle Vorlesungen vertreten, die Schweitzer in jenen Jahren gehalten hat, was aus dem *Verzeichnis seiner Vorlesungen*, das Gustav Woytt 1975 herausgegeben hat (siehe S. 17), ersichtlich ist: Es fehlen die «Erklärung der Pastoralbriefe» (1904) und die Vorlesung über deren literarische Probleme (1910); von der «Erklärung der Apokalypse Johannis» (1903) liegt – neben drei schwarzen, in Stichworten gehaltenen Notizheften – nur die Einleitung vor, diese allerdings vollständig als umfangreiche «Geschichte der Eschatologie», und vom Kolleg «Geschichte der Leben-Jesu-Forschung von Reimarus bis zur Gegenwart» (1908) nur gerade die Schlußvorlesung; die vier letzten Vorlesungen aus dem Kolleg von 1911/12 (Nr. 11, Nachschriften) sind nicht numeriert, so daß wir nicht wissen, wie viele Vorlesungen vorangegangen sind.

In den neu aufgefundenen Vorlesungen findet sich auch nirgends der vollständige Titel des dreimal gehaltenen Kollegs «Taufe und Abendmahl im Neuen Testament und in den 4 [bzw. 2] ersten Jahrhunderten» (1903/04, 1906/07, 1909/10). Aber Nr. 2a behandelt die Taufe, Nr. 5 (undatiert) und Nr. 6 behandeln das Abendmahl und Nr. 2b beides. Diese vorhandenen Stücke sind doch wohl in irgendeiner Weise unter den Haupttitel des dreimal gehaltenen Kollegs zu subsumieren, doch muß offenbleiben, ob der Zusammenhang ein direkter oder nur ein indirekter ist. Nr. 5 kann Teil von Nr. 2b sein (Nr. 2b: Ms.-S. 1–61, Nr. 5: Ms.-S. 85–92). Nr. 6 kann, als spätere Fortsetzung, durchaus zum dreimal gehaltenen Kolleg gehören, jedoch nicht zu Nr. 2a, weil in den Ms.-Seitenzahlen von Nr. 2a (1–86) die Ms.-Seitenzahlen von Nr. 6 (1–26) schon belegt sind. Zu Nr. 2b (welche Vorlesung inhaltlich dem 1. Heft¹ entspricht) stellt sich noch eine weitere Frage: Wenn diese Vorlesung zum dreimal angekündigten Kolleg gehört (dann wohl als dessen 1. Teil) und im Sommer 1902 gelesen wurde, warum fehlt der Titel dann 1902 im Vorlesungsverzeichnis?

1 *Das Abendmahlsproblem*, Tübingen 1901, ²1929.

So bleiben einige Fragen der Chronologie und der Zusammengehörigkeit von vorliegenden Texten offen, und viele Vorlesungstexte fehlen. Dafür enthält der Fund von 1989 auch eine Vorlesung, die im Vorlesungsverzeichnis überhaupt nicht angeführt ist: die Antrittsvorlesung vom 1. 3. 1902. Wir stellen diese, obschon sie vielleicht erst *nach* Nr. 2a stattfand, als Nr. 1 an den Anfang. Als Antrittsvorlesung und thematisch ganz für sich stehend ist sie der geeignete Text, die ganze Vorlesungsreihe zu eröffnen.

Überraschend ist auch, daß wir mit einigen der aufgefundenen Vorlesungen Texte zu Gesicht bekommen, die z. T. sicher, z. T. vielleicht zu jenem 3. Heft gehören, von dem A. Schweitzer in *Aus meinem Leben und Denken*, Kap. IV, schreibt, es sei als 3. Studie ausgearbeitet und in Vorlesungen vorgetragen worden, aber ungedruckt geblieben, weil die Arbeit an der *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*² dazwischenkam. Sie enthielt die Arbeiten über «*Die Entwicklung des Abendmahls in der urchristlichen und altchristlichen Epoche*» und das Gegenstück dazu, «*Die Geschichte der Taufe im Neuen Testament und im Urchristentum*». Die Überschrift der erstgenannten Arbeit wird am Schluß des Vorworts zum bereits erwähnten I. Heft noch durch folgende Angaben ergänzt: Die Arbeit zeige, «wie sich daraus [aus dem Abendmahl] die römische Messe und das griechische Mysterium mit gleicher Berechtigung und Notwendigkeit entwickelt haben». Diese über die altchristliche Epoche hinausreichende Behandlung des Themas besitzen wir nur in einer viel späteren Version, in Skizzen und Haupttextabschnitten des II. Teils von *Reich Gottes und Christentum* (1947–49), den wir im 1. Nachlaßband herausgegeben haben (Febr. 1995).

Zum 3. Heft nun gehört mit Sicherheit wenigstens einer der neuen Texte, nämlich Nr. 6. Diese Vorlesung trägt auf der 1. Seite das Datum «Commencé... le 4 mai 1903» und am Schluß das Datum «12 mai 03», und eben an diesem 12. Mai schrieb A. Schweitzer an Helene Bresslau: «Das erste Kapitel des dritten Hefes des Abendmahls ist fertig.»³ Es muß sich also um dieses mit 1 nummerierte Kapitel handeln, es ist auf der 1. Seite auch ausdrücklich als «3. Heft» bezeichnet. So besitzen wir von diesem bisher unbekannten 3. Heft wenigstens das, oder, wie wir sagen müssen, *ein* erstes Kapitel; denn die Bezeichnung «1.» Kapitel ist hier merkwürdig, ja seltsam: Da dieses 3. Heft das Abendmahl «in der urchristlichen und altchristlichen Epoche» behandelt, kann das 1. Kapitel nicht mit dem 19. Jahrhundert einsetzen (... «von Baur bis Harnack»). Denkbar ist, daß der betreffende Teil des 3. Hefes zwei Abteilungen aufwies, deren zweite mit oben genanntem «1.» Ka-

2 Werke Bd. 3.

3 Albert Schweitzer – Helene Bresslau. *Die Jahre vor Lambarene, Briefe 1902–1912*, hg. von Rhena Schweitzer-Miller und Gustav Woytt, München 1992, S. 36.

pitel einsetzte, das als Fortsetzung die Abendmahlforschung im 19. Jahrhundert schildert.

Ferner kann man annehmen, daß die erste «hypothetische» Abteilung jenes große, dreimal gehaltene Kolleg «Taufe und Abendmahl im Neuen Testament und in den 4 ersten Jahrhunderten» umfaßte, woraus jetzt Nr. 5 vorhanden ist; dann könnte auch Nr. 2b, als Anfang, dazugehört haben, doch ist dies sehr unsicher, weil wir bei 2b inhaltliche Entsprechungen mit Heft 1 festgestellt haben. Dafür aber kann man mit großer Wahrscheinlichkeit in Nr. 2a jenes von Schweitzer erwähnte «Gegenstück» im 3. Heft sehen, bloß ist diese Vorlesung nirgends ausdrücklich als zum 3. Heft gehörig bezeichnet, aber vielleicht nur, weil das Manuskript zur Einreichung als Habilitationsschrift (1901) bestimmt war: Auf einem Vorblatt schreibt Schweitzer: «Arbeit zur Habilitation eingereicht 1901». Hierbei fällt auf, daß A. Schweitzer demnach *zwei* theologische Habilitationsschriften eingereicht hat, denn auch das 2. Heft⁴ diente ihm, wie er in *Aus meinem Leben und Denken*,⁵ Kap. IV, mitteilt, der Habilitation als Privatdozent (1902).

Schließlich noch einige Bemerkungen zu Nr. 9 und 10. Beide Texte, 1909 geschrieben, sind offensichtlich Buchtexte: Nr. 9 (im Quellenverzeichnis unter 10h aufgeführt) gehört zweifellos zum Komplex der *Geschichte der Paulinischen Forschung* (Tübingen 1911, Skizzen hierzu gibt es bereits im Jahre 1906, vgl. Quellenverzeichnis Anh. 7b), und die 7 Abschnitte von Nr. 10 sind eine erste Fassung des Buches *Die Mystik des Apostels Paulus*.⁶ Beide Texte sind aber sicher zum mindesten ihrem Inhalte nach in Vorlesungen vorgetragen worden, worauf die betr. Vorlesungstitel im Vorlesungsverzeichnis hindeuten: «Die wissenschaftliche Erforschung des Paulinismus von Semler bis auf die Gegenwart» (Wintersemester 1910/11) und «Die Mystik des Apostels Paulus» (Sommersemester 1911). Da von Nr. 9 leider die 1. Hälfte fehlt, fehlen dort auch Titel und sonstige Angaben, nur die Jahreszahl 1909 ist einmal erwähnt.

Bei Nr. 10 fehlt noch die definitive Kapiteleinteilung: Über einige Kapitelanfänge sind provisorisch mehrere Kapitelzahlen gesetzt, im Druck gemäß Vorlage wiedergegeben. Die Fassung war (nach einem Telegramm Schweitzers an Helene Bresslau) am 5. 1. 1910 zwar abgeschlossen,⁷ aber in einem Brief vom 27. 3. desselben Jahres, wiederum an Helene Bresslau, lesen wir: «Jetzt wird das Manuskript [die Paulusarbeit] revidiert.»⁸ Vermutlich sind die außer bei VIII deutlich nachträglich

4 *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis*, Tübingen 1901, ²1929, ³1956.

5 Werke Bd. 1, S. 52.

6 Werke Bd. 4.

7 In der genannten Briefausgabe, S. 268.

8 A. a. O., S. 282.

hinzugefügten Kapitelzahlen die Spur einer begonnenen (dann aber nicht weiter ausgeführten) Revisionsarbeit.

Auf Beigabe einer Anhangsauswahl aus den Skizzen, Notizen, Stel lensammlungen und den 15 Kollegheften (vgl. S. 18) haben wir verzich- tet. Die Übersicht über das Vorhandene, wovon ein Teil bereits fürs Archiv abgeschrieben ist, findet der Leser im Quellenverzeichnis. Die Kolleghefte sind auch schon Gegenstand einer kleinen Studie geworden, im Artikel von Werner Zager: *Albert Schweitzers Anleitung zu selbständi- ger exegetischer Arbeit*, 1994.⁹

In all diesen wissenschaftlichen Arbeiten für die theologischen Vorle- sungen und Veröffentlichungen ist keine Spur zu finden von den vielen andern damaligen gleichzeitigen Tätigkeiten Schweitzers, von der Pre- digttätigkeit, dem Medizinstudium, den Konzertreisen, der Arbeit an der deutschen Fassung des Bach-Buches. Für jede dieser Tätigkeiten engagierte sich A. Schweitzer voll und ganz. Souverän konnte er seine unglaubliche Arbeitsfähigkeit jeweils dort einsetzen, wo der Augenblick es erforderte, konnte sich zugunsten der einen Tätigkeit von den andern Tätigkeiten gleichsam distanzieren, ohne sie aus den Augen zu verlieren. Ein Schlaglicht auf solches Sich-Distanzieren wirft eine Stelle aus einem Brief an Herm. von Lüpke vom 1. 11. 1907,¹⁰ wo A. Schweitzer zur Vorlesung über die katholischen Briefe schreibt:

«Dienstag beginne ich die Vorlesungen. 2 Stunden in der Woche werde ich die der Gottesgelahrtheit sich widmenden Jünglinge in die Geheimnisse des 2. Petrusbriefes und der 3 Johannesbriefe einführen. Interessieren tut mich bloß der 1. Johannesbrief und Milieu und Zeit, in der die andern geschrieben sind.»

Bezeichnend ist auch die bekannte Schilderung der Arbeit an der deutschen, stark erweiterten Fassung des Bach-Buches (Leipzig 1908) im VII. Kapitel von *Aus meinem Leben und Denken*:¹¹ «Von da an [Som- mer 1906] war ich mit solcher Freudigkeit bei der Arbeit, daß ich sie in zwei Jahren fertig hatte, obwohl das medizinische Studium, die Vorbe- reitung der Vorlesungen, die Predigtstätigkeit und die Konzertreisen mir nicht erlaubten, mich anhaltend mit ihr zu beschäftigen. Oft mußte ich sie für Wochen beiseite legen.»

Worb, im Oktober 1995

Johann Zürcher

9 Siehe die folgenden Vorbemerkungen von E. Gräßer, S. 18, Anm. 8.

10 Archiv Günsbach.

11 Werke Bd. 1.

Vorbemerkungen zu Schweitzers theologischen Vorlesungen

Von Erich Gräßer

Nachdem Albert Schweitzer 1899 an der Philosophischen Fakultät der Universität Straßburg mit einer Arbeit über die Religionsphilosophie Kants zum Dr. phil. promoviert hatte,¹ bot ihm sein Lehrer Theobald Ziegler (1840–1918) an, sich als Privatdozent für Philosophie zu habilitieren. Zugleich legte er ihm jedoch nahe, das Vikariat an St. Nicolai zu Straßburg, das Schweitzer nach seinem 1. Theologischen Examen (1898) seit dem 1. Dezember 1899 innehatte, aufzugeben, da man im Lehrkörper der Philosophischen Fakultät ungern einen Prediger sähe. Schweitzer lehnte ab, da er auf das ihm außerordentlich wichtige Predigtamt nicht verzichten wollte,² und strebte nun ein Lehramt in der Theologischen Fakultät an. Nach der Promotion 1900³ und der Habilitation 1902⁴ wurde ihm die *venia legendi* für das Fach Neues Testament erteilt. Am 1. März 1902 hielt er seine öffentliche Antrittsvorlesung über «Die Bedeutung der Logospekulation für die historische Darstellung des Lebens Jesu im 4. Evangelium mit besonderer Berücksichtigung des Ausdrucks ›Menschensohn‹», mit der wir diesen Band eröffnen. Von nun an hielt Schweitzer runde zehn Jahre lang, bis kurz vor seiner Ausreise nach Lambarene, Semester für Semester regelmäßig neutestamentliche Vorlesungen. Laut den Vorlesungsverzeichnissen der Straßburger Universität waren es die folgenden:⁵

1 A. Schweitzer, *Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Freiburg i.Br. 1899.

2 Vgl. A. Schweitzer, *Aus meinem Leben und Denken*, Hamburg 1955, S. 24 (Werke Bd. 1, S. 44).

3 Thema der Arbeit: *Kritische Darstellung unterschiedlicher neuerer historischer Abendmahlsauffassungen*. Dissertation zur Erlangung des Grades eines Licentiaten der Theologie (= Kap. 1–8 des 1. Heftes), Freiburg i.Br. 1901.

4 Als Habilitationsschrift diente ihm die Arbeit über *Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums*, und zwar das 2. Heft: *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu*, Tübingen 1901.

5 Das Verzeichnis der Straßburger Vorlesungen Schweitzers von 1902–1912 ist abgedruckt in: A. Schweitzer, 1875–1965. Exposition Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg 1975, S. 120. Es handelt sich dabei um einen Katalog, den M. Lang für eine Ausstellung aus Anlaß des 100. Geburtstages von Albert Schweitzer zusammengestellt hatte. Die Ausstellung wurde von Frau Lang und Gustav Woytt organisiert. Der Katalog, der viele wertvolle Notizen enthält, hat leider wenig Beachtung gefunden.

- 1. März 1902: Habilitation als Privatdozent [Antrittsvorlesung]
- WS 1902/03: Erklärung der Katholischen Briefe, 4stündig
- SS 1903: Erklärung der Apokalypse des Johannes, 2stündig
- WS 1903/04: Taufe und Abendmahl im NT und in den ersten 4 Jahrhunderten, 1stündig
- SS 1904: Erklärung der Pastoralbriefe, 2stündig
- WS 1904/05: Erklärung der Katholischen Briefe (einschließlich Hebräer), 4stündig
- SS 1905: Die wissenschaftliche Forschung über das Leben Jesu seit Strauß, 2stündig
- WS 1905/06: Erklärung der Apokalypse Johannis, 2stündig
- SS 1906: Erklärung des Galaterbriefes, 1stündig
- WS 1906/07: Taufe und Abendmahl im NT und in den 2 ersten Jahrhunderten, 1stündig
- SS 1907: Katholische Briefe (1. Petrus und Jakobusbrief), 2stündig
- WS 1907/08: Erklärung der Katholischen Briefe, 2. Teil (2. Petrus, Judas, 1. 2. 3. Johannes), 2stündig
- SS 1908: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung von Reimarus bis zur Gegenwart, 2stündig
- WS 1908/09: Erklärung der Apokalypse Johannis, 1stündig
- SS 1909: Erklärung des Galaterbriefes, 2stündig
- WS 1909/10: Taufe und Abendmahl im NT und in den beiden ersten christlichen Jahrhunderten, 1stündig
- SS 1910: Die literarischen und theologischen Probleme der Briefe an Timotheus und Titus, 2stündig
- WS 1910/11: Die wissenschaftliche Erforschung des Paulinismus von Semler bis auf die Gegenwart, 1stündig
- SS 1911: Die Mystik des Apostels Paulus, 2stündig
- WS 1911/12: Die Ergebnisse der historisch-kritischen Theologie und der Naturwissenschaft für die Wertung der Religion, 1stündig

Abgesehen von einigen Skizzen, Notizen und Vorarbeiten war von diesen Vorlesungen bisher nichts vorhanden. Sie galten als verschollen. Am 22. August 1989 wurden mir jedoch von Rhena Schweitzer-Miller neun nummerierte Pakete mit unveröffentlichten Manuskripten ihres Vaters übergeben, die sie im Nachlaßgepäck der Eltern in der Schweiz entdeckt hatte. Der Fund kann als sensationell gelten. Enthält er doch einen großen Teil der Manuskripte zu den oben genannten Vorlesungen, allerdings mit z. T. anderen Überschriften, Daten⁶ und in zweiteiliger Form: Einige Vorlesungsmanuskripte, einschließlich der Antrittsvorlesung, sind voll ausgearbeitet.⁷ Es sind die hier erstmals veröffentlichten, die

⁶ Vgl. dazu die Einleitung von J. Zürcher (s. o. S. 11 ff.).

⁷ S. Faksimile S. 28 f.

uns zeigen, mit welcher Gewissenhaftigkeit und wissenschaftlichen Akribie Schweitzer seine Kollegverpflichtungen neben allen anderen Tätigkeiten – Vikariat, Medizinstudium, Organistentätigkeit usw. – wahrgenommen hat. Die anderen Vorlesungen hat Schweitzer nicht vollständig ausgearbeitet, sondern nur stichwortartig in 15 schwarzen Kollegheften vorbereitet und dann wohl frei im Kolleg vorgetragen.⁸ Im einzelnen handelt es sich dabei um folgendes (in der Reihenfolge ihrer Datierung von Schweitzers Hand. Siehe u. S. 24 unter Punkt 6.):

1. Publikum über Taufe und Abendmahl SS 1902
2. Colleg über die Pastoralbriefe SS 1902 [1904?]
3. Die johanneischen Briefe WS 1902/03
- (4-6) 4. Colleg über die katholischen Briefe, Heft I, Heft II 1. Petrus, Heft III Der Jakobusbrief WS 1902/03
- (7) 5. Erklärung des Judasbriefes [ungebundenes Heft, ohne Datum, gehört wohl zu den katholischen Briefen, 1902/03]
- (8) 6. Cursorische Exegese des Hebräerbriefs im Rahmen der Vorlesung über katholische Briefe WS 1902/03
- (9) 7. Die Apokalypse Johannis samt Einleitung in die Eschatologie und Apokalyptik. Lektürnotizen SS 1903
- (10) 8. Exegese der Apokalypse Johannis, Heft II [wohl SS 1903. Die Jahreszahl 1909 auf S. 1 ist vermutlich Datum einer Wiederverwendung]
- (11) 9. Colleg über Apokalypse, 3. Heft, SS 1903
- (12) 10. II. Timotheus. Der Brief an Titus. Allgemeiner Schlußüberblick [ohne Datum (wohl SS 1904)]
- (13, 14) 11. Colleg über den Galaterbrief, Heft I und II, SS 1906
- (15) 12. «Die Mystik des Apostels Paulus» SS 1911. [Als Anlage sind beigefügt: Notizen zu den beiden Vorlesungen über Paulinische Mystik in der Universität Lund, 6. und 7. Dez. 1921]

Bei diesen Heften ist Schweitzer so verfahren, daß er jeweils auf der rechten Seite eine am neutestamentlichen Text entlanggehende Exegese in Stichworten vorlegt, während er auf der linken Seite biblisches oder religionsgeschichtliches Vergleichsmaterial, manchmal auch Sekundärliteratur notiert, von der er in aller Regel nur ganz spärlichen Gebrauch macht. Er war eben auch als neutestamentlicher Dozent der Selbstdenker, als den wir ihn aus seinen großen wissenschaftlichen Werken kennen. Schweitzer geht seine eigenen Wege, die nicht selten genau entgegengesetzt zur allgemeinen Forschungsrichtung verlaufen. Die

⁸ Die Kolleghefte haben jeweils das Format DIN A 5, sind 72 Blatt stark und schwarz eingebunden. In manchen Heften sind zusätzliche Blätter eingelegt oder eingebunden. Vgl. dazu W. Zager, *Albert Schweitzers Anleitung zu selbständiger exegetischer Arbeit*. Kleine Lesefrüchte aus den Kollegheften Albert Schweitzers, ZNW 85 (1994), S. 286–289, bes. 286.

schwarzen Kolleghefte sind in ihrer vorliegenden Form schwierig zu publizieren. Sie bilden aber für den Schweitzer-Forscher eine unerschöpfliche Erkenntnisquelle und vermitteln uns einen tiefen Eindruck, wie der Privatdozent Schweitzer einige, meist kleinere Briefe des Neuen Testaments – die großen blieben den Ordinarien vorbehalten – verstand und beurteilte. Wir lernen in ihnen den *Exegeten* Albert Schweitzer kennen.

Anders die hier veröffentlichten und voll ausgearbeiteten Vorlesungsmanuskripte! Sie haben im Blick auf die Hauptthemen des Theologen Schweitzer – Eschatologie, Jesus, Paulus, Taufe und Abendmahl – einen entwicklungs- und forschungsgeschichtlichen Schwerpunkt. Erstmals gewinnen wir einen Eindruck davon, in welcher Weise Schweitzer seinen Studenten Probleme, Themen und Ergebnisse der neutestamentlichen Wissenschaft vorgetragen hat, nämlich allgemeinverständlich, unprätentiös, in klarer, deutlicher Sprache und zumeist als «Querdenker» hinsichtlich der herrschenden Lehrmeinungen. In den meisten Fällen vertritt er jedenfalls einen sehr ausgeprägten eigenen Standpunkt. Von den schwarzen Heften einmal abgesehen, begegnen wir dabei jedoch keinem «neuen» Schweitzer. Wohl aber lernen wir – was Fragestellung, Methode und Zielrichtung seiner neutestamentlichen Studien anbetrifft – den uns aus seinen Jesus- und Paulusbüchern bekannten Theologen Schweitzer sehr viel genauer kennen. Neu hinzugekommen ist allerdings – und das macht die eigentliche Bedeutung der hier veröffentlichten Texte aus – die zwar schon als 3. Heft seiner Untersuchungen zum «Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums» geplante, aber nie zur Ausführung gekommene Entwicklungsgeschichte der urchristlichen Gedanken bis in die alte Kirche hinein.⁹ Ja, es werden die dogmengeschichtlichen Entwicklungslinien im Zusammenhang der Enteschatologisierung des Urchristentums bis in die eigene Gegenwart hinein ausgezogen.¹⁰ Das erkenntnisleitende Interesse ist die Schweitzer schon von Studententagen an beschäftigende konsequente Eschatologie bei Jesus und Paulus. Dabei kristallisieren sich schon sehr früh zwei deutlich erkennbare Schwerpunkte heraus. Das ist einmal die «Mystik des Apostels Paulus» und damit zusammenhängend der Ursprung und das Wesen der altchristlichen Taufe. Letztere ist ein bereits durch die Arbeit zum 1. Theologischen Examen im Sommer 1897 vorgegebenes Thema, das Schweitzer nicht mehr losläßt. Das Thema der Examensarbeit lautete: «Schleiermachers Abendmahlslehre, verglichen mit den im Neuen Testament und in den reformatorischen Bekenntnisschriften niedergelegten Auffassun-

⁹ Vgl. oben S. 13 f.

¹⁰ Vgl. dazu die Vorlesung «Das Abendmahl in der dogmengeschichtlichen Forschung von Baur bis Harnack» (s. u. S. 469 ff.).

gen».¹¹ Durch fortgesetzte, das Thema vertiefende Studien gelten ihm schließlich Taufe und Abendmahl als «Zentralproblem in der Entstehung und Entwicklung des Urchristentums».¹² Während die großen dogmengeschichtlichen Werke seinerzeit die Entstehung des kirchlichen Glaubens «aus der Entwicklung der Christologie, der Soteriologie, der Gemeindeverfassung, des Kanons, der Tradition, des Symbols und des Kultus» erklären, ist Schweitzer der Überzeugung, daß Taufe und Abendmahl die «orientierenden Hauptkapitel» sind und bei richtiger Erfassung ihres eschatologischen Wesens den einzig gangbaren Weg darstellen, auf dem die Entwicklung des kirchlichen Glaubens möglich wurde und erklärbar ist.

