

# Die älteste christliche Glaubensformel

Von Ernst Lichtenstein

Von verschiedenen Fragestellungen ausgehend und unabhängig voneinander haben seit *Alfred Seebergs* „Katechismus der Urchristenheit“ (Lpz. 1903) Religionswissenschaft und Kirchengeschichte gemeinsam die außerordentliche Bedeutung des urchristlichen Formelguts erkennen lehren, das sich in den paulinischen Briefen erhalten hat. Der Aufschluß dieses Formelguts kam einer Entdeckung gleich. Dieser Aufschluß einer Schicht von Zeugnissen, die älter als unsere ältesten literarischen Zeugnisse sind, die überdies anders als die Briefliteratur einen bestimmten Sitz in Kult und Lehrbetrieb der Gemeinden verraten — sonst wären sie nicht in so fester Prägung überliefert — und als Formeln deren Vorzüge dokumentarischer Faßbarkeit und typologischer Vergleichbarkeit besitzen, hat unser geschichtliches Wissen um die Anfänge der christlichen Lehrbildung und Bekenntnisentwicklung ungeahnt vertieft und verlebendigt.

Das Problem dieses urchristlichen Formelguts ist verwickelter, als es Alfred Seeberg sah, der, *dissecta membra poetae* sammelnd, eine einheitliche und umfassende von Paulus gekannte Glaubensformel rekonstruieren zu können meinte (a. a. O. S. 58 ff.), die, aus Herrenworten gebildet, das Bekenntnis Jesu vor dem Synhedrion ausgestaltet habe (a. a. O. S. 201 ff.). Noch Reinhold Seeberg und P. Feine teilten die Voraussetzung eines ausgebildeten und einheitlichen urchristlichen Taufbekenntnisses. Jedoch was vorliegt, ist kein einheitlicher und nur verstreuter Text, sondern eine gewiß sehr verschieden tiefe Schicht von Kundgebungen des urchristlichen Gemeindeglaubens. Mit Recht weist Oscar *Cullmann* (*Les premières confessions de foi chrétiennes* 1943, deutsch: *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse*, in *Theol. Studien*, hrsg. K. Barth, Zollikon-Zürich 1943) darauf hin, daß es zunächst nötig sei, sich für eine Mannigfaltigkeit kirchlicher Bedürfnisse und eine diesen entsprechende verschiedene Form und Weise des Bekenntens offenzuhalten. Darüber hinaus müßte in jedem Einzelfalle die Frage nach Alter, Herkunft und Zusammenhang erhoben werden, wenn ein Einblick in die Ordnung dieses geschichtlich entscheidend wichtigen Traditionsbestandes der werdenden Kirche erhofft werden soll. Nicht das „Wesen des Christentums“ (selbst Cullmann scheint von dieser phä-

nomenologischen Fragestellung beeinflusst, vgl. a. a. O. S. 44), sondern das Leben der Kirche ist Kriterium der Frage nach einer Glaubensformel.

Unter dem geprägten urchristlichen Formelgut ist aber die in I. Kor. 15, 3 ff. erhaltene Glaubensformel von eigenartiger und besonderer Bedeutung. Sie bietet uns nach zwei Seiten einen sicheren Ansatz. Sie ist als Lehrformel, als Norm des *εὐαγγελίζεσθαι* (v. 2) und des *κηρύσσειν* (v. 11), also zunächst (wir werden ihr, wie sich zeigen wird, auch katechetische Verwendung zuschreiben müssen) der urchristlichen Missionspredigt gesichert, und der Charakter der Traditionsformel erhebt bei ihr und nur bei ihr die Herkunft aus der Jerusalemer Urgemeinde über jeden Zweifel. Ihre kirchengeschichtliche Bedeutung hat Karl Holls Arbeit über den Kirchenbegriff der Urgemeinde und des Paulus (1921) ins Licht gestellt. Es liegt aber wohl an der Nüchternheit und Wortkargheit der Formel, daß sie noch keine umfassende, allen in ihr gelegenen Möglichkeiten nachgehende Interpretation als *Lehrformel* erfahren hat, wie sie der Wichtigkeit dieses ersten als solches gekennzeichneten Zeugnisses urkirchlicher Tradition gebührt, und fast stets, noch bei Hirsch und Cullmann, im Zusammenhang mit den angeschobenen paulinischen Nachträgen v. 6—8 gesehen wird.

Die vorliegende Studie möchte eine monographische Darstellung dieser urchristlichen Traditionsformel versuchen, die das nach Form und Inhalt geschlossene Ganze der eigentlichen Formel scharf und isoliert hervortreten läßt. Sie geht von der heuristischen Voraussetzung aus, daß wir in ihr die uns zugängliche älteste urchristliche Lehrfestlegung vor uns haben, ohne auszuschließen, daß auch andere der von Paulus gekannten Formeln auf älteste Prägungen zurückgehen mögen. Ihre Interpretation wird dann aber zweckmäßig von dem festen Beziehungspunkt der Traditionsformel ausgehen.

Sie geht ferner davon aus, daß sich in dem Lehrzusammenhang einer Gemeindeformel das dieser Gemeinde zu Grunde liegende *Selbstverständnis* kundtut, und versucht darum, da sich diese Explikation an der Deutung geschichtlicher Wirklichkeit vollzieht, in der Formel und durch die Formel das Geschichtsverständnis zu erschließen, das der ältesten faßbaren „kirchlichen“ Lehrbildung zu Grunde liegt. Die Fragestellung, die uns leiten wird, ist also diese: Wie versteht und deutet die Urgemeinde in dem ältesten uns zugänglichen Zeugnis ihres Selbstbewußtseins die geschichtliche Wirklichkeit, die sie geschaffen hat? Wie setzt sie sich mit dem jüdischen Geschichtsverständnis, in dessen Umkreis sie lebt, auseinander? *Wie ist aus Geschichte Lehre geworden?*

Die nähere Veranlassung zu dieser Arbeit hat eine These gegeben, die von E. Seeberg und P. Meinhold, sinngemäß auch von E. Hirsch vertreten wird<sup>1</sup> und mitten in die bezeichnete Fragestellung hineinzielt: die erste

<sup>1</sup> E. Seeberg: *Wer ist Christus?* (1937) S. 17 f. P. Meinhold: *Geschichte und Exegese im Barnabasbrief*, ZKG LIX 3/4 S. 302. E. Hirsch: *Ostergeschichten* vgl. S. 27, 33, 35.

Erscheinung im IV. Satz der Glaubensformel sei erst von Petrus „als Auferstehung gedeutet“ worden. Die Erscheinung als historisches Urfaktum habe Anlaß und Stoff zu einer theologischen „Geschichtskonstruktion“ gegeben. Die Stellung, welche die Erscheinungen in der Formel hinter der Auferstehung einnehmen, sei also das Ergebnis einer „Umdeutung“.<sup>2</sup>

Diese These wirft die Frage nach dem Verhältnis von Geschichte und Deutung auf, und ich glaube mit E. Seeberg und P. Meinhold, daß diese Frage in der Tat für das Verständnis der Anfänge des Christentums als einer geschichtlichen, auf Geschichte gegründeten und geschichtsbegründenden Religion von entscheidender Wichtigkeit ist. Aber zu ihrer Beantwortung ist es notwendig, zunächst dem ganzen Gedankengang und der Absicht der Formel in möglichst genauer Interpretation ihres formalen und theologischen Aufbaus nachzugehen.

## I.

### *Einführung und Struktur der Glaubensformel*

Wir beschäftigen uns zunächst mit der *Einführung und Struktur* der Glaubensformel.

1. Sie ist das unschätzbare älteste Dokument der christlichen *Lehrtradition*. Die feierliche Einführung durch Paulus: *παρέδωκα ὑμῖν ... ὃ καὶ παρέλαβον* mit Worten, die an die Formel mysterischer Lehrübermittlung anklingen und nur noch den *ἱερός λόγος* der Abendmahlfeier (I. Kor. 11, 23) einleiten, zeigt, daß dies Überlieferungsgut nicht nur als heilige, unveränderliche und unbestreitbare, mehr als menschliche Lehre empfunden ist, sondern daß die *παράδοσις* als ein unverbrüchlicher Zusammenhang von Empfangen und Weitergeben, von Lernen und Lehren, den Glauben an eine Trägerin dieser Tradition voraussetzt.

Zwischen Tradition im Sinne von I. Kor. 15, 3 ff und im Sinne von I. Kor. 11, 23 wird jedoch scharf zu unterscheiden sein. Diese ist *ἀπὸ τοῦ κυρίου*, jene nicht. „Vom Herrn her“, nicht unmittelbar vom Herrn selbst empfangen,<sup>4</sup> ist die Tradition, weil die Abendmahlgeschichte ihre Quelle in Worten des historischen, zum Herrn erhöhten Jesus hat, wie *κύριος* auch in den von Paulus angezogenen Herrenworten zu verstehen ist.<sup>5</sup> Die Gemeindefradition einer Lehrformel *über* Christus, deren Inhalt die Fixierung des Glaubens an Christus ist, kann in diesem Sinne kaum *ἀπὸ τοῦ κυρίου* sein, die Aussagen über Grablegung und Erscheinungen sicher nicht.

Wir werden also bei Paulus einen selbständigen Traditionsgedanken ansetzen müssen, der mit dem Gedanken der apostolischen Lehrtradition

<sup>2</sup> E. Seeberg a. a. O. S. 18.

<sup>4</sup> Vgl. Lietzmann i. Handb. zum NT zur Stelle.

<sup>5</sup> I. Kor. 7, 10, 25; 9, 14; I. Thess. 4, 15. Vgl. Förster i. Theol. Wörterb. Artikel *κύριος*. Nicht im Hinblick auf die Damaskusoffenbarung, wie Lietzmann will.

konkurriert. Die Herrenworte haben für ihn fast Gesetzescharakter. Es sind *ἐπιταγαὶ κυρίου*, sie stehen neben den alttestamentlichen Gesetzesworten,<sup>6</sup> und bei Fehlen eines unmittelbaren Herrenworts greift die *γνώμη* des vom Herrn „Beauftragten“, des charismatischen Lehramtsträgers, ein.<sup>7</sup> In dem *ἀπὸ τοῦ κυρίου* liegt also offenbar ein Motiv der Unmittelbarkeit, das eine apostolische Zwischeninstanz beiseiteschiebt. Träger der Tradition kann in diesem Sinne jede Gemeinde sein, sofern sie in unmittelbarer Beziehung zu Christus steht. In diesen Zusammenhang gehört Gal. 1, 12.

Neben diesem Traditionsgedanken, der Ausdruck der paulinischen Kirchenauffassung vom lebendigen Christus als eigentlicher Grundlage der Kirche ist,<sup>8</sup> hat sich nun aber in der Lehrformel I. Kor. 15, 3 ff., in welcher der Apostelkreis der Urgemeinde als Lehrautorität zwischen den Herrn und die Verkündigung tritt, — denn daß die Überlieferung auf Kephas und den Zwölfen als Anfang der Traditionskette ruht, ist in der Formel deutlich festgestellt — ein autoritärer Traditionsbegriff erhalten, und seltsamerweise gerade durch Paulus erhalten, weil Paulus jedenfalls in der evangelischen Verkündigung den Rechtsanspruch der urgemeindlichen Tradition anerkennt und sich der Traditionskette eingeordnet hat. Denn er hat offensichtlich diese Traditionsformel seiner Predigt, d. h. *seiner* Fassung des *einen* heilbringenden Evangeliums, als Maßstab der „richtigen Lehre“, in deren Sinn (*τίνι λόγῳ*, ein Dativ der Norm) das Kerygma aufzunehmen und „festzuhalten“ ist, wenn es richtig aufgenommen wurde, und in dem es allein seinen Heilszweck, einen heilsamen Glauben begründend, erfüllen kann, zu Grunde legen wollen. Das begründende *γάρο* ist im Zusammenhang mit der vorangehenden Bedingung zu verstehen: „Wenn ihr das Evangelium in dem Sinne treu festhaltet, in dem ich es euch verkündet habe, — sonst habt ihr zweck- und nutzlos geglaubt —; denn (dies ist der Sinn und der Grund) ich habe euch in erster Linie (vor eigenen Worten) das Überlieferungsgut übermittelt“. (Vgl. auch Gal. 2, 2). Es ist wahrscheinlich, daß dieser für Paulus ja sonst keineswegs charakteristische Traditionalismus den häretischen Gefahren in der Korinther Gemeinde gegenüber absichtlich stark betont worden ist, im selben Sinne wie die Mahnung zur Ordnung im vorhergehenden Kapitel. Aber den Respekt vor der Lehrtradition der Urgemeinde hat Paulus nie verleugnet. In „seinem“ Evangelium ist und bleibt der überkommene Zusammenhang der Geschichte vom Christus Jesus, ich möchte sagen: das „Urevangelium“, das „in erster Linie Wichtige“ (*ἐν πρώτοις*).

Wenn Paulus aber den Sinn seiner Predigt an der überlieferten Glaubensformel gemessen wissen will, ist die Formel nach Paulus' Auffassung

<sup>6</sup> I. Kor. 9, 13 f *οὕτως* als gleichsetzend zu Num. 18, 8. 9. 31; Deut. 18, 1—4. Lietzmann zur Stelle. I. Tim. 5, 18 kann das Herrenwort Lk. 10, 7 ähnlich aufgefaßt werden, ohne daß *γραφή* darauf bezogen werden muß (Dibelius, Pastoralbriefe i. Handb. z. NT zur Stelle).

<sup>7</sup> I. Kor. 7, 25.

die Grundlage eines „orthodoxen“ Christentums. Wir haben in ihr also bereits eine „Kirchenformel“ mit dogmatischem Gehalt vor uns. Und da Paulus sie jedenfalls vor seiner Missionstätigkeit empfangen hat, hat sie mindestens schon um 40 n. Chr. bestanden.<sup>9</sup> Sie ist somit die älteste sichere und zusammenhängende, obgleich schmale Basis unseres Wissens von der „orthodoxen“ urgemeindlichen Lehre. Diese Verbindung, in der die Glaubensformel von Paulus eingeführt wird, die Wahrscheinlichkeit, daß sie ursprünglich aramäisch abgefaßt war,<sup>10</sup> und innere Gründe, von denen zu sprechen sein wird, lassen es gewiß erscheinen, daß wir ihren Ursprung nur in der Jerusalemer Urgemeinde suchen können. Die Frage allerdings, wo Paulus die Formel empfangen hat, muß offenbleiben. Es ist möglich, daß er sie erst bei seiner Fühlungnahme mit Kephas und Jakobus in Jerusalem angenommen hat. Er hätte also den Anschluß an die geschichtliche Überlieferung (Gal. 1, 18 *ἰστορήσαι Κηφᾶν*) gesucht und sich in die Traditionskette eingeschaltet, bevor er seine apostolische Arbeit aufnahm (v. 21). Die Formel gehörte also zur Missionspraxis. An sich ist es auch möglich, daß er mit ihr bereits in Damaskus bekannt geworden ist, wohin das Christentum ja wahrscheinlich über Galiläa gedrungen ist, und da haben wohl die Brüder Jesu missioniert.<sup>10a</sup> Er hat sie dann vielleicht bereits um v 6 f erweitert überkommen. Aber wahrscheinlich ist es nicht.

2. Daß wir das Verständnis einer Formel nicht ohne eine Analyse ihrer Struktur, ihres formalen Aufbaus gewinnen können, daß die Strukturform der Formel nicht selten geradezu der Schlüssel zu ihrem Inhalt ist, ist eine hermeneutische Regel, die wir der Philologie verdanken. Das letzte Wort hat allerdings nicht die Stilistik, sondern die theologische Strukturanalyse, die erst den immanenten Sinnaufbau der Formel hervortreten läßt.

In ihrer *stilistischen Bauart* hebt sich die Traditionsformel nun derart grundsätzlich von den meisten anderen formelhaften, bekenntnisartigen und sicher vorpaulinischen Stücken in den Paulusbriefen ab, daß sie eine einzigartige Stellung einnimmt. Wir möchten sagen, sie ist feststellend = *synthetisch*, die meisten anderen Formeln dagegen sind im Grundprinzip auslegend = analytisch angelegt.

Ed. Norden hat aus der stilistischen Struktur der Partizipial- und Relativformeln, in denen Serien von substantivierten Partizipien mit Artikeln an der Spitze der Kola stehen, erkannt, daß sie aus orientalisch-jüdischem Prädikations- und Gebetsstil hervorgegangen sind.<sup>11</sup> In diesen Formeln lebt der prophetische Geist, der Geist des pneumatischen Gebets.

<sup>8</sup> K. Holl: Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verh. z. dem der Urgemeinde, Ges. Aufs. z. Kirchengesch. II S. 56 ff.

<sup>9</sup> Den Ansatz der ersten Missionsreise 44—46 nach Ed. Meyer: Urspr. u. Anf. d. Christentums III S. 198 ff genommen.

<sup>10</sup> Norden: Agnostos Theos und Ed. Meyer a. a. O.

<sup>10a</sup> Eus. Hist. Eccl. I 7, 14; I. Kor. 9, 5 vgl. Grundmann: Das Problem des hellenistischen Christentums i. d. Jerusalemer Urgem. ZNW 38 (1939) S. 45 f, im Ganzen die Theorie von Ernst Lohmeyer: „Galiläa und Jerusalem“ (Göttingen 1936), vgl. S. 96.

Ihr Charakter ist liturgisch. In ihnen expliziert sich der in seiner Fülle gegenwärtige, aber implizite Gehalt religiöser Erfahrung, verdichtet sich zu theologischen Sätzen, entfaltet sich, oft aus dem Anruf, der Doxologie,<sup>12</sup> zu in sich unendlichen, beliebig erweiterungsfähigen Prädikationen. Insofern ist der Typ dieser Formeln analytisch und prinzipiell offen; diese Struktur erlaubt der religiösen Erfahrung jede Freiheit der Äußerung. Änderungen, Kürzungen, Erweiterungen bleiben möglich. Nach Norden haben wir die Heimat dieses im eigentlichen Sinne hieratischen Formelguts im hellenistischen Judentum zu suchen. Der Einfluß der jüdischen Hymnodik<sup>13</sup> auf die urchristliche Gebets- und Bekenntnissprache ist unverkennbar.

Der Gebetssprache der analytischen Formeln gegenüber repräsentiert nun die Traditionsformel von 1. Kor. 15, 3 den *Typ der beweisenden Rede*.<sup>14</sup> Die Form ist *synthetische Koordination* einzelner gleichartiger, auch in sich verständlicher, mit feststellendem *ὅτι* eingeleiteter Sätze, eine Säulenordnung, keine Kette. Es ist nicht zufällig, daß solche *ὅτι*-Sätze, abhängig von einem *πιστεύομεν, οἶδαμεν, λέγω* usw. häufig als autoritäre, verbindliche Lehrsetzungen erscheinen.<sup>15</sup> Hier ist ein Glaubensinhalt *autoritär* festgestellt. Und dieser manifestiert sich in der Aufstellung objektiver, erweislicher Heilstatsachen. Die Form ist prinzipiell geschlossen. Anfügungen wie v. 6 ff lassen sich syntaktisch sofort als nicht zur Formel gehörig erkennen. Dem pneumatisch-hymnischen und offenen Prädikationsstil kultischer Herkunft tritt die *katechetisch-lehrhafte und geschlossene* Autoritäts- und Traditionsformel gegenüber, die sich nur aus der Missionspraxis verstehen läßt.<sup>16</sup> Schon ihre im Zusammenhang der Paulusbriefe einzigartige Form schließt es aus, daß sie aus hellenistischer Tradition stammt.

Dazu kommt aber entscheidend der inhaltliche Charakter „*historischer Zusammenfassung*“ (Harnack). Mit dieser Feststellung hat man sich meistens begnügt. Doch gerade in der Geschichtsbezogenheit dieser ältesten Glaubensaussage der Urchristenheit liegt das eigentliche theologische Problem der Formel. Tatsachen werden erst durch Auslegung, durch den sinnvollen Zusammenhang, in dem die Geschehnisse zu einem Ganzen zusammentreten, Geschichte. Die Traditionsformel ist zwar zeitliche Tatsachenreihung und Aufzählung, aber darüber hinaus stellt sie diese Tatsachen in theologische Formen. Die zeitliche Wirklichkeit ist transparent für einen

<sup>11</sup> Ed. Norden: *Agnostos Theos* S. 202 f, 308 ff zu Röm. 1, 3 ff; 4, 17; 4, 24 f; 8, 11; 8, 34; 9, 5; Gal. 1, 1—4; 2, 20; I. Thess. 1, 10; II. Thess. 2, 3 ff; Eph. 3, 9; 3, 20; Kol. 1, 12 ff; I. Tim. 2, 5 f; 6, 13 ff; II. Tim. 1, 8 ff u. a.

<sup>12</sup> Vgl. Kol. 1, 12 ff.

<sup>13</sup> Bousset: *Kyrios Christos* (1926<sup>3</sup>) S. 233 ff.

<sup>14</sup> Über Verbindung von Gebetsprache und beweisender Rede in der späteren Symbolgestaltung. K. Holl: „Zur Auslegung des 2. Artikels des sog. apostolischen Glaubensbekenntnisses“ i. Ges. Aufs. zur Kirchengesch. (1928) II S. 119 f.

<sup>15</sup> I. Thess. 4, 15 ff; 9, 2 I. Kor. 11, 23; Rö. 6, 6, 8; 10, 9; 9, 1 f; 14, 14; Phil. 2, 11, 24; II. Petr. 1, 20.

<sup>16</sup> Vgl. A. Seeberg: *Der Katechismus d. Urchristenheit*.

göttlichen Sinn, der sich in ihr zeitigt. Sie ist unter dem Gesichtspunkt „Christus in der Geschichte“ theologisch geordnet und geformt. Wir besitzen in der Glaubensformel die erste greifbare *Geschichtstheologie* des Christentums.

3. Wir wenden uns dem *theologischen Aufbau* der Formel zu.

a) Zunächst fällt der streng *symmetrische Bau* der Formel auf:<sup>17</sup>

(Wir glauben)

(I) daß Christus gestorben ist für unsere Sünden

*nach den Schriften*

(III) daß er auferweckt worden ist am dritten Tage

*nach den Schriften*

(II) daß er begraben wurde

(IV) daß er gesehen wurde

von Kephas, dann den Zwölfen.

Die Formel ist rein christozentrisch. Ihr Subjekt ist Christus, nicht der Kyrios.

Sühnetod und Auferstehung am dritten Tag sind die beiden dogmatischen Themen. Grablegung und Erscheinung sind ihnen zugeordnet. Sie scheinen kein eigenes Licht zu haben, sondern es von Tod und Auferstehung her zu erhalten. Die Formel ist thematisch zweiteilig angelegt. Sie steht auf Christi Tod und Auferweckung. Allein diese Aussagen sind durch den Schriffterweis zu eigentlichen dogmatischen Sätzen, zu erweislichen, göttlich bezeugten Lehrsätzen erhoben. Das kann keinen anderen Sinn haben als den: In Christi Tod und Auferweckung handelt es sich für die Formel um Taten Gottes. Sie will erweisen, daß Leiden und Auferstehen „nach Gottes Willen“ geschehen mußten, daß in der Passion der Beginn der Heilszeit erschienen ist, und daß das anstößige Geschehen einen göttlichen Sinn hat.<sup>18</sup> Nicht auf die Feststellung des Geschehenen, sondern auf das Eingreifen Gottes in die Geschichte, nicht auf historische Tatsachen, sondern auf Gottes geheimnisvolles Wirken in der Geschichte ist sie gerichtet.

Während aber „gestorben für unsere Sünden“ ein synthetischer theologischer Lehrsatz, nämlich Deutung des Todes als Sühnetod ist, scheint nun die Parallele zu versagen. Ist nicht „auferweckt am dritten Tage“ ein reiner Existenzialsatz? Wird hier ein Geschehen gedeutet und damit zu einer theologischen Wesensaussage gemacht, oder wird es einfach behauptet und dann nur in seinem „Daß“, aber nicht in seinem „Wie“ erwiesen? Wäre es so, so sprächen bereits Gründe der Urteilslogik für die Möglichkeit, Satz III dem Sinne nach als Prädikat zu Satz IV als Subjekt zu ziehen, d. h. die Auferstehung als theologische Deutung der Erscheinungen zu verstehen. Aber dann wäre eben unsere Formel logisch nicht in Ordnung. Ich halte sie dagegen für logisch außerordentlich klar gebaut und hoffe, zeigen zu können, daß in der Aussage „am dritten Tag“ tatsächlich

<sup>17</sup> Vgl. A. v. Harnack: Die Verklärungsgeschichte Jesu usw. Sitzungsber. der Preuß. Akad. d. Wissensch. 1922 S. 63 f.

<sup>18</sup> Dibelius: Das histor. Problem d. Leidensgeschichte, ZNW 30 (1931) S. 194.

ein Urteilsprädikat, eine Deutung und Wesensaussage verborgen liegt. Hier mag zunächst der Hinweis auf den Parallelismus der theologischen Glieder genügen.

Den beiden Heilstatsachen Tod und Auferweckung folgt nun je eine Aussage, die die historische Realität des Geschehenen bestätigt. Christus ist wirklich auferstanden von den *Toten*, denn er wurde begraben. Und Christus ist wirklich *auferstanden* von den Toten, denn er ist Petrus und dem alten Jüngerkreis der Zwölf erschienen. Zwischen I und II, III und IV läßt sich ein *καὶ* ergänzen, wie es in der Nebenform der Formel Lk. 24, 34 tatsächlich steht: *ὄντως ἠγέρθη ὁ κύριος καὶ ὤφθη Σίμωνι*. Die Grablegung blickt dann auf den Tod, die Erscheinung auf die Auferweckung „zurück“.

Das läßt sich weiter präzisieren. Tod und Auferweckung sind heilsbe gründende Tatsachen, die ein für allemal geschehen sind. Sie fordern religiösen Glauben. Grablegung und Erscheinung sind wirkliche nachweisbare Tatsachen. Sie verlangen Anerkennung auf Autorität. Ihre Einmaligkeit ist die aktuelle des geschichtlichen, raum-zeitlichen Geschehens, obgleich sie sich trotz ihrer Durchschaubarkeit von allen profangeschichtlichen Daten durch die eigenartige Hintergründigkeit eines Geschehens am Rande der Geschichte auch phänomenologisch abheben. Sie sind ohne ihre Prämissen nicht zu verstehen. Sie sind das irdische Spiegelbild der Heilstaten Gottes in Christi Tod und Auferweckung, ein Spiegelbild in dem Medium einer prinzipiell andersgearteten, menschlich zugänglichen Tatsächlichkeit.

Auf diese Intention der Formel weist vor allem das negative Argument aus dem Fehlen des Schriftzeugnisses für II und IV. Aber in Wahrheit ist dieses Negativum das interessanteste Positivum der Formel und für ihre theologische Absicht außerordentlich aufschlußreich. Wäre das Schriftprinzip als allgemeines apologetisches Deutungsschema gemeint, so hätte sich die Grablegung, die in der synoptischen und johanneischen Tradition apologetisch ausgestaltet wurde (Lk 23, 53; Mt 27, 60; Joh 19, 40 f), wohl in Hinblick auf Deut. 21, 22 f; Ex 34, 25; Jes 53, 9 zu einer theologischen Idee „nach den Schriften“ erheben lassen. Für die Ostererscheinungen des verklärten Herrn, die so ganz und gar von der Auferstehungsgewißheit bestimmt sind, deren Ort noch die Erde und deren Sinn der Offenbarungsverkehr mit dem Erhöhten ist, ließ sich andererseits gar keine Schriftbegründung finden wie etwa für die Erscheinung des Gerichtsherrn, der zur Rechten der Kraft sitzt.<sup>19</sup> Die Grablegung bedurfte somit keines Schriftbeweises, die Erscheinung des Herrn verbot ihn geradezu. Sie war als neues, unvorhersehbares Faktum ein neues, die Bezugnahme auf „die Schriften“ sprengendes Ereignis, eine neue Bezeugung, die Grundlage für die Eigenart und den alles Vergangene hinter sich lassenden Charakter des Christentums. Wäre dieses nicht empfunden worden, so hätte sie nicht gleichberechtigt neben die traditionstheologisch begründbare Auferstehung

<sup>19</sup> Ps. 110, 1 zu Mk. 14, 62.



treten können. Hinter der formalen Parallele der Aussagen II und IV steht also ein anderes Verhältnis von Deutung und Geschichte, das heißt aber, eine völlig neue Einstellung zur geschichtlichen Wirklichkeit. Ein Hinweis ist auch der Tempuswechsel zwischen dem praesent. Perf. ἐγήγεραται und dem formal parallelen ὄφθη und ἐτάφη.

In den Aoristen sind einander entsprechende „Vorgänge“ ausgesagt, die sich in ihrem Vollzug berichten lassen. Demgegenüber erscheint Jesu Auferweckung nicht als aktueller Vorgang (ἀνάσθη, ἠγέρθη), sondern als abgeschlossen vorliegendes, zum perfekten Tatbestand gewordenes „Auferweckt-Sein“. Die Auferweckung ist nicht in ihrem Vollzug einsichtig, sie ist gewesen-seiend, als geschehen Grundlage neuer Lebenserweisungen.<sup>19a</sup>

b) So scheint also eine Spannung zwischen göttlich und menschlich bezeugter Geschichte durch die Formel zu gehen und ihr eine eigenartige Dynamik zu verleihen. Sie schreitet zweimal von einer Tatsachenordnung zu einer anderen fort. Von dem nur durch Offenbarung Eröffneten zu dem Erfahrenen, vom atl. Schriftprinzip zum neuen Autoritätszeugnis, von der Übergeschichte zur Geschichte. Bereits dem ältesten christlichen Glaubenszeugnis, hinter dem die Gemeinde als Lehrautorität steht, scheint damit die unaufhebbare Dialektik der geschichtlichen Religion zu Grunde zu liegen. Ich möchte versuchen, diesem Tatbestand nach zwei Seiten hin nachzugehen, nach der Seite des kirchlichen Selbstverständnisses, das sich in der Formel spiegelt, und nach der Seite des theologischen Sachverständnisses, das sie zum Ausdruck bringt.

Die beiden Fragerichtungen lassen sich auch so umschreiben: 1) Welche Bedeutung hat das *Schriftprinzip* für die Traditionsformel? und 2) In welchem theologischen Zusammenhang erscheint die *Auferstehungsgewißheit*, das Herzstück des urchristlichen Kerygmas?

## II

### *Die Bedeutung des Schriftprinzips*

Die Frage nach der *Bedeutung des Schriftprinzips für die älteste Glaubensformel* ist zentral. Denn sie betrifft das geschichtliche Selbstbewußtsein der Urgemeinde. Wieweit hat das junge Christentum in Jerusalem sich bereits vom Judentum gelöst und ist dazu fortgeschritten, seinen geschichtlichen Anspruch zu begründen? Untersuchungen wie die über das Verhältnis von „Geschichte und Exegese“ bei den apostolischen Vätern<sup>19b</sup>

<sup>19a</sup> I. Kor. 15, 12. 13. 14. 16. 17. 20 stammt unmittelbar aus der Formel, aber sicher auch im unechten Markusschluß 16, 14, τοῖς θεασαμένοις αὐτὸν ἐγηγεμένον. Und in der einzig selbständigen Stelle im NT, Mk. 6, 14, vom wiedererstandenen Johannes soll das Perfekt offenbar die in Jesu weiterwirkenden δυνάμεις rechtfertigen. Zum perfekten Tatbestand des Auferwecktseins aufschlußreich E. Fascher: Anastasis — resurrectio — Auferstehung. ZNW 40 (1941).

<sup>19b</sup> Z. B. P. Meinhold: Geschichte und Exegese im Barnabasbrief ZKG LIX, 3/4.

führen zwangsläufig auf den im Anfang der schrifttheologischen Auseinandersetzung stehenden Satz des Urkerygmas „κατὰ τὰς γραφάς“ zurück.

Drei Beobachtungen scheinen mir für dessen Interpretation entscheidend: 1) Die Urgemeinde *beruft sich* einerseits ausdrücklich *auf ein durch die Synagoge als „heilige Schriften“ ausgeschiedenes kanonartiges Schriftganze*. Sie konzentriert sich damit auf das orthodoxe, allein als vollgültig anerkannte Schriftzeugnis. 2) Sie nimmt den Schriffterweis andererseits nur für zwei dogmatische Kernsätze in Anspruch, während sie für die anderen auf einen solchen verzichtet. *Sie schränkt* damit *wieder den schrifttheologischen Grundsatz* des Judentums in eigenartiger Weise ein. 3) „*Auferweckt am dritten Tag*“ läßt einen inneren Widerspruch in der Durchführung des Schriftprinzips erkennen.

1. Die Tatsache, daß der zusammenfassende Name „*die (sc. heiligen) Schriften*“ erst formelhaft werden konnte, nachdem eine kanonische Sammlung ihren relativen Abschluß gefunden hatte, ist m. E. bisher nicht genügend beachtet worden. Ist es aber richtig, daß sich im Palästina des 1. vorchristlichen Jahrhunderts bereits die Idee eines geschlossenen Schriftganzen durchgesetzt hat und im Zeitalter Jesu vorausgesetzt wird (Mk. 12, 10.24; 14, 49; 15, 28), daß sich unter dem Einfluß der Schule die Zusammenfassung von Thora und Erbauungsliteratur zu einer Einheit anerkannter „Schrift“ in der Dreiteilung Gesetz, Propheten „und die anderen, so denselben nachgefolgt“ im Prolog des Sirazidenekels oder „Hymnen“ bei Josephus oder „Psalmen“ im Evangelium (Lk. 24, 44) bereits vollzogen hat,<sup>19c</sup> obwohl die historisch-prophetische und die hymnisch-lehrhafte Schriftgruppe in ihrer Abgrenzung noch schwankt,<sup>20</sup> so läßt sich aus dieser Entwicklung zum Kanon, die im Zeitalter Jesu schon weit vorgeschritten ist, offenbar ein wichtiger Schluß für das Verständnis der Formel „nach den Schriften“ gewinnen.

