

U n t e r s u c h u n g e n

Zur Geschichte der Entstehung des apostolischen Symbols

Von Reinhold Seeberg

Die neueren Untersuchungen von K. Holl, A. v. Harnack, J. Haußleiter und H. Lietzmann haben die Aufmerksamkeit wieder der Frage nach dem Ursprung des altrömischen Taufbekenntnisses zugewandt. Ich beabsichtige nicht, in dieser Abhandlung in eine eingehende Auseinandersetzung mit den genannten Gelehrten einzutreten. Es liegt mir aber daran, die Auffassung von der Entstehung des römischen Taufbekenntnisses, die ich bei erneuter Überlegung des geschichtlichen Materials über der Vorbereitung einer neuen Auflage des 1. Bandes meines „Lehrbuches der Dogmengeschichte“ gewonnen habe, etwas ausführlicher, als es in dem Rahmen der allgemeinen Dogmengeschichte möglich ist, den Mitarbeitern zur Prüfung vorzulegen. Auf abweichende Anschauungen bin ich in den Anmerkungen soweit eingegangen, als erforderlich war, um mir den Weg zu meiner Darstellung frei zu machen.

1.

Ich muß unter Berufung auf meine Dogmengeschichte I², S. 154 ff. (I³, S. 192 ff.) darauf verzichten, hier abermals auf die Frage nach dem Vorhandensein eines Taufbekenntnisses in der neutestamentlichen Zeit einzugehen. Die eindringenden Arbeiten meines verstorbenen Bruders Alfred Seeberg († 9. August 1915) haben allmählich in weiteren Kreisen insoweit Zustimmung gefunden, als man auf das formelhafte Element in dem neutestamentlichen Schrifttum aufmerksam geworden ist und auch speziell die Anerkennung einer Glaubensformel etwas mehr Anklang findet. Nun ist aber

in dem grundlegenden Buch A. Seebergs¹ m. E. der Fehler gemacht, daß der Verfasser nicht scharf und klar zwischen dem „Evangelium“ oder der *παραδοθεῖσα πίστις* (Jud. 3 vgl. Kol. 2, 7) und der *δολογία* unterschieden hat. Erstere Paradosis umfaßte die gesamte Missionspredigt, welche in unseren synoptischen Evangelien wiedergegeben wird, samt einer Anzahl von Formeln, die zur Beleuchtung und Durchdringung dieses historischen Stoffes dienten, so auch die triadische Formel Vater, Herr und heiliger Geist. Von dieser Paradosis unterscheidet sich nun das Taufbekenntnis². Die Existenz eines solchen Bekenntnisses geht mit hinlänglicher Deutlichkeit hervor aus Stellen wie Röm. 10, 9; 6, 3f. 1 Petr. 3, 21f. Hebr. 10, 22f. 1 Tim. 6, 12. Eph. 4, 5f. 1 Joh. 2, 20. Act. 8, 37 im altlat. Text. Dies Bekenntnis hat einen rein christologischen Inhalt gehabt, in den aber auch ‚Gott‘ hereingezogen war. Ein Fragment aus ihm ist 1 Kor. 15, 3. 4 erhalten. Es war ein Bekenntnis zu Jesus als dem „Christus“ und „Herrn“ (Röm. 10, 9. Phil. 2, 11. 1 Kor. 12, 3; 1, 2. Kol. 2, 6. Act. 2, 36; 8, 37; 11, 17. 20f.; 9, 35; 16, 31; 20, 21; 22, 16. 1 Joh. 4, 15). Auf Grund der im N. T. nachweisbaren Formeln³ dürfte der folgende Wortlaut diesem Urbekenntnis etwa entsprechen: *Παραδίδωμί σοι ὁ καὶ παρέλαβον, ὅτι ὁ τὰ πάντα κτίσας θεὸς ἀπέστειλε τὸν υἱὸν αὐτοῦ Ἰησοῦν γενόμενον ἐκ σπέρματος Δαβὶδ καὶ ἔχρισεν αὐτὸν πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει καὶ κύριον ἐποίησεν καὶ ὅτι ἐμαρτύρησεν ὁ Χριστὸς ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ ὅτι ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφὰς καὶ ὅτι ἐτάφη καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφὰς καὶ ὅτι ᾤφθη Κηφᾶ, εἶτα τοῖς δώδεκα καὶ ὅτι ἀνελήμφθη (oder ἐπορεύθη) εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ὅτι ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ μέλλων (oder ἐρχόμενος) κρῖναι ζῶντας καὶ νεκροὺς ὑποταγέντων αὐτῷ ἁγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων.*

Natürlich kann dies Bekenntnis nicht in allen Einzelheiten als „echt“ verbürgt werden. Der Aufbau ist durchsichtig: der von Gott entsandte Sohn wird als davidisch — nur zu dem Zweck wird die Geburt erwähnt —, als der Geistgesalbte und als der Herr gekennzeichnet. Auf diese dreifache Aussage folgt dann in sieben

1) A. Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit, 1903.

2) S. hierüber meine Dogmengesch. I², S. 66. 110f. (I³, S. 82. 140ff.).

3) Vgl. A. Seeberg a. a. O. S. 45—151 und meine Dogmengesch.

I² S. 163f. Anm. (I³, S. 203f. Anm.).

Gliedern die Geschichte seines Leidens und Sterbens, der Auferstehung, Himmelfahrt und der Wiederkunft zum Gericht. Diese Anordnung entspricht im ganzen der der Evangelien. Eine Erwähnung des irdischen Lehrens und Wirkens Jesu, die man in dem Text des apostolischen Bekenntnisses so peinlich vermißt, war in diesem Zusammenhang nicht erforderlich, da sie in der Erwähnung der Salbung mit Geist und Kraft enthalten war. Die genaue Aufzählung der Tatsachen der Leidens- und Herrlichkeitsgeschichte entspricht der Art ihrer Behandlung in den Evangelien und ihrer Auffassung als Heilstatsachen, wie ja auch Petrus nach der Apostelgeschichte (2, 22 ff. 36; 3; 13 ff.; 4, 10) sowie die Briefe des N. T. auf sie das Gewicht legen. Nach Röm. 10, 9. Phil. 2, 11. Act. 8, 37. 1 Joh. 4, 15; 4, 2; 2, 22 f. dürfte der Täufling selbst seinen Glauben nach Mitteilung des Bekenntnisses mit den Worten bekannt haben: *ὁμολογῶ, ὅτι κύριος (oder υἱὸς τοῦ θεοῦ) Ἰησοῦς*¹. Dann wäre es nicht unmöglich, daß der κύριος im Bekenntnis selbst nicht erwähnt wurde; doch ist das nicht notwendig.

Wir können hier den Spuren des Taufbekenntnisses bei den apostolischen Vätern — bes. bei Ignatius² — nicht weiter nachgehen. Weniger als ein Menschenalter später ist an die Stelle des alten christologischen Taufbekenntnisses das triadische Bekenntnis getreten. Noch Aristides von Athen, der um 140 seine Apologie schreibt, scheint nur mit der christologischen Formel zu rechnen³; dagegen ist in der bald nach 150 verfaßten Apologie

1) A. Seeberg, S. 182. Vgl. noch Hegesipp bei Euseb. h. e. II, 23, 8. 18: *ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστός*.

2) Die Formel bei Ignatius (vgl. meine Dogmengesch. I², S. 171 f. = I³, S. 211 f.) wird etwa gelautet haben: *πιστεύω εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα, υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ, γεγεννημένον (πνεύματι ἁγίῳ?) ἐκ παρθένου (Μαρίας?), βεβαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου, ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου (καὶ Ἡρώδου τετραράρχου?) σταυρωθέντα καὶ ἀποθανόντα βλεπόντων τῶν ἑπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ ὑποχθονίων, ἐξηγεμένον ἀπὸ νεκρῶν*. Das Übrige fehlt, s. aber Polykarp ad Phil. 2, 1, woraus hervorgeht, daß die Erwähnung der Engel am Schluß noch üblich war: *πιστεύσαντες εἰς τὸν ἐγεῖραντα τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν ἐκ νεκρῶν καὶ δόντα αὐτῷ δόξαν καὶ θρόνον ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ, ᾧ ὑπετάγη τὰ πάντα ἐπουράνια καὶ ἐπίγεια . . . , ὃς ἔρχεται κριτῆς ζώντων καὶ νεκρῶν*.

3) Vgl. meine Dogmengesch. I², S. 174, Anm. 1 (I³, S. 214 A. 3) sowie meinen Kommentar zu Aristides, in Zahns Forschungen V, S. 270 f., dazu

Justins die triadische Formel bereits deutlich vorausgesetzt¹. Demnach dürfte das triadische Taufbekenntnis bereits um 140—150 in Ephesus gebräuchlich gewesen sein; denn dort ist Justin zum Christentum übergetreten². Auf die ihm geläufige Bekenntnisformel werden wir alsbald zurückkommen.

2.

Es ist uns nicht überliefert, wann, wo und aus welchen Anlässen das triadische Taufbekenntnis entstanden ist. Diese Untersuchung stellt sich die Aufgabe, zu ermitteln, ob sich aus den uns überlieferten oder mit einiger Sicherheit zu erschließenden Symbolformeln der zweiten Hälfte des zweiten und des angehenden dritten Jahrhunderts etwas zur Beantwortung der aufgeworfenen Fragen entnehmen läßt. Es ist kein sicherer Weg, den wir betreten; aber es scheint keinen anderen zu geben, der zu dem so wichtigen Ziel führte. Dazu kommt, daß die Vorgänge, um die es sich hier handelt, wenn man alle Umstände erwägt, bewußt angebahnt und vollzogen sein müssen. Es ist also auch kein von vornherein hoffnungsloses Unternehmen sie zu enthüllen. Wenn etwa ein Jahrhundert lang die Christenheit den grundlegenden Akt der Aufnahme ihrer Glieder unter Anwendung eines rein christologischen Bekenntnisses vollzogen hat, dann aber überall in der Kirche das triadische Bekenntnis auftritt, dem in erneuter Form das alte christologische Bekenntnis eingegliedert ist, so muß notwendig aus ganz bestimmten Gründen von einer autoritativen Seite her die neue Formulierung vollzogen und in Umlauf ge-

F. Kattenbusch, Das apostolische Symbol II, S. 303 ff. Ich neige jetzt der Ansicht zu, daß Aristides das triadische Bekenntnis noch nicht benutzt hat.

1) Meine Dogmengesch. I², S. 172 ff. (I³, S. 213 f.).

2) Nach den Bemerkungen in Justins dial. 1, 9, wo Tryphon ist *φυγὼν τὸν νῦν γερόμενον πόλεμον, ἐν τῇ Ἑλλάδι καὶ τῇ Κορινθῷ τὰ πολλὰ διάγων*, pflegt man die Bekehrung Justins in die Zeit des jüdischen Krieges 132—135 zu verlegen. Aber Apol. I, 31 heißt es ebenfalls *ἐν τῷ νῦν γεγενημένῳ ἰουδαϊκῷ πολέμῳ*. Letztere Stelle ist aber etwa 152 geschrieben. Der Ausdruck wird also nicht auf den eben entstandenen Krieg gehen, sondern den Krieg, der in der Jetztzeit stattfand, bezeichnen. Dann aber braucht Justin nicht ca. 133 bekehrt zu sein, sondern man kann ebenso an 138—140 denken. Das ist für die Entstehungszeit der triadischen Bekenntnisformel von Bedeutung.

bracht worden sein. Wenn man sich die Frage so stellt — und sie muß angesichts der Tatsachen so gestellt werden —, so begreift man, daß die Symbolforschung immer wieder versucht hat, in den Zentren des kirchlichen Lebens den Ursprung des Symbols zu erweisen. Man stellt dann wohl die Alternative Kleinasien oder Rom. Indem nun aber die altrömische Formel einerseits eine Fülle von Berührungen mit den sonstigen Symbolformeln hat, andererseits sich durch Kürze und Präzision des Ausdruckes vor den meisten dieser auszeichnet, ist es begreiflich, daß die Forschung sich immer wieder bemüht hat, in der altrömischen Formel den Archetypus zu erweisen, aus dem die sonstigen Typen hervorgegangen sind. Wir werden daher gut tun, auch unsererseits von dieser Formel auszugehen. Es erübrigt sich, über den Text des altrömischen Taufbekenntnisses hier genauer zu handeln. Daß der von Marcell von Ancyra (340) überlieferte Text an einigen Stellen nach der griechischen Tradition emendiert worden ist, ist ebenso sicher, wie daß diese Emendationen sich nach dem im Psalterium Aethelstani erhaltenen griechischen Text entfernen lassen. Der lateinische Text ist uns in dem Cod. Laudianus 35 (7. Jahrh.) erhalten. Ohne die Textüberlieferung mit heranzuziehen, genügt für unseren Zweck eine Mitteilung des gesicherten Wortlautes der Formel in griechischer und lateinischer Sprache¹:

Πιστεύω εἰς Θεὸν πατέρα παντοκράτορα
καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν αὐτοῦ
τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν,
τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου
καὶ Μαρίας τῆς παρθένου,
τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα
καὶ ταφέντα,
τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν,
ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς,
καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς,
ὄθεν ἔρχεται κρίναι ζῶντας καὶ νεκρούς·

καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον,
ἅγιαν ἐκκλησίαν,
ἄφεσιν ἁμαρτιῶν,
σαρκὸς ἀνάστασιν· ἀμήν.

*Credo in deum patrem omnipotentem.
Et in Christum Jesum filium eius
unicum, dominum nostrum,
qui natus est de spiritu sancto et
Maria virgine,
qui sub Pontio Pilato crucifixus est
et sepultus,
tertia die resurrexit a mortuis,
ascendit in coelos,
sedet ad dexteram patris,
unde venturus est iudicare vivos et
mortuos.*

*Et in spiritum sanctum,
sanctam ecclesiam,
remissionem peccatorum,
carnis resurrectionem*

1) Vgl. Kattenbusch I, S. 64f. 71ff. und in der Kürze meine Dogmengesch. I², S. 176 (I³, S. 215f.).

Dies ist der Wortlaut, der uns zufällig erst ziemlich spät als ganzer dargeboten wird. Aber man kann mit Gewißheit annehmen, daß er so oder doch ganz ähnlich schon in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts in den Kirchen des Abendlandes gebräuchlich gewesen ist¹. Wiewohl wir nun, wie gesagt, über die Entstehung dieser Formel keine direkte Kunde haben, läßt sich, wie ich glaube, eine Anzahl von Beobachtungen gewinnen, die es ermöglichen, auf indirektem Wege der Lösung dieser Frage wie auch dem Ursprung des triadischen Symbols näher zu kommen. Genauer gesagt, handelt es sich dabei um folgende Fragen: 1. Läßt sich eine ältere Form (R^1) des römisch-abendländischen Bekenntnisses als die uns vorliegende (R^2) erschließen? 2. Läßt sich R^2 oder R^1 als Archetypus sämtlicher Formeln, also auch der der orientalischen Kirchen (= O) erweisen? 3. Was kann, wenn diese Frage zu verneinen ist, über die Urform des Symbols (U) gesagt werden?

3.

Was die erste Frage anlangt, so bietet uns die Wiedergabe der Glaubensregel bei Tertullian und Hippolyt ein willkommenes Mittel, die Ursprünglichkeit von R^2 zu kontrollieren. Vergleichen wir nun die unten stehende Formel Tertullians² mit R^2 , so er-

1) Vgl. Novatian de trinit.; Cyprian ep. 69, 7; 70, 2; s. auch Dionysius von Rom bei Athanasius, de decret. Nicaen. syn. 26.