Die Arbeit über «Die Mystik des Apostels Paulus», die Schweitzer umständehalber als Buch erst 1930 als sein wohl bestes theologisches Werk veröffentlichen konnte,¹³ bildet im Zusammenhang damit ein Schweitzer ebenfalls von früh an beschäftigendes zentrales Thema, wie die folgenden Vorlesungen beweisen. Standen doch damals, als der junge Dozent in Straßburg lehrte, die Thesen im Raum, das Christentum sei zweimal gestiftet worden (einmal von Jesus, ein anderes Mal von Paulus), und der Völkerapostel habe die entscheidende Weichenstellung zur Hellenisierung des Christentums vorgenommen. Beides hält Schweitzer von Anfang an für falsch und bemüht sich um den (richtigen!) Nachweis, daß Paulus unter veränderten Bedingungen – durch die Auferstehung Jesu ist die angesagte Äonenwende bereits in Gang gekommen – die Verkündigung Jesu konsequent zu Ende denkt.

Ob das nun richtig oder falsch ist: Schweitzer legt jedenfalls mit dem allem einen faszinierenden Entwurf der Entwicklungsgeschichte des Christentums vor, die von den apokalyptisch-urchristlichen Gedanken bei Jesus und Paulus über eine zunehmende Enteschatologisierung schließlich zu der von den altkirchlichen Dogmen beherrschten Großkirche führt. Insofern tritt die Sammlung der hier erstmals veröffentlichten Straßburger Vorlesungen als gleichrangiges Werk neben die berühmten Klassiker «Geschichte der Leben-Jesu-Forschung» und «Die Mystik des Apostels Paulus».

Zum Schluß habe ich all denjenigen Dank zu sagen, ohne deren Hilfe dieser Band nicht hätte erscheinen können. An erster Stelle nenne ich Johann Zürcher, der mit gewohnter Präzision eine maschinengeschriebene Abschrift der handschriftlichen Vorlesungsmanuskripte anfertigte – eine verantwortungsvolle Aufgabe, der er sich mit ganzer Hingabe gewidmet hat.

11 Vgl. A. Schweitzer, *Aus meinem Leben und Denken*, Hamburg 1955, S. 16 (Werke Bd. 1, S. 34).

12 Vgl. die entsprechende Vorlesung im SS 1902 (s. u. S. 152 ff.).

13 Vgl. dazu E. Gräßer, *Albert Schweitzer als Theologe*, BHT 60 (1979), S. 176 ff.

Mein Dank gilt aber auch Georg Siebeck vom Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen. Rhena Schweitzer-Müller und ich waren zunächst der Meinung, daß der vorliegende Band in diesem Verlag erscheinen sollte, weil die theologischen Arbeiten Schweitzers von Anfang an dort betreut und verlegt worden sind. Als dann aber der Plan einer mehrbändigen Nachlaßausgabe im Verlag C. H. Beck in München mehr und mehr Gestalt annahm, hat Georg Siebeck um der Einheitlichkeit der Reihe willen auf den ihm bereits zugesagten Band verzichtet. Für diese Großzügigkeit sei ihm aufrichtig gedankt.

Ein ganz besonders herzlicher Dank gilt Frau Brigitte Waltraud Schmitz (Bonn) und ihrer Schwester Frau Martina Lichius (Bonn), die mit großem Einsatz und innerer Anteilnahme an Albert Schweitzers Werk die Erstellung einer Computer-Diskette (Druckvorlage) für dieses Buch übernahmen. Daß Frau Schmitz in bewährter Zuverlässigkeit auch die zahlreichen griechischen Zitate in das Layout übertrug, verdient besondere Anerkennung. Beate Alenfelder (Bonn) hat mit größter Sorgfalt die Fahnenkorrektur mitgelesen und das Bibelstellenregister angefertigt. Olaf Waßmuth (Bern) erstellte das Namen- und Sachregister. Dr. Hermut Löhr (Bonn) half bei den Zitatnachweisen. Allen schulden wir großen Dank.

Den Damen und Herren im C. H. Beck Verlag München, namentlich Herrn Dr. Ernst-Peter Wieckenberg, danke ich für die vertrauensvolle Zusammenarbeit. Dieser Dank gilt ganz besonders Frau Dr. Ruth Drost-Hüttl, ohne deren Engagement die technischen Probleme kaum hätten gelöst werden können.

Schließlich danken Herausgeber und Verlag der Wissenschaftlichen Albert-Schweitzer-Gesellschaft in Deutschland und der Arbeitsgemeinschaft Schweizer Pfarrer (ASP), die mit größeren finanziellen Beiträgen die Arbeit an diesem Nachlaßband unterstützt haben. Die weiteren Institutionen und Personen, die in dieser Weise Beihilfe leisteten, sind im 1. Vorwort des 1. Nachlaßbandes erwähnt.¹⁴

Bonn, im Oktober 1995

Erich Gräßer

14 *Reich Gottes und Christentum*, München 1995.

Quellenverzeichnis

Dossier 40: Straßburger Vorlesungen 1901–1912.

Zentralbibliothek Zürich. Dokumentationsabschrift: Archiv Günsbach (Elsaß). Die Ms.-Seitenzahlen sind in dieser Abschrift mitdokumentiert.

1. Aus Paket 13:

Die Bedeutung der Logospekulation für die historische Darstellung des Lebens Jesu im 4. Evangelium, mit besonderer Berücksichtigung des Ausdrucks Menschensohn, Antrittsvorlesung Straßburg 1. 3. 1902, 6 S., Folio, *aut.*

2. Paket 10:

Vorblatt (DIN A 5): Arbeiten über Taufe und Abendmahl.

a) Die Taufe im Neuen Testament, S. 1–86, Folio, *aut.* Das Vorbemerkungsblatt trägt das Datum: 31. 1. 1901.

b) Publikum über Taufe und Abendmahl, Sommersemester 1902, S. 1–61, Folio, *aut.*

3. Aus Paket 13:

Colleg über die katholischen Briefe, Winter 92/93 [zu korr.: 02/03], S. 1–73, Folio, *aut.* (Notiz auf S. 1: «Cette introduction a été préparée... en sept. 1902 et rédigée... du 10–24 oct.»)

4. Paket 8:

Geschichte der Eschatologie. Einleitung zum Colleg über die Apokalypse. Sommersemester 1903, S. 1–53 + a–h, Folio, *aut.* Titelblatt: DIN A 5.

5. Aus Paket 11:

Der Übergang der historischen Feier in die Gemeindefeier. 1) Rekapitulation, o. D., S. 85–92, Folio, *aut.* (Aus der Fortsetzung zu Nr. 2b? Oder aus der Vorlesung über «Taufe und Abendmahl im Neuen Testament» von 1903/04, 1906/07 und 1909/10?)

6. Aus Paket 13:

Das Abendmahl in der dogmengeschichtlichen Forschung von Baur bis Harnack, Abendmahl III. Heft, commencé lundi le 4 mai 1903, S. 1–26, Folio, *aut.* (Gehört vielleicht ebenfalls, als Fortsetzung, zur Vorlesung v. 1903/04; 1906/07 und 1909/10.)

7. Paket 9:

Einleitung zur Exegese. Orientierung über den Paulinismus und die Bedeutung des Galaterbriefes. Skizzen und Notizen zum Colleg über den Galaterbrief, Colleg Sommer 1906, S. 1–17 + 1 S. Notizen, Folio, *aut.* Vorblatt: DIN A 5.

8. Die hier folgende Schlußvorlesung des Kollegs «Geschichte der Leben-Jesu-Forschung» liegt nur in einer Maschinenabschrift vor, die sich im *Archiv Günsbach* befindet. 13 S., Folio, 29. 7. 1908.
9. Aus Paket 14: Ohne Titel, S. L–W (S. A–K fehlen), 12 S., Großfolio, *aut.* Einige Abschnitte gestrichen. Wahrscheinlich zu «Geschichte der Paulinischen Forschung» gehörend.
- 10) Aus Paket 14: Mystik des Apostels Paulus, 1909.
 - a) I + IV: Die paulinische Lehre nach dem 1. Brief an die Thessalonicher, S. 30–35 (S. 30: Rißlücken), Folio, *aut.*
 - b) II: Jüdisch oder griechisch? S. 1–23, Folio, *aut.*
 - c) II, III: Paulinismus und Lehre Jesu, S. 11–18 (S. 11, Streifen mit losgelöstem Anklebeblatt), Folio, *aut.*
 - d) V: Die eschatologische Spekulation. *Ecrit à Saar-Union*, oct. 1909, S. 1–42, Folio, *aut.*
 - e) VI: Gesetz und Rechtfertigung aus Glauben, S. 1–19, Folio, *aut.*
 - f) VII, I: Die Eschatologie der großen Briefe und ihr Verhalten zur jüdischen Eschatologie [Titelkorrektur:] zur Eschatologie Jesu und [der] jüdischen, S. 1–20, Folio, *aut.*
 - g) VIII: Tod und Auferstehung Jesu. Leidensgemeinschaft und Todesgemeinschaft. Heiliger Geist, S. 21–27, Folio, *aut.*
11. Aus Paket 8:

«Stenogramm der vier letzten Vorlesungen meines letzten Kollegs an der Universität Straßburg, Winter 1910/1911: «Die Ergebnisse der historisch-kritischen Theologie und der Naturwissenschaft für die Wertung der Religion». Von einem Hörer mir geschenkt. Albert Schweitzer.» Deckblatt mit obiger *aut.* Aufschrift und 51 S. *Masch.*, Fol.

Anhang: Skizzen, Stellensammlung, Fragmente.

(Nur Nr. 8 abgedruckt, s. o. S. 17.)

1. Aus Paket 11:

Die Abendmahlsstellen aus der altkirchlichen Literatur, o. D.:
 Titelblatt + Stellenverzeichnis, 2 S., Folio, *aut.*
 Stellen aus dem Neuen Testament (und der Justinische Einsetzungsbericht), griech., 1 Folio-Doppelbogen, *aut.*
 Ignatianische Literatur. Die Didache. Griech., 1 Folio-Doppelbogen, *aut.*
 Die apostolischen Constitutionen, Buch VIII, Cap. 13, griech., 1 S., Folio (fremde Hs.).
 Abendmahlsstellen aus den apostol. Constitutionen (Kemptener-Übers.), 1 S., Folio, *aut.*
 Das Schmidtsche Fragment, 1 Folio-Doppelbogen, *aut.*
 Justin, griech., (aut.?), 1 Folio-Doppelbogen, Titel *aut.*
 Stellen zum Abendmahl bei Irenäus, 2 S., Folio, *aut.*

Abendmahlsstellen bei Cyprian, I, II, 2 S., Folio, *aut.*

Abendmahlsstellen bei Tertullian I, II, 2 S., Folio, *aut.*

Abendmahlsstellen des Clemens von Alexandrien I-IV, 4 S., Folio, *aut.*

Supplementsstellen zum Abendmahl: Altes Testament, 1 S., Folio, *aut.*

2. Aus Paket 12:

Skizzen und Vorarbeiten zur Vorlesung über das Abendmahl und über die Taufe, Sommer 1902, S. 1–6, Großfolio, *aut.* Rückseiten: Gestrichener Text (Skizzen zur Antrittsvorlesung), *aut.*

Das Abendmahl, 1 S., Großfolio + 2 S. Folio, *aut.* + Rückseitentext.

Notizen für das Abendmahl (Exzerpte), 13 S., Folio, *aut.*

3. Aus Paket 13:

Skizzen und Vorarbeiten zum Colleg auf das Sommersemester 1903:

Die Apokalypse Johannis, S. 1–30, Folio, *aut.*

4. Aus Paket 13:

Skizzen und Vorarbeiten zum Colleg: Die Stellung der kathol. Briefe in der Geschichte der alten Literatur. Günsbach, Sept. 1902, S. 1–45, Folio, *aut.*

5. Aus Paket 14:

Skizzen zur Mystik des Apostels Paulus, 1909.

a) Skizzen zum Paulinismus. Eine dogmengeschichtliche Studie (Lektüre. Stellensammlung), S. 1–23, Folio, *aut.*

b) Unpaginiert: Notizen, 7 S., Folio, *aut.* Text (z. T. nur Randentwurf), 19 S., Folio, *aut.*

c) Unpaginierte Notizen zu Stellen. Rückseiten mit z. T. gestrichenem Text, 10 Bl., Folio, *aut.*

6. Pakete 3 und 19:

16 Kolleghefte, 1902–1911.

Stichwortartiger Haupttext auf rechter Seite, Notizen auf linker Seite. A 5, *aut.*:

1. Publikum über Taufe und Abendmahl, Sommer 1902, 53 Doppels. + 4 Einlageblätter.

2. Colleg über die Pastoralbriefe, Sommer 1902 [1904?], 68 Doppels.

3. Die johanneischen Briefe (im Zusammenhang mit den katholischen Briefen), Winter 1902/03, 50 Doppels.

4. Colleg über die katholischen Briefe, Heft I, Winter 1902/03, 57 Doppels.

5. 1. Petrus, Heft II, o. D. 1902/03?, 67 Doppels. + 7 Einlagebogen.

6. Der Jakobusbrief, Heft III, Winter 1902/03, 59 Doppels.

7. Erklärung des Judasbriefes, 28 ungebundene Doppels., 2. Petrus, 44 Doppels., Allgemeiner Rückblick auf Judas u. 2. Petrus, 3 Doppels., o. D. [1902/03].

8. Cursorische Exegese des Hebräerbriefes im Rahmen der Vorlesung über die katholischen Briefe, Winter 1902/03, 55 Doppels.
 9. Die Apokalypse Johannis samt Einleitung in die Eschatologie und Apokalyptik, 1. Colleg, Sommersemester 1903, 42 Doppels.
 10. Exegese der Apokalypse Johannis, Heft II, [1903? und] 1909, 69 Doppels., S. 70–85 lose hineingelegt.
 11. Colleg über Apokalypse, 3. Heft, Sommer 1903, 28 Doppels.
 12. II. Timotheus. S. 59: Die theologische Gedankenwelt der Pastoralbriefe, o. D. [Sommer 1904?], 63 Doppels.
 13. Colleg über den Galaterbrief, Sommersemester 1906, 55 Doppels. + 1 S. (+ 2 hineingelegte Doppelbogen).
 14. Erklärung des Galaterbriefes, Heft II, Sommer 1906, 45 Doppels.
 15. Notizen zum Colleg über Paulus, Die Mystik des Apostels Paulus, Sommersemester 1911, 83 Doppels.
[Spätere Einlage:] Notizen zu den beiden Vorlesungen über Paulinische Mystik in der Universität Lund, 6. und 7. Dez. 1921.
- Das 16. Heft enthält keine Texte und Notizen zu Vorlesungen, sondern Schüler- und Organisationsnotizen zum Religionsunterricht 1904–07.
7. a) *Dossier 34 A I-III*: Skizzen und Vorarbeiten zum [1. und] 2. Teil des Kollegs über das Leben Jesu. – Sommer 1905, 21, 19 und 14½ S., Fol. – *aut.* (+ 3½ S. fremde Hs. mit *aut.* Bemerkungen).
 - b) *Sac 21*: Skizzen zur Geschichte der Erforschung des Paulinismus, Pfingstferien 1906, 28 S., Fol. – *aut.*
8. Vorlesungen A. Schweitzers an der protestantisch-theologischen Fakultät Straßburg (besorgt von M. und Th. Lang und G. Woytt), aus: *Albert Schweitzer 1875–1975*, Ausstellungskatalog der Bibliothèque Nationale et Universitaire, Straßburg 1975.

1. Die Bedeutung der Logospekulation für die historische Darstellung des Lebens Jesu im 4. Evangelium mit besonderer Berücksichtigung des Ausdrucks «Menschensohn»

Antrittsvorlesung an der theologischen Fakultät zu Straßburg, 1. 3. 1902

Zwischen dem synoptischen Problem und dem Problem des 4. Evangeliums besteht ein charakteristischer Unterschied. Bei dem ersteren handelt es sich um Anatomie. Es gilt, die Synoptiker in ihre quellenmäßigen Bestandteile zu zerlegen und darüber Aufschluß zu geben, wie die verschiedenen Partien ineinander gearbeitet sind. Beim 4. Evangelium hingegen haben wir es mit einem Wiederbelebungsversuch zu tun. Es ist in der Atmosphäre unserer Zeit gleichsam erstarrt, weil uns die Voraussetzungen und Bedingungen, aus denen es erwachsen und die ihm das Leben gaben, nicht mehr gegenwärtig sind. Wir müssen nun diese Voraussetzungen uns geschichtlich wieder vergegenwärtigen, denn nur so gelangen wir dazu, dem leblosen Körper künstliche Wärme zuzuführen und den Gliedern dieses wunderbaren Gebildes die Starre zu nehmen. Der Ausdruck kehrt in das Antlitz zurück, die Gestalt richtet sich langsam auf, sie lebt, sie bewegt sich: das ist das Ergebnis der wissenschaftlichen Wiederbelebungsversuche.¹

Und doch – es ist die Überzeugung gerade der fortgeschrittensten Forscher² – das Leben ist noch nicht ganz in die Gestalt zurückgekehrt. Einzelne Glieder lahmen noch etwas, das Auge ist noch zuweilen getrübt, und die Sprache ist noch nicht ganz wiedergewonnen. Wohl verstehen wir die Grundgedanken des 4. Evangeliums, aber die Art der Ausführung desselben mutet uns in einzelnen Details noch rätselhaft an.

Der Grundgedanke besteht in der Erklärung der Messianität und Gottessohnschaft Jesu durch den Logosbegriff. Die Motive der Durchführung dieses Themas sind im allgemeinen apologetische und kirchliche. Im innersten Wesen apologetisch ist ja schon das Grundthema des 4. Evangeliums. Kommt es doch darauf an, der heidnischen Bildung und Religiosität gegenüber, durch die Erklärung der Messianität Jesu aus dem Logosbegriff, nachzuweisen, daß das Christentum nicht unver-

1 [Mit Bleistift gestrichener Satzschluß:] an denen gerade die Straßburger Fakultät einen so großen Anteil hat.

2 [R] Noch nicht ganz Leben.

nünftig, sondern im höchsten Sinne vernunftgemäß ist, weil es auf der Selbstoffenbarung des Logos beruht. Justins *Apologie* ist der zeitgenössische Kommentar zum 4. Evangelium, denn dieses führt geschichtstheoretisch durch, was Justin in der *Apologie* behauptet. Die apologetische Grundtendenz im 4. Evangelium manifestiert sich dann in verschiedener Weise. So wird sie mit einer Wendung gegen das Judentum durchgeführt, wodurch sich die straffe und pointierte Handhabung des Weissagungsbeweises erklärt. Diese hat ihre Parallele eben nur in Justins *Dialogus cum Tryphone*. Beide gehen in dieser apologetischen Handhabung so weit, daß sie aus der Theorie heraus unauffindbare alttestamentliche Weissagungen fast geradezu produzieren. So zitiert Justin Dial. 138, um zu beweisen, daß die christliche Taufe in der Sintflut vorgebildet ist, ein Jesajazitat: ἐπὶ τοῦ κατακλυσμοῦ τοῦ Νῶε ἐσωσάσθαι,³ das in dieser Form, welche der Autor braucht, gerade so wenig existiert als das Zitat Joh. 7,38: ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥέουσιν ὕδατος ζῶντος [«aus dessen Leibe werden Ströme lebendigen Wassers fließen»].

Zur Apologie gegen das Judentum tritt die Apologie gegen den heidnischen Staat,⁴ auf deren Rechnung die Fassung der Verteidigungsrede Jesu vor Gericht kommt. In den Worten Jesu an Pilatus meint man wirklich die Verteidigung eines kleinasiatischen Christen an seinen Statthalter zu hören, daß das Christentum keine politischen Zwecke verfolge, sondern nur ein Dienst der Wahrheit sei.

Neben den apologetischen Motiven machen sich in der Durchführung des Themas des 4. Evangeliums solche kirchlicher Art geltend. Zunächst, was die Organisation der Kirche betrifft, wird die Ausrüstung der Urapostel als der Begründer der Kirche in die Historie Jesu verwoben, indem der Auferstandene Joh. 20,[22b.]23 zu ihnen spricht: «Nehmet hin den heiligen Geist; wem ihr die Sünden erlaßt, sind sie erlassen, wem ihr sie behaltet, sind sie behalten.» In der Rede vom guten Hirten wird in dem Bilde Jesu das Idealbild des wahren Gemeindevorstehers gezeichnet. Eine kirchliche Nebenbedeutung haben auch die Reden Jesu an die Jünger, in denen er insistiert, daß sie nur, wenn sie durch das Band der ἀγάπη untereinander verbunden sind, ihm in Wahrheit als seine Gläubigen angehören, in ihm sind. Um diese kirchliche Nebenbedeutung der ἀγάπη am Anfang des 2. Jahrhunderts sich zu vergegenwärtigen, muß man sich das klassische Wort des Ignatius, das uns wie ein Paradoxon anmutet, vorhalten: «Nur wo die Kirche ist, da existiert auch die ἀγάπη!»⁵ In einer ganz klaren Weise machen sich dann die

3 [«Bei der Sintflut Noahs habe ich dich gerettet» (vgl. Jes. 54,8.9).]

4 [In einer gestrichenen Version des Abschnitts:]... Tendenz gegen die heidnische Bildung.

5 [Zitat so nicht nachweisbar. Vielleicht freie Formulierung in Anlehnung an Ignatius, *An*

kirchlichen Motive mehr lehrhaften Charakters dadurch bemerkbar, daß Jesus im 4. Evangelium sich über Taufe und Abendmahl, die christlichen Sakramente, ausläßt.

Die eben in Kürze angedeuteten apologetischen und kirchlichen Motive in der Durchführung des Themas des 4. Evangeliums erklären seine Komposition in den allgemeinsten Zügen und geben verschiedenen Abschnitten ihr Relief. Aber, wie gesagt, manche Details in der Anlage des Ganzen, in der bewußten Auswahl und Gruppierung des Stoffs, in der Ausdrucksweise und in der Komposition der Reden, in den charakteristischen Variationen, in denen der Hauptgedanke des 4. Evangeliums immer wieder begegnet, werden durch die obigen Motive nicht genügend gerechtfertigt. Immer ist wieder etwas im Hintergrund, das den Eindruck, wie soll ich sagen – des Zufälligen – macht. Ein Werk aber wie das 4. Evangelium, das aus einer einheitlichen Konzeption geschaffen ist, versteht man erst dann ganz, wenn man alle Details in einen notwendigen Zusammenhang mit der Durchführung der Hauptgedanken gebracht hat.

Gestatten Sie mir, den Stand der Frage in einem Bild auszusprechen. Um eine verzweigte Erzader zu verfolgen, hat man einen Stollen in den Berg getrieben. Nachdem nun das Geäder in den Hauptzügen bloßgelegt ist, stößt man auf eine harte Gesteinsmasse, so daß man nicht mehr geradeaus [vordringen] kann. Um noch einzelnen wichtigen Nebadern nachzugehen, welche die Formation der Hauptader vervollständigen, muß man auf Grund gewisser Beobachtungen und Anhaltspunkte Nebestollen, wo es geboten scheint, in den Berg eintreiben, ob man vielleicht zu einem Resultat kommt. Der noch nicht so lange veröffentlichte Versuch Baldenspergers, in dem Anfang des 4. Evangeliums die bewußte Stellungnahme gegen eine Johannessekte nachzuweisen,⁶ bedeutet das Anlegen eines solchen Nebestollens, um der an sich so einfachen und doch für uns, weil wir nicht mehr in jenen Zeitbedingungen drin stehen, so komplizierten Formation des 4. Evangeliums noch etwas näher zu rücken. In einer ähnlichen Absicht möchte auch ich einige charakteristische Züge in der Darstellung des 4. Evangeliums schärfer herausarbeiten und miteinander in Zusammenhang bringen, ob sich nicht daraus Anhaltspunkte ergeben, welche eine Seitenbohrung in eine bestimmte Richtung empfehlen.

Ich gehe von dem Gedanken aus, daß die Schriftsteller in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts in ihrer Geschichtsbetrachtung viel kirchlicher denken, als wir uns vorzustellen vermögen. Instinktiv schaffen sie

die *Smyrñäer* 8,2: «Wo der Bischof erscheint, da soll auch die Gemeinde sein, wie da, wo Christus Jesus sich befindet, auch die allgemeine Kirche ist. Es ist nicht erlaubt, ohne den Bischof zu taufen oder die ἀγάπη (Liebesmahl) zu halten.»

6 [Wilhelm Baldensperger, *Der Prolog des vierten Evangeliums*, Freiburg i.Br. 1898.]

einen organischen Zusammenhang zwischen der Vergangenheit und dem jetzigen Zustande und legitimieren das Bestehende aus der Geschichte, mit einer robusten Souveränität, für die uns eben jeder Maßstab fehlt. Das ganze historische Rätsel der Entstehung der katholischen Kirche ist in dieser Tatsache begründet.

