

## Der Apostel Paulus und die Urgemeinde.

Von J. Kreyenbühl in Zürich.

### V.<sup>1</sup>

Eine unmittelbare Äußerung der Urgemeinde gegenüber dem Angriffe des Paulus in Antiochia und seine Darstellung im Galaterbrief ist bis jetzt nicht bekannt. Und doch wissen wir zweierlei, was sicher darauf schließen läßt, daß die Urgemeinde diese Angriffe nicht stillschweigend und gleichmütig hingenommen hat. Auf beides ist bereits von anderer Seite hingewiesen worden. Zwischen Barnabas und Paulus ist infolge jenes Auftrittes eine Verstimmung eingetreten, der auch die Apostelgeschichte, aber in anderem Zusammenhange, Erwähnung tut (15, 36ff.), so daß fortan die beiden Missionsgefährten sich trennen und jeder seine eigene Straße zieht. Von der Hauptsache, dem Streite zwischen Paulus und Petrus, weiß die Apostelgeschichte nichts zu melden, weil es in ihr Schema nicht hineinpaßt. Eine Nachwirkung des antiochenischen Schismas zwischen der Urgemeinde und Paulus — denn so ist der Vorgang aufzufassen — ist auch darin zu sehen, daß noch lange nachher in der judenchristlichen Überlieferung die Erbitterung über das Auftreten des Paulus nachklingt. Lipsius verweist auf die apokryphe epistola Petri ad Jacobum und auf Clem. Hom. 17, 19. Er hätte auch auf die übrigen Angriffe gegen Paulus hinweisen können, die noch in der Simon Magus-Sage erkennbar sind, und auf die ἀναβαθμοὶ ἰακώβου, in denen der ebionitische Haß gegen Paulus seinen Gipfelpunkt erstiegen zu haben scheint. Wenn diese Angriffe höchst massiv ausgefallen sind, so ist nicht zu vergessen, daß auch Paulus seine Gegner nicht mit Samthandschuhen anzufassen pflegte. Wenn er selbst dem Petrus und seinen Gefährten vorzuwerfen wagte, ἔτι οὐκ ὀρθοποδοῦσιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου, so werden wir es nicht mehr auffallend finden, wenn er

<sup>1</sup> Vgl. o. S. 81 ff.

gar (Phil 3, 2) seine jüdischen Gegner als Hunde, böse Arbeiter und Zerschneidung betitelt und über die *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* spottet.

Eine zweite Nachwirkung der antiochenischen Sezession hat Wrede hervorgehoben. Das Judenchristentum organisierte in den eigenen Gemeinden des Paulus eine förmliche Gegenmission. Es sind Spuren vorhanden, daß sich die Bewegung nicht auf Galatien und Korinth beschränkte. Die Agitatoren haben wenigstens zeitweilig ziemlich gefährliche Erfolge errungen. Auch Wrede nimmt an, daß die Fäden dieser Agitatoren ohne Zweifel schließlich in Jerusalem zusammenkamen und lenkt in dieser Hinsicht auf Jakobus den meisten Verdacht. Das Verhältnis der Urapostel zu dieser Agitation scheint mir nach dem Gesagten nicht mehr recht dunkel, sondern vielmehr völlig klar zu sein. Es gab in Jerusalem eine mildere und eine strengere Richtung. Die erste war durch Johannes und Petrus und ihre Anhänger, die letztere durch Jakobus und die intransigente Partei vertreten.

Diese Scheidung in der Urgemeinde selbst, die freilich mehr Sache des Temperaments und der Opportunität, als der Grundsätze war, scheint auch auf die judaistische Agitation in den paulinischen Gemeinden zurückgewirkt zu haben. Wenigstens können wir uns nur so die Tatsache zurechtlegen, daß es in Korinth neben der Petruspartei noch eine Christuspartei gab (1. Kor 1, 12). Das kann doch nur heißen, daß die Christuspartei aus intransigenten, judaistischen Messianern bestand, während die Petruspartei zweifellos den Heidenchristen in der einen oder andern Richtung, was die Beobachtung des Gesetzes anbetrifft, entgegengekommen ist. Zwischen der Christuspartei und den paulinischen Heidenchristen war keine Gemeinschaft möglich, da jede für sich allein den wahren Christus und das wahre Evangelium in Anspruch nahm. Dagegen haben die Anhänger der Petruspartei eine Art Vermittlung gebildet und damit ist die von Lipsius (H. C. II, 2, 29) ausgesprochene Vermutung bestätigt, „daß Petrus nachmals wieder zu einer Art Mittelstellung zwischen Paulus und Jakobus zurückgekehrt ist.“

Steht demnach fest, daß der Vorfall in Antiochia zu einem endgültigen und unheilbaren Riß zwischen Paulus und der Urgemeinde geführt hat, so versteht es sich von selbst, daß die Jakobuspartei im Angriff des Paulus auf Petrus und damit auf Jakobus eine tödliche Beleidigung erblickt hat. Und diese Beleidigung wurde aufgefrischt und die schmerzliche Wunde erneuert, als Paulus, um der judaistischen Agitation der Falschbrüder in Galatien entgegenzutreten, den Vorfall in seiner ganzen Breite dargelegt und gleichsam urkundlich fixiert hat. Paulus legt in

diesen Aktenstücken alle Phasen seines Evangeliums dar, von der Offenbarung Jesu Christi in Damaskus bis zu den Verhandlungen mit den Uraposteln, die ihm Ruhe verschaffen sollten vor den Spionen und Zeloten, und bis zum Auftritt in Antiochia, wo Paulus nicht nur die Selbständigkeit seines Evangeliums, sondern auch seine Wahrheit behauptet, das Evangelium der Urgemeinde aber als unwahr abgelehnt und die völlige Loslösung des Evangeliums vom jüdischen Gesetz als unerläßliche Bedingung der Zugehörigkeit zu Christus verlangt hat.

Es wäre nun ja freilich möglich, daß uns ein Zufall, besser gesagt: eine uns unbekannte Ursache oder Verkettung von Ursachen der Antwort der Urgemeinde auf dieses für sie außerordentlich peinliche Aktenstück beraubt hätte. Daß sie dies Aktenstück als höchst peinlich empfunden und daß sie darauf geantwortet hat, das steht außer Zweifel. Hat die Partei der Judaisten noch ganz spät, als der verhaßte Gegner schon längst tot war, mit literarischen Waffen gegen Paulus gefochten, um damit den versinkenden Ebionismus zu stützen, so darf als ganz selbstverständlich angenommen werden, daß der Angriff des Paulus im Galaterbrief von Seite der jerusalemischen Urgemeinde in irgend einer Form beantwortet und zurückgewiesen worden ist. Und hier hat nun ein Zufall, besser gesagt: eine uns nicht mehr bekannte Ursache oder Verkettung von Ursachen im Gegenteil diese Antwort der Urgemeinde aufbewahrt, so daß wir sie heute noch lesen und mit dem Angriff des Paulus im Galaterbrief vergleichen können. Der Wortlaut dieser Antwort der Urgemeinde aber ist Mt 16, 17—19 erhalten. Damit ist der Grundsatz für die Auslegung dieser Stelle gegeben, auf die wir uns vorläufig zu beschränken haben.

