

## Himmelfahrt und Pfingsten

von Georg Kretschmar

1. Vor kurzem erst hat Gerhard Kunze darauf hingewiesen, daß Liturgiegeschichte und Ikonographie bisher viel zu wenig herangezogen worden sind, um das gegenseitige Verhältnis von Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten im Neuen Testament zu deuten.<sup>1</sup> In dieser allgemeinen Formulierung trifft das zwar nicht ganz zu. Katholische Exegeten haben das patristische Material oft mituntersucht und mitverarbeitet,<sup>2</sup> aber es ist doch noch lange nicht ausgeschöpft und ermöglicht vielleicht einen neuen Zugang zu alten, vielverhandelten Fragen.

So ist es eine bekannte, aber doch wenig beachtete Tatsache, daß sich das uns geläufige Fest der Himmelfahrt Christi am 40. Tag nach Ostern nicht vor dem vierten Jahrhundert nachweisen läßt und offenbar erst in dieser Zeit unter dem Einfluß der Chronologie der Apostelgeschichte entstanden ist. Dagegen kannte die ostsyrische und palästinensische Kirche bis in dieses Jahrhundert hinein ein Himmelfahrtsfest am 50. Tag nach Ostern. Am klarsten erkennbar ist dies in der syrischen Tradition. Die älteste Form der *Doctrina Apostolorum*, die aus dem 4., vielleicht schon 3. Jahrhundert stammt, zählt folgende Feste auf: Epiphantias, vierzig Tage Fasten vor Karfreitag und Ostern, Himmelfahrt am 50. Tage nach Ostern (can. 9) und Märtyrertage.<sup>3</sup> In der *Doctrina Addaei* werden Himmelfahrt und Pfingsten (d. h. Geistausgießung) ausdrücklich auf denselben Tag gelegt,

<sup>1</sup> 'Die gottesdienstliche Zeit' in *Leiturgia I*, Kassel 1954 p. 452 n. 24. Kunze dachte vor allem an eine formgeschichtliche Auswertung, aber diese Quellen können uns auch darüber hinaus gute Dienste leisten.

<sup>2</sup> Z. B. V. Larrañaga S.J.: *L'Ascension de Notre-Seigneur dans le Nouveau Testament*, Rome 1938, und die gründliche Zusammenstellung des 1953 verstorbenen P. U. Holzmeister S.J.: *Der Tag der Himmelfahrt des Herrn*, *ZkTh* 55 (1931) p. 44—82.

<sup>3</sup> F. C. Burkitt in *JThSt* 24 (1923) p. 202 f. und *Proceed. of the Brit. Acad.* XI (1923) p. 3.

den fünfzigsten nach der Auferstehung.<sup>4</sup> Auch die älteste erhaltene syrische Perikopenordnung zeigt noch Spuren dieses Brauches.<sup>5</sup> Für Palästina haben wir vor allem die Schilderung der Jerusalemer Pfingstfeier durch die Pilgerin Egeria heranzuziehen.<sup>6</sup> Am Vormittag stand danach um die Wende des 4. zum 5. Jahrhundert die Geistausgießung im Mittelpunkt, am Nachmittag die Himmelfahrt. Nun sind zwar noch lange nicht alle Fragen geklärt, die uns der ausführliche Bericht der reiselustigen Gallierin stellt;<sup>7</sup> aber da sich zeigen läßt, daß die Jerusalemer Liturgie dieser Zeit weithin aus einer Überlagerung altpalästinensisch-ostsyrischer Traditionen mit Überlieferungen mehr westlichen Ursprunges entstanden ist,<sup>8</sup> dürfen wir wohl

<sup>4</sup> W. Cureton: *Ancient Syriac Documents*, London 1864, p. 24—27, vgl. P. de Lagarde: *Reliquiae graecae* p. 89 ff. siehe U. Holzmeister op. cit. p. 61.

<sup>5</sup> Darauf hat G. Kunze aufmerksam gemacht: *Die gottesdienstliche Schriftlesung I*, Göttingen 1947 p. 6 f.; *Leiturgia I* p. 453. Es handelt sich um die Lesordnung des *Cod. Syr. Brit. Mus. Add. 14 528* aus dem 5. Jhd., vgl. dazu Anm. 98.

<sup>6</sup> *Peregrinatio ad loca sancta* 43 (CSEL 39 p. 93, 16—95, 27 ed. Geyer).

<sup>7</sup> Vor allem ist noch umstritten, wie die Feier des 40. Tages in Bethlehem zu verstehen sei. A. Baumstark dachte an ein altes palästinensisches Geburtsfest, *Or. Christ. N.S.* 6 (1916) p. 226 ff., fand damit aber viel Widerspruch. Neuerdings bietet E. Dekkers O.S.B.: *De datum der Peregrinatio Egeriae en het feest van Ons Heer Hemelvaart*, *Sacr. Erud. I* (1948) p. 181—205 eine bestechende Lösung an: Er zeigt, daß nach einem georgischen Kanoniarion am 31. Mai das Kirchweihfest der Bethlehemer Geburtskirche gefeiert wurde. Im Jahre 417 fällt dieses Datum auf den 40. Tag nach Ostern, damit wäre die Predigt 'apte diei et loco', von der Egeria berichtet, 42 (p. 93, 14 ed. Geyer), erklärt und zugleich wären die Jahre der Pilgerreise exakt bestimmt. Aus linguistischen Gründen ist eine Autorität wie Chr. Mohrmann diesem Ansatz beigetreten, *VC* (1950) p. 121. Die liturgiegeschichtliche Seite der neuen These scheint mir aber noch nicht sicher geklärt zu sein, auch F. L. Cross äußert sich zurückhaltend: *St. Cyril of Jerusalem's Lectures on the Christian Sacraments, Texts for Students No. 51*, London 1951 p. XVIII n. 1. Gar nicht überzeugt hat mich aber die Annahme von E. Dekkers, im Jahre 417 sei wegen des seltsamen Zusammentreffens von Dedikationsfest in Bethlehem und Himmelfahrt das Himmelfahrtsfest am 40. Tage in Jerusalem ausgefallen und dafür am Pfingstnachmittag nachgeholt worden. J. G. Davies: *The Peregrinatio Egeriae and the Ascensio*, *VC* 8 (1954) p. 93—100, stellt demgegenüber jetzt die These auf, auch die Nachmittagsgottesdienste am 50. Tag in Jerusalem bezögen sich auf Pfingsten, nicht auf Himmelfahrt. Das Fest am 40. Tag in Bethlehem wäre Himmelfahrt, das nur aus alter Tradition noch in diesem Ort gefeiert würde, die auf die Zeit zurückginge, als die Himmelfahrtskirche in Jerusalem noch nicht gebaut war. Aber die Worte der Pilgerin 43,5 (p. 94, 14 f. ed. Geyer) sind ganz eindeutig: sie spricht für den Nachmittag nur noch von der Ascensio, und die von ihr genannten Lesungen Luk. 24, 49—53 und Act. 1, 6—12 sind in der syrischen Tradition und darüber hinaus fester Bestandteil der Himmelfahrtslesungen und stehen niemals mit 'Pfingsten', d. h. der liturgischen Feier der Geistausgießung in Verbindung, vgl. für Jerusalem auch A. Baumstark: *Syrische Perikopenordnungen* p. 165; siehe auch G. Kunze in *MPhTh* 39 (1950) p. 170 f.

<sup>8</sup> Der Nachweis läßt sich für Taufe und Eucharistie auf Grund der unter dem Namen Cyrills überlieferten Katechesen führen, für den Kalender auf Grund des altarmenischen Lektionars.

die eigentümliche Ordnung ebenso erklären, in der hier der 50. Tag nach Ostern begangen wurde: als sich die Pfingstfeier auf Grund von Act. 2 durchzusetzen begann, wurde das ältere Himmelfahrtsfest auf den Nachmittag abgedrängt.<sup>9</sup> Auch für Euseb von Caesarea, in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts, fiel Himmelfahrt auf den 50. Tag nach Ostern.<sup>10</sup> In Kleinasien hat man im 2. Jahrhundert offenbar ebenso gedacht, denn Hieronymus berichtet: 'Montanus, Prisca et Maximilla etiam post Pentecosten faciunt quadragesimam, quod ablato sponso filii sponsi debeant ieiunare'.<sup>11</sup> Die Montanisten setzten also sofort nach dem 50. Tag wieder mit dem Fasten ein wie in der Quadragesimalzeit, den 40 Fasttagen vor Ostern, unter Berufung auf Matth. 9, 15 (Mark. 2, 18 f.): die Söhne des Bräutigams werden fasten, wenn der Bräutigam von ihnen genommen ist. Die Pentekoste war ihnen also die Zeit der Gegenwart Christi bei den Seinen, der 50. Tag die Himmelfahrt. Im allgemeinen werden wir annehmen können, daß dieses Himmelfahrtsfest am 50. Tag nach Ostern die Feier der Geistausgießung mit einschloß, jedenfalls für die spätere Zeit muß das gelten, das zeigen Euseb und die Doctrina Addaei. Ob dieser liturgische Ansatz aus einer alten geschichtlichen Vorstellung erwachsen ist, oder ob es umgekehrt war, daß erst die liturgische Fixierung der Himmelfahrt auf den Pfingsttag zu der geschichtlichen Anschauung führte, die uns in der Doctrina Addaei und bei den Montanisten entgegentritt,<sup>12</sup> das läßt sich vorläufig noch nicht entscheiden. Auf jeden Fall haben wir hier eine sehr alte Tradition vor uns, die unabhängig von der Apostelgeschichte ist und hinter die Kanonisierung dieses Buches zurückreicht.

Wie soll man diese merkwürdige Tatsache erklären, daß die Überlieferung, aus der Lukas schöpfte, mit dem 50. Tag nach der Auferstehung Christi die Ausgießung des Heiligen Geistes verband, eine andere alte palästinensische Überlieferung aber die Himmelfahrt?<sup>13</sup> Man könnte darauf

<sup>9</sup> Nur so scheint mir die seltsame Umkehrung erklärlich: erst Geistausgießung, dann Himmelfahrt. Natürlich berief man sich dafür auf die Zeitangabe Act. 2, 15.

<sup>10</sup> Das hat U. Holzmeister op. cit. p. 61 ff. nachgewiesen, vgl. bes. de sol. pasch. 5 (MPG 24 col. 700 C).

<sup>11</sup> Comm. in Matth. I zu 9, 15 (MPL 26 col. 58 D). Es läßt sich nicht erkennen, ob Hieronymus oder sein Gewährsmann hier unmittelbar eine alte Nachricht aus dem 2. Jhd. verwertet oder von einem gegenwärtigen Brauch der Montanisten auf Montanus selbst zurückgeschlossen hat. Diese Ordnung macht aber einen so altertümlichen Eindruck, daß auch ein solcher Rückschluß sicher berechtigt ist; so auch Holzmeister p. 64. Auch liturgisch gehört Kleinasien im zweiten Jhd. zum palästinensisch-ostsyrischen Bereich.

<sup>12</sup> Daneben gab es noch andere Überlieferungen über den Zeitpunkt der Himmelfahrt, vgl. die Zusammenstellung bei Holzmeister. Bedeutsam sind daraus vor allem die Stellen, an denen Auferstehung und Himmelfahrt auf denselben Tag gelegt werden, im Neuen Testament vor allem Joh. 20 und Luk. 23, 43 und aus späterer Zeit Barn. 15, 9. Für unsere Fragestellung haben sie zunächst kein besonderes Gewicht, vgl. aber S. 215 f. und Anm. 168.

<sup>13</sup> Auch wenn die Geistausgießung mitgefeiert wurde, war sie doch nur ein Appendix zu Himmelfahrt mit wenig Eigengewicht. Von dieser Gesamtüberlieferung wäre dann wohl auch der altkirchliche Bildtypus abzuleiten, der Himmelfahrt und Geistausgießung in einer Komposition zusammenfaßte und nach Baum-

verweisen, daß nach allgemeiner Ansicht die frühchristliche Pentekoste ursprünglich den ganzen Zeitraum der fünfzig Tage nach Ostern umfaßte als die große Freudenzeit der Kirche,<sup>14</sup> wobei der 50. Tag erst langsam ein besonderes liturgisches Gewicht bekam. Es wäre also denkbar, daß er sich im Westen auf Grund von Act. 2 stärker als Geistausgießung, im semitischen Osten dagegen als Himmelfahrt herauskristallisiert hätte. Aber auch abgesehen davon, daß es ja noch gar nicht erwiesen ist, ob die unterschiedlichen geschichtlichen Vorstellungen in West und Ost erst aus der verschiedenen Liturgie erwachsen sind, ist doch zu fragen, woher denn überhaupt die Feier der fünfzig Tage stammt, von denen Tertullian sagt, daß sie ein einziger großer 'dies festus' sind.<sup>15</sup> Aus der Chronologie von Act. 1—2 lassen sie sich so nicht ableiten. Im Gegenteil, man ist fast versucht zu sagen: die allgemeine Rezeption des lukanischen Zeitaufnisses hat die große Freudenzeit zerstört. Die innere Logik drängt<sup>16</sup> dazu, sie schon nach Himmelfahrt abzuschließen und wenigstens zwischen dem 40. und 50. Tag ein Vorbereitungsfasten auf den Empfang des Geistes einzuschalten. Und tatsächlich spricht schon can. 5 von Nicaea 325 von einer Tessarakoste nach Ostern<sup>17</sup> und schon am Anfang des 4. Jahrhunderts mußte das Konzil von Elvira gegen den Brauch vorgehen, nur vierzig Tage nach Ostern zu feiern.<sup>18</sup> Die Freudenzeit wird hier deutlich jeweils durch die Himmelfahrt begrenzt, sie wird also als das Gedächtnis der Zeit gefeiert, in welcher der Auferstandene bei den Jüngern auf Erden weilte. Daher ist es wohl nicht zu kühn, den Ursprung der fünfzigtägigen Freudenzeit dementsprechend aus der Tradition abzuleiten, die die Himmelfahrt auf den 50. Tag nach der Auferstehung legte. Und das entspricht nun auch dem Verständnis der Pentekoste bei den Montanisten; und wenn uns die Nachricht bei Hieronymus tatsächlich bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts zurückführt, ist dies der älteste Beleg, den wir für die große Freudenzeit überhaupt haben.

Für unsere eigentliche Frage ist damit aber nur wenig gewonnen. Immerhin zeigt sich, daß die östliche Überlieferung einmal weiter verbreitet gewesen sein muß und vermutlich erst später durch Act. 2 zurückgedrängt worden ist. Die unterschiedliche Deutung des 50. Tages nach Ostern reicht also sicher schon ins erste Jahrhundert zurück. Man wird diese Tatsache

---

stark aus dem Osten stammt. Baumstark selbst möchte ihn von der Jerusalemer Ordnung herleiten, *Or. Christ. N. S.* 7/8 (1918) p. 174 f. Ich verdanke diesen Hinweis der in Anm. 1 genannten Anmerkung G. Kunzes.

<sup>14</sup> Vgl. bes. O. Casel *O.S.B.*: Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier, *JLW* 14 (1934) p. 1—78, dort auch die Belegstellen.

<sup>15</sup> *De bapt.* 19 (CSEL 20 p. 217, 1 ff. ed. Reifferscheid-Wissowa), vgl. *de cor.* 3 (CSEL 70 p. 158, 23 f. ed. Kroymann).

<sup>16</sup> Trotz *Luk.* 24, 52; in Act. 1, 14 fehlt auch jeder Hinweis auf die 'große Freude'.

<sup>17</sup> H. Koch: Die *Τεσσαράκοντή* in can. V von Nicäa (325), *ZKG* 44 (1925), p. 481—488; H. Leclercq: Art. *Pentecôte* in *DACL* 14, 1 (1925) Sp. 260 ff.

<sup>18</sup> Der Kanon 43 bestimmte an sich nur 'ut cuncti diem Pentecostes celebremus' (p. 20, 16 ed. Lauchert), aber eine alte, sinngemäß sicher richtige Glosse deutet das als 'non quadragesimam'; im übrigen vgl. Leclercq op. cit. und O. Kellner: *Heortologie* 3. Aufl. Freiburg 1911 p. 84 f.

nicht erklären können, ohne auf den jüdischen Kalender zurückzugreifen. Fünfzig Tage nach dem Passa feiert das Judentum שבועות, das Wochenfest, das in der Diaspora bereits in vorchristlicher Zeit den Namen Πεντηκοστή führte.<sup>19</sup> In seiner kürzlich erschienenen Untersuchung über die Osterpraxis der Quartadezimaner hat Bernhard Lohse gezeigt, daß wahrscheinlich schon die Urgemeinde, auf jeden Fall aber bestimmte Kreise der frühen Kirche das alte jüdische Passafest einfach übernommen und weitergefeiert haben, allerdings nun in einer ganz neuen Sinndeutung.<sup>20</sup> Es lassen sich einige Hinweise dafür angeben, daß es beim Pfingstfest ähnlich gewesen sein könnte. Wenn Paulus 1. Kor. 16, 8 schreiben kann, daß er bis Pfingsten in Ephesus bleibt, dann setzt er doch voraus, daß dieser Tag — und wenn auch nur als Zeitangabe — auch der christlichen Gemeinde in Korinth geläufig war; ähnlich steht es mit Act. 20, 16.<sup>21</sup> Wichtiger ist, daß dieselben Schriftabschnitte, die in der Synagoge am Wochenfest verlesen wurden, in den ostsyrischen Perikopenordnungen als Lektionen für den Pfingsttag wiederkehren.<sup>22</sup> Ob es sich hier allerdings um eine Ordnung handelt, die uns in die älteste Zeit der Kirche zurückführt oder um eine sekundäre Übernahme, läßt sich vorläufig noch nicht entscheiden.<sup>23</sup> Der Hinweis auf das Wochenfest bringt aber zunächst sowieso keine Lösung unseres Problems, sondern verschiebt nur die Frage. Von einem 'Weiterfeiern' könnte man ja nur reden, wenn in irgendeinem Sinn eine sachliche Beziehung zwischen dem jüdischen und dem christlichen Festinhalt bestünde. Erst dann würde auch eine Übernahme der Lesetexte verständlich. Ein solches Verhältnis liegt zwischen Passa und Ostern zweifellos vor, weil der Gekreuzigte und Auferstandene als das Passalamm des neuen Bundes verstanden wurde.<sup>24</sup> Deshalb konnte auch Ex. 12 Osterperikope bleiben. Über den Inhalt des christlichen Pfingstfestes gab es doch aber gerade verschiedene Traditionen. Ehe wir nach Beziehungen zum Wochenfest fragen können, haben wir also zunächst weiter die Vorgeschichte dieser Traditionen zu klären. Dabei wird es gut sein, zunächst einmal alle Datierungsprobleme beiseitezulassen und allein nach den theologischen Zusammenhängen zu fragen.

<sup>19</sup> Tob. 2, 1; 2. Makk. 12, 32; Act. 2, 1; Jos. ant. III 10, 6 u. a. vgl. W. Bauer, Wörterbuch zum Neuen Testament, 4. Aufl. Berlin 1952 Sp. 1171.

<sup>20</sup> Und dementsprechend veränderter Ordnung, in stellvertretendem Fasten und Beten, in der Hoffnung auf die Parusie: Das Passafest der Quartadezimaner, Beitr. z. Förd. christl. Theol. II 54, Gütersloh 1953, bes. p. 101 ff.

<sup>21</sup> Vgl. B. Lohse p. 98 ff. E. Lohse ThWbzNT VI (1954) p. 49 f.

<sup>22</sup> vgl. S. 229 ff.

<sup>23</sup> Vgl. dazu G. Kunze: Gottesdienstliche Schriftlesung I p. 90; 175 f.; Lehre, Gottesdienst, Kirchenbau in ihren gegenseitigen Beziehungen I, Göttingen 1949 p. 41; 'Die Lesungen' in Leiturgia II (1954), bes. p. 103—126. Die zuletzt genannte Abhandlung ist erst nach Abschluß dieser Arbeit erschienen. Sie hat mich gar nicht überzeugt, aber es ist nicht möglich, in diesem Zusammenhang näher darauf einzugehen.

<sup>24</sup> 1. Kor. 5, 7; Apc. 5, 6. Nach Joa. Jeremias: Die Abendmahlsworte Jesu, 2. Aufl. Göttingen 1949 p. 104 f. hat sich Jesus beim letzten Mahl mit den Jüngern selbst so bezeichnet, vgl. auch B. Lohse p. 101 f.

2. Es gibt wohl kaum eine neutestamentliche Schrift, in der nicht in irgendeiner Form in entscheidenden Zusammenhängen von der Himmelfahrt oder Erhöhung Christi gesprochen würde oder sie wenigstens vorausgesetzt wird. Von einer eschatologischen Geistausgießung ist aber abgesehen von Act. 2, 1—13 nur noch an ganz wenigen Stellen die Rede. Und hier wird diese Geistausgießung überall eng an die Himmelfahrt angeschlossen.<sup>25</sup> Ganz klar ist dieser Zusammenhang in der Petrusrede Act. 2, 32 f. ausgesprochen: „Diesen Jesus hat Gott auferweckt, des sind wir alle Zeugen; nun zur Rechten Gottes erhöht, empfing (*λαβὼν*) Er den verheißenen Heiligen Geist vom Vater und goß das aus, was ihr seht und hört.“ Dieselbe Verbindung zwischen Erhöhung des Sohnes und Sendung des Geistes finden wir bekanntlich in den johanneischen Abschiedsreden wieder,<sup>26</sup> ebenso steht sie hinter der johanneischen Form der Pfingstgeschichte in Joh. 20, 22 f., der Übertragung der 'Schlüsselgewalt' an die Jünger: „Nehmet hin den Heiligen Geist, welchen ihr die Sünden vergebet, denen sind sie vergeben, welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten.“ Aus 20, 17 ist nämlich zu schließen, daß auch hier unmittelbar vorher die Himmelfahrt stattgefunden hat.<sup>27</sup> Dasselbe Schema kehrt nun aber auch in Eph. 4, 7—12 wieder: „Einem jeden von uns wurde die Gnade nach dem Maße der Gabe des Christus gegeben. Deshalb heißt es: 'Aufgefahren zur Höhe machte Er die Gefängnis(wache) zu Gefangenen, Er hat den Menschen Gaben gegeben' (Ps. 68, 19) . . . und Er gab die einen als Apostel, andere als Propheten, andere als Evangelisten, andere als Hirten und Lehrer um die Heiligen zur Dienstleistung auszurüsten . . .“ Hier sind zwar unmittelbar als Gaben des Erhöhten die Ämter in der Gemeinde genannt, das Wort *πνεῦμα* fehlt also. Aber für die frühe Kirche ist jedes Amt im Geist verwurzelt<sup>28</sup> und der Zusammenhang mit den genannten johanneischen und lukanischen Aussagen ist so eng, daß es berechtigt erscheint, auch diesen Abschnitt hier heranzuziehen. Damit haben wir aber schon alle Stellen im Neuen Testament zusammengestellt, die außer Act. 2, 1—13 von einer Geistausgießung reden.<sup>29</sup>

Es ist offensichtlich, daß wir hier eine besondere Traditionsschicht vor uns haben, deren Anschauungen sich charakteristisch von Paulus und den Synoptikern unterscheiden. Bei den Synoptikern ist der Geist im allgemeinen wenig betont und dort, wo er doch stärker in Erscheinung tritt,<sup>30</sup> wird er als eine nicht an einen bestimmten Zeitraum gebundene Gabe Gottes geschildert. Paulus kann den Geist bisweilen fast dem erhöhten

<sup>25</sup> Der Rahmen des lukanischen Werkes (Luk. 24, 49; Act. 1, 4 f.) fügt Act. 2, 1—13 in dasselbe Schema ein.

<sup>26</sup> Joh. 15, 26; 16, 7; vgl. 14, 16; 7, 39 und Anm. 45.

<sup>27</sup> vgl. dazu H. Kraft: Joh. 20, 17, ThLZ 76 (1951) Sp. 570.