2) Statt die Stellen aus Tertullian abzuschreiben, versuche ich lieber sie gleich nach dem Schema des jedenfalls nahe verwandten R^2 zu ordnen. Tert. hat mehrfach, wohl im Anschluß an den katechetischen Unterricht, den 3. mit dem 2. Art. so verbunden, daß er Christus den Geist senden läßt (praescr. 13, adv. Prax. 30). Trotzdem ist es sicher, daß sein Bekenntnis triadisch gegliedert war: *ter ... in personas singulas tingimur* (adv. Prax. 27). Das lange Zitat de virg. vel. 1 setzt in die glückliche Lage, ziemlich sicher urteilen zu dürfen: *Credo in unicum* (praescr. 13. 36, apol. 18, virg. vel. 1, adv. Prax. 2) *deum patrem* (monogam. 7) *omnipotentem* (virg. vel. 1), *mundi conditorem* (alle angef. Stellen). — *Et in filium eius Iesum Christum, natum de spiritu sancto* (adv. Prax. 27 oder: *spiritu dei*, c. Marc. V, 17) *ex virgine Maria* (c. Marc. V, 17, de carn. Chr. 20), *crucifixum sub Pontio Pilato, mortuum et sepultum* (de carn. Chr. 2), *tertia die resuscitatum a mortuis, receptum in caelis, sedentem nunc ad dexteram patris, venturum (rursus, adv. Prax. 30) iudicare vivos et mortuos* (dies alles außer *mort. et sepult.* de virg. vel. 1). — *Et in spiritum sanctum, paraclietum* (adv. Prax. 2), *sanctam* (vgl. de

gibt sich zweierlei. Einmal, daß Tertullian von der griechischen wie der lateinischen Fassung von R^2 unabhängig ist, und dann, daß er eine ältere Tradition als R^2 repräsentiert. Ersteres zeigt sich etwa in dem *unicus* bei Gott (vgl. O), der einfacheren Prädzierung Christi, der Reihenfolge der Namen Jesus-Christus (vgl. O), den passiven Formen *resuscitatum* und *receptum*, der Stellung von Pontius Pil. nach *crucifixus* (vgl. O). Aber Tertullians Formel ist auch älter als R^2 . Zwar ist die Hinzufügung von *mundi conditorem* (vgl. O) sicher nicht ursprünglich. An *patrem* wird man für R^1 trotz mancher Bedenken festhalten müssen, wiewohl Tert. es in der Regel nicht braucht, sondern dafür lieber vom „Schöpfer“ redet. Aber in allen anderen Punkten ist die größere Ursprünglichkeit auf seiten Tert.s. Das zeigt sich in dem Fehlen des *ὁθευ* (vgl. O), in der Erwähnung des Parakleten (vgl. auch O), den man später wegen des Montanismus nicht brauchen konnte. Vor allem aber kommt hier die Christologie in Betracht. Tert.s Symbol sieht wie Johannes (1 Joh. 4, 15. 2; 2, 22) die Gottessohnschaft für ausreichend an zur Bezeichnung der Würde Christi. Die davidische Herkunft, die noch Ignatius verwendet (oben S. 3 A. 2), ist als für Heidenchristen belanglos abgestoßen. Dafür ist die Geburt von der Jungfrau erwähnt, aber so, daß in engem Anschluß an die biblischen Geburts geschichten nicht wie bei R^2 der Geist und Maria koordiniert werden wie Vater und Mutter, sondern die Jungfrau gebiert *dei spiritu*. Somit darf gesagt werden, daß; da Tert. das Bewußtsein hat, von römischer Tradition abzuhängen (*praescr.* 36), die meisten Abweichungen von R^2 bei ihm uns die ursprüngliche Form R^1 kennen lehren. Dies Urteil ist nicht zu umgehen, wenn man folgende Erwägung überlegt. R^1 (= Tert.) stimmt mehrfach mit dem Typus O überein gegen R^2 . Ist nun Tertullian von dem römischen Typus abhängig, so kann dieser nicht in R^2 gesucht werden, sondern in R^1 . R^1 ist aber älter als R^2 , einmal aus den bezeichneten sachlichen Gründen,

pub. 1) *ecclesiam* (bapt. 15: *una ecclesia in caelis*, vgl. 8), (?*peccatorum remissionem*, bapt. 11, kaum im Symbol, fehlt bei Hippol.), *carnis resurrectionem* (*praescr.* 26. 23. 36). — Die Abweichungen von R^2 sind gesperrt. Eine bequeme Zusammenstellung des Materials zur Vergleichung mit anderen Symbolformen bei A. Harnack in Hahns Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln², S. 364 ff.

dann aber und vor allem, weil die römische Form die ältere sein muß, die mit O übereinkommt. Es wäre an sich denkbar, daß R² die R¹ wie O zugrunde liegende Form ist; aber das ist nicht durchzuführen, weil dann die Übereinstimmungen zwischen R¹ und O unverständlich blieben. Also ist R² ein späterer Typus, der auf einer R¹ und O gemeinsamen Form beruht. Die einfachere Formel braucht keineswegs immer die ältere zu sein, zumal wenn sie bei genauer Erwägung sich als so raffiniert gebaut erweist wie R².

Dies Resultat wird aber weiter beleuchtet durch die Textform, die der Römer Hippolyt in seiner Kirchenordnung dargeboten hat¹. Die Formel steht R² näher als Tertullian: Das *unum* vor „Gott“ fehlt, ebenso *paraclatum* (?), der Name heißt Christus Jesus, *resurrexit* und *ascendit* wird geschrieben, dagegen fehlt wie bei Tert. *unde*, *unicum* sowie *dominum* bei Christus, *crucifixus* steht vor Pontius Pilatus wie bei Tert. (vgl. O), bei der Geburt sind *de* und *ex* unterschieden. Eigenartig und gegen Tert. und R² übereinstimmend mit O ist die Stellung des „dritten Tages“ nach dem Verbum, sowie die Wiederholung des *et* bei den einzelnen Gliedern des 2. Artikels. Von der lat. Form R²

1) Vgl. über die Herkunft der sog. ägyptischen Kirchenordnung von Hippolyt E. Schwartz, Die pseudoapostol. Kirchenordnungen (in Schriften der Straßburger Gesellsch. d. Wiss. VI, 1910). Der Text ist erhalten im Veronenser Palimpsest und ediert von Hauler, Didascal. apost. fragm., 1900, p. 110f. Hier fehlt der Art. vom Vater, der aber nach der arab. Übersetzung der sog. Canones Hippol. ergänzt werden kann (W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, 1900, S. 212). Der Text ist in Gestalt einer dreifachen Frage, die der Täufling jedesmal mit *credo* beantwortet, gegeben. Um der Bequemlichkeit willen setze ich ihn in die erste Person um und übersetze den 1. Art. in das Lateinische. So heißt es: *Credo in deum patrem omnipotentem. — Credo in Christum Iesum filium dei, qui natus est de spiritu sancto ex Maria virgine et crucifixus sub Pontio Pilato et mortuus est et sepultus et resurrexit die tertia vivus a mortuis et ascendit in coelis et sedit ad dexteram patris, venturus iudicare vivos et mortuos. — Credo in spiritu sancto et sanctam ecclesiam et carnis resurrectionem.* Die arab. Übersetzung stimmt im ganzen überein. Nach der Geburt ist eingeschoben *um das Geschlecht der Menschen zu erlösen*; zum heil. Geist wird hinzugefügt *den Parakleten, der vom Vater und vom Sohne emanirt*. Beides gibt zu denken, ersteres entspricht der Erwähnung der Erlösung bei Iren. (s. unten), der Paraklet ist durch Tertull. bezeugt; die Herkunft von Vater und Sohn ist natürlich nicht ursprünglich.

unterscheidet sich das Perfektum *sedit*. Mit ihr wird zwar *qui natus est* geschrieben im Gegensatz zu den Partizipien bei Tert., aber bei *crucifixus* kein *qui* eingesetzt.

Es hat sich demnach ergeben, daß Tertullian wie Hippolyt zwar ein Bekenntnis haben, das nahe verwandt ist mit R², daß aber beide an wesentlichen Punkten gemeinsam von R² abweichen und dabei in einigen mit O übereinkommen. Aus Tertullian und Hippolyt wird demnach R¹ zu entnehmen sein. Da die Urform des Bekenntnisses jedenfalls nicht in Rom oder Afrika entstanden ist, so wird man dort, wo Tert. und Hipp. auseinandergehen, wenn innere Gründe nicht davon abraten, die Form als R¹ zu wählen haben, die mit O übereinkommt. Aber auch wenn beide gegen O übereinstimmen, bieten sie R¹. Demgemäß hat R¹ 1. *ἐνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα* gelesen, 2. *Ἰησοῦν Χριστόν* stand in R¹, 3. *τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν* fehlten, 4. R¹ las *διὰ πνεύματος ἁγίου ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου*, 5. R¹ verknüpfte wie O die einzelnen Stücke des 2. Artikels durch *καὶ*, 6. R¹ las *τὸν στανρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου*, 7. R¹ las wahrscheinlich mit Tert. *ἐγγεγραμμένον* und *ἀναληφθέντα* (?), 8. jedenfalls aber *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* nach dem Verbum, 9. R¹ hatte nicht *ὄθεν*, 10. R¹ las höchst wahrscheinlich *τὸν παράκλητον* nach *πνεῦμα* (vgl. O^{1.2}), 11. in R¹ fehlte *ἄφρων ἀμαρτωῶν*. Ich habe die griechischen Formeln gebraucht, da bekanntlich bis in den Anfang des 2. Jahrh. die Kirchensprache in Rom die griechische war. Hiernach ist also R² als eine Bearbeitung von R¹ anzusehen, die sich ziemlich eng an das Original angeschlossen hat¹.

1) Th. Zahn (Das apostol. Symbol, S. 23ff. 45f.) hat ebenfalls eine ältere Form von R nachzuweisen versucht. Der 1. Art. habe geheißen *εἰς ἐνα θεὸν παντοκράτορα*, und *μονογενῆς* habe wohl gefehlt. A. Harnack (Ztschr. f. Theol. u. K. IV, S. 130 ff.) sowie ich selbst (Dogmengesch. I², S. 177) haben dem widersprochen. Ich ziehe jetzt nach erneuter Erwägung der Sachlage den Widerspruch bezüglich des *ἐνα* und *μονογενῆς* zurück. Dagegen ist an *πατέρα* festzuhalten; denn auch solche Autoren, die bei der Wiedergabe der Regel *πατέρα* oft auslassen wie Irenäus (s. unten) und Tert., haben es an anderen Stellen, z. B. Iren. I, 10, 1; Tert. monog. 7: *vivit enim unicus pater noster deus et mater ecclesia*, vgl. adv. Prax. 2. An ersterer Stelle ist *unicus* im Zusammenhang ganz unveranlaßt, kann also nur durch Reminiscenz an eine Formel dem Tert. in die Feder geflossen sein, und die muß das Symbol sein, da er nicht *unus*, sondern *unicus* schreibt und die

4.

Wir sind mehrfach auf die orientalischen Bekenntnisformeln gewiesen worden. Sie sind viel mannigfaltiger als die des Abendlandes. Während in diesen im wesentlichen R² Wort für Wort reproduziert wird und nur kleine Zusätze gemacht werden, hat man im Morgenlande sich vor dogmatischen Interpretationen oder Erweiterungen, aber auch Zusammenziehungen nicht gescheut. Wir haben in unserem Zusammenhang für die orientalischen Symbole nur insofern ein Interesse, als sie zur Klärung der Frage nach R¹, R² und U dienlich sind¹. Wir werden uns daher auf

ecclesia daneben hat. Vor allem aber folgt *πατέρα* mit Notwendigkeit daraus, daß die ganze Formel doch aus dem Taufbefehl hervorgegangen ist und bei der Taufe in Anwendung kam. Zahn hat auch die syr. Didascal. c. 24 init. herangezogen: *Gott den Allmächtigen und Jesum Christum und den heil. Geist* (dies ist fraglos der richtige Text), sowie c. 19 extr.: *wir glauben an unseren Herrn Jesus Christus und an seinen Vater den Herrn Gott den Allmächtigen und den heil. Geist*. Darnach bildet Zahn die Formel: *πιστεύω εις θεόν παντοκράτορα* (Neue kirchl. Ztschr. 1896, S. 22ff.). Aber auch durch diese Stellen läßt sich nicht beweisen, daß *πατέρα* in dem Symbol gefehlt hat. An der ersten Stelle fehlt nicht nur der Vater, sondern auch der Sohn, und bei der zweiten läßt die Fassung des Referates sehr gut die Zugehörigkeit des Vaters zu dem ersten Art. zu. Der Gedanke, daß *πατήρ* nicht ursprünglich ist, der durch die dem Irenäus mundgerechte Ausdrucksweise, durch die Didascal. (s. noch c. 26 fin.), den Schluß der 1. Homilie des Aphraates und auch die Formel der Presbyter von Smyrna (Hippol. c. Noet. 1) nahegelegt wird, läßt sich demnach nicht durchführen; s. auch die spätere syrische Formel bei Cassian c. Nestor. VI, 3.

1) Die typischen Differenzen der morgenländischen von den abendländischen Symbolen bestehen in folgendem: 1) sie haben regelmäßig *ένα* vor *θεόν*, dagegen ist *εις τον κύριον* und *εις το άγ. πνεύμα* auch bei den Orientalen die Urform gegenüber dem *ένα κύριον* und *έν πν.* der meisten Symbole (s. schon Clem. paed. I, 6, 42, 1); 2) sie reden stets von Gottes Schöpferfähigkeit; 3) sie setzen stets *κύριον* vor *Ἰησοῦν Χριστόν*; 4) sie geben diese Namen immer in dieser Reihenfolge; 5) nach *υἰόν μονογενῆ* haben sie stets einen die Gottheit Christi bezeichnenden Zusatz; 6) *ἐπὶ Ποντ. Πιλ.* und *τῆ τρίτῃ ἡμέρᾳ* stehen fast immer nach ihren Verben; 7) bei *ἀναστάντα* fehlt immer *ἐκ τῶν νεκρῶν*; 8) nach *ἐρχόμενον* folgt *έν δόξῃ*; 9) die Glieder des 2. Art. sind stets durch *καί* miteinander verbunden; 10) zu dem Geist tritt regelmäßig ein Zusatz (wie *τον παράκλητον, το ζωοποιόν, το λαλήσαν έν τοῖς προφήταις, το οἰκοῦν έν τοῖς άγίοις*, schon Justin: *πνεύμα προφητικόν*); 11) die Kirche wird stets als *καθολική*, oft auch als *ἀποστολική* bezeichnet; 12) auf *σαρκός ἀνάστασιν* folgt noch *εις ζωῆν αἰώνιον*. — Diese Übersicht genügt schon, um zu beweisen, daß R² unmöglich der Archetypus der morgen-

die ältesten dieser Symbole beschränken können. Abgesehen von Justin, kommen nur in Betracht Irenäus und die erst jüngst bekannt gewordenen, zeitlich zwischen Justin und Irenäus liegenden, in Kleinasien ca. 160 geschriebenen „Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung“. Nach mehrfachen Anspielungen und einem längeren Zitat läßt sich den „Gesprächen“ ein Symbol entnehmen, das in den Hauptteilen als gesichert gelten kann¹. Dies Bekenntnis erinnert zunächst an R. Mit R² hat es gemein das Fehlen des *ἐνα*, die Einführung des *κύριος*, aber

ländischen wie der abendländischen Formeln (Kattenbusch) sein kann. Man kann weder die angeführten regelmäßigen Differenzen als Abwandlungen von dem römischen Typus begreifen, noch kann man die Formeln von R² aus den von O ableiten. Dann aber muß es bei der großen Ähnlichkeit beider Typen einen Urtypus gegeben haben. — Vgl. über die Merkmale der oriental. Symbole Caspari, Quellen III, S. 46 ff.; Kattenbusch I, S. 216 ff. 368 ff.; Hahn S. 127 f.