Die *Urgemeinde hat sich die rabbinische Kanontheorie zu eigen gemacht* und sich dem orthodoxen Judentum genähert, wie es sich dann in der allgemeinen Haltung der Apostelgeschichte spiegelt. Sie hat die Idee eines geschlossenen und autoritären Schriftganzen vertreten und sich damit gewiß in der Auseinandersetzung zwischen Traditionalismus und Neoprophetie über die Zulassung der apokalyptischen Literatur<sup>21</sup> auf die Seite des orthodoxen jüdischen Geschichtsbewußtseins gestellt und mit ihm die Abgrenzung gegen die unter dem Namen der Väter laufende angeblich vor-mosaïsche Literatur vollzogen. Sie hat also die von ihr vertretene Christuslehre dem orthodox-jüdischen Traditionsverständnis einordnen wollen. Wenn auch damit zu rechnen ist, daß apokalyptische und Weisheitslitera-

<sup>19c</sup> vgl. Bousset-Greßmann: Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter. (Tübingen 1926) S. 144 ff.

<sup>20</sup> R. Meyer in Theol. Wörterb. Art. Kanonisch.

<sup>21</sup> R. Meyer a. a. O.

tur in der Gemeinde praktisch-erbaulich verwandt worden ist<sup>22</sup> und das spätere scharfe Verbot, außerkanonische Schriften auch nur zu studieren, auf die Verhältnisse in der Urgemeinde jedenfalls nicht zutrifft, schon weil die Gemeinde ja keineswegs einheitlich war und in ihr eine hellenistische Gruppe mit abweichender Geschichtsauffassung (Stephanuskreis!) und freierer Stellung zur Schrift bestand, so bezieht sich doch die offizielle Lehrformel der Urgemeinde im Erweis ihrer dogmatischen Sätze in bestimmter Weise auf die im Lehrbetrieb der Synagoge autoritär verwandten Vorlesungsbücher, die den Charakter inspirierter endgültiger Offenbarung tragen.<sup>23</sup> Daraus geht jedenfalls soviel hervor, daß die Glaubensformel auf die Auseinandersetzung mit den schriftgelehrten Kreisen der Synagoge ausgerichtet ist und sich im Anschluß an das jüdische Geschichtsbewußtsein entwickelt hat.

Die traditionalistische Einschränkung der theologischen Grundlage des gewissermaßen amtlichen Kerygmas zeigt ferner: die Urgemeinde hat in dieser ihrer Lehrbegründung mindestens alle Schriffterweise abgestoßen, die ihr die apokalyptische Literatur bieten konnte. Denn diese ist im Kampf um den Kanon verdächtige, apokryphe, „draußenstehende“, wenn auch vielleicht noch nicht verbotene Literatur geworden.<sup>24</sup> Damit hat sie sich offenbar in ihrer dogmatischen Traditionsbildung *von Jesu eigener freier Stellung zur Weissagung entfernt*. Denn wenn etwas festes Ergebnis der neutestamentlichen Forschung zu sein scheint, so doch dies, daß im Zentrum der Selbstauffassung Jesu die Menschensohnmessianik gestanden hat.<sup>25</sup> Jesus selbst hat sich nach der ältesten Traditionsschicht wahrscheinlich sogar auf die Henochsche Apokalypthik, eine typische „verborgene“ Konventikel-literatur mit besonderem Offenbarungsanspruch,<sup>26</sup> also auf ein gerade in der jüdischen Orthodoxie nicht geltendes Schriftzeugnis bezogen. Die Tatsache, daß sich die Menschensohnworte in den Evangelien, z. B. in einem so merkwürdigen Stück wie der „synoptischen Apokalypse“ Mk. 13, trotz der deutlich orthodoxen Tendenz der Urgemeinde, die sich in dem Sinn des *κατὰ τὰς γραφάς* erkennen läßt, erhalten haben, ist dann nur ein weiterer Beweis für ihren festen Sitz in ältester, auf Jesus selbst zurückgehen-

<sup>22</sup> Lk. 11, 49 und vielleicht die Quelle von Lk. 10, 7 (vgl. Dibelius in Handb. z. NT, Pastoralbriefe zu I. Tim. 5, 18). Das einzige sichere apokryphe Zitat im NT, Henoch als Prophet, findet sich nur in dem spätesten Zeugnis, Jud. 17. Oepke in Theol. Wörterb. Art. Apokryphon.

<sup>23</sup> Grundmann: Das Problem d. hellenistischen Christentums innerhalb d. Jerusalemer Urgemeinde, ZNW 38 (1939) S. 56 ff.

<sup>23a</sup> In II. Tim. 3, 14 ff ist der jüdische Traditionsgedanke (*ἱερὰ γράμματα*) mit dem Gedanken, daß jede Schriftstelle (*πᾶσα γραφή*), wohl im Sinne von Act. 8, 35, *θεόπνευστος* und (darum) nützlich zur Lehre sei, verbunden. Vgl. II. Petr. 1, 21.

<sup>24</sup> Bousset-Greßmann a. a. O. S. 149 f.

<sup>25</sup> Neuerdings besonders aufschlußreich Rud. Otto: Reich Gottes und Menschensohn (München 1934), vgl. E. Klostermann: i. Markusev. 3. Aufl. (Handb. z. NT) S. 80 ff

<sup>26</sup> II. Henoch 22, 12.

der Tradition. Ob die Idee des Menschensohnes-Menschenkindes wegen ihrer Mehrdeutigkeit<sup>27</sup> oder wegen ihrer Stellung außerhalb der jüdisch-traditionalistischen Theologie ungeeignet zum Lehrausdruck erschien, — Tatsache scheint zu sein, daß die Umsetzung des Christusbekenntnisses in Gemeindeftheologie — wie sie sich in der Wendung zu schriftgegründeter Lehre ausdrückt — auf dem Boden der judenchristlichen Urgemeinde sie ausgeschieden hat.

Schon *Jesus* hat sich aus der Schrift verstanden, und die pneumatische Schriftexegese geht zweifellos auf Jesus selbst zurück. Aber seine Stellung zur Schrift war überhaupt eine pneumatische und nicht eine dogmatische. Er wußte sich, nicht aus den Schriften, sondern aus lebendiger Gotterfülltheit, als den Vollmachtsträger der Endzeit. Die Schrift muß von ihm sprechen und ihn bezeugen, sofern sie von der alles zusammenfassenden und abschließenden Endzeit spricht. Die in der Zeit lebendigen Endzeiterwartungen gehen ja oft ineinander über und dürfen keineswegs so isoliert gedacht werden, wie es die wissenschaftliche Begriffsbildung verlangt.<sup>28</sup> Nationale Motive in der Apokalyptik, transzendente Erwartungen in den Kreisen nationaler Hoffnung, der unterirdische Strom von Vorstellungen, die uns literarisch gar nicht oder kaum greifbar sind, wie die Entwicklung der Idee des leidenden Messias, mahnen außer den inneren Gründen zu äußerster Vorsicht gegenüber allzu bestimmten und ausschließenden Aussagen über die Selbstauffassung Jesu. Jesus hat jedenfalls, wenn er je besonderen Konventikeln und ihren partikulären Erwartungen nahegestanden hat, alle Verengungen der Täufersekte wie des Henochkreises durchbrochen. Er hat im Bewußtsein seiner Vollmacht alle Erwartungen auf sich vereinigt und aus der Fülle des souverän auf sich gedeuteten göttlichen Zeugnisses gelebt und gedacht. Gerade wenn wir die geschichtliche Vergegenwärtigung der Erscheinung des Gottmenschen in der Relativität irdischen Daseins wagen, müssen wir uns eingestehen, daß wir selbst in den Evangelien die Weite und Tiefe dieses in Jesus geschichtsmächtig lebendigen und nicht in schriftgelehrter Ableitung begründeten Anspruchs, der Polares wie die Idee des prophetischen leidenden Gottesknechtes und des apokalyptischen Menschensohns umfassen konnte, kaum noch ahnen können.

Eine dogmatische Beziehung auf die Schrift ist daher erst bei der zurückgebliebenen, verwaisten und harrenden Gemeinde zu erwarten. Als Ausdruck von Schwäche und von Stärke zugleich. Einerseits mußte „*Gemeindeftheologie*“ schon als solche gegenüber dem Reichtum der Obertöne und Beziehungen, die in Jesu lebendiger Verkündigung vom Reich und der Rettergestalt mitschwangen, zu einer Verengung und Rationalisierung führen. Und andererseits zwang das erschütternde Karfreitagserlebnis und das Auferstehungswunder zu der Auseinandersetzung mit geschichtlicher Wirk-

<sup>27</sup> Joh. Leipoldt: *Jesu Verhältnis zu Griechen und Juden* (1941) S. 92.

<sup>28</sup> Vgl. dazu Greßmann: *Der Messias* (1929) S. 270 ff., R. Otto a. a. O. in der Aufspürung der in den uns zugänglichen Begriffen mitklingenden Assoziationen.

lichkeit. Die Reichspredigt mit ihrem weiten evangelisch-eschatologischen Horizont verblaßte, das christologische Problem trat in den Vordergrund,<sup>29</sup> damit das Forschen in der Schrift, die Sinnggebung.

Die Nötigung zum Schriffterweis als Prinzip der Glaubensbegründung war unmittelbar und von allem Anfang durch das *σκάνδαλον* der Passion gegeben.<sup>30</sup> Es gab gar kein anderes Mittel als den Rückgang auf die Schrift, um das Geschehen als Gottes Willen zu deuten, das geschichtliche Ende einer Hoffnung — „Wir aber hofften, er solle Israel erlösen“ — neu als den vorgesehenen Beginn der Endgeschichte zu verstehen. Die Unwissenheit der Jünger Lk. 24, 17—21 und die Zurückweisung des Petrus Mk. 8, 32b. 33 „wegen seiner Unfähigkeit . . . die providentielle Bedeutung des Leidens des Messias zu begreifen“,<sup>30a</sup> scheinen noch Spuren der ersten Unsicherheit zu sein.<sup>30b</sup> Andererseits enthalten die Erscheinungsgeschichten bei Lukas offenbar den echten Kern, daß bei dem neuen Schriftverständnis der beginnenden Gemeindeftheologie nicht nur ein apologetisches, sondern auch ein pneumatisches, in der Auferstehungsgewißheit mitgegebenes Motiv wirksam ist.<sup>31</sup> Dem Schriffterweis der Urgemeinde scheint also ein neues und tieferes Motiv zu Grunde zu liegen als die apologetische Absicht, den Bestreitern mit den exegetischen Mitteln der Schule zu begegnen.

Daß die Urgemeinde den im Schulbetrieb ihrer Missionsumwelt bereits fest ausgebildeten und gegebenen Weg der Erhebung von Glaubenssätzen aus der Schrift gegangen ist, läßt sich verstehen, wenn ihr die Christusfrage in erster Linie eine Frage der Rechtfertigung Gottes war. In dem Bedürfnis, der Heilsabsicht Gottes mit seinem Volk, des Sinns der jüdischen Geschichte aus der Schrift gewiß zu werden, stand sie mit dem orthodoxen Judentum auf der gemeinsamen Grundlage des Glaubens, daß die Zeit der Schriftoffenbarung an Israel abgeschlossen ist und Gottes Wille endgültig feststeht.

Zugleich aber ist ihr Verhältnis zur Schrift dadurch von vornherein ein völlig anderes, daß die Schrift als bestätigendes Zeugnis einer eigenen Erfahrung von Gottes Heilstat verstanden werden kann. *Geschichte und Deutung sind in ein neues aktuelles Verhältnis getreten.* Gott, der sich in Christus bezeugt hat, hat damit selbst das Verständnis für die Schrift eröffnet, in der der Schlüssel zur Geschichte gegeben ist. In der christlichen Auffassung des *κατὰ τὰς γραφάς* muß, auch wenn Lk. 24, 27 und 45 ein nur literarisches Zeugnis ist, der Ausdruck eines neuen Sehens der Schrift vorausgesetzt werden, wie die Schriftverwendung in den kerygmatischen Teilen der Apostelgeschichte zeigt. Die Verbindung zu dem kanonischen Schriftgedanken würde dann etwa II. Petr. 1, 19—21 erkennen lassen,

<sup>29</sup> Vgl. E. Fascher: Die Auferstehung Jesu und ihr Verhältnis zur urchristlichen Verkündigung, ZNW 26 (1927) S. 1 ff.

<sup>30</sup> Dibelius: Das histor. Problem d. Leidensgesch. ZNW 30 (1931) S. 194 f.

<sup>30a</sup> Klostermann: Markusev. 3. Aufl. i. Handb. z. NT zur Stelle.

<sup>30b</sup> In apologetischer Wendung Act. 8, 31 ff; 17, 2 f. 11; Lk. 24, 27. 45.

<sup>31</sup> Vgl. Rengstorff i. Das Neue Testament Deutsch (1937) I, 2. S. 269.

wenn wir darin im Zusammenhang mit dem vorausgehenden Bericht von der Verklärung altes petrinisches Traditionsgut sehen dürften.<sup>32</sup> Das Forschen in der Schrift findet nicht, daß Jesus der Christus ist — das hat durch die Erscheinungen festgestanden —, sondern daß alle Schrift auf ihn und damit die geschichtliche Gegenwart deutet, daß die Schrift in ihrem ganzen Umfange *προφητικὸς λόγος*, nur christozentrisch zu verstehen ist. In dem allgemeinen Anspruch der Schrifterfüllung: „Wie würde aber die Schrift erfüllt?“ liegt ja in apologetischer Wendung im Grunde dieselbe universal-messianische Erwartung von der Schrift wie in der paulinischen Formel Röm. 1, 2 (15, 4; 26, 26) von der Vorausverheißung des Evangeliums durch Gottes „Propheten in den heiligen Schriften“ und in der nur Lukas und Johannes eigenen Auffassung der ganzen Schrift als „Zeugnis“ für Christus.<sup>32a</sup> Die Schrift ist eben von Christen nie anders als christlich gelesen worden.

Das Interesse an dem göttlich inspirierten Schriftganzen ist dann nicht ohne weiteres Judaismus, sondern das Interesse an der Gegenwart des göttlichen Geistes in der Weissagung. Weil diese allem menschlichen Wunsch und Einfluß entrückte Bezeugung Gottes ist und keine „eigenmächtige Auflösung“ zuläßt, kann sie nur von denen in ihrem göttlichen Sinn verstanden und ausgelegt werden, die Gottes Handeln in der Auferweckung Jesu bezeugen können. Aus der Verbindung der Setzung *κατὰ τὰς γραφάς* mit den Namen lebender Christuszeugen in einer und derselben Autoritätsformel scheint schon ein Anspruch apostolischer Lehrautorität in Sachen der Schrift hervorzugehen. Die Annäherung an die jüdische Orthodoxie würde also sofort das Motiv der Bestreitung des richtigen Schriftverständnisses enthalten haben, u. z. gerade von dem Gedanken der göttlichen Inspiration der Schrift her. Die wahre Deutung von Geschichte ist nur dort gegeben, wo selbst Geschichte ist. Das ist innere Überwindung des Judentums. Diese aktuelle Schriftbezeichnung mußte einmal zu der pneumatischen Schriftexegese führen, wenn sie sich selbst recht verstand, und dann jüdisches und christliches Geschichtsverständnis endgültig auseinandersprenge. Die judaistische Enge der führenden Kräfte der Urgemeinde kann nicht hindern zu erkennen, daß grundsätzlich auch sie auf ein neues Schriftverständnis ausgerichtet ist.

Für das *κατὰ τὰς γραφάς* der alten Glaubensformel läßt sich jedenfalls wohl soviel mit einiger Sicherheit sagen, daß es sich bei dem Schriftprinzip *nicht um Verteidigung, sondern um Angriff* handelt, nicht um die Konstruktion von Einzelzügen aus der Schrift, — obgleich die Auseinandersetzung mit der Synagoge gewiß auch zu der Benutzung dieses apologetischen Mittels führte — sondern um etwas Umfassenderes und Prinzipielleres, nämlich um den Erweis der Konformität des Geschehenen mit dem als

<sup>32</sup> Bultmann: *Gesch. d. synopt. Tradition* S. 278 Anm.

<sup>32a</sup> Lk. 24, 25 ff. 44 ff.; Act. 10. 43; 26.22.27; Joh. 5, 39. Vgl. H. v. Campenhausen: *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, 1936, S. 31.

„heilige Schrift“ gesicherten Offenbarungszeugnis, also um Geschichtstheologie. Dann heißt *κατὰ τὰς γραφάς* nicht, daß dieses „auf Grund“, „wegen“, „infolge“ der Schriften geschehen *mußte*, sondern daß es „nach Maßgabe“, „im Einklang mit“, „gemäß“ den Schriften (in ihrem richtigen Verständnis) geschehen *ist*.<sup>33</sup> *Nicht die Tatsachen werden erwiesen, sondern ihr Sinn, ihre richtige Deutung.* Nicht die Schrift ist Ausgang und Maßstab, sondern das eschatologische Jetzt.

Und hier zeigt sich die Rückwendung zum Offenbarungsbuch als Ausdruck eines hochgespannten geschichtlichen Selbstbewußtseins. Die christliche *ἀλγεῖς* fühlt sich als das wahre Israel, dem die Offenbarungszugnisse gelten. Wir haben in der ältesten christlichen Glaubensformel zugleich den *ältesten Beleg für die Aneignung des Alten Testaments als autoritärer Offenbarungsurkunde* durch das junge Christentum. Die Übernahme des Schriffterweises in eine Lehr- und Glaubensformel verrät ein höheres historisches Selbstbewußtsein als der apokalyptische Anspruch auf Eigenoffenbarung. Denn dieser bleibt partikulär, der Kreis, an den sich die Offenbarung wendet, ein Konventikel. Indem die Urgemeinde sich nicht als Sekte beiseitestellt, sondern sich in den Traditionsstrom einschaltet und mit dem orthodoxen Judentum um das Verständnis „der Schriften“ ringt, in Paulus, der auch hier näher zur Urgemeinde gestellt werden muß, es ihnen bestreitet, konstituiert sie sich im eigentlichen Sinne erst als *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ*.<sup>34</sup>

2. Während die Schrifttheologie der Formel einerseits zeigt, daß das Jerusalemer Urchristentum die alttestamentlichen Offenbarungen auf sich bezieht, bedeutet die Einschränkung des christologischen Lehrinhalts der Urgemeinde auf die aus der Gesamtheit der Schriften als einheitlichem Zeugnis zu erhebenden Wahrheiten doch auch wiederum eine *theologische Reduktion*, u. z. nach zwei Seiten. Einmal beschränkt sich der Schriffterweis auf das theologische Verständnis der beiden heilsgeschichtlich notwendigen und gegenwärtig verwirklichten Tatsachen Tod und Auferstehung. Das schriftgemäße Christusbild zeigt also weder eine Beziehung auf Postexistenz, die mit der Menschensohnmessianik gegeben wäre, noch auf die Reichspredigt Jesu oder überhaupt sein Lehrwirken, was ja bis in alle späteren Bekenntnisse weitergewirkt hat. Es waren somit die Gedanken des Leidensmessias und der Totenerweckung, welche angefochten waren und als theologische Fragen im Vordergrund standen. Die Urgemeinde hat das Bedürfnis zu theologischer Festlegung nur in denjenigen Punkten empfunden, die ihr bestritten worden sind. Die Definition von Glaubenswahrheiten erwächst von Anfang an aus der Notwendigkeit der Abgrenzung. Wir müssen daher vorsichtig sein in Aussagen über den tatsächlichen Glaubensbesitz und die christologischen Vorstellungen in der Urgemeinde. Ein

<sup>33</sup> W. Bauer: Griech.-deutsches Wb. z. NT (1937<sup>3</sup>) unter *κατά*.

<sup>34</sup> Vgl. Dobschütz: Die Kirche im Urchristentum ZNW 28 (1929) S. 112.

vollständiges Bild derselben kann uns die Schriftbeziehung der Formel nicht vermitteln.

Der Lehrinhalt der Glaubensformel reicht weiter, als die Schrifttheologie trägt. Und die Möglichkeit ist gegeben, daß sich hinter den Aussagen von der Grablegung und den Christophanien Lehrgut verbirgt, das in der Gemeinde umläuft, aber zu einer Formulierung entweder als umstritten nicht geeignet oder noch nicht fähig ist, wie etwa Vorformen des Gedankens der Hadesfahrt oder des Himmelfahrts- und Parusiegedankens. Die Tatsachenfeststellungen der Sätze II und IV können unentwickelte Lehrvoraussetzungen sein, die in der lebendigen Gemeindeftheologie mit Fleisch und Blut ausgestattet waren. Darüber können wir wohl nichts mehr wissen. Jedenfalls aber ist durch diese Sätze das *Schriftprinzip als Stütze von Glaubenswahrheiten relativiert*. Es gilt nur eingeschränkt. Die Schrift wird nur angerufen zum Sinnverständnis von Tatsachen, steht also im Dienste der Geschichtstheologie, und zwar nur solcher Tatsachen, die bei den theologischen Auseinandersetzungen im Raum der Synagoge im Brennpunkt des Interesses standen. Die Bezugnahme auf die Schriften ist im Rahmen der spätjüdischen Zeittheologie zu sehen. Wie ordnet sich diesem Gesichtspunkt das ein, was wir vom ältesten gesamtchristlichen Kerygma wissen? Wieweit ruht dieses auf der schrifttheologisch eingeschränkten Lehre der Jerusalemer Glaubensformel? Wieweit läßt es sich aus der jüdenchristlichen Mission im Anschluß an und in der Auseinandersetzung mit dem jüdischen Geschichtsverständnis begreifen?

a) Tod und Auferstehung als geschichtliche Tatsachen bilden auch den Kern der *paulinischen Predigt*. In der Tauflehre gibt er dem Urkerygma zwar die sakramental-kultische Wendung, die dieses selbst nicht kennt. In aller reflektierten Lehrerweiterung bleibt aber das ihm mit Petrus gemeinsame Evangelium von Tod und Auferstehung als Felsengrund aller urchristlichen Lehrentwicklung faßbar. Fascher<sup>35</sup> hat auf I. Thess. 1, 10 und Rö 10, 9 hingewiesen und gezeigt, daß auch in den großen Ausführungen des Römerbriefs Kap. 1—8 über *πίστις* und *δικαίωσις* der Nerv das Urdatum der den Sühnetod Jesu als solchen erweisenden Auferstehung ist. Der Glaube Abrahams ist durch seinen Inhalt bestimmt. Gott vermag, was er verheißt hat. Der Kern der Glaubensgerechtigkeit ist aber der Glaube an den *θεὸς ζῶσποιῶν* (Rö. 4, 17). Und daher sind die Christen Abrahams Nachfolger, weil sie an die Auferstehung glauben (v. 23—25). Dem *Νῦν δὲ* der Rechtfertigung (Rö. 3, 21) entspricht genau das *Νῦν δὲ* der Auferweckung (I. Kor. 15, 20). Die paulinische Rechtfertigungslehre scheint danach als eine Explikation des Abrahamglaubens an den in seinen Verheißungen treuen schöpferischen und lebensmächtigen Gott, der in der Auferweckung Jesu eine neue Geschichte setzend den Tod Jesu als Sühnetod für unsere Sünden bestätigt hat. Für die Glaubensregel ergibt sich daraus: 1.

<sup>35</sup> Zum Folgenden Fascher: Die Auferstehung Jesu u. ihr Verhältnis zur urchristlichen Verkündigung, ZNW 26 (1927) S. 14—18.



Sie ist die Grundlage des einen, gesamtchristlichen Kerygmas,<sup>36</sup> auch in der Heidenmission. 2. Der Schriftbezug schließt die Gläubigen unmittelbar der Vätertradition an. 3. Der Zusammenhang von Tod und Auferstehung im Lichte der Schrift konnte der Schlüssel zum Neuverständnis der Probleme der jüdischen Theologie: Gesetz und Glaube, Sünde und Gerechtigkeit, Tod und Leben werden.

b) Das *petrinische Kerygma* in Act. 3, wie wir es hypothetisch nennen mögen, denn daß es nicht auf eine Quellenschrift primärer urgemeindlicher Tradition aus dem petrinischen Kreis zurückgehen kann, ist nicht erweislich, stimmt in allen Grundzügen mit dem paulinischen Zeugnis überein. Es ist die Verkündigung der „Auferstehung von den Toten an der Person Jesu“ (4, 2). Der Auferstandene ist der Begründer und Anfänger des Lebens (ὁ ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς 3, 15). Das Todesleiden des Christus wird in der Auferstehung als Heilsveranstaltung Gottes zum „Segen“ für Israel und zur Wirkung von Buße und Sündenauslöschung enthüllt (3, 18 f. 26). Der gleiche Traditionalismus in der Väterformel (v. 13). Wenn das Schriftzeugnis von „diesen Tagen“ sich an das Gottesvolk in seiner doppelten Eigenschaft als Volk des Bundes und als Söhne der Propheten (v. 25) richtet, so wirkt darin das gleiche Geschichtsbewußtsein, das sich in der Formel κατὰ τὰς γραφὰς kundtut.

Darüber hinaus läßt sich aber erkennen, daß hinter dem Zusammenhang von Tod und Auferstehung eine *bestimmte Christologie* gestanden hat, die *Idee des Leidensmessias*.

Zunächst enthält die hochaltertümliche Christologie von dem gehorsamen παῖς θεοῦ, den Gott erhöht hat, nichts, was der allgemeinen Messiaserwartung widerspricht. „Knecht Jahwes“ und „mein Knecht“ ist alter Messiasitel, der als solcher nicht an Tod und Leiden denken läßt,<sup>37</sup> sondern an die Gottgemäßheit und Gerechtigkeit einer prophetischen Endzeitgestalt, eben an den petrinischen ἅγιος καὶ δίκαιος. Allgemein prophetisch ist auch, daß die Hoffnung bei aller Vorrangstellung Israels<sup>38</sup> ganz im Zeichen sittlicher Erneuerung steht, die Bekehrung und Begnadung Israels der Anfang eines universalen Heils (ὑμῖν πρῶτον) ist und am Rande die Erwartung der ἀποκατάστασις πάντων, im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden (v. 20) die Wiederkehr der paradisischen Freudenzeit erscheint.

Dieser für das jüdische Volk (wohl in seinem Leidenszustand) „als Messias erwählte Jesus“ ist nun aber nach dem Plane Gottes in der Gestalt des leidenden Gottesknechtes<sup>39</sup> erschienen. Der Gesalbte Gottes sollte leiden

<sup>36</sup> Das bringt noch Eph. 4, 5 f zum Ausdruck: εἰς κένος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα, εἰς θεὸν καὶ πατὴρ πάντων. Die Formel scheint bei Paulus vielfach hindurch. So I. Thess. 4, 14; 5, 10; Rö. 4, 25; 6, 4; 14, 9; Phil. 3, 10 f; Gal. 1, 4; Kol. 2, 12 (II. Tim. 1, 10; 2, 12).

<sup>37</sup> P. Seidelin: Der Ebed-Jahwe und die Messiasgestalt im Jesaja-Targumen. ZNW 1936 S. 225.

<sup>38</sup> 3, 13; 22 f.

und sterben. Diese Christologie wird aus Jes. 53 erhoben. Aus Jes. 53 stammt der Titel „mein Knecht, der Gerechte“ (v. 11), aber wohl auch das Motiv der Unwissenheitstat und Verleugnung (v. 3 f), die Verbindung von Leben aus dem Tod mit führendem Wirken in Gottes Plan<sup>40</sup> und der „Name“ als Heils- und Siegeszeichen.<sup>41</sup> Das den Tod mitumfassende *πάσχειν* kennen wir als eine Art urchristliches Sigel für die Deutung des Todes Jesu nach Jes. 53.<sup>42</sup> Die Auffassung des Ebed Jahwe als Messias kennt auch der Jesaja-Targumist, u. z. als offenbar alte Tradition. Aber er beseitigt geflissentlich jede Spur von Leiden und Erniedrigung, die er durchgängig auf den Zustand des jüdischen Volkes vor der Heilszeit umdeutet. Ebenfalls taucht die Gleichsetzung des Gottesknechts mit dem Messias-Menschensohn deutlich in der Apokalyptik auf.<sup>43</sup> Aber daß auch die Leidenszüge auf den Menschensohn übertragen sind, ist ganz unwahrscheinlich.<sup>44</sup> Und da die Idee eines leidenden und sterbenden Messias im Judentum nachweislich erst in der Mitte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. auftaucht,<sup>45</sup> spricht alles dafür, daß der Gedanke des Leidensmessias eine neue christliche Schöpfung ist. Wenn diese neue dreifache Gleichsetzung: Messias — leidender Gottesknecht — Jesus die Grundlage des ältesten judenchristlichen Kerygmas sowohl in der petrinischen Mission wie wahrscheinlich auch der paulinischen Synagogenpredigt gewesen ist und der lukanische Bericht über die Pauluspredigt in Thessalonike (Act. 17, 3 vgl. 26, 22) nach dem oben Gesagten doch wohl ein echtes altes Missionsschema festhalten wird, werden wir uns die Verkündigung des Leidensmessias auch als den Nerv der Schrifttheologie in der überlieferten Gemeindeglaubensformel zu denken haben.

Gemeinsam ist der Glaubensformel und dem Petruskerygma der Gedanke des universalen Weissagungszeugnisses, also der Gedanke einheitlichen Schriftsinnes: „Gott aber hat, was er vorherverkündigt hat durch den Mund aller Propheten, daß sein Gesalbter Leiden erdulden muß, auf diese Weise erfüllt“. Ferner, wie die Glaubensformel ist auch das petri-

<sup>39</sup> 3, 20 *ὑμῖν*; vgl. Bauer: Griech. deut. Wb. zu *προχειρίζομαι*.

<sup>40</sup> *ἀρχηγός τῆς ζωῆς*; vollständiger Act. 5, 31 *ἀρχηγός καὶ σωτήρ* als Ausdruck seiner „Erhöhung“ (Jes. 52, 13) läßt sich sachlich aus dem Zusammenhang von Sühnetod, Leben — in der Verbindung mit dem Auferstehungsgedanken als Heilsgut gedeutet — und der Verheißung: „des Herrn Vornehmen wird durch seine Hand fortgehen“ in Jes. 53, 10 verstehen. Ich sehe darum keine Notwendigkeit, für die vielleicht von Lukas hellenisierend überarbeitete Formulierung eine so weit hergeholte Erklärung (Heraklesmythos, christologische Formel der Hellenisten) zu suchen, wie sie Grundmann a. a. O. S. 65—70 beibringt.

<sup>41</sup> Jes. 42, 2 zitiert Matth. 12, 21. Vgl. Grundmann a. a. O. S. 53.

<sup>42</sup> Lk. 24, 46; Matth. 17, 12; Act. 17, 3, 26, 23. Von Campenhausen: Die Idee des Martyriums in d. alten Kirche (1936) S. 62, wo weitere Stellen.

<sup>43</sup> Hen. 38, 2; syr. Baruch 70, 9; IV. Esra 7, 28 f. 13, 37. Gerh. Kittel RGG 2. Aufl. Art. Menschensohn.

<sup>44</sup> Mit Gerh. Kittel P. Seidelin a. a. O. S. 231.

<sup>45</sup> Klostermann: Mark.-Ev. 3. Aufl. i. Handb. z. NT S. 81 f.

sche Kerygma zweiteilig. Dem zweimaligen *κατὰ τὰς γραφάς* entspricht genau der zweimalige Bezug auf die Verkündigung durch den Mund *πάντων τῶν προφητῶν* 3, 18 und 3, 21.24. Und wie in der Glaubensformel wird der Schriftbeweis durch den Hinzutritt des unmittelbaren Zeugenbeweises (3, 15) eingeschränkt bzw. ergänzt.

Aber das Petruskerygma unterscheidet sich von der Glaubensformel in einem bedeutenden Punkt. Seine zweite aus der allgemeinen Weissagung (Moses und die Propheten) erhobene Lehrthese ist nicht die Auferweckung Jesu, sondern die Einleitung der zukünftigen Heilszeit durch die Erscheinung und das Bekehrung und Sündenvergebung wirkende Leiden des gerechten Gottesknechtes. Sie steht noch in der Nähe der Jesusverkündigung vom Reich und der Rettergestalt. Wenn auch, wie ich vermuten möchte, in der zukünftigen „Erquickung vom Angesichte des Herrn her“ und der „Wiederherstellung von allem“ der Gedanke des Lebens der Gerechten vor dem „Gott der Lebendigen“<sup>46</sup> und die Wiederbringung der gestorbenen Frommen im Blick sein wird, also das endzeitliche Heilsgut der Auferstehung, so ist doch die dogmatische Zuspitzung der Lehre auf den Glauben an die korporalistische Totenaufweckung, die strenge Verknüpfung von Christi Sühnetod mit seiner Auferweckung am dritten Tag<sup>47</sup> vielleicht erst in der Glaubensformel geschehen. Diese ist dann, wenn in dem Kerygma ursprüngliches petrinisches Gut zum Ausdruck kommt und wir so weit folgern dürfen, in ihrer Theologie *bereits über Petrus hinausgegangen* bzw. zurückgeschritten und verrät den Geist eines stärker judaistischen Gemeindekreises.

Trotzdem scheint der Weissagungsbeweis in dem Petruskerygma wie in der Glaubensformel an dieselben Schriftstellen und Schriftargumente zu denken und sich nur in den Folgerungen, der theologischen Ausrichtung und Akzentuierung zu unterscheiden. Petrus sieht die Idee des Leidensmessias im Zusammenhang von Gottes geschichtlichem Handeln mit seinem Volk. Das Volk der Verheißung wird durch die Gnadenvermittlung des ihm bestimmten Christus in Abraham — die Abrahamsnade wie bei Paulus — zu Bekehrung, Sündenvergebung und Anwartschaft auf die Zeit des Gottschauens geführt. Die Glaubensformel beschränkt sich in dem Leidenbild auf die im Tode des Christus unmittelbar gegebene Verheißung der Auferstehung von den Toten. Sie zeichnet nur eine Linie aus, den Gedanken des Lebens aus dem Tod, so aber, daß sich Geschichtstheologie (in den Schriften) und Geschichtszeugnis (in den Daten Grab und Erscheinungen) in strenger Entsprechung gegenseitig stützen und erleuchten. *Kerygma und Formel* sind aber *auf ein und dasselbe theologische Thema ausgerichtet*, das ihnen in Auseinandersetzung mit der Zeittheologie den Schriftbeweis auferlegt. Beide sehen dabei auf ein Jes. 53 weit übergreifendes Zeugnis

<sup>46</sup> Im Sinne von Act. 3, 13, wie der Zusammenhang Mk. 12, 26 f; Matth. 22, 32; Lk. 20, 37 f verstanden ist.