<sup>28</sup> Die *χάρις* von 4,7 entspricht dem *πνεῦμα*.

<sup>29</sup> Tit. 3, 6 und Röm. 5, 5 reden vom individuellen Geistempfang bei der Taufe, nicht von einer heilsgeschichtlichen Geistausgießung.

<sup>30</sup> Wie in den Kindheitsgeschichten des Lukas.

Christus gleichsetzen,<sup>31</sup> sonst ist er Gabe, die in erster Linie den Einzelnen des gegenwärtigen Heils und der künftigen Vollendung versichert. Demgegenüber ist der Geist in der hier herausgehobenen Traditionsschicht Gottes Gabe, die erst durch den erhöhten Sohn den Menschen weitergegeben wird, aber nicht in erster Linie dem Einzelnen, sondern der Kirche. Hierin liegt eine besonders auffällige Gemeinsamkeit aller angeführten Stellen; trotz mancherlei Unterschieden im Einzelnen wird hier die Gabe des zum Himmel Aufgefahrenen doch überall als kirchengründendes Faktum verstanden. Daß es sich hier tatsächlich um eine Besonderheit handelt, zeigt ein Vergleich mit Formeln und Traditionen wie sie in Matth. 28, 18 f. und Phil. 2, 6—11 vorliegen. Bei ihnen ist der *κύριος* in erster Linie der Herr der Welt, nicht der Kirche, es fehlt jeder Hinweis auf den Geist oder eine andere Gabe des Erhöhten.<sup>32</sup>

Die Herkunft dieser Überlieferungsschicht läßt sich sicher erkennen, sie muß aus Palästina stammen. Dafür spricht 1. die Eigenart des Zitates aus Ps. 68, 19 in Eph. 4;<sup>32a</sup> 2. die sehr altertümliche Theologie der Petrusreden; 3. der allgemeine Zusammenhang, der zwischen dem Johannes-evangelium (samt den Briefen), Lukas (besonders den ersten Kapiteln der Apostelgeschichte) und dem Epheserbrief besteht; denn diese Schriften stimmen ja nicht nur in der Zuordnung von Himmelfahrt und Geistausgießung als Kirchengründung zusammen. Ihre Gemeinsamkeit läßt sich heute am besten religionsgeschichtlich ausdrücken: Es sind die Schriften innerhalb des Neuen Testaments, die am stärksten Berührungen mit den jüdischen Sekten aufweisen, die seit einiger Zeit durch die Entdeckung der Toten-Meer-Rollen in unseren Blickkreis getreten sind.<sup>33</sup> Das weist doch auch auf einen palästinensischen Ausgangspunkt zurück.

Wenn wir nun diese von uns herausgestellte Traditionsschicht mit Act. 2, 1—13 vergleichen, fallen sofort einige Übereinstimmungen ins Auge. So ist beiden Überlieferungen vor allem die ekklesiologische Ausrichtung gemeinsam. Darüber hinaus findet die Geistmitteilung in Act. 2 und Joh. 20 in einem Haus in Jerusalem statt. Daneben besteht nun aber der entscheidende Unterschied,<sup>34</sup> daß die Pfingstgeschichte Act. 2, 1—13 für sich genommen keinen Hinweis auf die Himmelfahrt Christi enthält. Während

<sup>31</sup> 2. Kor. 3, 17; vgl. R. Bultmann: Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1953 p. 331 f.

<sup>32</sup> Der Unterschied deckt sich etwa mit dem, was E. Lohmeyer als galiläische und jerusalemische Tradition unterschied.

<sup>32a</sup> vgl. S. 216 f.

<sup>33</sup> Ein genauer Einzelnachweis dafür kann hier natürlich nicht angetreten werden, vgl. aber zu Johannes K. G. Kühn: Die in Palästina gefundenen hebräischen Texte und das Neue Testament, ZThK 47 (1950) p. 192—211; zur Apostelgeschichte S. 249 ff. dieser Arbeit und zum Epheserbrief K. G. Kühn in ThWzNT V (Lief. 5 1950) p. 297 ff.

<sup>34</sup> Auf den anderen Unterschied, daß der Geist in Act. 2 z. T. ekstatische Züge trägt, in der anderen Schicht aber eher 'amtlichen' Charakter hat, ist hier nicht einzugehen, vgl. aber S. 235 f.

in Joh. 20 der Auferstandene und nun Verklärte<sup>35</sup> selbst den Geist mitteilt, fehlt die Gestalt Christi in dem entsprechenden Abschnitt der Apostelgeschichte. Das ist aber letztlich derselbe Unterschied wie er zwischen den beiden liturgischen Traditionen bestand, die wir oben kennengelernt haben, dem Fest der Geistausgießung im Westen und dem Fest der Himmelfahrt Christi im Osten. Nun ging die westliche Überlieferung, die sich später allgemein durchgesetzt hat, sicher von Act. 2 aus. Insofern ist diese Feststellung also nicht überraschend. Können wir etwa nun in der anderen Überlieferungsschicht den Ursprung des Brauches sehen, den 50. Tag nach Ostern als Himmelfahrt zu feiern? Dagegen spricht, daß dieser Tag hier an keiner Stelle genannt wird.<sup>36</sup> Im Gegenteil, die Chronologie von Joh. 20 schließt dieses Datum geradezu aus, hier liegen Auferstehung, Himmelfahrt und Geistverleihung an einem Tage. Die 'Pfingst'-feier der palästinensischen Kirche ist also sicher nicht unmittelbar aus dieser hier herausgestellten Tradition abzuleiten. Trotzdem besteht doch offenbar ein Zusammenhang. Um hier weiterzukommen, empfiehlt es sich, zunächst weiter der Vorgeschichte dieser Himmelfahrtsüberlieferung nachzugehen.

3. Es wurde oben schon festgestellt, daß die Textform des Zitates aus Ps. 68, 19 in Eph. 4, 8 palästinensisch sei. Der hebräische Text liest hier: עָלִיתָ לְמַרוֹם שְׁבִיתָ שָׁבִי לְקַחְתָּ מִיַּמֵּינֵי בְּאֶדְם 'Du bist zur Höhe gestiegen, hast Gefangene gemacht, Du hast Gaben empfangen von den Menschen'. Die Septuaginta übersetzt das an den hier wichtigen Stellen völlig wörtlich: ἀνέβης εἰς ὕψος, . . . ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώπων. Es geht um Gott, der Seine Herrlichkeit am Sinai offenbarte. Die rabbinische Auslegung dagegen bezog dieses Psalmwort durchweg auf Mose.<sup>37</sup> Ein breiter Traditionsstrom deutet dabei die 'Gaben' auf das Gesetz, das Mose den Menschen gegeben oder für sie empfangen hat. Damit stehen wir genau bei der Textform aus Eph. 4, 8: 'Er hat den Menschen Gaben gegeben'. Das heißt also, der Epheserbrief — oder die Tradition, die hinter ihm steht — hat hier eine spätjüdische Moseaussage auf Christus übertragen. Dasselbe Psalmwort hat wahrscheinlich auch auf Act. 2, 33 eingewirkt. Das Kerygma von der Erhöhung Christi wird in 2, 34 f. durch den Schriftbeweis aus Ps. 110 begründet. Dadurch sind aber die Aussagen über die Geistausgießung nicht gedeckt. Vor allem ist aber der eingefügte Gedankengang auffällig, daß der Erhöhte den Geist vom Vater empfangen hätte, das ἔλαβον. Es erklärt sich am Einfachsten, wenn wir auch hier Ps. 68, 19 im Hintergrund sehen: Er hat die Gaben (nämlich den verheißenen Geist) empfangen (vom Vater) für die Menschen.<sup>38</sup> Wenn diese Vermutung zu Recht besteht, liegt hier dieselbe Mosetypologie vor wie in Eph. 4. Daß

<sup>35</sup> 20, 17-19; vgl. H. Kraft.

<sup>36</sup> Dagegen kann man natürlich nicht Act. 2, 33 anführen, die Datierung liegt hier nur in der lukianischen Komposition.

<sup>37</sup> Für die Einzelnachweise vgl. Str.Bill. III p. 596 ff.

<sup>38</sup> Das wäre die andere Form der rabbinischen Auslegung dieses Textes, die den Wortlaut weniger antastete.

es sich dabei tatsächlich um eine Übertragung theologischer Aussagen von Mose auf Christus handelt, wird für Eph. 4 durch die Abweichung vom Wortlaut des hebräischen Textes bewiesen, denn diese Umdeutung wurde in der spätjüdischen Exegese ja nur dadurch notwendig, daß man dies Psalmwort auf Mose bezog.

Wie kam man aber dazu? Nun, das lag bei dem Sinaipsalm 68 nahe genug. Den entscheidenden Ausschlag gab aber der Anfang: עָלָהּ, 'du bist emporgestiegen', ein Wort das rabbinische Exegeten nach ihren Grundsätzen mit Ex. 19, 3 verbanden: רַמְסָה עָלָהּ הָאֱלֹהִים 'Und Mose stieg auf zu Gott'. Es ist leicht vorzustellen, welche Schwierigkeiten dieser Satz bot. Schon die Septuaginta hat ihn abgeschwächt: 'Und Mose stieg auf den Berg Gottes'<sup>39</sup> und ein altes palästinensisches Pentateuchtargum umschreibt: 'Und Mose stieg hinauf um Belehrung (oder: Weisung, Gesetz) von Jahwe zu erbitten'.<sup>40</sup> Diese Umdeutungen zeigen doch aber nur, wie intensiv man sich mit diesem Schriftwort beschäftigt hat. Ja, man wird nicht zu viel sagen, wenn man feststellt, daß an diesem 'Und Mose stieg auf zu Gott' die gesamte spätjüdische Theologie hing, denn es verbürgte den Offenbarungscharakter des Gesetzes. Deshalb knüpfte man in diesen Aufstieg Moses gern auch den Bund Gottes mit den Vätern hinein: „Es stieg in der Wolke und es sank in der Wolke der Bund der Väter und das Verdienst (זְכוּת) der Kinder stieg mit ihm und sank mit ihm“.<sup>41</sup> Hier ist offenbar eine Überlieferung vorausgesetzt, nach der Mose in einer Wolke zu Gott geführt wurde. Der Aufstieg auf den Sinai nimmt fast den Charakter einer Himmelfahrt an. In späterer Zeit ist dieser Gedanke breit entfaltet worden, besonders interessante Beispiele gibt es bei den Samaritanern.<sup>42</sup> Aber das führt über unsere Zeit weit hinaus. Zum Abschluß möchte ich ein Wort anführen, das in einem späten Midrasch ohne Verfasser angeführt ist, also formal jung sein mag, der Sache nach aber die Meinung der gesamten jüdischen Auslegung wiedergibt: „Die Worte 'Du stiegst in die Höhe'

<sup>39</sup> καὶ Μωσῆς ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος τοῦ θεοῦ.

<sup>40</sup> Den Text hat P. Kahle veröffentlicht: Masoreten des Westens II, Beitr. z. Wiss. v. A. u. NT 3. F. 14, Stuttgart 1930, Frgm. F, p. 55. Vgl. auch schon die Überschrift des Jubiläenbuches, die sich allerdings an Ex. 24, 12 anschließt.

<sup>41</sup> Mechilta des R. Schimon ben Jochai p. 94, 8 ed. Hoffmann 1905. Auch hier bleibt man in der Nähe von Ps. 68, 19; die 'Verdienste' sind die Gaben der Menschen, vgl. auch das Material bei Str. Bill. III p. 596 ff. Von hier aus könnte auch ein Licht auf Hebr. 12, 1 f. fallen, die 'Wolke' der Zeugen, die doch die Väter von cap. 11 sind; sie begleiten den Aufstieg zu Gott, auf dem Weg, den der 'Anfänger und Vollender des Glaubens' Jesus freigemacht hat. Erst in diesen Zusammenhang ist das Bild vom Wettkampf in 12, 1b eingeordnet. — In besonderer Weise werden der Bund mit den Vätern und am Sinai im Jubiläenbuch zusammengeschlossen, siehe dazu S. 226 ff.

<sup>42</sup> Vgl. etwa die Übersetzung der zwölf Marka-Hymnen aus dem Defter durch P. Kahle in Or. Christ. 29 (1932) p. 96 f. und auch G. Widengren: The Ascension of the Apostle and the heavenly book (King and Saviour III), Uppsala Universitets Arsskrift 1950: 7 p. 40 ff.

wollen sagen, daß noch kein Geschöpf von der Höhe her so geschaltet hat wie Mose geschaltet hat“.<sup>43</sup>

Es wird daher verständlich sein, wenn gerade diese spätjüdischen Aussagen christologisch aufgegriffen wurden, und das konnte in der Kirche ja nur antithetisch oder typologisch geschehen. Die Himmelfahrtstheologie der von uns untersuchten Traditionsschicht im Neuen Testament entspricht in ihrer Struktur so weitgehend den spätjüdischen Interpretationen des Aufstieges Moses zum Sinai, daß man es kaum abstreiten können wird, daß hier Zusammenhänge bestehen. Für Eph. 4 ließ diese Verbindung sich ja auch eindeutig aufzeigen, für Act. 2, 33 wahrscheinlich machen.<sup>44</sup> Daß die Beziehung im Johannesevangelium an den hier herangezogenen Stellen, Abschiedsreden und Auferstehungsbericht, nicht mehr deutlich wird, ist bei der vielfachen Umformung der Tradition gerade in dieser Schrift nicht verwunderlich.<sup>45</sup>

Einen schönen Beleg für das Weiterleben dieser Mosetypologie in der alten Kirche gibt uns die Ikonographie. Die älteste erhaltene Himmelfahrtsdarstellung in der christlichen Kunst ist das bekannte Elfenbeinrelief im Münchener Nationalmuseum (Abb. 1). H. Schrade beschreibt es wie folgt: „Unten sieht man das von zwei Soldaten bewachte geschlossene Grab Christi. Vor diesem sitzt eine jugendliche Gestalt, in Toga und Pallium gekleidet. Auf sie zu kommen drei Frauen. Es muß die Szene der Osterbotschaft sein, in der der Engel den Frauen verkündet, daß Christus auferstanden ist. Seitlich vom Grabbau erhebt sich ein Berg, in dem man wegen des Ölbaums hinter dem Grabe den Ölberg sehen möchte. Über seinen Rücken schreitet, jugendlich wie der Engel des Grabes, mit weit ausgreifendem Schritt Christus. Eine Hand streckt sich ihm aus dem Himmelsgewölk entgegen und faßt ihn bei der Rechten. Der Schreitende, dessen Züge wie verklärt sind, muß ganz von strahlendem Ansehn sein. Denn

<sup>43</sup> Midr. Ex. rab. 28 (p. 245 ed. Leipzig 1864; deutsch bei Wünsche p. 206).

<sup>44</sup> Die Mose-Christus-Typologie auf Grund von Dt. 18, 15. 19 in Act. 3, 22 f.; 7, 37 gehört nicht unmittelbar hierher.

<sup>45</sup> Immerhin hat das vierte Evangelium 1, 17 den Satz, daß das Gesetz durch Mose gegeben sei, die Gnade und Wahrheit aber durch Jesus Christus; ein Satz, der geradezu das Leitmotiv dieser Gegenüberstellung von Sinai und Himmelfahrt angibt und durch den Zusammenhang, in dem er steht, 1, 16 vgl. auch 3, 35, sehr nahe an Eph. 4 heranrückt (*χαρις*). In 3, 13 steht eine eigentümliche Diskussion über den Zusammenhang zwischen 'Hinaufsteigen' und 'Hinabgestiegensein', die ebenfalls stark an Eph. 4, 8 f. erinnert und ihren prägnanten Sinn durch die Antithese gegen das Theologumenon von der Himmelfahrt Moses am Sinai bekommen könnte. Man sieht die gemeinsame Grundlage von Joh. 3, 13 und Eph. 4, 10 heute gern in dem beiden Stellen zugrundeliegenden gnostischen Mythos vom Abstieg und Wiederaufstieg des Erlösers; selbst wenn das der Fall sein sollte, wäre ja noch der jeweilige Gegner zu erkennen, gegen den diese 'gnostische Theologie' herangezogen wurde. R. Bultmann: Das Evangelium des Johannes, Göttingen 1950 p. 107 n. 5 denkt, unter Verweis auf H. Odeberg: The Fourth Gospel, I (1929) p. 94 f., an Polemik 'gegen die Vorstellungen (visionärer) Himmelsreisen, wie sie in der jüdischen Apokalytik und Merkaba-Spekulation geläufig waren'.

der eine der beiden am Berghang hockenden Männer bedeckt wie geblendet sein Antlitz und duckt sich; der andere wagt nur in furchtsamer Scheu aufzublicken.<sup>46</sup> Dies Münchener Relief ist das erste Beispiel eines später weit verbreiteten festen Typus von Himmelfahrtsdarstellungen, der sich in mancherlei Abwandlungen bis in die mittelalterliche Buchmalerei verfolgen läßt. Immer schreitet dabei Christus von links unten nach rechts oben auf die ausgestreckte Hand Gottes zu.<sup>47</sup> Dieser Aufriß folgt nun weder den biblischen Berichten in Luk. 24, Act. 1, noch hat er echte Analogien in den spätantiken Apotheosen.<sup>48</sup> Dagegen entspricht er bis in Einzelheiten hinein einem festem Schema, die Übergabe des Gesetzes an Mose darzustellen.<sup>49</sup> Dieser Typus der Mosedarstellung ist uns vollständig zwar erst aus späterer Zeit erhalten,<sup>50</sup> trotzdem kann man mit großer Sicherheit annehmen, daß er auf ältere Vorbilder zurückgeht.<sup>51</sup> Die Mosegestalt allein läßt sich

<sup>46</sup> Zur Ikonographie der Himmelfahrt Christi, Vorträge der Bibliothek Warburg 1928/29, Leipzig-Berlin 1930 p. 66—190; das Zitat steht p. 89 f.; vgl. H. Schrade: Ikonographie der christlichen Kunst I, die Auferstehung Christi, Berlin-Leipzig 1932 p. 29 f.

<sup>47</sup> Vgl. dazu die Abbildungen bei Schrade: Himmelfahrt 13 (Drago-Sakramentar), 23 und dazu den Text p. 125 ff. Später ist aus dem Schreiten allerdings meist ein Fliegen geworden.

<sup>48</sup> Schrade versucht hier Zusammenhänge aufzuzeigen, aber gerade seine eigenen Vergleichsbilder lassen ganz deutlich werden, daß wir von hier aus keinen Zugang zu dem Münchener Elfenbeinrelief finden.

<sup>49</sup> Darauf verweist schon Schrade: Himmelfahrt p. 122 f. n. 2 und bezieht sich dabei auf einen Hinweis von Prof. Panofsky. In letzter Zeit hat F. Frhr. von Bissing darauf aufmerksam gemacht ohne diese Beobachtung zu kommentieren: Ein christliches Amulett aus Ägypten, Festschr. z. Feier d. 200jähr. Bestehens d. Ak. d. Wiss. in Göttingen II phil. hist. Kl. Göttingen 1951 p. 79. — Erst jetzt wurde mir die ausführliche Untersuchung des in Anm. 50 genannten Pariser Psalters durch H. Buchthal bekannt: The miniatures of the Paris Psalter, Studies of the Warburg Institute 2, London 1938. Er bespricht hier p. 33—39 ausführlich die Ikonographie der Gesetzesübergabe an Mose und erwähnt auch die Parallele zur Himmelfahrtsdarstellung, ohne an dieser Stelle aber wirklich weiterzuführen.

<sup>50</sup> Frhr. von Bissing verweist auf einen Pariser Psalter aus dem 10. Jhd., abgebildet bei Stephanesco: Iconographie de la Bible (1938) Taf. XXXII vgl. p. 11 (mir leider nicht zugänglich), offenbar handelt es sich um Bibl. Nat. gr. 139. Schrade hatte sich auf die Bibel des Patriarchen Leo aus der vatikanischen Bibliothek (Reg. Svev. grec 1) bezogen, die nur wenig später entstanden ist und viele Bilder mit dem Pariser Psalter gemeinsam hat, vgl. A. Grabar: La peinture byzantine (Les grandes siècles de la peinture par A. Skira) Genève 1953 p. 172 ff., Abbildung auf p. 170, danach Abb. 2, und J. J. Tikkanen: Die byzantinische Buchmalerei der ersten nachikonoklastischen Zeit mit besonderer Rücksicht auf die Farbgebung, Festschr. f. Jul. Schlosser, Wien 1927 p. 81; Taf. IX. Auch unter den Miniaturen zu Cosmas Indicopleustes, Topographia Christiana, Cod. Vat. Gr. 699 aus dem 9. Jhd., die auf ein Urexemplar aus dem 6. Jhd. zurückweisen, findet sich fol. 61<sup>v</sup> eine Darstellung der Gesetzesübergabe an Moses, die demselben Schema folgt. Sie ist hier allerdings mit der Gottesoffenbarung im brennenden Dornbusch verbunden, deshalb trägt Mose keine Schuhe; vgl. C. Stornajolo: Le miniature delle Topografia Cristiana. Cod. Vat. Sel. X, Milano 1908 pl. 25.

<sup>51</sup> So Tikkanen p. 81; Grabar p. 171—173.

auf jeden Fall bis ins 4. Jahrhundert zurückverfolgen.<sup>52</sup> Ja, vielleicht lassen sich sogar noch Spuren einer ursprünglich jüdischen Herkunft dieser Darstellung erkennen.<sup>52a</sup>

Zwischen diesen beiden Darstellungstypen, Himmelfahrt Christi und Gesetzesübergabe an Mose, besteht eine so weitgehende Übereinstimmung,

<sup>52</sup> Schon auf den römischen Sarkophagen der konstantinischen Zeit findet sich dasselbe Schema der Mosedarstellung: Mose schreitet immer von links (unten) nach rechts (oben) auf die ausgestreckte Hand Gottes zu und empfängt mit der rechten Hand die Gesetzesrolle. Besonders oft findet sich dies Motiv als Einrahmung der Portraitmuschel, das Gegenstück auf der rechten Seite ist fast immer die Opferung Isaaks, vgl. die Zusammenstellung bei E. Dinkler: Die ersten Petrusdarstellungen. Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft 11/12 (1941) p. 1—80, bes. p. 25 und 41 n. 1. Wie sehr wir es hier mit einem festen Bildtyp zu tun haben, zeigt der berühmte Junius-Bassus-Sarkophag aus der Mitte des Jahrhunderts: Hier kann die Gesetzesübergabe bereits allegorisiert werden. In den Zwickeln zwischen den Bildern der unteren Zone sind hier allegorische Lämmer Szenen dargestellt, darunter die Übergabe des Gesetzes an Mose. Hier schreitet das Lamm von links nach rechts auf den Gesetzeskodex zu; vgl. F. Gerke: Der Sarkophag des Junius Bassus, Bildhefte antiker Kunst 4, Berlin 1936 Abb. 43. Es gibt aus dem 7. Jhd. aus der Gegend von Konstantinopel, also noch vorikonoklastischer Zeit, ein besonders schönes Beispiel für diesen Bildtyp, das gleichzeitig eine Brücke zu den Miniaturen schlagen kann: Eine Grabstele aus Kalkstein (Abb. 4), die im staatl. Museum in Berlin steht (I. 1796), zeigt Mose von links nach rechts schreitend. Die rechte Hand hat er ausgestreckt und empfängt die Gesetzesrolle aus der Hand Gottes. Rechts unten ist noch ein Stück des Berges zu erkennen. Eigentümlich an dem Relief ist, daß Mose auf ihm zweimal dargestellt ist, einmal wie er vor Gott zurückschreckt, und einmal, wie er die Rolle empfängt; vgl. die Beschreibung von K. Wessel im Katalog der Frühchristlich-Byzantinischen Sammlung der staatl. Museen zu Berlin, Berlin 1953 p. 37 und Taf. XVII. Eine gewisse Verwandtschaft zeigt auch das Mosaik im Chor von S. Vitale in Ravenna (vor 547), vgl. die Abb. bei Grabar p. 59.