Dazu kommt nun, daß die Logospekulation insbesondere für diese organische Verbindung des geschichtlich Aufeinanderfolgenden von einer weittragenden Bedeutung ist. Sie hat die historische Erscheinung Jesu nach hinten eingegliedert in den universellen Prozeß von der Welterschöpfung an. Aus dem einfachen Satze, daß Jesus der durch die Propheten geweissagte Messias war, hat sie die große Konzeption gemacht, daß der Logos, welcher bei der Welterschöpfung zeugend über den Wassern schwebte, in allen alttestamentlichen Offenbarungen sich kundgab, sich zuletzt in der Erscheinung Jesu der Welt voll offenbarte. Diejenige Spekulation nun, welche so zielbewußt die historische Erscheinung Jesu nach rückwärts bis in den Anfangszustand der Welt eingliedert, sollte sie nicht irgendwie zugleich den Drang spüren, dieselbe Erscheinung auch nach vorwärts mit den kirchlichen Institutionen und zugleich mit dem erwarteten Endzustand der Welt in einen solchen souveränen organischen Zusammenhang zu bringen? Ist es nicht denkbar, daß in der Geltendmachung dieses Zusammenhangs nach vorn ein bedeutendes Nebenmotiv der Geschichtsdarstellung des 4. Evangeliums gegeben sein könnte? Es empfiehlt sich daher, gerade den Ausführungen über die kirchlichen Institutionen, Taufe und Abendmahl, der Deutung der Eschatologie und der Vollziehung des Weltgerichts durch den Menschensohn im 4. Evangelium näher nachzugehen.

Schon der Umfang dieser Andeutungen über die Sakramente in der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, denn nur in dieser kommen solche Anspielungen vor, zwingt zum Nachdenken. Die elf Kapitel, in welchen diese Periode dargestellt wird, nämlich Kap. 2–12, sind nun ganz durchzogen mit solchen Andeutungen. Im 2. Kapitel, bei der Hochzeit zu Kana, wird die christliche Taufe versinnbildlicht, die der Herr, wenn seine Stunde gekommen, spenden wird. Im 3. Kapitel handelt es sich um die Wiedergeburt aus Wasser und Geist. Das 6. Kapitel ist dem Abendmahl gewidmet. Aber noch mehr: Das 6. Kapitel beginnt mit einer Rede über das Lebensbrot. Nun zeigt sich aber auch im Fortgang des Gesprächs, daß das nicht irgendwelche bildliche Redeweise ist, sondern daß Jesus damit etwas ganz Bestimmtes meint: das Essen des Fleisches des Menschensohnes beim Abendmahl. Daraus folgt aber, daß auch die Partien, wo er von dem Lebenswasser redet, nicht unter die Kategorie der bildlichen Redeweise fallen, sondern daß damit ein klar bestimmtes Lebenswasser gemeint ist, nämlich das Taufwasser, durch welches die Wiedergeburt aus Wasser und Geist bewirkt wird. Daher gehören auch das 4. Kapitel mit der Rede vom Lebenswasser, das er

spenden wird, und der charakteristische Ausspruch 7,38 von den Lebensbächen, die aus ihm⁷ strömen werden, zu den Anspielungen auf die Sakramente.

Nun nehmen Sie Kap. 2, 3, 4, 6 [und] den markanten Ausspruch in Kap. 7: Also gut die Hälfte des Redestoffs in den elf Kapiteln, welche die öffentliche Wirksamkeit Jesu behandeln, geht auf die Sakramente. Dazu kommt nun als zweites die Art, wie diese Andeutungen in die historische Darstellung eingefügt sind. Es handelt sich nicht so sehr um eine schriftstellerische Manier, welche Jesu diese Aussprüche über die christlichen Sakramente in den Mund legt, sondern – und das ist das Charakteristische dabei – sie sind organisch in die Darstellung der Gottessohnschaft des Logosträgers verwoben. Die Worte über das Lebensbrot und über das Lebenswasser gehören zur näheren Bestimmung des Wesens des Logosträgers. Jesus redet von sich als dem Lebensbrot und dem Lebenswasser, welches im Abendmahl und in der Taufe wirksam ist. Er verlangt nicht nur, daß man an ihn glaube als an den Gottessohn, sondern zugleich als an den, der das Lebenswasser und das Lebensbrot aus sich beschafft. Darin liegt gerade das Geheimnisvoll-Unfaßbare seiner Verkündigung über sich selbst. Es ist der gewollte Anstoß. Bis zu diesem Anstoß führt er das Gespräch durch und läßt es darin kulminieren, denn erst dann hat er die entscheidende Glaubensforderung gestellt. Das tritt besonders im 6. Kapitel zutage, wo der Glaube an Jesus als das Lebensbrot näher expliziert wird als Glaube an die Notwendigkeit des Essens der *σάρξ* des Menschensohnes im Abendmahl.⁸ Daraufhin fallen alle von ihm ab, nur Petrus bekennt, daß er der Heilige Gottes sei. Dieselbe Scheidung der Geister erfolgt im 7. Kapitel hinsichtlich des Glaubens an Jesus als das Lebenswasser. Es handelt sich um die merkwürdige Stelle, wo Jesus vor das Volk tritt und sagt: *ἐάν τις διψᾷ ἐρχέσθω καὶ πινέτω. ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ρεύσουσιν ὕδατος ζῶντος.*⁹ Bezieht man mit den alten Auslegern, an erster Stelle Chrysostomus, das Zitat auf Jesus und auf den schriftgemäßen Glauben an ihn,¹⁰ so sagt Jesus darin: «Wen da dürstet, der komme und trinke, nämlich wenn er an mich glaubt als [an] den, von welchem die Schrift geweihsagt hat: Ströme lebendigen Wassers werden aus seinem Leibe fließen.» Es ist das das künstliche Zitat, welches dann durch das Wunder beim Tode bekräftigt wird, auf welches der Autor so gewaltiges Gewicht legt, wo Wasser und Blut, das Taufwasser und das Abendmahlsblut, beim Lanzenstich aus der Seite

7 [Aus dem Leibe dessen, der an ihn glaubt. (Vgl. jedoch unten S. 124f.)]

8 [6,53.54.]

9 [7,37b.38: «Wenn jemand dürstet, komme er zu mir und trinke! Wer an mich glaubt, aus dessen Leibe werden, wie die Schrift sagt,» ... (Satzschluß: oben S. 30).]

10 [R] In [dem] Glauben an ihn [ist der] Glaube an [die] Sakramente schon enthalten.

Jesu fließen. Dieses Entscheidungswort im 7. Kapitel steht also in genauer Parallele zu dem Gespräch im 6. Kapitel. Dort verlangt Jesus den Glauben an ihn als das Lebensbrot, d. h. als den Beschaffer der Abendmahlsspeise und des Abendmahlstrankes, hier verlangt er den Glauben an ihn als [an] den, von welchem die Ströme des Lebenswassers ausgehen, als [an] den Beschaffer der christlichen Taufe. Dieser Glaube aber ist gewollt unfassbar. Darum erfolgt die Scheidung der Geister. Nur die, welchen es von oben gegeben ist, können es erfassen.

Nun kommt als drittes die merkwürdige Art, wie dieser straffe Knoten geschürzt ist. Diese Schürzung besteht in einer Ineinanderschiebung von Gegenwart und Zukunft, durch welche wie zum Überfluß die Annahme vollends ausgeschlossen wird, als handelte es sich in diesen Abschnitten um eine bildliche Redeweise. Überall nämlich, wo diese Selbstbezeichnung Jesu als des Lebensbrots und des Lebenswassers vorkommt, wird die futuristische Bedeutung des Anspruchs unterstrichen. Lebensbrot und Lebenswasser ist der Logosträger, sofern er in der Zukunft Lebensbrot und Lebenswasser spenden und als solches sich der Welt darbieten wird. Diese Zukunft setzt an¹¹ bei seinem Tod!

Erst wo er seine Stunde für gekommen erachtet, vollzieht er bei der Hochzeit zu Kana die Verwandlung des Wassers, durch welche die christliche Taufe vorgebildet wird. Das Kommen der Stunde geht aber im 4. Evangelium immer auf die Todesstunde! Zu Nikodemus redet er im 3. Kapitel mit Beziehung auf die Taufe von dem Wiedergeborenwerden aus Wasser und Geist, das nötig sei, um zum Leben einzugehen, und setzt dann das Gespräch fort mit dem Wort, daß der Menschensohn erhöht werden muß, damit der Gläubige in ihm das ewige Leben habe – das Leben, von dem er vorher gesagt hat, es sei an die Wiedergeburt aus Wasser und Geist gebunden. In dem Gespräch mit der Samariterin sagt er bedeutungsvoll: das Wasser, welches ich geben werde, οὗ ἐγὼ δώσω!¹²

Im 6. Kapitel kommt dieses bedeutungsvolle δώσω wieder. Ich bin das Brot des Lebens, sagt Jesus. Expliziert wird der Satz durch folgenden Ausspruch: ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς, ἢ σὰρξ μου ἐστίν,¹³ womit also der Kreuzestod gemeint ist, als Ereignis, auf das hin Jesus sich der Welt als Lebensbrot darbietet. Gerade so klar wie hier für das Lebensbrot wird in Kap. 7 für das Lebenswasser ausgedrückt, daß er es in Zukunft wird, durch seinen Tod. Die Ströme lebendigen Wassers werden aus seinem Leibe fließen (ῥεύσουσιν!), und wann diese Zukunft eintritt, das bezeichnet das Wunder beim Lanzenstich am Kreuz!

¹¹ [ein (beginnt).]

¹² [4, 14.]

¹³ [6, 51: «Das Brot, das ich geben werde für das Leben der Welt, ist mein Fleisch.»]

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal das ganze Problem, in das man hineingedrängt wird, sobald man diese Andeutungen über Taufe und Abendmahl in der öffentlichen Lehrweise des Logoschristus im Zusammenhang verfolgt. Drei Beobachtungen sind festzustellen:

1. Bedeutungsvoll schon der Umfang, den diese Anspielungen einnehmen.
2. Es handelt sich nicht um Belehrung über Späteres, die Jesus nach schriftstellerischer Manier in den Mund gelegt wird, sondern es besteht ein organischer Zusammenhang zwischen der Logoschristologie und diesen Andeutungen. Der Logoschristus verlangt, daß man an ihn glaube als [an den] Gottessohn, sofern er zugleich Lebensbrot und Lebenswasser ist.
3. Diese Verbindung ist futurisch. Auf Grund seines Todes wird Jesus für die Welt das Lebenswasser und das Lebensbrot.

Mit andern Worten: Eines der Hauptmotive der Durchführung der Logoschristologie in der öffentlichen Verkündigung des 4. Evangeliums besteht darin, daß der Logoschristus während seiner öffentlichen Wirksamkeit bedeutungsvoll darauf hinweist, daß er auf Grund seines Todes in dem κόσμος weiter gegenwärtig sein, weiter wirken, weiter die ζωή schaffen und vermitteln wird, als Lebenswasser und Lebensbrot, in der christlichen Taufe und im Abendmahl!! Ein merkwürdiger realistischer Zug im 4. Evangelium! Er mutet uns fremd an, und man versteht ihn nur, wenn man bedenkt, welche Bedeutung den Mysterien in der Würdigung des 2. Jahrhunderts zukommt.

Durch die johanneische Predigt geht also, wie durch die synoptische, jener große futurische Zug, nach welchem die historische Erscheinung Jesu von der Erscheinungsweise redet, in der sie auf Grund ihres Todes in die Welt wiederkommt und auf sie einwirkt. In diesem Sinne redet Jesus bei den Synoptikern von seinem Kommen zum Gericht als Menschensohn. Im 4. Evangelium will die rein futurische Eschatologie [sich] in Wirklichkeit und Gegenwart umsetzen.¹⁴ Es liegt daher nahe zu fragen, ob nicht gerade diese Aussprüche des Logoschristus von seinem zukünftigen Sein in der Welt als Lebenswasser und Lebensbrot die Eschatologie des 4. Evangeliums enthalten und ob nicht gerade die Verwendung des Ausdrucks Menschensohn im 4. Evangelium dieses merkwürdige Rätsel der antizipierten Sakramentslehre löst? Ist der Ausdruck Menschensohn doch in diese Sakramentslehre verwoben durch die Formel σὰρξ καὶ αἷμα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου,¹⁵ welche nichts anderes darstellt als die johanneische Deutung des Abendmahlswortes Jesu: das

14 [Erste, z. T. gestrichene Fassung des Satzes:] Nun ist bekannt, daß das 4. Evangelium die rein futurische Eschatologie in Wirklichkeit und Gegenwart umsetzt [dann:] umsetzen will.

15 [Vgl. 6,53: «Fleisch und Blut des Menschensohnes».]

ist mein Leib, das ist mein Blut; und daß der vierte Evangelist diese Deutung durch die Verwendung des Ausdrucks «Menschensohn» vollzieht, daß er Jesum sagen läßt statt «das ist *mein Leib* und *mein Blut*», das ist Fleisch und Blut «des Menschensohnes», das ist eine souveräne historische Tat des griechischen Geistes.

Um die Tragweite dieser Tat zu ermessen, gehen wir dem Ausdruck Menschensohn in seiner johanneischen Bedeutung nach. Er kommt ein Dutzend Mal vor, und zwar, wie die Anspielungen auf die Sakramente, nur während der öffentlichen Wirksamkeit [Jesu]. Nach Kap. 12 redet Jesus nicht mehr weder vom Lebensbrot, noch vom Lebenswasser, noch vom Menschensohn.

Schon die erste Einführung des Ausdrucks am Ende des 1. Kapitels ist signifikativ. Nacheinander fallen in wirkungsvoller Steigerung alle Bezeichnungen, welche die Würde Jesu offenbaren. «Das ist Gottes Lamm, das ist der, welcher in heiligem Geist taufen wird», sagt der Täufer mit Hinweis auf ihn.¹⁶ «Wir haben den Messias, das ist den Christus gesehen», sagt Andreas zu Simon.¹⁷ «Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du bist der König Israels», bekennt Nathanael.¹⁸ Die Kette beschließt Jesus, indem er sich selbst als den Menschensohn bezeichnet [1,51]. Auf diesem Wort hört das Gespräch auf, die höchste und adäquateste Bezeichnung, das Wort, in dem Jesus selbst sein Wesen und seine Mission geheimnisvoll zusammenfaßt, ist gefallen. Und wie die erste Kenntlichmachung, so hört die öffentliche Wirksamkeit [Jesu] überhaupt mit diesem Worte auf. Im 12. Kapitel redet Jesus von der Verherrlichung des Menschensohnes und von seiner Erhöhung. Darauf sagen die Leute, daß Christus bei seinem Kommen in Ewigkeit bleiben werde. Wie könne man denn da von einer Erhöhung des Menschensohnes reden? τίς ἐστὶν οὗτος ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου; – was ist denn dieser für ein Menschensohn?¹⁹ Das ist die letzte, die höchste Frage, die sie an ihn haben.²⁰ Er aber lüftet den Schleier des Geheimnisses nicht, sondern zieht sich fortan in die Verborgenheit mit den Jüngern zurück; καὶ ἀπελθὼν ἐκρύβη ἀπ' αὐτῶν.²¹ In dieser Selbstbezeichnung «Menschensohn» liegt der ungelöste Anstoß – wie in der Selbstbezeichnung als Lebenswasser und Lebensbrot. Dazu kommt nun als zweites der Umstand hinzu, daß der 4. Evangelist sich klar bewußt ist, in diesem Ausdruck die Vorstellung des Kommens des Messias zum Weltgericht auf den Wolken des Himmels zu berühren. Es handelt sich für ihn nicht um die zwecklose Ver-

16 [Vgl. 1,29 ff. 33.]

17 [1,41.]

18 [1,49.]

19 [12,34.]

20 [Gestricherter Einschub:] Sie befaßt allen Anstoß für den Glauben an ihn in sich.

21 [12,36: «und ging hinweg und verbarg sich vor ihnen».]

wendung einer überlieferten Bezeichnung Jesu, als einer Ausdrucksweise neben anderen, sondern um die bewußte Umbiegung der Vorstellung des Kommens des Menschensohns zum Gericht dahin, daß die irdische historische Erscheinung Jesu dieses Kommen des Menschensohns zum Gericht schon in sich beschließt und darstellt!

Gleich das erste Mal, wo Jesus den Ausdruck braucht, ist die Form eine bedeutungsvolle Variante zu den synoptischen Gerichtsworten und [dem synoptischen] Bekenntnis vor dem Hohenpriester. Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, heißt es am Schluß des ersten Kapitels, ὅψεσθε τὸν οὐρανὸν ἀνεφρότα καὶ τοὺς ἀγγέλους τοῦ θεοῦ ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου.²² Überall, wo der Menschensohn erwähnt wird, handelt es sich um das Gericht. «Glaubst du an den Menschensohn?», fragt Jesus den geheilten Blinden (9,35). «Wer ist es?», fragt der wieder. «Der mit dir spricht», erwidert Jesus. «Ich bin zum Gericht in die Welt gekommen» etc. Noch klarer in Hinsicht der Vorausziehung des Gerichts in die Gegenwart ist die Menschensohnstelle im 5. Kapitel (5,25). «Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, es kommt die Stunde, und sie ist jetzt da, daß die Toten die Stimme des Gottessohns hören werden, und die Hörenden werden leben.» Der Vater hat dem Sohne die Macht gegeben, κρίσιν ποιεῖν, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν.²³ Also sofern er Menschensohn, als Mensch erschienen ist. Das ist die innerliche Deutung des Ausdrucks Menschensohn im 4. Evangelium. [Insofern also] vollzieht der fleischgewordene Logos das Gericht. Worin besteht aber das Gericht? [Darin,] daß er dem einen Leben vermittelt, dem andern nicht, daß er die einen anzieht,²⁴ die andern abstößt und so die Scheidung zwischen Unvergänglichem und Vergänglichem einleitet. So ist er, wie es in dem Gespräch mit Nikodemus heißt, nicht zum Gericht gekommen, sondern um das Leben zu bringen; aber gerade indem er es bringt, vollzieht er die κρίσις [das Gericht (3,19)].

Aber auch hier wieder diese merkwürdige Geltendmachung des Futurums. Die κρίσις τοῦ κόσμου [Weltgericht] ist zwar in ihm beschlossen, aber sie [es] setzt ein erst in dem Augenblick, wo der Menschensohn erhöht, von der Erde genommen und verklärt wird, gerade wie er zwar Lebensbrot und Lebenswasser an sich ist, aber sich als solches der Welt erst mitteilt auf Grund des Kreuzestodes. Erhöht muß der Menschensohn werden, damit, wer an ihn glaubt, in ihm das ewige Leben hat, sagt Jesus zu Nikodemus.²⁵ Die Stunde ist gekommen, daß der Menschensohn verklärt wird. Nun ist das Weltgericht, sagt Jesus

22 [1,51: «Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Ihr werdet den Himmel offen sehen und (die Engel Gottes auf- und niedersteigen) sehen auf den Sohn des Menschen».]

23 [5,27: «Gericht zu halten, weil er der Sohn des Menschen ist».]

24 [Ms.:] abzieht[?]

25 [3,14f.]

Kap. 12[31 f.] im Hinblick auf den Kreuzestod und auf die Erhöhung des Menschensohnes, wo er die Seinen nach sich ziehen wird. Ja, erst als der Erhöhte wird er als Menschensohn offenbar. So heißt es Kap. 8,28: ὅταν ὑψώσητε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, τότε γνώσεσθε ὅτι ἐγὼ εἰμι [«Wenn ihr den Sohn des Menschen erhöht haben werdet, dann werdet ihr erkennen, daß ich es bin»].

Nun sind nur noch die drei Menschensohnstellen des 6. Kapitels übrig, wo der Ausdruck Menschensohn in die Ausführung über die Sakramente hineingezogen wird. Ehe wir aber diese Verbindung analysieren, lassen Sie mich die beiden Gedankenreihen, die in diesem Kapitel ihre Synthese erleben, nebeneinanderstellen, um die Kontaktpunkte hervorzuheben.

Das Hauptthema, daß Jesus der Logosträger und Gottessohn sei, wird im 4. Evangelium von Jesus in seiner öffentlichen Tätigkeit in zwei Thesen durchgeführt, welche sein Wesen und sein Wirken näher charakterisieren sollen. Er redet von sich einerseits als von dem Lebensbrot und Lebenswasser, andererseits als von dem Menschensohn. Als Lebensbrot und als Lebenswasser vermittelt er der Welt Leben. Als Menschensohn ist er zum Gericht gekommen, aber dieses Gericht besteht gerade darin, daß es denen Leben bringt, denen er es vermittelt. Also ist seine Wirkungsweise beidemale dieselbe: Als Lebensbrot und Lebenswasser vermittelt er Leben und vollzieht so das Gericht, zu dem er als Menschensohn in die Welt gekommen.

Aber sowohl in der Bezeichnung Lebensbrot und Lebenswasser als auch in der Bezeichnung Menschensohn liegt eine futurische Bestimmung auf seine Kreuzigung und Erhöhung. Lebensbrot und Lebenswasser wird er erst für die Welt sein, wenn er sich für sie dahingegeben hat, wenn das Wunder am Kreuz anzeigt, daß er wirklich der ist, von dem die Schrift weissagt: Ströme lebendigen Wassers werden aus seiner κοιλία fließen, und daß die Zeit, wo er nun als Lebensbrot und Lebenswasser wirkt, da ist. Aber in demselben Augenblick wird er auch als Menschensohn offenbar. Wenn sie sehen, in welchen sie gestochen haben, dann ist auch das Wort des Herrn erfüllt, das er sprach: «Wenn ihr den Menschensohn erhöht haben werdet, werdet ihr erkennen, daß ich es bin.»²⁶ *In demselben Augenblick wird also der Logosträger als Lebensbrot und Lebenswasser und als Menschensohn für die Welt offenbar.* Nun erst, gerade in dieser futurischen Begegnung der beiden Linien, in denen der Logoschristus sein Wesen und sein Wirken ausführt, wird die Tragweite der Verbindung beider klar, die in der Formel «Fleisch und Blut des Menschensohnes» im 6. Kapitel vollzogen ist. Wir sagten oben, daß diese Formel eine großartige Tat bedeutet.²⁷ Diese Tat besteht darin, daß die christlichen Sakramente in die Vorstellung von dem Kommen des

²⁶ [8,28.]

²⁷ [Siehe S. 36 oben.]

Menschensohnes zum Gericht eingegliedert werden.²⁸ Der Logosträger ist als Menschensohn zur *κρίσις* in der Welt erschienen. Diese *κρίσις* vollzieht er, sofern er der *λόγος* ist, der *σὰρξ ἐγένετο* [«das Wort, das Fleisch wurde»]. Das ist das Gericht, daß der *λόγος* als *Σὰρξ*-Gewordener auf die Menschen als sarkische Wesen nun einwirkt, daß er ihnen mitteilbar wird und denen, die ihn annehmen, Leben vermittelt, während die, die ihn abweisen, der Vergänglichkeit verfallen sind! Dieses Gericht als Mitteilung des Lebens durch den Logos hört aber mit der irdischen Erscheinung Jesu nicht auf, sondern es setzt sich auf Grund seiner Kreuzigung und Erhöhung in alle kommenden Generationen fort durch die christlichen Sakramente. Diese sind jetzt die Träger des lebensspendenden Logos. In ihnen perpetuiert sich die Erscheinung Jesu als Lebenswasser und als Lebensbrot. Sie sind jetzt die fortgesetzte Menschwerdung des *λόγος*, als solche von der historischen Persönlichkeit Jesu bezeichnet. Darum nennt er Speise und Trank beim Abendmahl *σὰρξ καὶ αἷμα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* [«Fleisch und Blut des Menschensohnes»], weil sie eben Träger des Logos sind und damit die Fleischwerdung des *λόγος* in der Erscheinung des Menschensohnes fortsetzen. Das ist der logische Grund, warum der 4. Evangelist *σὰρξ* statt *σῶμα* [Leib] sagt. Er deutet das Wort Jesu durch die Vorstellung von der Fleischwerdung des *λόγος* zum Gericht, und darum ersetzt er auch das Pronomen *mein* durch «des Menschensohns».²⁹

Nun wird klar, wie in der letzten Rede Jesu, Kap. 12[20ff.] bei der Griechenanfrage, noch einmal alle Leitmotive der öffentlichen Verkündigung erklingen. Jesus sagt, daß die Stunde der Verklärung des Menschensohns gekommen sei mit der Todesstunde und daß zugleich das Weltgericht anbricht.³⁰ Das Weizenkorn muß in die Erde gesenkt werden,³¹ damit es nicht allein bleibt, sondern sich vermehrt und den Menschen Frucht bringt. Das ist nichts anderes als eine andere Form des Gedankens in Kap. 6. Auch der Menschensohn, diese singuläre Form der Fleischwerdung des Logos, muß vernichtet werden,³² damit die Fleischwerdung des Logos sich vermehre und ausbreite und [als] allge-

28 [Die beiden letzten Sätze ersetzen die folg. gestrichenen Sätze:] Als Menschensohn, sofern er sich für die Welt dahingibt, ist und wird er für die Welt Lebensbrot und Lebenswasser. Die christliche Taufe und das Abendmahl sind eingegliedert in die neue Vorstellung von der Eschatologie und von dem Kommen des Menschensohnes zum Gericht.

29 [Folgt ein (bis auf die drei letzten Wörter) gestrichener Satz:] Das Gericht des Menschensohnes vollzieht sich in der Taufe und im Abendmahl, sofern sie als Geistesvermittler das Leben, welches durch die Fleischwerdung des *λόγος* in die Welt gebracht worden ist, weiter wecken und weiter erhalten.

30 [Sehr undeutlich:] einbuht[? Kein i-Punkt auf der letzten Silbe.]

31 [Zuerst:] Das Weizenkorn in die Erde gesenkt wird.