<sup>47</sup> Darüber unten Näheres.

„aller Propheten“ oder „der Schriften“ ab. Sie haben also beide ein zentrales Motiv im Auge, das sich durch die ganze Schrift schlingt. Sie sehen die Christusfrage im weiteren Rahmen des Geschichtsverständnisses überhaupt. Ihre Deutung will eine Frage nach dem Sinn der jüdischen Religion beantworten.

c) Es kann nicht zweifelhaft sein, eine theologische Frage so tiefgreifender und allgemeiner Bedeutung im Leben ihrer Religionsumwelt ist die Frage des Spätjudentums nach dem Verständnis und der Deutung des Leidens der Frommen und die eschatologische Frage der Totenaufstehung.

In den älteren Schichten der rabbinischen Literatur wurde Jes. 53 fast allgemein nicht auf den Messias, sondern allgemeiner auf den leidenden Gerechten gedeutet.<sup>48</sup> Tatsächlich scheint die kollektive Deutung auf Israel, das stellvertretend für die anderen Völker leidet, der Verkündigung des Deuterocesaja ursprünglich.<sup>49</sup> Der Gedanke des Sieges im Unterliegen, *des Lebens aus dem Tod* ist dem Judentum seit der Makkabäerzeit vertraut. Der Tod im Gehorsam des Glaubens gewährleistet den Gerechten als Zeugen gegen die gottferne Welt, die die Propheten töten muß, die Auferstehung.<sup>50</sup> Das religiöse Rätsel des leidenden Frommen hat in späthellenistischer Zeit bei wachsendem Dualismus die theologische Lösung gefunden, daß Gott den Gerechten nicht im Tode lassen, sondern zum Leben erwecken wird (Lk. 14, 14), weil er ein Gott der Lebendigen und nicht der Toten ist (Lk. 20, 37 f). Die Märtyrerverehrung ist eine Signatur der Zeit: Aber die Totenaufweckung ist Gottes Reservat, nicht des Messias. Dieser Glaube ist also vorgegeben, und an dem neuen jüdischen Lehrsatz der Totenaufweckung, vorzugsweise, auch bei den Pharisäern, des Gerechten, scheiden sich Gläubige und Ungläubige.<sup>51</sup> Es ist darum naheliegend, daß der pharisäisch geführte Schriftbeweis, z. B. auf Dt. 31, 16; Jes. 16, 19; Kohel. 7, 10; Dt. 44 gestützt, in der Formel „nach den Schriften“ mitklingen mag. Das theologische Anliegen der Urgemeinde, die innere Notwendigkeit von Christi Tod und Auferstehung auch aus dem Weissagungszeugnis zu verstehen, mußte sich mit dem theologischen Zeitproblem des leidenden Gottesfreundes, der inneren Verknüpfung von Auferstehung und Martyrium berühren. In der lehrhaften und schriftbezogenen Bildung und Ausgestaltung der christlichen Glaubensformel spiegeln sich darum wohl auch die dogmatischen Kämpfe der Zeitgeschichte.

Aber dabei sind die großen *Unterschiede nicht zu übersehen*. Wie bei der originären Ausbildung der christlichen Idee des Märtyrers ist auch hier das Judentum nur Hintergrund.<sup>52</sup> Obgleich auch die Idee von der sühnenden Kraft der Leiden des Gerechten und von dem überschüssigen Ver-

<sup>48</sup> Zusammenfassend P. Seidelin a. a. O. S. 219 f. Belege bei Strack-Billerbeck.

<sup>49</sup> Otto Eißfeldt: Der Gottesknecht bei Deuterocesaja (Halle 1933).

<sup>50</sup> Zum Ganzen Bousset-Greßmann a. a. O. S. 270 ff. Auch von Campenhausen: Die Idee des Martyriums in der alten Kirche (1936).

<sup>51</sup> Bousset-Greßmann a. a. O. S. 273, 158 f auch zum folgenden.

<sup>52</sup> v. Campenhausen a. a. O. S. 2 ff.

dienst des Frommen in Nachwirkung von Deuterocesaja bereits vorhanden war,<sup>53</sup> ja IV. Makk. 17, 20 ff sogar den *ἰλαστήριος θάνατος* kennt, ist doch die Heilsgewißheit im Judentum nur eine allgemeine und keine geschichtlich konkrete. Der Heilsgewißheit fehlt die Bürgschaft für den einzelnen, der Martyriumsidee die geschichtliche Mission, in deren Dienst der Fromme stirbt,<sup>54</sup> der Auferstehungshoffnung die auf Tatsachen gegründete Sicherheit, daß dieses Heilsgut uns gehört. Dagegen zeigen die Sätze „für unsere Sünden“ und „am dritten Tag“ als Aussagen von dem bestimmten Christus Jesus die Verbindung von konkreter Heilsgewißheit und geschichtlicher Wirklichkeit, die allein von allen Religionen dem Christentum eigen ist. In ihnen kulminiert der eigentümlich christliche Sinn der Formel. Es ist aber klar, daß die Einmaligkeit und Subjektbezogenheit des gemeinten Heilsereignisses in Spannung mit dem dogmatisch-erweisenden Sinn des Schriftprinzips geraten muß, und es läßt sich erwarten, daß das Christlich-Neue sich in den alten Formen nicht adäquat aussprechen kann und auch neue Formen der Bezeugung fordert. Aus dieser Notwendigkeit erklärt sich die Relativierung des überkommenen Schriftprinzips.

## 3.

a) Es ist augenscheinlich, daß die universale Lehrformel „nach den Schriften“ in Widerspruch zu der spezifischen Aussage „auferweckt am dritten Tage“ steht. Denn wie soll sich diese an einer einzigen Schriftstelle, Hos. 6, 2 belegte Einzelheit durch die Autorität „der Schriften“ decken lassen? Liegt hier ein Bruch im Schriftprinzip vor? *Τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ* ist ein wörtliches Zitat und muß als solches gemeint sein. Darauf weist der Wortlaut LXX Hos. 6, 2: *ὀργιάσει ἡμᾶς μετὰ δύο ἡμέρας, ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ ἀναστήσομεθα*. Die in den LXX herrschende Sprachform mit Inversion erscheint nur noch Lk. 18, 33 als Erfüllung „der Propheten“ sowie Joh. 2, 1 und wird sonst regelmäßig zu *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* normalisiert.

Dagegen ist die Kernaussage *ἐγῆγεῖται* eine dogmatische Setzung, die nicht auf ein bestimmtes Schriftwort blickt.<sup>55</sup> Ähnlich liegt es aber auch im Falle der ersten schriftbetonten Aussage. Denn auch *ὕπερ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν* ist offensichtlich als Zitat von Jes. 53, 5 bezw. 6 oder 9 gedacht; die leichte Abwandlung aus *διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν* (v. 6) oder *ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν* (v. 9) kann nicht dagegen sprechen. Die nicht absolut textgetreue Zitationsart läßt sich in Fülle belegen. Ein ähnlich frei verkürzendes hinweisendes Zitat erscheint z. B. Act. 13, 34.<sup>55a</sup> Und wieder vermißt man in der Kernaussage jeden Bezug auf die Deuterocesaja-Stelle. Das ist um so merkwürdiger, als die Deutung des Endes Jesu nach Deuterocesaja zum Urbestand gehört haben muß. Zwischen *ἀπέθανεν* und *ὕπερ τῶν ἁμαρ-*

<sup>53</sup> Bousset-Greßmann S. 118. Bousset: *Kyrios Christos* (1926<sup>2</sup>) S. 75.

<sup>54</sup> v. Campenhausen a. a. O. S. 4.

<sup>55</sup> Die Hoseastelle würde, selbst sinngemäß variiert, *ἀνέστη* erfordern.

<sup>55a</sup> Vgl. Preuschen im Hdb. z. NT zur Stelle.

τιῶν ἡμῶν der Glaubensformel ergibt sich also ein gleiches seltsames Spannungsverhältnis, wie es zwischen ἐγγεγραται und τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ obwaltet. Das Schriftprinzip selbst kann darum in der Formel nicht einheitlich sein.

Die Glaubensformel läßt sich *ohne die Zusätze* denken. Denn ἀπέθανεν κατὰ τὰς γραφάς und ἐγγεγραται κατὰ τὰς γραφάς allein genommen, genügt als der strenge Ausdruck des göttlichen Willens, der Christi Tod zur Voraussetzung der Auferstehung gemacht hat. In dieser Vereinfachung auf Auferstehungslehre, auf die Antithese von Tod und Leben, begegnet die Formel ja auch bei Paulus, der den dritten Tag sonst ignoriert: εἰ γὰρ πιστεύομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη.<sup>56</sup> Die deutungslose, feststellende Form würde gut zu den Tatsachenaussagen ἐτάφη und ὄψθη passen. Die Eintragung der Zusätze wird also einem besonderen Anliegen der Gemeindeformel entsprechen. Worin ist dieses zu suchen?

b) In den *synoptischen Leidens- und Auferstehungsvoraussagen* Jesu an seine Jünger liegt eine Parallele zu unserer doppelten Schriftformel vor. Hier hat der „dritte Tag“ aus Hosea seine feste Stelle in einer Auferstehungsweissagung, u. z. als klares Zitat Lk. 18, 32.<sup>57</sup> Hier ist auch auf Jes. 53 in bestimmter literarischer Form Bezug genommen. Denn παραδίδοσθαι ist offenbar als Terminus und ἐξουδενεῖσθαι im Hinblick auf Jes. 53, 3<sup>58</sup> gedacht. Dasselbe Problem wie in der Glaubensformel stellt sich also auch hier, aber nun im Leben-Jesu-Zusammenhang. Und wenn wir die Leidensvoraussagen als die „älteste zusammenhängende Tradition“ der Passion<sup>59</sup> anerkennen müssen, stellt sich immerhin die Frage, ob wir den letzten Schritt tun dürfen, den Schritt über die älteste theologische Gemeindeformel zurück zu Jesu eigenem Lehrwirken?

Methodisch unterliegt dieser Versuch starken Bedenken. Trotzdem könnte er verlockend sein, wenn R. Ottos These zutrifft,<sup>60</sup> daß Menschensohn- und Enderwartung Jesu den Charakter einer auf Schrift, die Henochsche Apokalypitik und Jes. 53, bezogenen Lehre gehabt haben und in dem Kern der synoptischen Voraussagen tatsächlich Jüngerbelehrung steckt, daß in ihnen die neue Didache Jesu zum Ausdruck gekommen sei: der Menschensohn muß vor seiner Erhöhung in die Macht und um seines Retterberufes willen als jesajanischer Gottesknecht leiden und sterben, und

<sup>56</sup> I. Thess. 4, 14; Rö. 14, 9; Phil. 3, 10 f. Mit dem paulinischen Inklusivgedanken *ὅν ἀντὶ* I. Thess. 5, 10; Rö. 6, 5; in Verbindung mit dem Rechtfertigungsgedanken Rö. 4, 25; Gal. 1, 4.

<sup>57</sup> Lk. 9, 22; Matth. 16, 21; 17, 22; in der Lesart der Koine Mk. 9, 31; 10, 34.

<sup>58</sup> Mk. 9, 31; Matth. 17, 22 ist zu Jes. 53, 6. 12 zu stellen. R. Otto: Reich Gottes und Menschensohn (1934) S. 208 ff sieht in Mk. 9, 12 ein Zitat. Die Termini „Leiden“ und „Verwerfung“ (Mk. 8, 31; Lk. 9, 22; 17, 25 in Kombination mit Ps. 118. vgl. Matth. 21, 42 par.) sind resümierende direkte Hinweise auf das Schriftwort Jes. 53.

<sup>59</sup> Bultmann: Gesch. d. synopt. Tradition (1931) S. 298.

<sup>60</sup> Ebd. S. 205—219.

daß diese esoterische Lehre in den Voraussagen wie eine „Lehrsumma rabbinischer Lehrweise“ überliefert sei.<sup>61</sup> Man könnte dann denken, daß der „dritte Tag“ ursprünglich die Erwartung der Erhöhung zum Menschensohn ausgesprochen hat. Sachlich wäre ein Zwischenraum zwischen Tod und Erhöhung in der Vorstellung Henochs von seiner Verherrlichung zum Menschensohn begründet. Aber allerdings, die feste Bestimmung des „dritten Tages“ erscheint im Henoch nicht. Sie wäre dann der ganz andersartigen Auferstehungslehre der Formel als erinnertes Herrenwort in apologetischer Absicht angefügt worden. Und das Deutewort „für unsere Sünden“ würde bezeugen, daß die Christologie vom Leidensmessias nicht als exegetische Entdeckung der Gemeintheologie angesehen, sondern auf die im Sendungsbewußtsein Jesu mit Vollmacht ausgesprochene Lehre von der göttlichen Notwendigkeit (*δεῖ*) des Sühnetodes zurückbezogen wurde. Für die erste Aussage der Glaubensformel kann man zweifelhaft sein, ob ein deutendes Herrenwort vorliegt, weil es in dieser Gestalt nicht in der evangelischen Überlieferung erscheint. Immerhin ist die umstürzend neue Messianik als theologische Gemeindebildung schwer verständlich. Für die dritte Aussage ergibt sich mit der Deutung der Auferweckung als Auferweckung „am dritten Tag“ — in Wirklichkeit wäre umgekehrt der „dritte Tag“ die Deutungsgrundlage und die vorliegende Auferstehungslehre das Gedeutete — unter dieser Voraussetzung ein einsichtiges Motiv.

Die Urgemeinde hätte dem Schriftwort, das Träger der jüdischen Tradition ist und sich durch die Gegenwart von Gottes Geist in „den Schriften“ als einheitliche Offenbarung erweist, unter der Decke des *κατὰ τὰς γραφάς* das Schriftwort an die Seite zu rücken gewagt, das Jesus als göttlicher Vollmachtsträger und Herr auch über die Schrift auf sich bezogen, gedeutet und erschlossen hat, also die Schrift bereits in Christus pneumatisch zu lesen begonnen.

c) So weite Aussichten diese Möglichkeit jedoch auch erschließen könnte, zur Interpretation der Zusätze in der Glaubensformel ist die Grundlage der synoptischen Voraussagen nicht tragfähig genug. Vor allem ist es wegen der isolierten Stellung des Hoseawortes in dem synoptischen Zusammenhang nicht notwendig, daß es dort ursprünglich ist. Ein gesicherter Rückgang hinter die Glaubensformel ist nicht möglich. Wir müssen daher den zureichenden Grund für die Zuspitzung der Formel auf Schriftworte im Zusammenhang der Formel selbst zu finden suchen. Andererseits ist es nötig, den Boden der Erhebung von Glaubenssätzen aus dem Schriftganzen im Sinne der jüdischen Theologie zu verlassen, weil das Schriftprinzip *κατὰ τὰς γραφάς* diese Zusätze nicht deckt. Dann ist zu schließen, daß die außerhalb des dogmatischen Schrifterweises stehende *Be-*

<sup>61</sup> R. Otto a. a. O. S. 208 ff.

<sup>62</sup> LXX: *Τῶ μώλωπι αὐτοῦ ἡμεῖς ἰάθημεν* (Jes. 53, 5) — *ὀγιᾶσει ἡμᾶς μετὰ δύο ἡμέρας* (Hos. 6, 2).

zeugung Christi in seinen Erscheinungen auf den Schriffterweis zurückgewirkt hat.

Das unmittelbare göttliche Offenbarungszeugnis in der Erscheinung Christi hat die Aufnahme von Schriftworten nahegelegt, die den Glauben nicht mehr aus dem Sinn der Schriften, sondern aus einer pneumatisch bezeugten Tatsache deuten. Die Hoseastelle enthält das apologetische Motiv, daß Christus sich als der Auferstandene „am dritten Tag“ bezeugt hat. Sie ist dann zu der III. Aussage getreten, um die Auferweckung Jesu in historisch-konkreter Form mit der Selbstbezeugung des Erhöhten zu verbinden. Die Weissagung stützt also das Auferstehungsereignis als geschichtlich in bestimmter vorgesehener Stunde — *πρὸ δὲ* — eingetretenes Ereignis, dessen konkrete Gewißheit sich in dem Sichtbarwerden des Erhöhten vollendet. Wir werden der Frage noch im Zusammenhang der Begründung der Auferstehungsgewißheit begegnen. Dann werden wir aber auch das Jesajawort „für unsere Sünden“ auf die Christuserfahrung zurückbeziehen dürfen. Erst die Selbstbezeugung Christi gibt das Recht auf den gewissen Glauben an die Versöhnung. Ob hier Glaubensverständnis des Petrus spricht, der aus der Gnade der Herrenerscheinung die Gewißheit der Sündenvergebung, der Vergebung für Schwäche und Verleugnung, abgeleitet hat, muß unentschieden bleiben. Wenn man die Idee des Leidensmessias aber nicht auf Urworte Jesu zurückführen will, so wird man das revolutionäre Neuverständnis der Schrift kaum anders als aus der erschütternden Erfahrung des Petrus erklären können. In seiner Erfahrung laufen zuerst die beiden Linien zusammen: Jesus ist in seiner Erscheinung der Herr. Und seine Erscheinung vor uns ist das Zeugnis seines Sühnetodes für uns. Durch diese Überlegung und den Zusammenhang des Petruskerygmas in der Apostelgeschichte wird wahrscheinlich, was auch die Wir-Form des Zusatzes nahelegt, daß das *ὕπερ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν* petrinisch ist, daß es bekenntnisartigen Charakter hat und Ausdruck des christlichen Neuverständnisses von Jes. 53 ist. Schwieriger ist das Hoseawort einzuordnen. Es könnte äußerlich an Jes. 53, 5 anschließen: „Durch seine Wunden sind wir geheilt“ — „er macht uns gesund nach zwei Tagen . . .“ und eine rabbinisch-lehrhafte Schriftkette ergeben wie die Kombination Dan. 7, 13 mit Ps. 110, 1 in dem Bekenntniswort Mk. 14, 62 par.<sup>63</sup> Die Hoseaweissagung wäre also schon früh an die Jesajaweissagung herangerückt worden. Aber der lockere Zusammenhang zeigt doch, daß die einzige atl. Stelle, in der vom dritten Tag in Verbindung mit der Auferstehung die Rede ist, erst ex eventu gefunden sein kann und künstlich angeglichen wurde. Für eine gegen die Juden gerichtete Apologie liegt in der Lehreinzelheit vom „dritten Tag“ kein ersichtlicher Grund vor. Das Glaubensinteresse muß sich auf die Verbindung des dritten Tages mit der Auferstehungsaussage gerichtet haben, und damit scheint die Formel auf eine frühe innerchristliche Lehrdifferenz Bezug zu nehmen.

<sup>63</sup> vgl. Ed. Norden: *Agnostos Theos* S. 194 ff.



d) Diese Verwendung der Schrift zur Bestätigung eines Zuges der Wirklichkeit, der in Wahrheit aus pneumatischer Erfahrung erschlossen ist, dieser Anruf der Schrift als Instanz innerchristlicher Lehrentscheidung steht in fühlbarem Kontrast zu der traditionalistischen Erhebung von allgemeinen Glaubenswahrheiten aus dem Gesamtzeugnis „der Schriften“ in den Vordersätzen der I. und III. Aussage. Die Formel hat hier offenbar einen inneren Bruch. Die Zusätze sind nicht in dem gleichen Sinne Beweisrede und nicht im gleichen Sinn allgemein verbindliche Tradition. Sie weisen auf *eine pneumatische Instanz* hin, an der sich die Schrift bemißt. Die Deutung der Hoseastelle auf den Auferstehungstermin ist pneumatische Schriftexegese.<sup>64</sup> Sie setzt einen Act. 1, 16 und Gal. 3, 8 ähnlichen Gedankengang voraus: Die Schrift alten Testaments sieht als ein Vorevangelium „voraus“, was in der Heilszeit geschehen wird. Der Geist der Propheten ist kein anderer als der Geist der Apostel. Die Schrift redet nicht zu ihrer Zeit, sondern zu „uns“,<sup>64a</sup> die die Erfüllung sehen. Ein heilswichtiges Ereignis muß seinen Schatten vorausgeworfen haben und darum in Form von Weissagung faßbar und erweisbar sein. Darum: *ἔδει πληρωθῆναι τὴν γραφήν*. Das pneumatische Schriftverständnis ist offenbar als christliches Verständnis der Schrift aus der durch die Erscheinungen Christi begründeten apostolischen Lehrautorität geflossen. Das *ὅπερ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν* wäre darnach nicht nur soteriologisch, sondern auch hermeneutisch zu verstehen. Die polemische Wendung gegen die Juden als Widersacher des Geistes erscheint im Stephanos-Kreis vielleicht zuerst (Act. 7, 51 nach Jes. 63, 10): *ὁμοῖς αἰεὶ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ ἀντιπαύετε*.

Wir fassen zusammen. Eine neue Stellung zur Schrift fanden wir bereits hinter der Formel *κατὰ τὰς γραφάς*, insofern sie einem Tatzeugnis zur Seite getreten ist. Trotzdem zeigte der Grundsatz der Schrifttheologie in der Tendenz den Anschluß an die Schriftverwendung in der rabbinischen Orthodoxie. Die Zusätze in der I. und III. Glaubensaussage lassen sich daraus nicht mehr begreifen. Sie tragen bekenntnisartigen und pneumatischen Charakter. So scheint das Schriftzeugnis der Glaubensformel ein doppeltes Gesicht zu tragen, eins, das nach rückwärts, und eins, das nach vorwärts schaut. Sie ist Missionsformel, sofern sie sich an die jüdische Umwelt wendet, und sie ist Bekenntnislehrformel, sofern sie Ausdruck einer innerchristlichen Lehrentwicklung ist.

Welche christologische Lehrbildung und welche Lehrauseinandersetzungen sie widerspiegelt, versuchen wir, aus der Analyse ihrer einzelnen Aussagen zu verstehen. Die Frage heißt: In welchem theologischen Zusammenhang erscheint in der Formel die Auferstehungsgewißheit?

<sup>64</sup> Über Eigenart und Sinn pneumatischer Schriftexegese nach dem Barnabasbrief P. Meinhold a. a. O. S. 260 ff.

<sup>64a</sup> Vgl. I. Petr. 1, 11 f.

## III.

*Der theologische Zusammenhang der Auferstehungsgewißheit*

Die *Auferstehungsgewißheit*, das Herzstück der urchristlichen Verkündigung, ist nach dem klaren Aufbau der Formel in bewußten Zusammenhang mit der Grablegung nach der einen und den Erscheinungen nach der anderen Seite gebracht. Und dieser Zusammenhang nach zwei Seiten muß auch für die Glaubensaussage „am dritten Tage“ gelten. Wir haben also den gegenseitigen Bezug von vier Glaubenssätzen: „begraben“, „auferweckt“, „am dritten Tage auferweckt“, „erschieden“ im Auge zu behalten. Wie denkt die älteste Glaubensformel Christi Auferstehung?

1. „*Ἐγέρθη*“: Es ist kein Zweifel, daß sie die Auferstehung als *Erweckung aus dem Todesschlaf* denkt. Der Gebrauch von *ἐγείρω*, *ἐγείρομαι* und *ἀνίστημι*, *ἀνίστασθαι*, der in den atl. Verheißungen der Totenauferstehung durchaus synonym ist, zeigt in der Anwendung auf die Auferstehung Jesu außer im Substantiv *ἀνάστασις* offenbar sehr früh schon einen charakteristischen Bedeutungsunterschied.<sup>65</sup>

a) In *ἐγείρεσθαι* klingt eine antihellenistische Betonung der Wiederbelebung von Leib und Seele aus der Totenstarre durch Gottes Allmachtstat und alleiniges Handeln mit. Darum ist es das Lieblingswort des Matthäus. Auch in der Apostelgeschichte, die in den Reden einen deutlich archaisierenden Ton erkennen läßt und mit der Hervorhebung der jüdisch-orthodoxen Züge in der Urgemeinde sich offenbar um geschichtlich treues Kolorit bemüht, überwiegt das *ἐγείρεσθαι*.

Am interessantesten ist die Verwendung bei *Markus*. Markus gebraucht *ἐγείρειν* mit Sicherheit nur in vier sehr bezeichnenden Fällen. 1) Das Töchterlein des Jairus wird wiederbelebt. Dabei wird der echte *θάνατος* von dem Todesschlaf, aus dem es Erweckung gibt, unterschieden.<sup>66</sup> 2) Ferner steht *ἐγείρεσθαι*,<sup>67</sup> wo es um die endzeitliche Totenauferweckung, im Streitgespräch mit den sadduzäischen Auferstehungsleugnern, also wohl auch um pharisäischen Schriftbeweis<sup>68</sup> geht. Die Auferstehung folgt aus Gottes Kraft (v. 24) und Wesen als Gott der Lebendigen (v. 27). Erweckung ist Wiederherstellung der im Tode verloren gegangenen Kommuni-

<sup>65</sup> Vgl. zu Einzelheiten des folgenden G. Kittel: Theolog. Wörterbuch zum NT (1933 f) unter *ἐγείρω* und *ἀνίστημι*.

<sup>66</sup> Mk. 5, 39. 41 par. vgl. Oepke i. Theol. Wb. zu *καθεύδω*. *Ἀνέστη* ist hier nur aufstehen, vgl. Act. 9, 40. *Ἐγείρειν* bei Wiederbelebung Mtth. 10, 8; 11, 5 (Lk. 7, 22), Matth. 9, 25 par. Mk. 5, 41; Lk. 8, 54; 7, 14; Joh. 5, 21; 12, 1; Act. 26, 8.

<sup>67</sup> Mk. 12, 26 par. Lk. 20, 37, vgl. Mtth. 27, 52.

<sup>68</sup> Ex. 3, 2. 6. Vgl. Act. 2, 31; 4, 2; 17, 18. 32; 23, 6; 24, 14 f. 21.

kation mit Gott.<sup>69</sup> Vielleicht ist auch hier mit O. Michel<sup>70</sup> an eine Unterscheidung von Tod und Todesschlaf zu denken: „Auch der Tod des Gerechten ist ein wirklicher Tod, aber weil über ihm die Verheißung der Auferstehung liegt, lebt der Tote, schläft der Tote. Die Verheißung Gottes bewirkt, daß der Todesschlaf der ‚Gerechten‘ der Kategorie des Todes (*ἀποθνήσκειν*) entrückt wird und als ein ‚Leben‘ (*ζῆν τῷ θεῷ*) gilt.“ Aber diese theologische Bewertung des Todes, die dann christlich gewöhnlich wird, erklärt doch nicht das tatsächliche Ziel der Beweisführung bei Markus, die Verwandlung der Auferstandenen zu einem neuen Leben.<sup>71</sup> Das anthropologische Problem ist von dem Auferweckungsgedanken unabtrennbar. 3) Dann erscheint *ἐγείρεσθαι* in einer seltsamen Legende vom Tode Johannes des Täufers: Jesus der von den Toten wiedererweckte Johannes, dessen *δυνάμεις* sich deswegen in Jesus auswirken (*ἐνεργοῦσιν*). Ist v. 14 ein redaktionelles Stück alter Tradition,<sup>72</sup> so hat *ἐγγέροται* — übrigens, soweit ich sehe, die einzige wörtliche Parallele zu unserer Glaubensformel im NT außerhalb I. Kor. 15 — früh und für Markus noch vorzüglich die Bedeutung, daß die göttliche Lebenskraft eines Menschen wunderbar wieder in Erscheinung getreten ist und weiterwirkt. Der Ton liegt auf dem sich mächtig erweisenden Leben, auf dem Weiterleben. 4) Dagegen vermeidet Markus geflissentlich, die Auferstehungsgewißheit Jesu mit *ἐγείρεσθαι* wiederzugeben.<sup>74</sup> Nur an einer Stelle steht bei Markus *ἠγέρθη* für Jesu Auferstehung, und das ist die Geschichte vom leeren Grab, mit den Worten des angelus interpres: *ἠγέρθη, οὐκ ἔστιν ὄδου, ἴδε ὁ τόπος ὅπου ἔθηκαν αὐτόν*.<sup>75</sup> Daraus darf man doch wohl schließen, einmal, daß die Grabesgeschichte sicher altes Traditionsgut vor Markus ist,<sup>76</sup> dann, daß in dieser alten Ostertradition *ἐγείρεσθαι* fester formelhafter Bestand war, und schließlich, daß in der Formel *ἠγέρθη* das Wunder des Lebens aus dem Grab, die Wiederherstellung, das Nicht-im-Tode-Bleiben mit starker Reflexion auf den Todeszustand und das Rätsel des Todes des Gerechten zum Ausdruck kommt, — die massiven Vorstellungen des Volksglaubens, deren Assoziation in *ἐγείρεσθαι* weiterleben mag, spiegelt Mth. 27, 52 f —

<sup>69</sup> *ἀνίστασθαι* v. 25 ist demgegenüber erst die Folge, das Aufstehen, und wird darum nicht als das Lebendigwerden „der“ Toten absolut gebraucht; *ὅταν ἀναστῶσιν* v. 23 ist Glosse. Vgl. G. Klostermann: Mk.-Ev. 3. Aufl. (1936) i. Handb. Z. NT zu Mk. 12, 26 f.

<sup>70</sup> Zur Lehre vom Todesschlaf ZNW 1936 S. 286.

<sup>71</sup> Vgl. Klostermann: Mk. Ev. i. Handb. z. NT S. 126 f. Die Beziehung der Väter zu ihrem Gott ist nicht als ein dauernd-gegenwärtiges, sondern als ein vergangenes, „historisches“ gedacht.

<sup>72</sup> Mk. 6, 14 f par. Mt. 14, 2; Lk. 9, 7.

<sup>73</sup> Bultmann mit M. Goguel, vgl. Bultmann: „Geschichte der synoptischen Tradition“ 1932 S. 329.

<sup>74</sup> Mk. 14, 28 par. Mth. 16, 6 *μετὰ τὸ ἐγερθῆναι με* ist wahrscheinlich sekundär. Denn das Fajjum-Fragment liest es bei Markus nicht. Vgl. Klostermann i. Hdb. z. NT zur Stelle.

<sup>75</sup> Mk. 16, 6.

<sup>76</sup> vgl. unten zu *ἐτάφη*.

daß dagegen ein neues, gehobenes, erhöhtes Sein als Ziel und Bestimmung zunächst nicht im Blick ist.

b) Ein solches ist aber wahrscheinlich in *ἀνίστασθαι*, wo es sich auf Jesu Auferstehung bezieht, von vornherein gemeint. Dem Umstand, daß Markus ausschließlich *ἀνίστασθαι* in Jesu Auferstehungsvoraussagen gebraucht, und vor allem, daß der alte „westliche“ Text (D) systematisch, ja bisweilen schematisch gelesenes *ἐγείρεσθαι* durch *ἀνίστασθαι* ersetzt,<sup>77</sup> daß ihm die Jüngerdebatte nach der Verklärung nur das einmalige Ereignis der Auferstehung des Menschensohns (*ὅταν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆ*), und nicht die Totenerweckung zum Gegenstand haben kann,<sup>78</sup> daß er Lk. 24, 6 *ἠγέρθη* sogar in der Engelverkündigung am leeren Grabe zu streichen wagt, muß eine Absicht zu Grunde liegen. Für Jesu Auferstehung ist hier offenbar ein Wort, in dem Aufstehen, Sicherheben, Hervortreten anklingt,<sup>79</sup> als richtigerer Ausdruck empfunden worden, weil es die Erhöhung des Gekreuzigten zur messianischen Herrlichkeit mitdenken läßt.<sup>80</sup> Wie diese vorgestellt wurde, läßt vielleicht noch I. Thess. 4, 14 ff erkennen, nämlich als ein Sicherheben auf Gottes Befehlswort, das in dem ermächtigenden Geheiß zugleich die messianische Vollmacht erteilt. Dürfen wir diesen Zusammenhang annehmen, so sind die Jünger, wie Fascher<sup>80a</sup> bemerkt, im eigentlichen Sinne nicht Zeuge dieser Auferstehung Jesu gewesen. Aber Jesu Erhöhung folgt aus der Tatsache seines Erwecktseins. Das drückt in sachlicher Schärfe die Röm. 1, 3 f erhaltene Formel aus: „Der bestellt wurde zum Sohne Gottes in Macht nach dem Geiste der Heiligkeit kraft der Auferstehung von den Toten“ (*τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν*). So scheint Act. 2, 32 f jeder Unterschied zwischen Auferstehung und Erhöhung fortzufallen. Denn *τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ἀνέστησεν ὁ θεός* und *τῇ δεξιᾷ τοῦ θεοῦ ὑποθείς* sind synonym, durch erläuterndes *οὗν* verbunden. Weitergeführt wird der Gedanke erst mit *τε*. Wir können darum mit Preuschen<sup>80b</sup> sagen, „daß die Auferstehung die volle Messianität Jesu nicht nur bewiesen, sondern auch bewirkt hat.“ In Act. 13, 33 aber wird durch die Bezugnahme auf die Adoptionsformel des 2. Ps. (*υἱὸς μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε*) klar, daß eben der göttliche Hoheitsakt der *ἀνάστασις* Jesus zum Kyrios erhoben hat.

<sup>77</sup> Mth. 16, 21; 17, 9; 20, 18 f; Lk. 9, 7. 22.

<sup>78</sup> Mk. 9, 10.

<sup>79</sup> Lk. 2, 34 Act. 9, 40 f; 3, 22; 7, 37.