1) Die betr. Stellen s. in Carl Schmidts Ausgabe der „Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung“ (vgl. darüber ZKG. N. F. 2, S. 140 ff.), S. 26. 27. 28. 32. 36. 56, vgl. S. 265. 400 ff. Ich formuliere auch hier ein griechisches Symbol: *Πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα* (S. 26. 32). *Καὶ εἰς τὸν κύριον καὶ σωτῆρα ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀποσταλέντα παρὰ τοῦ θεοῦ* (S. 27), *τὸν λόγον τὸν σαρκωθέντα* (S. 28), *γεννηθέντα διὰ πνεύματος ἁγίου κνοφορηθέντα ἐν Μαρίᾳ τῇ παρθένῳ* (S. 28, cf. Ignat. Eph. 18, 2, Justin ap. I, 46), *σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ ταφέντα* (S. 36) — für die Auferstehung (s. aber S. 42: *ἀληθῶς ἐν σαρκὶ ἀνέστη*) und Himmelfahrt (S. 154) fehlen die Formeln —, *καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τοῦ πατρὸς* (S. 27, vgl. Polykarp 2, 1), *ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς* (S. 56). — *Καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον, τὸν παράκλητον, ἄγιον ἐκκλησίαν καὶ ἀφесιν ἁμαρτιῶν* (S. 32). — Es ist vielleicht nützlich, hier auch den Versuch zu machen, Justins mannigfache Formeln (Dogmengesch. I², S. 172 f. I³, S. 213 f.) zu einem Symbol zusammenzufassen: *Πιστεύω εἰς τὸν πατέρα τῶν ὀλων καὶ δεσπότην θεόν· καὶ εἰς Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ πρωτότοκον πάσης κτίσεως καὶ διὰ παρθένου γεννηθέντα καὶ παθητὸν γενόμενον ἄνθρωπον, σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ ἀποθανόντα καὶ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν καὶ ἀναβάντα εἰς τὸν οὐρανόν καὶ πάλιν παραγενησόμενον μετὰ δόξης κριτῆν ζώντων καὶ νεκρῶν ἀπάντων· καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον τὸ διὰ τῶν προφητῶν προκηρῦξαν*. Die Himmelfahrt und das Sitzen zur Rechten fehlen, ebenso der Name Maria und der heil. Geist bei der Empfängnis, sowie Kirche, Vergebung und Auferstehung; der christologische Hauptsatz ist gesichert durch die Mitteilung, daß er als Zauberspruch verwandt werde (ap. II, 6, dial. 30. 85, Iren. II, 32, 4; epid. 96 fin.). Eine umfassende Stoffsammlung bei A. Feder, Justins Lehre von Jesus Christus, 1906, S. 264 ff.

dieser steht wie bei O vor dem Namen, endlich *ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*. Mit O kommt überein die christologische Weiterausführung (vgl. Justin). Mit O, aber auch mit R¹ stimmt die Reihenfolge der Namen „Jesus Christus“, die verschiedene Bezeichnung der Tätigkeit von Geist und Jungfrau, wenn bei letzterer auch ein anderer Ausdruck verwandt zu werden scheint, die Einführung des *παράκλητος*, endlich auch die Stellung des Pilatus. Hieraus ergibt sich vor allem, daß das Bekenntnis orientalischen Charakter trägt und jedenfalls nicht von R² beeinflusst ist. Die mannigfachen Beziehungen zu R¹ bestätigen das bisherige Resultat, daß R¹ zu O nähere Beziehungen hat als R², trotzdem aber eigenartig ist, wie vor allem die einfache Christologie zeigt, die sich deutlich von den Formeln Justins und der „Gespräche“ abhebt. Auch hier verrät R² durch die angehängten näheren Bestimmungen („eingeboren“, „Herr“) sekundären Charakter. Im übrigen ist unser Bekenntnis in der Anlage dem Justins verwandt; man beachte das Fehlen der Einheit und der Schöpfertätigkeit Gottes, die Bezeichnung „Jesus Christus“, die Worte über Mensch- oder Fleischwerdung — bei Justin fehlt „Maria“ wie auch *κύριος* und *σωτήρ* —, die Näherbestimmung des Geistes, das Fehlen der Auferstehung des Fleisches. Man sieht, wenn man unser Bekenntnis mit dem justinischen vergleicht, daß der 3. Art. allmählich entstanden ist. Zunächst ist nur der hl. Geist bekannt worden (Justin), dann folgte die Kirche und die Sündenvergebung (Gespräche) und dann erst die Auferweckung des Fleisches — sie war ja in dem Gericht enthalten —, die R¹ hat, aber dafür noch der Sündenvergebung entbehrt.

Von dem Kleinasiaten Irenäus ist zu erwarten, daß sein Bekenntnis¹ dem Typus O folgen wird; aber es wäre nicht wunder-

1) Wir versuchen auch bei Irenäus unter Hinzufügung der Hauptquellenbelege das Bekenntnis zu rekonstruieren: *Πιστεύω εἰς ἕνα θεόν πατέρα παντοκράτορα* (adv. haer. I, 10, 1, vgl. I, 22, 1. IV, 33, 7. III, 16, 6) · *καὶ εἰς ἕνα Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ* (I, 10, 1. III, 1, 2; 4, 2), *τὸν κύριον ἡμῶν* (III, 16, 6. IV, 33, 7), *τὸν σαρκωθέντα ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας* (I, 10, 1, cf. epideix. 3. 53), *γεννηθέντα διὰ πνεύματος ἁγίου ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου* (epideix. 40) *καὶ παθόντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου* (III, 4, 2) *καὶ ταφέντα* (III, 18, 3) *καὶ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* (III, 32, 3) *καὶ ἀναληφθέντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς* (I, 10, 1. III, 32, 3), *πάλιν ἐρχόμενον ἐν δόξῃ τοῦ πατρὸς* (III, 4, 2; 16, 6; 18, 3) *κρῖναι ζῶντας καὶ νεκροὺς* (III, 4, 2, cf. I, 10, 1) · *καὶ εἰς*

bar, wenn sich bei dem in Lyon tätigen Mann auch Einwirkungen von R¹ fänden. Bei genauer Analyse erkennt man aber bald, daß die Formel des Irenäus den O-Typus einhält. Zwar hat er mit R² gemeinsam die Namensform Christus Jesus und die Erwähnung des „Herrn“. Aber das verschwindet vor der Fülle der mit O übereinstimmenden z. T. höchst signifikanten Formen; so *ἕνα* vor Gott, *ἕνα* vor Christus, *σαρκωθέντα* usw. (vgl. Justin, Gespr., Euseb von Cäsarea¹), das wiederholte *καὶ* im 2. Artikel, die Stellung des Pilatus nach dem Verbum, *παθόντα* statt *στανρωθέντα*², die Stellung des „dritten Tages“ nach dem Verbum, die Erwähnung der *δόξα* bei der Wiederkunft (vgl. Justin³), das *πάλιν* vor dieser, das für O ebenso charakteristisch ist wie das *ὄθεν* oder *inde* für den Typus R², endlich die Erläuterung des Geistes durch die Propheten (vgl. Justin)⁴. Es ist hiernach über jeden Zweifel erhaben, daß Ir. dem Typus O folgt. Sofern nun dieser, wie sich gezeigt hat, vielfach mit R¹ verwandt ist, sind Beziehungen zu diesem Typus selbstverständlich. Daher brauchen die Ir. mit R¹ und O zugleich gemeinsamen Züge nicht im einzelnen wiederholt zu werden (*ἕνα θεόν*, Stellung des Pilatus und des 3. Tages, *καὶ*). Dagegen ist hervorzuheben als R¹ und Iren. im Gegensatz zu

πνεῦμα ἅγιον, δι' οὗ οἱ προφήται ἐπροφήτευσαν (epid. 6, cf. IV, 33, 7). — Ir. hat das „Sitzen zur Rechten“ in seinem Bekenntnis, trotz epid. 84, nicht gehabt, vgl. auch Justin und später die Bekenntnisse von Cäsarea, Antiochien, Laodicea. Aber auch „die Kirche“ hat in der Formel noch gefehlt, wie die Art ihrer Erwähnung in dem Unterricht deutlich zeigt, epid. 26. 41. 42. 93. 94. 98. 99. Epid. 3 sagt zwar *die Taufe empfangen zur Vergebung der Sünden*, aber das hat ebenso wenig im Bekenntnis gestanden als die Verleihung des Geistes durch die Taufe (42). Noch ist zu bemerken, daß I, 10, 1 die lat. und armen. Version *εἰς ἕνα Ἰησοῦν Χριστόν* voraussetzen.

1) Bekenntnis der Gemeinde von Cäsarea: *τὸν διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν σαρκωθέντα*, von Cyprien: *διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα . . . καὶ σαρκωθέντα*, s. noch das kappadozische Symbol Hahn S. 149, das armen. Bekenntnis S. 152.

2) So auch im Symbol von Cäsarea, aber auch bei Priscillian (tract. 2). In die abendländischen Bekenntnisse dringt *passus* erst spät ein und tritt dann dem *crucifixus* voran, dem man auch ein *mortuus* folgen läßt.

3) So auch Hegesipp (Eus. h. e. II, 23, 13. III, 20, 4), Polykrates von Ephesus (ib. III, 31, 2. V, 24, 2), Melito frg. 15 (Corp. apolog. IX, S. 421).

4) Aber auch Spätere wie Cyrill von Jerus., Epiphanius, vgl. Const. ap. VII, 41.

R² gemeinsam die Unterscheidung von *διά* und *ἐκ* bei der Geburt Christi¹ und das Fehlen des *μονογενής* (vgl. Justin, Gespr.) sowie eine zu dem *πνεῦμα* hinzugefügte Ergänzung, vielleicht auch die passive Form *ἀναληφθέντα*. *Ἐκ νεκρῶν* stand in R² wie auch in R¹ und kehrt demgemäß in den meisten abendländischen Bekenntnissen wieder. Zwar fehlen die Worte in den O-Bekenntnissen, aber schon Ignatius (Trall. 9, 2), Polykarp (ad Phil. 2, 1) und Justin sowie das Bekenntnis in den Apostolischen Konstitutionen (VII, 41) bieten sie², so daß Abhängigkeit von R² angesichts der sonstigen Beziehungen als ausgeschlossen gelten muß.

5.

Justin, die „Gespräche Jesu“ und Irenäus³ bewegen sich auf der Linie O, wie nunmehr erwiesen ist. Indem sie sich aber deutlich von der freien theologischen Reproduktion, die den Typus O seit Origenes charakterisiert, abheben, tun wir gut, diese Bekenntnisse als O¹ zu unterscheiden von dem späteren Typus O². Wir haben somit vier Typen des Taufbekenntnisses gefunden. O¹ umfaßt die orientalischen Bekenntnisse des 2. Jahrhunderts, O² die der folgenden Zeit. Beide Typen haben eine Anzahl gemeinsamer Züge, durch die ihr geschichtlicher Zusammenhang deutlich wird. Beiden liegt eine gemeinsame Urformel zugrunde, die aber von Anfang an relativ frei verwandt worden ist. Andererseits stehen auch R² und R¹ in einem typischen Zusammenhang miteinander. Nun nähert sich aber trotzdem R¹ in vielen Einzelheiten O¹, wie wir gezeigt haben. Dann aber ist der Schluß nicht zu umgehen, daß die Urformel von O und R miteinander identisch sein wird, und daß O¹ und R¹ den Weg zu ihrer Erfassung eröffnen. Indem man diesem Gedanken nachgeht, drängt sich eine weitere Unterscheidung auf. Vielleicht hundert Jahre bevor man das triadische

1) R² hat das gemeinsame *ἐκ*, lateinisch *de*. Die Unterscheidung *de* und *ex* ist in späteren Relationen R² häufig, z. B. in Aquileja, Ravenna, Afrika, Turin, Spanien. Diese Linie führt dann später auf die Unterscheidung *conceptus* und *natus*, so Faustus von Reji, vgl. schon Tertull. adv. Prax. 27: *de spiritu sancto virgo concepit et quod concepit id peperit*.

2) Zweifelhaft bei Cyrill von Jerus.; vgl. Hahn, Symbole³, S. 133.

3) Auch Ignatius gehört hierher, er kennt aber lediglich die christologische Formel. Aristides kann wohl auch hierher gerechnet werden, bietet aber zu wenig Sicheres, um eine Formel bilden zu können, s. oben.

Taufbekenntnis prägte, ist das christologische Bekenntnis entstanden, welches den Hauptbestandteil in der triadischen Formel bildet. Hinter der gesuchten triadischen Urformel steht also die christologische Formel. Wir wollen sie U^1 nennen und von ihr die triadische Formulierung mit Einschluß der durch sie veranlaßten etwaigen Abänderungen im 2. Art. als U^2 unterscheiden.

Indessen so berechtigt diese Unterscheidung an sich ist, so schwer, ja unmöglich ist sie durchzuführen. Der eigentliche Sitz der Unterschiede der Bekenntnisformeln ist nämlich vor allem der zweite Artikel selbst, wie andererseits auch er gerade auf das deutlichste den gemeinsamen Ursprung aller dieser Formeln beweist. Man vergleiche alle von uns bisher analysierten Formeln miteinander, und man wird dem einen wie dem andern zustimmen müssen. Wäre es möglich, mit voller Sicherheit die neutestamentliche Formel zu rekonstruieren (S. 2), so wäre zwar der Ausgangspunkt der Entwicklung gesichert, keineswegs aber hätten wir U^1 oder die christologische Formel des 2. Jahrhunderts gefunden. Der von den Quellen dargebotene Tatbestand kann nur so erklärt werden, daß die überkommene neutestamentliche Formel in den verschiedenen Kirchengebieten verschiedene Prägungen angenommen hatte — man sehe Ignatius und Polykarp —, daß dann über diese eine einheitliche Formel kam ($= U^2$), die zwar angenommen, aber auch gemäß den lokalen Besonderheiten modifiziert wurde. Die von uns postulierte Ur- oder Normalformel ist notwendig, weil nur bei dieser Annahme sich das plötzliche allgemeine Verschwinden etwa der Taufe Christi oder der davidischen Herkunft oder der Teilnahme der Engel an dem Geschehniß Christi verstehen läßt. Wenn man dann gleichzeitig beobachtet, daß von diesen Dingen, die einst im Taufbekenntnis standen, auch weiter in dem Unterricht ausführlich unter Mitteilung eines alttestamentlichen Schriftbeweises gesprochen wurde, so ist es geradezu evident, daß eine allgemeine Einwirkung von außen her das neue Taufbekenntnis im Orient wie im Okzident veranlaßt hat¹. Man hat

1) Besonders lehrreich ist es, die Bekenntnisformel des Irenäus, in der an die davidische Herkunft Jesu oder die Geistmitteilung bei der Taufe kein Wort erinnert, zu vergleichen mit der Zusammenfassung des bräuchlichen Lehrstoffes in seiner Epideixis und hier ausführliche Belehrungen über den Geist, der sich nach Jes. 11 auf Jesus niederläßt, zu lesen (epid. 9.

in der Hauptsache die trinitarische Formel U^2 akzeptiert, im einzelnen aber sich Freiheiten gestattet¹ und zwar besonders in dem christologischen Teil, wo man eben über bräuchlich gewordene Formeln verfügte. Aber man behielt nicht nur, woran man gewöhnt war, sondern reduzierte auch den christologischen Stoff im Rahmen der neuen Normalformel oder gestattete sich passend erscheinende biblische oder dogmatische Zusätze². Wenn uns also gewisse Wendungen oder Stücke nur in einem Teil der Kirche begegnen, so wird man je nach den sonstigen Umständen hierin entweder einen sonst verlorenen Rest von U^1 oder ein sonst nicht akzeptiertes oder modifiziertes Stück von U^2 zu erblicken haben oder aber es als Neuerung, die durch autoritative Mittel Gemeingut geworden ist, erklären. Man denke etwa an die Abhängigkeit der abendländischen Formeln von R^2 oder an das Eindringen des $\delta\mu\omicron\upsilon\omicron\sigma\iota\omicron\varsigma$ in die nachnicänischen Symbole oder an das Aufkommen des Descensus³ usw. Die Abhängigkeit von R^2 erklärt mit einem Schlage, daß die abendländischen Symbole in der Regel „Christus Jesus“ lesen, den „Herrn“ nach diesem Namen setzen, den Sohn als „eingeboren“ bezeichnen, „Pilatus“ und den „dritten Tag“ vor das Verbum setzen, *inde venturus* schreiben, das „et“ fortlassen. Ebenso leuchtet aber ein, daß keine dieser Eigen-

41. 59) wie auch Belehrungen darüber, daß Jesus „Sohn Davids dem Leibe nach“ sei, schon Maria Davididin gewesen sein soll (35. 36. 40. 59. 63 f.; vgl. Act. Pauli 3, 5). Zu demselben Resultat führt auch die Erwägung des traditionellen alttest. Schriftbeweises bei den Autoren des 2. Jahrhunderts; vgl. die Zusammenstellung A. v. Ungern-Sternbergs, Der tradit. alttest. Schriftbeweis usw., 1913.