<sup>52a</sup> Es ist möglich, daß sich unter den Wandmalereien der Synagoge von Dura-Europos aus dem 3. Jhd. auch eine Darstellung der Gesetzesübergabe befand. Das dreiteilige Mittelbild über der Toraschrein-Nische an der Westwand (Richtung nach Jerusalem) ist so schlecht erhalten, daß es kaum deutbar ist. Es wird flankiert von je zwei übereinanderstehenden Gestalten, von denen drei gut erhalten sind, unten rechts ein Gesetzeslehrer, links ein Greis in weißem Gewand, rechts oben Mose am brennenden Dornbusch. Von der Darstellung links oben ist nur der untere Teil erhalten, vgl. die Abb. bei Du Mesnil du Buisson: Les peintures de la synagogue de Doura-Europos, Rom 1939 pl. XXI. Ein Mann schreitet von links nach rechts, er ist barfuß, die Schuhe stehen neben den Füßen, rechts unten ist der Berghang deutlich zu erkennen. Man hat diese Gestalt in neuerer Zeit gern als Gesetzempfänger durch Mose gedeutet, und die erkennbaren Einzelheiten entsprechen völlig dem Schema, das wir für diese Darstellung bisher kennengelernt haben, nur die ausgezogenen Schuhe bieten Schwierigkeiten, wären aber nicht ohne Parallele, vgl. Anm. 50. Die Szene stände sogar kompositionell an derselben Stelle im Verhältnis zum Mittelbild wie auf den römischen Sarkophagen zu der Portraitmuschel. Trotzdem kann diese Deutung der Darstellung in Dura-Europos nicht als gesichert gelten, vgl. die Übersicht der verschiedenen Anschauungen bei W. Kummel: Die älteste religiöse Kunst der Juden, Judaica 2 (1946) p. 54; seitdem hat E. L. Sukenik: Die Synagoge von Dura-Europos und ihre Bilder (hebr.), Jerusalem 1947 p. 66 die alte Deutung auf Josua erneuert (findet aber in den drei anderen Gestalten

daß der eine von dem anderen abhängig sein muß.<sup>53</sup> Auf welcher Seite dabei die Priorität liegt, ist für uns hier an sich unwesentlich, in jedem Fall ist es ein Hinweis auf die Sinai-Himmelfahrt-Typologie. Aber natürlich ist es wahrscheinlicher, daß die Mosedarstellung älter ist, als umgekehrt.<sup>54</sup> Von hier aus besteht vielleicht auch die Möglichkeit, ein altes Problem der Himmelfahrtsikonographie aufzuhellen: Zu den festen Emblemen des auffahrenden Christus gehört eine Buchrolle in der linken Hand. Die Deutung dieser Rolle aber macht große Schwierigkeiten.<sup>55</sup> Sollte sie etwa ursprünglich aus der Mose-Szene übernommen sein? Dann wäre allerdings eine kleine Differenz sehr bezeichnend. Mose empfängt das Gesetz mit der rechten Hand, Christus dagegen ist nicht zu Gott aufgefahren um ein Buch in Empfang zu nehmen. Er ist es, der nach der Überzeugung der alten Kirche einst selbst das Gesetz an Mose am Sinai gegeben hat und Herr darüber bleibt. Deshalb mußte die Rolle in die andere Hand wandern und hat so wohl schon früh zu mancherlei Umdeutungen Anlaß gegeben.

---

überall Mose wieder) und R. Wischnitzer: *The messianic theme in the paintings of the Dura Synagogue*, Chicago 1948 p. (81) sieht hier gar Ex. 4, 1—9, 'Mose empfängt Zeichen' dargestellt. Daß zwischen der byzantinischen Malerei der späteren Zeit und spätjüdischer Kunst Beziehungen bestehen, hat auch G. Wodtke: *Malereien der Synagoge in Dura und ihre Parallelen in der christlichen Kunst*, ZNW 34 (1935) p. 51—62 gezeigt und die späteren Arbeiten über die Dura-Synagoge haben die Fragestellung weiter fortgeführt und den Zusammenhang erhärtet; vgl. dazu jetzt auch den Literaturbericht von E. Dinkler zur *Christlichen Archäologie 1938—1953 I* in *Theol. Rundsch.* 21 (1953, erschienenen 1954) p. 318—340; die dort genannte amerikanische Literatur ist mir allerdings noch nicht zugänglich geworden.

<sup>53</sup> Trotz anfänglicher Skepsis scheint selbst S ch r a d e, *Himmelfahrt* p. 122 f. n. 2 schließlich mit dieser Möglichkeit zu rechnen, denn er sucht am Ende auch eine Beziehung zwischen Himmelfahrt und Sinai herzustellen.

<sup>54</sup> H. S ch r a d e hat gezeigt, daß sich ein merkwürdiger Zug auf dem Münchener Elfenbeinrelief, die Auferstehung aus dem geschlossenen Grab, nur durch Aussagen syrischer Theologen deuten läßt. Das läßt darauf schließen, daß dieser Bildtypus aus dem Osten kommt, unabhängig davon, woher unser Relief unmittelbar stammt (man denkt an Gallien); vgl. dazu auch Anm. 52<sup>b</sup>.

<sup>55</sup> Vgl. dazu Th. M i c h e l s: *Christus mit der Buchrolle*, ein Beitrag zur Ikonographie der Himmelfahrt Christi, *Or. Christ.* 3. Ser. 7 (1932) p. 138—146. An sich kennzeichnet die Rolle in der linken Hand Christus als den Lehrer, darauf machte mich H. Frhr. v o n C a m p e n h a u s e n brieflich aufmerksam, vgl. auch J. K o l l w i t z: *Christus als Lehrer und die Gesetzesübergabe an Petrus in der konstantinischen Kunst Roms*, *Röm. Quart.* 44 (1936) p. 45—66. Mir ist aber nicht deutlich, wie sich dieses der spätantiken Philosophendarstellung entlehnte Motiv gerade so fest mit der Himmelfahrtsdarstellung verbinden konnte, wenn wir nicht die Gesetzesübergabe an Mose dazunehmen. Allerdings findet sich die Rolle auch in Himmelfahrtsdarstellungen, die aus ganz anderer Tradition stammen, wie das berühmte Bild in dem Rabbulakodex vom Jahre 586, vgl. dazu Anm. 100 und die Abb. bei G r a b a r p. 164. Hier ist die Rolle geöffnet, das sieht fast wie eine Proklamationszene aus. Das Schema der Philosophendarstellung hat hier wohl kaum eingewirkt. Aber im 6. Jhd. können sich die Traditionen schon in mancherlei Weise gemischt haben und sind die Motive oft völlig selbstständig variiert und weiterentfaltet worden.

4. Besteht nun zwischen dieser Mose-Christus-Typologie und der Feier des 50. Tages nach Ostern ein Zusammenhang? Damit stehen wir bei der Frage nach der Bedeutung des Wochenfestes im Judentum.

Es ist bekannt, daß *הַגַּ שְׁבִיעִית* in alttestamentlicher Zeit in erster Linie ein Erntefest war, im heutigen Judentum dagegen als Gedenktag der Gesetzgebung am Sinai gefeiert wird. An sich ist diese Deutung nicht überraschend, denn Ex. 19, 1 setzt die Offenbarung am Sinai in den dritten Monat seit dem Auszug, der mit dem dritten Kalendermonat zusammenfällt, da Auszug und Passa ja in den Nisan fallen.<sup>56</sup> Das einzige Fest im dritten Monat, dem Siwan, ist aber Pfingsten. Die Frage ist nur, wann sich dieser Wechsel im Verständnis des Wochenfestes vollzogen hat. Die Mischna nennt als Festperikope Dt. 16, 9—12, aber schon die etwa gleichzeitige Tosefta und später der Jerusalemer Talmud kennen daneben als andere Möglichkeit Ex. 19 f. und im babylonischen Talmud werden beide Lesungen aufgenommen und auf den ersten (Ex. 19) und zweiten (Dt. 16) Festtag verteilt, gleichzeitig erfahren wir die dazugehörigen Haftaren, die Prophetenlesungen, Hes. 1 und Hab. 3.<sup>57</sup> Als Psalmen nennt die spätere Überlieferung Ps. 68 und 29,<sup>58</sup> was ja nicht überraschend ist, wenn das Wochenfest einmal zum Fest der Sinaioffenbarung geworden war. Dem entspricht es dann umgekehrt, daß man den 6. Siwan als Datum der Gesetzgebung ansah.<sup>59</sup> Trotz der uneinheitlichen Auskunft von Mischna und Tosefta werden wir annehmen können, daß die Zuordnung von Wochenfest und Sinaioffenbarung im zweiten Jahrhundert schon sehr verbreitet war. Dafür spricht, daß wir aus dieser Zeit schon hebräisch geschriebene Bruchstücke einer an die Pijjutim erinnernden liturgischen Dichtung aus der

<sup>56</sup> Bekanntlich begann die Synagoge das bürgerliche Jahr am 1. Tischri, im Herbst; den Festzyklus aber am 1. Nisan, im Frühjahr.

<sup>57</sup> Meg III, 5 (p. 445 ed. Baneth, Berlin 1927); TosMeg IV (III), 5 (p. 225, 16 ed. Zuckermann); jMeg III, 7; bMeg 31a vgl. J. Elbogen: Der jüdische Gottesdienst, 2. Aufl. Frankfurt 1924 p. 164. Die letzte Zusammenfassung des Materials über das jüdische Pfingstfest gibt E. Lohse in seinem Art. *Πεντηκοστή* in ThWbzNT VI (Lief. 1 1954) p. 46—49.

<sup>58</sup> Elbogen p. 138.

<sup>59</sup> Bei der Berechnung der 50 Tage zwischen dem Sabbat nach dem Passa (auf Grund von Lev. 23, 15) und dem Wochenfest ging man davon aus, daß einer der beiden Monate 29 und der andere 30 Tage hat. Das bezieht sich natürlich nur auf die pharisäische Rechnung. Der älteste Zeuge, den wir für das Datum des 6. Siwan haben, ist R. Jose ben Chalapta (um 150 n. Chr.), vgl. Str. Bill. II p. 601. H. Gese machte mich auf einige hochinteressante Sebiata's (liturgische Dichtungen) zum Wochenfest aufmerksam, die G. Dawidowicz herausgegeben, übersetzt und kommentiert hat: Liturgische Dichtungen der Juden, phil. Diss. Bonn, erschienen 1938 in Berlin. Diese Lieder stammen aus späterer Zeit, teilweise geben sie aber sehr alte Anschauungen wieder; der Herausgeber hält sie für palästinensisch. Die Worte 'Am sechsten Tage des Monats' bilden hier in Seb. XV (p. 31 f.) als regelmäßig wiederkehrender Strophenanfang sogar die rhythmische Gliederung des Liedes. Im übrigen treffen wir hier, wie nicht anders zu erwarten, die Auslegung von Ex. 19, 3; Ps. 68, 19 u. a. wieder, die wir vorhin besprochen haben.

ägyptischen Diaspora haben, die Anspielungen an Ex. 19, Hab. 3 und Ps. 68 aufweist. Offenbar haben wir es hier mit einer Pfingstkomposition zu tun.<sup>60</sup>

Aber hat man auch schon früher Pfingsten als Offenbarungsfest gefeiert? In der christlichen Forschung Deutschlands wird das heute weithin bestritten,<sup>61</sup> während jüdische Gelehrte sich im allgemeinen dafür ausgesprochen haben. L. Finkelstein vermutet sogar, daß hier auch die bekannte Kontroverse zwischen Pharisäern und Sadduzäern über die Zählung der 50 Tage nach dem Passa bis zum Wochenfest ihre Ursache habe: Für die Pharisäer sei Pfingsten der Gedenktag eines historischen Ereignisses gewesen, eben der Sinaigesetzgebung, deshalb brauchten sie ein festes Datum dafür, den 6. Siwan, und mußten deshalb vom ersten Tag nach dem Passa, dem 16. Nisan an zählen. Für die Sadduzäer dagegen wäre es tatsächlich nur der 50. Tag nach dem Passa gewesen, ein reines Erntefest ohne darüber hinausgehende theologische Bedeutung; deshalb konnten sie auch den ersten wirklichen Sabbat nach dem Passafest zum Ausgang nehmen wie es dem Wortsinn von Lev. 23, 15 zweifellos eher entspricht, auch wenn dadurch das Wochenfest kalendermäßig jeweils auf ein wechselndes Datum fiel (dafür aber immer auf den gleichen Wochentag, den Sonntag).<sup>62</sup> Da die Sadduzäer wohl auch hier — wie bei manchen anderen Auseinandersetzungen mit den Pharisäern — den Standpunkt einer älteren Zeit bewahrt haben, hat diese Argumentation L. Finkelsteins manches für sich, aber sie bleibt doch reine Hypothese ohne zwingende Beweiskraft. Einen sicheren rabbinischen Beleg für die Feier des jüdischen Pfingstfestes als Gedenktag der Sinaioffenbarung vor dem 2. Jahrhundert gibt es bis jetzt noch nicht.<sup>63</sup>

<sup>60</sup> H. L o e w e : The Petrie-Hirschfeld Papyri, JThSt 24 (1923) p. 126—141. Sie stammen vermutlich aus der Gegend von Oxyrhynchos. Die Zusammenstellung gerade dieser Schriftstellen läßt sich kaum anders deuten, so auch L o e w e. Natürlich gab es auch Stimmen, die das Wochenfest nicht mit der Sinaigesetzgebung in Verbindung bringen wollten, sie sind bis zum Mittelalter nicht verstummt, vgl. I. H e i n e m a n n : Philons griechische und jüdische Bildung, Breslau 1932 p. 128 f.

<sup>61</sup> Z. B. B i l l e r b e c k, Str. Bill. II p. 601; K. H. R e n g s t o r f : Christliches und jüdisches Pfingstfest, MGKk 45 (1940) p. 75—78; E. L o h s e : Die Bedeutung des Pfingstberichtes im Rahmen des lukanischen Geschichtswerkes, Ev. Theol. 13 (1953) p. 422—436; ThWbzNT VI p. 47 f.

<sup>62</sup> HTR 16 (1923) p. 41 f. Das Material über die Auseinandersetzung bei Str. Bill. II p. 598 f.

<sup>63</sup> Das wäre allerdings anders, wenn wir bei den anregenden und eindrucksvollen Untersuchungen von H. St. J. T a c k e r a y : Septuagint and Jewish Worship, The Schweich Lectures 1921, 2. ed. London 1923 p. 40—60, festen Grund unter die Füße bekämen. T a c k e r a y glaubt, daß der später in Palästina übliche dreijährige Zyklus der regelmäßigen Thora-Lesungen am Sabbat und den Festen mit den zugehörigen Haftaren, den Prophetenlesungen, schon in vordringliche Zeit zurückreiche. Um die zu einem bestimmten Fest gehörenden Haftaren zu kennzeichnen, hätte man die drei entsprechenden Paraschen (Thora-Lesungen) nach Merkworten bezeichnet und diese Merkworte am Rande der Prophetenrolle niedergeschrieben. Nun ist Hab. 3, in bMeg 31a als Pfingst-

Trotzdem ist die Verbindung von Wochenfest und Sinai älter, das zeigt das Jubiläenbuch. Mit dieser Schrift stehen wir aber auch außerhalb der rabbinischen Überlieferung. Am deutlichsten ist das vielleicht an dem Kalender zu erkennen, den das Jubiläenbuch verwendet, für den es kämpft und der weithin einen Schlüssel zum Verständnis dieses eigentümlichen Werkes bildet. Das Jahr ist hier ein reines Sonnenjahr zu 364 Tagen; es besteht aus zwölf Monaten zu 30 Tagen und vier 'Gedenk'- oder 'Schalttagen' außerhalb der Monatsrechnung am Anfang der vier Jahreszeiten.<sup>64</sup> Es umfaßt also genau 52 Wochen, das heißt, daß jedes Datum in jedem Jahr auf denselben Wochentag fällt. Der Mond wird als Zeitweiser ausdrücklich abgelehnt.<sup>65</sup> Das Wochenfest wird an einem sehr eigentümlichen Zeitpunkt begangen, dem 15. Tage des dritten Monats. Das Problem, wie sich dieser Kalendertag von Lev. 23, 15 aus gewinnen läßt, ist erst vor kurzem durch R. P. B a r t h é l é m y gelöst worden.<sup>66</sup> Man hat schon längst gewußt, daß man erst nach dem letzten Tag des Passafestes zu rechnen anfangen kann, also mit dem 22. Nisan;<sup>67</sup> Barthélémy hat nun gezeigt, daß das Jahr mit einem Mittwoch beginnt, damit fällt der erste Sonntag (= Tag

haftare bezeugt, in verschiedenen griechischen Versionen erhalten, die alle eigenartige Erweiterungen gegenüber dem hebräischen Text aufweisen. Thackeray sieht in diesen Abweichungen Randglossen, die in den Text eingedrungen und mißverstanden übersetzt worden sind. Inhaltlich kann er diese Glossen oft verblüffend als solche Merkworte innerhalb des Lektionssystems erklären. Wenn diese Erklärungen zuträfen, hätte es Kreise gegeben, die schon in vorchristlicher Zeit Hab. 3 als Pfingstlesung kannten. Für diese Kreise wäre damit auch die Verbindung von Sinai und Wochenfest gesichert. Da nun aber Alter und Herkunft des synagogalen Lektionssystems noch immer ein recht umstrittenes Problem sind, ist diesen geistvollen Thesen gegenüber doch noch äußerste Vorsicht geboten. Klarer werden wir wohl erst sehen, wenn das große Werk von J. M a n n zum Abschluß gekommen ist: *The Bible as read and preached in the old Synagogue*, Vol. 1 Cicinnati (Ohio) 1940. Eine Untersuchung über die Festlektionen und das Verhältnis dieser Eklogadien zur 'lectio continua' der regelmäßigen Sabbatlesungen ist erst für den 2. und 3. Band angekündigt. Schon der erste Band bestätigt aber wohl (p. 5), daß der dreijährige Zyklus Palästinas in vorchristliche Zeit zurückreicht. Zurückhaltung ist also auch geboten gegenüber dem Aufsatz von A. G u i l d i n g: *Some obscured Rubrics and Lectionary Allusions in the Psalter*, JThSt N. S. 3 (1952) p. 41—55, der versucht, auf dem von Thackeray gelegten Grund weiterzubauen.

<sup>64</sup> 6, 23—38; 5, 27. Das Jubiläenbuch ist vollständig nur äthiopisch erhalten, ich zitiere nach der englischen Übersetzung von R. H. Charles, London 1902, und der deutschen Übersetzung von E. Littmann in E. Kautzsch: *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tübingen 1900 Teil II p. 31—119. Von 'Schalttagen' spricht äth. Hen. 75, 1 f.

<sup>65</sup> 2, 9; 6, 36.

<sup>66</sup> RB 59 (1952) p. 199—203. Den endgültigen Nachweis erbrachte A. Jaubert in VT 3 (1953) p. 250—264. Zu früheren Lösungsversuchen vgl. vor allem Charles, n. zu 6, 29—30 (p. 54 f.) und L. Finkelstein: *The Book of Jubilees and the rabbinic Halaka*, HTR 16 (1923) p. 39—61; bes. p. 40 ff.

<sup>67</sup> Man verstand also unter 'Passa' den ganzen Zeitraum von der Nacht des 14. auf den 15. bis zum 21. Nisan. Das entspricht dem allgemeinen Sprachgebrauch des Spätjudentums und weithin auch des Neuen Testaments, vgl. Joa. Jeremia in ThWzNT V (1954) p. 897.



1. Himmelfahrt Christi  
(Elfenbein, Nationalmuseum München)



2. Mose empfängt das Gesetz  
(Bibel des Patriarchen Leo, Vatikanische Bibliothek)



3. Himmelfahrt Christi  
(Ausschnitt aus 1)



4. Mose empfängt das Gesetz  
(Kalksteinstele, staatl. Museum Berlin)

nach dem Sabbat) nach dem Passa immer auf den 26. 1.; wenn man von hier aus die 50 Tage weiterzählt, kommt man auf den 15. 3. Wir haben hier also ein Kalendersystem vor uns, das sich in entscheidenden Punkten sowohl von der pharisäischen als auch der sadduzäischen Ordnung unterscheidet, die beide ein gemischtes Sonnen-Mondjahr gebrauchten, dabei aber in der Berechnung des Wochenfesttermins deutlich näher bei den Sadduzäern steht. Schon 1925 hatte J. Morgenstern gezeigt, daß der Kalender des Jubiläenbuches älter ist als der rabbinische und in wesentlichen Stücken alte israelitische Traditionen bewahrt hat,<sup>68</sup> neuerdings hat A. Jaubert mit bestechender Beweisführung nachzuweisen versucht, daß dieser selbe Kalender bereits den Zeitangaben des Priesterkodex und des Hesekielbuches zugrundeliege.<sup>69</sup> Da das Jubiläenbuch wahrscheinlich in der Makkabäerzeit, im ersten Viertel des 2. Jahrhunderts vor Christus geschrieben ist,<sup>70</sup> wäre der alte priesterliche Kalender also erst in späterer Zeit durch die Laienbewegung der Pharisäer endgültig verdrängt worden.<sup>71</sup> Daß wir es im Jubiläenbuch nicht mit der Konstruktion eines Einzelnen zu tun haben, zeigt sich, von allem anderen ganz abgesehen, auch darin, daß derselbe Kalender im astronomischen Buch des äthiopischen Henoch (cap. 72—75) und anscheinend auch im slawischen Henochbuch (cap. 11—16) wiederkehrt.<sup>72</sup> Einzelne Züge dieser besonderen Berechnung des Wochenfesttermins lassen sich auch noch später nachweisen, sind also nicht so abwegig, wie sie uns im Vergleich zum pharisäischen Brauch erscheinen. So zählen die Falaschas noch heute die 50 Tage erst vom 22. Nisan an;<sup>73</sup> den Sabbat nach dem 15. Nisan nahmen außer den Sadduzäern auch die Samaritaner<sup>74</sup> und später die Karäer<sup>75</sup> als Ausgangspunkt der Zählung; und

<sup>68</sup> The three Calendars of ancient Israel, Hebr. Un. Coll. Ann. 1 (1925) p. 13-78; bes. p. 67 f.; Supplementary Studies in the Calendars of ancient Israel, Hebr. Un. Coll. Ann. 10 (1935) p. 1-148; bes. p. 95 ff. — Die Diskussion um Kalenderfragen im Alten Testament und im Judentum ist inzwischen weitergegangen und noch nicht abgeschlossen; so weit ich es übersehe, ist der Kalender des Jubiläenbuches aber nicht mehr umstritten.

<sup>69</sup> Le calendrier des Jubilés et de la secte de Qumrân, Ses origines bibliques, VT 3 (1953) p. 250—264. Ob sich diese These allerdings halten läßt, ist mir sehr zweifelhaft.

<sup>70</sup> H. H. Rowley: The relevance of Apocalyptic. 2. ed. London 1947 diskutiert p. 84—90 diese Frage ausführlich, vgl. auch P. Kahle: The Cairo Geniza, London 1947 p. 12 n. 3.

<sup>71</sup> Vgl. dazu auch S. Gaudz: Studies in the Hebrew Calendar, JQR 40 (1949/50) p. 274 ff.

<sup>72</sup> Er muß also auch praktisch brauchbar gewesen sein, wenn wir auch nicht wissen, wie der Unterschied zwischen den hier vorausgesetzten 364 Tagen und dem wirklichen Sonnenjahr von 365¼ Tagen ausgeglichen wurde.

<sup>73</sup> Finkelstein p. 41; M. Goldmann, Art. 'Falaschas' in EJ 6, Berlin 1930 Sp. 908.

<sup>74</sup> Jaubert p. 258. Zum Kalender der Samaritaner vgl. auch Edw. Robertson: The astronomical tables and calendar of the Samaritans, Notes and Extracts from the semitic Manuscripts in the John Rylands Library VI. Bulletin of the John Rylands Library 32, 2 (Oct. 1939).