32 [Zuerst:] muß sterben.

meine Speise mitteilbar werde in den Sakramenten, wie dies schon in der Brotvermehrung³³ vorgebildet ist. Wie jenes Wunderbrot, so setzt sich auch die *σὰρξ καὶ αἷμα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* im Abendmahl fort. Denn wenn die singuläre Form des *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* vernichtet wird, so stellt dies den wunderbaren Vorgang dar, daß er in der Folge als *σὰρξ καὶ αἷμα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* Lebensspeise für alle wird. Durch diese Speise bleiben sie in ihm und er in ihnen. So zieht er durch seinen Kreuzestod alle, alle kommenden Generationen nach sich und vollzieht zugleich als Lebensspende das Gericht. Das ist die Art dieses Menschensohnes, welche die Hörer nicht verstehen, daß er erhöht werden muß und gerade dann μένει εἰς τὸν αἰῶνα³⁴ [«bleibt in Ewigkeit»].

Sie können es noch nicht verstehen. Aber den höheren Anstoß sollen sie im Herzen behalten. Verstehen werden sie es nach dem Tod, wenn der Logos von der historischen Persönlichkeit Jesu frei wird und nun als πνεῦμα sich in den Sakramenten wirksam erweist und Leben spendet. Darum schließt die Rede über das Abendmahl mit dem Hinweis auf die Zeit, wo das Rätsel [sich] erklärt:³⁵ τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν.³⁶ Πνεῦμα aber wird erst sein, wenn der Zeitpunkt gekommen, von dem Jesus zugleich spricht, [der Zeitpunkt,] wo der Menschensohn aufsteigt, [dahin,] wo er vorher war. Mit nachdrücklicher Deutlichkeit wird im Anschluß an das Wort von den Lebensbächen in Kap. 7 gesagt, daß Jesus damit auf die Periode hindeutet, da Geist sein wird: οὐπω γὰρ ἦν πνεῦμα, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη.³⁷ Darum geht auch die ganze Belehrung der Jünger nach der öffentlichen Periode in den sogenannten Abschiedsreden auf den Zeitpunkt, wo sie durch den Geist gewiesen werden, alle seine Worte zu verstehen, und nun begreifen – im Hinblick auf die Sakramente –, in welchem Sinne er redete von dem Lebenswasser und von dem Lebensbrot, das er der Welt spenden würde. Als Geistgelehrte³⁸ werden sie dann die Sakramente in Übung bringen, durch welche die Erscheinung des Menschensohns ewig in der Welt gegenwärtig ist. Das ist die Auffassung des 4. Evangelisten von der Entstehung der christlichen Sakramente.

Es handelt sich also um nichts Geringeres als um eine Umbiegung der eschatologischen Predigt Jesu vom Leben, vom Gericht und vom Menschensohn in einen Hinweis auf die christlichen Sakramente, sofern sie als Geistesvermittler das fortdauernde Gericht des Menschensohns gegenwärtig repräsentieren und vollziehen. So sind Christologie und Sa-

33 [6,1–14.]

34 [Vgl. 6,27: ... τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον («Speise, die ins ewige Leben bleibt»), 6,51 und 58: ... ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα («der wird in Ewigkeit bleiben»).]

35 [Zuerst:] mit dem Hinweis, der das Rätsel erklärt...

36 [6,63: «der Geist ist es, der lebendig macht».]

37 [7,39: «denn den Geist gab es noch nicht, weil Jesus noch nicht verherrlicht war».]

38 [Geistgelehrte? (Vom Geist Gelehrte?)]

kramentslehre durch die Logospekulation in eine einheitliche realistisch-kirchliche Geschichtstheorie ineinandergeschoben. Die Erscheinung Jesu als des Logosträgers ist durch die Spekulation nicht nur nach hinten mit der Offenbarungs- und Schöpfungsperiode des Logos, sondern auch nach vorn³⁹ mit den kirchlichen Sakramenten und mit dem Weltgericht verbunden. Wir stehen staunend und fast ungläubig vor einer so kühnen Konzeption, aber wir dürfen nicht vergessen, daß für das 2. Jahrhundert und besonders für die Logospekulation das, was uns kühn und unmöglich erscheint, natürlich und selbstverständlich war und daß wir, um das 4. Evangelium zu verstehen, uns in den geistigen Realismus der Sakramentsauffassung, wie er uns bei einem Ignatius und einem Justin begegnet und sich dann durch die ganze griechische Linie hinab fortsetzt, hineinleben müssen.

Diese Ausführungen beanspruchen nichts weiter zu bieten als den Entwurf und den Plan eines an einem bestimmten Punkte einzutreibenden Nebentollens, durch den das Geäder des 4. Evangeliums vielleicht um einiges besser bloßgelegt werden könnte, indem gezeigt würde, wie die Ausführungen über das Lebensbrot und Lebenswasser, über die Taufe und über das Abendmahl und über den Menschensohn mit der Konzeption des 4. Evangeliums und seinem Hauptthema, der historischen Durchführung der Logoschristologie, organisch zusammenhängen. Ausgegangen ist dieser Entwurf von einem Nachempfinden der Logospekulation, wie sie sich darstellen mußte für einen in der griechischen Kirche drinstehenden Denker, der die historische Persönlichkeit Jesu als den Bringer des Lebens und die auf ihn zurückgehenden Sakramente, die Taufe als die Wiedergeburt aus Wasser und Geist und das Abendmahl als *φάρμακον ἀθανασίας*,⁴⁰ aus einer einzigen spekulativen Idee, dem Logos, zu begreifen suchte. In einem Wort gesagt: Es handelt sich bei diesem Versuch um eine stärkere Geltendmachung des kirchlichen Charakters der Logospekulation für die Erklärung des 4. Evangeliums.

Mercredi, [le] 26.02.02

Albert Schweitzer

39 [Zuerst (dann gestrichen):] nach vorn mit der Erlösertätigkeit und Richtertätigkeit... [Dabei ist auch das Wort «vorn» irrtümlicherweise gestrichen worden.]

40 [Ignatius, *Ad Ephesos* 20,2: «Arznei der Unsterblichkeit».]

2. Aus «Arbeiten über Taufe [und Abendmahl]»

a) Die Taufe im Neuen Testament (Habilitationsschrift 1901)

An eine hohe theologische Fakultät zu Straßburg
Albert Schweitzer
[Vorbemerkung]

a) Die Taufe im Neuen Testament [Literatur]

Erster Abschnitt

Kritik des historischen Versuchs, das Aufkommen und das Wesen der christlichen Taufe aus der Taufe Jesu zu erklären

- I. Einleitendes
- II. Usener, Harnack, Bornemann
- III. Die urchristliche christologische Wertung der Taufe Jesu nach den Taufberichten
- IV. Die Wertung der Taufe Jesu in den altchristlichen christologischen Stellen
- V. Die christologische Wertung der Taufe Jesu bei den Gnostikern und bei den Adoptianern
- VI. Der Zusammenhang der christlichen Taufe mit der Taufe Jesu nach den alten Zeugnissen
- VII. Zusammenfassung und Problemstellung

Zweiter Abschnitt

Positive Darstellung. Die historische Erklärung der christlichen Taufe aus dem Tod und der Auferstehung Jesu Christi

- VIII. Die Bedeutung der Johannestaufe
- IX. Das Aufkommen der Johannestaufe in der christlichen Gemeinde
- X. Die Verchristlichung der Taufe bei Paulus und in der Apostelgeschichte
- XI. Der nachpaulinische Taufbegriff im Neuen Testament und in der altchristlichen Literatur bis zum Einsetzen der Logospekulation
- XII. Die Ansätze der Logospekulation über die Taufe bei Justin

XIII. Die Logospekulation über die Taufe im 4. Evangelium

XIV. Die direkte Verbindung zwischen der christlichen Taufe und der Taufe Jesu. Irenäus, Tertullian, Clemens Alexandrinus

XV. Abschluß

Vorbemerkung

Die vorliegende Abhandlung überschreitet die Grenzen des Neuen Testaments an drei Punkten:

1. In der Verfolgung der Frage nach der altchristlichen Wertung der Taufe Jesu werden auch die Gnostiker mit in den Bereich der Untersuchung gezogen.
2. Um die Verbindung zwischen Paulus und dem 4. Evangelium herzustellen, wird der Taufbegriff bei Hermas, Ignatius und Justin kurz skizziert.
3. Um die Tragweite des Taufbegriffs im 4. Evangelium voll ermessen zu können, werden Irenäus, Tertullian und Clemens Alexandrinus erwähnt.

Diese drei Überschreitungen der Grenzen des N. T. bedeuten also keine Erweiterung des Themas, sondern sie waren unvermeidlich bei dem Weg, den die Untersuchung einschlug.

Straßburg im Elsaß, 31. I. 1901¹

Lic. Dr. Albert Schweitzer

¹ [Von Tag und Monat dieser Datumsangabe ist nur die erste Zahl 3 deutlich lesbar.]

Die Taufe im Neuen Testament

Literatur:

Heinrich [Julius] Holtzmann, *Die Taufe im Neuen Testament*, [in:] Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, [22. Jg., Leipzig] 1879, S. 401–415.

[C. P.] Caspari, *Der Taufbegriff des Neuen Testaments*, [. . .] 1877.

J. H. Scholten, *Die Taufformel*, [a. d. Holländischen des Verfassers Max Gubalko übersetzt, Gotha] 1885.

Adolf Hilgenfeld, *Die urchristliche Taufe*, [in:] Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, [28. Jg., Leipzig] 1885, S. 448–462.

Hermann Usener, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Erster Teil: [Das Weihnachtsfest, Kap. I–III. Untertitel Kap. II:] *Christliche Epiphanie. Das alte Tauf- und Geburtsfest*, [Bonn] 1889, S. 18–213.

[Adolf] Harnack, [Rezension obengenannter Untersuchungen von H. Usener, in:] Theologische Literaturzeitung, [14. Jg., Leipzig] 1889, Sp. 199–211.

Johannes Bornemann, *Die Taufe Christi durch Johannes in der dogmatischen Beurteilung der christlichen Theologen der vier ersten Jahrhunderte*, [Leipzig] 1896.

Gustav Anrich, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*, [Göttingen] 1894, S. 115 ff.

Erster Abschnitt: Kritik des historischen Versuchs, das Aufkommen und das Wesen der christlichen Taufe aus der Taufe Jesu zu erklären

I. Einleitendes

Die christliche Taufe ist, nach der Apostelgeschichte und den paulinischen Briefen zu schließen, schon in der allerersten Zeit allgemein in Gebrauch gewesen. Alle Auffassungen von der ursprünglichen Bedeutung dieses «Aufnahmeakts» hängen jedoch in der Luft, solange die Frage des Aufkommens desselben nicht gelöst ist.

Zur Erklärung des Aufkommens der christlichen Taufe stehen drei im Neuen Testament gebotene «Tatsachen» zur Verfügung:

1. Der Taufbefehl des Auferstandenen.
2. Die Taufe Jesu durch Johannes.
3. Die Johannestaufe allgemein.

Hiervon kommt die erste «Tatsache» für die historische Erklärung nicht in Betracht, denn der Taufbefehl des Auferstandenen (Mt. 28, 19) ist anerkanntermaßen gerade so unhistorisch wie die Voraussetzung eines solchen Auftrags in dem unechten Markusschluß (Mk. 16, 16). Es scheint nun am natürlichsten, die urchristliche Taufe aus der zweiten Tatsache, der Taufe Jesu durch Johannes, zu erklären. Einerseits hängt ja die christliche Taufe, der äußeren Handlung nach, unzweifelhaft mit der Johannestaufe zusammen. Andererseits enthält sie durch ihre Beziehung auf die Person Jesu ein absolut neues, über die Bedeutung des alten Ritus weit hinausgehendes Moment. *In der christlichen Taufe ist die Johannestaufe gleichsam in eine höhere Sphäre erhoben.* Das Alte und das Neue scheinen nun aber beieinander zu liegen in der Taufe Jesu durch Johannes, denn bei diesem Taufakt tritt, den Berichten zufolge, das Neue ein: die Begabung mit dem Geiste.

Da nun gerade die Geistempfangnis, nach der Apostelgeschichte, das eigentliche Merkmal der christlichen Taufe bildet, so liegt es am nächsten, das uns sonst absolut rätselhafte Aufkommen der christlichen Taufsitte *aus der Tatsache der Taufe Jesu zu erklären.*

Des Näheren nimmt dieser allgemein verbreitete Erklärungsversuch folgende Form an. Die urchristliche Taufe leitet sich durch den Begriff der «Vorbildlichkeit» von der Taufe Jesu ab. In jenem Akt wurde er nämlich den Aufgaben und Zielen des gewöhnlichen Menschenlebens entnommen und zum «Geweiheten Gottes», zum Christus erhoben. Das war die urchristliche Anschauung von der Bedeutung jenes Ereignisses, die sich in der Aufnahme der Taufsitte in die christliche Gewöhnung ein Denkmal gesetzt hat. In demselben Akt wird nun auch der Einzelne in die Messiasgemeinde aufgenommen, zum Christen gemacht. Die Taufe ist also, wenn auch nicht durch ein sicher überliefertes Wort Christi, so doch durch sein eigenes Vorbild und durch den guten Sinn, welchen sie gerade vermöge ihrer Beziehung auf seine Taufe gewinnt, der Kirche ans Herz gelegt.

In der Taufsitte schuf also die Kirche dem Beispiel der Johannestaufe und ihren eigenen gesunden Instinkten folgend ein *kontinuierliches Analogon* zur Taufe Jesu. *Die christliche Taufe ist die entsprechende Wiederholung der Taufe Jesu.* So sehr sich dieser Erklärungsversuch durch seine Natürlichkeit zu empfehlen scheint, bedarf er doch einer eingehenden Untersuchung. Ist es denn etwas so Natürliches, daß man eine einzigartige historische Handlung wie die Taufe Jesu gleichsam an jedem Gläubigen wiederholt? Wie ist eine solche Wiederholung überhaupt denkbar? Die Hauptvoraussetzungen dieses Erklärungsversuchs kommen in den beiden folgenden Fragen zum Ausdruck:

1. War es wirklich die älteste urchristliche Anschauung von der Bedeutung der Taufe Jesu, daß er in jenem Akt Geistgesalbter, Christus, wurde?

2. Spricht sich in den ältesten Stellen über die christliche Taufe irgendwie das Bewußtsein aus, daß diese Handlung mit der Taufe Jesu vorbildlich in Beziehung steht?

Von der Beantwortung dieser beiden Fragen hängt die Berechtigung oder Nichtberechtigung des Lösungsversuchs ab, welcher die christliche Taufsitte aus der Taufe Jesu herleiten will.

II. Usener, Harnack, Bornemann

Die Taufe Jesu durch Johannes gehört zu den ältesten und bestbezeugten Stücken der evangelischen Überlieferung. Nach der ursprünglichen Fassung des Berichts in Mk. 1,9–11 kann man mit Sicherheit Schlüsse auf die eigentliche historische Bedeutung des Vorgangs ziehen. Alles, was sich ereignet, das Herabkommen des Geistes sowohl wie die übernatürliche Stimme, geht nur Jesum, nicht seine Umgebung an. Die historische christologische Bedeutung der Taufe, soweit wir nach dem ältesten Bericht zu urteilen vermögen, ist also die, daß Jesu in jenem Augenblick, da er aus dem Wasser emporsteigt, seine messianische Berufung offenbar wird und er die Kraft eines höheren Geistes über sich kommen spürt. Das ist die historische «christologische» Bedeutung der Taufe Jesu.²

Nun unternahm es *Usener* in seinen religionsgeschichtlichen Untersuchungen über das Weihnachts- und Epiphanienvest,³ diese herkömmliche Ansicht in ihr Gegenteil zu verkehren. Die Taufe Jesu gehört nach ihm nicht zur ältesten, sondern zur jüngsten Überlieferung. Durch eine sehr geistreiche, aber ziemlich verworrene philologische Untersuchung der Nachrichten und Berichte über die Taufe Jesu sucht er darzutun, daß es sich in dieser Erzählung um eine sagenhafte Bildung handelt, deren Anfänge im Judentum zu suchen sind. Aber erst bei den Gnostikern, so führt er weiter aus, gelangt die Taufe Jesu zu größerer Bedeutung, weil sie die geschichtliche Grundlage für ihre Spekulationen abgibt, wie und wann sich nämlich in Jesus Christus eine göttliche und menschliche Persönlichkeit vereinigten. Das geschah in der Taufe. Darum führen die ältesten Zeugnisse über das Epiphanienvest (*Clemens Alexandrinus* I,21, p. 146)⁴ auf die Basilidianer. Diese begehen das Epi-

2 [Dazu notiert:] (Meine neue Auffassung: [hat das Bewußtsein dieser Berufung?] schon gehabt, wartet auf den Elias.)

3 [Siehe Literaturangaben oben S. 44.]

4 [Usener zitiert S. 18 den griech. Text (in der späteren *Stromata*-Ausgabe von Otto Stählin, *Clemens Alexandrinus*, Bd. II (Griech. christliche Schriftsteller, Bd. 52), Leipzig 1960, S. 90, 146, Zeilen 21–24) und gibt folgende Übersetzung der Stelle: «Die Anhänger des Basileides aber begehen auch den Tag der Taufe des Heilands festlich und lassen demselben eine Nachtfeier mit Vorlesungen vorausgehen; sie geben als Zeit (der Taufe) das 15. Regierungsjahr des Tiberius und den 15. des Monats Tybi an, einige (derselben) nehmen ihrerseits den 11. desselben Monats an.»]

phanienfest als Gedächtnistag der Taufe Jesu, und zwar als Fest der Geburt Christi. Mit dem Feste übernahm die Großkirche auch die Erzählung von der Taufe Jesu von den Gnostikern. Bis 110 n. Chr. fehlte die Taufgeschichte in den Evangelien der Landschaften von Nord-Kleinasien, Syrien und Ägypten.⁵ Die ältere Form des Taufberichtes findet sich in Lk. und dem 4. Evangelium.⁶ Zuerst wurde sie wohl dem alten aramäisch geschriebenen Evangelium Matthäi beigefügt.⁷

Mit besonderer Rücksichtnahme auf die Anschauungen Useners veröffentlichte dann *Bornemann*⁸ eine aus einer Preisarbeit erwachsene Untersuchung über die Taufe Christi durch Johannes.⁹ In dieser Schrift vertritt er folgende Ansicht: Die Taufe Jesu durch Johannes gehört zu den ältesten, unantastbaren Überlieferungen, und zwar handelt es sich dabei um ein für die Christologie des Urchristentums höchst wichtiges Ereignis. Im Moment der Taufe wurde Jesus mit dem Geist gesalbt. Von da an war er nach der urchristlichen Christologie Geistgesalbter. Diese ursprüngliche und urchristliche Schätzung der Taufgeschichte ging dann aber für das Heidenchristentum verloren. Es wußte nichts Rechtes mehr damit anzufangen, da es, infolge der spekulativen Ausdeutung der übernatürlichen Geburt, der Taufe des Herrn keine Bedeutung mehr für ihn selbst, für sein messianisches Werden, beilegen konnte. Dies tritt besonders bei *Johannes* und *Justin* hervor. Besitzer des Geistes ist Jesus jetzt durch seine Geburt. In der Taufe wird er als solcher für die andern kenntlich gemacht. So wird, durch die steigende spekulativ¹⁰-christologische Wertung der Geburtsgeschichte, die Taufgeschichte gleichsam außer Kraft gesetzt.¹¹

Noch einmal aber erhält sie in der Folgezeit ihre primäre Bedeutung wieder: *bei den Gnostikern*. Für diese wird sie wieder das christologische Hauptereignis, indem sie den Zeitpunkt angibt, wo das Geistwesen Christus mit Jesus sich vereinigte. Aber gerade der Umstand, daß die Gnostiker den alten Standpunkt vertreten, zeigt, daß es mit der fundamentalen Bedeutung der Taufe Jesu für die Lehre der Kirche zu Ende ist. «Gerade weil die alttestamentliche Grundlage der Taufgeschichte dem Heidenchristentum unklar war, weil die Taufgeschichte in kürzester Frist zu einem dunkeln Punkt geworden, konnten die Gnostiker hier ihre Welterklärung recht einsetzen lassen und ihr Licht aufstecken» ([Bornemann,] S. 41). «Der Gnostizismus hat die Taufgeschichte weder hervorgerufen noch ihr zuerst zur Bedeutung verholfen, sondern ihre Verwertung im Gnostizismus, scheinbar die äußerste, tatsächlich die

5 [Im Ms. undeutlich:] Egipten [oder:] Egypten.

6 [Lk. 3, 21–22, Joh. 1, 31–34.]

7 [Mt. 3, 13–17.]

8 [R] (Früher Prof. in Basel, jetzt [1901] als Pfarrer in Frankfurt.)

9 [Siehe Literaturangaben oben S. 44.]

10 [Zuerst:] spekulative [ohne folg. Bindestrich.]

11 [Hier steht ein Pfeilverweis, jedoch ohne Angabe, worauf er hinweisen soll.]

äußerlichste, zeigt vielmehr das Ende ihrer christologischen Bedeutung» [S. 49].

In dieser Auffassung stimmt Bornemann [mit] *Ad. Harnack* zusammen, der in seiner eingehenden Kritik *Useners*¹² die Geschichte der christologischen Wertung des Taufberichts in ähnlicher Weise skizziert hatte. Für die älteste Christenheit bedeutete nach *Harnack* die Taufe Jesu seine *Messiasweihe*. Das Wachstum des Taufberichts kann man im Hebräer-, Matthäus- und Lukasevangelium verfolgen. Aber schon durch die Spekulation des Paulus über die Auferstehung einerseits, die Präexistenz andererseits wurde die grundlegende Bedeutung der Taufgeschichte aufgehoben. Mit dem 4. Evangelium beginnt die Reihe der Versuche, sich mit dem Bericht auseinanderzusetzen. Die Taufe Jesu ist wesentlich ein Zeichen für den Täufer. Den Gnostikern hingegen, welche «über die göttliche und menschliche Natur Christi spekuliert haben, zugleich aber als Dualisten und Asketen die Zeugung . . . für etwas Sündhaftes hielten . . ., mußte ein Vorgang höchst willkommen sein, der die Herabkunft des göttlichen Aeon auf einen Menschen oder einen Scheinmenschen deutlich zu verkündigen schien» . . . «So erhielt in gnostischen Kreisen die alte grundlegende Geschichte von der Messiasweihe Jesu in dem Moment einen neuen Wert und einen neuen Inhalt, wo sie in der großen Kirche durch die Geburtsgeschichte und bald auch durch die Logoslehre in den Hintergrund gerückt wurde, wo man Glaubensregeln und Symbole zusammenstellte, die sich über die Taufe ausschwiegen. Aber daneben gab es auch noch in der großen Kirche Lehrer, welche in dem Vorgang bei der Taufe die entscheidende Ausrüstung Jesu erkannten» ([Harnack,] Sp. 210). Sie hielten sich bis zum Ende des 2. Jahrhunderts. In den adoptianischen Lehren wirken sie nach bis ins 3. Jahrhundert, da diese «in besonderer Weise an die Taufe anknüpften» [ebd.].

Wie steht es aber um die direkte Bezeugung dieser urchristlichen christologischen Wertung der Taufe Jesu? 1. Welche Schlüsse auf die urchristliche christologische Wertung der Taufe Jesu lassen die Weiterbildungen des Taufberichts über Mk. hinaus zu? 2. Was ergibt sich aus den ältesten grundlegenden christologischen Stellen, wo die Taufe erwähnt, beziehungsweise nicht erwähnt, gewertet, beziehungsweise nicht gewertet wird?

III. Die urchristliche christologische Wertung der Taufe Jesu nach den Taufberichten

Mit großem Nachdruck weist *Harnack* in seiner Kritik *Useners* darauf hin, daß man aus dem Vorhandensein des Taufberichts nicht direkt auf

12 [Siehe Literaturangabe oben S. 44.]

eine urchristlich-christologische Wertung dieses Ereignisses schließen dürfe, ebensowenig wie man aus der Konstatierung, daß die urchristliche Christologie mit der Taufgeschichte nichts zu tun hat, die Geschichtlichkeit des Taufberichts bezweifeln darf. Es handelt sich eben nicht um die Frage: welche Bedeutung kommt der Taufgeschichte *historisch* zu?, sondern: welche Bedeutung legte ihr das *Urchristentum* bei? Die Tatsache, daß der Taufbericht in der urchristlichen Geschichtsüberlieferung über Jesus mitgeführt wurde, beweist noch gar nichts dafür, wie und ob er überhaupt in der urchristlichen Christologie gewertet wurde.¹³ Wenn also auch in¹⁴ allen Evangelien und bei Justin der Taufbericht in der ursprünglichen markinischen Form festgehalten wäre, so wüßten wir doch nicht, welche Bedeutung diesem Bericht für die altchristliche Auffassung der messianischen Person Jesu zukam, unbeschadet unseres historischen Urteils, welches uns in diesem Bericht die Geburtsstunde des Messianitätsbewußtseins Jesu vermuten läßt. Das historische und das urchristliche Urteil decken sich eben nicht. Wie uns bei Mk. eine so getreue Schilderung des Vorgangs erhalten ist, daß wir daraus die Bedeutung der Taufe für den Durchbruch des messianischen Bewußtseins Jesu noch erkennen können, das ist eine Frage für sich, die literarischer Art ist. Hier handelt es sich aber um die älteste Interpretation des Ereignisses. In dieser Hinsicht liefert die fortschreitende Umbildung, welche der Taufbericht bei den Seitenreferenten erfahren hat, den absolut sicheren Beweis, daß die Urchristenheit ihm keine Bedeutung für Jesus beigelegt hat. Das treibende Prinzip in der Weiterbildung betätigt sich nämlich gerade darin, daß der Bericht dem Ereignis eine Bedeutung für die Umstehenden gibt. Dies ist die einzige, die Hauptbedeutung. Daß das Ereignis etwas Wichtiges, Entscheidendes für Jesus selbst war, macht sich in der Berichterstattung in keiner Weise bemerklich, sondern wird geradezu verneint. In diesem Prinzip begegnen sich alle über Mk. hinausgehenden Berichte. Sie berichten einzig und allein die Kenntlichmachung Jesu als des Geistesträgers für Johannes und für das Volk! Der Gedanke hingegen, daß Jesus *das jetzt erst wird, als was er geoffenbart wird, nämlich Geistesträger*, wird in keiner Weise herausgearbeitet.