1) Rufin zum 1. Art. expos. symb. ap. 3: *in diversis ecclesiis aliqua in his verbis inveniuntur adiecta, in ecclesia tamen urbis Romae hoc non deprehenditur factum.*

2) So ist etwa die Folge der Namen nach der Gewohnheit umgestellt, oder $\mu\alpha\theta\acute{\omicron}\nu\omicron\tau\alpha$ für $\sigma\tau\alpha\upsilon\tau\omega\theta\acute{\omicron}\nu\omicron\tau\alpha$ eingesetzt, oder *κατὰ τὰς γραφάς* nach 1 Kor. 15 zugefügt, oder $\xi\upsilon\alpha$ fortgelassen worden usw.

3) Die Höllenfahrt ist schon in dem 1. Jahrhundert in der evangelischen Verkündigung vorhanden gewesen, in das Bekenntnis ist sie erst spät gekommen. Sie steht etwa in dem Bekenntnis von Aquileja, das Rufin mitteilt: *descendit ad inferna*, zuerst begegnet sie in der 4. sirmischen Formel vom Jahre 359 (*εἰς τὰ καταχθόνια κατελθόνια*) und geht dann in einige griechische und viele abendländische Bekenntnisse über, vgl. Hahn S. 42 A. 63.

tümlichkeiten U^2 zugerechnet werden darf, da man schlechterdings nicht in der Lage ist, zu erklären, wie diese Merkmale bei O^2 durchweg verloren gegangen sind. Denn die Symbolgeschichte zeigt, daß im Orient keine Instanz, wie im Abendlande Rom, vor den großen Synoden auf die einheitliche Formulierung des Bekenntnisses eingewirkt hat. Bei dieser Sachlage dürfen alle die den eben angeführten Zügen von R^2 entgegengesetzten Züge von O^1 und O^2 als ursprünglich im Sinn von U^2 bezeichnet werden. Dabei ist aber als Kontroll- und Korrekturapparat R^1 in Anwendung zu bringen, zumal die O^1 - und O^2 -Bekenntnisse stark mit lokalen und theologischen Modifikationen belastet sind. Da das Abendland eine weit größere Stabilität der Formeln eingehalten hat, so kann man sagen, daß zumeist R^1 es sein wird, das U^2 am besten wiedergibt, wobei aber allerdings immer O^1 und O^2 im Auge zu behalten sind. Damit ist die Grundregel zur Gewinnung von U^2 festgestellt.

Nun nehmen wir aber eine Anzahl von Unstimmigkeiten zwischen R^1 oder auch $R^{1.2}$ und $O^{1.2}$ oder von Übereinstimmungen zwischen $R^{1.2}$ und O^1 gegen O^2 wahr. Also etwa: $O^{1.2}$ haben *πάλι* vor der Wiederkunft, es fehlt in R^1 , *ᾠθεν* R^2 ist bloß römische Erfindung¹. Oder *ἐν δόξῃ* bei der Wiederkunft ist durch $O^{1.2}$ bezeugt, fehlt aber $R^{1.2}$. Oder *ἐκ νεκρῶν* wird von $R^{1.2}$ dargeboten, fehlt in O^2 , wird aber in O^1 , ja U^1 gestanden haben (oben S. 14). Diese Schwierigkeiten werden folgendermaßen zu lösen sein. *Πάλιν* stand in U^2 , da seine Entstehung und allgemeine Verbreitung in $O^{1.2}$ sonst unbegreiflich bliebe, während die Fortlassung durch R^1 ebensowenig Schwierigkeiten bereitet als die Entstehung von *ᾠθεν* R^2 . Ebenso verhält es sich mit *ἐν δόξῃ*. Auch in bezug auf *ἐκ νεκρῶν* wird man sich für Ursprünglichkeit zu entscheiden haben, zumal es auch

1) Die Anschauung, die durch *πάλι* zum Ausdruck gelangt ist, ist ganz verschieden von der mit *ᾠθεν* eingeführten. Letztere besagt, daß Christus aus dem Himmel kommen wird, erstere dagegen, daß er, wie er einst in Niedrigkeit gekommen ist, zum anderen Mal kommen wird in Herrlichkeit, doch s. Tertull. adv. Prax. 30: *venturus rursus qualis et ascendit*. Daher ist *ἐν δόξῃ* hier notwendig, während es bei dem *ᾠθεν* fortfallen konnte; kommt er doch als der, welcher zur Rechten Gottes sitzt, also in dem diesem entsprechenden Zustande.

O¹ nicht völlig gefehlt zu haben scheint. Aber es dürfen keineswegs alle Eigentümlichkeiten von O² bereits in U² angenommen werden. Bei solchen, deren Ursprung wir kennen, wie dem Descensus, ist dies evident (oben S. 16 A. 3); aber auch bei weitverbreiteten Spezialitäten von O², deren Entstehung im einzelnen nicht deutlich ist, wird man späteren Ursprung und eine allmähliche mehr oder minder zufällige Verbreitung annehmen müssen.

6.

Ehe wir nun versuchen, die Normalformel U² zu rekonstruieren, müssen wir zuerst noch der Gestalt des 1. und 3. Artikels, die sie neu geschaffen hat, nachdenken. Erst dann können die Motive von U² ganz überblickt werden. Zunächst ist eins klar: Es handelt sich um ein Taufbekenntnis (s. Justin ap. I, 61). Schon Did. 7, 1 gibt an, daß man taufen soll „in den Namen des Vaters und des Sohnes und des heil. Geistes“, aber die nach allgemeiner Annahme der Didache an Alter erheblich überlegenen Abendmahlsgedete in ihr reden von den βαπτισθέντες εἰς ὄνομα κυρίου (9, 5). Man sieht, daß also der neueren Taufform eine ältere vorangegangen ist. Die ältere eingliedrige Formel ist entstanden als das Bekenntnis für Juden, die Christen werden wollten. Hier genügte das Bekenntnis zu Christus. Es faßte alles das zusammen, was im Anschluß an die evangelische Erzählung den Katechumenen von Christus gesagt worden war. Sein Wesen, sein Eintritt in die Menschheit und sein Leiden in ihr und der seinem Wesen entsprechende gegenwärtige Zustand samt dem letzten Kommen waren hier ausgedrückt. Auf Grund dessen bekannte der Täufling, daß Jesus der Herr oder der Sohn Gottes ist¹. Die Sachlage änderte sich aber, als Heiden das wesentliche Kontingent der Katechumenen ausmachten. Der eine Schöpfergott wurde jetzt ein wesentlicher Bestandteil der Lehre (Hermas mand. 1). Ebenso war aber ein ausdrückliches Bekenntnis zu dem heil. Geist nötig, dessen Empfang durch die Taufe vermittelt werden sollte. Somit erforderte die geschichtliche Entwicklung, daß neben das Bekenntnis zu dem Herrn oder Gottessohn ein Bekenntnis zu dem Vater und dem Geist trat. Dazu kam aber, daß die griechische

1) Oben S. 3.

Bearbeitung des Matthäusevangeliums die triadische Taufformel forderte. Das aramäisch geschriebene Buch konnte noch keine weithin wirksame Autorität werden, wie es die griechische Übersetzung werden mußte. Und wenn man dazu nimmt, daß der griechische Übersetzer höchstwahrscheinlich die betr. Formel noch zugespitzt hat, so ist die Einwirkung des Buches auf die Geschichte der Taufe umso verständlicher. Freilich mögen einige Jahre hingegangen sein¹, bis man sich zu einer allgemeinen Änderung der Taufformel und dann vielleicht noch später auch des Taufbekenntnisses entschloß. Jenes kann allmählich entstanden sein, dies weist, wie wir schon sahen, auf einen an irgendeiner maßgebenden Stelle gefaßten Beschluß zurück. Die Entstehung der neuen Taufformel wie auch der ihr korrespondierenden Bekenntnisformel wird sich also geschichtlich aus dem Zusammentreffen der vorhandenen Bedürfnisse mit dem allgemeinen Bekanntwerden des griechischen Schlusses des Matthäusevangeliums begreifen. Hieraus folgt aber keineswegs, daß man jetzt erst die göttliche Trias er-

1) Als Papias um 140 schrieb, lag nach dem bekannten Fragment Euseb. III, 39, 16 Matthäus in griechischer Sprache vor. Aber Papias weiß von einer Zeit, da dies noch nicht der Fall war, sondern jeder das Buch bei der öffentlichen Vorlesung, so gut es eben ging, verdolmetschen mußte. Wann diese griechische Ausgabe erfolgt ist, ist nicht gesagt. Aus den Matthäuszitaten bei Ignatius, Barnabas, Ignatius, Polykarp und in der Didache (Zahn, Einleitung in d. N. T. II¹, S. 258) läßt sich nicht sicher entnehmen, daß sie das griechische Werk lasen. Auch die merkwürdige Notiz, daß im J. 119 in Rom über den Stern der Weisen diskutiert sei (Zahn II¹, S. 266; H. Voigt, Die Gesch. Jesu und die Astrologie, 1911, S. 124. 187), führt nicht weiter. Mehr als daß die griechische Bearbeitung etwa zwischen 90 und 135 stattgefunden hat, läßt sich nicht sagen. Wenn die Formel Matth. 28, 19 ursprünglich als Taufformel gedacht wäre, so wäre der „Sohn“, zwischen den Vater und den Geist gestellt, natürlich als himmlisches Wesen zu denken. Diese metaphysische Verwendung des Titels Gottessohn ist aber in der neutest. Zeit noch nicht üblich. Dazu kommt, daß die älteste Zeit von der triadischen Taufform nichts weiß, und weiter, daß Lukas 24, 47—49 derselbe triadische Gedankenkreis ohne Erwähnung der Taufe als eine Belehrung des auferstandenen Christus vorgetragen wird. Dann ist aber die Vermutung nicht abzuweisen, daß erst die griechische Bearbeitung des Matthäus der betr. Mitteilung die Zuspitzung auf eine Taufformel gegeben hat. Das mag durch die sich herausbildende Praxis der triadischen Taufe veranlaßt gewesen sein, es kann aber ebenso auf die Praxis umbildend gewirkt haben.

funden und in Umlauf gesetzt hat; denn sie war längst gebräuchlich und sicher auch ein Teil des Unterrichtes der Katechumenen. Das Neue bestand nur darin, daß die geläufige Lehrformel jetzt zur Taufformel wurde. Aber auch so ist dies nicht zu verstehen, als hätte ein geschichtlicher Zufall es bewirkt, sondern der Zufall kam nur der Dialektik der inneren Entwicklung entgegen¹.

1) Die obige Fragestellung setzt voraus die Ablehnung der in Fortführung von K. Holls Aufsatz (s. unten) von A. v. Harnack (Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1919, S. 112ff.) begründeten und von H. Lietzmann (Festgabe zu Harnacks 70. Geburtstag, 1921, S. 226 ff.) weiter ausgebauten Hypothese. Hiernach sollen die nach Luk. 1, 35 und Phil. 2, 6ff. gebildeten Sätze im 2. Art. von R² als später ausgeschaltet werden. Ursprünglich hätte das triadische Bekenntnis aus drei Artikeln mit je drei Gliedern bestanden. Lietzmann zeigt nun, daß ein solches neungliedriges Bekenntnis wirklich bezeugt ist. So etwa in dem liturg. Papyrus von Dér-Balyzeh saec. 8: *πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα καὶ εἰς τὸν μονογενῆ αὐτοῦ υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ εἰς σαρκὸς ἀνάστασιν καὶ ἅγιαν καθολικὴν ἐκκλησίαν.* Ähnlich lautet die äthiopische Übersetzung von Hippolyts Kirchenordnung (bei Horner, Statutes of the Apostles, S. 173) usw. Dazu kommt, worauf auch Haußleiter (s. unten) verweist, daß Iren. I, 10, 1 auf ein kurzes triadisches Bekenntnis eine christologische Formel folgen läßt. Hiernach wäre also der Vorgang etwa so zu denken, daß das triadische Bekenntnis an die Stelle des bisherigen christologischen Bekenntnisses habe treten sollen, dann aber R² das alte christologische Bekenntnis wieder in den 2. Art. des triadischen Bekenntnisses hereingearbeitet habe. Diese Hypothese scheidet m. E. an folgenden Erwägungen: 1) Es ginge wider alle Analogien der Kultusgeschichte, daß eine anerkannte Formel einfach fortgelassen wird, statt durch die neue Formel ergänzt zu werden. 2) Die Formeln von R¹ und O¹, die sich als älter denn R² erwiesen haben, bezeugen auf das deutlichste einen eingehenden 2., christologischen Artikel. 3) Angesichts der Beziehungen von Iren. und Tertull. sowie auch R² zu Hippolyts lateinisch überliefertem Bekenntnis (vgl. den koptischen Text) ist es über jeden Zweifel erhaben, daß die letztere Textgestalt den Vorzug vor der äthiop. Übersetzung verdient. 4) Die Stellung der christologischen Formel bei Iren. nach der triadischen versteht sich ausreichend aus dem didaktischen Interesse, zunächst über die Trinität und erst später über die Christologie zu handeln (vgl. epideix. 3 ff. 30 ff. 41 f.), vollends lag dies den Späteren nahe. 5) Das Bedürfnis nach einer abgekürzten Formel im liturgischen Gebrauch, etwa bei der Abendmahlsliturgie der Neugetauften (Hauler, Didascal. apostol. fragm., 1900, S. 113; vgl. Th. Schermann, Ztschr. f. kath. Theol. 1912, S. 464 ff.), erklärt die abgekürzte Form hinlänglich. Daß im übrigen das christologische Bekenntnis in der Präfatio der Abendmahlsliturgien, wie Lietzmann S. 237 ff. zeigt, eine Rolle spielt