Wir verstehen jetzt zunächst die feierliche Seligpreisung des Petrus, die Jesus an das Messiasbekenntnis des Petrus anknüpft. Das ist nicht Geschichte, das ist Tendenz. Sie gilt nicht dem Petrus, der bei Cäsarea Philippi das Messiasbekenntnis abgelegt hat, sondern sie gilt dem Messiasbekenntnis, das Petrus seit der „Verwandlung auf dem Berge“ ausspricht, das später in die Geschichte Jesu zurückgetragen und bei Cäsarea lokalisiert worden ist, wie ja die Verklärung auch 6—8 Tage nach dem Petrusbekenntnis fixiert worden ist, während sie in Wahrheit damit zusammenfällt. Geschichte muß doch irgendwo und irgendwann spielen. Das wissen sogar die Dichter. Die Seligpreisung des Petrus geht darum auch nicht von Jesus aus, der ohnehin nicht in dem einen Augenblicke den Petrus in den höchsten Tönen als Offenbarungsempfänger selig preisen, und im nächsten Augenblicke ihn als Satan zurechtweisen kann,

weil er nicht göttlich, sondern menschlich denkt. Die Seligpreisung ist die Antwort der Urgemeinde auf die unerhörten Angriffe des Paulus auf Petrus und damit auf den Grundstein der Urgemeinde. Und sie ist vor allem die Antwort auf das Wort des Paulus, daß sein Glaube an den auferstandenen und in der Auferstehung als Gottessohn bewährten und erklärten Jesus (Röm 1, 4) nicht aus jüdischem Fleisch und Blut, sondern aus einer Offenbarung Jesu Christi und Gottes selbst geschöpft sei. In dieser Äußerung des Galaterbriefes, zusammengehalten mit der übrigen Behandlung der  $\tau\upsilon\lambda\omicron\iota$ , erblickt die Urgemeinde nicht mit Unrecht eine versteckte Andeutung oder eine aus dem Worte des Paulus herauszulesende Folgerung, daß das Bekenntnis des Petrus aus Fleisch und Blut und nicht aus göttlicher Offenbarung stamme. Diese Kontroverse und ihr ganzer Standpunkt ist echt jüdisch und echt paulinisch zugleich: Paulus, gewohnt, Göttliches und Menschliches, Geistiges und Fleischliches in scharfen Gegensatz zu bringen, tut das auch in der Schilderung des Vorgangs, durch den ihm das Wesen des Messias klar geworden ist. Fleisch und Blut, jüdische Vorstellungen, Ansichten, Überlieferungen, Hoffnungen und Erwartungen haben bei diesem Vorgang nicht mitgewirkt, sondern es ist eine göttliche Offenbarung an Paulus ergangen und in dieser Offenbarung ist ihm das Wesen des Messias als des gekreuzigten Erlösers von Gesetz, Tod, Sünde, Verdammung aufgegangen. Die Urgemeinde nimmt den Ausdruck „Fleisch und Blut“ und „Offenbarung Gottes“ wörtlich in ihrer Antwort hinüber und erklärt fest und feierlich, daß das Bekenntnis des Petrus, entgegen der Insinuation des Paulus, nicht auf Fleisch und Blut, auf menschlicher Eingebung und bloß menschlichen, jüdisch-nationalen Voraussetzungen ruhe, sondern auf einer Offenbarung des Vaters im Himmel, auf die Paulus gerade im Galaterbrief ein so großes Gewicht legt, wie er denn sofort (Gal 2, 2) nochmals von einer  $\alpha\pi\omicron\kappa\alpha\lambda\upsilon\pi\tau\iota\varsigma$  redet, um den Verdacht fernzuhalten, als habe er sich von menschlich-natürlichen Beweggründen bestimmen lassen. Daher also die so feierliche, von Jesus selbst dem Petrus ausgestellte, d. h. von der Urgemeinde im Bewußtsein ihrer völligen Übereinstimmung mit Jesus dem Petrus abgegebene Erklärung: „Selig bist du, Simon bar Jona, denn Fleisch und Blut hat dir das nicht geoffenbart, sondern mein Vater im Himmel.“ Damit ist Petrus gegenüber dem Angriff des Paulus, seiner Verkleinerung der Säulen und des Grundsteins restituiert — und zwar durch Jesus selbst, eine Autorität, die auch Paulus anerkennen muß. Die Urgemeinde weiß sich mit dem Bekenntnis des Petrus eins und dieses Bekenntnis weiß sie von

Jesus selbst als ein aus der Quelle aller religiösen Wahrheit, aus Gott selbst stammendes besiegelt. Damit ist das böse Wort von Fleisch und Blut abgetan und das Bekenntnis des Petrus in feierlichster Form wieder in seine Rechte eingesetzt.

Ist nun aber Petrus in dieser Seligpreisung als der wahre Empfänger der Offenbarung des Messias dargestellt, ist Petrus gegenüber dem Angriff des Paulus restituiert, so kann und muß die Urgemeinde sofort einen Schritt weiter gehen, indem sie nun ihrerseits mit Macht den Spieß gegen Paulus wendet und den Messias selbst mit aller nur wünschbaren Deutlichkeit erklären läßt: Simon bar Jona ist durch sein Messiasbekenntnis Kepha, der Fels, von dem er den Namen Kephas = Petrus erhalten hat, und auf diesen Felsen hat Jesus seine Gemeinde gegründet, welche die Pforten der Hölle nicht überwältigen werden. Hier guckt das Gesicht der Urgemeinde so deutlich aus dem Texte hervor, daß man blind sein muß, wenn man hier noch Jesus selbst gewahren will. Das ist eine der ersten Stellen, an der von der jungen messianischen Gemeinde die Rede ist, die der griechische Text als ἐκκλησία bezeichnet, wie auch Paulus sich des Ausdrucks ἐκκλησία τοῦ θεοῦ (Gal I, 13, I Kor. 15, 9) bedient. Ebenso Mt 18, 17. Im aramäischen Wortlaut wird dafür knischna gestanden haben (Wellhausen Matth. S. 84).