Stellen wir die Berichte nebeneinander, indem wir zunächst diejenigen aus dem Ebioniten- und Nazarärevangelium beiseite lassen, da sie möglichenfalls schon durch vulgär-gnostisierende Einflüsse hindurchgegangen sind:

In dem Bericht Mk. 1,9–11 geht das Ereignis Jesum allein an: Er hat das Gesicht von dem in Taubengestalt herabfahrenden Geiste, er hört die Stimme. Aber wenn es sich um Sehen und Hören handelt, so ist das

¹³ [R] Wichtig: an Jesus vollzogen!

¹⁴ [Ms.] bei.

Nächstliegende, daß das Mitsehen und Mithören *selbstverständlich* ist. Das Gegenteil behaupten, hieße ein Wunder statuieren. So ist das Mitsehen und Mithören in der Verklärungsgeschichte¹⁵ unbedingt angenommen. Auch der Taufbericht des Mk., das muß man sich klar machen, schloß für einen urchristlichen Hörer oder Leser das Mithören und Mitsehen gar nicht aus, sondern setzt es voraus, denn für seine Zeit berichtet er eben kein «inneres Erlebnis», sondern ein Wunder. Wie man den Markusbericht interpretierte, zeigen die Seitenreferenten. Sie führen das Naturgemäße aus und lassen die Umstehenden das wunderbare Ereignis miterleben. Es handelt sich dabei nicht um eine besondere theologische Reflexion über eine designatorische Bedeutung der Taufe Jesu, sondern um die Darstellung des *Selbstverständlichen*. Das zeigt sich besonders bei Matthäus. Nimmt man Mt. 3,13–17 wörtlich, so berichtet er allgemein, daß die Himmel sich geöffnet haben, daß Jesus allein die Taubenerscheinung gehabt, während er voraussetzt, daß die Umstehenden die Stimme vernommen haben (Mt. 3,16 und 17: «Und siehe, die Himmel taten sich¹⁶ auf, und er sah den Geist Gottes herabkommen wie eine Taube über ihn. Und siehe, eine Stimme geschah vom Himmel: *Dieser* ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe.») Aus diesem krausen Gemisch schließen zu wollen, wie *Bornemann* tut, daß «auch bei Mt. der Vorgang nach der Taufe zunächst und zumeist den Herrn angeht» (S. 9), ist falsch. Von Reflexion ist keine Spur da, sondern der Schriftsteller setzt als natürlich voraus, daß die ganze Szene die Umstehenden anging, und das Schwanken, als ob sie zwar gehört, aber nicht gesehen hätten, kommt nur daher, daß er von Mk. geprägte Sätze in seinem Bericht mitführt.

Dasselbe ist bei Lukas der Fall. Beschreiben will er (Lk. 3,21.22) das große Wunderereignis bei der Taufe, welches die Umstehenden wahrnahmen. Darum berichtet er, daß die Himmel sich aufgaben, der heilige Geist in leiblicher Gestalt als eine Taube auf Jesum herabstieg und eine Stimme aus dem Himmel geschah. Wenn er nun aber das «du» aus Mk. beibehält und die Stimme sagen läßt: «Du bist mein lieber Sohn» statt «*dieser* ist mein lieber Sohn» (Mt.), so will das nicht heißen, daß die Stimme nur von Jesus vernommen wird, sondern als natürlich ist vorausgesetzt, daß sie von allen gehört wird. Es kann sich also trotz des Wortlauts weder bei Mt. noch bei Lk. um das partielle Festhalten einer urchristlichen christologischen Bedeutung der Taufe [Jesu] handeln, als ob dieselbe eine Bedeutung für Jesus selbst gehabt hätte. Diese Berichte zeigen nur, daß die Zeit, welcher sie ihre Form verdanken, als absolut selbstverständlich voraussetzte, es habe sich um ein den Umstehenden offenes Wunder gehandelt, ob dasselbe nun vom Standpunkte Jesu

¹⁵ [Mk. 9,2–9.]

¹⁶ [Einige alte Textzeugen fügen jedoch nach «sich» hinzu: «ihm» (αὐτῷ).]

aus (Mk.) oder vom «gemischten» Standpunkt aus (Mt. und Lk.) erzählt wird.

Daher besteht in diesem Punkte zwischen Mt. und Lk. einerseits, Justin und Johannes andererseits in der Vorstellung des Ereignisses kein Unterschied. Nur sind Johannes und Justin in der Darstellung der Taufe Jesu als eines für die andern wahrnehmbaren «Phänomens» vollständig konsequent. Sie erheben sie zur Theorie, während die andern sie als natürlich und selbstverständlich voraussetzen. Für den 4. Evangelisten hat sogar die Berichterstattung über das Phänomen selbst keine Bedeutung mehr. Es genügt, daß das Ergebnis festgehalten wird: Jesus ist durch das Phänomen bei der Taufe als Geistgesalbter offenbart worden, und zwar für den Täufer. Dessen ganze Täufertätigkeit hatte nach dem 4. Evangelium nur einen Sinn in *Hinsicht auf die Offenbarwerdung Jesu, welche an diesen Akt gebunden war*. An sich war die an andern vollzogene Taufhandlung gegenstandslos. Sie wird nicht als Taufe zur Buße in Vorbereitung auf das Gottesreich hin geschildert, sondern es ist ein unerklärlicher Ritus, den der Täufer an einer großen Zahl von Menschen vollzieht, bis er durch dieses gottgewiesene Verfahren den Rechten herausfindet. Die Pharisäer fragen ihn, warum er denn taufe. Statt sie auf die Buße zu verweisen, sagt er ihnen: «Ich taufe mit Wasser, aber mitten unter euch steht, den ihr nicht kennt» (Joh. 1,26). Diesen großen Unbekannten gilt es kenntlich zu machen: das ist des Täufers Aufgabe, *seine einzige Aufgabe beim 4. Evangelisten*. Aber noch kennt er ihn selbst nicht. Darum kann er sie nur allgemein hinweisen auf das, was kommen wird. «Um ihn Israel kenntlich zu machen, bin ich¹⁷ mit Wasser taufend gekommen» (1,31). Denn Gott, der ihm das Wassertaufen aufgetragen hat, gab ihm dabei die Weisung: «Über welchen du siehst den Geist herabkommen und bleiben über ihm, der ist's, der im heiligen Geist taufen wird» (1,33). Nun hat er das wirklich erlebt, und zwar bei der Taufe Jesu, darum kann er ihn am Tag nach der Anfrage der Pharisäer kenntlich machen mit den Worten: «Siehe, das ist Gottes Lamm . . .» (1,29), denn die Taufe Jesu und das von Gott verheißene Phänomen liegen dazwischen.

Dieselbe rein designatorische Wertung der Taufe findet sich auch bei Justin. Der Bericht findet sich im *Dialog mit Trypho*, Kap. 88. Als Jesus in den Jordan hinabstieg, fanden Lichterscheinungen statt (καὶ πῦρ ἀνιφθῆ ἐν τῷ Ἰορδάνῃ),¹⁸ und «dem Bericht der Apostel dieses selben [unseres] Christus zufolge fiel der heilige Geist wie eine Taube auf ihn nieder, als er aus dem Wasser emporstieg».¹⁹ Aber, so führt Justin weiter aus, die Taufe hatte für ihn selbst keine Bedeutung, sondern sie ist rein designatorisch. Sie geschieht um der Menschen willen, gerade so wie

17 [Ms.:] ist er [korr. nach 1,31.]

18 [J. P. Migne, PG 6, 685.]

19 [Vgl. BKV, Bd. 33, Kempten und München 1917, S. 146.]

der Einzug in Jerusalem ihn nicht zum Messias macht, sondern ihn nur als solchen offenbart. So soll auch dort am Jordan offenbart werden, daß er der Verheißene ist, denn die Stimme bei der Taufe, «du bist mein lieber Sohn» etc., ist im Alten Testament geweissagt,²⁰ gerade so wie das Einziehen auf dem Füllen der lastbaren Eselin.

Was geht also aus der so sich fortbildenden Darstellungsart der Taufberichte hervor? – Daß es sich in der altchristlichen Schätzung nicht um ein Ereignis in dem messianischen Werden Jesu handelt,²¹ sondern daß die Taufgeschichte den Augenblick bedeutet, wo er beim Beginn seiner Tätigkeit, vor seinem Auftreten, dem Täufer und dem Volk als Geistgesalbter offenbart wird. Mt. und Lk. zeigen uns, wie man den Markusbericht verstand: als Phänomen für die Umgebung. Darin stimmen sie mit Johannes und Justin vollständig überein. Die Theorie von der ursprünglichen urchristlichen christologischen Bedeutung der Taufe Jesu, die dann für das Heidenchristentum zurückgetreten sein soll, läßt sich aus den Berichten nicht belegen, auch aus Mk. nicht. Denn nicht auf den Wortlaut seiner Darstellung, sondern auf ihre urchristliche Wertung und Interpretation kommt es hier an. Mk. hat uns auch die Offenbarung des Messiasgeheimnisses an die Zwölf in einer solchen Fassung berichtet, daß wir geschichtlich noch die fundamentale Deutung dieses Ereignisses für das Bekanntwerden der Messianität Jesu daraus ersehen können. Und doch spielt auch diese hier aufbewahrte historische Erkenntnis in der messianischen Theologie des Urchristentums keine Rolle. Ebenso ist es mit dem Mk.-Taufbericht. Über eine urchristliche christologische Schätzung der Taufe als der Geburtsstunde der Messianität Jesu sagt er uns gar nichts.

IV. Die Wertung der Taufe Jesu in den altchristlichen christologischen Stellen

In den altchristlichen kirchlichen Schriften von Paulus bis Justin wird die Taufe Jesu, abgesehen von den Taufberichten in den apokryphen Evangelien und zwei Stellen bei Ignatius, nirgends auch nur mit einem Worte erwähnt. Das ist schon äußerst befremdlich, wenn sie für das Urchristentum das große christologische Ereignis repräsentierte, durch welches Jesus Messias wurde. Man redet also bis auf Justin über Christologie, ohne der Taufe zu gedenken. Noch befremdlicher aber ist, daß die Taufe Jesu, an den beiden Stellen bei *Ignatius*, gar nicht als christologisches Ereignis herangezogen, sondern einfach als Tatsache aufgezählt wird. Die beiden Stellen lauten:

20 [BKV, a.a.O., S. 147f.; S. 148 der Hinweis auf Ps. 2,7.]

21 [R] Die Idee des messianischen psychologischen Werdens Jesu ist ganz modern – ganz deutsch wegen [dem] Begriff der Entwicklung.

1) Epistula ad Smyrnaeos I,1, in einer Zusammenfassung der Hauptpunkte des Lebens Jesu, die eine Art Glaubensregel bildet: βαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου, ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαιοσύνη ὑπ' αὐτοῦ.²²

2) Epistula ad Ephesos XVIII,2: ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καταρίσῃ.²³

Das eine Mal wird die Taufe Jesu einfach aufgezählt, wie auch die Verurteilung durch Pilatus. Von einer christologischen Beurteilung ist keine Rede, sondern die alte äußerliche matthäische Erklärung genügt dem Ignatius vollkommen. Das andere Mal spekuliert er selbständig über die Bedeutung dieser Taufe und findet, daß sie in Hinsicht auf die christliche Taufe eine Reinigung des Wassers durch das Leiden Jesu bedeute.²⁴

Auch in dieser zweiten Stelle klingt nicht die leiseste Erinnerung an eine christologische Bedeutung der Taufe Jesu nach. Läßt sich dieser Tatbestand vereinen mit der Annahme einer urchristlichen christologischen Wertung derselben?

Das sind die beiden einzigen Stellen, außer den Berichten, wo die Taufe Jesu in der älteren Literatur erwähnt wird. Gehen wir nun die hauptsächlichsten älteren christologischen Stellen durch, um zu sehen, ob diese christologische Bedeutung der Taufe Jesu vielleicht als selbstverständliche stillschweigend vorausgesetzt wird, oder ob vielleicht der Platz für sie offen gelassen ist.

Warum erwähnt *Paulus* die Taufe Jesu niemals? Dieser Umstand ist sehr auffallend, denn man mag über die «*paulinische Theologie*» im Allgemeinen und über die «*paulinische Christologie*» im Besonderen denken, wie man will, eines steht fest: er hat dabei immer das urchristliche Material verwertet. Die Christologie in Röm. I, 1–4 ist unbedingt «*urchristlich*» – *die Taufe aber wird vollständig ignoriert!* Bedenkt man, wie gerade die Taufe als christologisches Ereignis sich wie von selbst in die paulinische Theologie eingefügt hätte, so kommt man zum Schluß: Wenn Paulus die Taufe Jesu für seine Spekulation nicht verwertet, so spielte sie eben in der urchristlichen Christologie, die er voraussetzte, keine Rolle.

Ebenso steht es mit *Acta*. Nirgends wird die Taufe Jesu erwähnt. Wenn sie aber wirklich eine so große Rolle spielte, wie kann sie in der

22 [Theodor Zahn, *Ignatii et Polycarpi Epistulae Martyria Fragmenta*, Fasc. II, Leipzig 1876, S. 82. – Edgar Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, 2. Aufl., Tübingen 1924, S. 531: «Getauft von Johannes, auf daß erfüllt werde von ihm alle Gerechtigkeit» (vgl. Mt. 3, 15).]

23 [Zahn, a.a.O., S. 22. (Migne, PG 5, 752, bietet eine andere Version des Satzes.) – Hennecke, a.a.O., S. 523: «er wurde geboren und getauft, auf daß er durch das Leiden das Wasser reinige».]

24 Wir kommen auf diese positive Wertung der Taufe Jesu später zurück.

Christologie der Pfingstrede fehlen? Sogar die designatorische Wertung wird nicht im entferntesten gestreift. «Jesus der Nazoräer ist ein Mann, ausgewiesen von Gott her bei euch *mit gewaltigen Taten und Wundern und Zeichen*, die Gott durch ihn getan hat in eurer Mitte» (Acta 2,22). Wird hier die Taufe Jesu durch Johannes stillschweigend ignoriert, so wird sie in Acta 10,37ff. ostentativ beiseite gesetzt, so daß nicht einmal der Platz für sie offen gelassen wird. Da diese Stelle gerade das Hauptargument Bornemanns für die ursprüngliche christologische Wertung der Taufe Jesu bildet, so müssen wir genauer darauf eingehen.

Acta 10,37f.:²⁵ ὑμεῖς οἴδατε τὸ γινόμενον ῥῆμα καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας, ἀρξάμενο(ς)(ν) ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας μετὰ τὸ βάπτισμα ὃ ἐκήρυξεν Ἰωάννης, Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέθ, ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει, ὃς διῆλθεν εὐεργετῶν καὶ ἰώμενος πάντας τοὺς καταδυναστευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου, ὅτι ὁ θεὸς ἦν μετ' αὐτοῦ [«ihr wißt ja, was in ganz Judäa geschehen ist, beginnend in Galiläa nach der Taufe, die Johannes verkündet hat: wie Gott Jesus von Nazareth gesalbt hat mit dem Heiligen Geist und mit Kraft, wie dieser umherzog, Gutes tat und alle heilte, die in der Gewalt des Teufels waren, denn Gott war mit ihm»].

Dazu bemerkt Bornemann S. 18: «Es kann an dieser Stelle eine richtige Auslegung die Salbung Christi²⁶ in nichts anderem finden als in der Taufgeschichte, die zwischen der Johannestaufe und dem ersten Auftreten Jesu liegt. Diese Salbung ist die Messiasweihe.²⁷ Und zu betonen ist, daß hier eben der Amtsname Χριστός deutlich an die Taufgeschichte angeschlossen wird. Stellt man dazu den Bericht desselben Lukas im Evangelium und die anderen Synoptiker, so ist klar, welche große christologische Bedeutung in der ersten Verkündigung die Taufgeschichte gehabt haben muß.»

Nun ist aber die Taufe Jesu durch Johannes in der Stelle *gar nicht erwähnt*, sondern es handelt sich nur um die *Täufertätigkeit Johannis*, um die Taufe, die er «verkündet» hat. Und zwar wird diese Täufertätigkeit in rein chronologischer Bedeutung angeführt. «Die Taufe, welche Johannes verkündet hat», bildet das Datum des Beginns des γινόμενον ῥῆμα [s. o. Acta 10,37]. Diese Stelle steht auf derselben Linie mit dem Anfang des Mk.-Berichts: Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ . . . ἐγένετο Ἰωάννης ὁ βαπτίζων etc. [«Anfang des Evangeliums von Jesus

25 [Der Text stimmt überein mit der NT-Ausgabe von Eberhard und Erwin Nestle (20. Aufl., Stuttgart 1950), außer in V. 37, Nestle: ἀρξάμενος. (A. S. setzt ζ in () und fügt (ν) bei.)]

26 Auch der Titel der Schrift Bornemanns ist hierin ungenau. Es handelt sich weder um «die Taufe Christi» noch um «die Salbung Christi», sondern um die Taufe oder Salbung Jesu.

27 Wo kommt in der ganzen urchristlichen Literatur ein Ausdruck vor, der den Begriff der «Messiasweihe», mit dem man so unentwegt operiert, irgendwie enthält?

Christus . . . es geschah, daß Johannes der Täufer etc., Mk. 1, 1.4]. Jesus trat auf im Anschluß an die «Taufverkündigung» Johannis: mehr besagt die Stelle nicht. Bornemann interpretiert aber, als ob dastände: ἀρχάμενος(v) ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας μετὰ τὸ βάπτισμα [«beginnend in Galiläa nach der Taufe»], mit der Johannes ihn (Jesus) getauft hatte! So müßte dastehn, wenn die christologische Wertung der Taufe Jesu dem Schriftsteller auch nur einigermaßen geläufig wäre. Daß er aber gerade das erste Auftreten Jesu und die «Taufverkündigung des Johannes» rein chronologisch aneinander schließt und dabei an der Erwähnung der Taufe Jesu, die so nahe lag, vorübergeht, zeigt an, daß irgend eine Wertung dieses Ereignisses eben absolut nicht in seinem Gedankenkreis liegt. Also muß Bornemann, um hier die urchristlich-christologische Wertung der Taufe Jesu zu finden, gerade die Hauptsache, das nicht erwähnte Ereignis selbst, indirekt hinzuerschließen, indem er dabei noch den lukanischen Taufbericht hinzunimmt, von dem er doch selbst sagt, daß er keine direkte Erinnerung an die ursprüngliche christologische Bedeutung der Taufe Jesu aufweist!

So verhält es sich mit der Hauptstelle, welche allein zu Gebote steht, um darzutun, «welche große christologische Bedeutung in der ersten Verkündigung die Taufgeschichte gehabt haben muß»,²⁸ und durch welche Bornemann die altchristliche Literatur zum Reden über die Taufe Jesu bringt. Überall, wo Jesus als Auserwählter oder Geistgesalbter Gottes angeführt wird, setzt man als selbstverständlich voraus, daß Jesus dies für das Urchristentum erst seit der Taufe und durch die Taufe ist. Diese Annahme liegt zwar verführerisch nahe – erstens einmal, weil wir dem Taufbericht historisch-psychologisch diese Bedeutung beizulegen geneigt sind, sodann weil uns bei gewissen Gnostikern und Adoptionen eine ähnliche Wertung des Taufberichts begegnet. Die alten Zeugnisse aber reden gegen diese Annahme. Sie setzen das uns vom historisch-psychologischen Standpunkte aus Selbstverständliche eben nicht voraus. Zwar kennen sie einerseits die Tatsache der Taufe Jesu, zwar setzen sie andererseits auch voraus, daß er Geistgesalbter Gottes war, aber sie bringen beide Tatsachen nicht miteinander in Verbindung! Daß Jesus Geistgesalbter ist, steht fest aus den Weissagungen, ist erwiesen durch Zeichen und Wunder, die von ihm ausgehen. Wann er es aber geworden und wie er es geworden, darüber spekuliert man nicht. Die Geistbegabung wird an keinen Akt geknüpft! Geistgesalbter ist er durch die dogmatisch feststehende davidische Abstammung als der, welcher zum Messias bestimmt ist. Aber daß der Geist erst in einem besonderen Akt seines Lebens auf ihn kommen wird, das ist eben nicht geweissagt. Weil er der Erwählte Gottes ist, darum ist er Träger des Geistes. Erwähl-

28 [Bornemann, S. 18.]

ter Gottes ist er aber nicht erst seit seinem 30. Jahr, sondern seit seiner irdischen und vorirdischen Existenz. Als man daher über die Art, wie er als Geistgesalbter unter den Menschen erschienen sei, nachzudenken anfang, da knüpfte man an die Zeugung und an die Geburt, *nicht an die Taufe* an. Aber der ältere Standpunkt spekulierte überhaupt nicht über den Moment des Eintretens der Geistbegabung. Das zeigt die Apostelgeschichte. Es ist wirklich so, obwohl es uns merkwürdig vorkommt: In den altchristlichen christologischen Stellen redet man von der Taufe Jesu gar nicht.

Darum geht es nicht an, überall, wo man Spuren einer alten Christologie findet, die christologische Bedeutung der Taufe Jesu hineinzupretieren. Denn gerade da, wo wir die Erwähnung dieses Ereignisses am sichersten erwarten würden, fehlt es. Das ist der Fall bei *Hermas*. Wir haben hier schon eine reflektierte Christologie. Die Erlöserpersönlichkeit kommt zustande, indem Gott den heiligen Geist in einer Menschenerscheinung wohnen läßt. Aber die Taufe als der Zeitpunkt dieser Vereinigung wird nie erwähnt, sondern dieselbe ist *aktlos gedacht, und das ist gerade das Altertümliche in der Reflexion*. Es wird darüber reflektiert, daß Jesus Geistgesalbter *gewesen*, nicht wie er es geworden. In der christologischen Hauptstelle Similitudo V,6[,5] heißt es einfach: τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ προόν, τὸ κτίσαν πᾶσαν τὴν κτίσιν, κατῴκησεν ὁ θεὸς εἰς σάρκα ἣν ἠβούλετο.²⁹

Natürlich, wenn man von einer angenommenen urchristlichen christologischen Bedeutung der Taufe Jesu ausgeht, muß man sich mit *Bornemann* sehr verwundern, «daß Hermas selbst eigentümlicherweise den Zeitpunkt nicht angibt, in dem der Geist seine Wohnung in Jesus [genommen]» (S. 33). Darum muß *Bornemann* dann über die befremdliche, oder besser gesagt absolut unbegreifliche Tatsache durch folgenden indirekten Schluß wie in *Acta* hinwegkommen: «Wenn man (aber) bedenkt, daß Jesus trotz der Annahme der Jungfrauengeburt zunächst ganz als bloßer Mensch gilt und daß die Erfüllung mit dem Geiste einen bestimmten Augenblick seines Lebens ausmachen muß: so erscheint die ganze Christologie des Hermas nur verständlich, wenn man eben die Taufgeschichte als die Geistesmitteilung auffaßt, in der ja auch nach der Überlieferung irgendwie der Geist auf Jesum herabkam» (S. 33). Die gewollte Hauptsache ist also wieder nicht geboten, sondern indirekt hinzuerschlossen. Historisch ist nur, daß Hermas für seine christologische Reflexion an eine alte Wertung der Taufgeschichte nicht anknüpft

29 [Oscar v. Gebhardt/Adolf Harnack, *Patrum Apostolicorum Opera*, Fasciculus III, *Hermas Pastor Graece*, Leipzig 1877, S. 156. – E. Hennecke, a.a.O., S. 361: «Den Heiligen Geist, vorweltlichen Seins, der die ganze Schöpfung geschaffen hat, ihn hat Gott in einem Fleischesleib, den er erwählte, Wohnung nehmen lassen.»]

und nicht anknüpfen kann, weil er eine solche, soweit unsere Kenntnis auf Zeugnissen beruht,³⁰ nicht vorfand.

Es kommen nun noch die zurückgebliebenen *Judenchristen* des *Justin* in Betracht, wie sie im *Dialog mit Trypho*, wo es sich um die Logoschristologie handelt, geschildert werden. Dial. Kap. 48 heißt es von ihnen:

Καὶ γὰρ εἰσὶ τινες, [ὧ φίλοι, ἔλεγον,] ἀπὸ τοῦ ἡμετέρου γένους (13) ὁμολογοῦντες αὐτὸν Χριστὸν εἶναι, ἄνθρωπον δὲ ἐξ ἀνθρώπων γε-
νόμενον ἀποφαινόμενοι · οἷς οὐ συντίθεμαι, . . .³¹

[«Es gibt nämlich, meine Freunde», sagte ich, «unter eurem Volke Leute, welche zwar zugeben, daß Jesus der Christus ist, aber behaupten, er sei ein Mensch von Menschen gewesen. Ihre Ansicht teile ich nicht.»]