Das äußere Verfahren bei Herstellung des neuen Bekenntnisses ist einfach gewesen. Man ließ die alte christologische Formel in der Hauptsache stehen, löste aber von ihr den Vater oder Schöpfergott heraus, versah ihn mit dem bei der Heidenbekehrung wichtigen Prädikat der Einheit und setzte ihn an die erste Stelle. War nun aber Christus in dem 2. Art. als „Sohn Gottes“ bezeichnet, so mußte Gott als „Vater“ angesehen werden. Dazu trat nun noch das Wort *παντοκράτωρ*, das zum Ausdruck bringt, daß gegenüber dem Sohn als dem Herrscher (*κύριος*) der Christenheit, der Vater der allwaltende Regent der Welt ist. Darin war die Schöpfung und Regierung der Welt enthalten. Aber der heidnische Sprachgebrauch hat sehr bald den Vater als *πατήρ τῶν ὄλων* aufzufassen gelehrt (Justin), während andere das Bedürfnis empfanden, die Formel zu erweitern durch den *creator mundi* (Tertull.). — In dem 3. Art. ist zunächst nur vom „heil. Geist“ als dem „Parakleten“ die Rede gewesen (R¹). Damit war sein Wirken ähnlich charakterisiert wie bei dem Vater durch *παντοκράτωρ* oder bei dem Sohn durch das frühere *κύριος* und das bleibende *υἱὸς τοῦ θεοῦ*. Nun lag es aber nahe, um den Geist neben Vater und Sohn als präexistentes Wesen zu charakterisieren, sein Wirken in den Propheten heranzuziehen und dadurch den durch den Montanismus anstößig gewordenen „Parakleten“ zu ersetzen oder zu beschränken (O¹). Indessen ist der 3. Art. allmählich immer weiter ergänzt worden und zwar mit der Absicht, die Güter und Gaben, die durch den Geist dem Täufling zuteil werden, aufzuführen. Zuerst wird die Kirche hinzugekommen sein (Tert.)¹, dann die Sündenvergebung (Gespr. Jesu), dann die Auferstehung des Fleisches (Tertull.). Diese drei Stücke sind dann in R² zusammengefaßt. O² hat gern die Taufe mit der Sündenvergebung verknüpft und die Auferstehung vervollständigt durch „ewiges Leben“, was später vielfach auch in R² überging. Diese Mannigfaltigkeit erweist aber, daß U² in der Tat nur des Geistes, aber dabei auch des Parakleten Erwähnung getan hat.

(s. schon Hippol. KO 31, 9, p. 43 Schermann), spricht in keiner Weise wider seine Zugehörigkeit zu dem triadischen Taufbekenntnis. Ich vermag mir daher die Harnack-Lietzmannsche Hypothese nicht anzueignen.

1) Clem. paed. I, 6, 42, 1 redet von dem einen Vater, dem einen Logos und der *μήτηρ παρθένου ἐκκλησία*.

7.

Aber wichtiger noch als diese Einzelheiten ist für uns die Bearbeitung, die U² an dem 2. Artikel vollzogen hat. Man muß die sicheren Formeln in R¹ und O¹ mit den in dem N. T. und bei Ignatius gebotenen vergleichen, um die Bedeutung dieser Bearbeitung zu begreifen. Zunächst fällt auf die Ausschaltung des *κύριος*, R² und O² haben ihn im Anschluß an den kirchlichen Sprachgebrauch wieder hergestellt, sodann die Ausstoßung der davidischen Herkunft, sowie der Taufe oder der Geistmitteilung und der Ersatz dessen durch die Geburt vom Geist und aus der Jungfrau. Diese Änderungen sind von einem Motiv beherrscht. U² sieht in dem „Gottessohn“ ein zweites himmlisches Wesen neben dem Vater (vgl. Justin), daher konnte nicht mehr gesagt werden, Gott habe ihn zum *κύριος* gemacht. Die davidische Herkunft, die einst als Erweis der Messianität Jesu gemeint war, ist jetzt beiseite geschoben, einmal weil sie für die Heidenchristen nicht von unmittelbarem Interesse war, dann aber, weil sie nicht leicht mit der Geburt aus der Jungfrau zu verbinden war. Einst lehrte man, daß dieser Davidide durch den Geist bei der Taufe Gottessohn und Herr geworden sei, jetzt ging man von dem „Gottessohn“ als einer gegebenen metaphysischen Größe, weil der zweiten Person der Trinität, aus gemäß dem neuen triadischen Rahmen des Bekenntnisses und bedurfte daher dieser Geistsalbung überhaupt nicht, ja mußte sie als peinliches Problem empfinden¹. Das Einzige, was interessierte, war nun, wie denn dieser Gottessohn Mensch geworden war. Die Geburt von der Jungfrau hat in den Evangelien nur den Sinn, daß der Mensch Jesus von Gott so geschaffen wird wie einst Adam. Jetzt liegt eine ganz andere Frage vor, nämlich, wie denn der himmlische Sohn Gottes als Mensch erscheinen konnte. Der Lösung dieser Frage gilt die Doppelformel von U² *διὰ πνεύματος ἐκ παρθένου* (danach R¹. O¹), die R² zusammenzieht zu *ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου*, lat. *de spiritu sancto et Maria virgine*²). Aber was soll das heißen? Der himmlische Gottessohn wird geboren aus einem Weibe und zwar durch Vermittlung des heil. Geistes. Nach den

1) S. etwa Justin dial. 88. Iren. III, 9, 2f.; 17, 1f.

2) Vgl. Hippolyt. c. Noet. 4: *ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ παρθένου*; refut. IX, 30, 7.

Voraussetzungen wäre doch nur zu erwarten, daß der Gottessohn selbst eingeht in Maria oder Fleisch aus ihr annimmt (s. Aristides apol. 2, 6). Das wagte man aber nicht zu sagen wegen der doppelten Verwendung des Geistes in Schriftworten und Tradition, wonach der Mensch Jesus durch den Geist erschaffen und später von ihm erfüllt wird. Den Geist bei der Taufe konnte man nicht mehr brauchen, er ist gestrichen. Dagegen ließ man den Geist bei der Geburt wirksam werden¹. Man kam so zu dem leeren Gedanken, daß der heil. Geist bewirkt habe, daß der Sohn Gottes als Mensch und daher von einer Jungfrau geboren wurde. Das will aber nicht etwa sagen, daß Christus dadurch Gott wurde, daß er vom heil. Geist in einer Jungfrau hervorgebracht wurde, denn als Gott ist er ja schon da und nur darum kann es sich handeln, wie dieser Gott menschliche Art gewinnt, deren es doch bedurfte, um sein Tun und Leiden von Dokerismus freizuhalten.

In diesem Zusammenhang ist noch zu fragen, ob *ἕνα* vor Jesus Christus (Iren. O²) und ob die ausdrückliche Hervorhebung der Fleischwerdung (O^{1.2}) schon bei U² gestanden haben. R^{1.2} haben weder das eine noch das andere. Wenn O¹ bei dem Geist noch nicht wie O² ein *ἕν* hinzufügt, so zeigt sich hierin, daß das *ἕνα* bei Christus nicht bloßer Angleichung an den Vater entstammt, und daß zur Einführung des Zahlwortes auch nicht solche Bibelstellen wie Eph. 4, 5f. 1 Kor. 8, 6; 12, 4. 13 die Veranlassung gaben. Vielmehr dürfte dem *ἕνα* vor Christus die antignostische Erwägung, daß der Gottessohn derselbe ist wie der von Maria geborene Mensch, zugrunde liegen. Daran ist nichts Befremdliches, wenn man daran denkt, mit welcher Energie schon Ignatius diesen Gesichtspunkt in seine Bekenntnisformeln hineininterpretiert². Von der gleichen Erwägung her möchte ich auch *σαρκωθέντα* schon für U² in Anspruch nehmen. Hiermit dringt der Gedanke Joh. 1, 14 in das Taufbekenntnis ein oder vielmehr wird dem

1) Mir ist sehr zweifelhaft, ob die Formeln mit Maria und ohne den Geist (Ignat., Justin) wirklich die älteren sind (so Harnack bei Hahn S. 375), in U² sind jedenfalls beide genannt worden und der Ton liegt auf dem Geist.

2) Oder ist *ἕνα* = *unicus* = *μονογενής* und wegen der Analogie mit dem Vater an die Spitze gerückt? Aber *μονογενής* hat bei der Entstehung des Symbols keine Rolle gespielt.

johanneischen Gedanken eine Deutung gegeben, die m. E. der Meinung des Evangelisten selbst nicht entspricht¹. R^{1.2} haben beides gestrichen, weil es ihnen zu theologisch war, und weil wohl in der römischen Praxis solche Formeln nicht üblich waren. Das bietet keine Schwierigkeiten, wenn man sich erst von dem Aberglauben an die Priorität von R gelöst hat. Es ist angesichts der Autorität von R² im Abendlande auch durchaus begreiflich, daß die genannten Ausdrücke dort nicht in die Gemeindebekenntnisse drangen, während die allgemeine Geltung von ihnen im Orient kaum erklärlich ist, wenn U² sie nicht schon gelesen hat. Endlich kann man darüber sehr zweifelhaft sein, ob das „Sitzen zur Rechten“ in U² gefehlt hat. Das N. T. und Ignatius kennen die Formel, die „Gespräche Jesu“ haben sie im Symbol, ebenso R^{1.2}. Aber die Worte haben bei Justin und Irenäus unzweifelhaft gefehlt. Sie werden in U² nicht gestanden haben, weil man sie für selbstverständlich angesehen hat, wie etwa auch das *ἀποθανόντα*, vielleicht aber auch, weil man die Geschehnisse des Gottessohnes in sieben Gliedern ausdrücken wollte. Diese Absicht scheint ja von Anfang an wirksam gewesen zu sein.

8.

So dürfte U² entstanden sein als die Normalformel, welche sowohl O^{1.2} wie R^{1.2} zugrunde liegt. In dem so entstandenen Produkt nimmt ein schärferes Auge allerdings eine merkwürdige Differenz des Stiles wahr. Der 2. Artikel liefert die ausführliche Darstellung des Wesens einer Person, ihrer geschichtlichen Geschehnisse, ihres gegenwärtigen Zustandes und ihrer in der Zukunft zu erwartenden Offenbarung. Der 1. und 3. Artikel dagegen geben ursprünglich nur den Namen der Person nebst einem ihr Wirken andeutenden Epitheton (*παντοκράτορα, παράκλητον*). Man merkt, daß es sich um Notprodukte handelt, die künstlich an ein fertiges Gebilde angeklebt worden sind². Die Späteren (bes. O²) haben das

1) Vgl. auch bei Melito die Formel *in virgine incarnatus* oder *corporatus* (Corp. apol. IX, S. 419. 420. 421. 423). Erst wenn solche Worte vorangehen, wird der Satz von der Geburt wirklich verständlich, vgl. auch Justin. Über Johannes s. meine Studie *Ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, in der Festgabe für Harnack, 1921.

2) Freilich ist auch Art. 2 verunstaltet worden, indem das Herzstück,

zu verwischen gesucht, indem sie zu Art. 1 die Schöpfung, zu Art. 3 verschiedene Stücke hinzufügten, ohne den Zusammenhang mit dem Hauptstück klar zu stellen. Aber es ist nicht gelungen, ein wirklich einheitliches Ganze aufzubauen¹⁾. Die Komposition

daß Gott Jesum mit dem Geist gesalbt und dadurch zu seinem Wirken befähigt hat, herausgebrochen bzw. durch das Wirken des Geistes bei der Geburt ersetzt ist. Es bleibt eigentlich als Werk Christi nur das künftige Gericht neben seinem Leiden nach.

1) Man kann sich das anschaulich machen, indem man Art. 1 und 3 transponiert nach Art. 2 oder umgekehrt diesen nach jenen. Ich habe Dogmengesch. I², S. 179 Anm., die Möglichkeit erwogen, daß ein älteres heidenchristliches triadisches und ein judenchristliches christologisches Bekenntnis nebeneinander bestanden haben und dann zu einem zusammengefaßt worden seien. J. Haußleiter hat in seiner anregenden Schrift „Trinitarischer Glaube und Christusbekenntnis in der alten Kirche“, 1920, diese Möglichkeit als Wirklichkeit zu erweisen versucht. Er geht im Anschluß an M. Peitz, „Neue Aufschlüsse über den Liber diurnus“ und „Das Glaubensbek. der Apostel“ (in: Stimmen der Zeit 1918, S. 486 ff. 553 ff.) aus von der Beobachtung, daß in verschiedenen Formularen des Liber diurnus der Glaube durch eine kurze trinitarische Formel und durch eine von ihr gesonderte ausführlichere christologische Formel bezeichnet wird. Das Gleiche liege vor in einigen Taufformularen der ägypt. Kirchenordnung. So erkläre sich dann die bei Irenäus vorhandene Sonderung von *πίστις* und *κήρυγμα* (z. B. I, 10, 2). Irenäus habe versucht, beides zusammenzuziehen (S. 66 ff.); definitiv sei das erst später durch R geschehen. Ich kann mir diesen Aufbau aus zwei Gründen nicht aneignen: 1. Die gesonderte Darstellung der Trinität und der Christologie bei Iren. I, 10, 1 weist auf den Lehrgang zurück (vgl. *epideix.* 3 ff. 30 ff.); bei den Späteren setzt sie voraus die trinitarischen und christologischen Streitigkeiten und Synoden, typisch ist dafür das *Quicumque*: es liegt in der Anordnung also kein älterer Typus vor. 2. So richtig es ist, daß das Taufbekenntnis zunächst sich auf den sog. 2. Art. beschränkt hat, sowie daß es von Anfang an trinitarische Formeln in der Christenheit gegeben hat, so wenig wissen wir etwas von einem alten „ganz kurzen, aus dem Taufbefehl hervorgegangenen trinitarischen Bekenntnis“ oder von der Unterscheidung einer trinitarischen *Pistis* von einem christologischen *Kerygma*. *Kerygma* und *Pistis* verhalten sich in Wirklichkeit so zueinander, daß ersteres die gesamte christliche Heilsverkündung mit dem Mittelpunkt Christus bezeichnet, während *πίστις* im objektiven Sinn entweder denselben Inhalt umfassen kann oder im Hinblick auf das *πιστεύω* des Bekenntnisses speziell auf die trinitarische Formulierung des *Kerygmas* in diesem Taufbekenntnis geht. Es werden also keineswegs zwei ihrem Inhalt nach differente Formeln voneinander unterschieden, sondern der umfassende von den Aposteln überlieferte Komplex von Tatsachen und Ideen, zu dem natürlich auch die Trias gehörte, und die damals bereits trinitarisch zugespitzte Quintessenz hieraus

des Bekenntnisses zeigt noch heute deutlich, daß es aus zwei verschiedenartigen Größen zusammengestellt ist, nämlich dem alten Christusbekenntnis und der triadischen Taufformel von Matth. 28.