<sup>75</sup> J. Heller: Art. 'Karäer' in EJ 9, Berlin 1932 Sp. 948.

daß die Maghârya, die 'Höhlenleute'<sup>76</sup> das Passafest immer am Mittwoch feierten, dem 'Tag der Erschaffung der großen Lichter', war der Ausgangspunkt für die These von R. P. Barthélémy.

Im Jubiläenbuch wird nun das Wochenfest als Gedenktag des Bundes gefeiert, den Gott mit Israel geschlossen hat. Der Tag des Festes ist in die himmlischen Tafeln eingeschrieben — die Urbilder des Gesetzes, das Mose am Sinai empfing —, im Himmel ist es auch von der Urzeit an begangen worden (6, 18); auf Erden wurde es nach der Sintflut eingesetzt, am Tage des Bundesschlusses mit Noah (6, 1 f.); am 15. 3. schloß Gott durch Vermittlung der Engel den Bund mit Abraham (14, 10 f.; 15, 1), zum selben Datum wurde Isaak geboren (16, 13), Jakob von Abraham gesegnet (22, 1 f.) und dabei der Bund erneuert (22, 15). Auch Juda wurde am 15. 3. geboren.<sup>77</sup> Am 15. Tag des dritten Monats wurde auch das Sinaigesetz an Israel übergeben und der Bund zwischen Gott und Volk abgeschlossen,<sup>78</sup> besser sagt man erneuert; denn der Verfasser des Jubiläenbuches denkt offenbar nicht an verschiedene 'Bünde' sondern an den einen Bund Gottes mit Israel, der immer wieder in Vergessenheit geriet und dann wieder neu von Israel gelobt und von Gott bestätigt wurde.<sup>79</sup> Und als Gedenktag dieses Bundes soll das Wochenfest gefeiert werden.<sup>80</sup>

Es ist wahrscheinlich, daß das Jubiläenbuch mit dieser Deutung des Wochenfestes schon an ältere Traditionen anknüpft und nicht etwas ganz Neues bringt. Die heutige alttestamentliche Forschung rechnet ja mit einer regelmäßigen Bundeserneuerung auch im alten Israel, bringt sie aber allgemein mit dem siebentägigen Herbstfest, dem Laubhüttenfest in Verbindung.<sup>81</sup> Gewiß hatte auch das Wochenfest nicht nur agrarischen Charakter,

<sup>76</sup> Zu ihnen vgl. R. de Vaux, RB 57 (1950) p. 421 ff.; W. Baumgartner, ThR 19 (1951) p. 111.

<sup>77</sup> 28,15. Auch Levi und Joseph sind an ausgezeichneten Tagen geboren, Levi am 1. 1., Joseph am 1. 4. An sich ist im Jubiläenbuch Levi stärker betont als Juda, vgl. 31, 13—20; 30,18; 32,1 ff. Das mag ein Zeichen für den Ursprung der Schrift in priesterlichen Kreisen sein. Wenn Juda der 15. 3. zugeteilt wird, dann kann das eigentlich nur ein Hinweis auf den Davidsbund sein. Ob man darin auch den Ausdruck einer bestimmten Messiaserwartung sehen kann, weiß ich nicht.

<sup>78</sup> Nach 1,1 steigt Mose am 16. 3. zu Gott auf. Die Schilderung dieser Ascensio folgt ziemlich genau Ex. 24,12. Auf den 15. 3. fällt also auf jeden Fall das Bundesschlufopfer Ex. 24, 3—8, wahrscheinlich aber auch die ganze Gesetzgebung von Ex. 19,16 an. Auf dieses erste Gesetz wird z. B. 6,22 ausdrücklich verwiesen. Die himmlischen Tafeln, von denen das Jubiläenbuch immer wieder spricht, sind das himmlische Gegenstück zu den Tafeln, die Mose übergeben, aber dann zerbrochen wurden, das Jubiläenbuch selbst ist die Auslegung dieser Tafeln durch den Engel, der mit Mose redet. Auf die Erneuerung des Wochenfestes am Sinai weist auch 6,19 hin.

<sup>79</sup> Dabei gibt es allerdings einen Fortschritt in der Offenbarung, Mose empfängt das vollständige Gesetz, das die Erzväter so noch nicht kannten, vgl. 33,16.

<sup>80</sup> 6, 17—21.

<sup>81</sup> So zuletzt H. J. Kraus: Gottesdienst in Israel, Studien zur Geschichte des Laubhüttenfestes, Beitr. z. Ev. Theol. 19, München 1954.

die Darbringung der Getreideerstlinge wird heilsgeschichtlich begründet,<sup>82</sup> aber gerade hier fehlt jeder Hinweis auf den 'Bund'. Dagegen bestehen vielleicht schon im chronistischen Werk Ansatzpunkte für diese Sinnverschiebung.<sup>83</sup> Jedenfalls wird in 2. Chron. 15, 8—15 ausdrücklich berichtet, daß König Asa mit seinem Volk 'im dritten' Monat den Bund erneuerte. Hier besteht diese Bundeserneuerung vor allem in einem Eidschwur, den ganz Juda leistet (15, 14 f.).<sup>83a</sup> Auch Neh. 10, 30 stehen Bund und Eid in enger Verbindung miteinander, ebenso wie Jub. 6, 11. Und hier liegt wahrscheinlich der Hauptgrund für die Verschiebung des Bundeserneuerungstages auf das Wochenfest. Das Jubiläenbuch jedenfalls versteht offenbar חג שבועות Wochenfest, als חג שבועות, Fest der Schwüre.<sup>84</sup> Nur so ergibt Jub. 6, 21 Sinn, der Satz muß lauten: „(Gebiete den Kindern Israel, sie sollen dies Fest . . . beobachten . . .) Denn es ist das Fest der Eide und es ist das Fest der Erstlingsfrucht; zwifach und von zweierlei Art ist dieses Fest“.<sup>85</sup> Zur kultischen Begehung des Festes gehört also als wesentlicher Bestandteil das Gelöbniß der Bundestreue vor Gott. Ein weiterer Grund für diese Verschiebung mag die Zeitangabe in Ex. 19, 1 'im dritten Monat' gewesen sein. Als durch das Exil die lebendige kultische Tradition abgerissen war, lag es nahe, für den Neuaufbau des Gottesdienstes von der Datierung in der kanonischen Schrift auszugehen.

Nun sahen wir schon, daß das Jubiläenbuch jedenfalls in Kalenderfragen keine isolierte Einzelmeinung wiedergibt, sondern die Anschauungen eines festen Kreises vertritt. Hier wurde es gelesen und hat weitergewirkt. Zu

<sup>82</sup> Vor allem in dem berühmten kultischen Credo Dt. 26, 1—11; G. v o n R a d : Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs, Beitr. z. Wiss. v. A. u. NT. 4. F. 26, Stuttgart 1938; vgl. schon Dt. 16, 12.

<sup>83</sup> Es steht ja dem Jubiläenbuch auch zeitlich am nächsten und stammt ebenfalls aus priesterlichen bzw. levitischen Kreisen. Ein Vergleich zwischen beiden Schriften wäre wohl überhaupt lohnend; so weit ich sehe, gibt es eine ganze Reihe von Übereinstimmungen.

<sup>83a</sup> In seinem eben erschienenen Kommentar zum chronistischen Werk weist K. Galling auch auf den hier anklingenden Zusammenhang zwischen Wochenfest und Bundeserneuerung hin, schreibt sogar, daß der Verfasser vermutlich „aus seiner Zeit Wallfahrtsfeste kennt, die in der Bundeserneuerung ihren Höhepunkt hatten“. Die Bücher der Chronik, Esra, Nehemia. ATD 12, Göttingen 1954 p. 115. Übrigens schreibt Galling diesen Abschnitt der Hand des Chron\*\* zu, der an der Wende des 3. zum 2. vordchristlichen Jhdts. gelebt hätte. Damit kämen wir noch näher an die Zeit des Jubiläenbuches heran.

<sup>84</sup> Diese Vermutung ist, wie ich erst nachträglich feststelle, in England und Amerika schon mehrfach geäußert worden, soweit ich sehe, zuerst von H. St. J. Thackeray: Septuagint and Jewish Worship p. 57; weiter von S. Zeitlin: The book of Jubilees, its character and significance, Philadelphia 1939 p. 6 ff. (mir nicht zugänglich); Jewish apocryphal literature, JQR 40 (1949/50) p. 223—250, bes. p. 245; W.-H. Brownlee, BASOR 123 (1951) p. 32.

<sup>85</sup> Der Äthiope hat übersetzt: „Denn es ist das Fest der Wochen und der Erstlingsfrucht . . .“ Das ergibt aber keinen Sinn; R. H. Charles schreibt mit Recht zu dieser Stelle: „Why this festival should be said to be 'of a double nature' I do not see.“ Dadurch fällt auch ein Licht auf 29,7, hier legt Jakob die Grenze mit Esaus Gebiet am 15. 3. durch einen Eidschwur fest.

diesem Kreis muß nun auch die jüdische Sekte gehört haben, die uns vor allem durch die Entdeckung einiger ihrer Schriften in der Höhle bei Kumran am Toten Meer bekanntgeworden ist. Man bringt sie heute gern mit den Essenern in Verbindung.<sup>86</sup> Die schon seit Anfang des Jahrhunderts bekannte Damaskusschrift, die ganz eng mit den neuen Funden zusammengehört, beruft sich in Kalenderfragen ausdrücklich auf das Jubiläenbuch.<sup>87</sup> In der Höhle von Kumran ist nun auch ein hebräisches Fragment unserer Schrift gefunden worden.<sup>88</sup> Da auch diese Sekte entscheidendes Gewicht auf das rechte Datum der Feste, also ihren Kalender legte, wird man sie in die gleiche Front wie das Jubiläenbuch einreihen müssen.<sup>89</sup> Nun steht im Mittelpunkt des gottesdienstlichen Lebens dieser Sektengemeinde ebenfalls ein jährliches Bundeserneuerungsfest.<sup>90</sup> Zwar fehlt in den bis jetzt bekanntgewordenen Schriften aus ihrem Kreis eine Angabe darüber, wann dies Fest zu feiern sei, aber aus unseren bisherigen Untersuchungen wird man mit großer Zuversicht schließen können, daß es auch für sie mit dem Wochenfest zusammenfiel.<sup>91</sup> Ob auch diese Essener noch am Datum des 15. 3. feierten, läßt sich vorläufig nicht sagen. Wenn es der Fall gewesen sein sollte, ergäbe sich die eigenartige Tatsache, daß zur Zeit Jesu alle drei theologischen Richtungen im Judentum, Pharisäer, Sadduzäer und Essener den Tag des Wochenfestes verschieden berechneten.<sup>92</sup> Vielleicht müßte man dann

<sup>86</sup> In vorsichtiger Form hat sich zuletzt auch H. H. Rowley: *The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls*, Oxford 1952 p. 82 f. dafür ausgesprochen.

<sup>87</sup> 16, 3 (p. 28, 1 ed. Rost).

<sup>88</sup> R. de Vaux RB 56 (1949) p. 602—605; vgl. W. Baumgartner ThR 19 (1951) p. 126.

<sup>89</sup> Das ist auch die Anschauung von W. H. Brownlee in dem schon genannten Aufsatz 'Light on the manual of disciplin (DSD) from the Book of Jubilees', BASOR 123 (1951) p. 30—32; M. Dupont-Sommer: *Contribution à l'exégèse du Manuel de discipline X 1—8*, VT 2 (1953) p. 229—243; R. P. Barthélémy in dem schon mehrfach genannten Aufsatz 'Notes en marge de publications récentes sur les manuscrits de Qumrân', RB 59 (1952) p. 187 bis 218, bes. p. 199—203; A. Jaubert VT 3 (1953) p. 250—264. Ein genauer Nachweis der Übereinstimmungen ist deshalb so schwierig, weil der Festkalender der Sekte zwar offenbar in DSD 10, 1 ff. angedeutet ist, dieser Abschnitt aber zu den dunkelsten und schwierigsten Stellen aller bisher veröffentlichten Schriften der Sekte gehört. Die bisher vorgetragenen Versuche diesen Abschnitt zu deuten befriedigen alle nicht recht. Der allgemeine Zusammenhang der Sekte mit dem Jubiläenbuch kann dagegen als gesichert gelten.

<sup>90</sup> DSD 1—2, 21. Auch hier geht es in erster Linie um ein Gelöbniß, das beim Eintritt in den Bund abzulegen ist, Dam 15, 6 (p. 27, 2 ed. Rost); 16, 7 (p. 28, 5); DSD 5, 8. Ob dieser Eid beim jährlichen Bundeserneuerungsfest zu wiederholen ist, läßt sich nicht feststellen, da die erste erhaltene Kolumne von DSD anscheinend mitten in der Schilderung des Festrings beginnt, wir lernen also nur den Schluß der Liturgie kennen: Gebotsverlesung, Rückblick auf die Heilsgeschichte mit Sündenbekenntnis, Segen und Fluch.

<sup>91</sup> So schon W.-H.-Brownlee op. cit. Vielleicht bestehen auch Verbindungen zu dem eigentümlichen Fest der Therapeuten, von dem Philo in *de vit. contempl.* § 65 (VI p. 63, 9 ed. Cohn-Reiter; p. 101 f. ed. Conybeare) berichtet, aber hier ist vorläufig noch alles unsicher.

<sup>92</sup> Wie weit sich das praktisch auswirkte, ist eine andere Frage. In Jerusalem werden die Pharisäer die Macht gehabt haben und die Sadduzäer werden sich

daraus doch entnehmen, daß dieses Fest nicht so am Rande der jüdischen Theologie stand, wie es die wenigen alten rabbinischen Quellen, die wir zur Verfügung haben, erscheinen lassen.

Damit kommen wir zu der Frage zurück, von der wir ausgegangen waren. Wie feierte das Judentum in neutestamentlicher Zeit das Wochenfest? Die essenische Feier der Bundeserneuerung ist nicht dasselbe wie das Offenbarungsfest des Rabbinats, aber offenbar bestehen Zusammenhänge. Wir werden also auch mit Übergängen zu rechnen haben und damit, daß die essenische Deutung auch über den Kreis der eigentlichen Ordensmitglieder hinaus Einfluß ausgeübt hat. Die Verbindung von Wochenfest und Sinaigesetzgebung ist also schon vorchristlich, im Mittelpunkt stand aber nicht das Gesetz sondern der Bund.

5. Damit haben wir jetzt die Möglichkeit, unsere Frage nach der Herkunft der Himmelfahrts-Pfingst-Feier der palästinensischen Kirche zu beantworten. Wenn einerseits schon im Judentum das Gedächtnis des Aufstiegs Moses am Sinai zu Gott am 50. Tag nach dem Passa haftete, und andererseits dieser Aufstieg typologisch auf die Himmelfahrt Christi bezogen wurde, dann ist es verständlich, wenn das Wochenfest diese Himmelfahrtstraditionen an sich zog. Mit anderen Worten: Was eingangs nur als Möglichkeit angedeutet wurde, entsprach offensichtlich der geschichtlichen Wirklichkeit. In Palästina hat man das alte jüdische Pfingstfest weitergefeiert, indem man den alten Festinhalt als Typus des neuen Heilsgeschehens, Himmelfahrt und Kirchengründung, bewahrte, analog dem Fortleben des alten jüdischen Passa im christlichen Osterfest.

Dieses Ergebnis wird nun in einem erstaunlichen Maße bestätigt durch die Perikopenordnung des ältesten erhaltenen ostsyrischen Lektionars, der Handschrift Add. 14528 des Britischen Museums in London.<sup>93</sup> Sie stammt nach Burkitt aus dem letzten Viertel des 5. Jahrhunderts, Himmelfahrt und Pfingsten sind schon getrennt. Auffallend ist die große Zahl der Lesungen, für Pfingsten sind es zwölf, für Himmelfahrt sogar fünfzehn!<sup>94</sup> An Pfingsten werden folgende Abschnitte gelesen: Hiob 32, 6—33, 6; Dan. 1, 1—21; Joel 2, 21—32; Richt. 13, 2—25; 1. Sam. 16, 1—15<sup>ab</sup>; Jerem. 31,

---

notgedrungen ihrer Berechnung gefügt haben, das vermutet P. Billerbeck Str.Bill. II p. 598. Die Essener lebten andererseits abgeschlossen für sich und hatten kaum Einfluß auf die Jerusalemer Feier, darauf machte mich E. Lohse brieflich mit Recht aufmerksam. Auf der anderen Seite wird man kaum damit rechnen können, daß das pharisäische Rabbinat um diese Zeit tatsächlich schon in dem Maße überall anerkannte Autorität war wie es Mischna und Talmud glauben lassen, vgl. dazu etwa R. Meyer: Der Am ha-Ares, Judaica 3 (1947) p. 169—199.

<sup>93</sup> Herausgegeben von F. C. Burkitt: The early Syriac lectionary system, Proceed. of the Brit. Acad. XI London 1923.

<sup>94</sup> Die Handschrift zählt sogar jeweils eine Lesung mehr, weil sie einen Psalm mitrechnet, der regelmäßig zwischen den alt- und neutestamentlichen Perikopen rezitiert wurde, ähnlich dem abendländischen Graduale bzw. seinen Vorstufen. Der Evangelienlesung geht immer ein Halleluja-Vers voran, ein Brauch, der ja auch im Abendland übernommen worden ist.

27—37; Jes. 48, 12—49, 13; Gen. 11, 1—9; Ex. 10, 1—20, 17; (Ps. 47 Resp. V. 8); Act. 2, 1—21; 1. Kor. 12, 1—27; (Ps. 93 Resp. V. 1); Joh. 14, 15—27. Fast alle diese Perikopen sind auch sonst für Pfingsten in Syrien bezeugt.<sup>95</sup> Die neutestamentlichen Abschnitte erklären sich von selbst, sie beziehen sich auf die Geistausgießung. In diesen Zusammenhang gehören auch Hiob 32 f. (auf Grund von 32, 18 f.); Joel 2 und Gen. 11 (Turmbau von Babel). Einen etwas anderen Ton lassen Richt. 13 (Geburt Simsons) und 1. Sam. 16 (Salbung Davids) erklingen.<sup>96</sup> Auch hier geht es offenbar um den Geist, aber stärker um ein jeweils Einzelnen aufgetragenes Amt. Es bleiben noch Ex. 19 f.; Jerem. 31 und Jes. 48 f.: Hier stehen wir nun mitten in der von uns untersuchten Tradition. Die Sinaiperikope ist einfach übernommen; übrigens ist auch die Cherubsvision in Syrien als Pfingstlesung bezeugt.<sup>97</sup> Jerem. 31 ist die Verheißung des neuen Bundes, und das Gottesknechtslied in Jes. 48 f. spricht vom Bund Gottes mit Israel, der auf alle Völker ausgedehnt wird.

Nun ist diese Leseordnung keineswegs mehr ursprünglich, das ist im 5. Jahrhundert ja auch nicht zu erwarten, Pfingsten und Himmelfahrt sind bereits getrennt.<sup>98</sup> Dazu kommt, daß wir nicht wissen, aus wievielen Büchern

<sup>95</sup> Außer 1. Sam. 16; aber das kann Zufall sein. Hiob 32 kehrt wieder, ebenso wie die Joel-Lesung, in der jokobitischen Ordnung des Patriarchen Athanasios V. (um 1000 n. Chr.), die sonst im AT eigene Wege geht: Sap. 7, 14—28; Ez. 9, 11—10, 22; Num. 11, 16—29; Ex. 3, 1—12 (NT nur 2. Kor. 12, 1—18 und vermutlich wohl auch Joh. 14), vgl. dazu A. Baumstark: Nichtevangeli-sche syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends, Liturgiegesch. Forsch. 3, Münster 1921 p. 126. Die Ordnung des nestorianischen oberen Klosters bei Mussul kennt nur noch eine alttestamentliche Lesung, Ex. 19, 1—9. 16—20; 20, 18; im Neuen Testament hat sie dieselben Perikopen wie B. M. Add. 14528, vgl. Baumstark p. 50 f. Außer für Hiob, Joel und 1. Sam. hat Burkitt zu allen Lektionen Parallelen aus syrischen Bibelhandschriften nachgewiesen, p. 24 ff. Zur eigentümlichen Reihenfolge der Lesungen vgl. Burkitt p. 21: die wichtigsten Bücher stehen immer am Ende. Im übrigen vgl. G. Kunze: Gottesdienstliche Schriftlesung p. 18 f.

<sup>96</sup> Vielleicht gehört auch Dan. 1 hierher, aber man kann diese Lesungen natürlich nicht alle in ein Schema pressen, vgl. Anm. 98.

<sup>97</sup> Vgl. Anm. 100. In B. M. Add. 14528 ist sie auf Himmelfahrt übergegangen, siehe folgende Anmerkung.

<sup>98</sup> Wie kurz diese Trennung erst zurückliegt zeigt sich daran, daß bei 5 von den 15 Büchern, aus denen an Himmelfahrt gelesen wird, zwei Lektionen zur Auswahl angeboten werden. Es hat sich also noch keine feste Tradition gebildet. Die neutestamentlichen Abschnitte stehen allerdings fest, Act. 1, 1—11; 1. Tim. 1, 18—3, 16; Luk. 24, 36—Ende. Bei den alttestamentlichen Lesungen läßt sich dagegen teilweise noch deutlich erkennen, in welcher Weise die Trennung vollzogen wurde: Einige Abschnitte gingen von Pfingsten auf Himmelfahrt über wie Hes. 1, 1—28<sup>ab</sup>, 3, 12—15<sup>ab</sup> und vermutlich Dan. 7, 7—18 (dafür trat dann an Pfingsten der recht farblose Abschnitt 1, 1—21 ein). Ob 2. Kg. 2, 1—18 (Himmelfahrt des Elia) auch übernommen wurde oder erst später dazukam, läßt sich wohl kaum entscheiden. An anderer Stelle werden die Perikopen geteilt oder an beiden Festen gelesen, so erklären sich Richt. 13, 2—21<sup>a</sup>; Jerem. 30, 18—31, 4; Jes. 49, 1—23. Als dritte Möglichkeit konnte man eine Parallel-Lesung wählen, so mag Dt. 5, 6—6, 9 an die Stelle von Ex. 19 getreten sein.

ursprünglich im Sonntagsgottesdienst oder an den Feiertagen in Syrien gelesen wurde, fünfzehn Schriftabschnitte und zwei Psalmen haben doch aber kaum am Anfang gestanden.<sup>99</sup> Ein Vergleich der Pfingst- und Himmelfahrtsperikopen erlaubt uns nun aber Rückschlüsse auf die Lesungen des alten, noch ungeteilten Himmelfahrtsfestes am 50. Tag nach Ostern. Und hier zeigt sich, daß Ex. 19 f.; Jerem. 31; Jes. 48 f.; und wahrscheinlich auch Hes. 1 zu diesem alten Kern gehören, also gerade die Lesungen, die ausgeprägt in der von uns untersuchten Tradition stehen. Im Mittelpunkt des Festes stand also auch hier der neue Bund und die neue Gemeinde als Gabe des erhöhten Christus.

Ex. 19 und Hes. 1 sind, wie wir gesehen haben, die Pfingstlesungen der Synagoge. Können sie nicht erst später von dort übernommen worden sein? Im palästinensisch-ostsyrischen Kirchengebiet hat der Kontakt mit dem Judentum noch lange, im Grunde jahrhundertlang, fortbestanden. Es ist also auch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß die Synagoge auch in späterer Zeit noch unmittelbar eingewirkt hat.<sup>100</sup> Trotzdem kann die Form der Pfingstfeier, die sich in dieser Leseordnung niedergeschlagen hat, nicht aus einer solchen späteren Einwirkung erklärt werden. Die Gegenüberstellung von altem und neuem Bund entspricht nicht dem rabbinischen Offenbarungs-

Dieser Vergleich ist deshalb so wichtig, weil er uns ein gewisses Urteil über der Perikopenbestand des alten, ungeteilten Himmelfahrts-Pfingstfestes erlaubt.