<sup>80</sup> Vgl. G. Kittel: Theologisches Wörterbuch, zu *ἀνίστημι* usw. Die Auffassungen von Michaelis und Lohmeyer scheinen in gleicher Richtung zu gehen. In der Kontroverse von Em. Hirsch u. Michaelis über den Sinn der Erscheinungen spiegelt sich der hier terminologisch gefaßte Befund, vgl. darüber unten Näheres.

<sup>80a</sup> E. Fascher: Anastasis — resurrectio — Auferstehung. ZNW 40 (1941) S. 166 ff, bes. 199.

<sup>80b</sup> Handb. z. NT Apostelgeschichte zur Stelle.

Diese *Erhöhungschristologie* stammt wahrscheinlich aus dem petrinischen Kreis, dessen Einfluß sich auch in dem westlichen Text spiegelt.<sup>81</sup> Sie steht in enger Beziehung zu der Gottesknechtchristologie. *Ἐδόξασεν τὸν παῖδα αὐτοῦ* (Act. 3, 13) und *ἀναστήσας τὸν παῖδα αὐτοῦ* (v. 26) sind synonym. Wie der Tod Jesu im Lichte der Ebed-Jahwe-Gestalt in den Gesamtzusammenhang seines gehorsamen Leidens, seiner „Knechts-Gestalt“ gerückt ist, so ist auch die Auferweckung nur die erste Manifestation der Verleihung der messianischen Hoheitsstellung, der Erhöhung aus der Erniedrigung. Es ist die gleiche Christologie, die Rö. 1, 4 als das durch die „Propheten in den heiligen Schriften“ voraus verheißene „Evangelium Gottes“ erscheint.<sup>82</sup> Die Voraussetzung dieser Erhöhungschristologie ist kaum allein die Schriftdeutung gewesen. Die näher liegende Erklärung scheint, daß die Erlebnisgrundlage der Christuserscheinung das Herrlichkeitsbild geschaffen hat. Aber Erweckung und Erhöhung sind für Petrus nicht zwei getrennte Akte. Es sind zwei Seiten eines und desselben Vorgangs, der nach seiner Realbedingung „Auferweckung“, nach seiner idealen Wesenheit „Erhöhung“ heißt. In den Petrusreden der Acta kann daher die Erhöhungschristologie durchaus neben der Problematik der Totenaufweckung stehen.<sup>83</sup>

c) Anders die in dem *ἐγγίγεται* der Glaubensformel sich aussprechende *Auferstehungslehre* als zentrales, ja, mit ihren Bezügen zusammengenommen, einziges Lehrthema des Glaubens. Sie stammt aus anderen Zusammenhängen als die Erhöhungschristologie. Sie ist durch die Reflexion auf das Grab und den Todeszustand im Gegensatz zum Leben als Heilsgut und durch die bestimmte Vorstellung vom Handeln Gottes im Akt der Totenaufweckung gekennzeichnet. Dennoch setzt sie eine, vielleicht adoptionistische Christologie voraus. Denn nicht Jesus, sondern der Christus wird als gestorben und auferstanden gelehrt. Damit ist die urchristliche Glaubensformel, wie es scheint, auf das soteriologische Ziel des Erweises der in der Erscheinung des Messias auch begonnenen Erfüllung der endzeitlichen Aufertehungsverheißung ausgerichtet. Wir werden daher von einer *Auferstehungschristologie* sprechen dürfen. Jesus ist als der Auferstandene der Erwählte Gottes, und als der auferstandene und so erwiesene Christus eingesetzt, um uns in seinem Tod von dem Todesgesetz der Sünde zu befreien, in der Vollziehung der Totenaufweckung an ihm der Verheißung des Lebens zu vergewissern. Diese Bedeutung hat das perfektivische *ἐγγίγεται*. Die eigentliche Heilstat Gottes ist die Befreiung vom Todesge-

<sup>81</sup> Vgl. die Vorrangstellung des Petrus vor Jakobus in der Lesart D zu Gal. 2, 9. Hierher mag auch die Änderung des Engelworts Mk. 16, 7 in eine *αὐτοφωνία* *κυρίου* gehören.

<sup>82</sup> *Ὁρισθεὶς υἱὸς ἐν δυνάμει* und *προκεχειρισμένος Χριστός* (Act. 3, 20) sind wohl gleichwertig. Vgl. Lietzmann: Römerbrief, 4. Aufl., i. Handb. z. NT zur Stelle die Verbindungslinie zu Phil. 2, 5 ff.

<sup>82a</sup> Vgl. v. Campenhausen a. a. O. S. 28 Anm. zu *κατὰ τοῦ θεοῦ*.

<sup>83</sup> Z. B. Act. 2, 24. 31 f; 10, 40 f, wenn sich darin nicht lukanisches Harmonisierungsstreben äußert.

setz. Wie Gott Jesus in der Auferweckung als den Christus erwiesen hat, so hat er auch durch sie Christus als *den* Heilbringer erwiesen. Alles Heil der Endzeit ist für die urchristliche Glaubensformel in der Tatsache der Auferstehung zusammengefaßt. Die Gewißheit der Totenaufweckung ist das Heils- und Siegeszeichen des urchristlichen Glaubens.

Nur eine Bestätigung dessen ist der Zusammenhang, in dem *Paulus* die Autorität der Formel in den Auseinandersetzungen des 15. Kap. verwendet. Es ist aufschlußreich, da sich Paulus hier in der für ihn bezeichnenden Verbindung von theologischer Lehrentwicklung, pneumatischem Glaubensverständnis und polemischer Zuspitzung mit seiner Gedankenfolge eng dem Aufbau der Glaubensformel anzuschließen scheint und sich in der apostolischen Predigt von der Traditionsgrundlage führen läßt. Denn I. Kor. 15, 11 sind mit *ἐκείνου* jedenfalls die Urapostel, vielleicht mit Jakobus gemeint. Es ist m. W. bisher noch nicht beobachtet worden, daß der Gedankengang der Glaubensformel in den Ausführungen des 15. Kap. überall deutlich im Blick ist. V. 6—12 blickt traditionalistisch und apologetisch auf die dogmatisch gewordenen Christophanien zurück: die Verkündigung ruht auf einheitlichem, fortgesetztem Auferstehungszeugnis, darin ist der Anspruch auf den Apostolat begründet. V. 12—32 nimmt dann mit einem Exkurs v. 21 bis 28 exegetisch auf den Auferstehungssatz der Formel Bezug: Die Auferstehung Christi steht in strengem Zusammenhang mit der Verheißung Gottes von der endzeitlichen Totenaufweckung und erweist seinen Tod als Sühnetod für unsere Sünden (v. 17). V. 35—55 expliziert sodann den durch die II. Aussage der Formel gegebenen Zusammenhang von Grab und Leben,<sup>83a</sup> Verweslichkeit und Unverweslichkeit in spekulativer, den hellenistischen Hörerkreis berücksichtigender Form; denn auch der Adamspekulation liegt in v. 44 ein anthropologisches Motiv zu Grunde, das das „Wie“ der Auferstehung in spiritualistischer Umdeutung<sup>83b</sup> zum Verständnis bringen will. Die Schlußverse 56 f lassen sich in diesem Zusammenhang kommentarartig als Hinweis auf den theologischen Sinn des Sühnetodes verstehen. Die von den Erscheinungen des Auferstandenen (IV) über die Theologie der Auferstehung (III) und das Rätsel der Auferstehung aus dem Grab (II) zu dem Zusammenhang von Tod und Sünde (I) zurückschreitende theologische Exegese der autoritären Traditionsformel klingt schließlich in einer Doxologie aus. I. Kor. 15 erscheint somit als eine Rekapitulation der paulinischen Missionspredigt, wie sie die Einleitung (v. 1) auch in Aussicht stellt. In dieser ist das Traditionsgut der Formel überall Ausgang und Anknüpfungspunkt gewesen. E. Fascher<sup>83c</sup> hat m. E. mit Recht auch in dem Aufbau des Römerbriefs die Einwirkung des Missions-

<sup>83a</sup> Das Wort vom Samenkorn hat Parallelen in rabbinischer Grabesspekulation, s. Lietzmann i. Handb. z. NT 1931 zu v. 37 f.

<sup>83b</sup> Vgl. aber auch Mk. 12, 26 par. und das Motiv aus der Rechtfertigungslehre v. 50.

<sup>83c</sup> a. a. O. S. 16.

schemas Glaube (Rö. 4), Taufe (Rö. 6), Geist (Rö. 8) wahrscheinlich zu machen gesucht. Wenn aber Paulus Christi Auferstehung und die verheißene Totenerweckung sich gegenseitig begründen läßt („denn so die Toten nicht auferstehen, so ist Christus auch nicht auferstanden. Ist Christus aber nicht auferstanden, . . . so sind auch die, so in Christus entschlafen sind, verloren“), so kann dieser Zirkelschluß nur griechische Auferstehungsleugner befremden. Denn Voraussetzung des *νυνὶ δὲ* eingetretenen Ereignisses ist es allerdings, daß nach Gottes Verheißung *νεκροὶ ἐγείρονται*. Es ist ja um keinen Syllogismus zu tun, sondern um das eine endzeitliche Handeln Gottes, für den man sich entscheiden kann, für den — und dann auch als Erwecker Jesu — man sich aber schon entschieden hat, wenn man glaubt, *ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν ἔστιν*. Gottes Zeuge ist ein zu Gott gehöriger Zeuge, der im Rechtsstreit Gottes mit der Welt auf seiner Seite steht. Die paulinische Dialektik holt also tatsächlich nur heraus, was in dem „Auferweckt“ der Glaubensformel mitgedacht ist. Die Auferstehungschristologie der Formel erweist eben, wie es scheint, aus dem Gesamtzeugnis „der Schriften“ nicht nur die Tatsache der Auferstehung Christi, sondern zugleich die Verheißung endzeitlicher Totenerweckung in ihr. Dem Pharisäer Paulus war der hinter ihr stehende Schriftzusammenhang vertraut. Und das perfektive *ἐγήγεραται* enthält in seiner Vollendungsform einen Ausblick. Es ist darum als Kommentar zur Glaubensformel anzuerkennen, was Paulus in dem *ἐγήγεραται* als geschichtlichem Datum, das eine neue Zeit eröffnet, sieht, wenn er den Zusammenhang von I. Kor. 15, 12 ff gleichsam mit einem Quod demonstrandum abschließt: *Νυνὶ δὲ Χριστὸς ἐγήγεραται ἐκ νεκρῶν, ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων*. Das γὰρ v. 21 eröffnet eine neue Perspektive, in der paulinisch begründet wird, was im Vorhergehenden autoritär gegeben war. In der Erweckung Christi hat Gott den Anfang der Heilszeit gesetzt. *Νυνὶ δὲ* und *ἀπαρχὴ* stehen in notwendigem Zusammenhang. Der Eintritt der Endzeit ist die Gewähr ihrer Vollendung. Im petrinischen Kerygma entspricht dieser Dynamik *ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς* als christologischer Titel. Trotzdem scheint die Auferstehungslehre der Glaubensformel nicht petrinischen Ursprungs zu sein. Das geht aus ihrer anthropologischen Ausrichtung hervor, die eher auf einen judaistischen Kreis hinweist. Denn die Aussage vom Sühnetod spitzt sich in der Formel auf das Geheimnis des Grabes zu und die Auferweckung auf das Problem der Wiederbelebung.

## 2.

„*Ἐταύφη*.“ Wenn schon die Formel von der „Erweckung“ rückwärts auf den Todeszustand schaut, erhebt sich die Frage: *Welchen dogmatischen Sinn kann noch die Grablegung beanspruchen?* In welchem Sinne stützt sie die Auferstehungsgewißheit?

Das Grab erscheint in der urchristlichen Verkündigung in zwei verschiedenen Traditionen und mit zweierlei Absicht: zum Erweis der Erfüllung

des Gesetzes und zum Erweis der Auferstehung. Das erste Motiv setzt bereits Kreuzestheologie voraus und benutzt Deut. 21, 22 f im Zusammenhang des schulmäßigen Weissagungsbeweises. Charakteristisch ist dafür Act. 13, 29: *ὡς δὲ ἐτέλεσαν πάντα τὰ περὶ αὐτοῦ γεγραμμένα καθελόντες ἀπὸ τοῦ ξύλου ἔθηκαν εἰς μνημεῖον.*<sup>83c</sup> Immerhin erweist die atl. Vorschrift LXX: *οὐ κοιμηθήσεται τὸ σῶμα αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ ξύλου, ἀλλὰ ταφῇ θάψετε αὐτὸ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ*, in der die Scheu vor der Entweihung des Landes durch die unbeerdigte Leiche spricht, die Tatsächlichkeit der Evangeliumsberichte von der Grablegung am Kreuzigungstage.<sup>83f</sup> Für das Verständnis unserer Formel kommt deswegen aber dieses Motiv der Grablegung wegen des sehr speziellen Zusammenhangs mit der Kreuzestheologie wahrscheinlich noch kaum in Betracht. Denn die Vermeidung der Kreuzigungsaussage in der Formel erscheint hochaltertümlich. Auch die Actareden behandeln ja zum Teil die Kreuzigung noch zurückhaltend als Vorwurf und nicht als sinnotwendig.<sup>83g</sup> Auch Phil. 2, 8, strukturell unserer Formel verwandt, setzt noch Tod und Kreuzestod deutlich voneinander ab.

In der Petrusrede Act. 2, 22 f, ergänzt durch die Paulusrede in Antiochien (Pisidien) Act. 13, treten dagegen die Motive hervor, aus denen sich die Grablegung verstehen läßt. Was von David gesagt wird, berührt wie eine erweiterte Form unserer knappen Aussage: „Er hat geendet und wurde begraben, und sein Grab ist bei uns bis auf diesen Tag“. Das (natürlich unverletzt) aufzuzeigende Grab ist ein beweisendes Zeugnis für den wirklichen Todesabschluß. Leib und Seele haben sich getrennt, das Fleischliche ist der Zersetzung verfallen, die Seele endgültig in die Scheol eingegangen.<sup>84</sup> Dann muß die Meinung der Aussage diese sein: Das Grab Jesu ist bekannt, er hat „geendet“; aber das Paradox ist geschehen, daß die notwendige Folge, die *διαφθορά*, nicht eingetreten ist.<sup>85</sup> Der Tod hat ihn nicht „gehalten“.<sup>86</sup>

Das Grab muß auch in der Glaubensregel *historischen Zeugniswert* beanspruchen. Das geht schon aus dem Fehlen des Schriftbezugs hervor, obwohl das Grab zum jesajanischen Gottesknecht gehört.<sup>87</sup> Dann spricht aber doch alles dafür, daß wir in der Formel die *Vorstufe der synoptischen und johanneischen Erzählungen vom leeren Grab* vor uns haben. Joh. scheint

<sup>83c</sup> Vgl. Act. 5, 30; 10, 40 die theologische Verwendung, dann die Weiterbildung bei Paulus. Gal. 3, 13 im Zusammenhang der Rechtfertigungslehre.

<sup>83f</sup> Vgl. Holtzmann: Das Begräbnis Jesu, ZNW 1931 S. 311. Dieser Zusammenhang ist in dem Artikel *ξύλον* von Joh. Schneider im Theol. Wörterb. z. NT ganz übersehen.

<sup>83g</sup> Act. 2, 36 und 5, 30 gegenüber 2, 23; 3, 13.15.18. Vgl. Fascher a. a. O. S. 13 und R. Otto a. a. O. S. 197, 245, 266 f über den Zusammenhang der ältesten Todeserwartung in *κλάσμα τοῦ ἄρτου* und Brechen des Leibes.

<sup>84</sup> Act. 13, 36.

<sup>85</sup> Act. 13, 37.

<sup>86</sup> Act. 2, 24.

<sup>87</sup> Jes. 53, 9.



auch hier (20, 9) wie in der Berechnung des Todestages (13, 1, 2; 18, 28) und öfter alter Jerusalemer Ortsüberlieferung zu folgen, wenn er betont, daß die Auffindung des leeren Grabes vor dem Weissagungsbeweis der Auferstehung liegt: οὐδέπω γὰρ ἤδεισαν τὴν γραφήν, ὅτι δεῖ αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι. Freilich fragt sich: Wie konnte das Argument vom leeren Grab Apostelg. 2 fehlen, wo es als kräftigster Gegenbeweis im Vergleich Jesus-David durch den Zusammenhang geradezu gefordert wird, wo aber statt des nächstliegenden Arguments auf die Auferstehungszeugen und den Autoritätsglauben verwiesen ist.<sup>88</sup> Als alte, unlegendarische, von den Ostererscheinungen unabhängige und auf sie nicht zurückführbare, wahrscheinlich also gleich ursprüngliche Tradition erkennt auch Bultmann die Grablegungsberichte an.<sup>88a</sup> Für die Unabhängigkeit der Grabesgeschichten spricht schon die Pointe in den Worten des angelus interpres und die sekundäre Verknüpfung mit dem Hinweis auf die Christophanie in Galiläa. Τρόμος und ἔκστασις der Frauen, die Ausdrücke numinoser Scheu, sind doch mit einer literarischen Absicht des Markus, die bisherige Unbekanntheit der Geschichte zu begründen, viel zu pragmatistisch erklärt. Es gehört geradezu zum ursprünglichen Sinn der Grabesgeschichte, daß die Auferstehungstatsache verhüllt und als göttliches Geheimnis erscheint. So ist das numinose Geschehen nur aussagbar in seiner Wirkung auf die ersten Zeugen. Daß die Grabesgeschichten jedoch einen „Nebetrieb, der für das offizielle Kerygma keine Bedeutung hatte“,<sup>89</sup> darstellen, läßt sich m. E. allein aus dem Argument ex silentio bei Paulus und in den Actareden kaum hinlänglich stützen. Denn auch Paulus denkt das Grab Jesu leer.<sup>90</sup> Und in den Evangelien ist die Grabesgeschichte unter den so schwankend überlieferten Ostererscheinungen die einzige Konstante. Das Verschwinden in der Apostelgeschichte aber kann einen Grund in der Entwicklung der Christologie haben. Spricht nichts gegen die Ursprünglichkeit der Überlieferung vom leeren Grab, so ist es Überkritik, angesichts der alten Glaubensformel, in die das Grab aufgenommen ist, nicht die natürlichste Erklärung zu wählen: Das Grab Jesu wurde gezeigt. In der Jerusalemer Ortstradition stand fest, daß Frauen als erste das Grab leer gesehen haben. Die Autorität des Petrus und der Zwölf aber, gestützt auf die so viel eindrucksvolleren und positiven Erscheinungen des lebenden Christus, drängte dies erste und unvollkommene historische Zeugnis in den Hintergrund, erhielt jedoch das Paradox der Auferstehung aus dem Grab neben den Erscheinungen. Das Bestreben nach Synchronisierung der beiden selbständigen Auferstehungszeugnisse zeigt ja schon Markus, wenn προάγει ὑμᾶς (16, 7) einen zeitlichen Sinn hat.

An welche Gründe darf man bei der Betonung der Grablegung und an welche Motive beim Verschwinden des leeren Grabes aus der Tradition

<sup>88</sup> Vgl. Fascher a. a. O. S. 12.

<sup>88a</sup> Bultmann: Synopt. Tradition S. 296, 311 f.

<sup>89</sup> Bultmann: a. a. O. S. 315.

<sup>90</sup> Kittel: Theol. Wörterbuch unter ἐγείρω. Vgl. Rö. 6, 4. Dann Kol. 2, 12.

denken? Der früh auf Jesu Auferstehung gedeutete, in Act. 2, 25 ff und 13, 35 benutzte 16. Psalm enthält, wie Fascher richtig gesehen hat,<sup>91</sup> den Schlüssel. Auferstehung ist Ausnahme, Ausgenommensein von dem allgemeinen Menschenlos des Todes, darum — vom Tode als Gewißheit her gesehen — eine zu allererst negative Bestimmung, deren Komplement nur der Eingriff Gottes in das Weltgesetz sein kann. Zwei Tatsachen umschreiben das Aussagbare:<sup>92</sup> 1) Er (seine Seele) ist nicht dem Hades gelassen worden, und 2) er (sein Fleisch) hat nicht die Verwesung gesehen. Mit der Verwesung des Leibes tritt die Folge ein, daß die Seele in der Scheol bleiben muß. Diese *διαφθορά* ist aber bei Jesus verhütet worden. So sind die Schmerzen des Todes, die Bande, die die Seele in der Scheol fesseln, gelöst worden. Der Tod konnte ihn nicht festhalten, die Schmerzen des *θάνατος* wurden zu Wehen einer neuen Geburt.<sup>93</sup> Diese geheimnisvolle Wiedervereinigung von Leib und Seele ist *ἀνάστασις*. Bei diesem sich im Grabesdunkel abspielenden geheimnisvollen Vorgang kommt Leib und Seele wirklich in die äußerste Gefahr der endgültigen Trennung. Einerseits spitzt sich daher die Grabesgeschichte (Mk. 16, 6) auf den Ortsbefund zu (*οὐκ ἔστιν ὧδε, ἴδε ὁ τόπος ὅπου ἔθηγκαν αὐτόν*), in dem sich das göttliche Geheimnis verhüllt darstellt. Andererseits läßt erst der mehrtägige Aufenthalt im Grabe keinen Zweifel an dem transzendenten Wunder der göttlichen Heilstat zu, daß sie nämlich im vollen Sinne eine Auferweckung *ἐκ νεκρῶν* gewesen ist.<sup>94</sup> Denn erst die *Verhütung* der *διαφθορά* beweist die leibliche Auferstehung, um die es der urchristlichen Formel mit der Einbeziehung der Grablegung dogmatisch zu tun ist.

Demgemäß müssen wir ansetzen, daß sich die Einführung des Grabes in die Glaubensregel gegen die in der alten Tradition durchscheinenden Vorstellungen von der Entrückung Jesu richtet, gegen Vorstellungen also, die eine Auferstehung des Leibes ausschließen, aus der Apokalyptik stammen und aus dem Rahmen der orthodox-jüdischen Auferstehungserwartungen herausfallen. Etwa in dem Sinne von R. Otto:<sup>94a</sup> Die Totenaufstehung beziehe sich nicht auf die *σάρξ*, sondern auf das „geistige Wesen

<sup>91</sup> Fascher a. a. O. S. 11 f.

<sup>92</sup> Act. 2, 31: *οὔτε ἐγκατελείφθη* (Nebenf. *ἡ ψυχὴ αὐτοῦ*) *εἰς ἄδην οὔτε ἡ σὰρξ αὐτοῦ εἶδεν διαφθοράν*. *Ἡ σὰρξ αὐτοῦ* ist in das Schriftwort eingetragen.

<sup>93</sup> *Ἄσας τὰς ὀδῖνας τοῦ θανάτου*. Act. 2, 24 scheint mit *ὀδῖνας θανάτου, κίνδυνος ἄδου* LXX Ps. 114, 3 die Assoziation „Geburtswehen“ aus Hiob 39, 3 zu verbinden. Vgl. Preuschen a. a. O. zur Stelle u. Fascher a. a. O. S. 11. Der westliche Text verdunkelt mit Einsetzung von *ἄδου* nach LXX Ps. 18, 6 diesen Zusammenhang.

<sup>94</sup> Grablegung als Besiegelung des *θάνατος* Mtth. 14, 12. Lk. 16, 22. Act. 2, 29; 6, 5. 9. 10. Daß im Grab die Todverfallenheit ausgedrückt ist, geht auch aus dem Targum zu Jes. 53, 9 hervor. Der Targumist beseitigt das Grab des Gottesknecht-Messias durch syntaktische Umdeutung auf die Gottlosen, u. z. in der Form: „Er wird die Gottlosen zum Gehinnom (!) übergeben und die Reichen an Besitztümer, die Gewalttat verüben, zum Tode der Vernichtung(!)“. Vgl. P. Seidelin a. a. O. S. 214.

<sup>94a</sup> a. a. O. S. 201 f, besonders zu Rö. 1, 3.

Christi“. Im Tode existiert der Mensch noch, aber er lebt nicht. Die Befreiung aus dem Zustand des geistigen Todes wäre die Bekleidung mit dem Glorienleib wie in Henoch. Paulus ist dann einer nichtorthodoxen Auffassung der Auferstehung gefolgt, und I. Kor. 15 zeigt den Versuch, diese spiritualistische Auffassung in die Glaubensformel hineinzuzinterpretieren.

Die korporalistische Auferstehungslehre entspricht in ihrer anthropologischen Form den Forderungen der Auferstehungshoffnung, führt jedoch zu einer *inneren Schwierigkeit*. Sie ist schwer imstande zu erklären, wodurch sich Jesu Auferweckung prinzipiell von den Erweckungswundern zur Fortsetzung des Lebens unterscheidet, und worin sich ihre absolute und heilsbegründende Einzigartigkeit ausdrückt. Eine Lösung findet sie nur vom Boden der Verheißung aus. Vermutlich haben wir Act. 13, 34<sup>95</sup> einen auf rabbinischem Schriftbeweis aufgebauten Lösungsversuch: In Jesu Auferweckung liegt die Bestimmung der endgültigen Vermeidung der „Verwesung“ (des Totenreichs), weil er als der verheißene Heilige Gottes nicht nur das Heil für eine Generation, sondern das als ewiger Gottesbund mit Israel für die Endzeit verheißene Heilsgut, die „zuverlässigen Heiltümer Davids“ bringen sollte. Die Verknüpfung der Schriftworte Ps. 16 und Jes. 55, 3 unter dem Anklang  $\delta \theta\alpha\iota\omicron\varsigma - \tau\acute{\alpha} \theta\alpha\iota\omicron\alpha$  faßt die leibliche Auferstehung Jesu als eschatologisches und damit endgültiges Geschehen, zieht sich also auf das göttliche Geheimnis zurück. Darauf, wo die Leiblichkeit Jesu bleibt, wird nicht reflektiert. In den Christophanien wird von der Auferstehungslehre aus offenbar ein leiblich-sichtbares Erscheinen gesehen. Einen anthropologischen Schluß aus der *ἀφθαρσία* des Auferstandenen — wie Paulus — hat diese Auferstehungslehre anscheinend noch nicht gezogen. Ebenso wenig hat sie die Frage nach der Postexistenz Christi erhoben. Sie ist bei der Auferstehungstatsache stehen geblieben.

Die dogmatische Entwicklung ist tatsächlich in einer gewissen dialektischen Synthesis der apokalyptischen Entrückungsidee<sup>96</sup> und der orthodox-jüdischen Auferstehungslehre konsequent zur Erhöhungschristologie und schließlich zum Himmelfahrtsgedanken fortgeschritten. Als Mittelglied könnte man an die Doppelbedeutung von *ἀνάληψις* (Lk. 9, 51), bei der nach dem Sprachgebrauch der LXX auch Entrückung in den Himmel im Blick ist, denken (vgl. Michaelis: Die Erscheinungen des Auferstandenen, Basel 1944, S. 82 f). Diese Entwicklung ist der ältesten Glaubensformel, wie wir am Begriff *ἐγείρεσθαι — ἀνίστασθαι* gezeigt zu haben glauben, noch wesentlich fremd. Entscheidend wird allerdings dabei die Bedeutung der Erscheinungen des Auferstandenen mitgewirkt haben. In dieser Entwicklung, die immer mehr mythische Züge aufnahm, haben wir, wie ich glaube, den zureichenden Grund für die *Verdrängung der Grabesgeschichten*

<sup>95</sup> Vgl. Rö. 6, 9.

<sup>96</sup> Vgl. die lateinische alte Variante zu Mk. 16, 3. Dazu H. Windisch: Angelpfanien um den Menschensohn auf Erden ZNW 30 (1931) S. 224 f und Nachtrag.

zu suchen. Der Gegensatz zum Grabesende Davids ist Act. 2, 34 nicht die Auferstehung, sondern die Himmelfahrt: *οὐ γὰρ Δαυὶδ ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανούς.*<sup>96a</sup> Die Idee der *sessio ad dextram* hat dann offenbar das leere Grab, das zum Urbestand der Auferstehungsgewißheit gehört, zu einem Anstoß gemacht. Das Heilsdrama unserer Formel hält sich ganz in dem geschichtlichen Augenblick, in dem das Göttliche an einem bestimmten Punkte der Welt einmalig eingegriffen und das Leben aus den Banden des Todes erlöst hat. Das Grab ist die dunkle Folie der Erweckung. Dahinter hat sich aber dann eine Mysterienbühne geöffnet. Die ungeheure innere Spannung des Geschehens wird zu einem großartigen mythischen Vorgang objektiviert, dessen Subjekt Christus und nicht mehr Gott allein ist. Aufgestiegen zum Herrn über alle Himmelmächte, damit seine Gaben das Weltall umfassen, ist er auch hinabgestiegen „in die untersten Orte der Erde“, „als der, dem kein Ort der Erde zu tief war, daß er sich seiner geschämt oder geweigert hätte“,<sup>97</sup> der den Fürsten der Unterwelt überwunden, die Pforten des Hades gesprengt, das Gefängnis gefangen hat. Das dogmatische Interesse an den Problemen der Prä- und Postexistenz drängt die Fragen des „Wie“ der Auferstehung und damit das Motiv des leeren Grabes in den Hintergrund. Wahrscheinlich ist diese Entwicklung schon sehr früh anzusetzen. (Vgl. Cullmann a. a. O. S. 52 ff.) Sie setzt Himmelfahrt und Kyriosbekenntnis voraus und steht mit dem Einfluß der spätjüdischen Apokalyptik auf die christliche Frömmigkeit in Zusammenhang. Der klare Sinn des *ἐτάφη* in der Glaubensformel aber ist die anthropologische Unterbauung des *ἐγήγερται* der III. Aussage. Der antihellenistische Sinn, den *ἀνάστασις* in der Glaubensformel noch zu haben scheint, tritt dadurch nur um so stärker hervor. Das menschliche, aber negative Zeugnis vom Grabe verbindet sich mit dem göttlichen Schriftzeugnis von der Erweckung des Gerechten zu einer Auferstehungsgewißheit, die sich als selbständig neben dem Zeugnis der Erscheinungen denken läßt. Für diese Gewißheit muß aber der „dritte Tag“ eine spezifische Bedeutung gehabt haben.

## 3.

„*Τῆ ἡμέρᾳ τῆ τρίτῃ*“. Der „dritte Tag“ ist nicht nur die Krux der Glaubensformel; er hat einen so festen Platz wie wenige Aussagen im urchristlichen Kerygma und erscheint als unlösbarer Bestandteil der Auferstehungsvorausagen. Trotzdem ist noch keine Übereinstimmung darüber erzielt worden, was er eigentlich besagen will. Mir scheint das Wort bereits in seiner ältesten Deutung mehrsinnig.

Bousset vermutet die Eintragung eines mythischen Zuges in die Auferstehungsverkündigung und bringt den Todes- und Auferstehungstag des Osiris (17. und 19. Athyr) und die Todes- und Wiederbelebensfeier des

<sup>96a</sup> Vgl. Röm. 10, 6 f; Eph. 4, 9 f.

<sup>97</sup> Schlatter zu Eph. 4, 8 ff.

Attis im römischen Kult (22. u. 25. März) als Parallelen bei, ist aber mit Recht selbst sehr zweifelhaft, ob ein solches allgemeines dogmatisches Datum für die Auferstehung leidender und sterbender Kultgötter in der palästinensischen Urgemeinde bekannt sein konnte.<sup>98</sup>

Bultmann, der immerhin auch an einen mythischen Zug glauben will, neigt anscheinend eher dazu, mit Ed. Schwartz die schon vorhergegangene Auszeichnung des Sonntags als kultischen Feiertag vorauszusetzen.<sup>99</sup> Aber das kann auch nicht befriedigen; denn es ist ein Zirkelschluß, den dritten Tag aus dem Sonntag zu erklären und den Sonntag aus dem Auferstehungsdatum am dritten Tage nach dem Sabbathrüsttag. Die Auszeichnung des Sonntags in so bewußter Weise, daß er zum Glaubensartikel erhoben wird, ließe sich außerdem am besten auf hellenistischem Boden verstehen; die Formel weist jedoch in Aufbau und Inhalt klar nach der Jerusalemer Urgemeinde und läßt nirgends eine polemische Spitze gegen die jüdische Gottesdienstordnung erkennen.

Etwas anderes ist es allerdings um die Zeitbestimmung der Auferstehung *πρὸς τῇ μᾶ τῶν σαββάτων*. Da sie zum festen formelhaften Bestand der Grabesgeschichten gehört,<sup>100</sup> kann sie wie diese, wenn ihre Tradition gleich ursprünglich ist, wie wir annehmen möchten, Niederschlag eines historischen Zeugnisses sein. Aber auch wenn ein bestimmter Tag festgehalten worden ist, so hat er doch nur in der Form des Schriftworts in die Glaubensformel Eingang gefunden und ist dadurch als göttliche Absicht aufgefaßt und in theologischer Form ausgedrückt worden. Somit ist das eigentliche Problem erst gestellt, wenn wir fragen: *Welches Glaubensverständnis steht hinter der theologischen Idee vom „dritten Tag“?*

Zunächst kann man an Jesu eigene autoritäre Schriftauslegung denken. Die Zeitbestimmung der Auferstehung erscheint bei den Synoptikern durchweg in dem situationsgebundenen Zusammenhang der Voraussage Jesu von seiner Zukunft als Gottesknecht-Menschensohn. Die Möglichkeit, daß eine echte Divination Jesu gegeben war und die Hoseastelle wie die Schriftworte vom leidenden Gottesknecht durch das Selbstverständnis Jesu aus ihnen nach ihrer göttlichen Bestätigung durch die Wirklichkeit von Tod und Nicht-im Tode-Bleiben glaubensbindend geworden sind, ist also nicht von der Hand zu weisen.<sup>101</sup> Die Autorität des unmittelbaren Herrenwortes ist es dann gewesen, die zur Auszeichnung dieser Schriftworte im dogmatischen Schriftbeweis geführt hat. Das Targum zu Hos. 6, 2, ein entscheidender Beweis für die alte messianische Deutung dieser Stelle und ihre theologische Wichtigkeit im Urchristentum, bekämpft dann nicht nur Ge-

<sup>98</sup> W. Bousset: *Kyrios Christos* 1926<sup>3</sup> S. 24 f u. Anm. Vgl. ablehnend auch Delling in Kittel: *Theol. Wörterb. z. NT* Artikel *ἡμέρα*.