Wir fassen diese Erörterung am besten so zusammen, daß wir die gesuchte Normalformel U^2 nach den gewonnenen Resultaten zu rekonstruieren versuchen:

Πιστεύω εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα. Πιστεύω εἰς ἕνα Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τὸν σαρκωθέντα ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας, γεννηθέντα διὰ πνεύματος ἁγίου ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ ταφέντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐκ νεκρῶν καὶ ἀναληφθέντα εἰς οὐρανοὺς καὶ πάλιν ἐρχόμενον ἐν δόξῃ κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Πιστεύω εἰς πνεῦμα ἅγιον, τὸν παράκλητον¹.

im Taufbekenntnis. Wenn übrigens Dionys v. Alex. (ca. 258) sagt *τὴν τε πρὸ αὐτοῦ* (d. h. dem *λουτρόν*) *πίστιν καὶ ὁμολογίαν* (Eus. h. e. VII, 8), so ist hier natürlich nicht an ein „zweifaches Bekenntnis“ (Haußleiter, S. 60) zu denken, sondern an die vorgeschene Glaubensformel und die Antwort des Täuflings.

1) Der Text ist in den vorangegangenen Besprechungen im einzelnen begründet worden, wir können daher von einem Apparat absehen, zumal jedermann selbst U^2 mit R^2 (oben S. 5) vergleichen kann. Wir haben uns im ganzen an R^1 und O^1 bei Herstellung des Textes gehalten, hier und da uns auch durch O^2 bestimmen lassen. Fraglich sind vor allem folgende Punkte: ob *ἕνα* vor Jesus gestanden hat, ob *τὸν σαρκωθέντα* usw. ursprünglich ist oder erst der O-Bildung entstammt, ob *ἀναστάντα* oder *ἐγγεγεμένον* und *ἀναληφθέντα* oder *ἀναβάντα* ursprünglich ist, ich habe ein Aktiv und ein Passiv gewählt, während R^2 zwei Aktivformen hat; die Aktivformen entsprechen der neueren Anschauung besser, sofern ja der Gottessohn selbst von vornherein als tätiges göttliches Subjekt gedacht ist. Sodann ist überwiegend wahrscheinlich, daß *καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς* fehlte, wiewohl außer R^2 auch R^1 und aus O^1 „Gespr.“ dafür eintreten. Umgekehrt steht es mit *ἐν δόξῃ*, wider das die eben genannten Zeugen sind. Als nicht ganz sicher ist auch *τὸν παράκλητον* zu bezeichnen, aber sein Ausfall in der Zeit der montanistischen Kämpfe ist begreiflich, und es ist sehr unwahrscheinlich, daß wenn bei Herstellung der neueren Formel Gott als *παντοκράτωρ*, Christus als *υἱὸς* charakterisiert wurde, dem Geist nicht auch eine Näherbestimmung gegeben wäre. Der „Paraklet“ macht aber einen ursprünglicheren Eindruck als die Erwähnung des Redens in den Propheten. Wie allmählich der 3. Art. erweitert wurde, ist S. 21 gezeigt. Man kann noch die Frage aufwerfen, ob nicht entsprechend dem Artikel vor *υἱόν* und *παράκλητον* auch vor *πατέρα* ursprünglich der Artikel gestanden habe. Aber das ist nirgends bezeugt. Damit fällt auch die andere Vermutung, daß nämlich in der ursprünglichen Komposition *ἕνα θεόν* auf alle drei Personen bezogen worden sei, so daß *πατέρα*, *υἱόν* und *πνεῦμα* als Appositionen zu dem einen Gott gemeint wären. Aber da bei *υἱόν* fraglos

9.

Nun ist aber die Frage, wo dies Bekenntnis entstanden sein kann, zu erheben. Rom ist unbedingt anzuscheiden, dann bleiben nur Kleinasien oder Jerusalem. Beides kann sich freilich nur auf Vermutungen stützen. Das Hauptargument für Kleinasien pflegt dem *μονογενῆς* entnommen zu werden. Aber dies Wort hat in U² sicher nicht gestanden und konnte zudem überall entstehen. So komme ich wieder auf Jerusalem zurück, ca. 140. Ich finde hierfür eine Bestätigung in den leider so dürftigen Fragmenten Hegesipps, der gegen 180 schrieb und bald nach 150 seine große Reise mit dem Zielpunkt Rom unternommen hat. Dieser in Palästina oder Syrien beheimatete Mann hat mit seiner Reise ein doppeltes Interesse verfolgt. Er hat *ἀπλανῆ παράδοσιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος* in seinem ganzen Werk schlicht dargestellt (Euseb. h. e. IV, 8, 2), und er hat die Gemeinde von Jerusalem als Orientierungspunkt benutzt (IV, 22, 4). In diesem Zusammenhang ist auch sein doppeltes Absehen auf der Reise zu begreifen, nämlich die *διαδοχή* in den einzelnen Gemeinden festzustellen und zu erfahren, ob sie den *ὁρθὸς λόγος* gemäß der Verkündigung des Gesetzes, der Propheten und des Herrn führen (IV, 22, 2. 3). Dieser palästinensische Christ fühlte sich also angetrieben und berufen, die „meisten Bischöfe“ aufzusuchen und ihre und ihrer Gemeinden Lehre auf ihren Inhalt und auf ihren apostolischen Ursprung zu prüfen (IV, 22, 1). Dabei ergab sich der Eindruck: *τὴν αὐτὴν παρὰ πάντων παρείληφε διδασκαλίαν* (ib.). Der Interessenkreis und die Stimmung der Kirche von Jerusalem um 150 ist hierdurch scharf gekennzeichnet. Diese Kirche hat im Bewußtsein ihrer geschichtlichen Stellung die Lehre aller sonstigen Kirchen zu kontrollieren sich für befugt gehalten. Es ist durchaus begreiflich, daß die heidenchristliche Gemeinde von Jerusalem alles daran setzte, um sich als die legitime Inhaberin der Stellung und der Tradition der alten jerusalemischen Gemeinde zu erweisen und zu behaupten. Es fehlt auch nicht an geschichtlichen Spuren hiervon. Ich denke an die Übersetzung des Matthäus, die um diese Zeit erfolgt sein wird. Durch die Fassung, die der Taufbefehl in ihr

der Artikel gestanden hat, so hätte er bei *πατέρα* und *πνεῦμα* nicht fehlen dürfen. Iren. epid. 47 (*ein Gott . . . sowohl Sohn als auch Vater*, vgl. Hippol. c. Noet. 14) würde in diese Richtung weisen, aber der hl. Geist fehlt.

erhielt (oben S. 19 A. 1), wurde ein triadisches Bekenntnis geradezu zur Notwendigkeit. Ebenso wird um die gleiche Zeit etwa die „Lehre der zwölf Apostel“ von Jerusalem aus in die Welt gegangen sein. Auch sie enthält den Befehl, die Taufe auf die Trias zu vollziehen (7, 1), und das wird dadurch unterstrichen, daß das 9, 5 mitgeteilte Abendmahlgebet nur von der Taufe auf Jesu Namen weiß¹. Eine rege Propagandatätigkeit hat aber auch bald das aus Jerusalem verdrängte palästinensische Judenchristentum, vielleicht im Gegensatz zu dem heidenchristlichen Jerusalem, begonnen. Aus dieser Stimmung ist also die Reise des Hegesipp hervorgegangen, und in diesem Geist hat er die Kirchen und Bischöfe, die er kennen lernte, geprüft. Wie nach der Apostelgeschichte die Gemeinde von Jerusalem das entscheidende Urteil über die Heidenmission abgibt, so hat die Kirche von Jerusalem nach der großen Krisis sich alsbald bemüht, ihre Autorität in der Christenheit wieder geltend zu machen unter Berufung auf die Apostel. So mag es sich erklären, daß Clemens v. Alex. der Ansicht ist, der Herr habe nach der Auferstehung Jakobus dem Gerechten, Johannes und Petrus die Gnosis überliefert, die von ihnen die übrigen Apostel empfangen, die sie dann wieder den 70 Jüngern weitergaben, zu denen auch Barnabas gehört habe (bei Eus. h. e. II, 1, 4). Worauf anders kann sich diese nach der Auferstehung stattfindende Mitteilung der Gnosis beziehen als auf die Grundwahrheiten, die in dem Taufbefehl Mt. 28 zusammengefaßt sind? Dann aber versteht man auch, daß in jener abgelegenen Gemeinde Syriens, in der die syrische Didascalia entstand, es schon in den ersten Dezennien des 3. Jahrh. für eine Tatsache galt, daß die Apostel auf dem Konzil von Jerusalem das dreigliedrige Glaubensbekenntnis verfaßt hätten (Didascal. 24 init.). Kein Ort

1) Es lohnt sich vielleicht auch, daran zu erinnern, daß die älteste triadische Taufe, die wir kennen, in dem häretischen judenchristlichen Elchasaibuch überliefert ist. Hier wird angewiesen, die Wiedertaufe zu vollziehen „in dem Namen des großen und höchsten Gottes und in dem Namen seines Sohnes“. Darauf sollen zu Zeugen angerufen werden Himmel und Erde und „die heiligen Geister“ usw. (bei Hippol. refut. IX, 15, 1 f.). Mag auch bei letzteren an Engel oder Elementargeister zu denken sein, so zeigt doch diese Formel in dem uralten jüdischen Buch, daß die Trias im Zusammenhang mit der Taufe dem palästinensischen Verständnis nicht fremd war. Vgl. übrigens die triadische Formel Apok. 1, 4 f.

der Welt erscheint geeigneter, ein Bekenntnis hervorgebracht zu haben, das in wenigen Dezennien in der ganzen Christenheit in Geltung stand, als Jerusalem? Wie der monarchische Episkopat schon früher von dort aus in die Welt gegangen sein wird, so auch seine wichtigste Stütze, die Autorität der apostolischen Tradition — man erwäge die Bedeutung von Mt. 16 in diesem Zusammenhang — und die Zusammenfassung dieser in dem apostolischen Taufbekenntnis, wie es auf dem griechischen Text des Evangeliums der palästinensischen Christenheit beruht.

Aus diesen Verhältnissen und dieser geschichtlichen Lage scheint U² hervorgegangen zu sein. In Anpassung an die neue Lage formulierte man das neue triadische Taufbekenntnis¹. Aber man tat das im Bewußtsein, die Kontinuität mit dem apostolischen Kerygma einzuhalten. Das kann nicht den Sinn haben, als wenn man die Apostel als Verfasser dieses Bekenntnisses ausgeben wollte². Kerygma ist eben nicht das Bekenntnis, sondern die Gesamtverkündigung oder -lehre. Diese Lehre schloß aber in sich den triadischen Gedanken³.

Wenn man die Epideixis des Irenäus auf ihre Einteilung hin ansieht oder den festen Bestand alttestamentlicher Schrift-

1) Man könnte wider die jerusalemische Herkunft von U² die beiden johanneischen Termini *σαρχοθέντα* und *παράκλητον* einwenden. Wäre diese Schwierigkeit unüberwindlich, so könnte man die beiden Glieder streichen. Aber ich kann sie nicht für unüberwindlich halten. Hinsichtlich des ersteren muß man sich der Betonung der *σάρξ* bei Ignatius erinnern, vgl. Justins *σαρχοποιεῖσθαι* ap. 1, 32. 66; dial. 45. 84. 100. Und wenn der Paraklet das Stichwort der Montanisten wird und er in dem Bekenntnis der „Gespr. Jesu“ steht, ist nicht einzusehen, warum der Ausdruck nicht nach Jerusalem hätte kommen können, zumal wenn man sich hier um eine Formel bemühte, die der ganzen Kirche angemessen sein sollte. Zudem darf man nicht außer acht lassen, daß Jerusalem damals eine heidenchristliche Gemeinde war.

2) Hierdurch ist keineswegs ausgeschlossen, daß das neue Bekenntnis in die Welt gezogen ist als „der Glaube der zwölf Apostel“, wie ja das Parallelunternehmen der Didache die Apostel im Titel trug. *Λιθαχή* bezeichnet hier übrigens wie *διδασκαλία* nach älterem Sprachgebrauch die moralische Unterweisung, vgl. Röm. 12, 7f.; 6, 17; 16, 17. 1 Kor. 14, 6. 26. 1 Tim. 4, 6; 5, 17; 1, 10. Tit. 2, 1. 2 Tim. 4, 2f. Apok. 2, 14f.; 24, s. auch *διδάσκειν* Mt. 5, 2; 28, 20; 7, 28; 22, 16. Mk. 12, 14. 1 Kor. 4, 17. Im übrigen s. Barnab. 16, 9.

3) Dogmengesch. I², S. 66. 110f. (I³, S. 82. 140 ff.).

beweise, wie er von Justin, Irenäus, Tertullian benützt wird, erwägt, darf man wohl noch mehr sagen. Täuscht nicht alles, so ist das apostolische Kerygma, wie es Irenäus kennt und vorträgt, und wie vermutlich auch Melito und Hegesipp es weitergegeben haben, selbst triadisch gegliedert gewesen, schon bevor die triadische Taufformel eingeführt wurde. Man konnte ja, wenn einmal die Trias als Formel gegeben war, garnicht anders als von dem Mittelpunkt des Kerygmas, Christus, her zurückzublicken auf Gott als den Vater, der ihn entsandt hat, und vorwärts zu schauen auf den heil. Geist, den er entsandt hat, wenn auch der Geist dabei nur kurz erwähnt wurde (Iren. epid. 41 f., 90 ff.) oder wohl auch in den christologischen Teil gezogen war, eine Gewohnheit, die bei Tertullian nachwirkt (adv. Prax. 2. 30, de praescr. 13). Aus letzterem versteht es sich auch, daß man für den Vater in dem Bekenntnis sofort die Glieder zusammenbrachte, während sie für den Geist erst allmählich zusammengekommen sind. Die Grundlage von U^2 war also in dem üblich gewordenen Kerygma oder Katechumenenunterricht gegeben; es war eine durch die neuaufgekommene triadische Taufformel veranlaßte Konsequenz, die man aus dem Kerygma bildete, wenn man nun auch das Taufbekenntnis selbst triadisch gestaltete.

10.