<sup>99</sup> Vgl. dazu K u n z e : Gottesdienstliche Schriftlesung p. 86 f.

<sup>100</sup> Ex. 19 ist so breit bezeugt, B.M.Add. 14 528 aus dem 5. Jhdt., 12 133 aus dem 7. Jhdt. (Burkitt p. 25), 12 134 (Baumstark p. 89), Ordnung des Oberen Klosters bei Mossul (Baumstark p. 50 f.), also bei Monophysiten und bei Nestorianern — nur Athanasios V. (um 1000) hat sie durch Ex. 3 ersetzt, vgl. Anm. 95 —, daß wohl ein vorephesinischer Ursprung schon aus diesem Grunde als sicher angenommen werden kann. Darüber hinaus ist es ja aber das Ziel dieser ganzen Untersuchung, zu zeigen, daß wir hier wirklich auf 'Urgestein' stehen, wie es schon A. Baumstark p. 50 f. u. a. vermutete. Nicht ganz so gut steht es mit Hes. 1. B.M. Add. 14 528 hat sie ebenso wie 12 136 (aus dem 7. Jhdt.) außer an Himmelfahrt an Epiphania, Palmarum (so auch 17 107 aus dem Jahre 541) und dem Sonntag nach Ostern (Burkitt p. 30); alles Tage, die in irgendeinem Sinne etwas mit der Epiphanie des Christus zu tun haben. Athanasios V. hat an Pfingsten Hes. 9,11—10,22 (Baumstark p. 126); an Himmelfahrt die verwandte Seraphenvision Jes. 6,1—13 (Baumstark p. 119). Diese Lesung kehrt auch am Sonntag nach Himmelfahrt in der nestorianischen Ordnung des Oberen Klosters bei Mossul wieder (Baumstark p. 49). Hes. 1 war also entweder nicht so fest in der Tradition verwurzelt oder ist durch die Trennung von Himmelfahrt und Pfingsten heimatlos geworden, ohne bei einem der beiden neuen Feste wieder Fuß fassen zu können. Auch mit dem jüdischen Wochenfest ist Hes. 1 vermutlich nicht so fest verbunden wie Ex. 19, sichere Hinweise vor bMeg 31a fehlen. Hier könnte eher eine sekundäre Übernahme aus dem Judentum vorliegen. Auf jeden Fall mußte diese Lesung den Himmelfahrtscharakter des Pfingstfestes noch verstärken, vgl. bes. Hes. 1,26 und auch A. Guilding JThSt N.S. 3 (1952) p. 41—55. Aus dieser Tradition ist nun auch das berühmte Himmelfahrtsbild des Rabbula-Kodex von 586 entstanden, das den Auferstandenen zeigt, wie Er im Cherubenwagen im Triumph zum Himmel auffährt, vgl. auch Anm. 55. Auf den Zusammenhang dieser Darstellung mit der syrischen Liturgie hat gerade Baumstark immer wieder hingewiesen, z. B. auch in

fest<sup>101</sup> sondern der Bundeserneuerung des Jubiläenbuches und der spät-jüdischen Sekten. Auch die Mosetypologie an den von uns herangezogenen Stellen des Neuen Testaments war ja nicht auf das Gegenüber von Gesetz und Geist angelegt, sondern auf die Stiftung der alten und der neuen Gemeinde. Gerade diese Tradition hatten wir nun auch in den Teilen des Neuen Testaments gefunden, die die stärksten Beziehungen zu diesen Sektenschriften aufweisen. Wir werden deshalb annehmen können, daß die palästinensische Pfingstfeier ursprünglich gerade in solchen Kreisen beheimatet war, die stärker aus der theologischen Tradition dieser wohl essenischen Gruppen als der des Rabbinats herkamen.

Damit stehen wir aber vermutlich nicht nur am Ursprung des palästinensischen, sondern des gesamtkirchlichen Pfingstfestes. Wir hatten schon am Anfang gesehen, daß es große Schwierigkeiten bereitet, die christliche Pentekoste unmittelbar aus der Chronologie von Act. 1—2 abzuleiten und hatten deshalb auf das palästinensische Himmelfahrtsfest zurückgegriffen. Jetzt können wir hinzufügen, daß auch eine unmittelbare Übernahme des jüdischen Pfingstfestes an verschiedenen Orten sehr unwahrscheinlich ist, denn gerade der Freudencharakter der Zeit zwischen Ostern und Pfingsten läßt sich vom Judentum her ebensowenig verstehen wie aus den Zeitangaben der Apostelgeschichte.<sup>102</sup> Das Bindeglied zwischen der gesamtkirchlichen Pfingstfeier, wie sie sich seit dem zweiten Jahrhundert überall durchgesetzt hat, und dem jüdischen Wochenfest war also aller Wahrscheinlichkeit nach das Pfingstfest der frühen palästinensischen Kirche.<sup>103</sup>

Das Wissen um die Zusammengehörigkeit von jüdischem und christlichem Pfingstfest ist auch in späterer Zeit nicht ganz verloren gegangen. Bisweilen mag man dabei auf das alttestamentliche Gebot zur Darbringung der Ernteerstlinge zurückgegriffen haben.<sup>104</sup> Aber nicht nur im semitischen

---

Nichtev. syr. Perikopenordnungen p. 49 f. Von der Himmelfahrt Christi im 'Wagen (*ἄρμα*) des Geistes' spricht auch schon der neuentdeckte Codex Jung, ein gnostischer koptischer Papyrus, wahrscheinlich valentinianischer Herkunft, dessen griechischer Urtext vielleicht auch ins 2. Jhd. zurückreicht, vgl. H.-Ch. Puech et G. Quispel: *Les écrits gnostiques du Codex Jung*, VC 8 (1954) p. 15. Es wird allerdings nicht deutlich, ob im Hintergrund des Ausdruckes *ἄρμα τοῦ πνεύματος* Hes. 1 oder 2. Kg. 2, 11 steht.

<sup>101</sup> Bezeichnend dafür sind auch die Anm. 59 genannten Sebiatas zum Wochenfest. Von Israel als Empfänger des Gesetzes ist natürlich mehrfach die Rede, aber jeder Hinweis auf den Bund fehlt.

<sup>102</sup> Die acht Tage des Passafestes waren natürlich Freudentage, aber für die 'Omer'-Tage bis zum Pfingstfest ist mir nichts Entsprechendes bekannt. Heute haben sie sogar einen ausgesprochenen Bußcharakter, vgl. Th. Schärf: *Das Gottesdienstliche Jahr der Juden*. Schrift. d. Inst. Jud. in Berlin Nr. 30, Leipzig 1902 p. 34 f.

<sup>103</sup> Dies Ergebnis deckt sich weithin mit den Untersuchungen B. Lohses über das Verhältnis Passa — Ostern.

<sup>104</sup> Hierher gehört vielleicht das Wort Hippolyts in ‚Auf Elkana und Anna‘: *ἐν τῇ πεντηκοστῇ, ἵνα προσημίγη τὴν τῶν οὐρανῶν βασιλείαν, αὐτὸς (Christus) πρῶτος εἰς οὐρανὸν ἀναβὰς, καὶ ἄνθρωπον δῶρον τῷ θεῷ προσεπέμψας . . .* (Frgm. IV GCS I, 2 p. 122, 9 f. ed. Achelis). Viel deutlicher ist aber die Verbindung mit der von uns untersuchten palästinensischen Tradition, viel-

Osten, auch im Gebiet der lateinischen Kirche gibt es Hinweise dafür, daß man auch die Bedeutung der Sinaitradition kannte. So legt Augustin ausführlich dar, daß die Gesetzgebung am Sinai 50 Tage nach der Schlachtung der Lämmer in der Passanacht erfolgt sei<sup>105</sup> und sieht darin das christliche Pfingstfest typologisch vorgebildet.<sup>106</sup> Ihm folgt wohl Leo der Große, wenn er in einer Pfingstpredigt ähnliche Gedanken äußert.<sup>107</sup> Inwieweit Augustin dabei ältere christliche Überlieferungen aufnimmt,<sup>108</sup> oder ob er nur von der synagogalen Deutung ausgeht, läßt sich kaum mit Sicherheit entscheiden. Jedenfalls scheint seine Auslegung nicht ohne Wirkung im Abendland

leicht steht sogar noch direkt Ps. 68, 19 im Hintergrund. Falls übrigens P. Nautin mit seiner einleuchtend vorgetragenen These recht hat, daß die Fragmente aus der angeblichen Hippolyt-Schrift 'Auf Elkana und Anna' in Wirklichkeit aus seinem großen Werk über das Passah stammen, fele auf diesen Zusammenhang sogar noch ein besonders helles Licht; vgl. P. Nautin: Le dossier d'Hippolyte et de Méliton dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes, Patristica I, Paris 1953 p. 16—29. Origenes sah in der Anordnung, die Erstlinge dem Priester darzubringen, einen Hinweis auf das Hohepriestertum Christi, der allen menschlichen Dienst entgegennimmt und Gott darbringt; er stellt diese Auslegung an die Spitze seiner 'Erstlings'-Schrift, des Johanneskommentars (GCS IV p. 5,11 f. ed. Preuschen) und ebenso hat er noch als alter Mann in Caesarea gepredigt, hom. in Num. XI,4 ff. (GCS VII p. 84 ff. ed. Baehrens). Jeder Hinweis auf Pfingsten, das Origenes doch kannte, fehlt hier aber. Dagegen hat man in der Neuzeit gern auf diese Deutung zurückgegriffen, so stellt z. B. O. Zöckler in RE 3 Bd. 15 (1904) p. 254 die 'Erstlinge der Natur' den 'Erstlingen des Geistes' gegenüber. Seltenerweise beruft er sich dafür auf Augustin ep. 54. Dort findet sich aber nichts Derartiges; in ep. 55,2 § 3 (CSEL 34,2 Ep. II p. 173,1 ed. Goldbacher), 3 § 4 (p. 174,4) wird zwar Rm. 8,23 zitiert, aber es fehlt auch jede Gegenüberstellung zu den 'Erstlingen der Natur'. Den Sinn des Ausdruckes 'primitiae spiritus' bei Augustin untersucht. J. Pépin in RHR 140 (1951) p. 155—202; hier wird nirgends eine Linie zu Pfingsten spürbar. Zu Augustin vgl. im übrigen das Folgende. Hippolyt steht auch sonst in dem hier herausgestellten Traditionsstrom. Im Bischofsweihegebet der Apostolischen Tradition heißt es: 'effunde eam uirtutem, quae a te est, principalis sp(iritu)s, quem dedisti dilecto filio tuo Ie(su) Chr(ist)o, quod donauit sanctis apostolis, qui constituerunt ecclesiam . . .' (p. 105 ed. Hauler 1900). Bezeichnenderweise hat die Epitome zu den Apost. Konst., die uns sonst den griechischen Urtext des Gebetes getreu überliefert, gerade an dieser Stelle leicht geändert.

<sup>105</sup> Als Datum setzt er dabei den 3. 3. fest (auf Grund von Ex. 19, 1), rechnet aber natürlich mit römischen Monaten.

<sup>106</sup> Ep. 55 ad Jan. cap. 16 § 29 ff. (CSEL 34,2 Ep. II p. 202 ff. ed. Goldbacher).

<sup>107</sup> Serm. 75 (MPL 54 col. 400 C f.) Ein vermutlich aus dem 5. Jahrhundert aus Norditalien stammender ps.-augustinischer 'Sermo in die Pentecostes' (MPL 38 col. 2094 f.; neu editiert von A. Olivar: Der 186. Sermo des Pseudo-Augustinischen Anhangs, Sac. Er. 5 (1953) p. 133—140, Text p. 139—140) spricht ebenfalls davon, daß Pfingsten und der Tag der Sinaigesetzgebung zusammenfallen (p. 139, 18 ed. Olivar). Auch hier liegt es nahe, mit dem Einfluß Augustins zu rechnen.

<sup>108</sup> Die Sprache Augustins erinnert an diesen Stellen bisweilen so stark an kleinasiatische Theologen wie etwa Melito von Sardes, daß ich fast annehmen möchte, daß er hier einer solchen Quelle folgt. Aber die Schriften der Kleinasiaten aus dem Passastreit sind uns ja nicht erhalten.

geblieben zu sein, das zeigt nicht nur die Predigt Leos I. sondern auch die Tatsache, daß Ps. 68 in der lateinischen Kirche zum Introituspsalm des Pfingstfestes wurde.<sup>109</sup>

6. Damit haben wir aber erst die Hälfte unseres Weges durchmessen. Daß der 50. Tag nach Ostern in Palästina als Himmelfahrt begangen wurde, ist — wie wir gesehen haben — eine ursprünglich liturgische Tradition. Haben wir demgegenüber in Act. 2, 1—13 eine historische Überlieferung vor uns?

In der heutigen Forschung herrscht weithin Einmütigkeit darüber, daß die Pfingstgeschichte zunächst einmal aus ihrer Stellung im Rahmen des lukanischen Werkes her verstanden werden muß.<sup>110</sup> Zu den besonderen Problemen dieses Abschnittes gehört ja bekanntlich die dreifache Verwendung des Wortes *γλῶσσαι*, in 2, 3 als Erscheinungsform des Geistes, in 2, 5—11 als Sprachen und 2, 12 in Verbindung mit dem Joelzitat in der Petrusrede als unartikulierte Zungenreden. Gerade hier haben wir es aber mit einer besonderen Stileigentümlichkeit des Lukas zu tun, er liebt es 'mehrdeutig' zu erzählen, besser gesagt, so zu berichten, daß er durch die Wahl der Worte und die Art der Darstellung bei dem verständigen Leser Assoziationen weckt, die über den vordergründigen Sinn des Berichtes hinaus auf noch eine andere theologische Bedeutung des Geschehens hinweisen. Schon der Prolog des Evangeliums gehört hierher, er entspricht ganz der Vorrede zu einem der gängigen Geschichtswerke.<sup>111</sup> Aber der Christ und auch jeder sonstige sorgfältige Leser findet bei den *ἀπόπται* auch schon einen Hinweis auf die Besonderheit des apostolischen Amtes, wie sie etwa in Act. 1, 21 f. ausgesprochen ist. Ähnlich ist es z. B. Act. 9, 17 f., dem Bericht von der Taufe des Paulus. Er schließt mit dem Satz, daß Paulus nach der Taufe 'Speise zu sich nahm und so zu Kräften kam'. Damit wird zunächst einfach das Ende des 9, 9 begonnenen dreitägigen Fastens angezeigt. Der Christ aber weiß schon, was diese erste Speise ist, durch die der Täufling nach dem Tauffasten gekräftigt wird, er wird ganz im Sinne des Lukas hier einen Hinweis auf die Taufeucharistie finden. In dieselbe Reihe gehört der Bericht von der Mahlzeit auf dem Schiff in Act. 27, 33 ff., auch

<sup>109</sup> Vgl. J. Beckmann in: Der Gottesdienst an Sonn- und Feiertagen. Untersuchungen zur Kirchenagenda I, 1 Gütersloh 1949 p. 247 f. und in: *Leiturgia* II, Kassel (Lief. 8 1954) p. 59 ff. Auch die Introiten des Abendlandes gehen auf die stadtrömische Ordnung mindestens des 6. Jahrhunderts zurück, vgl. dazu auch J. A. Jungmann S.J.: *Missarum Sollemnia* I, 2. Aufl. Wien 1949 p. 397 f.

<sup>110</sup> Zuletzt etwa O. Bauernfeind: *Die Apostelgeschichte*, ThHK V, Leipzig 1939 p. 31 f.; E. Lohse: *Die Bedeutung des Pfingstberichtes im Rahmen des lukanischen Geschichtswerkes*, *Ev. Theol.* 13 (1953) p. 422—436; H. Conzelmann: *Die Mitte der Zeit, Studien zur Theologie des Lukas*, *Beitr. z. hist. Theol.* 17, Tübingen 1954 etwa p. 178 f. Zu diesem Ansatz vgl. vor allem auch M. Dibelius: *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, *F. z. R. u. L. d. A. u. NT.* 60, Göttingen 1951.

<sup>111</sup> Vgl. etwa H. J. Cadbury in *Beginnings of Christianity* I, Vol. II, London 1933 p. 489—510.

er ist bewußt auf die Eucharistie hin stilisiert.<sup>112</sup> Meist steht diese besondere Darstellungsform also in Verbindung damit, daß das lukanische Werk für Christen und Heiden geschrieben ist, ein Buch für die Öffentlichkeit und für die Gemeinde.<sup>113</sup> Aber sie ist doch nicht einfach Arkandisziplin, jedenfalls dient sie auch zur literarischen und theologischen Verknüpfung. Das zeigt sich gerade bei der Pfingstgeschichte.

Es ist bekannt, welche Bedeutung\* das Zungenreden im heilsgeschichtlichen Aufriß des Lukas hat. Ganz im Unterschied zu den Korinthern, von denen Paulus 1. Kor. 14 berichtet, legt er das Gewicht überhaupt nicht auf das ekstatische Erlebnis, in dem der Einzelne schon jetzt den Himmel aufgeschlossen sieht,<sup>114</sup> sondern auf die zeichenhafte Bedeutung dieses Phänomens für die Gemeinde. Es ist die Erfüllung alttestamentlicher Verheißung (Joel 3) und läßt sichtbar werden, daß der Geist in der Kirche gegenwärtig ist.<sup>115</sup> Indem Lukas in seinen Bericht über das Pfingstwunder glossolalische Züge einfließen läßt, schlägt er so eine Brücke vom Zungenreden, das er aus seiner Gegenwart oder der jüngsten Vergangenheit als Begleiterscheinung des Geistempfanges kennt, zurück zum ersten Geistempfang am Anfang der Kirchengeschichte. Daneben legt er aber gleiches Gewicht auf die Bedeutung von *γλωσσαι* als Sprache, das zeigt vor allem der Völkerkatalog, der ja so wie er vorliegt sicher auf eine Entscheidung des Lukas zurückgeht.<sup>116</sup> Daß das Evangelium Gottes Gabe für alle Völker ist, war in dem Aussendungsbefehl des Auferstandenen enthalten (Luk. 24, 47 f.; Act. 1, 8). Hier ist an die Geistverheißung immer sofort der Missionsauftrag geknüpft. An Pfingsten findet beides seine erste Erfüllung.<sup>117</sup> Die Mehrdeutigkeit des Wortes *γλωσσαι* wird also von Lukas bewußt aufge-

<sup>112</sup> Bo Reicke: Die Mahlzeit mit Paulus auf den Wellen des Mittelmeers Act 27, 33—38, ThZ 4 (1948) p. 401—410 verlegt diese Stilisierung sogar in das historische Geschehen selbst, d. h. die Absicht des Paulus zurück.

<sup>113</sup> Vgl. dazu Dibelius op. cit. p. 80 ff.; 127 f. u. a.

<sup>114</sup> Zu diesem Verständnis der Glossolie vgl. auch K. Bornhäuser: Studien zur Apostelgeschichte, Gütersloh 1934 p. 17 ff.

<sup>115</sup> Lukas denkt hier also viel stärker alttestamentlich als hellenistisch.

<sup>116</sup> Solche Listen sind in dieser Ausführlichkeit nicht Inhalt mündlicher Überlieferung. Selbst wenn Lukas für die Pfingstgeschichte schon schriftliche Quellen zur Verfügung gehabt haben sollte und der Völkerkatalog schon vor ihm mit Pfingsten verbunden war — beides sehr unwahrscheinlich —, lag bei der Übernahme eines derartig ausführlichen Traditionsstückes bewußte Entscheidung vor.

<sup>117</sup> Nur anmerkungsweise sei darauf hingewiesen, daß wohl auch in Act. 2, 3, *γλωσσαι* als Feuerzungen, die Hand des Lukas am Werke ist. Die Einschränkung, Zungen *ὡσεὶ πυρός* entspricht dem *σωματικῶ εἶδει ὡς περισσεύων* in Luk. 3, 22, das ja selbst wieder nur eine Verdeutlichung des *ὡς* (Mark. 1, 10) bzw. *ὡσεὶ περισσεύων* (Matth. 3, 16) der anderen Synoptiker darstellt. K. G. K u h n versteht in Ev. Theol. 12 (1952/53) p. 269 f. diesen ganzen Satzteil als lukanischen Einschub, weil sich das darauf folgende *καὶ ἐκάθισεν* nicht auf die Feuerzungen beziehen könne (Singular!) sondern auf die *πνοή* in 2, 2 zurückweise. Voraussetzung dafür ist — das scheint K u h n auch anzunehmen —, daß Lukas bereits schriftliche Quellen verarbeitet hätte. Das scheint mir aber wie gesagt recht unwahrscheinlich zu sein. Aber auch in diesem Falle wäre das Ver-

griffen und in seinen schriftstellerischen Plan einbezogen. Dasselbe ließe sich bei den anderen Spannungen und scheinbaren Brüchen zeigen, die sich durch die Pfingstgeschichte ziehen.

Aber mit dieser Erkenntnis, daß die Pfingstgeschichte ihren festen Platz im Rahmen des lukanischen Werkes hat und daß die in ihr liegenden Spannungen nicht literarkritisch beseitigt werden können, sondern aus der bewußten Planung des Schriftstellers Lukas verstanden werden müssen, ist doch unsere Aufgabe nicht erschöpft. Wenn wir das Verhältnis dieses Berichtes zu der vorher von uns untersuchten Traditionsschicht feststellen wollen, dann müssen wir versuchen, hinter Lukas zurückzukommen. Daß es schwer sein wird, hier völlig gesicherte Ergebnisse zu erhalten, ist klar. Trotzdem ist der Versuch nicht aussichtslos. Im Grund ist ein entscheidender Ansatzpunkt dafür schon gewonnen. Wenn es gerade Lukas war, der das Wunder der *γλώσσα* in Richtung auf das Zungenreden hin interpretierte, dann werden wir damit rechnen können, daß in seiner Vorlage das Sprachenwunder im Mittelpunkt stand, denn daß diese Vorlage das Wort *γλώσσα* auch schon mehrdeutig verstand, ist kaum anzunehmen. Dafür spricht nun auch, daß die ekstatischen Züge deutlich nur durch das Joelzitat in der Petrusrede ausgeführt sind, in der eigentlichen Pfingstgeschichte Act. 2, 1—13 dagegen finden sich nur Anklänge am Rand. Die Glossolie ist also viel stärker im — sicher lukanischen — Rahmen verankert als in dem Bericht selbst, der ja doch irgendwie auf die Vorlage zurückgeht.<sup>118</sup> Das wird nun bestätigt durch einen Vergleich mit Joh. 20 (und Eph. 4), auch hier fehlen alle ekstatischen Züge. Auf dieselbe Weise läßt sich eine andere Frage lösen. Es ist ein altes Problem, wer eigentlich den Geist an Pfingsten empfangen hat, alle in 1, 15 genannten 120 Gemeindeglieder oder die Apostel. Wieder gibt nur der Rahmen, das Joelzitat, eine klare Entscheidung für die ganze Gemeinde,<sup>119</sup> der Bericht für sich allein genommen läßt aber eher an die Zwölf allein denken. Und wieder wird das Ergebnis durch Joh. bestätigt.<sup>120</sup> Danach hätte die Vorlage des Lukas also vor allem von der Herabkunft des Geistes auf die Zwölf und von einem Sprachenwunder gehandelt. Auch hier stand also schon im Mittelpunkt, daß an Pfingsten der Geist die Kirche aus allen Völkern schuf. Nach der Überlieferung, die bis ins zweite Jahrhundert zurückreicht, war Lukas Antiochener.<sup>121</sup> Auch abgesehen davon spricht vieles da-

fahren des Lukas merkwürdig, deshalb sieht Ed. Lohse p. 424 n. 5 m. E. mit Recht auch hier schriftstellerische Absicht des Verfassers. Gerade Lukas will den Blick nicht auf den äußeren Erscheinungsformen des Geistes haften lassen sondern auf die *πνοή*, die das *πνεῦμα* ist, lenken.