<sup>99</sup> Bultmann a. a. O. S. 316. Vgl. Ed. Meyer *Urspr. u. Auf. d. Christentums I* S. 169 f. Ebenso Michaelis a. a. O. S. 127.

<sup>100</sup> Mk. 16, 2; Lk. 24, 1; Matth. 28, 1; Joh. 20, 2. 19; vgl. Mk. 16, 9.

<sup>101</sup> Vgl. oben S. 26 f.

meindetheologie, sondern die Auferstehungsgewißheit Jesu selbst.<sup>101a</sup> Denn da heißt es: „In den Tagen der Tröstung (!), die kommen werden, am Tage der Auferstehung der Toten (!) wird er uns aufrichten (auferwecken), daß wir leben vor ihm“. Die rabbinische Textänderung durch Unterdrückung beider Zahlen (*μετὰ δύο ἡμέρας ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ*) zeigt klar, welche Rolle das Hoseawort im Prozeß der Aneignung des AT gespielt hat.

In der Glaubensformel scheint jedoch bereits eine *Ausdeutung der Hoseastelle im Lehrzusammenhang* einer bestimmten Auferstehungstheologie vorzuliegen. Das schließt die Unterlage eines echten Herrenworts nicht aus, sondern verrät nur theologische Weiterarbeit. Die Zeitformel ist bei den Synoptikern bekanntlich in dreifacher Gestalt überliefert: *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* mit *ἀνίστασθαι* bei Lukas, *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* mit *ἐγείρεσθαι* bei Matthäus und *μετὰ τρεῖς ἡμέρας* mit *ἀνίστασθαι* bei Markus.

Lukas würde, wenn die Stellung des Hoseawortes in Jesu Auferstehungsvoraussage ursprünglich ist, die älteste Form bewahrt haben.<sup>102</sup> Aber die kaum zufällige Affinität, die einerseits der „dritte Tag“ bei Matthäus und in der Apostelgeschichte mit der Erweckungsformel und andererseits die Umbildung zu „nach drei Tagen“ bei Markus mit der Aufrichtungsformel<sup>103</sup> erweist, ist vermutlich bereits Anpassung an dogmatische Anliegen der Gemeindetheologie. Denn daß *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* und *μετὰ τρεῖς ἡμέρας* nach der verworrenen jüdischen Tageszählung chronologisch das Gleiche besagen können,<sup>105</sup> bedeutet ja nicht, daß beide Formeln den gleichen Sinn haben müssen. Im Gegenteil, der formelhafte Charakter — und wieder ist die Tendenz des „westlichen“ Textes interessant<sup>106</sup> — spricht für bewußte Differenzierung.

Der Zusammenhang des „dritten Tages“ mit *ἐγείρεσθαι* weist nach unseren Ausführungen über die anthropologische Wurzel der judenchristlichen Erweckungsidee offenbar auf ein *Glaubensinteresse an dem „Wie“ der Auferstehung* hin, der Verhütung der körperlichen Auflösung, die nach dem Volksglauben etwa am vierten Tage eintritt.<sup>107</sup> „Äußerlich“<sup>108</sup> ist dieses Glaubensinteresse sicherlich nur für eine weniger massive Vorstellung, als wir sie uns in dem palästinensischen Ursprungsbezirk der Auferstehungsspekulationen zu denken haben. Denn es ist damit zu rechnen, daß

<sup>101a</sup> Vgl. bei Delling a. a. O.

<sup>102</sup> Lk. 18, 33 in authentischer Zitatform wie in der Glaubensformel, vgl. 24, 7. 46.

<sup>103</sup> Mth. 16, 21; 17, 23; 20, 19; Act. 10, 40.

<sup>104</sup> Mk. 8, 31; 9, 31; 10, 34.

<sup>105</sup> Vgl. Delling a. a. O. zu den Belegen aus Josephus. Immerhin geht doch aus Hos. 6, 2 hervor, daß der „dritte Tag“ mit „nach zwei Tagen“ gleichgesetzt worden ist. Vgl. Klostermann Markusev. (Hdb. z. NT) 1936<sup>3</sup> S. 82.

<sup>106</sup> Korrektur in *μετὰ τρεῖς ἡμέρας* Mth. 16, 21; 17, 23 und Lk. 9, 22, wo Marcion diese Lesart aufnimmt. Kontamination *μετὰ τὴν τρίτην ἡμέραν* und bei bleibendem *ἐγείρειν* Act. 10, 40.

<sup>107</sup> Joh. 11, 29. Zu dieser Auffassung neigt dann auch Bousset, Kyr. Chr. 1926<sup>3</sup> S. 25 Anm.

<sup>108</sup> Delling im Theol. Wörterb. zu *ἡμέρα*.

die Apologie der Urgemeinde nicht nur mit messianischen Bedenken zu kämpfen hatte, sondern schon im Rahmen der Zeittheologie an dem Erweis der auch uns gesicherten Totenaufweckung nach Jesu Vorgang als dem Erstling der Entschlafenen interessiert war. Wie gesagt, wird Paulus in I. Kor. 15 nur Motive der Urgemeinde fortführen.

In einen anderen Zusammenhang aber wäre die *Markusformel* „nach drei Tagen“ einzuordnen. Ihr Sinn muß im engeren Sinne christologisch sein, wie das zugehörige *ἀνίστασθαι* bei Markus die Aufrichtung Jesu zum Christus im Blick hat. Aber auch das hier entscheidende Zeitverständnis ist offenbar ein anderes.

Bei dem „dritten Tag“ ist ein Termin gedacht. Die Emmausjünger können am Auferstehungstag sagen: „Heute bringt er nun schon den dritten Tag zu, nachdem dieses geschehen ist“. <sup>109</sup> In der Formel „nach drei Tagen“ aber herrscht die Idee eines Zeitraumes, einer Zwischenzeit vor, <sup>110</sup> so daß die Frage nötig wird: Was erfüllt diesen derart ausgezeichneten Grabesaufenthalt? Wir werden vielleicht an die Verborgenheit des Menschensohnes zu denken haben, die im Henoch mythisch ausgemalt ist. Henoch wird zunächst noch „im Körper in den unteren Ort der Väter aufgenommen“. Hier scheidet sich sein Geist vom Körper und wird „verborgen“. Als Geist steigt er dann in den Engelhimmel, wird mit dem Glorienleib bekleidet und in die Macht als Menschensohn eingesetzt. <sup>110a</sup> Ein wahrscheinlich aus jüdisch-apokalyptischem Gut umgeformtes Stück urchristlicher Grabestypik, das, obwohl sekundär, in den Komplex der Zeitformel „nach drei Tagen“ unmittelbar hineingehört, ist in der Umdeutung des Herrenwortes vom Jonaszeichen bei Matth. 12, 40 erhalten geblieben: „Gleichwie Jonas war drei Tage und drei Nächte in des Walfisches Bauch, also wird der Menschensohn drei Tage und drei Nächte im Herzen der Erde (*ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς*) sein“. <sup>111</sup> Der dreitägige Grabesaufenthalt wäre dann kaum anders zu interpretieren, als indem man in ihm einen ersten und eben sehr frühen Reflex wohl noch schwankender Vorstellungen von Jesu Hadesfahrt sieht, ohne daß wir über deren theologische Auffassung Näheres ermitteln könnten.

Es ergibt sich also, daß hinter beiden in der Tradition festsitzenden Zeitformeln ein verschiedenes Glaubensinteresse angesetzt werden muß. Für beide hat die Dreitag-Spanne eine mehr als chronologische Bedeutung,

<sup>109</sup> Lk. 24, 21: . . . *τοῖτην ταύτην ἡμέραν ἀγείαφ' οὗ ταῦτα ἐγένετο*. Rengstorf i. Das Neue Testament Deutsch I, 2 S. 266.

<sup>110</sup> Vgl. zu Act. 10, 40 die Lesart von D *μετὰ τὴν τοῖτην ἡμέραν* statt seines üblichen *μετὰ τρεῖς ἡμέρας*. Auch Mtth. 27, 64 scheint zu differenzieren. Als Symbol eines kleinen Zeitraums erscheinen die „drei Tage“ Mtth. 15, 32; Mk. 8, 2 gegenüber „zwei Tage“ Hos. 6, 2.

<sup>110a</sup> Über Verborgenheit und die in der Menschensohnspekulation vorherrschende animistische Eschatologie vgl. R. Otto „Reich Gottes und Menschensohn“ S. 161 f, 166 f. Zu Rö. 1, 3 in dieser Verbindung S. 201. Über den Herabstieg des Menschensohnes in die Unterwelt zur Erlösung der Frommen bei IV. Esra vgl. Greßmann „Der Messias“ S. 370 f.

<sup>111</sup> Vgl. Bultmann a. a. O. S. 124, 133.

was nicht ausschließt, daß der Auferstehungstag fixiert war. Mit einer mythologischen Rundzahl ist für die Markusformel jedenfalls zu rechnen. In die gleiche Richtung weist ja auch die ähnliche apokalyptische Menschenohnweissagung von dem zerstörten und „in drei Tagen“ neuerbauten Tempel.<sup>112</sup> Während diese aber gegen den Inhalt des in ihr umschriebenen Sachverhalts prinzipiell gleichgültig ist, scheint bei der Formel vom „dritten Tag“ der Glaubensregel eine innere Beziehung der Form auf das Geschehen in ihr unverkennbar. In Lk. 13, 31—33, einem sicher echten biographischen Apophtegma aus palästinensischer alter Tradition,<sup>113</sup> ist der dritte Tag *der endgültige Tag*, die erfüllte Zeit, in der etwas Vorbereitetes zum entscheidenden Abschluß kommt: „Siehe, ich treibe Dämonen aus und vollbringe Heilungen heute und morgen, und am dritten (Tag) bin ich am Ziel“. Den Charakter der rechten Zeit hat der dritte Tag auch in der bewußt als Durchbruch der Doxa Jesu in der Welt stilisierten Kanageschichte des vierten Evangelisten,<sup>114</sup> als der durch zweimaliges *επαύριον*<sup>115</sup> vorbereitete „dritte Tag“, an dem Jesus sein erstes Wunder tat und „seine Herrlichkeit offenbarte“. In beiden Stellen kann eine Nebenbeziehung auf die Auferstehungsweissagung bzw. die Glaubensformel vorliegen.<sup>116</sup> Auch sonst weist das Dritte und Letzte auf eschatologische Zusammenhänge.<sup>117</sup>

So wird es sich also auch bei dem „dritten Tag“ der Glaubensformel nicht um ein „anschauliches Beispiel für eine kleine Zahl“ handeln, sondern um *den rechten und erfüllten Zeitpunkt*,<sup>118</sup> *den Kairos*, um den Tag,

<sup>112</sup> Mk. 14, 58; Mtth. 26, 61 (*διὰ τριῶν ἡμερῶν*), Mk. 15, 29; Joh. 2, 19 (*ἐν τρισὶν ἡμέραις*). Vgl. Bultmann a. a. O. S. 127.

<sup>113</sup> Bultmann a. a. O. S. 35, 58 f, 63.

<sup>114</sup> Joh. 2, 1.

<sup>115</sup> Joh. 1, 29. 35. Auf indifferente Zeitüberbrückung durch *τῆς επαύριον* (vgl. Stellen bei Bauer: Griech. dt. Wb. z. NT) folgt der ausgezeichnete „dritte Tag“ auch Matth. 27, 62 ff.

<sup>116</sup> Für Lk. 13, 32 b. 33 nach *αὔριον* vermutet es K. L. Schmidt (vgl. Bultmann: a. a. O. S. 35 Anm. 4), für Joh. 2, 1 legt es die mit Hos. 6, 2; I. Kor. 15, 4; Lk. 18, 33 übereinstimmende Zitatform *τῆς ἡμέρας τῆς τρίτης* nahe.

<sup>117</sup> An eine symbolische Steigerung ist auch bei den Begriffen vom dritten Himmel, Tier, Siegel, Engel u.s.w. in der Apokalyptik zu denken, II. Kor. 12, 2; Apok. 4, 7; 8, 10; 14, 9; 16, 4.

<sup>118</sup> Dellling tritt nach Leipoldt für kleine Rundzahl ein. Zu Hosea 6, 2 finde ich Belege für den Gebrauch runder Zahlen mit Bedeutung farblos „einige“ im AT vorwiegend zu der Aussage „nach zwei Tagen“, selten aber zu der entscheidenden Zuspitzung „am dritten Tag“, vgl. Ed. König: Hermeneutik d. AT (Bonn 1916) S. 97; ders. Histor.-krit. Lehrgebäude d. hebr. Sprache (1897) 2. Hälfte, 2. T. S. 581. In dem Termin „am dritten Tag“ ist mehr als ein unwahrscheinlich kurzer Zeitraum ausgedrückt (gegen I. Stamm: Eine Erwägung zu Hos. 6, 1—2. ZAW 16, 1939, 266 f). Der „dritte Tag“ erscheint als Erfüllung eines Gottesworts II. Reg. 20, 5. 8 (das dritte Jahr Jes. 37, 30; II. Reg. 19, 29; der dritte Monat Hes. 31, 1; II. Chron. 15, 10), als Tag der Gotteserscheinung auf dem Sinai Ex. 19, 15 („seid bereit auf den dritten Tag . . . Als nun der dritte Tag kam . . .“), als entscheidender Termin nach Fastenvorbereitung Esth. 5, 1, als der bestimmte Heiligungstag Num. 19, 12; 31, 19, als Tag, an dem etwas unberührbar wird, Levit. 7, 17 f; 19, 6 f. In allen Belegen handelt es sich um den entscheidenden Abschluß einer Warte-



an dem Gottes Herrlichkeit im Kosmos offenbar geworden ist. Die Parusie als der Tag der Offenbarung des Menschensohns und der Auferstehungstag scheinen in ältester Zeit noch nicht in bestimmter Weise unterschieden zu sein. (Vgl. unten.) Der auferweckte Christus ist der erschienene. Darum glaube ich, daß das Problem des dritten Tages nicht allein im Hinweis auf das fromme Glaubensinteresse an der leiblichen Auferstehung mit dem historisch-apologetischen Festhalten des Zeitpunktes der Erweckung hinreichend erklärt werden kann. Eine andere Linie läuft daneben her: der dritte Tag ist ursprünglich als *eschatologischer Tag* empfunden worden,<sup>119</sup> er ist der Tag, an dem das von Gott verheißene Heil eingetreten ist, an dem die neue Zeit eröffnet ist, die messianische Endzeit beginnt.

Seine zentrale Stelle in der Glaubensformel verdankt er aber erst der Tatsache der Erscheinungen Christi als dem Tag der Offenbarung Christi. Erst die Wirklichkeit der Erscheinung des Herrn konnte dem Tag die Bedeutung des endgültigen, des einmaligen Tages geben.<sup>120</sup> Ist es aber so, so liegt die Vermutung nahe, daß der dritte Tag geradezu der *Tag der Erscheinung vor Petrus* gewesen ist! Das *εἶτα* wäre nicht ein „Motiv des Zweifels“,<sup>120a</sup> sondern bezeichnete einen wesensmäßigen Unterschied. Nur Petrus hätte den Herrn an dem Tage geschaut, für den er seine Auferstehung vorausgesagt hatte, und damit am Tag des Heils. Das Zusammenfallen eines symbolischen Zeitpunktes mit einem bestimmten Datum hat nichts Wunderbareres als das Eintreffen eines gewissagten Ereignisses sonst.

Diese Auffassung würde aber auch die in den Ostererzählungen der Evangelien weiterlebende *Unklarheit über die Bezeugung der Auferstehung* erklären. Die Kontroverse zwischen Em. Hirsch und W. Michaelis über den Charakter der Erscheinungen scheint mir daher in der Sache begründet. Mit Recht wendet sich Michaelis entschieden gegen die spiritualistische These von dem rein visionären Charakter der Christophanien (vgl. unten) und die seltsam aufklärerische Meinung, als habe die kirchliche „Osterlegende“ diese nachträglich so vergrößert und verfälscht, daß der den Jüngern Erscheinende als auf der „Reise“ (nach welchem Weltbild?) begriffen „vom Grabe zum himmlischen Wohnsitz seines Vaters“ gedacht werde und seinen „Reiseaufenthalt“ zum Erscheinen benutze. Das Wort von dem „Hervorgang der belebten Leiche Jesu aus dem Grabe und ihrer Auffahrt

---

zeit, nach welcher etwas eintritt oder verfällt. Dasselbe gilt für die formelhafte Wendung *πρὸ τῆς χθδης καὶ πρὸ τῆς τρίτης, ἀπ' ἐχθδης καὶ τρίτης ἡμέρας* u. ä. (Gen. 31, 2; Ex. 4, 10; Jos. 3, 4 u. a.), die „je zuvor“ bezw. „nie bisher“, nicht aber „seit langem“ bedeutet, also auch eine kategorische Zeitaussage meint. Nicht die Kürze des Zeitraums, sondern der Ereignischarakter ist im Blick. Vgl. Ebenso als typische Ereignis- und Offenbarungszeit Dan. 1, 1; 8, 1; 10, 1 (schematisch geworden I. Reg. 15, 28. 33), aber auch Deut. 23, 8. Als Termin ferner Gen. 22, 4; 40. 20; 42, 18; Jud. 20, 30; I. Sam. 30, 1; II. Sam. 1, 2; I. Reg. 12, 12; II. Chron. 10. 12.

<sup>119</sup> ἡ ἡμέρα ohne nähere Bezeichnung ist apokalyptischer Terminus I. Kor. 3, 13.

<sup>120</sup> Joh. 16, 22 f ist ἐξελθῆναι ἡ ἡμέρα der Tag der Christophanie.

<sup>120a</sup> Fascher a. a. O. S. 5.

zu Gott“ (Hirsch S. 67) ist einfach blasphemisch. Doch auch Michaelis' Gegenthese, daß die Existenzweise, die Leiblichkeit des Erscheinenden durchweg im Sinne des paulinischen *σῶμα πνευματικόν* als Leiblichkeit „des zu Gottes Thron Entrückten“ verstanden worden sein muß (Michaelis S. 91), geht mit E. zu weit. Die massiven Züge der synoptischen Berichte lassen sich nicht nur aus sekundärer antignostischer Polemik (vor dem 2. Jhd.? vgl. Michaelis selbst A. 117) und Ausmalungsdrang erklären. In ihnen steckt ein theologisches Anliegen, das an der Auferstehung des Fleisches interessiert ist. Die „Zwischenlösung“ zwischen den beiden Möglichkeiten, der Totenerweckung und der Auferstehung (im Sinne der Erhöhung zum himmlischen Herrn), die Michaelis nicht in Betracht ziehen will, nämlich eine verklärte Leiblichkeit aus dem Grab (Michaelis S. 93), scheint für Jerusalemer Gemeindekreise, und gerade der frühesten Zeit, tatsächlich bestanden zu haben. (Michaelis selbst erkennt S. 22 in Matth. 28, 9 den geschichtlichen Kern von Joh. 20, 14 ff.) An eine Erscheinung „vom Himmel her“ zu denken, erlaubt aber der Zusammenhang mit dem leeren Grabe nicht. Erst die Verklammerung mit den Galiläerscheinungen durch den Engel ist deutlich sekundär. Erst hier hat Hirsch recht. Der oben berührte Doppelsinn des lukanischen Ausdrucks *ἀνάλημψις* (neben dem ebenso geheimnisvollen *ἔξοδος* 9, 31 und dem *διέστη ἀπ' αὐτῶν* 24, 51), im Augenblick der bewußten Hinwendung Jesu nach Jerusalem gebraucht, ist als Stichwort für die sekundäre Ausgestaltung der Himmelsreise im interpolierten Anfang der Apostelgeschichte aufzufassen. Im Sinne dieser Auferweckungschristologie ist Himmelfahrt eben nicht nur die letzte Erscheinung vor der Parusie und nicht an dieser orientiert (die Menschensohnvorstellung ist ihr von Grund aus fremd), sondern der notwendige Abschluß des göttlichen Handelns, nämlich die endgültige Aufnahme des Auferstandenen in die göttliche Klarheit. Bei der Bedeutung der Erscheinungen für die Jünger werden wir also von Anfang an nicht nur mit einer, sondern mit zwei parallel gehenden Auffassungsweisen rechnen müssen, von denen Michaelis (vgl. S. 129) die zweite allein hervorhebt, sowohl mit dem für Paulus so wichtigen Gedanken, daß die Auferstehung Jesu die Grundlage der Gewißheit einer allgemeinen Totenaufstehung am jüngsten Tage ist, wie mit der „Beziehung auf die nunmehr beginnende Geschichte der Gemeinde oder Kirche Jesu Christi“. In der Traditionsformel haben, wie es scheint, beide Gemeindeauffassungen ihre Rechtfertigung gefunden.

Es hat tatsächlich zwei gleichzeitige älteste Bezeugungen von der Erweckung Jesu gegeben. Die Jerusalemer Ortstradition vom Nicht-im-Tode-Bleiben Jesu schloß sich an ein Numen am leeren Grabe an, die petrinische Tradition von der wirklichen Erscheinung Jesu erwies den lebenden Christus als den am geweihsagten Tag des Heils offenbar gewordenen Herrn. Die Vorrangstellung des Petrus würde nicht nur darauf beruhen, daß er den Herrn zuerst gesehen hat, sondern darauf, daß er ihn am Tage der entscheidenden Gottestat der Erhöhung geschaut hat.

Und das scheint mir nun der dogmatische Sinn der Aussage „Auferweckt am dritten Tage nach den Schriften“ zu sein: Wie die erste Aussage Jesu Tod als Sühnetod für unsere Sünden definiert, so definiert die dritte Aussage *Christi Auferweckung als Heilstat Gottes am entscheidenden Tage seines Eingreifens in die Geschichte*. Dafür ist Petrus allein Zeuge gewesen. So würde allerdings die dritte Aussage eine theologische Ausdeutung der vierten in sich schließen. Aber man kann nicht sagen, daß die Erscheinung vor Petrus nachträglich als Auferstehung gedeutet und zu einer in die Schriften hineingelesenen theologischen Idee erhoben worden ist. Gedeutet ist die Erscheinung vielmehr im Zusammenhang mit einer bestimmten vorhandenen Auferstehungslehre als Auferweckung „am dritten Tage“. Vorhanden war die theologische Idee des Nicht- im Tode-Bleibens des Gerechten, und dieses als Erfüllung der Schrift in Bezug auf Jesus erwartet, am Grabe als Mysterium geahnt und von Frauen bestätigt. Vorhanden war vielleicht auch ein Herrenwort von der Verherrlichung des Menschensohnes am dritten Tag. Neu wäre, daß die Erscheinung Christi vor Petrus, nun wirklich „vom Himmel her“, Verwirklichung und Bestätigung dieses Herrenwortes ist. Ein starker, bereits geformter und wesentlich jüdisch-orthodoxer Traditionsbestand lag vor, wahrscheinlich auf eigenem Geschichtszeugnis, der Tatsache des leeren Grabes, begründet, und wurde durch Verbindung mit den zu einem dogmatischen Lehrsatz erhobenen Erscheinungen im petrinischen Sinne umgeformt. Die älteste „kirchliche“ Glaubensformel ist dann *die Formel eines Konsenses verschiedener Gemeindeelemente*. Das würde heißen: „Auferweckung“ und „Christophanie“ sind ursprünglich verschiedene Motive gewesen, die nebeneinander und zunächst lehrmäßig unabhängig voneinander bestanden haben können. Das Ergebnis des Zusammentretens von schulmäßig schrifttheologischem und apostolisch-pneumatischem Zeugnis zu einem christologischen Lehrganzen ist die Glaubensformel. Die Klammer, die judaisierende und petrinische Christologie verbindet, ist die Aussage vom „dritten Tag“ gewesen. Daher die innerlich begründete Schwierigkeit und Mehrsinnigkeit ihrer Deutung. Sie war die Formel, auf die sich orthodoxes, schriftgebundenes Auferstehungsverständnis und pneumatische Erfahrung geeinigt haben.

## 4.

Wir versuchen, aus den Ergebnissen der Untersuchung *Schlußfolgerungen auf Entstehungsbedingungen und Entstehungszeit* der Glaubensformel zu ziehen.

Es hat sich ergeben: 1) Die Formel schließt sich streng an das jüdische Geschichts- und Schriftverständnis an; der Zusammenhang mit der jüdischen Volksgemeinde wird gewahrt, ja betont. 2) Die pneumatische Bezeugung Christi und das apostolische Autoritätszeugnis verleiht der Formel aber einen bekenntnisartigen, auf Lehrstreitigkeiten innerhalb der Gemeinde bezogenen Charakter und zeigt die Ansätze zu einer spezifisch-

christlichen Begründung des eigenen Geschichts- und Lehranspruchs. Sie dient also bereits der Normierung der Verkündigung. 3) Die Formel ignoriert eine von der Vätertradition losgelöste Menschenchristologie, die mit dem prophetischen Messiaszeugnis nicht harmoniert, und betont das Anliegen der pharisäischen Erwartung endzeitlicher Totenaufweckung. 4) Diese Auferstehungslehre zeigt deutlich judaistische und antihellenistische Einstellung und anscheinend eigenartige Jerusalemer Prägung. 5) Aber neben ihr tritt die petrinische Autorität hervor, die das Erscheinen des erhöhten Herrn zur Sammlung der eschatologischen Gemeinde beglaubigt. 6) Die Betonung der Grablegung weist darauf hin, daß die Formel eine Lehrgrenzung sucht. Sie scheint Vorstellungen eines apokalyptisch denkenden, aber christlichen Kreises zu bestreiten, der die Entrückung Jesu gelehrt hat und sowohl dem traditionalistischen Schriftverständnis wie insbesondere der korporalistischen Auferstehungslehre widerspricht.

Lassen sich diese Gegner, gegen die sich die Formel richtet, näher bezeichnen? Da gnostische Gegner noch ausscheiden, wird in erster Linie an die „Hellenisten“ innerhalb der Jerusalemer Urgemeinde (Act. 6), also an den Stephanos-Kreis zu denken sein. Nach Walter Bauer und Grundmann<sup>121</sup> ist unter den Hellenisten nicht ein Name für die griechisch-redenden Diasporajuden (obgleich diese mitgemeint sind), sondern ein alter urchristlicher Parteiname aus *ἑλληνίζειν* gegenüber *ἰουδαΐζειν* zu verstehen, also um ein heidenchristliches, aus Proselyten bestehendes, wahrscheinlich vorwiegend aus Galiläa und Umgegend stammendes Element. Die Siebener tragen gut griechische Namen. In dem Stephanos-Kreis spricht sich nicht nur der Protest gegen die Judaisierung der christlichen Botschaft (Anschluß an Tempel und Gesetz) aus. Sein traditionalistisch unbeschwertes Festhalten an der Verkündigung Jesu scheint auch zu einer tiefen Spaltung innerhalb der Gemeinde geführt zu haben, in deren Verfolg dieser Kreis sich als eigener Gemeinschaftskreis unter einer von den Zwölf zunächst geduldeten „Führungsinstitution“ mit kerygmatischem Anspruch konstituiert zu haben scheint.<sup>122</sup> In diesem Kreis lebt die Menschensohnchristologie Jesu, und diese wird von den Juden als gotteslästerlich empfunden.<sup>123</sup> Bei diesen Hellenisten wird anscheinend zum erstenmal der Anschluß an das jüdische Geschichtsbewußtsein abgelehnt. Die Juden gelten als Widersacher des göttlichen Geistes. Daß sich der Stephanos-Kreis im Sinne der Formel auf die „Schriften“ bezogen haben könnte, erscheint danach ausgeschlossen. Der Anhang einer judenchristlichen Apologie (Act. 7, 2—47 mit *οἱ πατέ-*

<sup>121</sup> W. Bauer: Jesus der Galiläer in Festgabe für Jülicher (1927) S. 32 f; Grundmann: Das Problem des hellenistischen Christentums innerhalb der Jerusalemer Urgemeinde, ZNW 38 (1939) S. 56 ff.

<sup>122</sup> Ed. Meyer: Urspr. u. Anf. d. Christentums III S. 159 ff. Grundmann: a. a. O. S. 58, 64 f.

<sup>123</sup> Act. 7, 57. Die Menschensohnepiphanie entspricht ganz den apokalyptischen Zügen. Vgl. Windisch: Angelophanien um den Menschensohn u.s.w. ZNW 30 (1931) S. 223 f.

οες ἡμῶν) an die echte Überlieferung (Act. 7, 48—53 mit *οἱ πατέρες ἡμῶν*) verrät deutlich harmonisierende Tendenz, vielleicht schon in der antiochenischen Quellenschrift des Lukas.

Die Eigenart der Glaubensformel läßt sich mit Hinblick auf den Hellenistenkreis innerhalb der Jerusalemer Urgemeinde gut verstehen, sowohl die orthodoxe Schriftlehre wie das damit zusammenhängende Glaubensinteresse an einer anthropologischen Auferstehungslehre. Eine Bezugnahme auf Jerusalemer Ortstradition vom Grabe Jesu und die Möglichkeit, daß in dem Wort vom „dritten Tag“ vielleicht doch auf Jesustradition zurückgegriffen sein mag, ließe sich als Bestreitung von Ansprüchen des Stephanos-Kreises, Jesu Verkündigung näher zu stehen, jedenfalls begreifen. Petrus und die Zwölf haben sich dann auf Grund der Offenbarung des Gottessohnes, der Notwendigkeit des Todesleidens und der begonnenen messianischen Herrschaft als die berufenen Lehrautoritäten zwischen die Beziehung auf Jesu irdisches Leben (im Sinne von II. Kor. 5, 16) und das Kerygma vom Christus gestellt. Sie haben die Verbindung der eschatologischen Hoffnung mit der apokalyptischen Spekulation des galiläischen Synkretismus gelöst, weil sie in dem Auferstandenen den Leidensmessias des wahren Israel erkannten. Daß das Kerygma des Petrus in den Grundzügen mit demjenigen der Formel übereinstimmt, haben wir zu zeigen versucht.

Unsere älteste Glaubensformel könnte daher eine Konsensformel sein, die aus Anlaß der Vertreibung der „Hellenisten“, d. h. der sogenannten Diakonen und ihres Anhangs aus Jerusalem aufgestellt worden ist und so den Geist der unter den Uraposteln in Jerusalem zurückgebliebenen hebräischen Gemeinde widerspiegeln. *Die Sezession der Hellenisten*,<sup>123a</sup> die erste tiefgreifende Erschütterung des christlichen Gemeindebewußtseins, wäre *der konkrete Anlaß zur Schaffung einer Glaubensformel* als Lehrnorm gewesen. Denn daß schon vorher eine solche bestanden hätte, läßt sich durch nichts glaubhaft machen. So würde sich der lehrhafte Charakter der Formel aus dem Bedürfnis der Neukonsolidierung der Gemeinde erklären. Gerade der Umstand, daß die Siebener von vornherein mit Lehranspruch auftraten, mußte eine dogmatische Festlegung notwendig erscheinen lassen. Es wird dann aber auch ersichtlich, daß sich das Schriftprinzip der Formel nicht in erster Linie oder jedenfalls nicht allein apologetisch gegen die Juden, sondern gegen einen den Zusammenhang mit der Vätertradition ablehnenden Gemeindegreis gerichtet hat. Das Autoritätszeugnis der Apostel neben dem Traditionszeugnis der Schrift versteht sich so am besten. Die Glaubensformel vertritt den Zusammenhang von Glauben und Geschichte, den unaufgebbaren Anspruch, im Glauben an die Verheißungen Gottes die wahre *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ* zu sein, gegründet auf das Zeugnis der Propheten und Apostel, da Jesus Christus der Eckstein ist. In

<sup>123a</sup> Daß ein separater Gemeindeteil in Jerusalem zurückgeblieben war oder sich dort wieder *eingefunden* hatte, lehrt Act. 9, 29.

dieser Bewahrung des Zusammenhanges des Alten und Neuen Testaments beruht ja die große Bedeutung der Jerusalemer judenchristlichen Form des christlichen Glaubens. Wenn sie allmählich der Erstarrung verfiel, und wenn sich, wie es scheint, auf dem synkretistischen Boden Galiläas, vielleicht unter dem Einfluß der Herrenbrüder (siehe unten) und in den vorwiegend heidenchristlichen Räumen von Damaskus und Antiochien — Nikolaus war Antiochener — eine der Vätertradition freier gegenüberstehende, die gegenwärtige Herrschaft des über alle Mächte gesetzten Welt herrn in den Mittelpunkt der Verkündigung rückende Glaubensauffassung entwickelte, der die Zukunft der Weltmission gehörte, die aber im Auferstehungsglauben mit der Jerusalemer Urgemeinde verbunden blieb, so war es doch vor allem Paulus, der den Zusammenhang der Tradition gerettet hat, damit er nicht „ins Leere laufe oder gelaufen sei“ (Gal. 2, 2).

## IV.

*Die Christophanien*

Das Autoritätszeugnis der Apostel kommt in dem letzten und abschließenden Satz der Glaubensformel zum Ausdruck:  $\Omega \varphi \theta \eta \text{ } K \eta \varphi \tilde{\alpha} \text{ } \epsilon \tilde{\iota} \tau \alpha \text{ } \tau \omicron \tilde{\iota} \varsigma \text{ } \delta \acute{\omega} \delta \epsilon \kappa \alpha$ .