Die Urgemeinde stellt hier eine Erklärung über sich selbst aus. Sie ist eine Stiftung des Messias selbst und zwar ist sie dies durch das Bekenntnis des Petrus, der in der „Verwandlung auf dem Berge“ Jesus als den höchsten Lehrer Israels, als die letzte Offenbarungsgestalt Gottes in Israel erkannt hat, für den Gott selbst von seinem Volke Gehör verlangt. Man sieht: Von Paulus ist nirgends die Rede, nirgends von der Stiftung der heidenchristlichen Gemeinden, nirgends davon, daß Jesus auf das Bekenntnis des Paulus seine Gemeinde begründet habe. Die Urgemeinde und nur die Urgemeinde hat die wahre Erkenntnis des Messias Jesus infolge des entscheidenden und grundlegenden Glaubens des Petrus und nur die Urgemeinde ist die rechtmäßige Inhaberin und Depositarin alles dessen, was Jesus gelehrt und gewollt hat. Die Stiftung der paulinischen Gemeinden wird damit einfach unter den Tisch gewischt und so stark als möglich dementiert. Die petrinische Urgemeinde ist die alleinige ἐκκλησία τοῦ θεοῦ. Daß diese Gemeinde in der ganzen Stelle die Hauptsache ist und daß Petrus nur als Gründer der Gemeinde durch sein Bekenntnis in betracht kommt, ergibt sich auch aus dem Zusatz: Und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen. Wer so spricht, der hat die Pforten der Hölle erfahren; er spricht ein

vaticinium ex eventu. Es ist die Urgemeinde, die von den Gefahren und Verfolgungen spricht, die sie bedroht haben. Man denke an den Tod der Zebcdaiden, die wie Jesus den Kelch des Leidens und Todes getrunken haben (Mt 20, 20—23). Man darf vielleicht noch weiter gehen und an den Tod des Petrus selbst denken. Der Grundstein ist von den Mächten der Hölle beseitigt, aber die Gemeinde steht fest. Wir verstehen die Zuversicht des Wortes V. 18b um so besser, wenn wir annehmen, daß die Gemeinde auf den Tod ihres Stifters blickte, also auf die größte Gefahr, der sie trotzdem nicht erlegen ist. Jedenfalls ist nicht anzunehmen, daß die Stelle dem Petrus vorgelegen habe oder gar, daß er an ihrer Abfassung beteiligt gewesen sei. Stand die Gemeinde auch nach dem Tode ihres Stifters fest, so war ihr das ein Beweis, daß keine Gefahr und Verfolgung sie zertreten werde.

Von der Gemeinde in Jerusalem und nur von ihr gilt denn auch V. 19, worüber bis jetzt so unsäglich viel Unsinn in die Welt gesetzt worden ist. Da die ganze Stelle von V. 17 an gegen Paulus gerichtet ist und gegen die Verkleinerung des Petrus und damit der petrinischen Gemeinde, so ist aus jedem Worte der Protest der Urgemeinde gegen ihre Verkleinerung und Herabsetzung durch Paulus herauszuhören. Darum der Nachdruck, mit dem die Vorrechte und die einzigartige Stellung und Würde der Urgemeinde gegenüber Paulus verteidigt wird, dessen Heidenevangelium diese Stellung und Würde bedroht, ja verneint. Von der Person des Petrus muß auch hier durchaus abgesehen werden; er ist nur die Figur, welche die Urgemeinde repräsentiert. Ganz ohne Recht ist Petrus in den Besitz der Himmelsschlüssel gekommen. Es ist die jerusalemitische Urgemeinde, welche die Schlüssel zum Himmelreiche hat, welche allen Menschen, Juden und Heiden, den Eintritt ins messianische Reich gestattet. Sie setzt die Bedingungen fest, unter denen dies allein geschehen kann. Sie bindet und löst, sie verbietet und gebietet, sie erklärt, was erlaubt ist und unerlaubt, sie legt Lasten auf und nimmt sie ab (Act 15, 28). Was sie über Speisegesetze, Tischgemeinschaft, Beschneidung, Beobachtung des Gesetzes, der Tage, Neumonde, Zeiten und Jahre (Gal 4, 10) festsetzt, das ist im Himmel gebunden. An eine Lehrautorität des Petrus nach Art der Rabbinen ist hier nicht zu denken. Ebenso wenig daran, daß Petrus den Eingang zum Himmel öffnen und schließen könne. Es ist überall die Urgemeinde, welche dem gesetzesfreien Heidenevangelium des Paulus gegenüber erklärt, daß der Weg zum Reiche des Messias nur durch die Urgemeinde hindurchführt und daß sie allein entscheidet, unter welchen Bedingungen auch

den Heiden der Zutritt zum Reiche Gottes gestattet ist. Die Urgemeinde ist die höchste Autorität in der Vermittlung des von Jesus gepredigten Reiches Gottes. Die Autorität des Paulus wird damit auf das Entschiedenste bestritten.

## VI.

Ist diese Auffassung der vielbehandelten Stelle richtig, so werden sich damit mehrere Fragen erledigen lassen, die von den Auslegern bisher nur mangelhaft oder ganz schief beantwortet worden sind.

Zunächst können wir Wellhausen nicht beistimmen, wenn er (Matth. S. 84) meint, unter Fleisch und Blut begreife Jesus sich auch selber ein. Es werde so scharf wie möglich ausgeschlossen, daß er sich schon früher als Messias zu erkennen gegeben habe. Diese Deutung von  $\kappa\omicron\mu\epsilon$   $\kappa\alpha\iota$   $\alpha\iota\mu\alpha$  ist durch den Zusammenhang gänzlich ausgeschlossen. Auf den Zeitpunkt des Messiasbekenntnisses ist in dem Makarismus und in der Stelle überhaupt kein Gewicht gelegt. Einander gegenübergestellt sind nicht früher und später, sondern menschliches Fleisch und Blut und göttliche Offenbarung. Wenn aber das Messiasbekenntnis des Petrus aus göttlicher Offenbarung erfolgt ist, so ist damit überhaupt ausgeschlossen, daß Jesus sich in einem bestimmten Zeitpunkte als Messias zu erkennen gegeben habe. Und begreift sich Jesus selbst in Fleisch und Blut ein, wie kann er dann sagen, daß er sich erst jetzt dem Petrus als Messias zu erkennen gegeben habe. Hat er in diesem späteren Zeitpunkt aufgehört, Fleisch und Blut zu sein?

Ebensowenig können wir der Vermutung von Wrede beitreten, Matthäus habe den Zusatz selbst gemacht (Messiasgeheimnis S. 161). Gewiß, prinzipiellen Anstoß kann der Gedanke an einen Zusatz des Matthäus nicht bereiten. Irgend jemand wird ihn gemacht haben müssen, so gut wie die zahlreichen übrigen Herrworte, die Jesus in den Mund gelegt werden. Aber „Matthäus“ ist eine viel zu unsichere und verschwommene Größe, um daraus einen so außerordentlich charakteristischen und in seiner feierlichen Prägnanz auffallenden Ausspruch zu erklären. Das paßt nicht auf eine sekundäre Größe, wie der Redaktor des Matthäus ohne Zweifel gewesen ist. Wenn Wrede meint, Matthäus habe durch das neue Wort die Größe der Jüngererkenntnis ins rechte Licht stellen wollen, so würde mit dieser Auskunft höchstens der Makarismus erklärt, nicht aber die überschwängliche Schilderung der Vollmachten, die Jesus dem Petrus und der Gemeinde verliehen hat. Setzen wir für den zweideutigen Unbekannten, der Matthäus heißt, Jakobus und die um ihn ver-

sammelte Urgemeinde ein, die sich um das Bekenntnis des Simon bar Jona geschart hat, so wird überall Licht.