Justin sagt von ihnen also nichts weiter aus, als daß sie die übernatürliche Geburt und damit selbstverständlich die Logoschristologie verwerfen. Von einer zentralen Wertung der Taufe bei ihnen weiß er nichts. Auch Trypho in seiner Antwort legt ihnen keine solche bei. Er sagt [Kap. 49]:

Ἐμοὶ μὲν δοκοῦσιν, εἶπεν, οἱ λέγοντες ἄνθρωπον γεγονέναι αὐτὸν, καὶ κατ' ἐκλογὴν κεχρῆσθαι, καὶ Χριστὸν γεγονέναι, πιθανώτερον³² ὑμῶν λέγειν τῶν ταῦτα ἅπερ φῆς λεγόντων.³³

[«Wer behauptet, er sei Mensch geworden, dann, weil die Wahl ihn traf, gesalbt und so zum Christus geworden, dessen Rede überzeugt, wie mir scheint, mehr, als wenn ihr so redet, wie du es tust.»]

Aber der Fortgang der Antwort des Trypho zeigt, daß um jene Zeit die Frage der Taufe Jesu in ein neues Stadium getreten ist; denn in dem Satze, wo er ausführt, warum er ihnen zustimmt, wird eine christologische Position gezeichnet, in der die Taufe des Messias durch den Elias eine «christologische» Bedeutung hat.

Καὶ γὰρ – so fährt Trypho fort – [πάντες] ἡμεῖς (gemeint [sind] die Juden)

τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι, καὶ τὸν Ἥλιον χρῆσαι αὐτὸν ἐλθόντα. Ἐὰν δὲ οὗτος φαίνεται ὢν ὁ Χριστός, ἄνθρωπον μὲν ἐξ ἀνθρώπων γενόμενον ἐκ παντὸς ἐπίστασθαι δεῖ· ἐκ δὲ τοῦ μηδὲ Ἥλιον ἐληλυθέναι, οὐδὲ τοῦτον ἀποφαινομαι εἶναι.³⁴

30 [D. h. soweit unsere auf Zeugnissen beruhende Kenntnis reicht, . . .]

31 [Migne, PG 6, 580–582. – BKV, Bd. 33, Kempten und München 1917, S. 73.]

32 [Ms.:] πιθανιώτερον.

33 [Migne, a.a.O., 581–582. – BKV, a.a.O., S. 73 f.]

34 [Migne, a.a.O., 581–582. – BKV, a.a.O., S. 74.]

[«Wir alle erwarten nämlich in Christus einen Menschen von Menschen, den nach seiner Ankunft Elias salbt. Wenn er aber auch als Christus erscheint, muß man ihn auf jeden Fall als einen Menschen von Menschen erklären. Da jedoch Elias nicht erschienen ist, erkläre ich, daß auch Christus nicht da ist.»]

Es ist dies dieselbe christologische Ansicht, mit der Justin den Trypho im 8. Kapitel debütieren läßt, um sie der wahren, d. h. der Logoschristologie gegenüberzustellen, durch welche sie in allen Punkten überwunden werden soll. Es heißt da:

Χριστὸς δὲ, εἰ καὶ γεγένηται, καὶ ἐστὶ πού, ἄγνωστός ἐστι, καὶ οὐδὲ αὐτὸς πω ἑαυτὸν ἐπίσταται, οὐδὲ ἔχει δυνάμιν τινα μέχρις ἂν ἔλθῶν Ἡλίας χρίσῃ αὐτόν, καὶ φανερόν πᾶσι ποιήσῃ.³⁵

[«Vorausgesetzt, daß Christus irgendwo geboren ist und irgendwo lebt, so ist er doch so lange nicht erkennbar, erkennt auch sich selbst so lange nicht und hat so lange keine Macht, bis Elias erscheint, ihn salbt und aller Welt kundmacht.»]

Wessen Christologie vertritt denn hier Trypho? Durch eine komplizierte indirekte Schlußstelle sucht Bornemann darzutun, daß sich Tryphos Position mit der der Judenchristen, die Justin geduldet³⁶ haben will, absolut deckt. S. 26: «Die genannten Christen lehren also, Christus sei ein Mensch, von Menschen erzeugt, nur durch göttliche Erwählung dazu gekommen, Christus zu werden. Damit leugnen sie also seine wunderbare Geburt oder doch eine eigentliche Bedeutung derselben. Aber aus der Antwort des Juden, die keinen Widerspruch in diesem Punkte erfährt, läßt sich mehr schließen. Sie fassen den Namen Christus so, daß er nach göttlicher Erwählung gesalbt und so erst Christus geworden sei, also in einem bestimmten Augenblicke seines geschichtlichen Lebens. Nimmt man nun hinzu, daß Trypho die jüdische messianische Erwartung von der Salbung durch Elias dieser Stellung in der Christologie vollständig an die Seite setzt und daß man ferner keinen andern Zeitpunkt im Leben Jesu für diese Salbung finden kann; daß endlich von der apostolischen Zeit her Acta 10,38 die Bezeichnung als Salbung für die Taufgeschichte gebräuchlich gewesen ist:³⁷ so wird die Vermutung zur zwingenden Wahrscheinlichkeit, daß diese Christen in der Taufgeschichte die Salbung mit dem Gottesgeiste, d. h. die Erfüllung mit der göttlichen Kraft gesehen haben. Das ist wieder die judenchristliche Auffassung.» Dieser Nachweis trifft soweit zu, als ein in der

35 [Migne, a.a.O., 493–494. – BKV, a.a.O., S. 14.]

36 [Nicht geduldet(?) Vgl. S. 57 oben und den nächsten Abschnitt (S. 59).]

37 Hier kann man sehen, wie konsolidierte indirekte Schlüsse auftreten, wenn sie einige Seiten älter geworden sind! Wer will aus Acta 10,38 herauslesen, «daß die Bezeichnung als Salbung für die Taufgeschichte gebräuchlich gewesen ist»?

4. Potenz indirekter Schluß³⁸ zutreffen kann, d. h., es läßt sich nicht³⁹ im geringsten ermitteln, inwiefern die zurückgebliebenen Judenchristen als solche gekennzeichnet werden, die eine ursprüngliche christologische Wertung der Taufe vertreten, weil nun Trypho ihnen von seinem Standpunkt aus den Vorzug vor der Logoschristologie gibt.

Welchen Standpunkt aber vertritt Trypho mit seiner Wertung der Taufe? Den genuin jüdischen? Unmöglich, denn wo ist irgendwo in der messianischen Dogmatik von der Salbung des Messias durch den Elias die Rede, wodurch er gar noch sich selbst erst kenntlich gemacht wird? Es gibt weder im Judentum noch im Christentum eine messianische oder christologische Anschauung, die sich vollständig mit der des Trypho deckt, aber alle haben etwas mit ihr gemein. Mit einem Wort: Die Christologie des Trypho ist die, welche Justin bekämpfen und überwinden will, d. h., sie ist aus allen älteren und neueren Zügen der Christologien zusammengesetzt, welche der Logoschristologie entgegenstehen! Und zwar ist sie so zusammengesetzt und formuliert, daß sie von der Logoschristologie Schritt für Schritt überwunden werden kann. Sie ist zwar einem Juden in den Mund gelegt, weil Justin an das jüdisch-messianische Dogma vom verborgenen Werden und Wirken des Messias anknüpft, aber zugleich so gefaßt, *daß mit ihr zugleich alle Christologien, sei es die überholte altchristliche, seien es die gnostischen, seien es die judenchristlich-gnostischen, überwunden werden*, und zwar in dem entscheidenden Punkte, dem Weissagungsbeweis! Auf die Logoschristologie allein paßt der Weissagungsbeweis, sie allein versteht ihn zu handhaben. Bei allen andern geht er nicht restlos auf. Erst von hier aus, in Abzweckung auf die andern Christologien, versteht man die spezielle Handhabung des Weissagungsbeweises bei Justin. In seiner Deutung des Taufereignisses bekämpft er zwar den Juden, das ist aber die äußere Einkleidung; denn wenn er sich so sehr darüber verbreitet, daß die Taufe absolut keine Bedeutung für Jesus haben konnte, sondern nur der von Gott vorgesehenen Kenntlichmachung Jesu als des Logosträgers diene, so sind damit nicht die Juden gemeint, für die ja diese Kontroverse gar nicht in Frage kam, sondern die Gnostiker und die alt-adoptianischen Christologien, die gegen die Logoschristologie die Bedeutung der Taufe Jesu aufgriffen und ausspielten. Der Satz des Trypho, daß der Messias sich selbst nicht kenne und keine Macht besitze, bevor Elias komme und ihn salbe, wodurch er erst zum Christus werde,⁴⁰ ist nichts als eine Rückspiegelung der christologischen Wertung der Taufe bei den Gnostikern und in den alt-adoptianischen Christologien auf das altjüdische

38 [Zuerst:] ein indirekter Schluß in der 4. Potenz.

39 [Ms.:] gar nicht.

40 [Siehe Anm. 35.]

Dogma vom geheimen Werden und Wirken des Messias. Es⁴¹ ist ebensowenig urchristlich wie jüdisch. Alt und überholt ist darin⁴² nur der Widerstand gegen die Benutzung der Geburtsgeschichte in der Logoschristologie. Neu ist die «theologische» Ausnützung der Taufgeschichte. Diese bezeichnet nämlich die Verteidigungsstellung, auf welche sich die der Logoschristologie widerstrebenden alten oder gnostischen Christologien zurückziehen. Denn bei ihnen findet man, was man in der kirchlichen Literatur bis in die Zeit Justins vergeblich sucht: eine klar und direkt ausgesprochene christologische Wertung der Taufe Jesu.

V. Die christologische Wertung der Taufe Jesu bei den Gnostikern und bei den Adoptianern

Bedenkt man, daß die Taufe Jesu durch Johannes weder in der Apostelgeschichte, noch bei Paulus, noch in einer andern neutestamentlichen Epistel erwähnt wird, daß sie in der Christologie des Hermas vollständig außer Acht gelassen ist, daß in andern altchristlichen Schreiben keine Rede davon ist und endlich, daß sie bei Ignatius, wo sie herangezogen wird, in einer ganz nichtssagenden Weise als Ereignis aus dem Leben Jesu aufgezählt wird, so ist man ganz überrascht, bei den Gnostikern und Adoptianern im Allgemeinen, wenn auch nicht durchgängig, eine mehr oder weniger klar formulierte christologische Wertung der Taufe Jesu zu finden. Die Frage ist aber auch hier sehr verwickelt. Wir sind auf die Nachrichten der Kirchenväter angewiesen. Sehr bezeichnend ist es, daß Epiphanius, ebenso wie Origenes, wo es sich um die älteren Ebioniten und Judenchristen handelt, von einer Wertung der Taufe Jesu nichts sagen. Dagegen berichtet Epiphanius von einer solchen bei den gnostisierenden Ebioniten, die er Ebionäer nennt. Mit andern Worten: die christologische Wertung der Taufe Jesu tritt erst mit dem Aufkommen eines christologischen Problems in Sicht. Erst von hier aus versteht man die Weiterbildung des Taufberichts im Ebioniten- und im Nazaräerevangelium, verglichen mit der matthäischen Form. Es handelt sich nicht um eine einfache weitere Ausführung und Ausmalung des Vorgangs, sondern es macht sich dabei eine theologische Reflexion über die Bedeutung der Taufe für Jesus selbst geltend.

Nehmen wir den Bericht des *Ebionitenevangeliums* nach Epiphanius, *haer.* 30 [(Adolf) Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra Canonem receptum*, Fasc. IV, Leipzig 1884, S. 33 (Ev. nach Matthäus III, 13–17)]:

III, 13–17. Τοῦ λαοῦ βαπτισθέντος ἦλθε καὶ Ἰησοῦς καὶ ἐβαπτίσθη

41 [Er? (Subjekt des vorangehenden Satzes ist «der Satz des Trypho».)]

42 [In der christolog. Wertung der Taufe bei den Gnostikern und in den altadoptian. Christologien.]

ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου. καὶ ὡς ἀνῆλθεν ἀπὸ τοῦ ὕδατος, ἠνοίγησαν οἱ οὐρανοί, καὶ εἶδεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν εἵδει περισσευῶς κατελθούσης καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν. καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσα, Σὺ μου εἶ ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα'. καὶ πάλιν, 'Εγὼ σήμερον γεγέννηκά σε'. [καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα. ὁ ἰδὼν ὁ Ἰωάννης λέγει αὐτῷ, Σὺ τίς εἶ; κύριε'; καὶ πάλιν φωνὴ ἐξ οὐρανοῦ πρὸς αὐτόν, Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐφ' ὃν εὐδόκησα'.] καὶ τότε ὁ Ἰωάννης προσπεσὼν αὐτῷ ἔλεγε, Δέομαι, κύριε, σὺ με βάπτισον'. ὁ δὲ ἐκώλυσεν αὐτόν λέγων, Ἔφες, ὅτι οὕτως ἐστὶ πρόπον πληρωθῆναι πάντα'.⁴³

Hiernach zerfällt die Taufgeschichte in zwei Akte: Zuerst die Begabung Jesu mit dem Geist und die Offenbarung der Messianität für *ihn selbst* («Du bist mein lieber Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen. Heute habe ich dich gezeugt.»), sodann die Kenntlichmachung des Geistgesalbten an den Täufer und an das Volk (die Lichterscheinung und [die] Stimme: «Dieser ist mein lieber Sohn.»). Diese doppelte Taufstimme zeigt, daß wir es mit einer bewußten Korrektur und Zurechtlegung des matthäischen Berichts zu tun haben. Im ersten Akt fährt der Geist nicht nur herab, sondern er geht auch in Jesum ein (καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν). Um die Tragweite dieser Pointierung des «Herabkommens des Geistes» zu verstehen, muß man daneben halten, daß der 4. Evangelist, der die Ansicht, als ob es sich in der Taufe um ein christologisches Ereignis für Jesus handelt, bekämpft, das Herabkommen des Geistes auch expliziert, indem er es als ein «Stehenbleiben» über Jesus qualifiziert (Joh. 1,32 ff.: τεθέσθαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περισσευῶν ἐξ οὐρανοῦ, καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν . . . ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν, etc. [«ich sah, daß der Geist vom Himmel herabkam wie eine Taube und auf ihm blieb . . . auf wen du den Geist herabkommen siehst und auf wem er bleibt» etc.]). Das Ebionitenevangelium und das 4. Evangelium befinden sich also beide in der Lage, daß sie bei der einfachen Wiedergabe des überlieferten Ereignisses nicht stehen bleiben können; sondern, weil die Kontroverse über die christologische

43 [In seiner Abschrift hat A. S. den von uns in [] gesetzten Satz (irrtümlich?) an den Schluß gestellt. – Übersetzung (nach Hennecke, a.a.O., S. 44 f.): «Als das Volk getauft war, kam auch Jesus und ließ sich von Johannes taufen. Und wie er vom Wasser heraufstieg, taten sich die Himmel auf, und er sah den Heiligen Geist in Gestalt einer Taube herabkommen und in ihn eingehen. Und eine Stimme geschah vom Himmel, die sprach: Du bist mein geliebter Sohn; an dir habe ich Wohlgefallen gefunden. Und wiederum: Ich habe dich heute gezeugt. Und alsbald umstrahlte den Ort ein großes Licht. Als Johannes ihn sah, spricht er zu ihm: Wer bist du, Herr? Und wiederum (geschah) eine Stimme vom Himmel zu ihm: Dieser ist mein geliebter Sohn, auf den ich mein Wohlgefallen gerichtet habe. Und darauf fiel Johannes vor ihm nieder und sprach: Ich bitte dich, Herr, taufe mich! Der aber wehrte es ihm und sprach: Laß nur; denn so gehört es sich, daß alles erfüllt werde.»]

Bedeutung der Taufe und das Herabkommen des Geistes besteht, muß jeder in der Darstellung zugleich die Deutung des Herabkommens des Geistes geben, *ob es effektiv war oder bloß deklarativ*. Darum setzt das Ebionitenevangelium das εἰσῆλθεν [er ging hinein], das 4. Evangelium das ἔμεινεν [er blieb] hinzu.

Auch das *Nazaräerevangelium* (Hilgenfeld, [a.a.O.], IV, S. 15) bietet eine ausdeutende Umschreibung der Taufstimme [III, 14–17]: «factum est autem, eum ascendisset dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum et dixit illi: «Fili mi, in omnibus prophetis expectabam te, ut venires, et requiescerem in te. Tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum.»»⁴⁴

Eine theologische Verwertung der Taufgeschichte findet sich auch bei den Alogern. Nach Epiphanius, *haer.* 51, legen sie einen besonderen Wert auf das Taufereignis:

φησίν. Ἐν τῷ Ἰορδάνῃ κατήλθε τὸ πνεῦμα ἐπ' αὐτόν, καὶ φωνή· Οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητός, ἐφ' ὃν ἠδόκησα.⁴⁵

[«... im Jordan kam der Gott auf ihn und (es geschah) eine Stimme: Dieser ist der geliebte Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe.»]

Aber welches nun die bestimmte christologische Wertung der Taufe Jesu bei diesen Verteidigern des Alten war, das läßt sich nicht ausmachen. Von einer christologischen Wertung bei Theodot dem Gerber weiß Epiphanius, *haer.* 54, nichts. *Hippolyt* aber, der ihm in *philosophumena* 7,35 und 10,23 eine solche Wertung beilegt, rückt ihn dabei auf eine Stufe mit den Gnostikern und ist deswegen verdächtig. Er läßt ihn nämlich sagen [7,35]:

44 [Nach Hieronymus, *Jes. Kommentar* IV zu *Jes.* 11,2. Hennecke, a.a.O., S. 29: «Es geschah aber, als der Herr aus dem Wasser heraufgestiegen war, stieg die ganze Quelle des Heiligen Geistes auf ihn herab und ruhte auf ihm und sprach zu ihm: Mein Sohn, in allen Propheten erwartete ich dich, daß du kämest und ich in dir ruhte. Denn du bist meine Ruhe; du bist mein erstgeborener Sohn, der du herrschest in Ewigkeit.»]

Noch nicht soweit entwickelt ist die Version der Taufgeschichte, welche die Weissagung *Testamenta XII Patriarcharum* voraussetzt. Es heißt da *Levi* 18:

Οἱ οὐρανοὶ ἀνοιγήσονται, καὶ ἐκ τοῦ ναοῦ τῆς δόξης ἔξει ἐπ' αὐτὸν ἀγίασμα μετὰ φωνῆς πατρικῆς, ὡς ἀπὸ Ἀβραὰμ πατρός Ἰσαάκ. Καὶ δόξα ὑψίστου ἐπ' αὐτὸν ῥηθήσεται, καὶ πνεῦμα συνέσεως καὶ ἀγιασμοῦ καταπαύσει ἐπ' αὐτὸν ἐν τῷ ὕδατι. [Migne, PG 2, 1068.] Dazu noch *Juda* 24: [Καὶ] ἀνοιγήσονται ἐπ' αὐτὸν οἱ οὐρανοὶ, ἐκχέαι πνεῦμα, εὐλογίαν πατρός ἁγίου. [Migne, PG 2, 1084.] [Migne, a.a.O., 1083 f. – Emil Kautzsch, *Die Pseudepigraphen des AT*, Tübingen, Freiburg i.Br., Leipzig 1900, S. 470, *Levi* 18: «Die Himmel werden sich öffnen, und aus dem Tempel der Herrlichkeit wird über ihn Heiligkeit kommen mit väterlicher Stimme wie von Abraham, dem Vater Isaaks. Und die Herrlichkeit des Höchsten wird über ihn gesprochen werden, und der Geist des Verstandes und der Heiligung wird auf ihm ruhen in dem Wasser.» S. 477, *Juda* 24: «Und es werden sich über ihn die Himmel öffnen, auszugießen den Segen des Geistes vom heiligen Vater.»]

45 [Migne, PG 41, 899 f. (In der Ausgabe von Karl Holl, *Epiphanius*, Bd. 2, *Panarion Haer.*, 34–64, Leipzig 1922, S. 256, 51, Abschnitt 6,14, Zeilen 20–22.)]

[καὶ] τὸν μὲν Ἰησοῦν εἶναι ἄνθρωπον ἐκ παρθένου γεγεννημένον κατὰ βουλὴν τοῦ πατρὸς, βιώσαντά τε κοινῶς πᾶσιν ἀνθρώποις καὶ εὐσεβέστατον γεγονότα· ὕστερον <δ'> ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος ἐπὶ τῷ Ἰορδάνῃ κεχωρηκέναι <αὐτὸν> τὸν Χριστόν, ἄνωθεν κατεληλυθότα ἐν εἵδει περιστεῶς, ὅθεν <φησὶν> οὐ πρότερον «τὰς δυνάμεις ἐν αὐτῷ ἐνηργηκέναι» ἢ ὅτε κατελθὼν ἀνεδείχθη ἐν αὐτῷ τὸ πνεῦμα, ὃ εἶναι τὸν Χριστόν προσαγορεύει.⁴⁶

Daß der «Christus von oben» bei der Taufe sich mit Jesus vereinigt habe, ist gnostische Lehre. Das zeigt, wie sehr die Kirchenväter die adoptianische Christologie mit der gnostischen in dieselbe Kategorie versetzen. Wenn nun Hippolyt aus Theodot dem Gerber einen Gnostiker macht, so ist sehr fraglich, ob nicht überhaupt die ganze christologische Wertung der Taufe auf dieses Konto kommt, besonders weil Epiphanius über diesen Zug schweigt. Über die Wertung der Taufe bei Theodot dem Wechsler, bei Artemas und Paul von Samosata sind wir nicht genau unterrichtet.

Die uns erhaltenen Notizen sind zu spärlich zu einem definitiven Urteil über die christologische Wertung der Taufe bei den Judenchristen, Alogern und Adoptianern. Jedoch legen sie den Schluß nahe, daß die Taufgeschichte nicht so im Vordergrund der adoptianischen Christologie gestanden hat, wie man anzunehmen geneigt ist. Direkte Zeugnisse über die Art der positiven Wertung der Taufe bei ihnen fehlen. Hippolyt aber, der die Bedeutung der Taufe Jesu so stark bei ihnen heraushebt, malt die adoptianische Christologie in gnostischen Farben, als hätte bei ihnen die Taufe Jesu im Mittelpunkt einer christologischen Spekulation gestanden. Nun ist aber die adoptianische Christologie nicht *spekulativ*, sondern *exegetisch-theologisierend*. Die römischen Monarchianer sind die ersten Exegeten. Ihre Wertung der Taufe ist eine exegetische, d. h. sie greifen zur Verteidigung der alten Christologie auf den Taufbericht zurück und führen ihn als eine Instanz gegen die neue Christologie an, welche Jesum durch seine Geburt sein läßt, was er der alten Überlieferung nach erst als Erhöhter geworden. Die Wertung der Taufgeschichte in der von gnostischen Gedanken unberührten adoptianischen Christo-

46 [Text wiedergegeben nach der Ausgabe von Miroslav Marcovich, *Hippolytus, Refutatio omnium Haeresium*, Berlin, New York 1986, S. 318; in Schweitzers Abschrift, deren Vorlage nicht genannt ist, fehlen die Wörter in Klammern, und statt ἢ ὅτε im letzten Satz steht bei ihm die Variante ἢ ὥστε. – BKV, Bd. 40, München 1922, S. 221 f.: Theodotos behauptet: «Jesus sei ein Mensch, aus der Jungfrau geboren nach dem Ratschluß des Vaters; er habe wie die übrigen Menschen gelebt und sei überaus gottesfürchtig gewesen; später bei der Taufe im Jordan sei Christus über ihn (von oben, ἄνωθεν) in Gestalt einer Taube herabgekommen; daher seien in ihm nicht eher die Kräfte tätig gewesen, als bis sich der Geist von oben in ihm zeigte; dieser Geist soll der Christus sein.»]

[R] Judenchristen und Gnostiker in Verteidigung gegen die Logoschristologie, beide auf [die] Taufe gedrängt.

logie ist vorwiegend defensiv. Es⁴⁷ ist eine Zwischenstation zwischen der eingestandenen übernatürlichen Geburt und dem eigentlichen christologischen Doppelfaktum, dem Tod und der Auferstehung. Diese Zwischenstation soll das Gewicht der übernatürlichen Geburt verringern und der spekulativen Ausdeutung der Geburtsgeschichte, [durch die⁴⁸] die alte Christologie tatsächlich außer Kraft gesetzt wurde, entgegenreten. Die verteidigte Christologie ist alt, die exegetische Wertung der Taufgeschichte dagegen neu, denn sie ist ein Verteidigungsmittel, ein abschwächendes Gegenstück zur spekulativ-christologischen Wertung der Geburtsgeschichte. Inwieweit die Adoptianer auf die Wertung der Taufgeschichte durch die Gnostiker aufmerksam gemacht worden⁴⁹ [sind] und inwieweit sie in der Form sich dabei mit den Gnostikern berührten, läßt sich nicht ausmachen. Für Hippolyt waren sie einfach in diesem Punkt Gnostiker.