## 1.

Wir versuchen zuerst, den Sinn der Aussage von den paulinischen Nachträgen und dem lukanischen Traditionsgut aus abzugrenzen und näher zu bestimmen.

a) Die zweifache Bezeugung Christi vor Kephas und den Zwölf ist trotz des Distanz schaffenden Zeitmoments in  $\epsilon \tilde{\iota} \tau \alpha$  als eine Einheit angesehen worden, in der Einzelercheinung und Gesamterscheinung aufeinander Bezug haben. Das geht aus dem gleichartigen Bau der *Rivalitätsformel der Jakobsleute* hervor.<sup>124</sup> Aber erst der Eintritt des Jakobus in die Primatstellung des Petrus wird dieser Folge den Charakter eines „Schemas“ (Lyder Brun) gegeben haben, nämlich den einer absichtlichen Veranstaltung: Christus bestätigt in einer Erscheinung vor allen Aposteln den Führungsanspruch des Herrenbruders in der Gemeinde. Daß auch das Hauptzeugnis in der Glaubensformel spezifisch kirchenpolitische Bedeutung habe, läßt sich daraus nicht entnehmen.

b) Die paulinischen Anhänge zeigen in ihrem zeitlichen Aufriß  $\xi \pi \epsilon \iota \tau \alpha$  —  $\xi \pi \epsilon \iota \tau \alpha$  —  $\xi \sigma \chi \alpha \tau \omicron \nu$  ein konkretes *kirchengeschichtliches Interesse*. Die Christophanie vor Paulus schließt eine bestimmt geordnete Reihe als „letzte“

<sup>124</sup> Mit A. v. Harnack: Die Verklärungsgeschichte Jesu u.s.w. Sitzungsberichte d. Preuß. Akad. d. Wissensch. 1922 S. 66 ff.

ab.<sup>124a</sup> Mit Recht betont Harnack, daß Paulus in den Christophanien Berufungen zu apostolischer Verkündigung und in ihren Empfängern daher das apostolische Fundament der Gottesgemeinde gesehen hat.<sup>125</sup> Der Apostelbegriff ist jedoch dabei von Paulus nach zwei Seiten hin über den Begriff des Zwölferapostolats hinaus erweitert. Apostel ist, wem die Gnade einer Offenbarung des erhöhten Herrn zuteil geworden ist, losgelöst von jeder Beziehung zu dem geschichtlichen Jesus. Und zum andern ist die Betätigung der Gnade im missionarischen Wirken und dessen geschichtlicher Erfolg die Versicherung des Amtsscharisma. Es ist daher denkbar, daß Paulus zum mindesten in den ἀποστόλοις πάντων der Jakobsformel einen erweiterten, Jakobus einschließenden Apostelkreis gesehen hat, wie Holl will. Vielleicht läßt sich sogar die Einsetzung des Apostelnamens Paulus selbst zuschreiben, der so über eine Verbindung der beiden Formeln, der Zwölfer- und der Apostelformel, seinen eigenen Anspruch stützen will, um den I. Kor. 9, 1 ff der Kampf geht.<sup>126</sup>

Die paulinischen Ergänzungen sind daher auch in ihrer Gesamtheit eine *Umdeutung* der in der Glaubensformel dogmatisierten Erscheinungen vor Kephas und den Zwölf. Diese Tendenz wird dadurch verdeckt, daß Paulus auf die nachfolgenden Erscheinungen nur darum hinzuweisen scheint, um die Übereinstimmung im Inhalt der Verkündigung mit „jenen“, nämlich den Uraposteln darzutun. Eine Umdeutung ist aber schon die Vervielfachung des ὄφθῃ, die den Erscheinungen der Glaubensaussage ihre Einzigartigkeit und Besonderheit als Osterzeugnisse nimmt. Vor allem ist die unmittelbare Anfügung der Erscheinung vor den „mehr als 500 Brüdern auf einmal“ geeignet, sie stark zu relativieren. Sie sieht von der qualitativen Einmaligkeit ab, welche die Erscheinung Christi vor seinen erwählten Jüngern beansprucht, widerspricht damit deutlich Act. 10, 41 und unterstellt wohl auch den grundlegenden Christophanien einen historisch-apolgetischen Sinn. Denn so ist doch wohl die Bemerkung, daß „die meisten noch heute am Leben sind“, gemeint.

Eine Umdeutung ist es vor allem, wenn Paulus die Erscheinungen der Glaubensformel einem *neuen Geschichtsverständnis* einordnet und ihnen damit im Grunde ihren dogmatischen Eigenwert entzieht. Sie stehen ihm

<sup>124a</sup> Michaelis' Vermutung, daß die Formel nur ein nacktes ὄφθῃ enthalten haben könne und „die ganze Aufzählung der Zeugen auf Paulus zurückgeht“ (a. a. O. S. 26), kann ich nicht für begründet halten. Eben die Parallelgruppen v. 5 und 7 widersprechen der Vermutung. Sie müssen vorgefunden sein; denn gerade der Gesamtaufbau ist nicht parallelisierend gedacht, vgl. v. 6 und 8. Die Namensform Kephas bei Paulus, unserem ältesten Zeugen, weist nur auf aramäische Urtradition, Petrus bei den Synoptikern kann dagegen nicht argumentieren. Warum nicht Simon, wird unten gezeigt. Richtig ist der Hinweis auf den Charakter der Rangordnung. Daß er sich nicht mit einem zeitlichen Aufriß vertragen soll, kann ich nicht einsehen. Schon dieser würde jene einschließen. Überdies wird ja εἶσατον erst durch ἐκτρομα und ἐλάχιστος qualifiziert.

<sup>125</sup> Harnack: a. a. O. S. 72.

<sup>126</sup> Grundmann: a. a. O. S. 47.

auf einer Stufe mit dem enthusiastischen Massenerlebnis unbekannter und durch keine Würdestellung ausgezeichnete „Brüder“, in dem sich die Gründung der Jerusalemer Urgemeinde spiegelt, mit einem Vorgang, der den Übergang der Führung in dieser Gemeinde an den Herrenbruder begründet, also doch auch einem Faktum der irdischen Kirchengeschichte, und mit dem eigenen Berufungserlebnis, das für den neuen, mit der paulinischen Heidenmission gesetzten Weg der Verkündigung steht. Paulus hat in den Erscheinungen vor Kephas und den Zwölf als erster ein kirchengeschichtliches Datum gesehen. Er hat sie also aus dem dogmatischen Zusammenhang der Formel gelöst und einem neuen, historischen Zusammenhang eingeordnet, in dem sie vergleichbare und ergänzungsfähige Größen sind. Er hat damit seinem eigenen Anspruch eine Begründung geben wollen.

Wenn Paulus seine Christophanie als „letzte“ *Christusoffenbarung* hinstellt, macht er die glaubensbindende Urepiphanie nicht nur zu einer „ersten“, über die Formel hinausweisenden Bezeugung des Wirkens Christi in der *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ*, er scheint in dem *ἔσχατον* geradezu mit einem Endgültigkeitsanspruch der Christophanie in der Glaubensformel zu ringen. Seine Christusoffenbarung trifft nicht nur ihn als den letzten und geringsten Apostel, sie hat in sich selbst das Kennzeichen der letzten Bekundung des Willens Christi. Erst mit dem Anbieten des Heils in der Heidenwelt ist die Vorbedingung der Parusie erfüllt.

Diese Historisierung der Erscheinungen läßt sich aus einer verhüllten Rivalität mit Petrus verstehen. Sie steht in Widerspruch zu dem lukianischen Geschichtsaufriß, nach dem die Ostererscheinungen und die Zeit der Wirksamkeit des Geistes in der Kirche durch die Himmelfahrt Christi scharf geschieden sind. Der Himmelfahrtsgedanke aber mußte sich einstellen, wenn die Erscheinungen des Auferstandenen vor Kephas und den Zwölf als letzter heilsgeschichtlicher Akt auf der irdischen Bühne mit Tod, Grablegung und Auferstehung zu einer Einheit zusammengefaßt worden waren. Die lukianische Unterscheidung von Evangelium und Apostelaten entspricht darum dem Sinn der ältesten Glaubensformel: Petrus gehört durch sein Christusbegegnis ins Evangelium, Paulus nicht.

Ein fremdes Element führt jedoch nicht nur die paulinische Historisierung ein, sondern auch die *Erweiterung des Ostergeschehens* zu einem 40-tägigen Offenbarungsverkehr mit dem Erhöhten in dem sicher interpolierten 1. Kap. der Apostelgeschichte.<sup>127</sup> Die judaistische Geschichtsauffassung (1, 6), die Bindung an Jerusalem (v. 4), die Übergehung Galiläas,<sup>128</sup> vielleicht auch eine Beziehung der 40 Tage Epiphaniezeit auf den 40-tägigen Offenbarungsverkehr Gottes mit Mose auf dem Sinai<sup>129</sup> könnten auf den Jakobuskreis hinweisen. Ihm mußte an der Begründung eines Zeitraums für die späte Christophanie vor Jakobus gelegen sein. Das paulinische wie

<sup>127</sup> Ed. Meyer: Urspr. u. Anf. d. Christentums I S. 34.

<sup>128</sup> Act. 1, 8 gegenüber 9, 31. Vgl. Grundmann: a. a. O. S. 47 f.

<sup>129</sup> Ek. 24, 18; 34, 28. Vgl. die 40 Tage Fastenzeit Jesu und Num. 14, 34.



das jakobinische Interesse an der Anerkennung ihrer Christophanien haben also zu Verschiebungen in der Tradition geführt, die mit der Meinung der allein in die Glaubensformel aufgenommenen Erscheinung vor Kephas und den Zwölf in Widerspruch stehen.

c) K. Holl hat,<sup>130</sup> von I. Kor. 15, 15 (*ψευδομάρτυρες τοῦ θεοῦ*) ausgehend, das Bestehen eines alten Würdetitels des *Auferstehungszeugen* für diejenigen wahrscheinlich zu machen gesucht, die als Augenzeugen der Machtat Gottes gelten, weil sie den lebendigen Herrn selbst gesehen haben. Es ist sicher, daß Kephas und die Zwölf in der Glaubensformel auch als Zeugen der Auferstehung gelten, aber zweifelhaft, ob sich der Sinn der dogmatischen Aussage in dem Charakter des Auferstehungszeugnisses erschöpft, und jedenfalls erst zu bestimmen, was für ein Zeugenbegriff sich in der Glaubensformel voraussetzen läßt.

Wir möchten mit v. Campenhausen<sup>131</sup> urteilen, daß in dieser Stelle kein bestimmter technischer Begriff des Auferstehungszeugen vorliegt und darum von hier aus auch nicht für die Urgemeinde zu erschließen ist. *Ψευδομάρτυς* wird durch *κατὰ τοῦ θεοῦ* interpretiert. Es handelt sich um einen *ungriechischen, juristischen Zeugenbegriff*. Gottes Zeuge ist ein auf Gottes Seite stehender, zu ihm gehöriger, von ihm eingesetzter Eidshelfer. Auf dessen Ansehen und Glaubwürdigkeit allein, und nicht auf einen bezeugten objektiven Tatbestand kommt es bei der Zeugnisabgabe an. „Das Zeugnis wird zu einem totalen Vertrauensakt der Person und gewinnt den Charakter eines Bekenntnisses“.<sup>132</sup>

Demgegenüber findet sich zwar bei Lukas der Begriff des historischen Tatsachenzeugen für die Auferstehung,<sup>133</sup> läßt sich aber als Einfluß hellenisch-geschichtlichen Denkens auf das lukanische Geschichtswerk begreifen.<sup>134</sup> Die judenchristliche Jerusalemer Glaubensformel kann dann die Erscheinungen nicht als Beurkundungen der Auferstehung im objektiven Sinn verstanden haben. Der prägnante Begriff des Auferstehungszeugen läßt sich für die Glaubensformel also auch aus Lukas nicht erheben.

Dagegen ist der Zeugenbegriff bei Lukas keineswegs einheitlich. Lukas kennt wie Johannes ein personales, allein auf Gottes Autorität gegründetes Zeugnis als lebendigen Akt des gegenwärtigen Bezeugens einer Wahrheit,<sup>135</sup> auch einer jenseitigen Wahrheit, dem der heilige Geist beitrifft,<sup>136</sup>

<sup>130</sup> K. Holl: Die Vorstellung des Märtyrers u.s.w. in Ges. Aufs. II (1928) S. 70. Ergänzend; Ders.: Der ursprüngliche Sinn des Namens Märtyrer. Ebd. S. 104.

<sup>131</sup> Zum folgenden v. Campenhausen: Die Idee des Martyriums in der alten Kirche (1930) S. 28 f.

<sup>132</sup> v. Campenhausen a. a. O. S. 35.

<sup>133</sup> Act. 1, 22; 2, 32; 3, 15. Weiteres bei Campenhausen a. a. O. S. 35.

<sup>134</sup> Campenhausen a. a. O. S. 34.

<sup>135</sup> Lk. 24, 48 (Act. 1, 8), Act. 10, 39; gegenüber der Gemeinde bzw. „an das Volk“ Act. 4, 33; 13, 31; 22, 15. 18. Das Zeugnis ist allein auf Gottes Autorität gegründet, Act. 15, 8 vgl. Campenhausen S. 36.

<sup>136</sup> Act. 10, 42 f. Lukas gibt mit Johannes dem Weissagungsbeweis den Charakter eines Zeugnisses. Act. 5, 32 zeigt bereits die gleiche Verbindung von Auto-

Zeugnis also als Ausdruck göttlich bekräftigter wahrer Verkündigung. In diesem Sinne sind Petrus und die Zwölf nicht Urkundspersonen, denen ein Tatbestand vor Augen gekommen ist, sondern entscheidend ist, daß sie von Gott als Zeugen für Christus und seine Auferstehung vorerwählt<sup>137</sup> und durch die Lebensgemeinschaft mit Jesus darauf vorbereitet sind. Ihr Zeugnis erstreckt sich nur in eminenter Weise auf Christi Auferstehung.<sup>138</sup> Sie bezeugen die Gestalt Christi und nicht nur ein bestimmtes historisches Geschehen. Sie sind also nicht historische Auferstehungszeugen, sondern *beauftragte Christuszeugen*.

## 2.

Nach diesen Feststellungen läßt sich der Sinn der Doppelercheinung in der Glaubensformel näher interpretieren, zunächst *Art und Struktur der Christuserfahrung*.

Das  $\tilde{\omega}\varphi\theta\eta$  mit dem Dativ der Person ist in den paulinischen Anhängen terminologisch geworden, darum sicher Nachbildung des originalen  $\tilde{\omega}\varphi\theta\eta$  in der Glaubensregel. Der locus classicus für das paulinische Erlebnis spricht andersartig, Gal. 1, 12.16. Eine Angleichung an die Apostelchristophanie ist schon das  $\acute{\epsilon}\delta\varphi\alpha\kappa\alpha$  I. Kor. 9, 1. Und in dem Vergleich der Pfingstperikope mit dem Erlebnis der mehr als 500 Brüder liegt die Deutung eines enthusiastischen Ereignisses als Christophanie näher als die umgekehrte Erklärung daß eine echte Christophanie durch ein Sprachwunder verdrängt worden sei. (Vgl. unten.) Die lukanische Gestalt des Damaskuserlebnisses kann daher nicht mehr zum Verständnis der Formel beitragen als die anderen Bezeugungen von  $\tilde{\omega}\varphi\theta\eta$  in der alten Überlieferung. Alle zusammen können aber Aufschluß über den Charakter und Sinn der hier umschriebenen Erfahrung geben.

a) Die Erscheinung ist *keine Vision*, d. h. sie spielt sich nicht in einem ausgesonderten überweltlichen Sehraum ab, sondern sie ist ein *leibhaftes Begegnis im Raum irdischer Wirklichkeit*. Sie ist im hintergründigen Sinn des deutschen Wortes „*Wahrnehmung*“. Wir haben dabei das unserem rational-psychologischen Denken naheliegende Moment sinnlich-physiologischer Vermittlung durchaus fernzuhalten. (Vgl. Michaelis a. a. O. S. 104.) Auf *ein* die Erscheinung wahrmachendes *Sehvermögen*, einen psychologischen Akt *wird überhaupt nicht reflektiert*. Gegeben ist in der Erscheinung allein *eine sich aufdrängende, überwältigende neue Wirklichkeit, ein Betroffensein von dem Erlebnis einer sich in ihrem Erscheinen selbst bezeugenden Gestalt mit den ihr anhaftenden Momenten der Leibhaftigkeit, Bekanntheit, Eindringlichkeit und Evidenz*. Eben weil sie ganz in konkreter Ge-

---

ritätszeugnis und Geistzeugnis wie 15, 28 die Präambel zum Aposteldekret, die Vorläuferin des großen Stils der Glaubensdefinitionen der römischen Kirche.

<sup>137</sup> Act. 10, 41. Matthias tritt durch die Zuwahl in Judas' Berufung ein,  $\mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\tau\alpha$  τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ ὅν ἡμῖν γενέσθαι (!) 1, 22.

<sup>138</sup> Auf Jesu Worte und Taten, Act. 1, 21 ff; 5, 32; 10, 39.

genwart des Erscheinenden lebt, ist sie *irdisch-sinnfällig, ohne als materiel-ler sinnlicher Wahrnehmungsgegenstand isoliert zu werden*. Es handelt sich um kein Materialisationsphänomen. *Ὁφθῆναι* bezieht sich in LXX zunächst auf *alle natürlichen Begegnungen*, dann *insbesondere bei Angelo-phanien auf den Beginn der Begegnung mit einem Offenbarungsträger* (vgl. Michaelis a. a. O. S. 148 f, A. 128). *Nicht das Gesichtsbild, sondern die Realität der Erscheinung, das Kommen und Dasein* ist also entscheidend, u. z. weil sie der Erweis einer höheren, dahinterstehenden, sich im Wort aufschließenden und offenbarenden Wirklichkeit, der göttlichen Gegenwart ist (vgl. Michaelis S. 105—108 mit reichen Belegen). Diese *atl. Entwicklung des ὁφθῆναι von der irdischen zur Offenbarungswirklichkeit setzt sich im NT. nur fort*. Jesus ist seinen Jüngern als der Lebendige begegnet und hat sich darin als der Auferweckte Gottes erwiesen. Er ist in bekannter, leibhafter und dennoch in „ganz anderer“, verklärter Gestalt erschienen, als der *wunderbar Gegenwärtige und trostreich Nahe und jedenfalls als „er selbst“* (vgl. Michaelis S. 127). In *diesem Wiedererkennbar- und Fremdsein* des Erscheinenden selbst, in dem Begegnen der Vertrauten als „Wort“ Gottes im Raum irdischer Wirklichkeit besteht das Einzigartige dieser Erscheinung Jesu als des Christus, das sich vielleicht noch in dem Verkleidungsmotiv und in der Verklärungserikope spiegelt (vgl. Michaelis S. 120, A. 172, 117). Das *ὄφθη* der Erscheinung bedeutet *gerade nicht überirdisches Phänomen, Bild, Gesicht* — nie wird der Erscheinende beschrieben —, *sondern Bezeugung des Lebendigen* in der wirklichen, erlebten Begegnung, die zugleich göttliches Offenbarungszeugnis ist.

b) Christus ist das wirkende Subjekt des Vorgangs. *Er* ist auf eine überraschende, übernatürliche, nur von ihm bestimmte Weise „sichtbar geworden“, „in Erscheinung getreten“, begegnet, gekommen, hat sich wunderbar erschlossen und zu erkennen gegeben. Das *Motiv der Gottschau* ist auf Christus übertragen, u. z. gewiß im Sinne der atl. Gottesbegegnungen. (Act. 7, 2. 30.) Die Darstellungen der Ostergeschichten in den Evangelien diese charakteristischen Zügen<sup>138b</sup> beruhen mindestens auf dem Glauben der Gemeinde, daß die historischen Christophanien das Gepräge atl. Gottesbegegnungen tragen, im Gegensatz zu dem Typus der Stephanosvision, aber auch der Damaskuserscheinung, daß die offenbarungsmächtige Urzeit also wieder erschienen sei. Jedenfalls handelt es sich nicht um eine Gottschau im Sinne des kultischen Gottschauens der Psalmen, also um einen Bewußtseinsvorgang, in dem Erscheinen Gottes und Erscheinen vor Gott korrelat sind.<sup>139</sup> Denn die Erscheinungen sind als geschichtlich-konkret auf

<sup>138b</sup> Vgl. Bultmann: Synopt. Trad., besonders Gunkel zu der Emmausepiphanie, allgemein. R. Bultmann: Untersuchungen zum Joh. Ev. B: *Θεὸν οὐδείς ἑώρακεν πώποτε*. ZNW 29, 1930, S. 183.

<sup>139</sup> Ps. 62 (63); 16 (17); 10 (11), 7. Graf Baudissin: „Gott schauen“ in d. atl. Religion, Archiv f. Rel. Wiss., 1915, S. 213 f, 224.

einen ausgewählten Personenkreis bezogen. Aber es handelt sich auch nicht um Gottschau im Sinne einer hellenistischen Epiphanie, in der sich das grundsätzlich Unsichtbare offenbart.<sup>140</sup> Denn im Zusammenhang der Formel ist Christus der auferstandene Jesus. Dagegen liegt gewiß in der glaubenswichtigen Betonung der „Sichtbarkeit“ ein eschatologisches Motiv des späten Judentums vor.<sup>141</sup> Die sichtbare Offenbarung Gottes außerhalb seiner Bezeugung in der Schrift war an den Rand der Geschichte gedrängt worden. Die Dogmatisierung der Christophanie läßt sich überhaupt, wie ich glaube, gar nicht anders verstehen, als daß bereits in dem monumentalen *ὄφθη* der Anbruch der Endzeit, die zum erstenmal wirklich gewordene Möglichkeit des Sehens des Wunderbaren mitgedacht ist, geschaffen durch die Gottestat der Auferweckung von den Toten.<sup>142</sup> Man erkennt daraus, daß zur Verbindung von Sichtbarkeit des Heils und Auferstehung kein rationaler Schluß notwendig war.<sup>142a</sup>

c) Die Erscheinung richtet sich an erlebende Subjekte. Ihre Bedeutsamkeit wird daher als Ansprache erfahren. Psychologisch: Sie will etwas sagen, und ihrem menschlich-unaussagbaren Sinn substituiert sich, auch ohne

<sup>140</sup> R. Bultmann: a. a. O. ZNW 1930 S. 178.

<sup>141</sup> Ebd. S. 183, 186. Vgl. besonders Kittel: Theol. Wb. 3, NT Art. *ἀνοῶ*, desgl. „Das Urchristentum und die Religionsgeschichte“ (1932) S. 104.

<sup>142</sup> Vgl. Act. 10, 40 *ἐμφανῆ γενέσθαι*, wo nach LXX von dem Offenbarwerden die Sichtbarkeit nicht zu trennen ist.

<sup>142a</sup> Auch Michaelis, der die Parallelität der „Anschauungsform“ zwischen Erscheinung und Parusie bestreitet, leugnet nicht die eschatologische Bezogenheit der Erscheinungen (a. a. O. S. 123). Daß die Erscheinungen sich nicht aus dem Begriff der Auferstehung ableiten ließen und daher auch nicht aus gespannter Erwartung als Visionen zu erklären sind, ist gewiß richtig. Daß aber die entscheidende Christophanie „am dritten Tag“ bereits zur Zeit der Traditionsformel unter der Kategorie der Parusie verstanden ist, glaube ich nachgewiesen zu haben. Das Argument, daß die Erscheinungen von I. Kor. 15 „trotz himmlischer Herkunft“ nicht die Züge der Parusie getragen haben können (a. a. O. S. 128), erscheint mir nicht zwingend. Eben so verstanden und nicht als irdisches „Sehen“ mußten sie es wohl, obgleich eben über die Aufgabe der Erscheinung, einerseits „das nunmehr in der Vergangenheit liegende Geschehen der Auferstehung zu bezeugen“, andererseits „das Verhältnis zu der noch in der Zukunft liegenden Parusie zu klären“, (Michaelis S. 127) frühe Differenzen bestanden zu haben scheinen. Trifft aber Lohmeyers Deutung von Mk. 16, 7 par. zu und ist der aktive und futurische Ausdruck *ὄψεσθε αὐτόν* im NT als solcher bereits eine „feste Bezeichnung der zukünftigen Parusie“ (Lohmeyer: Galiläa und Jerusalem, 1936, S. 11, vgl. Michaelis S. 137 f, A. 58), so ist trotz der sekundären Stelle der Rückschluß naheliegend, daß bereits in dem *ὄφθη* der Formel das Schauen des Herrn der Endzeit gemeint ist. Neu ist das Motiv des zukünftigen „Sehens“, das gewiß vor allem für die Menschensohnerwartung (Matth. 24, 30 par. Mk. 13, 26; Lk. 21, 27; Matth. 26, 64 par. Mk. 14, 62; Lk. 17, 22), aber nicht allein für sie (vgl. Act. 2, 17; Lk. 3, 6; 13, 28; Röm. 15, 21) charakteristisch ist, und stets im Zusammenhang der Schriftverheißung auftritt. Es besteht daher kein Grund, das Schauen des Petrus mit einer Menschensohnvision in Verbindung zu bringen (wie Harnack a. a. O. S. 71), ja diese ist ausgeschlossen, weil ein wesentlicher Zug der Ostererscheinungen in einem Offenbarungsverkehr des Erschienenen mit den Zurückgebliebenen bestanden haben muß, im Gegensatz zu der Stephanosvision.

klar verständliche Audition,<sup>143</sup> ein aufschlußgebendes, richtungweisendes Wort. Theologisch: Die überwältigende Macht, die in der Erscheinung über den Menschen verfügt (nicht der Mensch über die Vision) ist Gottes Anruf. Wo von *ὄφθη* die Rede ist, handelt es sich nie um ein stummes Bild, dessen Beschreibung einen Wert hätte oder auch nur möglich wäre. Der atl. Gebrauch von *ὄφθη* bezieht sich regelmäßig auf die Vorbereitung einer aufschließenden Wortoffenbarung (Michaelis S. 105—108), für den ntl. Gebrauch sind die Engelbotschafter und die nahe Beziehung des Grabengangs zu den Erscheinungen typisch (vgl. Michaelis S. 111, 117). Man denke ferner an das Damaskuserlebnis, das Berufungserlebnis des Mose (Act. 7, 30), das immer im Blick zu sein scheint, aber auch an Mose und Elias auf dem Verklärungsberg (Mk. 9, 4 par.) und an das Nachtgesicht von Troas (Act. 16, 9).<sup>143a</sup> Eine numinose Erscheinung wird erst durch das Wort, das sie spricht, transparent. Das heißt, sie hat als Erscheinung bereits ihre Deutung bei sich. Diese Innerlichkeit des Vorgangs bei aller sichtbaren und überwältigenden Objektivität des Erscheinenden erlaubt wohl, auch bei den Ostererscheinungen mit R. Otto von einer „*pneumatischen Erfahrung*“ zu sprechen. In der Aussage „erschieden“ ist über die Gestaltwahrnehmung und die eschatologische Möglichkeit des Sehens hinaus ein offenbarungsmäßig bestimmt qualifiziertes Christuserlebnis<sup>144</sup> gemeint, das, indem es sich auf bestimmte Subjekte als angesprochene Empfänger bezieht, eine Selbstmittelung in sich schließt. Ein Numen in der rationalen Form einer Auslegung ist aber bereits eine theologische Wahrheit. Es ist darum nur konsequent, wenn das Christuserlebnis der Jünger in der nächsten Traditionsschicht bereits in die Kategorie der Offenbarung eintritt<sup>145</sup> und sich bei Johannes geradezu in das Zeugnis der Kirche, in den „*pluralis ecclesiasticus*“, auflöst.<sup>146</sup> Das Verschwinden der Christophanien in den späteren Bekenntnissen findet hierin seine Erklärung.

d) Fraglich ist es, ob mit der Erscheinung auch ein ausdrücklicher Missionsauftrag gegeben ist. Gewiß hat die Christophanie von Damaskus für Paulus in der Rückschau einen Missionsauftrag bedeutet, und er hat, wie es scheint, auch der petrinischen Christuserscheinung einen bestimmten Missionsauftrag unterstellt (Gal. 2, 7 f). Aber gerade diese Abgrenzung muß Zweifel erwecken. Sie ist nicht nur sichtlich polemisch. Im Gegensatz zu dem in der Tat erst zu legitimierenden Auftrag an die Heiden ist für die

<sup>143</sup> II. Kor. 12, 4. Vgl. Act. 9, 7 gegenüber 26, 17.

<sup>143a</sup> Bultmann a. a. O. ZNW 1930, S. 179. 184.

<sup>144</sup> Vgl. Act. 26, 16b.

<sup>145</sup> Im unechten Markusschluß, in dem Norden eine Rückhistorisierung der Erscheinungsaussagen aus der Glaubensformel zu erkennen glaubt, ist *ὄφθη* 16, 12—14 durch *ἐφανερώθη* ersetzt, wodurch gegenüber dem bloßen Augenzeugnis der Frauen (v. 9, 11: *ἐφάνη* und *ἐδέσθη*) der Offenbarungscharakter betont wird. Vgl. Joh. 21, 14. *Φανεροῦμαι* findet sich im NT weder bei den Synoptikern noch in der Apostelgeschichte, sondern ausschließlich bei Paulus und Johannes.

<sup>146</sup> Vgl. v. Campenhausen a. a. O. S. 37, 40.

Verkündigung des Messias in Israel eine besondere ausdrückliche Anweisung ganz unwahrscheinlich.<sup>147</sup> Paulus gibt nur der tatsächlichen Lage eine Deutung ἀπὸ τοῦ κυρίου. Andererseits setzt die Ausgestaltung der Erscheinung vor den Zwölf in den Evangelien in dem Missionsauftrag die universalistische Mission voraus,<sup>148</sup> ist also schon hellenistische Bildung. Aber ein wahrer Kern liegt sicher auch diesen Ausgestaltungen zu Grunde. Die Christophanie muß für Petrus wie für die Zwölf den Charakter eines göttlichen Auftrags gehabt haben. Über diese in dem ὄφθῆ gelegene Möglichkeit gibt der vielleicht sinnmäßig treueste Bericht von dem Damaskuserlebnis Aufschluß: „Denn dazu bin ich dir erschienen, dich zu bereiten zum Diener und Zeugen für das, als was du mich gesehen hast . . .“<sup>149</sup> In der Doxa der erscheinenden Gestalt ist nicht nur ein geistiges Bild ihrer Bedeutung, ihrer Wesentlichkeit (ὄν εἶδές με) mitgegeben, sondern diese Aufschließung bedeutet auch einen Anspruch auf Dienst und eine Inanspruchnahme als Zeugen, u. z. nicht als Auferstehungszeugen, sondern als Christuszeugen in dem umfassenden Sinn des Totalzeugnisses.

Dieser Hinweis führt auf eine letzte Explikation des ὄφθῆ in der Glaubensformel. Der grundsätzliche Unterschied gegenüber einer Epiphanie hellenistischer Prägung liegt eben darin, daß die Erscheinung Christi keine unverbindliche Schau im Sinne eines Phänomens ist und sich darum isoliert von ihren geschichtlichen Bezügen nicht verstehen läßt. Sie ist ein im Lebenszusammenhang der Person verankertes und darum auch tief in denselben eingreifendes „Erlebnis“. Sie wendet sich an das Vergangene und Zukunft gleichmäßig umschließende, situationsgebundene, geschichtliche Dasein des Menschen in seiner Totalität und ruft es in dieser Totalität auf. Wie in der Christusschau des Paulus konkret der Verfolger Jesu (τί με διώκεις;) getroffen wird und der missionarische Aktivismus, der „Stachel“, sich aus diesem Sitz der Erscheinung im Leben erklärt, ist auch in dem ὄφθῆ der Glaubensformel mehr als eine Ergänzung der Auferstehungsaussage zu sehen. Es enthält einen personal gebundenen konkreten Auftrag. Ob dieser Lk. 22, 32 für Petrus (Joh. 21, 16) und Lk. 22, 28 ff für die Zwölf noch hindurchscheint, muß unentschieden bleiben. Daß die Christophanie des Petrus mit der Verleugnung, die der Zwölf mit Flucht und Zerstreuung eine nicht nur psychologische, sondern inhaltsbestimmende, existentielle Verbindung hat, wird durch die Parallele zu dem Damaskuserlebnis äußerst wahrscheinlich. Das ὄφθῆ scheint somit die Lehrautorität des Kephas und der Zwölf zu begründen, u. z. als erwählter Zeugen Christi, die in ihrer geschichtlichen Existenz und im Zusammenhang mit ihrer Lebensgemeinschaft mit Jesus aufgerufen sind und nun, durch die Erscheinung göttlich bestätigt, mit Vollmacht für Christus eintreten können.

<sup>147</sup> Bultmann: Synopt. Trad. S. 313 f.

<sup>148</sup> Matth. 28; 16—20; Lk. 24, 44—49.

<sup>149</sup> Act. 26, 16b.

## 3.

Nichts anderes setzt auch die Namensform „Kephas“ und „die Zwölf“ voraus.

Von den „Zwölfen“, denen Christus erschienen ist, kann die Formel nur dann sprechen, wenn sie nicht Gewährsmänner aufzählen, sondern die ideale Gruppe, auf die sich die Erscheinung ihrem Inhalt nach bezieht, feststellen will. Es ist also an sich gleichgültig, ob alle elf „Zwölfmänner“ Zeugen gewesen sind oder weniger (etwa ohne Petrus). Erschienen ist Christus in jedem Falle für die Zwölf.

Die *Einsetzung des Zwölferkollegiums* ist bereits ein geschichtlicher Akt Jesu gewesen.<sup>150</sup> Durch ihn hat er sich selbst und seinen Jüngern eine entscheidende Stelle in dem Heilsplan Gottes mit dem Volke Israel beigemessen. Die Zwölf sollen die eschatologische Form der messianischen Gemeinde Vorbilden. In ihrer Wahl und Einsetzung erhebt er Anspruch auf das ganze und vollständige Israel. Daher ist eschatologische Lehrautorität (vgl. Act. 6, 2) und Zwölferamt grundsätzlich eins. Die Erscheinung des Erhöhten ist nun eine göttliche Bestätigung dieser Berufung.<sup>151</sup> Sie unterstreicht und befestigt jedoch den eschatologischen Charakter der Zwölf als einer mit dem erhöhten Herrn verbundenen, überweltlichen Größe. Die Zuwahl des Matthias wird sich unmittelbar aus der Christophanie herleiten. Denn durch Judas' (εἰς τῶν δώδεκα) Abfall und Selbstausschluß war die mit dem Zwölferamt verbundene Verheißung selbst in Frage gestellt. Ein Hoheitsakt des Auferstandenen hat nun die stiftungsmäßige Geschlossenheit und Verheißung des Kreises wiederhergestellt, keinesfalls als eine leitende Körperschaft der irdischen Gemeinde,<sup>152</sup> sondern als den das wahre Israel repräsentierenden Ältestenrat der messianischen himmlischen Gemeinde. Daß wir weder von einer Nachwahl nach dem Zeugentod des einen oder beider Zebaiden noch sonst von Leben oder Sterben der Zwölf hören, ist wohl ein Zeichen für den idealen Charakter dieses berufenen Kreises der erwählten Reichsgenossen. Eine fortlaufende Ergänzung wie bei einer irdischen Führungsgruppe wurde offenbar als wesensmäßig unmöglich angesehen, der leibliche Tod berührt nicht die Geschlossenheit des Kreises.