So dürfte U^2 entstanden sein. Die Entstehung von O^1 und R^1 hat sich unmittelbar angeschlossen, indem man U^2 akzeptierte und zugleich den lokalen Überlieferungen adaptierte. Aus O^1 hat sich dann in freier theologischer Bearbeitung der Typus O^2 gebildet. Es bleibt nur noch die Frage nach der Entstehung von R^2 oder dem Typus, der geschichtlich die weitgehendsten Wirkungen ausgeübt hat. Wenn Novatian und Cyprian bereits R^2 anwenden, Tertullian und Hippolyt dagegen noch R^1 brauchen, so wird man zunächst urteilen müssen, daß R^2 um 210, und zwar in Rom, verfaßt sein wird. Das heißt, wir werden in die Zeit der Päpste Zephyrin und Kallist geführt. Unter dem ersteren Papst dürfte der sog. Muratorische Kanon entstanden sein. Die Motive für das eine wie das andere Unternehmen werden die gleichen sein. Es ist eine Revision der kirchlichen Waffenrüstung. Die heiligen Schriften werden unter dem Gesichtspunkt, daß die

Kirche sie angenommen hat (Can. Mur. l. 66. 72f. 77. 82), zusammengestellt, die Apokalypsenliteratur reduziert, Marcion, Valentin, Basilides, Montan mit Verachtung beiseite geschoben. Dazu paßt die neue Fixierung des Taufbekenntnisses. In der römischen Kirche unter den Päpsten Zephyrin und Kallist treten uns folgende Ereignisse als charakteristisch entgegen: die definitive Ablehnung des Montanismus, die monarchianische Christologie, Kallists neue Bußlehre. Es liegt nahe, zur Erkenntnis der Motive der Neuformulierung des Bekenntnisses diese Motive heranzuziehen. Dazu kommt die allgemeine Tendenz zur hierarchischen Festigung des Kirchentums. Sehen wir nun zu, welche Neuerungen R² gegenüber R¹ aufweist (oben S. 9). Es sind folgende: 1. das *ἔνα* vor *θεόν* ist gestrichen, 2. der Name „Christus Jesus“, 3. die Hinzufügung von *μοιρογενής* und *κύριος*, 4. die Anwendung derselben Präposition *ἐκ* bei dem Geist und Maria, 5. die Heraushebung der beiden Partizipien *γεννηθέντα* und *σταυρωθέντα* durch das ihnen vorgesetzte *τόν*, 6. die Fortlassung des *καί* zwischen den Gliedern des 2. Art., 7. die Stellung von Pontius Pil. und dem „dritten Tage“ vor die dazugehörigen Verba, 8. die aktive Fassung *ἀναστάνα* und *ἀναβάντα*, 9. die Einfügung des *ὄθεν*, 10. die Ausstoßung des Parakleten, 11. die Hinzufügung der Vergebung der Sünden. Unter diesen Abänderungen sind einige rein formal zur Erhöhung der Wucht der Worte (7. 8. 9); eine mag aus dem lokalen Sprachgebrauch oder dem Wunsch, die Formel anderwärts üblichen anzugleichen, entstammen (2). Es bleiben nach: die Streichung des *ἔνα* und des Parakleten, die Zusätze *μοιρογενής*, *κύριος*, die Hinzufügung des *τόν* und der Sündenvergebung. Letzterer Zusatz sowie die Weglassung des „Parakleten“ passen vorzüglich in die damalige römische Lage¹, auch mag das Interesse der Ökumenizität vielleicht mitgesprochen haben. Die Fortlassung des *ἔνα* sowie die Steigerung der göttlichen Prädikate Christi scheinen beide dem nämlichen Zweck zu dienen, nämlich die Gottheit Christi hervorzuheben. Nun war die Christologie der damaligen Machthaber in Rom von der modalistischen

1) Auch eine Erwähnung der Propheten nach dem hl. Geist mochte in der damaligen Lage in Rom (vgl. Can. Murat. l. 79) als inopportun erscheinen, vgl. auch Haußleiter a. a. O. S. 101; P. de Labriolle, La crise Montaniste, 1913, p. 288 f.

Trinitätslehre bestimmt. Die Formel *οἶδα ἕνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν*, die Zephyrin angewandt hatte (Hipp. refut. IX, 11, 3), war verdächtig geworden, und sein Ratgeber Kallist vermied, nachdem er selbst Papst geworden war, sabellianische Wendungen; hieß es doch bei den dynamistischen Monarchianern, daß Zephyrin die *ἀλήθεια* des apostolischen Kerygmas gefälscht habe (Euseb. h. e. V, 28, 3)¹.

Kallists eigene Lehre war: Gott ist derselbe eine Gott als Vater und Geist wie in Christus, der Vater hat aber das Fleisch Jesu angenommen und vergöttlicht und ist eins mit ihm geworden, und eben dieser vergöttlichte geisterfüllte Mensch ist der Sohn; so bleibt es bei der absoluten Einheit der Gottheit, und „der Sohn“ ist doch auch als Gott zu bekennen (Hipp. ref. IX, 12, 17f.). Lassen sich etwa von dieser Theorie aus die Änderungen am Text R¹ verstehen? Zunächst ist einleuchtend, daß *ἕνα* vor *θεόν* fallen mußte. Denn es wurde auf Gott und den Vater bezogen und somit diesem in besonderem Sinn Gottheit zugesprochen, die doch Christus als dieselbe zukommen sollte nach sabellianischer Lehre. Zudem war *ἕνα* durch Zephyrin verdächtig geworden, denn wenn dieser es auch zunächst auf Christus bezog, so sollte es doch die absolute Einheit Gottes feststellen. In bezug auf Christus mußte der verschlagene Mann erst recht sich vorsichtig ausdrücken. Die Formel „Gottessohn“ war natürlich unantastbar. Kallist deutete sie für sich als den Menschen, der aber im Hinblick auf die Vergottung und Einswerdung mit der Gottheit auch als der eine Gott angesehen werden muß. Wollte Kallist

1) An diese Stelle des sog. kl. Labyrinths (*παρακεχαράχθαι τὴν ἀλήθειαν*) hat Zahn die oben S. 9 A. 1 besprochenen Behauptungen geknüpft. J. Haußleiter (S. 91) meint, der Vorwurf der Monarchianer ziele darauf ab, daß Zephyrin das ursprünglich für sich bestehende Christuskerygma dem trinitarischen Schema R eingefügt habe. In Wirklichkeit wird sich der Vorwurf auf die oben erwähnte Erklärung Zephyrins beziehen. Interessant ist nun aber das Verhalten des Verfassers (Hippolyt) gegenüber diesem Vorwurf. Er nimmt nicht den Papst in Schutz, sondern erkennt ein Wahrheitsmoment an in dem Vorwurf, weist aber sofort darauf hin, daß in den göttlichen Schriften und den Büchern der Alten Christus als Gott angesehen werde (*θεολογεῖται*); um aber den Schein, als trete er für Zephyrins Formel ein, zu vermeiden, fügt er hinzu, daß diese Schriften Christus *θεὸν καὶ ἀνθρώπον* verkündigen.

nun in dem spröden Material, an das er gebunden war, einigermaßen seine Christologie ausdrücken, so blieb ihm dreierlei übrig. Da der Mensch Jesus als der von dem Gottesgeist erfüllte die eine Gottheit in sich trägt und dadurch „Sohn Gottes“ ist, mußten zu diesem Begriff die beiden göttlichen Attribute *μονογενής* (vgl. das *ἕνα* Zephyrins) und *κύριος* treten. Beide Attribute sollten die Einheit der Gottheit markieren, durch die Jesus zum Gottessohn wird. War nun aber dies festgestellt, so mußte weiter zum Ausdruck kommen, daß dieser Gottessohn, d. h. der konkrete Christus, dies nicht etwa ist, indem er durch (*διά*) Geist aus (*ἐκ*) Maria hervorging, sondern daß er in der Einheit seiner Existenz sowohl aus dem einen Gott oder dem Geist wie aus Maria ist. So versteht es sich, daß R² die Geburt aus dem Geiste und aus der Jungfrau durch ein einmaliges *ἐκ* bezeichnet und die der Erzählung Luk. 1, 35 entsprechende Unterscheidung von *διὰ πνεύματος* und *ἐκ Μαρίας* bei R¹ verwirft. Er will nicht sagen, daß das aus Maria Hervorgehende durch den Geist geschaffen war, sondern daß dies aus Maria hervorgehende Wesen zugleich aus Geist hervorging; es war eben *πνεῦμα σαρκωθέν*¹. Der Mensch Jesus ist also von Anfang an aus dem einen göttlichen Geist und dadurch eins mit dem einen Gott. Da er aus Furcht, des Sabelianismus geziehen zu werden, nicht sagen durfte: Gott geboren aus Maria, so ließ er den aus Maria Geborenen gleichzeitig aus Gott geboren sein als das *πνεῦμα σαρκωθέν*. Weiter ist es Kallist, wie Hippolyt hervorhebt (IX, 12, 18 f.), darauf angekommen, daß es das eine göttliche Wesen ist, das in Christus gelitten oder doch „mitgelitten“ hat. Dies erreichte er im Symbol dadurch, daß er die Identität des Leidenden mit dem tunlichst göttlich prädierten und zur Offenbarung seiner Gottheit empordringenden Christus durch das *τὸν* vor Pontius Pil. hervorhob. Der 2. Art. im Sinne Kallists gedeutet, besagt also: Der Gottessohn, d. h. der Mensch Jesus, der aber mit dem einen Gott substanzuell eins war von seinem Anfang an, ist der Einzige und der Herr. Diese

1) Vgl. bei Hippolyt IX, 12, 17: *καὶ τὰ πάντα γέμειν τοῦ θεοῦ πνεύματος τὰ τε ἄνω καὶ κάτω καὶ εἶναι τὸ ἐν τῇ παρθένῳ σαρκωθέν πνεῦμα οὐχ ἕτερον παρὰ τὸν πατέρα ἀλλὰ ἐν καὶ τὸ αὐτό.* — Nach Hippolyt (Ps. Tert. adv. omn. haer. 8) hieß auch die Formel des Monarchianers Theodot: *ex spiritu sancto et virgine Maria.*

seine Art wird in zweierlei offenbar, einmal in seiner Herkunft, die sowohl aus Geist wie aus Maria ist, sodann in seinen Geschicken, die sowohl Leiden und Sterben wie auch himmlisches Sein, Wiederkunft und Gericht in sich fassen¹. Ist Kallist der

1) K. Holl hat jüngst eine lichtvolle Auslegung des 2. Art. von R² geboten (Zur Auslegung des 2. Art. des sog. apostol. Glaubensbekenntnisses, in: Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1919, S. 2 ff.). Nach Holl will der Verf. nach Luk. 1, 35 Christus als „Gottessohn“ erweisen, sofern er von dem hl. Geist aus der Jungfrau erzeugt sei, wie er „Herr“ nach Phil. 2, 6 ff. genannt werde, sofern er durch Leiden zur Herrlichkeit emporgestiegen sei. Das Bekenntnis soll nach Holl „an das Ende der nachapostolischen Zeit“ fallen. Allein ist es wirklich denkbar, daß zu dieser Zeit ein gebildeter Christ — der erste beste Querkopf schreibt derartiges nicht — die Gottessohnschaft so naiv auf die physische Herkunft des Menschen Jesus von dem hl. Geist gedeutet hätte, während doch allgemein in der Kirche der Gottessohn als präexistentes Geistwesen angesehen wurde? Dazu kommt aber weiter, daß die m. E. älteren Formeln (R¹ und O¹) sehr viel deutlicher mit der Unterscheidung *διὰ* und *ἐκ* an die Lukaserzählung anknüpfen. Warum hat R² dafür das einmalige *ἐκ* eingesetzt oder wie ist R² — falls es älter sein sollte — auf die höchst sonderbare Koordinierung der Herkunft aus Geist und Maria vermöge des einen *ἐκ* verfallen, zumal Luk. *ἐκ* überhaupt nicht hat (s. aber Mt. 1, 18)? Der Ausdruck ist so auffallend, daß niemand, der die ältere Formel *διὰ* und *ἐκ* kannte, auf ihn verfallen konnte, wenn er nicht eine besondere Absicht mit ihm verfolgte. Wenn man nun erkannt hat, daß die Formel das Werk eines verkappten Sabellianers ist, kann man ein Stück Weges mit Holl gehen. Es ist freilich richtig, daß dieser Autor den „Gottessohn“ zunächst und eigentlich auf den Menschen Jesus bezogen hat, und es ist auch richtig, daß er dies Prädikat durch die Herkunft Jesu begründet hat. Aber das bedeutet im Sinn Kallists nicht, daß der Mensch Jesus als von dem Geist physisch in der Maria erzeugt Gottessohn sei; denn hätte er das sagen wollen, so hätte er nicht zu dem einmaligen *ἐκ* gegriffen. Er will vielmehr sagen, daß der Mensch Jesus, indem er aus Maria geboren wurde, zugleich aus dem Geist als eine Manifestation der einen Gottheit hervorging. Der Ton liegt auf diesem Sein aus Geist; auf die Jungfräulichkeit der Maria fällt dabei kein besonderes Gewicht. — Mit vollem Recht hat Holl auf die Einschnitte verwiesen, die das doppelte *τόν* (*τὸν γεννηθέντα, τὸν σταυρωθέντα*, lat. *qui — qui*) herstellt. Aber ich glaube nicht, daß die beiden Abschnitte, die so entstehen, auf den „Sohn“ und den „Herrn“ zu verteilen sind. Faßt man den „Gottessohn“ in der in dem 2. Jahrh. üblichen Sprache, so ist das selbstverständlich; denn dann unterscheidet er sich sachlich überhaupt nicht von dem „Herrn“. Aber auch wenn man den Gottessohn mit Kallist (und auch Holl) zunächst auf den Menschen Jesus bezieht, liegt eine Unterscheidung dessen, was Christus durch seine Geburt wurde, von dem, was er durch sein Leiden wurde, nicht auf

Verfasser des Bekenntnisses, dann hat auch die Einführung der Sündenvergebung — sie fehlt in Hippolyts Bekenntnis — den Sinn, der mit Kallists Bußidee gegeben war: *λέγων πάντων ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας*, d. h. die Kirche spricht durch den rechtmäßigen Bischof von allen Sünden frei (Hippolyt IX, 12, 20).

Somit scheinen sämtliche Abweichungen, die R² gegenüber R¹ aufweist, sich aus den Verhältnissen der römischen Gemeinde unter Zephyrin und Kallist zu begreifen¹. Da uns auch die kritischen Erwägungen auf die gleiche Zeit geführt haben, so werden wir jetzt sagen dürfen, das sog. altrömische Taufbekenntnis (R²)

der Linie der Grundtendenz. Diese besteht in dem Festhalten an der schlechthinnigen Einheit der Gottheit. Die Einteilung durch das doppelte *τόν* gliedert den Stoff vielmehr so, daß zuerst gesagt ist, daß der von Maria Geborene aus Gott und Gott ist, dann aber, daß der Leidende und Sterbende zu Gott geht und Gott ist. Aber dies alles ist von Kallist nicht gemeint im Sinn eines *δεύτερος θεός* oder des Semiarianismus der vulgären Orthodoxie, sondern von der schlechthin einen Gottheit, wie sie in Jesus offenbar und wirksam geworden ist.

1) Peitz wie Haußleiter (oben S. 25 A. 1) treten neuerdings ebenfalls für die Abfassung von R unter Zephyrin (ca. 200) ein; ich bin auf einem andern Wege als sie und unabhängig von ihnen zu einem ähnlichen Resultat gekommen. Ich halte den von ihnen eingeschlagenen Weg für ungangbar und verhehle mir auch nicht, daß auch mein Weg vielfach mit nicht absolut sicherem Material und mit Hypothesen gebaut ist. Aber das ungesuchte Ineinandergreifen der erwogenen Tatsachen und Folgerungen scheint mir im ganzen die Sicherheit des vorgetragenen Resultates zu verbürgen. Es war der Grundfehler der bisherigen Symbolforschung, um die sich vor allem Caspari, Zahn, Harnack und Kattenbusch in seiner großartigen Zusammenfassung verdient gemacht haben, daß sie unwillkürlich mit der präzisesten der überlieferten Formeln, d. h. mit R als der Urform oder doch der dieser am nächsten stehenden Form rechneten. Seitdem aber A. Seeberg das Vorhandensein eines christologischen Taufbekenntnisses in der neust. Zeit erwiesen hat, ergab sich die Konsequenz von selbst, daß das trinitarische Bekenntnis späteren Ursprunges ist. Die Vergleichung der mannigfachen Formen desselben in der älteren und späteren Zeit hat uns dann an der Priorität von R immer mehr irre gemacht. Diese Bahn hat dann zu dem Resultat geführt, das ich im Obigen vorgetragen habe, und zu dem, wenn auch auf anderem Wege, Haußleiter gelangt ist. Ich verdanke meinem verstorbenen Bruder A. Seeberg viele Anregungen auf diesem Gebiete und empfinde es bei Abschluß dieser Untersuchungen besonders schmerzlich, meine Resultate dem Urteil seines unbestechlichen Wahrheitssinnes nicht unterbreiten zu können.

ist von Kallist bald nach Antritt seiner Regierung (217/18) verfaßt. So hat der unheimliche, aber bedeutende Mann wie auch auf anderen Gebieten so vor allem auf diesem etwas geschaffen, was die Jahrhunderte und Jahrtausende überdauert hat. Freilich hat er seinem Bekenntnis Formen verleihen müssen, die es mancher Auslegung fähig erscheinen ließen. Speziell seine eigentümliche Christologie hat ihm niemand entnommen; es hat sich aber als fähig erwiesen, den verschiedenartigsten Christologien als Exponent zu dienen.