Mit der Echtheit von Mt 16, 17—19 fällt auch die Echtheit von 16, 13—16 (Mc 8, 27—30) dahin. Die Seligpreisung kann nie ohne das Messiasbekenntnis existiert haben. Im Gegenteil, wir sehen jetzt klar: Die ganze Szene ist eigens zu dem Zwecke erfunden, um das erst nach dem Tode erfolgte Bekenntnis des Petrus (Mc 8, 7): „Das ist der geliebte Sohn Gottes, ihn höret!“ in die Geschichte Jesu zurückzutragen und Petrus mit diesem Bekenntnis als den unerschütterlichen Glaubensgrund der messianischen Urgemeinde aus dem Munde Jesu selbst legitimieren zu lassen. Wir wissen jetzt, warum. Jesus und Petrus gegen Paulus, die Urgemeinde gegen den Apostaten vom Gesetz — das ist der langen Rede kurzer Sinn. Die Urgemeinde wandelt nach der Wahrheit des Evangeliums, Paulus verkündet ein anderes und falsches Evangelium, das durch Petrus und Jesus selbst verurteilt ist.

Man sieht auch auf den ersten Blick, wie stark die Szene der Einreihung in eine auch nur einigermaßen glaubwürdige Geschichte Jesu widerstrebt.

Schon die Zusammenstellung mit der Verklärungsgeschichte tötet sie. Hier wie dort die Erkenntnis und das Bekenntnis des Messias. Hier wie dort Weissagung des Leidens und des Todes. Hier wie dort das Verbot vom Messias zu reden (Mt 16, 20) bis nach der Auferstehung (Mt 17, 9). Also eine Dublette, wie man sie ähnlicher nicht wünschen kann. Und da nun die Priorität für die Verklärungsgeschichte durch ihren Inhalt und ihre literarische Form, die apokalyptische Bilderrede, und durch das Zeugnis des Paulus gegen alle Zweifel gesichert ist, so folgt ohne Weiteres, daß Mt 16, 13—19 als Geschichte dahinfällt. Dagegen möchten wir nicht mit Wrede gegen das Petrusbekenntnis im Matthäus geltend machen, daß schon in der Erzählung vom Seewandeln Jesus von den Jüngern als wahrhaftiger Sohn Gottes bezeichnet worden ist (Mt 14, 33). Denn in Tat und Wahrheit ist auch das Seewandeln Jesu und des beinahe versinkenden Petrus keine Geschichte Jesu, welche dem Messiasbekenntnis des Petrus bei Cäsarea vorausgegangen wäre, sondern der ganze Abschnitt (Mt 14, 23—33) schildert in den Farben, welche auf den ersten Blick die galiläischen Fischer und Schiffer verraten, die verzweifelte und trostlose Stimmung, die sich der Jünger nach dem Tode Jesu in Kapharnaum, am heimischen See, bemächtigt hat. Ihre Gedanken sind von dem toten Meister erfüllt. Ob es wahr ist, daß er weiter lebt, wie er selbst geglaubt hat? Ist es ihnen nicht, als ob



Jesus noch bei ihnen wäre auf dem See, wie einst im Leben? Ist er es wirklich oder ist es nur ein Gespenst, ein Gebilde der aufgeregten Phantasie des Volksglaubens, dessen urältestes Gebilde die wiederkehrenden Seelen der Toten sind? Wer Gewißheit hätte in diesem Zweifel, Ruhe in diesem Sturm der aufgeregten Gefühle! Und siehe da, wieder ist es Petrus, der von Jesus vor dem Versinken im Zweifel an das Fortleben Jesu bewahrt wird und die Gewißheit erhält, daß Jesus nicht im Tode versunken ist, sondern als Messias bei Gott weiter lebt. Darum das Bekenntnis aller Jünger: Du bist wahrhaft Gottes Sohn! Also eine Auferstehungsgeschichte ist diese von Strauß als Secanekdote bezeichnete Szene, ähnlich wie Lc 24, 36—43, wo das „Gespenst“ sich ebenfalls als wirklicher und lebender Jesus legitimiert. So hat die Perikope schon das vierte Evangelium (6, 16—21 vgl. mein Evangelium der Wahrheit II, 26—29) verstanden. Das Seewandeln und das Bekenntnis der Jünger fällt also nicht vor das Petrusbekenntnis bei Matthäus, sondern es ist nur eine in den Farben des galiläischen Sees ausgeführte Variante der Auferstehungserzählung, in deren Mittelpunkt wiederum Petrus steht, der als der Erste den Kleinglauben und den Zweifel an der epochemachenden Persönlichkeit Jesu überwunden und in ihm den von Gott aus dem Tode zum Leben und höchsten Würde erhobenen Sohn Gottes anerkannt hat. Satan hat ihn mit Zweifeln versucht und ihn geprüft, ob er Korn sei oder Spreu. Aber Jesus hat für ihn gebetet, daß sein Glaube nicht ausgehe, und Petrus hat hinwiederum mit seinem Glauben die Brüder gestärkt (Lc 22, 31f.). Das ist die Auferstehungs- und die Verklärungsgeschichte ohne Bild.

Da nun alle diese Petrusbekenntnisse, das der Verklärung, das des Seewandelns, das des Paulus, das des vom Satan gesiebten, aber fest gebliebenen Simon, lediglich Bekenntnisse des auferstandenen, von Gott auferweckten und zum Messias erhöhten Jesus sind, so ist klar, daß das Bekenntnis bei Cäsarea in keiner Weise Geschichte Jesu sein kann, mit andern Worten, daß das Dogma von der Erkenntnis der Messianität Jesu zu Lebzeiten Jesu als ganz unhaltbar aufgegeben werden muß. Der Strohalm „Cäsarea Philippi“ kann absolut nichts helfen. Er bezeichnet eine Etappe auf dem Reiseweg Jesu nach Jerusalem, aber es ist die höchste Wahrscheinlichkeit, daß Petrus auf dieser Etappe nicht das Messiasbekenntnis abgelegt hat, sondern von Jesus als Satan gerüffelt worden ist, weil er ihn an der Reise nach der Hauptstadt aus Furcht vor den dort drohenden Gefahren hat abhalten wollen. Jesus kannte diese Rücksicht auf das irdische Leben nicht, denn er wußte,

daß die höchsten Güter nur mit Einsatz der ganzen Persönlichkeit gewonnen werden (Mt 16, 25f).

Und setzt ihr nicht das Leben ein,  
Nir wird euch das Leben gewonnen sein.