Die Erscheinung vor den Zwölfen hat darum keine kirchenpolitische, sondern *rein eschatologische*, auf eine jenseitige Heilsgröße, das Gottesreich, ausgerichtete Bedeutung. Die Zwölf sind in der alten Tradition die beauftragten eschatologischen Richter über das Zwölfstämmevolk.<sup>153</sup> Der Gedanke, der ja zunächst nur ihre Herrscher- und Würdestellung im Got-

<sup>150</sup> Vgl. zum folgenden Rengstorf i. Theol. Wörterb. z. NT Art. δώδεκα.

<sup>151</sup> Act. 10, 41.

<sup>152</sup> Im Gegensatz zu Holl wohl richtig Rengstorf a. a. O. Vgl. J. Wagemann: Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf (1926) S. 12.

<sup>153</sup> Matth. 19, 28; Lk. 22, 30.

tesreich zum Ausdruck zu bringen braucht,<sup>154</sup> erfordert kaum die Erklärung Rengstorfs, daß erst angesichts der Ablehnung ihres apostolischen Anspruchs durch die Juden in ihnen die Erkenntnis aufgetaucht sei, daß ihre Predigt Entscheidungscharakter habe. Vielmehr wird man umgekehrt sagen können: Weil Christus sie durch eine Gesamterscheinung als die Vertreter des wahren Israel der Endzeit anerkannt hat, hat ihre Verkündigung den Anspruch bindender und lösender Autorität. Obgleich also die Vorstellung vom vollständigen Israel zeigt, daß das Heil in Christus die Verheißungen an die Väter wahrmacht, und unsere Vermutung stützt, daß die Formel, und dann besonders die Aufnahme der Erscheinung vor den Zwölfen in die Formel, sich gegen die Hellenisten richtet, die den heilsgeschichtlichen Zusammenhang des Alten und des Neuen Bundes zerreißen wollen, ist in dieser Christophanie bereits der eschatologische, der judaistischen Einschränkung und nationalen Enge entwachsene Begriff des Gottesvolkes angelegt und die ideale und unverbrüchliche Autorität der „12 Apostel“ begründet. In den Evangelien erscheint sie dann historisch eingekleidet und durch die enge Gemeinschaft mit Jesus begründet, vielleicht besonders in der von Ed. Meyer<sup>154a</sup> herausgearbeiteten Zwölferquelle (nach 44 n. Chr.), und des weiteren Eph. 2, 20; 3, 5; Jud. 17; II. Petr. 3, 2; Didache, die Zuordnung der apostolischen Konstitutionen, bis hin zu der Legende von der auf die Zwölf beschränkten Geistausgießung und der Entstehung des Apostolikums (vgl. Cullmann a. a. O. S. 4 ff). P. Meinhold verdanke ich den Hinweis darauf, daß sich in dem Psalmzitat Act. 1, 20: *τὴν ἐπισκοπὴν αὐτοῦ λαβέτω ἕτερος* „Bischof“ als apostolischer Würdename zu bezeugen scheint. Läßt sich das aber stützen, so ist das Aufsichtsamt ursprünglich im Sinne des Sitzens auf Thronen (Matth. 19, 28; Lk. 22, 30) als eschatologische Titulatur zu verstehen. In jedem Falle scheint es evident, daß im Schlußsatz der ältesten Glaubensformel sich bereits Vorformen des dritten Artikels, im Keime angelegt, ankündigen. Der Glaube an die den Zwölf gewordene Erscheinung des erhöhten Herrn, an die Bestätigung ihrer Berufung zu entscheidender Stellung in der himmlischen Endzeitgemeinde, ist vielleicht die erste Gestalt des Glaubens an die *Una Sancta Ecclesia*.<sup>154b</sup>

<sup>154</sup> Bauer: Wb. z. NT zu *ἐπίσκοπος*.

<sup>154a</sup> Urspr. u. Anf. d. Christentums Bd. I.

<sup>154b</sup> Ich würde die Entstehung des ja erst in der Mitte des 2. Jhdts. selbständig auftretenden III. Artikels nicht wie Cullmann (a. a. O. S. 38 ff) aus der Erhöhung der Taufe in einer Lehrformel und dann, ausgehend von Eph. 4, 4, der Einsetzung der Geistgabe für die Taufe verstehen wollen, sondern umgekehrt aus dem Geistbekenntnis im Sinne von I. Kor. 12, 3 die Eingliederung der Taufe in den Zusammenhang der „Gemeinschaft des heiligen Geistes“ (nach dem alten trinitarischen Schema II. Kor. 13, 13), bezw. das Bekenntnis zu der „einen Taufe“ (Eph. 4, 4) aus dem liturgischen Bekenntnis zu dem „einen Glauben“. In den späteren Bekenntnissen ist die Nennung des Prophetengeistes, z. B. im Symbol Cyrills v. Jerusalem u. bei Epiphanius über Justin, Irenäus, Tertullian am ehesten auf die



## 4.

Während die Erscheinung vor den Zwölf keine unmittelbare Beziehung auf den Auferstehungsglauben erkennen läßt, scheint die *Christophanie vor Kephas* durch diese bestimmt. Denn wir haben in dem Ruf: *ὄντως ἠγγέθη ὁ κύριος καὶ ὤφθη Σίμωνι* (Lk. 24, 34) ein Parallelzeugnis, nach dem Petrus allein die die Auferstehungsgewißheit begründende Erscheinung Christi gehabt hat. Das zusammenhanglose, dem Text widersprechende Auftreten dieser also offenbar festen Formel erweist ein „uraltetes Zeugnis“.<sup>155</sup> Wir besitzen mithin eine Nebenform zu der Kephasaussage in der Glaubensregel, die noch keine Fortsetzung und Ergänzung kennt. Es muß demnach von dem Petruserlebnis eine selbständige bekenntnisartige Überlieferung gegeben haben, in der die Jünger Außenstehende sind. Die Erscheinung vor Petrus wurde als Grundlage der vollen, realen Ostergewißheit (*ὄντως ἠγγέθη*), aber wahrscheinlich nicht als Begründung des Auferstehungsglaubens bzw. der Ostererwartung überhaupt angesehen (Lk. 24, 23 f), denn diese wird in dem *ὄντως* vorausgesetzt. Und die Verkündigung dieses Zeugnisses erscheint in der Gestalt eines jubelnden *Osterrufs*. Erst der Aufbau der synoptischen Erzählung wird Erlebnisbericht und Osterruf nach Jerusalem verlegt haben. (Vgl. unten.) Besitzen wir jedoch in diesem bei Lukas erhaltenen Ruf tatsächlich die älteste Gestalt der Verkündigung des Ostererlebnisses, so ist uns an dieser entscheidenden Stelle vielleicht ein Blick sogar hinter die älteste Lehrform auf den Beginn der christlichen Bekenntnisentwicklung überhaupt gewährt. Wir würden beobachten, wie der lebendige Osterruf zu einem noch die Erlebnisgrundlage festhaltenden dogmatischen Satz objektiviert worden ist, wie dieser einerseits die Erscheinung vor den Zwölfen angezogen hat und durch sie ergänzt wird, und wie er andererseits in den Zusammenhang einer theologisch und anthropologisch unterbauten Auferstehungslehre eingegangen ist.

Bei dieser Aufnahme des Osterrufs in die Glaubensformel ist eine *theologische Vertiefung* eingetreten, die sich in der Einsetzung von *Χριστός* und *Κηφᾶς* statt *κύριος* und *Σίμων* spiegelt. Das Subjekt aller Aussagen der Glaubensformel ist Christus, entsprechend Lk. 24, 26. (Die artikellose Form I. Kor. 15, 3 kann natürlich paulinisch sein.) „Der Herr“ des Osterrufs aber ist noch der „interne“ Jerusalemer Sprachgebrauch der aramäischen Jüngergemeinde, „nach dem Jesus als ‚der Herr‘, ‚unser Herr‘ im Sinne des Lehrers und Meisters bezeichnet wurde, u. z. der ‚historische‘ so gut wie der ‚erhöhte‘“.<sup>156</sup> Denn der hellenistische Titel ist hier schon des-

---

in der Jerusalemer Lehrform aufgewiesenen Zusammenhänge zurückzuführen. An die Stelle des Zeugnisses der Propheten und Apostel in der Traditionsformel wäre der sakramentale Geist der Kirche getreten.

<sup>155</sup> v. Harnack: Die Verklärungsgeschichte Jesu usw. Sitzungsbes. Preuß. Akad. d. W. 1922 S. 70.

<sup>156</sup> Lietzmann: An die Römer 1933 i. Handb. z. NT Exkurs „Jesus ist der Herr“ S. 99.

halb ausgeschlossen, weil Jesus vor der Auferstehung als Herr angesprochen ist. An die Stelle des Autoritätsnamens Herr und Meister ist also mit der Gewißheit: Jesus ist der Messias der Christustitel getreten, der im Gegensatz zu dem nur dem erhöhten Mitregenten Gottes gebührenden hellenistischen Kyriostitel auf Tod und Auferweckung blickt.<sup>157</sup> Dann aber darf angenommen werden, daß auch die Namensform Kephass statt Simon in der Glaubensformel nicht ohne theologische Bedeutung sein wird.

Welchen Sinn kann der *Name Kephass* als Empfänger der ersten Christusoffenbarung haben? Petrus erscheint nicht unter seinem Privatnamen, sondern unter dem Würde- und Ehrennamen, den er von Jesus selbst, und zwar nach der bei Markus erhaltenen Tradition<sup>158</sup> bereits bei der Berufung der Zwölf als Auszeichnung vor ihnen empfangen hat. Er ist „Fels“, weil er als erster der Zwölf berufen wurde, wahrscheinlich schon im Sinne von Fundamentstein des Baus der künftigen Gemeinde.<sup>159</sup> Der Name Kephass hatte also ursprünglich einen amtscharismatischen Charakter wie der Name der Zwölf.

Der Ehrenname (Petrus = Kephass) ist ferner in der synoptischen Tradition fest mit dem *Messiasbekenntnis* verbunden. Spuren heftiger Polemik zeigen, daß offenbar nicht geleugnet werden konnte, daß Petrus Jesus als den Messias proklamiert und verkündigt hat.<sup>160</sup> Auch wenn man nicht mit Bultmann in der Bekenntnisperikope geradezu das ursprüngliche Ostererlebnis des Petrus — weshalb er *μακάριος* genannt wird — erkennen will,<sup>161</sup> ist es doch höchst wahrscheinlich, 1) daß Petrus in der Erscheinung zuerst Jesus als die Heilsgestalt und damit als bleibende, gegenwärtige Größe gesehen hat, 2) daß die Auferstehungsgewißheit daher nicht nachträglich aus den Schriften erhoben, sondern nur aus ihnen bestätigt ist, ihren zureichenden Grund aber in der pneumatischen Erfahrung: „Jesus ist der Messias“ hat, Petrus also in einzigartiger Weise, nämlich als Christuszeuge Auferstehungszeuge ist, 3) daß in dieser Ersterscheinung des Christus die Erstberufung durch Jesus göttlich bestätigt gesehen wurde und der Name „Fels“, mit diesem Christuszeugnis verbunden, die eschatologische Bedeutung gewann: auf dem petrinischen Christuszeugnis ist der Bau der Endzeitgemeinde errichtet, 4) daß sich aus einer solchen, in der Erscheinung gegebenen Wesenserfassung die Bedeutung des „Namens“, die in der Apostelgeschichte als petrinisch erscheinende *ὄνομα*-Christologie,<sup>162</sup> am be-

<sup>157</sup> Foerster i. Theol. Wb. z. NT Art. Kyrios, III S. 1089 f.

<sup>158</sup> Mk. 3, 16.

<sup>159</sup> E. Klostermann: Das Mk. Ev. 1936 i. Handb. z NT S. 34 f. Sprachliche Belege bei Bultmann: Synopt. Trad. S. 149 A. 1.

<sup>160</sup> Mk. 8, 33. Bultmann: Synopt. Trad. S. 277 A. 1 Die Gegner wären hellenistische Christen.

<sup>161</sup> Bultmann a. a. O. S. 275 ff sieht den echten Schluß der Perikope in Matth. 16, 17—19 und glaubt, in ihr eine Ostergeschichte zu erkennen.

<sup>162</sup> Daß „Christus“ in Act. 3, 16; 4, 12 Eintragung des Bearbeiters sei, wie Grundmann a. a. O. S. 53 meint, erscheint mir absurd. Denn erst, daß Jesus der Christus ist, gibt ihm einen „Namen“.

sten erklärt (doch gewiß nicht als primär exorzistisch, vgl. Cullmann a. a. O. §. 19 f), 5) daß „Χριστός“ im Hinblick auf das Zeugnis des Petrus zum Fundament und Subjekt der Glaubensformel geworden ist, deren bekenntnisartiger Charakter sich also nicht kultisch, sondern aus der Aufnahme eines personalen Autoritätszeugnisses versteht, und 6) daß die Absetzung der zweiten von der ersten Christophanie durch *εἶτα* nicht einem „Motiv des Zweifels“, sondern einem wesentlichen Unterschied Ausdruck gibt: Dem messianischen Zeugnis tritt die Konstituierung der messianischen Gemeinde als eine Ergänzung zur Seite.

Für das Verständnis der *Doppelaussage* im letzten Satz der Glaubensformel würde sich danach ergeben: Die Namensformen „Kephas“ und „die Zwölf“ stehen einander in Form und Sinn parallel. Der Name Kephas ist, wie es scheint, als Appellativ in theologisch geformter Zuordnung zu dem ebenso amtlich geprägten Gruppennamen *οἱ δώδεκα* und wie dieser in hinweisender Beziehung auf den Sinn und Auftrag der Christuserscheinung gedacht. Die innere Einheit ist die Bezugnahme auf den historischen Berufungsakt Jesu, das *εἶτα* jedoch schafft einen dogmatisch relevanten Abstand. Aber es verbindet ebenso wie es scheidet. Es läßt daran denken, daß der Auferstandene *zuerst* Petrus erschienen ist und der Glaube auf seinem christologischen Zeugnis steht. Aber es läßt sich auch so verstehen, daß diese Erscheinung eine vorbereitende gewesen ist und *dann* erst die vollendete, die reichsgründende Offenbarung an die Zwölf die Gewißheit der Gemeinschaft mit dem erhöhten Herrn im Gottesreich geschaffen hat. Wir blicken vielleicht hier in Spannungen innerhalb des Führerkreises der Jerusalemer Urgemeinde zwischen einem kämpferisch-missionarischen petrinischen und einem quietistisch-harrenden Kreis um die Erwählten der Nachfolge hinein, Spannungen, die latent bleiben, weil der Gemeinde das Gemeinsame, die durch die Erscheinungen bestätigte Berufung des ersten Jüngerkreises zu apostolischer Lehrautorität feststeht. Und diese pneumatische Autorität, zum Glaubenssatz erhoben, ist das christlich Neue in der Glaubensformel das über die Traditionsbindung an die atl. Schrift und das darin gebundene jüdische Geschichtsverständnis hinausführt, eine christliche Tradition begründet und damit nicht allein zurück auf die Auferstehungsaussage, sondern vorwärts auf die werdende Kirchenlehre hinweist.

## V.

## GALILÄA UND JERUSALEM

Wir blicken zum Schluß von unserer Interpretation der urchristlichen Traditionsformel aus auf das Problem Galiläa und Jerusalem, das Ernst Lohmeyer in seinem erregenden Buch in so radikal dualistischer Weise gestellt hat. Ist an einen doppelten Ursprung der Urgemeinde, ein von verschiedenen christologischen Anschauungen bestimmtes und gleich ursprüngliches doppeltes Missionswerk zu denken? Stellt die Paulus tradierte urgemeindliche Glaubensformel, die auf das: Jesus ist der Christus blickt, nur einen Typus dar, neben dem sich die Erkenntnis: Jesus ist der Kyrios aus spezifisch galiläischer Frömmigkeit entwickelt hat? Die Grundlage wird doch immer die Frage nach der Örtlichkeit der Erscheinungen von I. Kor. 15, 5—7 sein müssen.

1. Unsere Analyse hat ergeben, daß das *Bild der Jerusalemer Urgemeinde* kaum so einheitlich aufzufassen ist, wie es Lohmeyer im Kontrast zu der galiläischen Frömmigkeit voraussetzt. Wir betonten eher noch stärker als er das Schwergewicht des Auferstehungsglaubens und der Schrifttheologie in den Kreisen der Jerusalemer Gemeinde und sind mit ihm der Meinung, daß wir die Zwölf „eher für Repräsentanten des jerusalemischen Messias-, als für solche der galiläischen Menschensohnerwartung halten dürfen“ (E. Lohmeyer: „Galiläa und Jerusalem“, Göttingen 1936, S. 96), wenn man, was wir allerdings nicht glauben, beide Vorstellungskreise bei den Jüngern Jesu so scharf trennen kann, wie Lohmeyer es versucht. Die Sammlung der eschatologischen Geistgemeinde des wahren Israel Gottes unter dem Königtum Christi ist in der Tat das Endergebnis der jerusalemischen Bekenntnisentwicklung. Aber daneben glaubten wir doch in der Verbindung der 3. und 4. Aussage der Glaubensformel Spannungen bemerken zu können, die denjenigen nahekommen, die Lohmeyer zwischen den christologischen Anschauungen in Jerusalem und Galiläa erkennt. Das „Sehen“ in der Christophanie des Petrus ist mehr als die Bezeugung der Auferstehung als eines Vorganges der Vergangenheit. Sie ist das Schauen der eschatologischen Rettergestalt am Tage des Heils, der wir Züge der Parusieerwartung nicht bestreiten können. Petrus hat den erhöhten Herrn, den in seine Herrschaft eingesetzten Christus, den  $\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \epsilon\nu\ \delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota$  von Röm. 1, 4 gesehen. Schon diese in der Jerusalemer Tradition feststehende Christophanie vor Petrus ist also das Bindeglied zwischen Auferstehung und Parusie. Die Erhöhung Christi zur Rechten Gottes in den Petrusreden der Acta (2, 33; 5, 31) bedeutet ja das In-Erscheinung-Treten des eschatologischen Gerichtsherren. Wenn wir dennoch in der Gesamttendenz der Glaubensformel eine Abgrenzung gegen die Menschensohnchristologie erkannten, wie sie in der Stephanosvision zum Ausdruck kam, so war das Motiv das Festhalten an der Vätertradition und an der Auferste-

hungshoffnung, also an der unverbrüchlichen Zusammengehörigkeit von Auferstehung und Herrenerscheinung. Die in Jesu Verkündigung vollzogene Verschmelzung der Gestalt des Leidensmessias und des verborgenen Menschensohns hat gewiß schon in der Jerusalemer Urgemeinde nach Ostern sowohl die Begründung des Auferstehungsglaubens auf die Erhöhung Christi zum Gemeindeherrn wie die Begründung der Erscheinungen auf die Auferstehungsgewißheit nahegelegt. Das leere Grab und die Petrusoffenbarung wurden nebeneinander beibehalten. Eine klare christologische Begriffsbestimmung dürfen wir noch nicht erwarten. Bartsch (Hans-Werner Bartsch: „Parusieerwartung und Osterbotschaft“ in *Evangelische Theologie* 1947, Heft 3/6 S. 118 ff) hat daher mit Recht gegenüber Lohmeyer betont, daß die urchristliche Überlieferung Auferstehungshoffnung und Naherwartung der Parusie in ursprünglicher Einheit sah und erwartete, „daß die Leiden des Messias mit seiner Parusie enden würden“. Aber die so frühe Dokumentierung des Gemeindeglaubens in der Traditionsformel verbietet m. E. die weitergehende Folgerung, die Parusieerwartung habe literarisch den Auferstehungsberichten vorausgelegen und sei „erst von daher in eine Auferstehungshoffnung umgewandelt“ worden. Eben das Nebeneinanderbestehen von Auferstehung und Erscheinung ist das theologisch erregende Motiv der urchristlichen Glaubensentwicklung gewesen. Noch unwahrscheinlicher ist jedoch Lohmeyers „Nacheinander“, als könnte es eine von den Ostergeschichten losgelöste, nachgeordnete und zugleich übergeordnete Parusieerwartung gegeben haben, die das Evangelium auch ohne Ostergeschichten als ein vollgültiges Kerygma von Christus erscheinen läßt (vgl. auch Bartsch a. a. O. S. 116). Markus schließt doch mit dem Auferstehungsmotiv des leeren Grabes, und der Zug nach Galiläa setzt nicht nur das *μετὰ τὸ ἐγεγούνηται με* voraus, sondern ist gerade bei Matthäus durch die Unterwegerscheinung vor den Frauen sorgfältig an die Jerusalemer Ostertraditionen angeschlossen.

2. Das Verständnis der galiläischen Version entscheidet sich an der Fassung der *Jüngerchristophanie* *Matth. 28, 16—20*. An ihrem Gegensatz zu *Lk. 24, 36—49* entwickelt Lohmeyer seine These, ihr liege nicht die Bestätigung der Auferstehung zugrunde, sondern die neue und höhere dreifache Offenbarung des Kyrios, des Missionsgebots von Galiläa aus und der nahen Endvollendung. Die galiläische Christophanie erscheint nur in der Form und dem Typus der Ostererscheinung; aber sie bedeutet nur beiläufig, durch den Missionsbefehl, die Sammlung der eschatologischen Gemeinde, sie blickt weder auf die Tatsächlichkeit noch auf die Schriftgemäßigkeit der Auferstehung, ihr Gehalt ist die als spezifisch galiläische Frömmigkeit anzusetzende Parusieerwartung vom weltrichtenden Menschensohn. Dürfen wir Lohmeyer folgen, so hätten wir *Matth. 28* gar keinen Parallelbericht zu der lukanischen Perikope. Dann scheint es mir aber fraglich, ob wir es überhaupt mit dem *I. Kor. 15, 5* gemeinten Ereignis zu tun haben, d. h. ob die galiläische Herrenerscheinung diejenige vor den Zwölf ist.

Wenn nach Lohmeyer nur das jerusalemische Werk an die Zwölf und an die Tatsache der Geistausgießung gebunden ist, das galiläische aber an die Herrenbrüder und den geschichtlichen Lebenswandel des verborgenen Menschensohns (S. 100), müßte ein mit der jerusalemischen Tradition konkurrierender Anspruch eher gerechtfertigt erscheinen, wenn er sich auf ein Ereignis stützen würde, das sich tatsächlich am Anfang eines galiläischen Missionswerks denken läßt, wenn die galiläische Christophanie also einen geschichtlichen Kern hätte, an den sich eine apologetische Umdeutung anschließen konnte. Als einen solchen geschichtlichen Kern, der sich hinter dem Bericht von der Berg-Christophanie vor den elf Jüngern verbirgt, könnte man die durch die Anhänge der Glaubensformel beglaubigte Erscheinung vor „allen Aposteln“ vermuten, und diese Vermutung würde Umstände erklären, die bei der im Wesentlichen wahrscheinlich richtigen Einsicht Lohmeyers nicht genügend zur Geltung kommen. Einerseits verweist das Zweifelmotiv, unausgeglichen mit der Tendenz des Huldigungsaktes, doch gewiß auf den Typus der an der Auferstehung orientierten jerusalemischen Ostergeschichten, Lk. 24, 38.41, wie die Proskynese auf Matth. 28, 9, so daß die Perikope auf die Jerusalemer Tradition Bezug nimmt und zurückblickt, während Lukas etwa keinerlei polemische Spitze gegen eine galiläische Version der Jüngererscheinung erkennen läßt, also aller Wahrscheinlichkeit nach primär ist (vgl. dazu auch Michaelis a. a. O. S. 55, 72 in der Kontroverse mit Hirsch). Auf einen Sammelbericht von galiläischen Erscheinungen zu schließen, scheint mir das Material nicht hinlänglich. Andererseits zeigt die Szene auf dem Berg der „Anordnung“ Jesu, daß wir kein wirkliches, sondern ein ideales, beziehungsreich präpariertes Bild der Jüngererscheinung vor uns haben. Denn das Bergmotiv bedeutet hier wohl nicht nur im allgemeinen die Offenbarungsstätte (wie es wäre, wenn wir in v. 18 ff einen Offenbarungsspruch im Sinne von 11, 27 sehen müßten, die Perikope also zusammengesetzt wäre), sondern steht offensichtlich in Beziehung zu Mk. 3, 13 ff. Die Gruppe, die durch die Herrenerscheinung auf dem Berge der Apostelernennung und -aussendung ausgezeichnet und zur Weltmission aufgefordert wird, steht damit den vorerwählten Zeugen gleich. Diese Situation, Vorrang der Missionsaufgabe und Rivalität mit dem Anspruch der Zwölf, dürfen wir aber nach Maßgabe von I. Kor. 15, 7 für die Erscheinung vor *τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν* voraussetzen, die auf der einen Seite mit der vorangehenden Erscheinung vor dem Herrenbruder Jakobus verbunden, andererseits derjenigen vor *Κηφᾶ εἶτα τοῖς δώδεκα* deutlich rivalisierend an die Seite gerückt ist, sie wahrscheinlich aber — darauf deutet der Parallelismus hin — in einem Teil der Tradition geradezu ersetzt hat. Damit würde der abschließende Charakter von Matth. 28, 16 übereinstimmen; — die Perikope stände tatsächlich in Konkurrenz zu dem Pfingstereignis in Jerusalem, nicht zu der Erscheinung der Zwölf —, Lohmeyers Hinweise auf die Wirksamkeit des Herrenbrüderkreises (vgl.

<sup>163</sup> Mit der Möglichkeit rechnet auch Bultmann: Synopt. Trad. S. 316.

auch 28, 10 τοῖς ἀδελφοῖς μου) in Galiläa würden gestützt, für Ort und Charakter der wirklichen Christophanie vor den Zwölf würde aber allein die jerusalemische Tradition als primär zu gelten haben.

3. Wir wenden uns dieser zu. Wenn wir aus dem Zusammenhang der Glaubensformel erhoben, daß der Würdenname der „Zwölf“ der ersten Gruppenepiphanie über das Auferstehungszeugnis hinaus bereits einen zusammenfassenden, Einheit stiftenden, Gemeinde begründenden Sinn vindiziert hat, und wenn wir andererseits vermuten durften, daß das εἶνα zwischen ihr und der Petruschristophanie offenbar distanzierend gemeint ist und einen wesenhaften, wahrscheinlich sogar auch zeitlichen Abstand festhält, so verstärkt die legendarisch überwucherte literarische Tradition den Eindruck, daß ihr ein Erlebnis der *Erscheinung des Herrn bei der Feier des Brotbrechens*, also eine Abendmahlerscheinung zugrunde gelegen hat, deren Ort Jerusalem ist, und die erst in Konkurrenz zu dem Osterzeugnis des Petrus „am dritten Tag“ und im Zusammenfluß mit der Jerusalemer Auferweckungschristologie zu einem Osterbericht im engeren Sinne ausgestaltet worden ist, während ihr bereits eine weiterführende, in das nachösterliche Leben der Kirche weisende Bedeutung innewohnt.

Dafür könnten folgende Argumente sprechen:

a) Das Gemeinschaftserlebnis der Zwölf mit Jesus, das durch die Erscheinung Christi zu eschatologischer Gewißheit erhöht wird, ist in der synoptischen Tradition am festesten mit dem letzten Mahl Jesu verbunden. R. Otto<sup>164</sup> hat mit starken Gründen wahrscheinlich gemacht, daß in ihm die religiöse Feier eines Genossenmahles und die sakrale Zusicherung der Anwartschaft auf das Reich Gottes und die eschatologische Mahlgemeinschaft mit dem Messias-Menschensohn zu sehen ist. Zwischen Mahlgemeinschaft und eschatologischer Würdestellung der Zwölf besteht also eine innere Verbindung.

b) Die historisierend stilisierten Reste der evangelischen Berichte halten ein Motiv des Zweifels, ja der Beunruhigung über die Körperlichkeit des Auferstandenen fest.<sup>165</sup> Der Erscheinung vor den Zwölfen ist also offenbar der in den lukanischen und johanneischen Bericht eingetragene korporalistische Auferstehungsgedanke ursprünglich fremd und Ergebnis einer Umdeutung, die sie zu einem apologetischen Auferstehungszeugnis gemacht hat.

c) Während die Situation bei Matthäus den Charakter einer idealen Szenerie von typischer Bedeutung hat und darum ausscheidet, halten alle anderen Berichte die Voraussetzung fest, daß Christus den Jüngern in einem geschlossenen Raum erschienen ist. Damit kommen zwei in der Apo-

<sup>164</sup> Reich Gottes und Menschensohn (1934) S. 233—280.

<sup>165</sup> Matth. 28, 17; Lk. 24, 38 ff. Die Begründung, daß sie einen „Geist“ zu sehen glaubten, ist judaistische Erklärung. Vgl. Matth. 27, 52 f; Hebr. Ev. (Klostermann: Kleine Texte 8, Nr. 22): δαιμόνιον ἀσώματον.

<sup>166</sup> Matth. 28, 16 ff. Vgl. Ed. Meyer a. a. O. I S. 15.

stelgeschichte stehengebliebene Zeugnisse überein. Nach Act. 10, 42 sind die Zwölf die von Gott „im voraus erwählten Zeugen“, eine esoterische Gemeinschaft. Ihnen allein hat Gott verliehen (ἔδωκεν), daß ihnen der Auferstandene „sichtbar, offenbar geworden“ ist,<sup>167</sup> und zwar als solchen, „die wir mit ihm gegessen und getrunken haben *nach seiner Auferstehung von den Toten*“. In dem wenn auch sekundären Actabericht über die Erscheinungen 1, 3 ff ist συναλιζόμενος (v. 4) doch merkwürdig und nach allen alten Versionen entsprechend zu verstehen: „Und *beim Zusammenessen* gebot er ihnen, von Jerusalem nicht zu weichen“.<sup>168</sup> Danach wäre Christus bei seiner Erscheinung als der erhöhte Herr mit den Zwölfen in eine Mahlgemeinschaft getreten, das heißt: ihnen beim Mahl erschienen.

d) Der unechte Markusschluß als Sammelbericht umlaufender Ostergeschichten bezeugt Mk. 16, 14 („zu Tische liegen“) zum mindesten die Auffassung von Lk. 24, 41 f in diesem Sinne. Die Bildung der Emmausgeschichte aber ist sichtlich literarisch und schließt nicht aus, daß das Motiv des Brotbrechens aus seiner ursprünglichen Stelle gerückt ist, ja daß die ganze Perikope aus der Gruppenvision abgespalten und zu einer Theophaniegeschichte im Stil der Genesis (Gunkel) verselbständigt worden ist.<sup>169</sup> Der als nicht beweiskräftig genug empfundenen flüchtigen Epiphanie, in der das Erkennen plötzlich aus der Erinnerung an das letzte Mahl mit Jesus aufleuchtet und die Erscheinung eben so schnell verschwindet, sollte die allen „Bedenken“ ein Ende bereitende, Identität und Körperlichkeit sichernde Selbstbezeugung als Steigerung folgen.

Das mit Joh. 21, 5 fast wörtlich übereinstimmende Motiv des Speisewunsches (Lk. 24, 41) dürfte erst sekundär unter den Einfluß des Körperlichkeitsbeweises gekommen sein. Ist aber die Mahlsituation gegeben, so würde auch für die Jüngerbelehrung und die Schriftdeutung (v. 43 ff) ein „Sitz im Leben“ gefunden sein, die Anamnese (vgl. Karl Stürmer: „Das Abendmahl bei Paulus“ in *Evang. Theol.* 1947, S. 57 f). Und dann würde sich der Schluß aufdrängen: der Bekenntnischarakter der späteren Lehrformel hat seine Wurzel in der Christusoffenbarung beim Genossenmahl der Zwölf und ist erst aus dem Zusammenhang des gottesdienstlichen Lebens der Jerusalemer Urgemeinde in den Dienst der Missionslehre getreten. Dann müßte man ferner die Mahlszene Joh. 21 am See Genesareth als einen Reflex der jerusalemischen Tradition betrachten, was wiederum den sekundären Charakter der galiläischen Version bezüglich der Zwölf beweisen würde. Das Eigentümliche derselben läge vielmehr ausschließlich in den Petrusteilen, und im Ganzen wäre charakteristisch, daß sich analog Mk. 16, 7 auch Joh. 21 die Gesamtheit der „Jünger“ bereits vor Petrus geschoben hat. Aber von dem Problem der Petruschristophanie wird in einem

<sup>167</sup> ἐμφανῆ γενέσθαι, nach Jes. 65, 1 von Gottes Heilsplan.

<sup>168</sup> Bauer: Griech.-dt. Wb. zum Wort mit einer über das Moment der Sichtbarkeit hinausgehenden Bedeutung offenbar werden, vgl. Michaelis a. a. O. 118 f.

<sup>169</sup> Vgl. die unorganische Einführung von Lk. 24, 34.



späteren Zusammenhang zu sprechen sein. Die Wiederaufnahme der Mahlgemeinschaft setzt die Gewißheit von dem Anbruch der messianischen Freudenzeit, die Petrus geschenkt wurde, schon voraus.

e) Ein indirekter Schluß ist vielleicht auch aus der Verdrängung der Petruschristophanie durch die Jakobsvision (I. Kor. 15, 7) erlaubt. Nach dem Hebr. Ev.<sup>169a</sup> war diese wohl sicher eine Abendmahlerscheinung und wurde als solche Begründung der Teilnahme des Herrenbruders schon am letzten Mahl Jesu. Der Anspruch des Jakobus wird jedenfalls um vieles verständlicher, wenn man eine innere Verbindung der beiden Christophanien voraussetzen darf, als wenn die Jüngererscheinung unbestritten als primäres Osterereignis feststand.

f) Schließlich möchte ich darauf aufmerksam machen, daß die Erscheinung vor den Zwölf wie in der galiläischen Version von Matth. 28 so vielleicht auch in der Jerusalemer Version sekundär eine Weiterdeutung im Dienste des Missionswerkes erfahren hat, so daß zwar nicht der Komplex der jerusalemitischen Berichte von den Erscheinungen, wohl aber dieses Stadium der Traditionsbildung eine echte Parallele zu dem von Lohmeyer und uns aufgewiesenen Zusammenhang darstellen würde. Ich möchte diese Weiterbildung in der Pfingstperikope finden.