Und doch bestand in dieser Sache ein bedeutender Unterschied zwischen beiden, denn die Wertung der Taufe war bei denjenigen Gnostikern, wo sie sich vorfindet, rein spekulativ, d. h., die ganze Christologie war nach dieser Tatsache orientiert und ging von ihr aus, was bei den Adoptianern nicht konstatiert werden kann. Aber auch hier zeigt die Art der Verwertung der Taufgeschichte, daß die Gnostiker sich nicht im geringsten bewußt sind, eine *alte, von der Kirche inzwischen verlassene*, aber noch nicht ganz vergessene *Position* aufs *neue* zu okkupieren, denn die Benutzung der Taufgeschichte ist nicht *allen* gnostischen Systemen gemeinsam und nimmt nicht überall dieselbe Stellung ein. So ist z. B. die Wertung der Taufgeschichte bei *Saturninus* und in der älteren Form der basilidianischen Gnosis höchst zweifelhaft. *Karpokrates* weiß nichts von einer christologischen Wertung der Taufe. Eine hervorragende Rolle spielt sie dagegen bei *Kerinth* und in den *valentinianischen* Systemen. *Kerinth* führt aus, daß bis zur Taufe Jesus gewesen sei wie die andern Menschen, nur gerechter und weiser. Nach der Taufe aber sei der Geist in Taubengestalt auf ihn herabgekommen, um ihn vor dem Leiden wieder zu verlassen.⁵⁰ Ähnlich statuiert *Valentinus*, daß bei der Taufe der ὄνω Σωτήρ [«obere Erlöser»] sich auf den Messias des Demiurgen herabgelassen habe.⁵¹ Diese spekulative Ausdeutung des Taufereignisses *hängt nicht mit einer alten Überlieferung zusammen*, sondern sie ist nur aus der gnostischen «Geheimtradition» zu erklären. Für die Vereinigung der beiden «Persönlichkeiten» stand ihnen eben kein ande-

47 [Sie? (diese Wertung der Taufgeschichte).]

48 [Die eingefügten Wörter entsprechen der Länge einer durch abgerissene Seitenecke verursachten Lücke im Satz.]

49 [Zuerst:] aufmerksam geworden.

50 [Stelle nach Hippolyt, *Philos.* VII,33, bei Bornemann a.a.O. wiedergegeben, S. 42.]

51 [Stellen nach Tertullian, *Adv. Valent.*, Cap. 27, Epiphanius, *haer.* 31,22 u. a., bei Bornemann S. 45.]

res Ereignis zu Gebote als gerade die Taufe, denn die Verklärungsszene, die sich für Gnostiker eigentlich besser geeignet hätte, weil nur die intimen Jünger zugegen waren, lag schon mitten in dem Berufswirken Jesu.

Dabei hat sicher auch der Umstand eine Rolle gespielt, daß die Taufe Jesu durch Johannes in einer gewissen Hinsicht schon in frühester Zeit als Problem empfunden wurde. Davon liefert das Matthäusevangelium Zeugnis. Zwar fragte man nicht, welche christologische Bedeutung das Ereignis hatte, sondern wie Jesus, der *Größere*, dazu kam, sich von Johannes, dem *Geringeren*, taufen zu lassen. Auf diese elementare Frage des Taufanlasses für Jesus fand man aber keine befriedigende Antwort. Das war ein dunkler Punkt in der Tradition. Darum setzten die Gnostiker hier ein, um die «verdunkelte» kirchliche Überlieferung durch eine tiefere spekulative Erkenntnis zu korrigieren.

Behalten wir den speziellen Zweck dieser Untersuchung über die christologische Wertung der Taufe bei den Gnostikern und Adoptianern im Auge. Es kommt für unsere Untersuchung nur auf die spezielle Frage an, *ob dieselben auf eine alte christologische Wertung der Taufe Jesu im Urchristentum zurückgreifen, oder ob ihre Position neu ist*. Das erstere behauptet Bornemann, das zweite Usener. Die Entscheidung dieser Frage selbst hat auch wiederum nur den Zweck zu prüfen, ob man das Aufkommen der «christlichen» Taufe im Urchristentum mit Hilfe einer angenommenen alten christologischen Wertung der Taufe Jesu erklären darf oder nicht. Besteht ein Zusammenhang zwischen der «christlichen» Taufe und der «Taufe Jesu»?

Sofern die christologische Wertung der Taufe Jesu im Urchristentum die unbedingt notwendige Voraussetzung eines solchen Zusammenhangs ist, fällt dieser Lösungsversuch dahin, denn eine derartige Wertung der Taufe Jesu läßt sich für die ältere Zeit *nicht nachweisen*. Im Gegenteil. Zwar hat Bornemann mit Recht die Ursprünglichkeit des Taufberichts als eines der ältesten Überlieferung angehörenden Ereignisses gegen Usener verfochten, aber der letztere hat doch ganz richtig beobachtet, daß die christologische Wertung der Taufe Jesu erst bei den Gnostikern, oder allgemeiner gesagt, gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts hin sich bemerkbar macht. Falsch sind bei beiden die Konsequenzen aus einer richtigen Beobachtung. Wenn Bornemann die *christologische Wertung* der Taufe für die ältere Zeit nachweisen will, so ist das gerade so gekünstelt, wie wenn Usener dartun will, daß unser *Taufbericht* der gnostisierenden Spekulation seinen Ursprung verdanke. So kommen beide, von richtigen geschichtlichen Beobachtungen ausgehend, die sich von Haus aus gar nicht widersprechen, zu entgegengesetzten und unhaltbaren Resultaten, weil sie die Frage nach der Überlieferung des Taufberichts und die Frage nach der christologischen Wertung des überlieferten Ereignisses ineinander denken. Hält man jedoch beide Fragen auseinander, so liegt die Sache folgendermaßen:

In der älteren Zeit wurde der Bericht über die Taufe Jesu als Ereignis in der evangelischen Überlieferung mitgeführt, ohne daß sich daran irgendwelche christologische Reflexion knüpfte. Man kannte eben nur eine christologische Tatsache, und diese fiel aus dem irdischen Leben Jesu heraus: *seine Auferstehung*. Auf dieser lag das ganze Schwergewicht. Solange sie im Vordergrund der Betrachtung stand und die Christologie beherrschte, blieb für eine andere, in den Verlauf der irdischen Wirksamkeit Jesu fallende christologische Tatsache kein Platz. Das Urchristentum dachte über die Taufe Jesu gerade so «unhistorisch», so «untheologisch» und so «unpsychologisch» wie über die Verklärungsszene und die Offenbarung des Messiasgeheimnisses an die Zwölf. Darum wird die Taufe Jesu überhaupt nicht erwähnt. Sie fehlt in Acta, bei Paulus, in den übrigen neutestamentlichen Episteln und in der altchristlichen Literatur überhaupt. Am bezeichnendsten ist die Nichterwähnung der Taufe Jesu bei Hermas, wo man sie als Komplement der Christologie unbedingt erwartete. Diese offenbare Nichtbeachtung der Taufe Jesu in der alten Literatur ist unvereinbar mit der Annahme ihrer ursprünglichen christologischen Wertung. Ignatius, der das Ereignis erwähnt, zeigt in der nichtssagenden Art, wie er es anführt, daß es für ihn nicht als christologische Tatsache in Betracht kommt. Auch in den Berichten treten keine an christologische Reflexion erinnernde Züge zutage. Aus der Darstellung des Mt. und des Lk. kann man ersehen, wie man die Schilderung des Hergangs bei Mk. interpretierte: man sah darin eben ein wunderbares Ereignis, an welchem auch die Umstehenden beteiligt waren und wodurch ihnen Jesus in seiner Würde und Macht zum ersten Mal kenntlich gemacht wurde. So führte die älteste Reflexion über die Taufe zur Annahme der designatorischen Bedeutung derselben. Diese Bedeutung haben Justin und Johannes in ihren Berichten systematisiert und antithetisch entwickelt, als die Taufgeschichte durch die Gnostiker und die Gegner der Logoschristologie in das christologische Problem hineingezogen wurde. Sie sind, was die Anschauung über die Taufe betrifft, die Verteidiger des Alten. Als nämlich die Christologie sich nicht mehr um die alleinige Tatsache der Auferstehung bewegte, sondern ihr Schwergewicht auch auf das Wirken Jesu und seine irdische Erscheinung zurückschob, da fand sie den instinktiv gesuchten zweiten Stützpunkt nicht etwa in der Taufe, sondern in der Geburt. Daß in so früher Zeit die Vorstellung von der Jungfrauengeburt kampflos aufgenommen konnte, ist der beste Beweis gegen die Annahme der christologischen Wertung der Taufe Jesu im Urchristentum.⁵² Die Stelle war leer. Wäre man sich bewußt gewesen, eine christologische Tatsache zu besitzen, die erklärte, wieso Jesus der mit dem Geist Gesalbte war, so hätte

52 [Dieser Satz ist durch Randstrich hervorgehoben.]

man keine solche Tatsache geschaffen. So aber griff man auf die Geburt zurück, als man sich durch die Reflexion genötigt sah, die anerkannte Tatsache, daß Jesus während seines irdischen Wirkens mit dem Geist ausgerüstet war, auf einen Akt zurückzuführen. Die Erklärung der Geistbegabung aus der Geburt lag in der Konsequenz alttestamentlicher Vorbilder, wo die Auserwählten Gottes auch nur durch übernatürliche Kraftwirkung ins Leben traten. Auf die Taufe aber wies im AT gar nichts hin, denn nur die Tatsache, daß der Auserwählte Geistgesalbter und Geistesträger sein sollte, war gewissagt, *aber nicht, daß diese Tatsache von einer Taufe ihren Ausgang nehmen sollte*. Erst als für das christologische Problem die spekulative Konsequenz aus der übernatürlichen Geburt gezogen wurde, und besonders als in der Logoschristologie die alte christologische Wertung der Auferstehung ganz in die Wertung des Eintretens in das irdische Dasein aufgehoben wurde – erst dann tritt die christologische Wertung der Taufe hervor. Es ist eine Verteidigungsposition, welche diejenigen sich zunutze machen, die die alte Christologie halten wollen. Es spricht sich darin die alte Tradition aus, daß man das «Leben Jesu» erst von seiner öffentlichen Tätigkeit an datierte. Dazu kam, daß die Taufe Jesu, sofern er, der Größere, sich dem Täufer unterstellt, von jeher, wie Mt. zeigt, als Problem empfunden wurde, welches in der Überlieferung keine befriedigende Erklärung fand. So kam es, daß die Herabkunft des Geistes in der Taufe Jesu in der verschiedensten Art gegen die «Geburtschristologie» geltend gemacht wurde. Gnostiker wie Kerinth⁵³ gingen von hier aus zum Angriff über, leugneten die übernatürliche Geburt und ließen die «Christologie» erst mit der Taufe beginnen. Die Adoptianer nutzten die Position mehr zur Verteidigung aus und verwerteten sie exegetisch statt spekulativ, da sie die Tatsache der übernatürlichen Geburt anerkannten. Der positiv christologischen Wertung der Taufe gegenüber präzisierten Justin und das 4. Evangelium die rein designatorische Bedeutung des Ereignisses. So stand Meinung gegen Meinung, von denen jede alt und neu zugleich war.

Erst Irenäus machte die gnostische Wertung der Taufe Jesu unschädlich, indem er sie einfach in den Rahmen der Logoschristologie stellte, sie dadurch abschwächte und sinnlos machte. *So schaffte er das Problem der Taufe aus der Welt*. Er sagt nämlich im Zusammenhang mit der Tauf-erzählung (*Adv. haer.*, III, Kap. 10,10): «Non enim Christus tunc descendit in Jesum; neque alius quidem Christus, alius vero Jesus, sed verbum dei qui est salvator omnium et dominator coeli et terrae, qui est Jesus (quemadmodum ante⁵⁴ ostendimus), qui et assumpsit carnem, et

53 [Kerinthos. Ms.:] Cerinth.

54 [Ms.:] antea.

unctus est a patre Spiritus, Jesus Christus factus est, sicut Isaias⁵⁵ ait»⁵⁶ (Jes. 11, 1–4). Mit anderen Worten: Der Logos-Christus von Geburt wird in der Taufe mit dem Geiste gesalbt, was doch ein Nonsens ist! «Nam secundum id, quod verbum dei homo erat ex radice Jesse et filius Abrahae, secundum hoc requiescebat spiritus dei super eum et ungebatur ad evangelizandum humilibus.»⁵⁷ Dieser Satz bezeichnet tatsächlich das Ende der Kontroverse über die christologische Wertung der Taufe Jesu, weil er die beiden sich ausschließenden Thesen «Jesus Träger des Geistes durch die Geburt» und «Jesus Träger des Geistes durch die Taufe» einfach nebeneinandersetzt. Die Geschichte ist eben über die Alternative, welche noch Justin so stark empfunden [hat], hinausgeschritten. Sie kann sich jetzt den Logoschristus als Geistesempfänger denken. Das ist ja immer das Ende aller christologischen Kontroversen gewesen, daß die unausgetragenen Gegensätze sich bequemen, nachbarlich zusammenzuwohnen. Die unspekulativen Köpfe in der Art des Irenäus waren von jeher die großen Friedensstifter und Ketzerüberwin-der, weil sie die spekulativen Ideen und Ketzereien, indem sie dieselben auf ihre Art nachsagten, unschädlich machten.

Hiermit ist, soweit dies in Kürze möglich ist, der Nachweis geführt, daß die *designierte Bedeutung der Taufe Jesu zuerst in naiver, dann in antithetischer Form*⁵⁸ *urchristliche und die altchristliche Christologie kennzeichnet.* Man dachte unpsychologisch und fragte nicht: Was bedeutete das für Jesus? Deshalb sah man in diesem Ereignis nicht etwa die erfolgende Geistessalbung Jesu, sondern, wie ganz natürlich, da alle seine Erlebnisse nicht für ihn, sondern für die andern Bedeutung hatten, *die Kenntlichmachung Jesu als des Geistgesalbten vor seinem öffentlichen Auftreten.* In diesem Sinn war die Taufe das große Ereignis in seinem irdischen Wirken.

55 [Ms.:] Esaias.

56 [Kapitelzählung der Ausgabe von William W. Harvey, Canterbury 1857 = Migne, PG 7, Irenäus, *Adv. haer.*, Kap. 9, 3, 871. – BKV, *Ausgewählte Schriften des hl. Irenäus*, Bd. 1, Kempten 1872, S. 374: «Denn es stieg nicht der Gesalbte (Christus) damals in Jesus herab, noch ist ein Anderer der Gesalbte, ein Anderer aber Jesus; sondern das ›Wort‹ (der Logos oder Offenbarer) Gottes, welches ist der Welt-Heiland und ›Herr des Himmels und der Erde‹, d. h. Jesus (wie wir früher gezeigt haben)*, welches auch Fleisch annahm und gesalbt ward vom Vater mit dem Geiste, ist Jesus der Gesalbte geworden, wie auch Jesaias sagt . . . »]

* [Der Übersetzer verweist auf II, Kap. 24, 2, wo von der Bedeutung des Namens Jesu die Rede war. Migne verweist auf III, Kap. 6, wonach nirgends in der Schrift ein Anderer als Herr und Gott bezeichnet werde außer der Eine.]

57 [Migne, a.a.O. – BKV, a.a.O., S. 375: «Denn sofern* das Wort Gottes Mensch war aus der Wurzel Jesse und Sohn Abrahams, insofern** ruhte der Geist Gottes auf ihm und wurde er gesalbt, Heil zu verkünden den Niedrigen.»]

* [Vorlage: «soferne».]

** [Vorlage: «insoferne».]

58 [Ms. (undeutlich):] das.

Von hier aus wird dann auch das Aufkommen des Epiphaniensfestes, das so im Dunkeln liegt, einigermaßen verständlich. Von den Gnostikern kann es nicht herrühren, sonst wäre es unerklärlich, wie es die Großkirche übernehmen konnte. Dieses Fest hängt im Gegenteil mit der *altchristlichen* Auffassung der Taufe zusammen. Es ist die Feier der Offenbarung und Kenntlichmachung Jesu als des Geistgesalbten, wie das Osterfest, als Feier der Auferstehung, das Fest der Offenbarung und Kenntlichmachung als des Messias in Herrlichkeit ist. So ist das Epiphaniensfest eine Art Rückspiegelung des Osterfestes. Es bezeichnet das erste öffentliche Erscheinen des Geistgesalbten in der Welt und den Beginn seines irdischen Wirkens, wie Ostern den Beginn seiner himmlischen und messianischen Herrschaft bedeutet. Auf diese Weise wird das Epiphaniensfest mit dem Osterfest durch den Gedanken der Kenntlichmachung und Offenbarung Jesu als des Messias zusammengehalten und kann sehr hoch hinaufreichen. Mit der gnostischen Wertung der Taufe Jesu wird dann auch das Epiphaniensfest mehr in den Vordergrund gerückt und nimmt mehr den Charakter des höheren Geburtsfestes an. Darum wird es [nicht?] zufällig zuerst bei den Gnostikern ausdrücklich erwähnt, obwohl es tatsächlich wohl schon vorher aufgekomen war. Doch ist dies alles eine anhangsweise gebotene Vermutung, die in einer Frage, wo uns die Quellen ganz im Stich lassen, wohl erlaubt ist.

VI. Der Zusammenhang der christlichen Taufe mit der Taufe Jesu nach den alten Zeugnissen

Nehmen wir für einen Augenblick an, daß alles, was oben über die christologische Nichtwertung der Taufe Jesu im Urchristentum gesagt ist, nicht zutrifft; setzen wir den Fall, daß sich das Verneinte mit Sicherheit erweisen ließe und daß die ältere Christenheit in der Taufe Jesu wirklich seine höhere, messianische Geburtsstunde gesehen habe: dieses alles sogar zugegeben, wäre es doch geschichtlich absolut unmöglich, den Ursprung der christlichen Taufe irgendwie, in der gewohnten Weise, aus der Taufe Jesu herzuleiten. Nirgendwo ist nämlich die älteste Kirche, nach den uns erhaltenen Zeugnissen, sich bewußt, in der christlichen Taufe *ein Analogon zur Taufe Jesu geschaffen zu haben*, niemals klingt auch nur im entferntesten der uns so gewohnte Gedanke an, daß, wie in Jesus das höhere Leben mit dem Moment der Taufe in Wirksamkeit trat, so auch der Einzelne durch die Taufe wieder- und in die christliche Gemeinschaft hineingeboren wurde.⁵⁹ Diese Analogie müßte irgendwie in den alten Ausführungen über die Taufe hervortreten, wenn

59 [Dieser Satz ist durch Randstriche hervorgehoben.]

die eben erwähnte Hypothese über den Ursprung der christlichen Taufe zu Recht bestände. Die ältesten Zeugnisse und Ausführungen über die christliche Taufe bewegen sich aber in Gedanken, die dieser Analogie vollständig fremd sind, ihr widersprechen und sie außer Kraft setzen. *Bis auf Ignatius wird die Taufe Jesu, so viel uns die Zeugnisse berichten, mit der christlichen Taufe nicht in Verbindung gebracht, und die Verbindung, die dann Ignatius, Justin und Tertullian statuieren, liegt auf einem ganz anderen Gebiet als dem der modern gedachten Analogie. Also, selbst die dazu erforderliche christologische Wertung der Taufe im Urchristentum zugegeben, hängt die auf der Analogie beruhende Hypothese über den Ursprung der christlichen Taufe in der Luft, weil in den alten Zeugnissen diese Analogie mit keinem Wort berührt wird, sondern ihr alles widerspricht.*

Gehen wir zur näheren Begründung dieses Satzes die hauptsächlichsten altchristlichen Ausführungen über die Taufe kurz durch.

Röm. 6,3 ff. setzt Paulus die christliche Taufe mit dem Tode und mit der Auferstehung Christi Jesu in Verbindung. Mit ihm ist man durch die «Taufe auf den Tod» begraben, damit, wie *Christus* erweckt wurde durch die Herrlichkeit seines Vaters, auch die Getauften in einem neuen Leben wandeln. Paulus knüpft hier an die christologische Tatsache der Auferstehung an, wodurch der Gekreuzigte Christus geworden ist. Daraus leitet er die Bedeutung der Taufe ab, sofern sie Trägerin des neuen Lebensprinzips ist. Und zwar will hier Paulus *das Wesen* der Taufe darstellen, nicht etwa einen beiläufigen Gedanken ausführen. Aber er denkt dabei nicht im entferntesten daran, an die Taufe Jesu anzuknüpfen, obwohl die moralische Verpflichtung, auf die er hinargumentiert, gerade so gut an der Taufe Jesu hätte entwickelt werden können, wenn Paulus auch nur eine Ahnung von einer urchristlichen Überlieferung gehabt hätte, welche die christliche Taufe mit der Taufe Jesu verband.

I Kor. 10,1 ff. wird als Analogie der Taufe auf Jesum Christum «die Taufe auf Moses» angeführt. Sie besteht in dem Wandern unter der Heil und Schutz spendenden Gotteswolke und der Hindurchrettung durch das Meer. Das ist der alttestamentliche τύπος auf die Taufe.

Wie bei Paulus, so steht es in der ganzen älteren Literatur. Einerseits wird die Bedeutung der Taufe aus dem Tod und der Auferstehung Jesu Christi hergeleitet, sofern ihre übernatürliche Wirkung durch diese Tatsache bedingt ist. Andererseits geht man auf alttestamentliche Typen aus.

So heißt es *Eph. 5,25f.*: ὁ Χριστὸς ἡγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς, ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ καθαρίσας τῷ λόγῳ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι [«Christus hat die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben, um sie in Wasser und durch das Wort rein und heilig zu machen»].

Man mag sich diese schwierige Stelle zurechtlegen, wie man will, man mag das λουτρὸν τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι⁶⁰ fassen, wie man will, der Grundgedanke steht fest: In der Taufe heiligt und reinigt Christus seine Kirche, und zwar übt er diese Wirkung in dieser Handlung aus auf Grund seines Sterbens und seiner Dahingabe. Christus wirkt in der Taufe fort und fort durch seinen Tod; *von der Taufe Jesu ist keine Rede.*

Derselbe Gedanke begegnet uns im *Titusbrief*. Nicht aus den Werken wird man gerecht, ἀλλὰ κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος ἔσωσεν ἡμᾶς⁶¹ διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου, οὗ ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς πλουσίως διὰ Ἰησοῦ [Χριστοῦ] τοῦ σωτῆρος ἡμῶν, ἵνα δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι κληρονόμοι γεννηθῶμεν κατ' ἐλπίδα ζωῆς αἰώνιου [*«sondern nach seinem Erbarmen durch das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung kraft des Heiligen Geistes, den er über uns in reichem Maße ausgegossen hat durch Jesus Christus, unseren Retter, damit wir, durch seine Gnade gerechtfertigt, Erben würden gemäß der Hoffnung auf ewiges Leben»*] (3,5–7).

Gott rettet also durch das Bad der Wiedergeburt, in welchem «die Erneuerung des heiligen Geistes statt hat, welchen er reichlich uns durch Jesus, den σωτῆρ, mitteilt, damit wir, durch seine Gnade gerechtfertigt, Erben würden nach Hoffnung des ewigen Lebens». Mit andern Worten: In der Taufe wird das durch die Hingabe des Heilandes geschaffene Heil an die Gläubigen vermittelt und mitgeteilt.

I Petr. 3,19ff. wird die Bedeutung der Taufe in Anlehnung an den τύπος der Sündflut⁶² erläutert und mit der Auferstehung Christi verbunden:

Χριστός . . . καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν [πορευθεῖς] ἐκήρυξεν, ἀπειθήσασιν ποτε ὅτε ἀπεξεδέχετο ἡ τοῦ θεοῦ μακροθυμία ἐν ἡμέραις Νῶε κατασκευαζομένης κιβωτοῦ, εἰς ἣν ὀλίγοι, τοῦτ' ἐστὶν ὁκτὼ ψυχαί, διεσώθησαν δι' ὕδατος. ὁ καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σῶζει βάπτισμα, οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν, δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ etc. [*«Christus . . . ist hineingegangen und hat den Geistern im Gefängnis gepredigt, die einst ungehorsam waren, als die Langmut Gottes wartete in den Tagen Noahs, als die Arche gebaut wurde, in der wenige – nämlich acht Seelen – durchs Wasser hindurch gerettet wurden. Dieses Wasser rettet im Gegenbild jetzt auch euch, nämlich die Taufe, die nicht ein Abtun des Schmutzes vom Fleisch ist, sondern eine an Gott gerichtete Bitte um ein gutes Gewissen, durch die Auferstehung Jesu Christi»* etc.].

60 [Zwingli-Bibel, Zürich 1935: «das Wasserbad in Verbindung mit dem Wort».]

61 (sc. ὁ σωτῆρ ἡμῶν θεός).

62 [Sintflut (ahd. sin-vluot = große, umfassende Flut). «Sündflut» ist volkstümliche Umdeutung.]

Wir werden diesem τύπος der Sündflut in ausgeführter Gestalt wieder bei Justin begegnen, wo das Vorbildliche noch auf das rettende Kreuzesholz ausgedehnt wird.