Wir möchten die Geschichtlichkeit dieser Szene nicht antasten. Man muß sie nur nicht auf die bestimmten Leidens- und Todesweissagungen beziehen, die nicht erfolgt sind, sondern auf den Entschluß Jesu, in Jerusalem selbst zu wirken und den Löwen in der Höhle aufzusuchen. Dagegen hat sich Petrus gewehrt, dafür hat ihn Jesus getadelt und der Welt das große Wort hinterlassen, daß der Mensch Leben hingeben muß, um Leben zu gewinnen. Dies scharfe Wort Jesu haftet an Cäsarea und von hier ist die Örtlichkeit lange nach dem Tode Jesu vom gescholtenen auf den bekennenden und selig gepriesenen Simon übertragen worden. Zwischen dem Satan, der von Jesus gescholten wird, da er menschlich, nicht göttlich denkt, und dem Kephas der Urgemeinde liegt eben das Bekenntnis des aus dem Tode erstandenen Messias, das den Petrus zum hochgeehrten Haupte der Urgemeinde gemacht hat. Niemals kann beides in eine Linie der Geschichte gelegt werden.

Noch manches wäre gegen die Geschichtlichkeit der Szene einzuwenden. Wrede hat (Messiasgeheimnis S. 238f) Verschiedenes geltend gemacht, ohne doch ein Endurteil abzugeben. Die unmittelbare Umgebung, nämlich die Leidensweissagung und was darauf folgt, ist ungeschichtlich, in ihr selbst aber jedenfalls das Verbot. Das Bekenntnis besitzt keinen individuellen Inhalt — aus guten Gründen, weil es nur eine Wiederholung des längst bekannten Petrusbekenntnisses ist. Die Urteile des Volkes über Jesus, er sei der Täufer, Elias oder einer der Propheten sind keine sicheren Kennzeichen eines geschichtlichen Vorgangs, weil sie auch anderswo vorkommen. Wrede weist auf die Erzählung von Herodes (6, 14f.). Aber auch bei der Verklärung erschien Moses und Elias. Kaum bloß deshalb, weil Moses wie Elias als nicht gestorben, sondern als im Himmel befindlich gilt, sondern weil damit Jesus als Erfüller von Gesetz und Propheten bezeichnet werden soll. Überall ist nicht Geschichte im gewöhnlichen Sinn, sondern die neue Würdigung Jesu, die mit seinem Tode eingetreten ist. Im Leben mochte er mit Johannes, Elias oder einem andern Propheten in Parallele gesetzt werden, nach seinem Tode ist er mehr, als sie alle, der höchste Gottesgesandte an Israel, der Messias selbst.

Selbstverständlich klingt auch die Frage Jesu nach der Meinung

des Volkes nicht weniger als natürlich und man sieht gar nicht ein, warum und wozu er das wissen will. Um das Bekenntnis des Petrus hervorzulocken? Wozu, wenn doch überall auf das strengste verboten wird, das Geheimnis zu verbreiten. Wozu auch, wenn gleich nach sechs Tagen die feierlichste Erklärung über den Messias erfolgt. Immer und immer zeigt sich, daß die Verklärungsgeschichte nicht eine „Unterstreichung und himmlische Beglaubigung des Petrusbekenntnisses“, sondern eben dieses selbst ist und daß dies Bekenntnis und nicht die im Leben Jesu ganz unmögliche Szene die epochemachende Bedeutung besitzt, die dem Bekenntnis bei Cäsarea zugeschrieben wird.

Zuletzt aber kommt die Seligpreisung des Petrus als des Gründers der messianischen Urgemeinde und mit diesem Satze fällt vollends die Geschichtlichkeit des Petrusbekenntnisses zu Lebzeiten Jesu ins Wasser. Ein Jesus, wie er Mt 16, 18f. spricht, ist eine geschichtlich ganz unmögliche Figur. Über die Zukunft seines Werkes hat Jesus nichts gewußt und nichts wissen können. Er hat nicht gewußt und nicht einmal geahnt, daß er nach dem Tode als Messias anerkannt werde. Die Worte Mc 14, 61 b. 62 sind nicht historisch. (Vgl. 13, 26; 8, 38. Act. 7, 56.) Er hat nicht gewußt, daß sich um den neuen Messias eine Gemeindegemeinschaft bilden werde. Es ist ihm nicht eingefallen, eine eigene Gemeinde zu stiften. Er selbst hat nur von der Religion des Herzens, der Liebe und des heroischen Lebens gesprochen. Die messianische Urgemeinde ist eine naheliegende und notwendige Entwicklungsphase der von Jesus eingeleiteten Reaktion gegen die jüdische Religionsentartung, aber eine Stiftung Jesu ist sie so wenig, wie irgend eine andere Gemeinschaft, die sich „christliche Kirche“ nennt. Die Gemeinde ist eine neue und selbständige Größe, die ja mit Jesus durch gewisse Fäden zusammenhängt, aber in der Hauptsache eben als soziale Größe aus andern Faktoren, als der eigenartigen Persönlichkeit Jesu verstanden werden muß. Eine solche Persönlichkeit wirkt fort, aber sie wird in keiner Gemeinschaft wiederholt und fortgepflanzt. Personen und Sozietäten sind stets höchst verschiedene Gebilde. Wir wissen jetzt, wie es zu Mt 16, 17—19 gekommen ist und darum ist für uns die Geschichtlichkeit der ganzen Erzählung erledigt.

Über die Zeit, in der Mt 16, 17—19 und damit nach unserer Ansicht der ganze Abschnitt 16, 13—19 verfaßt ist, urteilt Wellhausen im allgemeinen richtig, man könne nicht annehmen, daß diese Zeilen noch bei Lebzeiten des Petrus geschrieben seien, so daß er sie selbst noch hätte lesen können. Auf jeden Fall kann, wie schon bemerkt,

Petrus selbst bei der Abfassung dieses Abschnittes nicht beteiligt sein. Denn das würde ein Selbstgefühl des Apostels voraussetzen, das sich mit seinem anderweitig bekannten Charakter nicht verträgt. Der Mann, der in einer schwachen Stunde seinen Meister verleugnet hat und sich vom „geringsten der Apostel“ tadeln lassen muß, der aus Furcht vor Jakobus die Gemeinschaft mit den Heidenchristen abbricht, wäre sicher nicht der Mann gewesen, mit einem solchen Selbstbewußtsein von sich zu behaupten, daß Jesus seine Gemeinde auf ihn als auf den Felsen gegründet habe, daß er die Schlüssel zum Himmelreich besitze und daß er bindend und lösend über die Zugehörigkeit zum Himmelreich zu entscheiden habe. Das alles fließt nicht aus dem Selbstgefühl des Simon bar Jona, sondern aus dem Selbstgefühl der Urgemeinde, deren unantastbaren Anrechte durch das Evangelium des Paulus und namentlich durch seine heftigen Angriffe auf Petrus und die jakobinischen „Falschbrüder“ angetastet worden sind. Die Gestalt des Petrus ist in den Mittelpunkt gerückt, weil sein Bekenntnis der Punkt gewesen ist, um den sich die Gemeinde kristallisiert hat. Das ist das Faktum, das Mt 16, 13—16 erzählt wird. Aber in Wahrheit sind V. 17—19 die Hauptsache, um deren willen das Vorhergehende erzählt ist, und hier bildet der Begriff der Gemeinde, der nur hier und Mt 18, 17 erscheint, den Mittelpunkt. Petrus ist als πέτρα nur erwähnt, um auf die Gemeinde überzugehen, die auf diese πέτρα gebaut ist, und um die Gemeinde als unzerstörbar und als einzige Inhaberin der Schlüssel zum Reiche Gottes hinzustellen. Diese akzentuierte Hervorhebung der ἐκκλησία zeigt deutlich, daß der Abschnitt in die Geschichte der Urgemeinde hineinfällt und die Absicht hat, die Rechte der Urgemeinde gegen die Angriffe des Paulus zu verteidigen.