11.

Wir haben bei unserer Untersuchung der Entstehung und der ersten Entwicklung des triadischen Bekenntnisses mehrfach auf seinen Inhalt Bezug nehmen müssen. Das Gesagte soll nicht wiederholt werden. Die besondere Schwierigkeit der Aufgabe liegt darin, daß man das Bekenntnis natürlich nach der Theologie seiner Entstehungszeit auslegen muß — das gilt auch von den einzelnen Entwicklungsstufen —, daß es aber auch Urbestandteile in sich faßt, die an sich einen anderen Sinn hatten, als die Ausleger des 2. Jahrhunderts ihnen gaben. Das gilt vor allem von den Grundformeln des 2. Artikels. Man kann daher das Bekenntnis in weitem Umfang durchaus neutestamentlich interpretieren. Aber andererseits ist nicht zu vergessen, daß es im 2. Jahrhundert in dem Sinn zu verstehen ist, den die Theologen und Gemeinden dieser Zeit mit den betreffenden Begriffen verbunden haben. Das wird sich uns alsbald an Beispielen bestätigen.

Die Bedeutung dieses ältesten triadischen Bekenntnisses besteht vor allem darin, daß es die christliche Gedankenwelt theozentrisch bestimmt. Darin wird zugleich die tiefste Tendenz des trinitarischen Gedankens offenbar. Daß das Weltall Gottes ist, und daß die Erlösung Gottes Werk ist, und daß die Einfügung der einzelnen Menschen in die Erlösungsordnung durch Gottes Wirken geschieht, — das sind die drei Gedankenkreise, die alle das gemeinsame Zentrum des wirksam sich offenbarenden Gottes haben. So will es ein Bekenntnis zu dem einen Gott in der Mannigfaltigkeit seines Wirkens sein. Aber zugleich wird dies dreifache Wirken zu einer Dreiheit von Personen, ohne daß hierüber noch Reflexionen angestellt würden. — Gott wird mit großem Stil bezeichnet als der Allwaltende. Dazwischen schiebt sich der Aus-

druck „Vater“. Dieser steht fraglos ursprünglich und auch später in Beziehung zu dem, der „sein Sohn“ genannt wird. Aber damit kreuzt sich wenigstens in den Anwendungen der Formel die von dem allgemeinen Sprachgebrauch an die Hand gegebene Deutung auf den Vater als den Urheber des Alls.

Von dem Vater geht es fort zu „seinem Sohn“. Ursprünglich hat man diesen Begriff im geschichtlichen Sinn verstanden, d. h. von dem Menschen Jesus, der zum Gottessohn ward durch den Geist, mit dem er als der Gottgesandte gesalbt war (vgl. die Formel S. 2). Wie so das eine, überirdische Merkmal der Messianität, nämlich die Einwohnung des Geistes, in ihm verwirklicht war, so wurde ihm das andere, irdische, nämlich die Herkunft von David, vorangestellt. Und dazu trat als drittes die Erhöhung als „Herr“. So war in den drei Merkmalen der Geistausrüstung, der davidischen Herkunft und des Herrntums das Wesen des Gottessohnes nach seiner menschlichen wie nach seiner göttlichen Art charakterisiert. Indem der Sohn damit als der von Gott gesandte und erfüllte Messias bezeichnet wurde, war aber zugleich schon das messianische Wirken zur Aussage gebracht; war er doch der „mit Geist und Kraft“ Gesalbte. Es fehlte nur noch der Nachweis, daß die Geschicke des Sohnes, an denen die Christenheit besonders und dauernd der Erlösung inne wurde, und die andererseits Gegenstand der besonderen Anfeindung der jüdischen Gegner waren, in dem gespannten Rahmen ihre feste Stellung haben. Das geschah in den Bestimmungen, die sein Leiden und Sterben und seine Erhöhung zur Rechten des Vaters samt seiner Wiederkunft zum Gericht und der Unterwerfung auch der Engel unter ihn darlegen. So ist er gestorben als Mensch und ist gemäß seinem Wesen von Gott zu ewiger Herrlichkeit erhoben. Wie aber sein Wesen gefissentlich dem Messiasbild des A. T. entsprechend formuliert war, so vergaß man nicht, an den großen Wendepunkten seines Geschickes durch *κατὰ τὰς γοαφάς* deren Begründung im A. T. hervorzuheben. — Das war das ursprüngliche Christusbekenntnis, von israelitischen Christen für die Bekehrten ihres Volkes entworfen. Diese großartige Formel gibt in Zügen, die wie in Erz gegossen dastehen, das wieder, was das neutestamentliche Zeitalter an Christus hatte: Jesus, der von Gott entsandte Sohn, der Davidide von Geburt war, gesalbt war

mit Geist und Kraft und von Gott zum Herrn der Christenheit gemacht worden ist. Als solcher ist er bewährt nach der Schrift sowohl in dem Leiden um unserer Sünde willen, als in der Auferweckung und Erhöhung über alle Engel und Gewalten, einst wiederkommend, das letzte Wort über die Geschicke der Menschen zu sprechen. Hier ist kein Bruch oder Riß wahrnehmbar und kein Wort zu viel oder zu wenig gesagt.

Indessen bei dieser Formulierung ist es nicht geblieben. Zwar an dem Teil, der die Geschicke Jesu zum Ausdruck brachte, hat man nicht viel geändert; er blieb im wesentlichen so stehen, wie ihn Paulus in dem Fragment 1 Kor. 15 wiedergegeben hat. Anders gestalteten sich die Geschicke des ersten Teiles, der das Wesen Christi ausdrücken sollte. Er ist von Grund auf neu konstruiert worden, wiewohl man sich auch hier mühte, Worte und Sinn des Ursprünglichen zu erhalten. Der Grund der Änderungen liegt in der neuen Deutung des „Sohnes Gottes“. Aus dem geschichtlichen Begriff des von Gott gesandten und mit dem Geist ausgerüsteten Menschen ist der metaphysische Begriff des im Himmel wohnenden Gottessohnes — seit Mitte des 2. Jahrh. greift auch die Verdeutlichung dieses durch den Logos um sich — geworden. War nun aber der Sohn Gottes als präexistentes Geistwesen¹ gedacht, so hatte es keinen Sinn mehr, von der Mitteilung des göttlichen Geistes in der Taufe und von der Erhebung zum Herrn zu reden. Aber auch das dritte messianische Merkmal, die davidische Herkunft, wurde mindestens problematisch. Dies alles wurde aufgelöst in dem neuen Verständnis der Gottessohnschaft. Indessen hiermit konnte man hart an die Abgründe der Gnosis geraten. Man mußte zurückbiegen in die alte Bahn mit dem geschichtlichen Menschen Jesus und die Einheit dieses mit dem Gottessohn zum Ausdruck bringen. Das geschah aber durch drei Mittel, welche U² in Anwendung gebracht hat, durch die Hinzufügung der Einheit Christi (*ενα*) und der heilsnotwendigen Fleischwerdung sowie durch die Einführung der Geburt aus Maria durch Geist auf Grund von Luk. 1, 35. Formal ordnete man die Sache so,

1) An der Präexistenz des Gottessohnes in diesem Sinn ist für das gewöhnliche Verständnis (anders hat es Kallist verstanden) ebensowenig zu zweifeln wie an der Relation zwischen Sohn und Vater. Gegen Kattenbusch II, S. 566. 575. 564.

daß das Wesen Christi durch die Einheit wie die Gottessohnschaft bestimmt und dann den sein Geschick bezeichnenden Partizipien zwei (bzw. eines) andere noch vorangestellt wurden: *σαρκωθέντα, γεννηθέντα*. So entsteht die höchst sonderbare Anordnung, die dem Bekenntnis fortan bleibt, daß von dem Sohn berichtet wird, er sei Fleisch geworden und von der Jungfrau geboren, habe gelitten, sei auferstanden usw. Das heißt, nur Geschicke des Gottessohnes und die Tat des schließlichen Richters werden erwähnt; kein Wort erinnert aber an das Wirken zu seinen Lebzeiten. Handgreiflich deutlich verrät diese wunderliche Anordnung den Ausfall eines Gliedes, in dem von der Befähigung Jesu zu Offenbarung und Wundern die Rede war (s. oben S. 3). Die veränderte Betrachtungsweise der Person Christi ist hierdurch bezeichnet. In der Sache hatte es wenig zu bedeuten, ob man das *ἕνα* fortließ und *μονογενῆς* und *κύριος* einschob; denn alles dies diente nur zur Ausführung der neuen Auffassung des Gottessohnes. Man kann diese Fassung gewissermaßen als Notwendigkeit bezeichnen. Stellte man sich den gegenwärtigen Christus als himmlischen Herrn zur Rechten des Vaters vor, so schien eine gleichartige, und zwar präexistente, Existenz notwendig angenommen werden zu müssen. Aber dem steht gegenüber, daß von hier aus die Einheit der Gottheit — Homousie nannte man es später —, die bei der alten Geistchristologie gewahrt war, verloren gehen mußte, oder daß neben den einen Vater der *δευτερος θεός* trat (s. die Apologeten). Zugleich überkam man aber auch den undenkbaren Gedanken, daß dieser zweite persönliche Gott in eine sinnliche menschliche Person verwandelt wurde, wozu als Mittel die Geburt von der Jungfrau angesehen wurde. Diese erhielt dadurch eine Beziehung zu der Gottheit Christi, die ihr ursprünglich fremd war.

Hinsichtlich des heil. Geistes sahen wir, daß ursprünglich wahrscheinlich neben ihm nur *τὸν παράκλητον* stand, daß dies dann durch das Reden durch die Propheten ersetzt wurde und auch dies schließlich fiel (S. 21). Sehr bald ist dann die „heil. Kirche“ neben den Geist gestellt worden (Gespr. Tert. Hipp.), dann die Sündenvergebung (Gespr.) und die Auferstehung des Fleisches (Tert. Hipp.). Erst R² hat alle diese Stücke zusammengefaßt: heil. Geist, Kirche, Vergebung, Auferstehung. Aber das eigentlich Neue in diesem Bekenntnis ist der Artikel von dem heil. Geist.

Wie schon die johanneischen Reden von dem Parakleten die persönliche Auffassung des Geistes in sich fassen, so ist es auch in dem Symbol zu verstehen. — Auf den „heil. Geist“ folgt die „heilige Kirche“. Diese Zusammenstellung ist natürlich beabsichtigt. Und zwar soll hierdurch die Kirche als das bezeichnet werden, wozu sie der Geist macht, und wozu sie von Anfang an bestimmt ist. Dem wirksamen übernatürlichen heil. Geist tritt das von ihm geschaffene übernatürliche Gottesvolk an die Seite, vgl. 1 Kor. 12, 13. Röm. 15, 16. Did. 10, 5. Diese Größe ist zunächst nicht als die empirische Gemeinschaft gedacht worden, sondern sie ist in dem Himmel präexistent¹ (vgl. Hebr. 11, 20; 12, 22; 13, 14. Apok. 21, 2. 9. Hermas vis. II, 4, 1. 2 Clem. 14); es ist „die Kirche, die in den Himmeln ist“ (Asc. Jes. 3, 15). Die heilige Kirche ist das ewige Urbild der irdischen Kirche, das der Glaube in der irdischen Kirche als verwirklicht empfindet (Iren. epideix. 26), ähnlich wie auch die Juden Israel, das messianische Reich und das Paradies sich als bereits im Himmel präexistierend dachten², oder wie Paulus den Auferstehungsleib für etwas im Himmel Präexistentes ansieht, das wir aber hienieden vermöge des Angeldes des Geistes besitzen (2 Kor. 5, 1. 5). Diese ursprüngliche Anschauung wird aber später zurückgedrängt und undeutlich gemacht durch solche Beiwörter wie „katholisch“ und „apostolisch“. R² hat sicher nur an die mit heiliger Vollmacht ausgerüstete Kirche im Sinn Kallists gedacht. In diesem Rahmen ist bei R² auch die Sündenvergebung als der von der kirchlichen Autorität allen Sündern gegenüber ausgeübte Erlass der Sündenstrafen gemeint. Anders war wohl noch die Auffassung von R¹. O^{1,2}, wo man an die bei der Taufe von dem heil. Geist vollzogene Vergabung der Sünden der Vergangenheit dachte, indem die Taufe den Sünder zugleich zu einem Leben im heil. Geist befähigte und verpflichtete (vgl. Iren. epid. 42). Das Verständnis dieses Gliedes des Symbols lief naturgemäß parallel der Entwicklung der Bußidee in der Zeit. Die Deutung der Vergabung nahm daher immer mehr die Beziehung auf die Vergabung der nach der Taufe begangenen schweren Sünden an.

1) Vgl. Kattenbusch II, S. 694.

2) F. Weber, System der altsynagogalen palästinensischen Theologie, S. 191. 330.

Abschließend ist dann die „Auferstehung des Fleisches“ bekannt. Nachdem gesagt ist, zu was der Geist die sündige Menschheit macht, und was er dem einzelnen Sünder in diesem Leben bringt, wird hinzugefügt, daß seine belebende Kraft auch den äußeren Menschen wieder lebendig machen wird¹. Der Zusatz „ewiges Leben“ ist eine sachgemäße, aber nicht ursprüngliche Ergänzung, die aus O² auch in die spätere Gestaltung von R² übergegangen ist.

Diese kurzen Bemerkungen mögen hier genügen², um die vorgetragene Entstehungsgeschichte des Symbols an seinem Inhalt zu prüfen und zu bewähren. Soviel ich sehe, wird sich auch in diesem Zusammenhang der skizzierte Verlauf der ältesten Symbolgeschichte als fruchtbar erweisen.

Aus Zwinglis Bibliothek

Randglossen Zwinglis zu seinen Büchern

Von Walther Köhler

In meiner als 84. „Neujahrsblatt zum Besten des Waisenhauses in Zürich, herausgegeben von der Gelehrten Gesellschaft“, erschienenen Schrift über „Huldrych Zwinglis Bibliothek“ (1921) habe ich den Versuch gemacht, festzustellen, welche Bücher der Zürcherische Reformator besessen hat. Da diese nach seinem Tode testamentarisch an die Stiftsbibliothek des Großmünsters gekommen sind und deren Bestände wiederum an die ehemalige Kantonsbibliothek Zürich übergangen, die heute in die Zentralbibliothek aufgegangen ist, war mir die Entdeckung zahlreicher neuer Bände aus Zwinglis Bibliothek gelungen.

1) Anders, aber sicher nicht ursprünglich, hat die afrikanische Kirche den Zusammenhang gefaßt, indem sie auf *remissio*, *resurrectio* und *vita aet.* folgen läßt *per sanctam ecclesiam*, also letzteren Begriff das ganze Gefüge beherrschen läßt. Da der hl. Geist koordiniert ist mit Vater und Sohn und auch unmittelbar wie diese von dem *credo* abhängt, so wird sich das *per ecclesiam* nicht auch auf ihn erstrecken.

2) Eingehendste Belehrung über den Inhalt des Symbols bietet Kattenbusch, Bd. II.