Träger des wunderbaren Geschehens ist nur ein kleiner Kreis, der in enger Gemeinschaft, also doch wohl in kultischer Feier beisammensitzt (*ἑκατὸν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ... καθήμενοι*). Jedenfalls ist nicht die Situation einer Missionspredigt gegeben, die Holl voraussetzt.<sup>170</sup> „Alle diese“ sind „Galiläer“ und von dem deutlich sekundär in die Geschichte eingeführten größeren Kreis der „in Jerusalem wohnenden Judäer“ als Fremdkörper unterschieden. Und es kann sich nur um die Zwölf als die auch in der Glaubensformel gemeinte ideale Gruppe handeln; denn die Völkerliste ist der Ausdruck ihres eschatologischen Herrschaftsbereichs.<sup>171</sup> In einem Bericht aus zeitlichem Abstand und unter dem Eindruck des Siegeszuges der universalistischen Mission ist also der eschatologische Charakter der in der Glaubensformel verankerten Christophanie zu einer idealen Szene von der Gründung der Universalkirche durch ein Sprachenwunder monumentalisiert und umgedeutet worden. Und dabei ist die Erscheinung vor den Zwölfen mit derjenigen vor den „mehr als 500 Brüdern auf einmal“ von I. Kor. 15, 6 kontaminiert worden. Diese ist wohl mit Sicherheit als der Niederschlag des enthusiastischen Ereignisses bei der Gründung der Jerusalemer Urgemeinde erkannt worden. Mit ihm wird die glossolalische Version verbunden sein, so daß die Zusammengesetztheit der Perikope sich in dem Nebeneinander von Glossolalie und Sprachenwunder spiegelt. Die ursprüngliche Stelle der Gemeindegründung und damit des Pfingstereignis-

<sup>169a</sup> Kl. Texte 8, Ed. Klostermann, Nr. 21.

<sup>170</sup> Der Kirchenbegriff des Paulus im Verhältnis zu dem d. Urgemeinde, Ges. Aufs. II S. 48.

<sup>171</sup> Preuschen i. Handb. z. NT zur Stelle. Vgl. auch Act. 2, 14.

ses scheint mir mit Grundmann<sup>172</sup> in Act. 4, 31 bezeugt. Da nun auch Joh. 20, 22 ff Erscheinung des Auferstandenen vor den Jüngern und Pfingsten zusammenfallen läßt, und auch Paulus den Geist nur als Geist des Auferstandenen, als Ostergeist kennt, ist es wahrscheinlich, daß die Erscheinung des Auferstandenen vor den Zwölfen bereits als charismatische Begegnung durch das Pneuma Christou, als Gemeinschaftserlebnis erfahren worden ist. Die Pfingstperikope würde uns nun die bedeutsame Umdeutung des Christusgeistes in den Geist der Kirche erkennen lassen. Denn hinter der wahrscheinlich erst von Lukas vorgenommenen Identifizierung der göttlichen Bestätigung des Apostelkollegs und des ersten Krafterweises der jungen Kirche steht offenbar ein geschichtstheologisches Motiv: Der heilige Geist tritt in Erscheinung als objektive, die Geschichte des Christentums leitende Macht, als der Geist des Zeugnisses und Wundergut, der Kirche nach Christi Himmelfahrt hinterlassen.

4. Die Probleme, die das Nebeneinanderbestehen einer jerusalemischen und einer galiläischen Version der kirchengründenden Christuserscheinungen aufwirft, schürzen sich in der Frage nach dem Verbindungsstück, dem *Befehl zum Zuge nach Galiläa*. Ist Lohmeyers Deutung dieses Zuges als „eine der eschatologischen Heilstaten Gottes, d. h. notwendig als Bindeglied zur Parusie in dem heiligen Land Galiläa, wo er mit den Seinen ewig wohnen wird“ (S. 13) unausweichlich? Der primäre Charakter der Weissagungen auf die Galiläaerscheinungen erscheint doch zweifelhaft (vgl. zuletzt Bartsch a. a. O. S. 123), wenn man bedenkt, daß Mk. 14, 28 einen unmittelbaren Zusammenhang unterbricht und im Fajjum-Fragment fehlt, während es umgekehrt früh Anstoß erregt hat, daß der tatsächliche „Vorangang“ des Auferstandenen nach Galiläa offenbar ursprünglich nur als Mitteilung des Grabesengels und nicht als Herrenwort bestätigt war (Mk. 16, 7), wie es ein offenbarer Hinweis auf die bevorstehende Parusie bedurft hätte. Der Nachweis Lohmeyers, daß *ὄψεσθε αὐτόν* ein eschatologisches Schauen meint, kann angenommen werden, ohne zu der Folgerung zu zwingen, daß es als feste Formel und ohne Zusatz nur von der Parusie des Menschensohnes zu verstehen war. Es läßt sich einfacher als Reflex des bekenntnismäßigen *ὁφθῆναι* begreifen, wenn dieses bereits mehr als den Tatsächlichkeitserweis der Auferstehung, nämlich die Erscheinung und Offenbarung der Rettergestalt, nicht nur ein „Sehen“, sondern ein „Schauen“ umfaßt. Das versuchten wir für die entscheidenden Christophanien zu erhärten. Dann aber konkurrieren die galiläischen Erscheinungsberichte von den „elf Jüngern“ in der Tat mit denjenigen aus Jerusalem, und wir stehen vor einer Entscheidungsfrage, der wir im Hinblick auf die Deutung der Glaubensformel nicht ausweichen können.

<sup>172</sup> Grundmann a. a. O. S. 52. Ders.: Die Apostel zwischen Jerusalem und Antiochien (ZNW 1940) S. 121 ff.

Wir gehen von zwei Ansatzpunkten aus:

a) Die Botschaft des Grabesengels vom „Vorangang“ des Auferstandenen nach Galiläa — im aktuellen Präsens — dient nicht nur der literarischen Verklammerung, sondern der *Harmonisierung* zweier disparater Osterzeugnisse, des leeren Grabes (einschließlich der Begegnung mit den Frauen) und der aufschließenden, offenbarungsmächtigen Erscheinung des Erhöhten. Das ist aber die nämliche Fragestellung, die, wie wir erkannten, bei der christologischen Problematik und Struktur der Traditionsformel in Ansatz gebracht werden muß. Von einer Harmonisierung der Jerusalemer und galiläischen Erscheinungen als solcher ist nicht die Rede. War aber etwa die den Glauben an den lebendigen Herrn der Gemeinde begründende Erscheinung wirklich fern von Jerusalem geschehen, so konnte die besondere, in der Erweckungstatsache nicht mitgesetzte wunderbare Kundgabe des Auferstandenen, nämlich seine Erscheinung als der zum Gottessohn in Herrlichkeit Erhöhte, gar nicht ohne Erklärung bleiben (vgl. Michaelis a. a. O. S. 64, dessen Schluß aus einer zeitlichen Bedeutung des *προόγειν* auf die Parusiedeutung mir aber nicht zwingend erscheint. Das Gleichzeitigkeitsproblem ist wohl ein hinreichendes Motiv). Sie war in Jerusalem ein Anstoß. Dann könnten an sich die Jerusalemer Erscheinungsberichte als ein zweiter Schritt in der Vereinheitlichung der Tradition aufgefaßt werden. Eine solche Eigenmächtigkeit der „Gemeintheologie“ ist aber ganz undenkbar, sie muß in Jerusalemer Erscheinungen eine Grundlage gehabt haben. Aus diesem Dilemma wäre ein Ausweg dann gewiesen, wenn wir annehmen dürften, daß die Erscheinung vor Petrus in Galiläa, die sie bestätigende und als Kirchengründung vollendende Erscheinung vor den „Zwölf“ aber in Jerusalem stattgefunden habe. Für das Letztere sprechen nun in der Tat innere Gründe. Denn läßt sich unsere oben versuchte Deutung der Gruppenepiphanie halten und ist ihr Sinn die Bestätigung der Erwählung zu den am messianischen Endgericht beteiligten Repräsentanten des wahren Israel in der Gottesherrschaft, so ist Jerusalem als der Ort des letzten Genossenmahls mit dem Herrn und als Ort, an dem sich die Heilsgeschichte verheißungsgemäß vollendet, der notwendige ideale Hintergrund, also die Erscheinung entweder Anlaß zu einem Marsch auf Jerusalem gewesen oder dort erfolgt. War dies der Fall, so konnte sie in der Evangelientradition die mit ihr in innerer Einheit verbundene Petruschristophanie trotz ihres Primats nach Jerusalem nachziehen, ja sie verdunkeln und überschatten, denn nicht an äußerer historischer Objektivität, sondern an innerer Folgerichtigkeit haftete das Interesse, zumal wenn sich in Jerusalem eine Autoritätsverlagerung vollzog. Vielleicht erklärt sich aus verschiedenen echten Ortstraditionen von den Erscheinungen, nicht nur den beiden konstitutiven, also aus einer frühen engen Verflechtung der beiden Schauplätze Galiläa und Jerusalem, am besten die Tatsache, daß die Tradition der Ostergeschichten mit der einzigen Ausnahme des leeren Grabes und im Gegensatz zur Passion von vornherein als Sondergut erfolgte (vgl. dazu auch Michaelis a. a. O. S. 10), und der Abbruch des Markusevange-

liums vor dem Eindringen des strittigen Sonderguts in das Evangelium mit dem Motiv des Schweigens vor dem göttlichen Geheimnis der Messiasoffenbarung.

b) Der zweite Ansatz ist das *Problem des Jüngerzuges* selbst. Dieser ist in dem Sinne, in dem vor allem Matthäus ihn ausgestaltet hat, wahrscheinlich als eine Heilsveranstaltung Gottes gedacht, die eine höhere Offenbarung im Lande Galiläa vorbereitet, ein Zug zur Anbetung des bisher verborgenen himmlischen Weltherrschers und Weltrichters der Endzeit. Er setzt nicht nur die Auferstehung, er setzt eigentlich auch die Sammlung der Gemeinde bereits voraus. Er erscheint — das *προάγειν* hat bei Matth. nur örtliche Bedeutung, und wahrscheinlich ist der die Magier zur Anbetung des Kindes führende Stern im Blick (Matth. 2, 9) — als ein geheißener und geordneter Zug unter der Führung des Auferstandenen. Der Hirt sammelt die zerstreuten Schafe und zieht an ihrer Spitze siegreich, aber noch unsichtbar nach Galiläa (vgl. E. Klostermann zu Mk. 14, 28 im Handb. z. NT: Mk.-Ev.), um sich dort huldigen zu lassen und die Herrschaft anzutreten. Jedoch das Bild dieser Auffassung erscheint vom Mk.-Ev. her gesehen doch wesentlich anders. Es fehlt nicht nur der notwendige Abschluß des ganzen Zusammenhanges, die Huldigung, und die Hypothese von einem weggebrochenen Schluß wird wohl von der Mehrzahl der Forscher mit Recht verworfen, sondern auch ihr eigentlicher Beginn, die Aufforderung des bereits Auferstandenen selbst. Das Schweigen der Frauen ist sogar der stehengebliebene Zug eines entgegengesetzten Zusammenhanges, der bei einem apologetischen Einschub, aber nicht bei einem organischen Überlieferungsbestand verständlich wäre. Ein apologetisches Motiv könnte aber nur die Jüngerflucht sein, dann nämlich, wenn diese ex eventu durch eine Erscheinung des Auferstandenen in Galiläa gerechtfertigt erschien. Hat das Motiv des Zuges also einen geschichtlichen Kern, so müßte es sich, wie Ed. Meyer schon richtig gesehen hat, ursprünglich nicht um einen Zug von Jerusalem nach Galiläa, sondern um einen solchen von Galiläa nach Jerusalem gehandelt haben, der mit dem Zurücktreten des Petrus aus der Tradition (vgl. Harnack a. a. O. S. 64) und dem Vorrang des missionarischen Werkes in Galiläa, vielleicht wirklich unter der Führung des Jakobus und der Herrenbrüder, im umgekehrten Sinne reflektiert wäre. Aber diese Vermutung soll nur den Wert einer Hypothese haben. Sie soll auf die Möglichkeit einer verschütteten Traditionsschicht hinweisen, deren Spuren gerade der als galiläisch in Anspruch genommene Typus erhalten hat. Der „Vorangang“ des Auferstandenen steht bei Markus in Parallele zu dem wunderbaren Vorangang des moriturus nach Jerusalem (Mk. 10, 32). Die besondere, von Matthäus unterdrückte Nennung des Petrus in der Engelbotschaft entspricht seinem Hervortreten in der Antwort auf das Wort von der zerstreuten Herde, das den Einschub der Verheißung provoziert, und beiden entspricht sinngemäß der mit Johannes konkurrierende Vorrang des Petrus in dem galiläischen Erscheinungsbericht von Joh. 21 mit dem Offenbarungsbefehl des: „Weide meine Lämmer!“

Desgleichen weist gewiß auch der analoge Auftrag Lk. 22, 31 f: „Mache deine Brüder fest!“ mit der Verheißung der Glaubensstärkung und der „Umkehr“ (in dem stets noch die anschauliche Grundbedeutung festhalten- den Doppelsinn des Wortes) auf die Tröstung durch eine Herrenerscheinung hin, die erst zur Sammlung des Jesuskreises und zur Fortsetzung des durch die Katastrophe von Golgatha anscheinend vernichteten Werkes geführt hat. Wenn wir nun einerseits zuverlässig wissen, daß die erste und für den Glauben der Ostergemeinde an Jesus Christus, den durch die Auferstehung in die Macht erhöhten Sohn Gottes, grundlegende Herrenerscheinung eine solche vor Petrus allein gewesen ist, und wenn wir andererseits nicht erwarten brauchen, daß es überhaupt je einen selbständig überlieferten ausführlichen Bericht über diese Erscheinung gegeben hat, weil ihr Sinn, und nur auf diesen kam es an, sich in der Erscheinung vor den „Zwölf“, d. h. der eigentlichen Berufung und dem Zeugnis der „Kirche“ erfüllt hatte, so müssen uns die Rückdeutungen der Petruschristophanie in die synoptische Lebensgeschichte Jesu genügen. Wahrscheinlich stellen sie sogar eine ältere, primäre Weise der Vergegenwärtigung des Geheimnisses dar im Vergleich mit den historisierenden Osterberichten. Und sie alle, deren Spuren uns in dem Messiasbekenntnis von Cäsarea Philippi, der Verklärungsgeschichte, der Perikope vom Seewandeln auf dem galiläischen Meer erkennbar werden, sind an den Umkreis Galiläas gebunden. Darum widersprechen die Hinweise unserer Quellen, so wenig wir bei diesen Ereignissen an der Grenze der Geschichte an die Rekonstruktion dessen, „wie es wirklich gewesen ist“, auch nur denken dürfen, nicht der menschlichen Möglichkeit, daß Petrus allein in Galiläa die Ostererscheinung „am dritten Tag“ gehabt hat, daß die ihm in der Christophanie gegebene Glaubensgewißheit: Jesus lebt als der zum Christus erhöhte, gegenwärtige, gemeinschaftstiftende Herr für ihn die Vollmacht zur Sammlung der messianischen Gemeinde bedeutet hat (Lk. 22, 32; Joh. 21, 16 ff; Matth. 16, 18), daß Petrus deswegen den Kreis der Nachfolge Jesu nach Jerusalem geführt hat, wo allein Bestätigung und Erfüllung zu erwarten war, daß dort die Mahlgemeinschaft im Gedächtnis des letzten Genossenmahles und im Harren auf den Herrn wieder aufgenommen wurde und daß dann die Erscheinung des Herrn in diesem Kreise der „Zwölf“ bei nicht notwendig auf die elf Jünger beschränktem Kreise der Anwesenden die göttliche Bestätigung vom Anbruch des messianischen Reiches gegeben hat.

Unsere Ergebnisse erlauben uns keine einfache Entscheidung der von Lohmeyer aufgeworfenen Frage. Sowohl die jerusalemitische wie die galiläische Version der Überlieferung hat beide Erscheinungen für sich in Anspruch genommen, aber im ganzen hat die jerusalemitische Version wohl als primär zu gelten. Wahrscheinlich hat tatsächlich Galiläa neben Jerusalem früh ein eigenes christliches Zentrum gebildet. Aber Lohmeyers Urteil, daß Galiläa „die Geburtsstätte der eschatologischen Gemeinde oder, geschichtlich gesehen, der christlichen Kirche“ (S. 17) gewesen sei, kann m. E. von Matth. 28 und einer spezifischen galiläischen Frömmigkeit her weder theo-

logisch noch geschichtlich gestützt werden. Der Ursprung der Urgemeinde ist, und zwar in eben diesem vollen Sinne, nur in Jerusalem zu suchen. Darin bildet m. E. der Zusammenhang der Glaubensformel von I. Kor. 15 mit der synoptischen Tradition eine widerspruchsfreie Einheit. Erst dadurch, daß die Urgemeinde nach inneren Auseinandersetzungen mit den „Hellenisten“ einer gewissen judaistischen Verengung verfällt und sich das revolutionäre Geschichtsbewußtsein der spätjüdischen Apokalyptik außerhalb Jerusalems ungehemmter entwickelt, entsteht der Eindruck eines doppelten Ursprungs. Wir suchten demgegenüber wahrscheinlich zu machen, daß sich bereits in der Jerusalemer Urgemeinde die Entwicklung anbahnt, die das Christentum aus der Bindung an seine Mutterreligion gelöst hat. Der Hinweis auf ein schon innerlich spannungsvolles theologisches Leben in den Kreisen der Urgemeinde, den die Analyse der Jerusalemer Konsensformel gegeben hat, legt den Schluß nahe, daß wir die Lösung des Problems Galiläa und Jerusalem nicht in der Richtung einer einfachen Antithese zu suchen haben, sondern wohl an eine von vornherein lebendige Wirksamkeit verschiedener gleichzeitiger christologischer Motive und dementsprechend an mannigfaltige Zwischenstufen und Übergänge der Vorstellungsformen denken müssen, die das Bekenntnis „Christos Jesus“ und „Kyrios Jesus“ miteinander verbinden. Aber wir haben damit bereits die Basis unserer Untersuchung verlassen.

## VI

Die Interpretation der Traditionsformel von I. Kor. 15 hat uns von dem Problem ihrer formalen Sonderstellung über die Analyse ihres christologischen Gehalts zu der Frage nach der Ordnung der Ereignisse geführt, die den Anspruch der Apostolizität, den diese Formel offensichtlich erhebt, begründen und in seinem Wesen verständlich machen. Aber wie diese Ausführungen nicht die Absicht haben konnten, einen kausal-geschichtlichen Verlauf zu rekonstruieren, sondern nur erweisen wollen, daß die synoptische Tradition einen tatsächlichen Zusammenhang wie den in der IV. Aussage der Glaubensformel vorausgesetzten keineswegs ausschließt, so konnte die Absicht der theologischen Interpretation der Jerusalemer Glaubensformel nicht darauf ausgehen, ein vollständiges Bild des Glaubensbesitzes der Jerusalemer Urgemeinde zu rekonstruieren. Das verbietet sowohl der Stand unserer Quellen wie die logische Untunlichkeit negativer Urteile. So läßt sich sagen, daß der Zusammenhang dieses urchristlichen Dokuments die apokalyptische Menschensohnchristologie ausschließt, aber nicht, daß sie in der Jerusalemer Urgemeinde keine Tradition hat. So läßt sich behaupten, daß Christus in dieser Formel als Herr der messianischen Gemeinde und noch nicht als der König Himmels und der Erden, dem die Geister untertan sind, bekannt wird, aber nicht, daß die Kyrios-Christologie nur außerhalb Jerusalems entstehen konnte. Wir glauben vielmehr, daß sie eine starke Wurzel in dem aramäischen Titel des mit Vollmacht und Totalitätsanspruch

auf den Menschen lehrenden „Herren“ und in dem im Abendmahlsgebet sicher uralten Maranatha hat.

Wir nannten die Traditionsformel die älteste christliche Glaubensformel. Dazu berechtigt ihr Charakter als einzige, nachweislich urgemeindliche, autoritär gedachte Lehrnorm der Missionspredigt (wenigstens für ihr Grundgerüst), ich wage zu sagen, ihre Urapostolizität. Sie setzt ein Minimum an organisierter Kirche, entwickelten kirchlichen Bedürfnissen und theologischer Reflexion voraus. Dieser Charakter berechtigt uns jedoch nicht, sie für die einzige in älteste Zeit zurückgehende Glaubensformulierung und, sowie sie vorliegt, für die Wurzel aller urchristlichen Bekenntnisbildung anzusehen. Auf die Fragen der Symbolgeschichte lassen sich Antworten nur von der ganz breiten Basis des gesamten urchristlichen Formelguts und der apostolischen Vätertradition aus erhoffen. Eine solche Betrachtung müßte, wie Cullmann sie im Grundriß vorgelegt hat, von einem doppelten Ansatz ausgehen: progressiv von der Mannigfaltigkeit der gleichzeitigen kirchlichen Bedürfnisse des Urchristentums, das uns ja aber in der Fülle seiner Kundgebungen erst in den paulinischen Gemeinden deutlich vor Augen steht, und regressiv von den späteren Symbolformen aus, deren Entwicklungsgesetz uns zu dem einfachen Urbestand per reductionem hinzuleiten vermöchte. Die von uns in Angriff genommene Arbeit kann in einem so weit gespannten, das Leben der Urkirche umfassenden Rahmen nur ein Baustein sein wollen. Wir möchten allerdings meinen, daß erst eine sorgfältige analytische Durcharbeitung des vorpaulinischen Formelguts in Einzeluntersuchungen zu einem begründeten Urteil über das Alter und die Herkunft der in ihnen niedergelegten Tradition zu führen vermöchte. Zu dem Problem der symbolgeschichtlichen Stellung der Glaubensformel von I. Kor. 15 seien mir daher nur im Zusammenhang mit Cullmanns neuesten Erörterungen wenige, hier nicht im einzelnen begründbare Bemerkungen gestattet.

1. Cullmann weist im Ganzen eine lineare Entwicklung der Bekenntnisentwicklung in dem Sinne auf, daß alle ältesten Bekenntnisformen rein christologisch sind, daß die Einführung des I. Artikels erst mit der Heidenmission notwendig wird und der dritte Artikel erst um die Mitte des 2. Jahrhunderts neben die beiden ersten tritt, ohne daß deswegen die neuen mehrgliedrigen Formen die älteren verdrängten, und ohne daß im Grunde auch etwas Neues, in dem Gehalt der ältesten Formeln nicht bereits Mitgedachtes und Impliziertes hinzutrete. Mit dem trinitarischen Schema sind dann gewisse höchst bedeutsame Schwerpunktverlagerungen verbunden. Dabei besteht eine enge Beziehung zwischen dem rein christologischen Bekenntnis der ersten Zeit und dem christozentrischen Verständnis des AT (Cullmann a. a. O. S. 34). Dieses aber haben wir nun als den eigentlichen Inhalt der Traditionsformel herausgestellt. Wenn daher Cullmann, wie ich glaube mit Recht, nach dem „historischen Kern“ des christlichen Glaubens nach den ersten Bekenntnissen sucht, der „zugleich der

dogmatische Kern“ ist (a. a. O. S. 44), so erhebt sich die Frage, ob dieser dort zu finden ist, wo die erste umfassend explizible Wesensaussage, diejenige „über die Gegenwärtigkeit der Herrschaft Christi und über die ganze ihm übertragene Macht im Himmel und auf Erden“ erscheint (S. 53), oder nicht vielmehr da, wo die den christlichen Glauben im Unterschied vom Judentum und dem Typus des Schemas gründende Verbindung von Schriftzeugnis und pneumatischem Zeugnis, von göttlicher Heilsökonomie und geschichtlicher Gegenwart, also das Verständnis der Schrift aus dem durch die Erscheinung Christi qualifizierten eschatologischen Jetzt zum erstenmal auftritt. Mir scheint, so gesehen, gewinnt der Typus der Traditionsformel doch grundlegende Bedeutung und seiner Funktion in der Anlage und dem Aufbau der alten Bekenntnisse wäre sorgfältig nachzugehen. In den Formeln Röm. 1, 2—6 (vgl. 8, 32 ff); 3, 25 f; 4, 25; 6, 8. 23; 14, 9; I. Petr. 3, 18—22; Act. 3, 13—16 gibt er sich deutlich zu erkennen.

2. Wenn Cullmann verschiedenartige „gleichzeitige Kundgebungen des Lebens der ältesten Gemeinde“ (S. 14) als „Kriterium“ (S. 29) der bekenntnismäßigen Zusammenfassung ansetzt, so entsprechen doch der Fülle verschiedener Gelegenheiten des Bekennens nicht ohne weiteres gleichviele ursprüngliche Motive der Bekenntnisbildung. Im Exorzismus mögen Bekenntnisformeln oder ihre Rudimente verwandt werden, aber jene müssen schon vorhanden sein; in der Verfolgung kann das Kyriosbekenntnis „in seiner stereotypen Form fixiert“ sein, aber es verdankt ihr sicher nicht (natürlich auch nicht nach Cullmanns Meinung) seinen Ursprung. Gewiß werden wir nicht jedes Bekenntnis als Taufbekenntnis, aber wir werden den primären Ort jedes Bekenntnisses im inneren Bezirk des gottesdienstlichen Lebens der Gemeinde denken müssen. Dessen grundlegende Bedürfnisse aber sind Predigt und Liturgie. Ich glaube mit Cullmann, daß der Weg, durch Synopse der uns erhaltenen Formelfragmente eine einheitliche urchristliche Glaubensformel wiederherzustellen, so wichtig er für die Grundlegung der neutestamentlichen Theologie sein kann, für die Symbolgeschichte nicht gangbar ist, weil er von den schon in den gottesdienstlichen Bedingungen der ältesten Gemeinde begründeten verschiedenen Absichten, Funktionen und Verwendungen eines gemeinsamen Glaubensbekenntnisses absieht, durch die sich manches scheinbar Unvereinbare erklären dürfte. Doch mir ist zweifelhaft, ob der von Cullmann aus der späteren Symboltypik genommene Einteilungsgrund in die Gesichtspunkte „Apostolizität“ und „Zeitbedürfnisse“ für die christliche Frühgeschichte, in der sie ja nach Cullmann selbst fast zusammenfallen, sehr fruchtbar ist. Ich möchte meinen, daß vor allem der Unterschied eines katechetisch-kerygmatischen und eines liturgisch-pneumatischen Sinns der Formeln, von Zeugnis und Anbetung, Lehre und Lobpreis, *διδαχή* und *ἑξομολόγησις*, nicht nur die formale, sondern auch die theologische Struktur weitgehend bestimmt hat und eine Entwicklung nach verschiedenen Seiten begünstigt haben mag. Es wird kein Zufall sein, daß die Formeln I. Kor. 15, 3—5 und Phil. 2, 6—11, die als



geschlossen und selbständig überlieferte Einheiten nach unserem heutigen Wissen zu den letzterreichbaren Kundgebungen der christlichen Gemeinde gehören (auch Phil. 2 vielleicht bis in die Urgemeinde hineinreichend, wenn sich Lohmeyers Vermutung einer aramäischen Grundlage bestätigt) fast rein diesen beiden Typen entsprechen.

3. Was den Typus der Lehrformel betrifft, so wird man nach dem atl. Wortgebrauch von *διδάσκειν* ansetzen müssen, daß in der Lehre eine Verpflichtung des ganzen Menschen auf den im Inhalt derselben mitgeteilten Willen Gottes und, wo dieser in geschichtlichem Handeln sichtbar wird, zur Bezeugung dieser Wirklichkeit ausgedrückt wird (vgl. Theol. Wb. z. NT unter *διδάσκω*, Rengstorf). Bekennen wird dann Verpflichtung auf die die Gemeinde begründenden Tatsachen. So erklärt es sich, daß wir für die Traditionsformel neben und in ihrem missionarischen Gebrauch eine, vielleicht primäre Verwendung in der katechetischen Taufvorbereitung annehmen dürfen. Die paulinische Taufbelehrung ist auf die Dynamik der Traditionsformel: Tod — Grab, Auferweckung — Leben abgestellt, den *τύπος διδαχῆς*, dem die Katechumenen in der Taufe übergeben werden (Röm. 6, 3—11.17; vgl. Kol. 2, 12). Sie stellt den Täufling gleichsam in die Mitte des dynamischen Zusammenhanges des Heilsvorganges: Begrabenwerden in den Tod, Auferstehen zum Leben und blickt nach den beiden Polen im paulinischen Rechtfertigungsgedanken, Gesetz und Glaube. Die sakramental-kultische Wendung im Geiste der paulinischen Christumystik ist der Formel selbst fremd. Ferner scheint in der Philippusperikope (Act. 8, 30—40), die Cullmann eine „Art unausgebildeter Taufliturgie“ nennt, aus dem Schriftbeweis auf den Leidensmessias wie aus dem im westlichen Text verankerten Bekenntnis „Ich glaube, daß der Sohn Gottes Jesus Christus ist“ (v. 37), der soteriologische Zusammenhang der Traditionsformel zu sprechen, und dieser umschließt auch im ersten Teil der bereits erweiterten Formel von I. Petr. 18 ff eine Taufbelehrung. Wenn schließlich Lukas die Abfassung seines Evangeliums als Ergänzung und Vertiefung der katechetischen Belehrung denkt (Lk. 1, 4), so müssen wir wohl annehmen, daß ein *τύπος διδαχῆς* wie der in der Traditionsformel zusammengefaßte die Grundlage gebildet hat; denn diese könnte man am ersten geneigt sein, als eine Vorform des Evangeliums zu bezeichnen. Der „Name“, auf den zunächst allein getauft wird (einzeln stehend Matth. 28, 19) ist ja auch „Jesus Christus“ (Gal. 3, 27; I. Kor. 1, 13; Act. 2, 38; 10, 48; gleichbedeutend „der Herr Jesus“ 8, 16; 19, 5), nicht „der Herr“, die Kurzform für das Bekenntnis zu Sühnetod und Versöhnung nach der Verheißung der Sündenvergebung, und noch das Bekenntnis-Sigel Ichthys setzt nicht mehr voraus.

Dennoch ist, wie es scheint, der Typus der Lehrformel nicht eigentlich symbolbildend geworden. Er wirkt gewiß auch in den Formeln des 2. Jahrhunderts noch nach, in der christozentrischen Einführung Gottes als des Vaters, „der unseren Herrn Jesus Christus von den Toten auferweckt und

ihm die Herrlichkeit und den Thron zu seiner Rechten gegeben hat“ (Polykarp 2, 1 f, vorher Ign. ad Trall. 9, vgl. Cullmann), wie in der Einführung des heiligen Geistes als des Prophetengeistes, „der alles über Jesus vorhervorkündet hat“ (Justin: Apol. I, 61, bei Iren. Adv. haer. I, 10, 1 und Tertullian, vgl. Cullmann). Aber ein anderer Sinn des Bekenkens wurde herrschend, der nicht im Schriftzeugnis, sondern in der rechten Anrufung, im Zeugnis des Geistes der Kirche, sein Kriterium hat. Der liturgische Typus, den wir in dem Kyriospsalm Phil. 2 vor uns haben, verrät keine ursprüngliche Beziehung auf die Taufpraxis. Er setzt vielmehr die durch die Taufe erworbene Gabe des Geistes bereits voraus. Wir werden ihn aus dem Geistesbekenntnis im Sinne von I. Kor. 12, 3, dem das Mundbekenntnis Röm. 10, 9 entsprechen dürfte, interpretieren müssen (vgl. *ἐπικαλοῦμαι* im Zusammenhang mit dem Kyriosbekenntnis Röm. 10, 13; I. Kor. 1, 2; Act. 2, 21; 9, 14; II. Tim. 2, 22). Sein Kern ist das eschatologische *ἐξομολογεῖσθαι* aller himmlischen, irdischen und unterirdischen Wesen, daß Jesus Christus der Herr sei zur Ehre des Vaters, als Abschluß des Bekenntnisses, das die Gläubigen im Geiste ablegen. In diesem Bekenntnis steht nicht der Herr der Gemeinde, sondern der Herr aller unsichtbaren kosmischen Mächte, nicht die Sammlung der Reichsgenossen, sondern der Sieg über die Welt, nicht das neue Israel, sondern die neue Schöpfung, nicht die Versöhnung, sondern die Erlösung im Vordergrund. Mit ihr ist die Idee der Präexistenz Christi und seiner Mittlerschaft bei der Schöpfung (I. Kor. 8, 6) verbunden, nach Lietzmann der Ansatz aller mehrgliedrigen Bekenntnisse (vgl. Cullmann S. 37). Doch das Schema Erniedrigung und Erhöhung entspricht demjenigen des parallelen Aufbaus der Traditionsformel, und von Röm. 1, 3, der deutlich ihre Grundlage verratenden Formel von dem Inhalt des Evangeliums führt, wie Cullmann zeigt, eine, wie es scheint unmittelbare Entwicklung zu den beiden Grundaussagen vom „eingeborenen Sohn, unserem Herrn“, die Lietzmann als das Fundament aller Aussagen im christologischen Artikel des Apostolikums herausgearbeitet hat.

<sup>175</sup> E. Klostermann: Mk. Ev. in Handb. z. NT zu Mk. 14, 28.

<sup>176</sup> Grundmann a. a. O. S. 46.

<sup>177</sup> Vgl. Lk. 22, 32; Joh. 21, 16 ff; Matth. 16, 18.