Nachdem wir dargelegt haben, daß diese Angriffe von Paulus ausgegangen sind, der im Galaterbrief die Vertreter der Urgemeinde äußerst despektierlich behandelt und sein Evangelium vom gekreuzigten Christus dem Evangelium der Urgemeinde als das allein wahre entgegenstellt, so kann nun über den Zeitpunkt von Mt 16, 13—19 mit aller Entschiedenheit geurteilt werden, daß dieser Abschnitt unmittelbar nach der Abfassung des Galaterbriefes (also jedenfalls nach 50) gelegt werden muß. Man könnte ihn noch früher ansetzen, wollte man annehmen, die Urgemeinde habe auf die Angriffe des Paulus in Antiochia selbst antworten wollen. Was uns aber veranlaßt, den Abschnitt als Antwort auf den Galaterbrief zu fassen, der jene Angriffe ausführlich erzählt, ist der Umstand, daß Paulus im Galaterbrief ziemlich deutlich zu verstehen gibt, seine Er-

kenntnis des Messias beruhe auf einer göttlichen Offenbarung und habe nichts mit jüdischem Fleisch und Blut zu tun (Gal 1, 15f.). Darin haben, wie bereits angedeutet (S. 166) die Glieder der Urgemeinde nicht mit Unrecht einen Seitenhieb auf Petrus gesehen, als ob bei seiner Erkenntnis des Messias Fleisch und Blut und nicht der Vater im Himmel den Ausschlag gegeben hätte. Daher wird in ihrer Erwiderung das Bekenntnis des Petrus in aller Weitläufigkeit erzählt und am Schlusse von Jesus dem Bekenner ausdrücklich das Zeugnis ausgestellt, nicht Fleisch und Blut, sondern der Vater im Himmel habe ihm die Messianität Jesu geoffenbart. Die enthusiastische Seligpreisung des Petrus durch Jesus ist dann natürlich nur der lebhafte Ausdruck des Selbstgefühls der Urgemeinde, die für ihren Petrus um so lebhafter in die Schranken tritt, je mehr ihn Paulus mit seiner Anspielung auf Fleisch und Blut herabgesetzt hat. Nun ist aber nicht anzunehmen, daß Paulus so unzart gewesen wäre, dem Petrus in Antiochia ins Gesicht hinein zu sagen, sein Messiasbekenntnis beruhe auf Fleisch und Blut und nicht auf göttlicher Offenbarung. So etwas konnte er aber den Galatern schreiben, nachdem er von den jakobinischen Eindringlingen und Spionen in den galatischen Gemeinden aufs äußerste gereizt worden war. Hat er in Antiochia dem Petrus ins Gesicht Widerstand geleistet und ihm vorgeworfen, er wandle nicht nach der Wahrheit des Evangeliums, so konnte er, da er den Petrus nicht mehr vor sich hatte, in seinem Ärger auch noch einen Schritt weiter gehen und den Galatern andeuten, sein Evangelium beruhe ganz und gar auf göttlicher Offenbarung und nicht auf jüdischem Fleisch und Blut, sei unabhängig von den Uraposteln entstanden und in allen Teilen ausgereift, bevor Paulus mit den Uraposteln persönlich bekannt geworden sei. Das alles aber hat Paulus nicht mehr in Antiochia gesagt, sondern im Briefe an die Galater und darum bleiben wir dabei, daß die Urgemeinde Mt 16, 13—19 auf den Galaterbrief geantwortet hat. Damals aber war Jakobus noch am Leben und es bestätigt sich damit die auch sonst feststehende Tatsache, daß Jakobus, nach dem Fortgang des Simon Petrus das Haupt der Urgemeinde, der entschiedenste Gegner des paulinischen Evangeliums gewesen ist. Alle diese Tatsachen, die von Paulus urkundlich bezeugt und nun durch Mt 16, 13—19 bestätigt sind, beweisen unwiderleglich, daß der Verfasser der Apostelgeschichte (15, 1—29) Geschichte nicht geschrieben, sondern gemacht hat. Wir unterschreiben völlig das Urteil, das Schürer (Theol. Literaturzeitung 1906 Nr. 14) über den Versuch Harnacks gefällt hat, den Paulusschüler Lukas zum Verfasser von Lc und Act. zu machen.

## VII.

Nachdem Inhalt, Entstehung, Tendenz und Abfassungszeit von Mt 16, 13—19 dargetan sind, bleibt noch die Untersuchung der Frage, wie wir uns die Überlieferung dieses Abschnittes und das Verhältnis der bezüglichen synoptischen Berichte zu denken haben.

Diese Frage kann nicht beantwortet werden, ohne die synoptische Frage wenigstens zu streifen. Das Ergebnis ihrer Untersuchung: der kanonische Markus von Matthäus und Lukas in ihre Darstellung hineingearbeitet, Matthäus und Lukas außerdem eine Spruchsammlung benutzend — wird wohl nicht mehr umgestoßen, aber doch wohl noch näher präzisiert und genauer begründet werden können. Namentlich die sogenannte Redequelle ist immer noch eine sehr verschwommene Größe. Können wir uns denken, daß Matthäus, der vom Papias-Presbyter bezeugte Verfasser der Logia-Sammlung, bloß Sprüche Jesu zusammengestellt habe, ohne sie irgendwie in den Rahmen der Geschichte Jesu hineinzustellen oder einen solchen Rahmen anzufertigen, wenn er durch die Geschichte nicht gegeben war? Das letzte scheint uns selbstverständlich, denn die Reden Jesu haben doch Anlässe, Motive, Tendenzen, Adressaten gehabt und dieses Milieu — auch Zeit und Ort — muß auch bei Ur-Matthäus den Rahmen der Logia-Sammlung gebildet haben. Natürlich behaupten wir nicht, daß dieser Rahmen überall der historischen sei, aber irgend ein Rahmen muß diese erste Sammlung der Jesusreden eingefaßt haben. Dann verstehen wir auch, warum die Bearbeiter und Benutzer der Matthäus-Sammlung diesen Rahmen vielfach zerschlagen und die Jesus-Worte in anderer Anordnung reproduziert haben. Die übrigen Evangelisten haben eben noch andere Quellen benutzt, z. B. Markus den Ur-Markus und damit den Bericht des Petrus, der kanonische Matthäus und Lukas den kanonischen Markus, dazu Redequelle usw. Alles dies nötigte dazu, die Redesammlung des Matthäus anders anzuordnen und ihre Bestandteile anders zu verteilen. Aber es bleibt dabei: Die „Spruchsammlung“ des Matthäus reicht mit ihrem Rahmen auf jeden Fall in den kanonischen Matthäus und in Lukas hinein. Ihr verdanken Matthäus und Lukas das große Redematerial, das über die kargen Mitteilungen des Markus hinausgeht. Es handelt sich vor allem darum, den Inhalt, Charakter und die Tendenz dieser Redequellen festzustellen. Und da kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, daß wir in Q geradezu eine Art Evangelium der Urgemeinde vor uns haben, von Matthäus oder vielleicht vom Zöllner Levi, Sohn des

Alphäus (Mc. 2, 14), im Auftrage der Urgemeinde verfaßt, einerseits um dem heidenchristlichen Evangelium des Paulus das echte, wahre, unverfälschte Evangelium der Urgemeinde als das Evangelium Jesu selbst gegenüberzustellen.