Gehen wir über zu *Hermas*. Die Taufe wird ausführlich behandelt Visio III,2–3 und Similitudo IX,16. Die Kirche erscheint unter dem Bild eines Turmes, der über dem Wasser erbaut wird. Deshalb die Frage: Διατί ὁ πύργος ἐπὶ ὕδατων ᾠκοδομεῖται, κυρία. Darauf die Antwort: ... ἄκουε. ὅτι ἡ ζωὴ ὑμῶν διὰ ὕδατος ἐσώθη καὶ σωθήσεται.⁶³ Diese Ausführung über die Taufe findet sich in Vis. III,2–3. In Simil. IX,16 wird sie noch dahin ergänzt, daß auch die Entschlafenen, aber zum Leben Prädestinierten, wie z. B. die alttestamentlichen Propheten, durch die Taufe hindurchmüssen, ehe sie der Kirche beigetan werden. Die Bausteine aus der Tiefe gehen durch das Wasser, ehe sie in den Turm eingefügt werden. [16,2:] Ἀνάγκη ... εἶχον δι' ὕδατος ἀναβῆναι, ἵνα ζωοποιηθῶσιν.⁶⁴ Auch sie haben die σφραγὶς τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ empfangen.⁶⁵ Diese σφραγὶς ist aber das Wasser. Sie wurde ihnen in der Unterwelt verkündigt durch Christus, und sie haben sie angenommen, da sie anders nicht zum Leben eingehen und der Kirche sich einfügen können.⁶⁶

Auch hier ist also die Taufe ein auf übernatürliche Weise wirkender Vorgang. Von der Heranziehung der Taufe Jesu zur Erklärung ist keine Rede. Dagegen findet sich hier, wie in I Petr. 3,18 ff., die Verbindung einer Ausführung über die Taufe mit dem descensus ad inferos und der Frage nach der Errettung der Entschlafenen. Diese Gedankenverbindung, so unerklärlich sie uns vorerst erscheint, ist doch ganz alt, wenn man bedenkt, daß Paulus I Kor. 15,29 voraussetzt, daß man sich für Entschlafene taufen läßt und diese Sitte nicht nur als zu Recht bestehend anerkennt, sondern daraus auch argumentiert!⁶⁷ Hier kommt es zunächst nur darauf an, zu zeigen, daß eine Ausführung über die Taufe, die mit solchen Gedanken operiert, von einer Vorbildlichkeit der Taufe Jesu, aus welcher die christliche Taufe sich herleiten und erklären soll, absolut nichts wissen kann. Das eben ist für uns so merkwürdig, daß *Hermas* sich gar nicht genötigt sieht, auszuführen, inwiefern und warum die Taufe die σφραγὶς τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ ist.

Bei *Ignatius* wird endlich in der bekannten Stelle ad Eph. XVIII,2 die christliche Taufe mit der Taufe Jesu in Verbindung gesetzt: ἐβαπτίσθη,

63 [Vis. III,3,5. Gebhardt/Harnack, a.a.O., S. 36. – Hennecke, a.a.O., S. 238: «...Weshalb ist der Turm auf Wasser gebaut, hohe Frau (= die Kirche)?» (Antwort:) «... höre! Weil euer Leben durch Wasser gerettet ward und gerettet werden wird.» (Vgl. I Petr. 3,20.)]

64 [Gebhardt/Harnack, a.a.O., S. 230. – Hennecke, a.a.O., S. 377: «Es war notwendig für sie, durch Wasser emporzusteigen, damit sie Leben empfangen.»]

65 [«das Siegel des Sohnes Gottes» (16,3).]

66 [16,4.]

67 [Dieser Satz ist durch Randstrich hervorgehoben.]

ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καταρίσῃ.⁶⁸ Aber gerade in dieser Stelle ist die Vorbildlichkeit der Taufe Jesu, auf die alles ankommt, ausgeschlossen. Die christliche Taufe wird nicht direkt durch die Vorbildlichkeit mit der Taufe Jesu verbunden, sondern beide werden durch den Gedanken des «Leidens» zusammengehalten. «Er wurde getauft, damit er durch sein *Leiden* das Wasser reinigte.» Also auch hier ist wie in den andern Stellen die Wirkung der Taufe durch den Tod Jesu bedingt. Es handelt sich also gar nicht um eine Ausdeutung der Taufe Jesu mit Abzweckung auf die christliche Taufe.

Wie fern derartiges dem altchristlichen Gesichtskreis lag, kann man aus *Justin* ersehen. Für ihn gibt es zwischen der Taufe Jesu und der christlichen Taufe, die er ὕδωρ τῆς ζωῆς (*Dialog [mit Trypho]* XIV[,1] nennt,⁶⁹ keine direkte Verbindung. Dial. LXXXVIII redet er des langen und breiten über die Taufe Jesu, aber mit keiner Silbe streift er die Analogie mit der christlichen Taufe, sondern er insistiert nur auf der rein designatorischen Bedeutung jenes Ereignisses.⁷⁰ In der großen Ausführung über die christliche Taufe *I. Apologie* 61 ff. teilt er mit, daß der Täufling außer auf den Namen Gottes «auch gebadet wird auf den Namen des Jesus Christus, *der unter Pontius Pilatus gekreuzigt worden*, und auf den Namen des heiligen Geistes» etc.⁷¹ Die Taufe Jesu wird also nicht erwähnt, wohl aber die *Kreuzigung*! In der positiven Ausführung Justins über die Taufe gehen die mannigfachsten Gedanken und Analogien nebeneinander her. *Dialog [mit Trypho]* CXXXVIII gibt er die vulgären Gedanken wieder, die schon aus Paulus, I Petrus und Pastor Hermas bekannt sind. Die Stelle ist so bezeichnend, daß sie ganz wiedergegeben werden muß:

138. Γινώσκετε οὖν, ὦ ἄνδρες, ἔφην, ὅτι ἐν τῷ Ἡσαΐα λέλεκται ὑπὸ τοῦ Θεοῦ πρὸς τὴν Ἱερουσαλήμ, ὅτι «Ἐπὶ τοῦ κατακλυσμοῦ τοῦ Νῶε ἔσωσά σε.»⁷² Τοῦτο δέ ἐστιν ὃ ἔλεγεν ὁ Θεὸς, ὅτι τὸ μυστήριον τῶν σωζομένων ἀνθρώπων ἐπὶ τοῦ κατακλυσμοῦ γέγονεν. Ὁ δίκαιος γὰρ Νῶε μετὰ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἐπὶ τοῦ κατακλυσμοῦ, τουτέστι τῆς τε γυναικὸς τῆς αὐτοῦ, καὶ τῶν τριῶν τέκνων αὐτοῦ, καὶ τῶν γυναικῶν τῶν υἱῶν αὐτοῦ, οἳ τινες ἀριθμῶ ὄντες ὁκτώ, σύμβολον εἶχον τῆς ἀριθμῶ μὲν ὀγδόης ἡμέρας, ἐν ᾗ ἐφάνη ὁ Χριστὸς ἡμῶν ἀπὸ νεκρῶν

68 [Siehe S. 53, Anm. 23.]

69 [«Wasser des Lebens» (BKV, Bd. 33, Kempten und München 1917, S. 21).]

70 [BKV, a.a.O., S. 146f.]

71 [BKV, Bd. 12, Kempten u. München 1913, *Die beiden Apologien Justins des Märtyrers*, S. 76.]

72 [Verstümmelung von Jes. 54,8ff. BKV, Bd. 33, München 1917, S. 224, Anm. 5: «Dieses Zitat steht weder bei Isaías noch sonstwo in der Schrift. Thirlby vermutet, daß Justin die Worte Is. 54,8bf. καὶ ἐν ἐλέει αἰωνίῳ ἐλεήσω σε, εἶπεν ὁ ἑυσάμενός σε κύριος. ἀπὸ τοῦ ὕδατος τοῦ ἐπὶ Νῶε τοῦτο μοί ἐστιν also gelesen habe: ὁ ἑυσάμενός σε κύριος ἀπὸ τοῦ ὕδατος τοῦ ἐπὶ Νῶε.»]

ἀναστάς, δυνάμει δ' αἰεὶ πρώτης ὑπαρχούσης.⁷³ Ὁ γὰρ Χριστός, πρωτότοκος πάσης κτίσεως ὢν, καὶ ἀρχὴ πάλιν ἄλλου γένους γέγονεν τοῦ ἀναγεννηθέντος ὑπ' αὐτοῦ δι' ὕδατος καὶ πίστεως, καὶ ξύλου τοῦ τὸ μυστήριον τοῦ σταυροῦ ἔχοντος, ὃν τρόπον καὶ ὁ Νῶε ἐν ξύλῳ διεσώθη ἐποχούμενος τοῖς ὕδασι μετὰ τῶν ιδίων. Ὅταν οὖν εἴπῃ ὁ προφήτης, «ἐπὶ Νῶε ἔσωσά σε», ὡς προέφην (94), τῷ ὁμοίως πιστῷ λαῷ πρὸς Θεὸν ὄντι (95) καὶ τὰ σύμβολα ταῦτα ἔχοντα λέγει. Καὶ γὰρ ῥάβδον ἔχων ὁ Μωνοῆς μετὰ χεῖρα (96), διὰ τῆς θαλάσσης διήγαγεν ὑμῶν τὸν λαόν.

Ὑμεῖς δὲ ὑπολαμβάνετε ὅτι τῷ γένει ὑμῶν μόνων ἔλεγεν ἡ τῇ γῇ. Ὅτι γὰρ (97) πᾶσα ἡ γῆ, ὡς ἡ γραφὴ λέγει, κατεκλύσθη, καὶ ὑψώθη τὸ ὕδωρ ἐπάνω πάντων ὁρέων πῆχεις δεκαπέντε· ὥστε οὐ τῇ γῇ φαίνεται εἰρηκῶς, ἀλλὰ τῷ λαῷ τῷ πειθομένῳ αὐτῷ, ὃ καὶ ἀνάπαισιν προητοίμασεν ἐν Ἱερουσαλὴμ (98), ὡς προαμοδέδεικται διὰ πάντων τῶν ἐπὶ τοῦ κατακλυσμοῦ συμβόλων, εἶπον δὲ, δι' ὕδατος, καὶ πίστεως, καὶ ξύλου οἱ προπαρασκευαζόμενοι, καὶ μετανοοῦντες ἐφ' οἷς ἡμαρτον, ἐκφεύξονται τὴν μέλλουσαν ἐπέρχεσθαι τοῦ Θεοῦ κρίσιν.⁷⁴

[«I. ‹Ihr Männer›, fuhr ich fort, ‹wie ihr nun wisset, hat Gott bei Isaias zu Jerusalem gesprochen: ‹Bei der Sintflut Noes habe ich dich gerettet› (siehe oben Anm. 72). Der Sinn des göttlichen Wortes ist: Zur Zeit der Sintflut wurde geheimnisvoll auf die Erlösung der Menschen hingewiesen. Denn der gerechte Noe und die anderen Personen der Sintflut, nämlich Noes Weib, seine drei Söhne und die Weiber seiner Söhne versinnbildlichten, da sie acht an Zahl waren, den achten Tag, an welchem unser Christus von den Toten auferstanden und erschienen ist; seiner Bedeutung nach ist er allerdings immer der erste Tag. 2. Christus, obwohl der Erstgeborene aller Schöpfung (Kol. 1,15), ist doch auch der Anfang eines zweiten Geschlechtes geworden. Dieses nun hat er wiedergeboren durch Wasser, Glaube und Holz, das Geheimnis des Kreuzes, gleichwie Noe mit den Seinigen gerettet wurde, da er im Holze (der Arche) auf dem Wasser schwamm. Wenn also – wie gesagt – der Prophet erklärte: ‹Zur Zeit des Noe habe ich dich gerettet›, dann wendet er sich an das Volk, welches ebenfalls an Gott glaubt und die gleichen geheimnisvollen Mittel gebraucht. Mit dem Stabe in der Hand hat ja auch Moses euer Volk durch das Meer geführt. 3. Nach eurer Meinung hat Gott allerdings nur zu eurem Volke oder zu eurem Lande gesprochen. Da jedoch, wie die Schrift erzählt (Gen. 7,19f.), das ganze Land überschwemmt wurde und das Wasser fünfzehn Ellen hoch über allen Ber-

73 [R] Wer würde denken, daß im Hintergrunde der *Apologie* Justins solche Gedanken ständen! Ebenso beim IV. Ev[angelium] – alles mit Dunst verdeckt, sobald Logospekulation – aber [ein] Windhauch, und die ganze schroffe Bergkette steht vor einem.

74 [Migne, PG 6, 793 f. – BKV, Bd. 33, S. 224 f.]

gen sich erhob, da hat Gott offenbar nicht zu dem Lande gesprochen, sondern zu dem Volke, das ihm gehorcht und dem er in Jerusalem eine Ruhestätte vorbereitet hat. Beweis hierfür sind all die geheimnisvollen Andeutungen bei der Sintflut gewesen. Durch Wasser, Glaube und Holz nämlich werden die, welche rechtzeitig vorsorgen und Reue über ihre Sünden erwecken, dem kommenden Gerichte Gottes entrinnen.»]

Durch das Wasser, durch den Glauben und durch das Holz ist also Christus der Schöpfer eines neuen Geschlechts geworden, wie er schon der πρωτότοκος τῆς πάσης κτίσεως ist. Hier haben wir also wieder dieselbe reale, wirkungskräftige Verbindung zwischen der christlichen Taufe und dem Tode Jesu, die allen älteren Zeugnissen zu Grunde liegt und die Ignatius in dem Satze zusammenfaßt, daß Christus durch sein Leiden das Wasser gereinigt hat,⁷⁵ mit dem er selbst in der Jordantaufer in Berührung getreten. Es handelt sich hier bei Justin nicht etwa um theologisierende Gedankengänge, sondern das ganze Material ist alt, altchristliches Gemeingut. Auch die Analogie der Taufe mit dem Durchzug durch das rote Meer, welche in I Kor. 10⁷⁶ vorausgesetzt ist, findet sich hier entwickelt. Aber diese Rettung durch das Wasser war bewirkt durch «das Holz», denn die Wasser teilten sich nicht von selbst, sondern erst als Mose den Stab über das Meer hielt. Das ist ein τύπος für das wunderbare Wirken des Kreuzesholzes auf das Wasser bei der Taufe. Aber nicht nur mit dem Tod, sondern auch mit der Auferstehung Christi wird die Taufe in Zusammenhang gebracht.⁷⁷ Acht war die Zahl derjenigen, die durch das Wasser hindurch zur neuen Menschheit nach der Sündflut gerettet wurden. Der achte Tag ist der Auferstehungstag desjenigen, der durch seine Auferstehung der Begründer des neuen Geschlechts ist, welches durch Wasser, Glaube und Holz zustande kommt. Das ist keine leere Zahlenspiellerei, wenn man bedenkt, daß der christliche Taufakt nach demselben Justin der Sonntag war. Wo bleibt aber bei diesen Gedanken, die, wie gezeigt, altchristliches Gemeingut sind, auch nur das geringste Plätzchen für die direkte Verbindung der urchristlichen Taufe mit der Taufe Jesu?

Man muß bis in die Zeit eines Irenäus und eines Tertullian herabgehen, um Ausdrücke zu finden, wo die christliche Taufe direkt mit der Taufe Jesu in Verbindung gebracht wird. *Irenäus adv. haer.*, III, 10, 10 [9, 3] heißt es in betreff der Taufe Jesu: «Spiritus ergo Dei descendit in eum, eius qui per prophetas promiserat uncturum se eum, ut de abundantia unctionis eius nos percipientes salvaremur.»⁷⁸ [In] *Adversus Judae-*

75 [Im Ms. irrtümlich «geheiligt» (vgl. S. 73 und 53, Anm. 23).]

76 [Siehe oben S. 69.]

77 [R] Tod- und Auferstehungstheologie – wie bei Paulus. Also noch bei [der] Taufe! Sonst kennt Justin diese doppelt orientierte Theologie nicht mehr.

78 [Migne, PG 7, *Adv. haer.*, III, 9, 3 (Schluß), 872; BKV, Bd. 1, 1872, S. 375 (bibliogr.

os [Kap.] 8 schreibt Tertullian: «Baptizato enim Christo, id est sanctificante aquas in suo baptismo» . . . ⁷⁹

Hier ist endlich diese direkte Verbindung zu konstatieren. Was als das Primäre angenommen wurde, ist tatsächlich das Resultat einer langen Entwicklung. Also schon wegen dieses späten Erscheinens der direkten Verbindung *ist es unmöglich, die christliche Taufe direkt aus der Taufe Jesu herzuleiten*. Und nun gar die Art dieser direkten Verbindung, wo sie erscheint! Sie widerspricht derjenigen, welche der modern-historischen Theologie vorschwebt, vollständig, denn sie beruht [nicht] auf dem Begriff der Analogie oder dem der entsprechenden Wiederholung, sondern sie statuiert eine Realverbindung. In der christlichen Taufe profitieren wir von der Geistausgießung bei der Taufe Jesu, sagt Irenäus. Seine Taufe bedeutet eine Heiligung der Wasser, sagt Tertullian! Also ist auch die hier erreichte direkte Verbindung nicht als Stütze für den modern-historischen Erklärungsversuch des Aufkommens der christlichen Taufe zu gebrauchen, sondern man muß einfach bei der Erkenntnis stehen bleiben, daß die ältesten Ausführungen über die Taufe es mit dem Tode und mit der Auferstehung Christi zu tun haben.

VII. Zusammenfassung und Problemstellung

Es war notwendig, einmal die hauptsächlichsten altchristlichen Ausführungen über die Taufe kurz nebeneinanderzustellen, ohne durch irgendwelche Theorie über die Entwicklung und das Wesen der christlichen Taufe und ihren Zusammenhang mit der Taufe Jesu voreingenommen zu sein. Nur so kann man sich klar werden, wie vollständig unbekannt die modern-historische Analogieverbindung, die wir als selbstverständlich in die Geschichte zurücktragen wollen, der alten Zeit ist.⁸⁰ Wie sehr das von der modern-historischen Theologie als selbstverständlich angenommene Verhältnis die klare Einsicht in die alten Zeugnisse beeinträchtigt, ersieht man aus der Studie *Bornemanns*. Es heißt da S. 16: «Achten wir [noch] auf eins. Gar bald hat man den Zusammenhang zwischen Christi Taufe und der christlichen Taufe gesehen; und man kann die ganze Entwicklung kurz so zusammenfassen, die ursprüngliche christologische Schätzung der Taufgeschichte verschwindet rasch, und statt dessen sieht man bald in der Taufgeschichte Vorbild oder

Angaben siehe oben Anm. 56): «Der Geist Gottes also stieg in ihn herab, desjenigen, der auch (schon) durch die Propheten verheißen hatte, ihn salben zu wollen, damit aus der Fülle seiner Salbung auch wir empfangen und Heil erlangen möchten.»]

79 [Migne, PL 2, 654. – BKV, Bd. 7, *Tertullians private und katechetische Schriften*, Kempten und München 1912, S. 322: «Nach der Taufe Christi nämlich, d. h. nachdem er das Wasser durch seine Taufe geheiligt hatte» . . .]

[R] Siehe [Ms.]-S. 78 [hier S. 142].

80 [Diese beiden ersten Sätze sind durch Randstriche hervorgehoben.]

Stiftung der christlichen Taufe.» S. 59: «Folgende Punkte sind bis auf wenige Ausnahmen Allgemeingut der katholischen Auffassung und kehren überall wieder . . . Die Taufgeschichte steht unter dem Gesichtspunkt der Taufe Christi» etc. . . . «Jesu Taufe steht in Parallele mit der christlichen Taufe. Sie ist ihr Vorbild» etc. Das alles soll bei Ignatius, Justin, Irenäus und Tertullian zutreffen, während doch diese Schriftsteller nach den alten Zeugnissen, man denke besonders an Justin, Dialog [mit Trypho, Kap.] 138, einen ganz anderen Weg gehen! Von der Vorbildlichkeit der Taufe Jesu für die christliche Taufe ist überhaupt keine Rede. In der alten Zeit hat man die Taufe mit dem Tod und der Auferstehung Jesu, nie mit seiner Taufe in Verbindung gesetzt. Dafür zeugen Paulus, Eph. 5,26, Tit. 3,5–7, Justin und vor allem Ignatius, weil er, wo er zuerst die Taufe «Christi» mit der christlichen Taufe in Beziehung bringt, den *Leidensgedanken* dazu benützt! Man hat vorbildliche Analogie in Menge verwandt, um das Wesen der christlichen Taufe zu erklären, aber niemals ist es jemandem eingefallen, die *Taufe Jesu* zu diesem Zwecke heranzuziehen! Hingegen benutzte man die Wolkensäule (Paulus, I Kor. 10[1 ff.]) und den Durchgang durchs rote Meer (Paulus, I Kor. 10, Justin Dial. [Kap.] 138), die Sündflut (I Petr. 3,21 ff. und Justin Dial. [Kap.] 138), das Schweben des Geistes über den Wassern bei der Schöpfung,⁸¹ den irdischen Zeugungsakt (Justin, I. Apol. 61 ff.); man stellte sie dar unter dem Bilde eines über dem Wasser gebauten Turmes (Pastor Hermiae, Vis. 3,2–3 und Simil. 9,16); man redete von ihr im Zusammenhang mit dem *descensus ad inferos* (I Petr. 3,8 und Past. Hermiae Simil. 9,16). So kann alles andere über die altchristliche Taufe dahingestellt bleiben, eines ist unbedingt sicher: die christliche Taufe hat für das altchristliche Bewußtsein mit der Taufe Jesu direkt nichts zu tun, und am wenigsten hängt sie damit vorbildlich zusammen. Das ist das einstimmige Urteil aller alten Zeugnisse.

Vergegenwärtigen wir uns den Gang der bisherigen Untersuchung. Zwei Wege, so sagten wir, bieten sich dar, um das Aufkommen und das Wesen der christlichen Taufe zu verstehen, wenn man auf die Benutzung des Taufbefehls verzichtet: Entweder man leitet sie von der Taufe Jesu durch Johannes ab, oder man erklärt sie direkt aus der Johannestaufe. In dem ersten der beiden Lösungsversuche stecken zwei Voraussetzungen: 1) daß in der ältesten Zeit die Taufe Jesu allgemein als der entscheidende Moment seiner messianischen Geistbegabung angesehen wurde, 2) daß die ältesten Ausführungen über die Taufe die vorausgesetzte Vorbildlichkeit der Taufe Jesu irgendwie zur Geltung bringen. Nun sind beide Voraussetzungen, wie die einfache Nebeneinanderstellung der Notizen und Berichte ergibt, historisch unhaltbar. Zur größeren Sicherheit ist

81 [Vgl. I. Apologie, Kap. 59 und 64.]

jede unabhängig von der andern für sich geprüft und widerlegt worden, während schon die Verneinung der einen von ihnen den in Frage kommenden Lösungsversuch unmöglich macht. *Also ist mit der Vorbildlichkeit der Taufe Jesu für das Aufkommen und das Wesen der christlichen Taufe geschichtlich nichts erklärt.* Der auf den ersten Anblick so ansprechende Lösungsversuch muß fallen gelassen werden, und es bleibt nur noch übrig, zu versuchen, ob das Aufkommen und das Wesen der christlichen Taufe direkt aus der Taftätigkeit Johannes, ohne Zuhilfenahme der Taufe Jesu, erklärt werden können. Einen andern Weg gibt es nicht. Das ist das Resultat der bisherigen Untersuchung.

Diese Erkenntnis drängt zu einer allgemeinen Erwägung über die Verwendung der Analogie zur Erklärung geschichtlicher Tatsachen, wie sie gerade in der Geschichte des Urchristentums benutzt wird. Das Wesen der Analogie besteht in der Inbeziehungsetzung zweier Tatsachen, von denen aber jede unabhängig von dieser Inbeziehungsetzung für sich gegeben sein muß. Aus der Analogie läßt sich keine genetische Erklärung gewinnen. Man gelangt von ihr niemals, und wenn sie noch so natürlich scheint, zur Einsicht in den *Realgrund* einer Tatsache, denn zwischen der *Analogie* und der *Kausalität* besteht absolut keine Verbindung, da die Analogie, das Vorbildliche, immer erst aus den schon als existierend vorausgesetzten Tatsachen je nachträglich gewonnen wird. *Der Analogieschluß ist unwirklich, also erklärt er keine Geschichte; denn die Geschichte ist die Entstehung und der kausale Zusammenhang des Wirklichen.*⁸² Wenn wir daher in der Theologie zur Abklärung des Aufkommens der Taufe und des Abendmahls mit der Vorstellung der «*entsprechenden Wiederholung*» operieren, so ist das eben nur ein anderer Ausdruck dafür, daß uns die geschichtliche Erklärung des Aufkommens dieser Handlungen ganz im Dunkeln liegt. So etwas Lebloses und Kraftloses wie die «entsprechende Wiederholung» existiert in der Geschichte überhaupt nicht, am wenigsten für solche Feiern wie die altchristliche Taufe und das altchristliche Abendmahl, die gleich von Anfang an in einer überragenden urwüchsigen Lebendigkeit vor uns stehen.

Das Problem ist für beide viel schwerer, als man bisher annahm. Es ist geradezu verhängnisvoll für unsere Erklärung des Urchristentums, daß man mit Hilfe der falschen geschichtlichen Verwendung der Analogie das Tauf- und Abendmahlsproblem «isoliert» zu lösen unternahm, sie aus der ganzen Wirrnis der urchristlichen Fragen heraushob, sie als Fragen für sich behandelte, die in der Vorstellung der entsprechenden Wiederholung ihre Lösung fanden, und sich dabei der Einsicht in die zentrale Stellung dieser Probleme für die Gedankenwelt des Urchristentums verdarb. So wurden diese beiden Fragen isoliert und für sich abge-

82 [R] Für Abendmahl zu verwenden.