<sup>118</sup> Den Nachweis im Einzelnen hat m. E. O. Bauernfeind in seinem Kommentar p. 33 ff. überzeugend geführt.

<sup>119</sup> In der ikonographischen Tradition werden die *πάντες* aus 2, 1 bekanntlich auch von 1, 13 f. her verstanden, die Zwölf und Maria (die Herrenbrüder fehlen meist).

<sup>120</sup> Auch Eph. 4 beginnt seine Ämterreihe mit den Aposteln.

<sup>121</sup> Vgl. z. B. Feine-Behm; Einleitung in das Neue Testament, 8. Aufl. Leipzig 1936 p. 66.

für, daß er vorwiegend antiochenische Traditionen weitergibt.<sup>122</sup> Antiochien war nach Act. 11, 20 f. die erste Gemeinde, die sich bewußt mit dem Evangelium auch an die Heiden wandte und wurde bald zum entscheidenden Missionszentrum für die griechisch sprechende Mittelmeerwelt.<sup>123</sup> Daß hier Geistausgießung und Mission so eng zusammengesehen wurden, ist nicht überraschend.

Die Pfingsttradition von Act. 2 reicht aber sicher hinter Antiochien nach Palästina zurück, das zeigen die Übereinstimmungen mit Joh. 20 (und Eph. 4). Andererseits gehört die Verbindung von Geistausgießung und Mission kaum in die frühe Zeit der palästinensischen Urgemeinde. Gewiß mögen schon sehr bald einzelne Heiden getauft und in die Gemeinde aufgenommen worden sein,<sup>124</sup> aber die Erkenntnis, daß das Evangelium grundsätzlich allen Völkern ohne Unterschied gilt, hat sich doch erst unter schweren Kämpfen durchgesetzt. Man wird daraus wohl schließen müssen, daß die älteste Form der Pfingstüberlieferung nicht um den Missionsgedanken kreiste. Eine Rekonstruktion dieser Urtradition ist natürlich unmöglich, aber vielleicht läßt sich doch noch erkennen, worin sie ihren Mittelpunkt hatte. Wir haben dafür zwei Anhaltspunkte, einmal Joh. 20 (und Eph. 4) — bisher wurde unsere Analyse von Act. 2 nachträglich immer durch den Pfingstbericht des Johannesevangeliums bestätigt, das muß unser Zutrauen zu dieser Überlieferung stärken —, zum anderen den palästinensischen Sprachgebrauch, der soweit ich es überblicke, zwei Möglichkeiten eröffnet: entweder ist Geistmitteilung Vollmachtsverleihung, 'Amts'einsetzung oder der Geist schenkt das neue Herz, ist die Kraft der Sündenvergebung.<sup>125</sup> Joh. 20 legt es nahe, daß das Schwergewicht durchaus bei der ersten der beiden Möglichkeiten lag, vielleicht waren aber auch beide von vornherein viel stärker mit einander verbunden als es zunächst den Anschein hat.<sup>126</sup> Dann hätte die Urtradition also von der Einsetzung der Zwölf in ihr eschatologisches Amt als Repräsentanten und vielleicht auch Leiter der neuen Gemeinde gesprochen.<sup>127</sup>

<sup>122</sup> Der Nachweis dafür kann hier nicht geführt werden.

<sup>123</sup> Act. 13, 1 erlaubt auch Schlüsse über die Zusammensetzung der ältesten Antiochener Gemeinde, vielleicht war 'Simon genannt Niger' tatsächlich ein Nubier (diese Möglichkeit faßte Martin Dibelius einmal [mündlich] ins Auge).

<sup>124</sup> M. Dibelius, op. cit. p. 106 f.

<sup>125</sup> So schon im Alten Testament, bes. Ps. 51, 12 f. Gerade im Jubiläenbuch, den Testamenten der 12 Patriarchen und bei den Sekten findet sich dieser Sprachgebrauch oft, meist im Gegensatz zum bösen Geist, dem ungehorsamen Herz, vgl. etwa Jub 1, 20 f.; DSD 3, 6 f.; 4, 20 f. u. a.

<sup>126</sup> Das scheint auch die Auffassung der Sekten gewesen zu sein, auch für sie wird der Geist *κατὰ μέτρον* verliehen und der Grad des empfangenen Geistes bestimmt die Rangordnung in der Gemeinde, DSD 2, 20; 5, 23; 6, 17; 9, 14 f. vgl. Eph. 4, 6 f.!

<sup>127</sup> Als Beispiel aus dem Alten Testament ist besonders wichtig Num. 11, 16 f. Hier werden 70 Älteste durch den Geist in ihr Amt eingesetzt, diese Geistverleihung äußert sich nun in ekstatischem Reden und wird dadurch vor der ganzen Volksgemeinde offenbar; vgl. auch 1. Sam. 10. Die Ähnlichkeit zwischen Num. 11 und der Pfingstüberlieferung muß man in Syrien auch schon

7. Gibt es nun irgendeinen Hinweis darauf, ob auch diese Pfingstüberlieferung Beziehungen zur Sinaitradition hat? Man möchte auf die Zeitangabe in Act. 2, 1 verweisen, die eine Verbindung mit dem Wochenfest anzeigen könnte. Aber ob diese Datierung eine alte Überlieferung wiedergibt, ist nicht von vornherein sicher.<sup>128</sup> Wir müssen deshalb an einer anderen Stelle einsetzen.

Damit stehen wir bei der Frage nach dem Verhältnis des Sprachenwunders in Act. 2 zu den spätjüdischen Legenden, die davon berichten, daß das Gesetz am Sinai allen 70 Weltvölkern in ihren Sprachen angeboten wurde. Dieses Thema ist oft behandelt worden; gegen jeden Versuch, beides miteinander in Beziehung zu setzen, standen vor allem zwei ungeklärte Fragen: Hat das Judentum tatsächlich das Wochenfest schon in vorchristlicher Zeit als Gedenktag der Sinaioffenbarung gefeiert? und: Sind die Berichte vom Sprachenwunder am Sinai tatsächlich alt?<sup>129</sup> Nun haben wir ja gesehen, daß es Kreise gab, die das Wochenfest schon damals — zwar nicht als Gedenktag der Offenbarung am Sinai — aber als Fest des Sinai-bundes feierten. Wie steht es nun mit dem Alter der rabbinischen Legenden?

Es scheint mir auch hier der gegebene Ausgangspunkt zu sein, mit Ex. 19 ff. zu beginnen und den Problemen, die dieser Text der spätjüdischen Auslegung stellte. In Ex. 19, 16 f. wird von der Epiphanie Gottes auf dem Sinai mit Donner, Blitz und Posaunenschall berichtet. Als Wort für Donner wird nun in diesem Kapitel der Singular oder meist der Plural von קול<sup>130</sup> verwendet. Da das Hebräische an sich in רעם über ein präzises Wort für Donner verfügt, deutet die spätjüdische Exegese קול nach dem allgemeinen Sprachgebrauch als 'Stimmen',<sup>131</sup> sah also die Epiphanie Gottes von Stimmen begleitet. Teilweise dachte man dabei an Engelstimmen,<sup>132</sup> im allgemeinen ist die Auslegung aber durch Stellen wie Ex. 19, 5; Dt. 4, 12 gebunden, an denen es unmißverständlich heißt, daß die Israeliten die Stimme Gottes gehört hätten. Die Stimmen werden also zu Erscheinungsformen der

---

früh bemerkt haben, sonst hätte Athanasios V. diesen Abschnitt nicht als Pfingstlesung festgesetzt, vgl. Anm. 95. Wichtiger sind in diesem Zusammenhang die Perikopen nach B. M. Add. 14528, vgl. S. 229 f.; Richt. 13 (Geburt Simsons) und 1. Sam. 16 (Salbung Davids) sind ja als Pfingstlesungen nur verständlich, wenn man eine Analogie sah zwischen dem Handeln des Geistes an den Aposteln und der Berufung eines Richters oder Königs.

<sup>128</sup> O. Bauernfeind p. 37,55 rechnet sogar mit der Möglichkeit, daß sie erst auf eine nachlukanische Textverderbnis zurückgeht. Seine Vermutung, der christliche Festkalender könne eingewirkt haben, ist allerdings von vornherein sehr unwahrscheinlich; er verband, wie wir gesehen haben, vor Acta den 50. Tag mit der Himmelfahrt.

<sup>129</sup> Vgl. zuletzt E. Lohse p. 428 f.

<sup>130</sup> Ex. 19,13,16: die LXX übersetzt mit *φωναι*, das schon genannte palästinensische Targum mit קולין (p. 57 ed. P. Kahle: Maroreten des Westen II, Stuttgart 1930).

<sup>131</sup> Das Wort קול kommt auch noch in קול שופר vor, der 'Posaunenstimme' Ex. 19,16,19; 20,18.

<sup>132</sup> Mechilta p. 214,7 ed. Rabin; deutsch W. Wünsche p. 201.

einen Gottesstimme. Zur Erklärung zog man Ps. 29 heran, den großen Lobpreis der קול יהוה „Die Stimme des Herrn ob den Wassern; . . . die Stimme des Herrn tönt mit Macht; die Stimme des Herrn dröhnt hehr; die Stimme des Herrn zerbricht Zedern; . . . die Stimme des Herr sprüht Feuerflammen; die Stimme des Herrn macht die Wüste beben; . . . die Stimme des Herrn macht Eichen wirbeln . . .“<sup>133</sup> Hier wird die קול יהוה siebenfach gepriesen, d. h. es werden ihr sieben verschiedene Wirkungen zugeschrieben. Ähnlich stellte man sich das Geschehen am Sinai vor: die eine Gottesstimme hätte sich in sieben Teile gespalten.<sup>134</sup>

Neue Schwierigkeiten bietet Ex. 20, 18. Hier steht zunächst für 'Blitze' das ungewöhnliche Wort לפידים, das normalerweise 'Fackeln' bedeutet.<sup>135</sup> Und da in demselben Satz noch ראה eigentlich 'sehen', in dem allgemeineren Sinne 'wahrnehmen' verwandt wird, las der jüdische Exeget hier, daß „das ganze Volk die Stimmen und die Fackeln und die Posaunenstimme sah“.<sup>136</sup> Natürlich gab es Rabbinen wie R. Ismael (um 135 n. Chr.), die hier kein Problem fanden: „Sie sahen das Sichtbare und hörten das Hörbare“, aber ein Mann wie R. Akiba bestand doch darauf, daß sie auch das Hörbare sahen.<sup>137</sup> Zur Erklärung zieht er wieder Ps. 29 heran: „Die Stimme des Herrn sprüht Feuerflammen“ (Vers 7). Akiba hat sich also vorgestellt, daß die Stimme Gottes in Feuerflammen sichtbar wurde. Das Feuer spielte nun sowieso bei der Sinaioffenbarung eine große Rolle.<sup>138</sup> Das schon genannte alte palästinensische Targum schreibt zu Ex. 19,18 ausdrücklich, daß sich „die Herrlichkeit der Schechina Jahwes in der Flamme des Feuers“ offenbarte.<sup>139</sup> In diesem Zusammenhang werden dann auch die Fackeln eine Rolle gespielt haben; die Mechilta beschreibt sie in deutlicher Parallele zu den 'Stimmen' und auf jeden Fall gehören sie zu den festen Bestandteilen der Sinaitradition.<sup>140</sup>

<sup>133</sup> Der Vergleich ist an sich völlig richtig, denn Ps. 29 spricht ebenso wie Ex. 19,16 von der Epiphanie Gottes im Gewittersturm. Ps. 29 wird damit zum zweiten Pfingstpsalm der synagogalen Liturgie, vgl. J. Elbogen: Der jüdische Gottesdienst p. 138.

<sup>134</sup> Mechilta des Sim. b. Jochai p. 99 u. a. vgl. auch Str. Bill. II p. 604 f. Später hat man die Siebenzahl auch anders abgeleitet, von dem angeblich siebenmaligen Vorkommen des Wortes קול in Ex. 19—24. Diese Teilung in sieben Stimmen ist in späterer Zeit eine ganz feststehende Tradition, aus den schon mehrfach genannten Sebiasas vgl. Anm. 59, nenne ich noch 13, 11, wo die Teilung mit Jer. 23,29 in Verbindung gebracht wird.

<sup>135</sup> Wieder hat die LXX λαμπάδες und das pal. Targum לפידים; vgl. auch 19,16, hier steht ברקים, LXX ἀστραπαί, pal. Targ. ברקין.

<sup>136</sup> LXX hat sogar ἑώρα τὴν φωνήν, ein Zeichen, mit welcher Selbstverständlichkeit die קולות auf die Gottesstimme bezogen wurden.

<sup>137</sup> Mechilta p. 235,8 ed. Rabin, deutsch W. Wünsche p. 222.

<sup>138</sup> Besonders Dt. 5,19 (22) f.

<sup>139</sup> p. 57 ed. Kahle.

<sup>140</sup> Vgl. Mechilta p. 235,10 f. ed. Rabin; deutsch W. Wünsche p. 222 f. Es ist vielleicht auch kein Zufall, daß bei der Darstellung des Bundesschlusses am Sinai in Ashburnham-Pentateuch (Paris Nat. Bibl. Nouv. Acc. lat. 2334 f.76) aus dem 7. Jhd. (Herkunft Spanien? letztlich vielleicht Nord-

Die jüdische Überlieferung, daß sich die Gottesstimme am Sinai in viele Stimmen gespalten hätte, die als Feuerflammen sichtbar wurden, ist also keine Legende im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern eine Vorstellung, die sich von rabbinischer Hermeneutik aus mit einer gewissen Notwendigkeit aus dem Text von Ex. 19 f. ergab. Schon das spricht für ein hohes Alter. Daß sie vorchristlich ist, ergibt sich darüber hinaus auch dadurch, daß diese Vorstellung im alexandrinischen Judentum und im Neuen Testament vorausgesetzt ist.

Auch Philo berichtet davon, daß die Gottesstimme als Flamme sichtbar wurde,<sup>141</sup> oder umgekehrt, daß die Flamme sich zu artikulierten Lauten, also zur Sprache wandelte.<sup>142</sup> Auch er beruft sich dafür ausdrücklich auf Ex. 20,18, das spricht dafür, daß hier eine alte exegetische Tradition vorliegt.<sup>143</sup>

Im Neuen Testament ist die Sinaiüberlieferung außer im Hebräerbrief (12, 18—21), der aber für unsere Fragestellung jetzt unergiebig ist, vor allem in der Johannesoffenbarung greifbar. Anklänge an Ex. 19 durchziehen das ganze Buch. Wenn der Seher das endgeschichtliche Handeln Gottes in der Welt beschreibt, dann schildert er es mit den Farben der Sinaioffenbarung, begleitet von 'Donnern und Stimmen und Blitzen und Erdbeben'.<sup>144</sup> Ehe Johannes die letzte Phase der Endgeschichte schauen darf, wird er erneut berufen durch einen 'starken Engel',<sup>145</sup> der mit lauter Stimme

afrika, so W. Neuß) über dem Berge gerade sieben Feuerzungen auflodern, vgl. die Abb. bei J. D. Bordona: Die spanische Buchmalerei I Florenz-München 1930 Taf. 3 vgl. p. 6 f. Möglicherweise steht auch hier eine jüdische ikonographische Tradition im Hintergrund. Für den Zusammenhang zwischen dem Ashburnham-Kodex und spätjüdischen Traditionen vgl. jetzt außer den Bemerkungen A. Baumstarks in RAC II Sp. 290 auch Jos. Gutmann: The Jewish Origin of the Ashburnham Pentateuch Miniatures, JQR 44 (1953/54) p. 55—72.

<sup>141</sup> De decal. 33 (IV p. 276, 7 ed. Cohn).

<sup>142</sup> De decal. 46 (p. 279, 8).

<sup>143</sup> Wie das hellenistische Judentum über die Gottesstimme dachte, zeigen auch die Aristobulfragmente bei Euseb praep. ev. VIII 10,4 und vor allem Klemens von Alex. Strom. VI 32,6 (GCS II 447,6 ff. ed. Stählin). Klemens folgt hier deutlich jüdischen Traditionen, vgl. M. Pohlenz: Klemens von Alexandria und sein hellenistisches Christentum, NAWG 1943, 3 p. 141 f. Während Philo an sich nicht von einer Teilung der Gottesstimme spricht, bringt Klemens Beispiele wie mehrfaches Echo usw., die nur verständlich sind, wenn auch hier der Klang vieler Stimmen erklärt werden soll. Das eigentliche Thema dieser Alexandriner ist es, den Nachweis zu führen, daß die Stimme gehört werden konnte, ohne daß Gott in anthropomorpher Weise gesprochen hätte. Er konnte den Eindruck einer Stimme im Gehör des Menschen erzeugen.

<sup>144</sup> 4,5; 8,5; 11,19; 16,18: *βρονταὶ καὶ φωναὶ καὶ ἀστραπαὶ καὶ σεισμός*. Daneben hat vor allem Jes. 29, 6 eingewirkt. Hier stehen als Begleiterscheinung der letzten Heimsuchung Gottes Donner (רעם), Erdbeben, großer Schall (קרל גדול), Wirbelwind, Unwetter und Feuerflamme nebeneinander. Die Stimmen und die Blitze stammen aber sicher aus Ex. 19,16; Erdbeben am Sinai folgert die Mechilta (p. 234,12 ed. Rabin; deutsch W. Wünsche p. 223) aus Ex. 20,18.

<sup>145</sup> Es sei angemerkt, daß frühchristliche Exegese in ihm Christus selbst sehen konnte, Victorin von Pettau z. St. (CSEL 49 p. 88 ed. Haußleiter 1916);

rief, und sein Schrei bestand aus sieben Donnerstimmen. Den Inhalt dieser sieben Donnerstimmen bildet ein Geheimnis, das der Prophet nicht aufschreiben darf. Auch die קל שפר aus Ex. 19,16 treffen wir wieder, auch sie ist in sieben Stimmen zerdehnt und diese sieben Posaunenstimmen bilden eines der tragenden Kompositionselemente des ganzen Buches.<sup>146</sup> Vor allem aber wird Gott selbst in der großen Thronvision als der Gott beschrieben, der sich am Sinai offenbart hat,<sup>147</sup> der umgeben ist von Blitzen, Stimmen und Donnern. Und hier finden wir nun auch die Fackeln aus Ex. 20,18 wieder, auch sieben an der Zahl. Diese Fackeln aber sind zu den sieben Geistern Gottes geworden, den Erscheinungsformen des einen Heiligen Geistes, den Er der Kirche verliehen hat.<sup>148</sup> Diese Vorstellung von den sieben Geistern ist natürlich nicht aus Ex. 20,18 herausgewachsen,<sup>149</sup> aber sie konnten in der Sinaitradition wiedergefunden werden. Dabei versteht der Apokalyptiker das Verhältnis zwischen der Gegenwart des Geistes Gottes in der Kirche und der Offenbarung am Sinai also nicht typologisch, erst recht nicht antithetisch, sondern er sieht beides als eine Einheit, weil es derselbe Gott ist, der Sich am Sinai offenbarte, das neue Gottesvolk berief durch das Kreuz Jesu und jetzt dabei ist, Sein Reich auf Erden aufzurichten.<sup>150</sup> Die Johannesoffenbarung setzt also die spätjüdische Zerdehnung der Gottesstimme am Sinai in sieben Stimmen schon voraus,<sup>151</sup> die einzelnen Stimmen, Donner, Posaunen sind dabei gegenüber der Gottesstimme stark verselbständigt. Darüber hinaus zieht sie überraschenderweise eine Linie von der Sinaitradition zum Heiligen Geist.<sup>152</sup>

Das rabbinische Judentum ist bei der Deutung der Gottesstimme nicht stehengeblieben, die wir bisher besprochen haben. Seit dem 2. Jahrhundert ist eine Auslegung nachweisbar,<sup>153</sup> in der die קלת von Ex. 19,16 als לשונוים

in den sieben Donnern findet er einen Hinweis auf die siebenfache Kraft des Geistes (p. 90,4).

<sup>146</sup> 8,2 ff. Sie gehen von den sieben Engeln vor Gott aus, die wohl wieder in irgendeiner Beziehung zu den sieben Geistern stehen.

<sup>147</sup> Cap. 4 f. Die Farben für diese Schilderung geben vor allem die großen alttestamentlichen Gottesvisionen, Jes. 6; Hes. 1. Falls die Cherubvision tatsächlich schon damals Wochenfestlegung war, ständen wir auch damit in der Sinaitradition, vgl. aber Anm. 100.

<sup>148</sup> E. Schweizer: Die sieben Geister der Apokalypse, Ev. Theol. 11 (1951/52) p. 502—512.

<sup>149</sup> Das zeigen schon die völlig verschiedenen Bilder für diese Geister in Apc. 1,4; 3,1; 4,5; 5,6.

<sup>150</sup> Ein ähnliches Verhältnis zwischen Vergangenheit und Gegenwart steht auch dahinter, wenn man im Judentum davon berichtete, daß über Männern, die sich mit der Tora beschäftigten, Feuer vom Himmel aufleuchtete wie über dem Sinai, das heißt, das Sinaigeschehen erneuert sich bei diesen Gelehrten. Das Material hat Str. Bill. II p. 603 f. zusammengestellt.

<sup>151</sup> Vom Sehen der Stimme ist dagegen nicht die Rede.

<sup>152</sup> Jeder Hinweis auf eine 'Ausgießung' des Geistes fehlt aber, wir sind also wohl in einer anderen Traditionsschicht als Joh. 20; Eph. 4; Act. 2,33 f.

<sup>153</sup> Haupttradent ist R. Jochanan im 3. Jhdt., aber bSchab 88b berichtet schon dieselbe Auslegung im Anschluß an Jer. 23,29 als Lehrsatz aus der Schule Ismaels (ca. 135 n. Chr.). Das Material findet sich bei M. Steinschnei-

verstanden werden, die Stimmen sind zu Zungen, Sprachen geworden. Die Gottesstimme am Sinai erging an alle 70 Völker, die das Judentum zählte in je ihrer Sprache.<sup>154</sup> Diese Auslegung ist nicht einfach eine Weiterführung der bisher dargestellten Exegese, aber sie knüpft an die Teilung der Gottesstimme an. Im Hintergrund steht die theologische Frage, die Israel von Anfang an auf seinem Weg begleitet hat und mit dem Bund vom Sinai von vornherein verbunden war (Ex. 19,6), die Frage nach dem Verhältnis Israels zu den Heidenvölkern. Eine Antwort darauf war, daß Gott das Gesetz allen Völkern angeboten hätte, allein Israel hätte es angenommen. Die innere Konsequenz dieser Anschauung ist die Mission.<sup>155</sup> So ist diese Deutung der Gottesstimme wohl auch ursprünglich gemeint. Es ist deshalb recht unwahrscheinlich, daß sie gerade in den Jahren um den Bar-Kochba-Aufstand entstanden sein sollte. Sicher aber ist sie völlig aus innerjüdischem Denken erwachsen.<sup>156</sup>

Die Verwandtschaft dieser Anschauungen mit Act. 2 ist unbestreitbar.<sup>157</sup> Die einfachste Erklärung wäre, daß der jüdische Bericht vom Sprachenwunder am Sinai den Wurzelboden für diesen Zug der christlichen Pfingstgeschichte gebildet hätte. Aber da wir keine Gewißheit darüber haben, ob diese jüdische Auslegung tatsächlich bis zum Anfang des ersten Jahrhunderts zurückreicht, wäre eine derartige Erklärung mit zu viel Unsicherheitsfaktoren belastet. Dann bleibt noch die andere Möglichkeit, daß beide Überlieferungen etwa gleichzeitig unabhängig von einander entstanden sind. Aber auch in diesem Falle kommt man kaum darum herum, einen gemeinsamen Ausgangspunkt anzunehmen. Und das kann nach allem doch nur

der: ZDMG 4 (1850) p. 150 ff.; Str. Bill. II p. 604 f.; P. Fiebig: Rabbinische Wundergeschichten, Kl. T. 78, 2. Aufl. Berlin 1933 p. 19 f.; N. Adler: Das erste christliche Pfingstfest, Neutest. Abh. 18, 1, Münster 1938 p. 49 f.