Aus diesem Charakter des ebionitischen oder jerusalemischen Ur-evangeliums ergibt sich vor allem die Erklärung der Tatsache, daß die Apophthegmata Jesu nicht nach einer Zeitfolge, sondern nach der Gleichartigkeit des Themas zusammengestellt waren. Die Jerusalem-Gemeinde wollte eben nicht eine Art Geschichte Jesu oder Leben Jesu liefern, sondern sie wollte ihren Standpunkt durch den Mund Jesu gegenüber der Heidenmission vertreten lassen.

Daher erklärt sich jetzt auch die längst beobachtete Tatsache, welche sich mit dem sonstigen Auftreten Jesu gar nicht reimen will, daß auf die Beobachtung des Mosaischen Gesetzes ein so großes Gewicht gelegt ist: Jesus Erfüller des Gesetzes bis auf Jota und Häklein (Mt 5, 17f.), Verpflichtung, alles zu halten, was die Schriftgelehrten lehren (Mt 23, 3), Verbot der Heiden- und Samaritermission (Mt 10, 5). Wernle (Quellen des Lebens Jesu S. 73) hat vollkommen Recht: In diesen Aussprüchen will offenbar eine exklusiv jüdische, dem Paulus und seinem Werk feindlich gesinnte Partei Jesus für sich in Beschlag nehmen. Und das ist die Partei des Jakobus oder die Urgemeinde von Jerusalem.

Andererseits war die Urgemeinde genötigt, in ihrem Evangelium Stellung zu nehmen gegen die pharisäische Frömmigkeit, der Jesus die Religion des Herzens, der Innerlichkeit und der weitherzigen Menschenliebe gegenübergestellt hat. In dieser Hinsicht befand sich der Verfasser des urgemeindlichen Evangeliums in einer günstigen Lage. Hier konnte er aus dem Vollen schöpfen, denn das gesamte Auftreten Jesu bis in die letzte Zeit ist gegen die „Gerechtigkeit“ der Pharisäer gerichtet. Wenn nun auch lange nicht alles echt ist, was im heutigen Matthäus unter der Rubrik der Gerechtigkeits- und Pharisäerreden untergebracht ist, so dürfen wir doch mit aller Sicherheit behaupten, daß in Mt 5, 20—7, 27 und Mt 23, 1—33 das eigentliche große Aktionsprogramm Jesu gegenüber der pharisäischen Pseudoreligion enthalten ist. Dieses äußerst scharfe Auftreten Jesu gegen eine Religion, die sich an kirchlichen Übungen genügen läßt, und die Hauptsache, den Aufbau einer von Ewigkeitswerten durchdrungenen und im Leben des Alltages sich bewährenden Persönlichkeit, vernachlässigt, verbunden mit dem in einem Augenblicke auflodernder Leidenschaft vollzogenen Angriff auf die

Räuberhöhle des Priesteradels, das ist das Schauen, das Jesus dem Pöbel geoffenbart und für das ihm der Pöbel mit dem Kreuze gelohnt hat. An dieser Geschichte zu rütteln, ist sinnlose, übergeschnappte, Abstraktionen und tote Begriffe vergötternde Schulmeisterei. Die Reden gegen die Pharisäer und alles, was sich auf eine bessere Gerechtigkeit als Bedingung des Eintritts ins Reich Gottes bezieht, und das bald reservierte, bald leidenschaftliche Auftreten Jesu gegen die Räuberhöhle und den von Menschenhänden gemachten Tempel, das ist das Evangelium Jesu selbst und zugleich ewiges Evangelium, das Evangelium eines Menschen, der von den göttlichen Mächten so voll und gedrängt ist, daß ihm alles Menschenwerk in Religionssachen wie ein Hohn und eine Satire auf den Tempel erscheint, der im Innern des gotterfüllten Gemütes allein erbaut wird.

Indem die Urgemeinde diese wertvollen, ja ewig gültigen Aussprüche Jesu gegen die Pharisäer sammelte und — wie z. B. 5, 23—25 zeigt — zeitgemäß vermehrte, hat sie ihr Existenzrecht gegen die pharisäischen Zeloten behauptet, welche die Gemeinde des neuen Messias ebenso verfolgte, wie sie den Meister verfolgt hat. Sie hat damit erklärt: Wir stimmen ganz mit Jesus überein, daß die pharisäische Gerechtigkeit nichts taugt und behaupten uns auf dem Boden des Gesetzes mit der bessern Gerechtigkeit, die Jesus verlangt und geübt hat.

So wird das Evangelium der Urgemeinde in der Tat eine Sammlung von Reden Jesu gewesen sein, mit bestimmter Einrahmung versehen, und erweitert und teilweise umgearbeitet zu dem Zwecke, die Ansichten, die Haltung und den Standpunkt der Urgemeinde in der durch Jesus aufgerollten Bewegung einerseits gegen Paulus, andererseits gegen die pharisäische Orthodoxie zu verteidigen.

Von diesem Gesichtspunkte aus kann es nicht mehr auffallen, wenn in diesem alten Evangelium die Person des Petrus geflissentlich wiederholt in den Vordergrund gestellt und er als der ganz besondere Vertraute und Bevollmächtigte Jesu dargestellt wird. Es ist die Urgemeinde, die den Apostel der Beschneidung dem Apostel der Vorhaut gegenüberstellt. Diese Stellung hat er durch sein Messiasbekenntnis erlangt, wie Paulus die seinige durch die Offenbarung von Damaskus erlangt zu haben behauptet. Auf dieses Bekenntnis hat das jerusalemische Evangelium ein besonderes Gewicht gelegt, so zwar, daß es zweimal erzählt wird. Das eine Mal in der Gestalt des Seewunders (Mt 14, 23—33), wobei der zweifelnde Petrus von Jesus aufgerichtet und vor dem Versinken bewahrt wird, das zweite Mal Mt 16, 13—19. Dagegen kann die Ver-

7. 8. 1907.



klärung auf dem Berge nicht in Q gestanden haben, da sie in Matthäus und Lukas durchaus nach Markus erzählt ist, der hier die ursprünglichen Lokalfarben — man denke an den „Walker“ Mc 8, 3 — bewahrt hat. Es liegt hier eine individuelle Variante des Auferstehungserlebnisses vor, die auf Petrus und Urmarkus direkt zurückgeht.