<sup>154</sup> N. Adler hat den Versuch gemacht, nachzuweisen, daß diese Vorstellung ursprünglich gar nichts mit dem Sinai zu tun gehabt hätte. Am Anfang hätte der Satz gestanden, daß sich Gottessprüche in 70 Sprachen teilten. Als Begründung gibt er an, daß sich die ältesten Belege nicht auf Ex. 19, sondern auf Ps. 68,19 und Jer. 23,29 beriefen. Aber Ps. 68 ist der Sinaipsalm schlechthin und Jer. 23,29 wird ebenfalls seit alter Zeit zur Deutung der Sinai-offenbarung herangezogen, auch unabhängig von dem Sprachenwunder vgl. Mechilta p. 229,8 ed. Rabin, deutsch p. 215 übers. W. Wünsche und Anm. 134.

<sup>155</sup> Vgl. Mechilta 205,16 ed. Rabin, deutsch p. 193 übers. W. Wünsche: „Die Tora ist gegeben worden als Gemeingut, öffentlich an einem herrenlosen Ort (nämlich in der Wüste); denn wäre dieselbe im Lande Israel gegeben worden, so hätten sie (die Israeliten) zu den Völkern sprechen können, daß sie keinen Teil daran haben. Darum ist sie als Gemeingut, öffentlich an einem herrenlosen Ort gegeben worden; und jeder, der sie annehmen will, komme und nehme sie an.“

<sup>156</sup> Im Gegensatz zu allen Versuchen, in ihr nur einen Widerschein von Act. 2 zu sehen.

<sup>157</sup> Die Unterschiede: hier Gottesstimme, dort Apostel; hier 70 Völker, dort etwa 15, treten dagegen zurück. Wie sehr die 'Stimmen' am Sinai von Gott gelöst werden konnten, zeigen einerseits die Johannesoffenbarung und die Mechilta, vgl. S. 238 Anm. 132 u. S. 240 f.; andererseits das hellenistische Judentum, vgl. Anm. 143.

die Sinaitradition gewesen sein.<sup>158</sup> Da wir bereits in der zuerst untersuchten palästinensischen Traditionsschicht und dann auch in Apc. 4 eine Verbindung zwischen Sinaitradition und Geist fanden, kann uns dieses Ergebnis kaum überraschen. Die Überlieferung von Act. 2 faßt dabei offenbar das Verhältnis zwischen dem Geschehen am Sinai und in Jerusalem nicht als typologische Entsprechung (wie Joh. 20; Eph. 4) und noch weniger als Gegensatz (Gesetz — Geist),<sup>159</sup> sondern sieht ähnlich wie Apc. 4 beide Taten Gottes ganz eng zusammen: Gottes Plan, der am Sinai noch nicht zu Seinem Ziel kam, fängt in der Kirche an, sich zu vollenden.

Damit ist aber erst eine sachliche Deutung und noch keine historische Erklärung für das Verhältnis zwischen Sinaitradition und Pfingstüberlieferung gegeben. Denn mit der Feststellung, daß die Tradition vom Sprachenwunder in Jerusalem ihre Form in mittelbarem oder unmittelbarem Zusammenhang mit der Exegese von Ex. 19 erhalten hat, ist an sich noch nichts darüber gesagt, ob dieses Motiv zu den ursprünglichen Bestandteilen der christlichen Pfingstüberlieferung gehört oder nicht.<sup>160</sup> Aber nun läßt sich das Sprachenwunder kaum vom Missionsgedanken trennen.<sup>161</sup> Und daß dieses Missionsbewußtsein noch nicht in die früheste Zeit der Urgemeinde gehört, hatten wir schon oben aus allgemeinhistorischen Erwägungen heraus angenommen. Dann werden wir nun aber auch das Sprachenwunder als eine erst spätere Ausweitung der Überlieferung von der Ausgießung des Heiligen Geistes anzusehen haben.<sup>162</sup> Wie konnte die Sinaitradition aber in solchem Maße auf diese Überlieferung einwirken? Der Vorgang wird am leichtesten verständlich, wenn die Geistausgießung schon in der ältesten Schicht zeitlich mit dem jüdischen Wochenfest verknüpft war, dann war Ex. 19 der christlichen Pfingstgeschichte von vornherein mit an die Seite gegeben.<sup>163</sup>

<sup>158</sup> So auch O. Bauerneind p. 35.

<sup>159</sup> Dann hätten der Sinai oder das Gesetz genannt werden müssen, es ist nicht sehr wahrscheinlich, daß Lukas eine solche Anspielung unterdrückt hat.

<sup>160</sup> Ebensovienig wie man aus der Mosetypologie in Eph. 4 folgern könnte, daß die Himmelfahrtsüberlieferung sekundär sei.

<sup>161</sup> Die einzige Möglichkeit, das Sprachenwunder schon der ältesten Tradition zuzuschreiben, bestünde m. E. darin, daß man seinen ursprünglichen Skopus nicht in der Mission, sondern in der Sammlung der Diaspora sieht. Und tatsächlich spricht ja Act. 2,5.11 nur von Juden. Aber das Sprachenwunder paßt doch nur sehr bedingt als Einleitung zur Heimkehr der zerstreuten Glieder des Volkes Israel, so vielsprachig sie tatsächlich gewesen sein mochten, denn diese Heimkehr hätte ja die Rückkehr zur Vatersprache mit sich gebracht. Wenn man trotzdem glaubt, das Sprachenwunder schon in die Urtradition zurückschieben zu können, ist der Einfluß der Sinaitradition schon auf diese früheste Schicht sowieso gesichert.

<sup>162</sup> Wann und wo das geschehen ist, ob erst in Antiochien oder schon in Palästina, läßt sich nicht mehr erkennen.

<sup>163</sup> An sich wäre es auch denkbar, daß man aus rein sachlichen Gründen auf die Sinaitradition zurückgegriffen hätte, als sich der Kirche die Mission als neue Aufgabe stellte. Dann hätte diese sekundäre Verbindung von Geistausgießung und Ex. 19 erst in einem dritten Stadium auch das Datum des 50. Tages nach Ostern auf sich gezogen. Gegen eine solche Deutung des literarischen Prozesses

Wir haben damit zwei wichtige Ergebnisse gewonnen, einmal daß die Zeitangabe in Act 2,1 mit hoher Wahrscheinlichkeit zum ältesten Bestand der Pfingsttradition gehört, zum anderen daß wir offenbar auch mit dieser Überlieferung im Kraftfeld des jüdischen Pfingstfestes stehen. Aber hier verbindet sich mit dem Wochenfest nicht die Erinnerung an Himmelfahrt, sondern an die Geistausgießung allein. Wir sind damit noch ein Stück hinter die Form des christlichen Pfingstfestes zurückgekommen, die sich — wie wir gesehen haben — später in Palästina durchgesetzt hat, und es wird dadurch deutlicher, weshalb hier das Himmelfahrtsfest auf den 50. Tag nach Ostern wandern konnte. Auf Grund der Mose-Christus-Typologie wurden Himmelfahrt und Geistausgießung letztlich nur als ein einziges, zusammenhängendes Heilsgeschehen aufgefaßt.<sup>164</sup> Der Sog des Festes, an dem der Aufstieg Moses zum Sinai gefeiert wurde, auf die Himmelfahrt Christi ist also noch viel besser motiviert, wenn die Geistausgießung schon vorher mit ihm verbunden war.

8. Damit stehen wir vor der Aufgabe, die verschiedenen Ergebnisse unserer Untersuchungen zusammenzufassen. Dabei wird es gut sein, sich am Anfang noch einmal klar zu machen, daß wir nur an wenigen Stellen völlig sicheren Boden unter den Füßen haben und bei der Spärlichkeit des Materials auf Hypothesen nicht verzichten können. Trotzdem glaube ich, daß es möglich ist, in groben Strichen ein Bild von der Geschichte der christlichen Pfingsttradition zu zeichnen, das im ganzen historisch zuverlässig ist.

Wir haben gesehen, daß die Überlieferung von der Ausgießung des Geistes am Wochenfest nach Ostern bis in die frühesten Zeiten der palästinensischen Urgemeinde zurückreicht. Schon diese älteste Überlieferungsschicht verstand offenbar die Geistausgießung als kirchengründende Tat Gottes oder des erhöhten Christus. Einzelheiten sind allerdings nicht mehr

spricht aber 1. daß er viel zu kompliziert wäre und sich deshalb in der zur Verfügung stehenden Zeit nicht unterbringen ließe; 2. daß dann die Ausweitung der alten Überlieferung als ein bewußter Akt verstanden werden müßte, das entspricht aber nicht den sonst feststellbaren Gesetzen der Traditionsbildung im Urchristentum; 3. ständen wir vor dem eigenartigen Phänomen, daß im 'Osten' und 'Westen' (in Wirklichkeit müßten sich dann natürlich beide Entwicklungen nebeneinander in Palästina vollzogen haben) die ursprünglich undatierte Geistausgießungstradition aus völlig verschiedenen Gründen in den Bannkreis der Sinaiüberlieferung geraten wäre und so auf das Datum des jüdischen Pfingstfestes wanderte, im Osten als Appendix zur Himmelfahrt, im Westen, weil man die Geistausgießung missionstheologisch ausdeuten wollte und gerade in der Auslegungstradition von Ex. 19 geeignetes Material fand. Unwahrscheinlich ist es auch, daß die Tradition von Act. 2 erst sekundär aus dem palästinensischen Pfingst-Himmelfahrtsfest herausgewachsen ist, denn dann kämen wir zeitlich in noch viel größere Schwierigkeiten und vor allem müßte erklärt werden können, warum die Himmelfahrt von der Geistausgießung abgetrennt wurde. Die Verbindung mit der Sinai-tradition gehört offenbar zum ältesten Bestand der christlichen Überlieferung von der Geistausgießung. Und das spricht nun wieder sehr dafür, daß die Datierung von Act. 2,1 ebenfalls alt ist.

<sup>164</sup> Jedenfalls in den Kreisen, aus denen das Pfingstfest erwuchs.

mit Sicherheit zu erkennen.<sup>165</sup> Vermutlich ging es ursprünglich um die Einsetzung der Zwölf in ihr Amt als Repräsentanten und wohl auch Leiter des eschatologischen Gottesvolkes.<sup>166</sup> Von Anfang an ist diese Pfingstüberlieferung eingetaucht in die theologische Vorstellungswelt, die wir 'Sinaitradition' genannt haben. Nun haben wir gesehen, daß die Verbindung von Wochenfest und Sinai für diese Zeit nur bei den (essenischen) 'Sekten' sicher nachweisbar ist, und daß Schawuot hier als Fest der Bundeserneuerung gefeiert wurde. Das entspricht so weitgehend dem frühchristlichen Pfingst-Himmelfahrtsfest, daß wir geschlossen hatten, es müsse in Kreisen der Urgemeinde entstanden sein, die von der Theologie dieser 'Sekten' bestimmt waren. In dieses Bild fügt sich nun die älteste Traditionsschicht, die wir durch Analyse von Act. 2 herausgeschält haben, völlig ein. Auch hier steht im Mittelpunkt das neue Gottesvolk und auch hier sind offenbar Sinaitradition und Wochenfest miteinander verbunden. Wir werden diese genannten Kreise deshalb als Träger der ältesten christlichen Pfingstüberlieferung überhaupt anzusehen haben.

<sup>165</sup> Vor allem ist völlig unsicher, ob in dieser Schicht ekstatische Züge eine Rolle spielten oder nicht. Ausgeschlossen ist es m. E. auf Grund von Joh. 20, daß sie von einem ersten Auftreten der Glossolie in Jerusalem berichtete, wie es weithin mit großer Selbstverständlichkeit angenommen wird, vgl. zuletzt die Literaturangaben bei E. Lohse p. 436 n. 32. Das Zungenreden in Korinth erscheint mir als völlig unpalästinensisch und der Versuch von T. W. Manson, es als durch die Kephas-Partei propagiertes Nachwirken des Jerusalemer Pfingstgeschehens zu deuten: JThSt 48 (1947) p. 29 (leider ist mir Bull. of John Rylands Library XXVI p. 114 f. nicht zugänglich), hat mich ebenso wenig überzeugt wie J. G. Davies These, daß es sich dabei um ein Reden in fremden Sprachen gehandelt habe: Pentecost and Glossolalia, JThSt N. S. 3 (1952) p. 228—231. Das gilt auch gegenüber I. J. Martin: Glossolalia in the Apostolic Church, JBL 63 (1944) p. 123—130. Ekstatische Züge wären meine Meinung nach nur denkbar in Analogie zu Num. 11,16 f.; 1. Sam. 10 als Zeichen der Amtsbeauftragung, vgl. Anm. 127.

<sup>166</sup> Die Vermutung stützte sich vor allem auf Joh. 20; Eph. 4 und entspricht durchaus der ältesten Überlieferung vom 'Amt' der Zwölf, vgl. Mt. 19, 28; Luk. 22,30; Apc. 21,14 und vor allem Act. 1,15 f., Worte wie *κλήρος, επισκοπή τόπος* sind geprägte Amtsterminologie, vgl. E. Stauffer, Jüdisches Erbe im urchristlichen Kirchenrecht, ThLZ 77 (1952) Sp. 201—206. Eine strenge Scheidung zwischen eschatologischer Repräsentation und gegenwärtigem kirchlichem 'Amt', wie sie K. H. Rengstorff in ThWbzNT II (1935) p. 325 bis 328 durchzuführen versucht, scheint mir dabei allerdings nicht möglich; etwas anders auch H. Frhr. von Campenhausen: Der urchristliche Apostelbegriff, Stud. Theol. 1 (1947) p. 96—130, vgl. bes. p. 112 f.; Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, Beitr. z. hist. Theologie 14, Tübingen 1953 p. 28 f., wo es allerdings jeweils um den Apostelbegriff im allgemeinen geht, nicht speziell um die 'Zwölf'. Das Wort 'Amt' ist natürlich auch auf sie nur mit großen Einschränkungen anwendbar. Das Verhältnis zwischen der Berufung der Zwölf durch Jesus (bzw. Act. 1,15 f.) und ihrer Einsetzung an Pfingsten entspricht übrigens in gewisser Weise der Unterscheidung zwischen der Auswahl der 70 Ältesten durch Mose und ihrer endgültigen Bevollmächtigung durch Gott selbst in der Stiftshütte, indem Er ihnen Anteil an dem Mose verliehenen Geist gab, vgl. Num. 11,16 und 11,25.

Diese Verknüpfung mit dem jüdischen Festkalender gab dabei der christlichen Pfingsttradition offenbar von Anfang an einen mehr oder weniger ausgeprägten liturgischen Charakter und wahrte gleichzeitig ihre Verbindung mit der Sinaitheologie.<sup>167</sup> Davon wurde die ganze weitere Entwicklung stark beeinflusst. Unter ihrem Einfluß wanderte in Palästina — auf Grund der Mose-Christus-Typologie — auch die liturgische Feier der Himmelfahrt Christi auf den 50. Tag nach Ostern<sup>168</sup> und legte so den Grund zur altkirchlichen Pentekoste.<sup>169</sup> Dabei verschob sich hier in Palästina, Ostsyrien und Kleinasien offenbar das Schwergewicht schnell von der Geistausgießung auf die Himmelfahrt, die jetzt als das eigentliche kirchengründende Heilsgeschehen erscheint.<sup>170</sup>

Dieselbe Sinaitradiation ließ an anderer Stelle, vielleicht auch in Palästina, vielleicht erst in Antiochien, in der Pfingstüberlieferung einen neuen Zug aufleuchten. Die Kirche hatte unter mancherlei Auseinandersetzungen gelernt, daß in diesem neuen Bunde die Grenze zwischen Israel und den Völkern aufgehoben ist, daß zum neuen Gottesvolk Menschen aus allen Völkern und Sprachen gehören. Die Kirche wußte jetzt um ihren Auftrag zur Heidenmission.<sup>171</sup> Unter dem Einfluß der rabbinischen Auslegung von Ex. 19 wird jetzt bereits der Bericht vom Entstehen dieser Kirche durch

<sup>167</sup> Die Sinaitradiation ist nachweisbar für das ostsyrische Pfingstfest, z. T. für das westliche Pfingstfest, für die Tradition von Eph. 4; Act. 2,32 f.; Joh. (20); wir haben sie erschlossen für das alte palästinensische Himmelfahrtsfest und die vorlukanische Acta-Tradition. Apc. 4 ist zwar keine eigentliche Pfingsttradition, mag aber in diesem Zusammenhang auch genannt werden. Verdeckt ist die Sinaitradiation nur bei Lukas.

<sup>168</sup> Umgekehrt hat vermutlich die aus dieser Typologie erwachsene Vorstellung von Himmelfahrt und Pfingsten als einem einzigen Heilsgeschehen in Joh. 20 die Geistausgießung auf den Tag der Himmelfahrt gezogen, die hier — wie es wohl ältester Tradition entspricht — am Auferstehungstag haftet, so daß hier Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten auf denselben Tag fallen.

<sup>169</sup> Die Geistausgießung gehörte also von vornherein mit zum palästinensischen Himmelfahrtsfest; ob dabei das Sprachenwunder schon bekannt war oder erst später aus der Apostelgeschichte übernommen wurde, läßt sich nicht erkennen.

<sup>170</sup> Damit wird gleichsam der Anschluß an die Synoptiker (außer Luk.-Act.), Paulus und den Hebräerbrief hergestellt, die alle von Pfingsten als einem eigenen 'Heilsereignis' schweigen, dagegen ist die Erhöhung für sie eine der zentralen theologischen Aussagen, vgl. S. 214. Daß etwa im Matthäusevangelium vom Geist fast nichts zu lesen ist, ist kaum nur eine antignostische Reduktion. Offenbar gab es im Osten Kreise, die nie eine entwickelte Pneumatologie besessen haben. Diese Beobachtungen verstärken die Vermutung, daß die Pfingsttradition am Anfang tatsächlich nur in einem bestimmten Kreis der Urgemeinde lebte, eben der Gruppe, die theologisch von den 'Sekten' bestimmt war. Erst durch Lukas und Johannes wurde sie Besitz der ganzen Kirche.

<sup>171</sup> Träger dieser Erkenntnis und dieses Auftrages waren zum Teil dieselben Männer, die schon im Mittelpunkt der alten Pfingsttradition standen wie etwa Petrus. Damit wuchsen sie allerdings auch über die alte 'Sektentheologie' hinaus, denn daß der Sinaibund den Missionsauftrag einschloß, konnte man vermutlich nicht bei der essenischen Bundesgemeinde lernen (wohl aber bei den Pharisäern!). Zur Stellung der judenchristlichen Kirche zur Mission vgl. den, bei aller Problematik im Einzelnen, im Ganzen doch schönen Abschnitt bei Dom Gregory Dix: *Jew and Greek*, London 1953 p. 19—60.

das Sprachenwunder zu einem Zeugnis für diesen Auftrag und seine erste Erfüllung.<sup>172</sup>

So fand Lukas die Pfingstgeschichte in Antiochien vor.<sup>173</sup> Unter seiner Hand ändert sich an der eigentlichen Überlieferung wenig, aber sie bekommt einen Rahmen, der vieles in einem neuen Licht erscheinen läßt. So wird deutlich, daß die Gabe des Geistes nicht nur für die Apostel bestimmt war und nicht nur am Anfang der Kirchengeschichte stand, sondern der Gemeinde auf ihren ganzen Weg durch die Zeit mitgegeben ist. Wo immer ein Mensch durch die Taufe in die Kirche aufgenommen wird, empfängt er denselben Geist — im Regelfall unter Handauflegung durch die Apostel — und es wiederholt sich dabei im Zungenreden ein Stück von dem Wunder des ersten Pfingsttages in Jerusalem. Die Zwölf aber werden zu den Aposteln als Trägern des Missionsauftrages, der ebenfalls der ganzen Kirche gilt. Durch ihr Zeugnis trägt der Geist die Botschaft von der Auferstehung Jesu Christi durch die Welt, von Jerusalem bis an das Ende der Erde, von Pfingsten bis zum Jüngsten Tag.

Die weitere Entwicklung läßt sich in zwei Sätzen zusammenfassen. Als die Apostelgeschichte kanonisch wurde, setzte sich ihre Datierung immer mehr durch und verdrängte Himmelfahrt vom 50. Tag nach Ostern, zuerst im Westen, soweit sich hier das palästinensische Pfingst-Himmelfahrtsfest überhaupt durchgesetzt hatte, seit dem 4. Jahrhundert auch im Osten. Seitdem wird Pfingsten in der ganzen Christenheit als Fest der Ausgießung des Heiligen Geistes in Jerusalem gefeiert.

9. Bisher haben wir nur nach der ältesten Pfingstüberlieferung gefragt und ihren weiteren Weg in der Geschichte zu verstehen gesucht. Der Historiker hat aber das Recht und die Pflicht, auch den geschichtlichen Wert dieser Tradition zu prüfen. Natürlich kann er nicht den Pfingstglauben ableiten, aber er kann fragen, mit welchem Recht er sich auf Gottes Tat an einem bestimmten geschichtlichen Ort, in einer bestimmten geschichtlichen Stunde richtet. Es kann sein, daß ihm die Quellenlage wohl die Frage, aber keine Antwort erlaubt. So ist es aber doch bei der Pfingstüberlieferung nicht. Zwar ist unser geschichtliches Wissen für die Zeit der Osterereignisse und der Urgemeinde überaus beschränkt, aber wir tapen doch nicht gänzlich im Dunkeln. Allerdings ist es so, daß gerade hier fast jedes Einzelproblem grundsätzliche Fragen aufwirft und letztlich nur im Rahmen einer Gesamtanschauung gelöst werden kann, die sich aber im Zusammenhang dieser Einzelfrage dann nicht bis zum Letzten begründen läßt. Unter diesem Vorbehalt wollen die folgenden Ausführungen verstanden werden.

<sup>172</sup> Es ist möglich, daß man dabei an ältere Züge anknüpfen konnte, etwa ein 'Weissagen' der geisterfüllten Jünger in Analogie zu Num. 11 oder auch Motive, die ursprünglich auf die Sammlung der Diaspora zielten, vgl. Anm. 161.

<sup>173</sup> Ob sie dort schon zur Begründung eines eigenen christlichen Pfingstfestes diente, läßt sich nicht erkennen, kommt mir aber unwahrscheinlich vor. Das Pfingstfest hat sich wohl doch erst später von Palästina und seinen Ausstrahlungsgebieten aus durchgesetzt. Judenchristen werden es natürlich auch vorher weitergefeiert haben.

An sich könnte man meinen, daß eine Tradition, die bis in die frühesten Zeiten der Urgemeinde zurückreicht, etwa zwischen Ostern und dem Apostelkonzil entstanden sein wird, schon durch ihr hohes Alter auch historisch gutes Zutrauen verdient. Aber gerade die Karfreitags- und Osterüberlieferung sollte uns hier zur Vorsicht mahnen. Wenn in etwa derselben Zeit zwei einander streng genommen ausschließende Traditionen über das Datum der Kreuzigung — am Passafest (Joh. Luk.? 1. Kor. 5,11?) oder am Tage danach (Mark. Matth.)<sup>174</sup> — und über die ersten Erscheinungen des Auferstandenen entstehen konnten — ein Strang lokalisiert sie bekanntlich in Galiläa (Mark. 16; Matth. 28; Joh. 21), ein anderer in Jerusalem (Luk. 24; Joh. 20)<sup>175</sup> —, dann ist das Argument des Alters für die sehr viel schlechter bezugte Pfingstgeschichte allein kaum ausreichend,<sup>176</sup> um ihre Historizität zu sichern.

Trotzdem gibt es drei Gründe, die meiner Überzeugung nach dafür sprechen, daß sich am Wochenfest nach Ostern etwas in Jerusalem zuge tragen hat, was für die Folgezeit entscheidend wurde:

a) Die Urgemeinde hat aus dem jüdischen Kalender nur zwei Feste übernommen und christlich umgeprägt, Passa und Schawuot. Das gilt unbeschadet der Möglichkeit, daß sie im jüdischen Volksverband ursprünglich auch andere Feste wie Sukkot, Hanukka usw. mitgefeiert hat. Sie erhielten aber nie einen christlichen Charakter. Inhaltlich gesehen standen gerade Laubhütten- und Tempelweihfest der christlichen Verkündigung kaum ferner als Passa und Wochenfest, ihr Ritual und seine Deutung bot gerade durch seine eschatologische Prägung reiche Anknüpfungsmöglichkeiten für eine christliche Interpretation. Ansätze dazu finden sich durchaus im Neuen Testament,<sup>177</sup> aber nirgends ist daraus ein christliches Fest geworden. Daß Passa übernommen und umgeschmolzen wurde, hatte einen klaren geschichtlichen Grund: Es war das Datum des letzten Mahles oder der Kreu-

<sup>174</sup> Vgl. dazu zuletzt Joa. Jeremias: Abendmahlsworte Jesu p. 10 ff. einerseits und Dix: Jew and Greek p. 100 f.

<sup>175</sup> Am deutlichsten wird der Unterschied im Vergleich zwischen Luk. 24,49 und Mark. 16,7. Im übrigen siehe E. Lohmeyer: Galiläa und Jerusalem, Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. u. NT. 52 Göttingen 1936; R. H. Lightfoot: Locality and doctrine in the Gospels, London 1938.

<sup>176</sup> Vgl. zu dieser Frage auch die Auseinandersetzung zwischen Joa. Jeremias und K. G. Kuhn über den historischen Wert der Abendmahlstradition, ThLZ 75 (1950) Sp. 399—408, bes. 404 f. Allerdings ist dabei zu beachten, daß die Unterschiede in der Überlieferung über das letzte Mahl Jesu mit den Jüngern, den Kreuzigungstag und die Erscheinungen nach der Auferstehung immer nur um das 'wie' kreisen, nie die Faktizität des Geschehens selbst in Frage stellen. Es ist ein Unterschied, ob zwei Menschen über ein Ereignis verschieden berichten oder ob eine ursprünglich nur theologisch gemeinte Aussage später in einen historischen Bericht umgedeutet wird. Aber auch ein derartiger Prozeß läßt sich ja nicht von vornherein ausschließen.

<sup>177</sup> Zum Laubhüttenfest in Joh. 7, vgl. dazu Str. Bill. II p. 490 f. 774—812. Übrigens verbindet Joh. 7, 37 f. die Wasserspende am letzten Festtag gerade mit der Geistausgießung; das geht sogar leichter als die Anknüpfung an die Sinai-tradition! Zur Auslegung der schwierigen Stelle vgl. zuletzt F. M. Braun O.P. in Rev. Thom. 50 (1950) p. 1 ff. In Rev. Thom. 52 (1952) p. 259 ff. unter-

zigung.<sup>178</sup> Sollte die Übernahme des Pfingstfestes nicht ebenfalls geschichtlich begründet sein?

b) Die christliche Pfingstüberlieferung ist entstanden in Kreisen der Urgemeinde, die in ihrem Denken und damit wohl ihrer Herkunft von Traditionen bestimmt waren, die wir heute am besten bei der (essenischen) Bundesgemeinde fassen können, wie wir sie in der Damaskusschrift und den Rollen vom Toten Meer kennenlernen. Dieses zunächst sehr befremdliche Ergebnis unserer Untersuchungen isoliert aber die Pfingstgeschichte nicht, sondern stellt sie gerade in einen engen Zusammenhang mit den sonstigen Nachrichten, die wir über die Anfänge der Gemeinde in Jerusalem haben. Der Bericht über die Nachwahl des Matthias in den Kreis der Zwölf gehört ebenso hierher<sup>179</sup> wie die verschiedenen Notizen über die Gütergemeinschaft in Jerusalem.<sup>180</sup> In beiden Fällen handelt es sich um Nachrichten, deren geschichtlicher Wert mit Recht hoch eingeschätzt wird.<sup>181</sup>

sucht derselbe Verfasser den Einfluß der verschiedenen Festtraditionen im Johannesevangelium und vermutet dabei, daß das 'Fest der Juden' in 5, 1 das Wochenfest sei (p. 263 f.). E. C. Selwyn hat in JThSt 13 (1912) p. 225—249 versucht nachzuweisen, daß das Epiphaniastfest die Tradition des alten Laubhüttenfestes aufgenommen hätte. Trotz auffallender sachlicher Parallelen ist sein Versuch, einen historischen Zusammenhang aufzuzeigen, in keiner Weise überzeugend. Hanukkatradition lebt in Apc. 11 fort, zu diesem Fest vgl. zuletzt Th. H. Gaster: Purim and Hanukkah in custom and tradition, New York 1950. In einem sehr interessanten Aufsatz hat Matthew Black die Vermutung geäußert, das große Kirchweih-Fest des Ostens, besonders auch des palästinensisch-syrischen Raumes, die Encaenia, könnten auf das Hanukka-Fest zurückgehen: The Festival of Encaenia Ecclesiae in the Ancient Church with special reference to Palestine and Syria, JEH 5 (1954) p. 78—85. Ein solcher Zusammenhang wird tatsächlich bestehen, aber es kann sich dabei nur um eine Übernahme in späterer Zeit handeln, denn das Fest setzt ja das Vorhandensein eigener christlicher Kirchengebäude voraus, und damit kommen wir kaum hinter das 3. Jahrhundert zurück.

<sup>178</sup> Auch die letzte Sinnhaftigkeit dieses Datums, die ich in keinem anderen Begriff zu fassen vermag als dem der 'Erfüllung', lebt nur von dieser historischen Faktizität, aber sie erinnert an die Grenze aller rein pragmatischen Geschichtsbetrachtung.

<sup>179</sup> Vgl. dazu das Material in dem Anm. 166 genannten Aufsatz E. Stauffer's. Vor allem ist hier auch das Losen in ähnlichen Zusammenhängen bezeugt, z. B. DSD 2, 23; 5, 3; 9, 7; Dam 13, 4 (p. 24, 3 ed. Rost), vgl. DSD 6, 16. 22; u. a. Echte rabbinische Parallelen fehlen zu diesem Abschnitt, das zeigt gerade Str. Bill. II p. 594 f., abgesehen vielleicht zu der Zahl 120 in Act. 1, 15; aber gerade hier könnten die 'Sektenregeln' auch eine andere Deutung ermöglichen.

<sup>180</sup> Vgl. dazu K. G. Kuhn: Zur Bedeutung der neuen palästinensischen Handschriftenfunde für die neutestamentliche Wissenschaft, ThLZ 75 (1950) Sp. 81—86. Als dieser Aufsatz erschien, war nur ein kleiner Teil der Texte veröffentlicht, sein Material ließe sich inzwischen noch erweitern.

<sup>181</sup> In neuerer Zeit wird auch der Quellenwert der Summarien wieder höher eingeschätzt, vgl. dazu P. Benoit: Remarques sur les 'sommaries' de Actes 2, 42 à 5. Aux Sources de la Tradition chrétienne (Goguel-Festschrift), Neuchâtel-Paris 1950 p. 1—10. In der wichtigsten Einzelnotiz zur Jerusalemer Gütergemeinschaft (4, 36) wird übrigens Barnabas genannt, der später zu den Vätern der Antiochener Gemeinde gehörte. So mögen derartige Nachrichten nach Antiochien gelangt sein.

Wenn man sie historisch einordnen will, liegt dann aber die Schlußfolgerung nahe, daß sich die Urgemeinde — oder wenigstens ein Kreis in ihr — am Anfang eine Zeitlang in Analogie zu der Gemeinde des (neuen) Bundes verstanden und auch organisiert hat. Zu diesem Kreis gehörten dann nach Act. 1,15 f. jedenfalls auch die Zwölf. Und das entspräche wieder der Urform der Pfingsttradition, die wir hinter Act. 2 vermutet haben.<sup>182</sup>

Unser Wissen über die Anschauungen dieser 'Sekten' und ihre Verbreitung in Palästina oder auch darüber hinaus ist vorläufig viel zu beschränkt, als daß wir mit Sicherheit angeben könnten, auf welche Weise ihre Traditionen in den Jüngerkreis gelangten. Aber eine Möglichkeit drängt sich doch dabei auf: Es ist unbestritten, daß ein Teil der Herrenjünger aus der Täuferbewegung kam. Sollten nicht hier auch die Wurzeln für ihre Auffassungen vom Wesen einer Gemeinde des neuen Bundes liegen?<sup>183</sup> Und daß die Urgemeinde<sup>184</sup> nach Ostern<sup>185</sup> hinter Jesus auf Täufertraditionen zurückgriff, läßt sich an einer Stelle ganz deutlich zeigen: Die Kirche taufte wieder, was Jesus bekanntlich nicht tat.<sup>186</sup> Das konnte sie natürlich nur tun in dem Bewußtsein, damit den Willen des Auferstandenen zu erfüllen.<sup>187</sup> Auferstehung und Erhöhung Jesu setzten für die Jünger einen neuen Anfang. Der neue Bund von Golgatha<sup>188</sup> ist damit in

<sup>182</sup> Eine indirekte Bestätigung mag man auch darin finden, daß zur Zeit des Apostelkonzils, als mit Jakobus ein Mann pharisäischer Observanz bestimmenden Einfluß in Jerusalem ausübte, auch die Organisation der Gemeinde andere Formen angenommen hatte, die Zwölf sind verschwunden, dafür sind Älteste vorhanden wie in jedem normalen jüdischen Gemeinwesen. Vgl. dazu jetzt auch B. Reicke: Die Verfassung der Urgemeinde im Lichte jüdischer Dokumente, ThZ 10 (1954) f. 95—112.

<sup>183</sup> Es ist jedenfalls bezeichnend, daß die Evangelien, in denen die Traditionen der 'Sekten' am Stärksten nachwirken, Lukas-Acta und Johannes, auch die Schriften sind, die sich am intensivsten mit der Gestalt des Täufers beschäftigen und die meisten eigenen Nachrichten über ihn und seine Bewegung haben. Die Beziehung des Täufers zu den Taufsekten des Spätjudentums, zu denen ja auch die Essener gehören, ist oft untersucht worden, am Gründlichsten von J. Thomas: Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie, Univ. Cath. Lov. Diss. II 28, Gembloux 1935. Einen ersten Versuch, auch die neuen Texte einzubeziehen, machte W. H. Brownlee: A comparison of the Covenanters of the Dead Sea Scrolls with prechristian Jewish Sects, Bibl. Arch. XIII 3 (1950). Von sicheren Ergebnissen kann man aber noch nicht sprechen. Gerade die Taufe des Johannes läßt sich von hier aus allein nicht ableiten, vgl. dazu Joa. Jeremias: Proselytentaufe und Neues Testament, ThZ 6 (1949) p. 418—428. Es ist bezeichnend, wie wenig in der Sektenregel von den Waschungen die Rede ist.

<sup>184</sup> Vielleicht sollte man auch hier vorsichtiger sagen: Kreise in der Urgemeinde.

<sup>185</sup> genauer: nach Pfingsten.

<sup>186</sup> Man mag über die historische Einordnung von Joh. 3, 22; 4, 1 f. denken wie man will, und dementsprechend auch über die Möglichkeit vereinzelter Taufen schon vor Ostern, fest steht doch, daß Jesus von seinen Anhängern nicht die Taufe forderte wie Johannes.

<sup>187</sup> Auch Matth. 28, 19 spricht ja nicht von einer 'Einsetzung' der Taufe, sondern setzt sie als etwas Bekanntes schon voraus. Die 'Einsetzung' der Taufe hat die frühe Kirche bezeichnenderweise auch nicht in Matth. 28, 19 gefunden, sondern in der Taufe Jesu durch Johannes im Jordan.

<sup>188</sup> Von Anfang an knüpft die Bundestheologie des Neuen Testaments an das

Kraft gesetzt. Zum neuen Bund gehört aber die neue Gemeinde. Die Ordnung einer Gemeinde des (neuen) Bundes war bekannt; was lag näher, als daß man sie wieder aufnahm?

Es läßt sich nicht beweisen, daß sich alles in dieser Form abgespielt hat, aber ich meine, daß die starken Berührungen zwischen dem Wenigen, was wir von der Sekte vom Toten Meer und von der Urgemeinde wissen, auf diese Weise am besten verständlich werden. Das gilt zunächst ganz unabhängig von der Pfingsttradition, aber es läßt sich wohl nicht verkennen, wie gut sie sich in diesen Rahmen einfügt.

c) Und damit kommen wir zu dem dritten Grund, der meines Erachtens für eine Geschichtlichkeit der Pfingstüberlieferung spricht. Sie könnte uns helfen, eine der dunkelsten Stellen in der Geschichte der Urgemeinde ein wenig aufzuhellen. Wir sprachen schon von den zwei Traditionen über die ersten Erscheinungen des Auferstandenen. E. Lohmeyer versuchte sie durch seine These vom doppelten Ursprung der Urgemeinde, in Galiläa und Jerusalem, zu erklären.<sup>189</sup> Aber auch abgesehen davon, wie man diese Hypothese überhaupt beurteilt, gibt sie doch keine Antwort über den Verlauf der Osterereignisse. Hier hat man sich für die eine der beiden Überlieferungen zu entscheiden. Entweder gingen die Jünger nach Galiläa oder sie blieben in Jerusalem.<sup>190</sup> Nun hat H. Frhr. von Campenhausen erst jüngst wieder gezeigt, daß die Galiläatradition historisch durchaus den Vorzug verdient.<sup>191</sup> Andererseits steht fest, daß die Urgemeinde ihr Zentrum später in Jerusalem hatte. Petrus und die übrigen müssen also bald wieder nach Jerusalem zurückgekehrt sein; bald, denn wenn sie jahrelang in Galiläa geblieben wären, wird es schwer erklärlich, wie dieses Zwischenspiel in der Tradition des Lukas- und Johannesevangeliums (cap. 20) ganz verschwinden konnte. Wie ist diese Rückkehr zu verstehen? Zur Erklärung hat man besonders auf die eschatologische Erwartung hingewiesen, die vor allem an Jerusalem hing.<sup>192</sup> Das ist sicher richtig, aber in dieser Form doch nicht ausreichend.

Nun ist Pfingsten bei Lukas und Johannes fest in die Jerusalemer Tradition eingebettet<sup>193</sup> und wird sich nicht von dieser Stadt ablösen lassen.

Kreuz an, an das 'Blut des Bundes', in der Abendmahlstradition (vgl. Joa. Jeremias: Abendmahlsworte Jesu p. 83 f.) und im Hebräerbrief, hier schon stärker hellenisiert. Noch die — aus syrischer Tradition herkommende — pseudo-cyprianische Schrift *De montibus Sina et Sion* hält diesen Ansatz konsequent durch, wenn sie dem Sinai als Ort der Gesetzgebung das Kreuz als den eigentlichen Zionsberg gegenüberstellt (CSEL 3, 3 p. 104—110 ed. Hartel).

<sup>189</sup> Vgl. Anm. 175.

<sup>190</sup> Diese Alternative bleibt bestehen, selbst wenn man mit Erscheinungen in Jerusalem und Galiläa rechnet wie z. B. E. von Dobschütz: *Ostern und Pfingsten*, Leipzig 1903 p. 27—31.

<sup>191</sup> Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab, SHAW 1952 H. 4; vgl. auch die saubere Diskussion von K. Lake in *Beginnings of Christianity I*, vol. V, London 1933, p. 7—16.

<sup>192</sup> Z. B. K. Lake p. 12 f.

<sup>193</sup> Beide sprechen von einem Haus in der Stadt.

Wer mit der Geschichtlichkeit der Pfingstüberlieferung rechnet, muß die Rückkehr der Jünger also vorher ansetzen. Dann erhebt sich aber die Frage, ob nicht das Pfingstfest selbst der Anlaß für den Zug nach Jerusalem gewesen sein könnte. Schawuot gehörte zu den Wallfahrtsfesten, an denen eigentlich jeder Israelit im Tempel zu erscheinen hatte.<sup>194</sup> Vermutlich hielt man diese Anordnung an Pfingsten nicht so streng ein wie am Passafest, aber Scharen von Pilgern zogen auch für diesen Tag nach Jerusalem. Nach allem, was geschehen war, Kreuzigung und Auferstehung, hätte das alte Festgebot allein sicher kaum ausgereicht, die Jünger in diese im Zwielticht stehende Stadt zurückzuholen. Aber gerade die von uns untersuchte Tradition konnte einen Grund dafür geben. Wenn die Urgemeinde um Pfingsten als das Fest der Bundeserneuerung wußte, dann können wir dieses Verständnis des Wochenfestes wohl auch schon bei den Jüngern in Galiläa voraussetzen. Und die Verheißung des neuen Bundes der Endzeit war an Jerusalem, den Zion, gebunden, schon in Jer. 31,31 ff. Sie bestimmte die eschatologische Hoffnung des Judentums weithin. Im Jubiläenbuch hört Mose am Sinai die Verheißung, daß Israel einst 'in aller Aufrichtigkeit, mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele' zu Gott umkehren wird. Dann gilt: „Ich werde die Vorhaut ihres Herzens und die Vorhaut des Herzens ihrer Nachkommen beschneiden und werde ihnen einen heiligen Geist schaffen und sie rein machen, so daß sie sich nicht (mehr) von mir wenden von diesem Tag an bis in Ewigkeit“ (1,23). Das ist der neue Bund und zu ihm gehört die Verheißung für die heilige Stadt: Dann wird das (wahre) Heiligtum Gottes in Jerusalem auf dem Zion geschaffen werden (1, 29);<sup>195</sup> Sinai und Zion stehen sich schon im Judentum wie Verheißung und Erfüllung gegenüber.<sup>196</sup> Wenn die Jünger in Galiläa in dieser Tradition standen, dann war allerdings Anlaß genug vorhanden, zum Pfingstfest nach Jerusalem zu ziehen. Sie werden die Erfüllung der alten Verheißungen erwartet haben und zugleich war ihre Rückkehr „die Proklamation des

<sup>194</sup> Vgl. Str. Bill. II p. 141 f.

<sup>195</sup> An einer anderen Stelle werden der Garten Eden, der Sinai und der Zion als die drei großen Heiligtümer einander gegenüber gestellt, 8, 19; vgl. übrigens auch die syr. Baruchapokalypse 4, 5. Hier zeigt Gott Mose auf dem Sinai das himmlische Jerusalem.

<sup>196</sup> Natürlich nicht als Gegensätze wie Gal. 4, 24 f.; Hebr. 12, 18 f. Dort entspricht dem Sinai auch das himmlische Jerusalem. In den Sektenschriften ist — soweit sie bisher bekannt geworden sind — von Jerusalem nicht die Rede. Wenn es sich um Essener handelt, dann ist ja ihr zwiespältiges Verhältnis zur heiligen Stadt bekannt, Jos. ant. 18, 1, 5 vgl. Dam 6, 8 (p. 14, 13 ed. Rost). Für die Zukunft müssen wohl auch sie eine Reinigung des Tempels erwartet haben, sonst hätten sie sich nicht am jüdischen Aufstand 66 n. Chr. beteiligt; das Material bei E. Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II, 4. Aufl. Leipzig 1907 p. 651—668, vgl. dazu jetzt auch Joseph M. Baumgarten: Sacrifice and Worship among the Jewish Sectarians of the Dead Sea (Quamrân) Scrolls, HTR 46 (1953) p. 141—159. Aber für uns ist das nicht so wesentlich, denn natürlich sind die Jünger keine Essener gewesen, selbst wenn sie direkt oder indirekt in ihren Traditionen standen. Für die Stellung zum Tempel vgl. E. Lohmeyer: Kultus und Evangelium, Göttingen 1942.

neuen, umfassenden Anspruchs des Auferstandenen vor allem Volk<sup>197</sup>. Was dort in Jerusalem im Einzelnen geschah, entzieht sich den Möglichkeiten historischer Rekonstruktion. Wir kennen nur das Ergebnis, die christliche Pfingstbotschaft: Gott hat Seine Verheißungen wahrgemacht, den Geist Seines Sohnes ausgegossen und die Kirche gegründet.

Damit sind wir am Ende unserer Untersuchungen. Ich brauche wohl nicht zu wiederholen, in welchem Maße gerade dieser Versuch einer historischen Einordnung des Pfingstgeschehens Hypothese ist. Aber ohne Hypothesen wird keine Arbeit über die Anfänge der Kirchengeschichte auskommen können, dazu haben wir zu wenig historisch verwendbare Nachrichten, andererseits wissen wir zu viel, um uns bei einem 'ignoramus, ignorabimus' beruhigen zu können.

Wenn wir nun noch einmal auf die oben gestellte Frage zurückkommen, ob wir es in der Apostelgeschichte — im Vergleich mit der liturgischen Überlieferung des palästinensischen Himmelfahrts-Pfingstfestes — mit einer historischen Tradition zu tun haben, dann können wir diese Frage im ganzen jetzt wohl bejahen. Gerade mit der zeitlichen Trennung von Himmelfahrt und Geistausgießung gibt Lukas den Gang der Ereignisse auch geschichtlich richtig wieder<sup>198</sup> und wahrt dadurch die Eigenständigkeit des Pfingstgeschehens als des Geburtstages der Kirche.

<sup>197</sup> H. Erhr. von Campenhausen: Osterereignisse p. 47.

<sup>198</sup> Damit ist auch die seit E. von Dobschütz: Ostern und Pfingsten p. 33—43 verbreitete Anschauung abgelehnt, daß der historische Kern des Pfingstereignisses eine Christophanie gewesen sei; zur Kritik vgl. auch K. Lake: Beginnings of Christianity I, vol. V p. 121; O. Bauernfeind p. 55; E. Lohse: Die Bedeutung des Pfingstberichtes p. 435 f. Eine andere Frage ist es, ob auch die 40 Tage zwischen Ostern und Himmelfahrt alte Tradition sind. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß sie zum ältesten Bestand des lukanischen Werkes gehören. Sehr ansprechend ist die Vermutung von H. Sahlin: Der Messias und das Gottesvolk. Studien zur protolukanischen Theologie, Uppsala 1945, Luk. und Act. wären ursprünglich ein einziges, zusammenhängendes Werk gewesen, das erst später aus kanons-technischen Gründen getrennt wurde. Dabei habe man, um das Lukasevangelium an die anderen Evangelien anzugleichen, den Schnitt zwischen Auferstehung und Himmelfahrt geführt. Act. 1, 1—5 wären dann später hinzugesetzt worden, als der zweite Teil, unsere Apostelgeschichte, einen eigenen Anfang brauchte. Jetzt hat auch Ph. H. Menoud: Remarques sur les textes de l'ascension dans Luc-Actes, Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann (Beih. ZNW 21), Berlin 1954 p. 148—156 dieser Lösung zugestimmt. Dann hätte Lukas ursprünglich wie Johannes Auferstehung und Himmelfahrt auf denselben Tag gelegt. Die 40 Tage müssen ja aber trotzdem erklärt werden. Schon U. Holzmeister S.J. rechnet übrigens mit der Möglichkeit, daß es sich hier um eine 'runde Zahl' handeln könne, zeigt aber gleichzeitig, daß der übliche Hinweis auf die Beliebtheit der Zahl 40 in mythischen Zusammenhängen wenig stichhaltig ist, ZkTh 55 (1931) p. 76—81, vor allem der Hinweis auf 40-tägige Fastenzeiten ist an sich die denkbar ungeeignetste Parallele. Aber mit Ex. 24, 18 könnte es anders sein, hier ißt und trinkt Mose zwar auch nicht (34, 28), aber in einer der Anm. 59 genannten Sebiasas wird dies folgendermaßen begründet: Gott demütigte Mose durch Fasten 40 Tage 'um die Lehre zu beenden' (14, 28), d. h. um ihm das Gesetz vollständig zu übergeben. Wenn von hier aus wirklich eine Linie zum 'Evangelium quadraginta dierum' laufen sollte, ständen wir auch hier wieder in der Sinaitradition.