Auch Mt 17, 24—27 hat sicher im jerusalemischen Urevangelium gestanden und ist als Sondergut vom Redaktor des Matthäusevangeliums aus jenem Evangelium hinübergenommen worden. Man darf dieses Stück so wenig wie Mt 14, 28—31 oder 16, 18ff. mit Wernle als offenbar legendarische Zusätze der jüngeren Evangelien bezeichnen (Quellen S. 44). Es ist ein Mißverständnis, daß Mt 16, 18f. allein schon durch die Hereintragung des Kirchenbegriffs in die höchst unkirchliche Predigt Jesu Verdacht erregen müsse. Die ἐκκλησία, die sich schon bei Paulus findet, zeigt nur, daß das Wort nicht von Jesus gesprochen, nicht aber, daß es der Zusatz eines jüngeren Evangeliums ist. Wir haben es als das Wort der ersten und ältesten Urgemeinde erwiesen, die das aramäische k'nischta durch das griechische ἐκκλησία übersetzt hat. Die bis jetzt übliche protestantische Auffassung, daß nicht Petrus, sondern nur der Glaube, die Gesinnung, die Petrus damals aussprach, der Fels der Kirche sei, ist im wesentlichen richtig und die katholische Auffassung vom Primat des Petrus in der Kirche ist ein Unsinn, weil es für Jesus selbst keinerlei Kirche und kirchliche Autorität gab und weil Jesus das Wort gar nicht gesprochen hat. Indessen muß jetzt diese Auffassung noch ergänzt werden, indem die Urgemeinde mit dem Glauben und der Gesinnung des Petrus zugleich diesen selbst hat in den Vordergrund stellen wollen, nicht, um ihm einen „Primat in der Kirche“ zu sichern, sondern um zu sagen, daß die auf das Messiasbekenntnis des Petrus gegründete Urgemeinde von Jerusalem die wahre messianische Gemeinde und somit die Fortsetzung des Werkes Jesu sei, nicht aber die vom Gesetz abgefallene heidenchristliche Gemeinde des Paulus. Die Urgemeinde verteidigt ihren eigenen Primat oder vielmehr ihre ausschließliche Wahrheit und Berechtigung durch das maßgebende Messiasbekenntnis des Petrus, dem sie das falsche Evangelium des Pseudoapostels Paulus gegenüberstellt. So ist die Stelle zu deuten und die Katholiken haben nicht einen Schein von Recht, wenn sie das Wort katholisch und römisch auffassen und es liegt mithin auch in diesem grenzenlosen Mißverständnis für uns kein Fingerzeig, daß nicht Jesus aus ihm redet, sondern eine verherrlichende Petrusage späterer Zeit (Wernle a. a. O. S. 75). Allerdings, Jesus redet aus dem Worte nicht, aber auch nicht eine verherrlichende

Petrussage späterer Zeit, sondern die Mutter- und Urgemeinde von Jerusalem, die nach der Abreise des Petrus sich um Jakobus, den Bruder Jesu, gesammelt hat. Diesen Jakobus selbst konnte die Urgemeinde nicht als Kepha erklären, weil dieser selbst erst längere Zeit nach Petrus, den Zwölf und den fünfhundert Brüdern zur Erkenntnis des Messiasgeheimnisses gelangt ist (1 Kor 15, 7). Natürlich, wer den Bruder während des Lebens für verrückt hielt (Mc 3, 22), dem fiel es gewiß schwer genug, ihn nach dem Tode für den Messias zu halten und er wäre auch gar nie dazu gekommen, wenn dieser Metamorphose nicht das Beispiel des Petrus, der Zwölf und der fünfhundert Brüder Bahn gebrochen hätte.

Ebenso darf nun auch in der Erzählung vom Fisch, der den zur Tempelsteuer nötigen Stater im Munde trägt, nicht als ein legendarischer Zusatz eines jüngeren Evangeliums bezeichnet werden. Diese Erzählung ist vielmehr sicher uralt und ein Bestandteil des palästinischen Logien-Evangeliums, der erst noch ganz deutlich den Bestand des Tempels voraussetzt. Nach der Erklärung von Wellhausen (Matthäus S. 89f.) ist diese Geschichte völlig abgeklärt. Die Frage ist: Sollen die palästinischen Messianer, die richtigen Söhne des Gottesreiches, die damit von den theokratischen Auflagen frei sind, gleichwohl das Didrachmon an den Tempel zahlen oder nicht? Jesus antwortet: Eigentlich nicht, aber um kein Ärgernis und keinen Anstoß zu erregen, d. h. wohl, um sich nicht die Verfolger auf den Hals zu hetzen, ist es besser, den Sekel zu bezahlen.

Die kleine Szene ist außerordentlich wichtig in jeder Hinsicht. Sie hat durchaus palästinischen Charakter und Ursprung und beweist allein schon, aus welchen Kreisen die Urgestalt des Evangeliums hervorgegangen ist. Sie zeigt uns den echt und eng jüdischen Charakter der Urgemeinde, für die es eine wichtige Frage ist, ob sie die Tempelsteuer zahlen soll oder nicht. Also so wenig dachte die Messianergemeinde an eine Trennung vom Judentum, daß eine Steuerfrage sie beschäftigen konnte. Man kann sich denken, wie eine solche Gemeinde sich zum Radikalismus des Paulus gestellt hat. Und eine solche Gemeinde sollte sich niemals zu den Zugeständnissen Act. 15, 28f. verstanden haben! Die Szene beweist zugleich, daß die Gemeinde arm war (Gal. 2, 10), denn nur für eine arme Gemeinde konnte die Steuer Anlaß zu einer Debatte geben. Wir ersehen daraus weiterhin, wie das palästinische Urevangelium komponiert worden ist: Jesus und Petrus sind ihre Hauptautoritäten. Die Ansichten und Entscheidungen der Urgemeinde werden diesen beiden

Autoritäten in den Mund gelegt. Der Rahmen der Szene ist (nicht durch Mc 9, 33, sondern) durch den See Genesareth und das Fischergewerbe des Simon gegeben. Fische werden doch nicht in Jerusalem gefangen. Jesus verhandelt nur mit Simon (die Anrede wie Mt 16, 17, Mc 14, 37, Lc 22, 31). Petrus ist genau wie Mt 16, 17ff. das Haupt der Gemeinde, ihre oberste bindende und lösende Autorität, nach dem Tode Jesu sein Stellvertreter in der Gemeinde. Das ist selbstverständlich wieder nicht römisch, katholisch, kirchlich, sondern ganz und gar palästinisch, jerusalemisch, urgemeindlich gemeint und nach Zeit und Ort und Anlaß völlig beschränkt. Wir haben das Evangelium der „armen Heiligen“ von Jerusalem vor uns.

Zu diesen Stücken des jerusalemischen Evangeliums, gewöhnlich Q genannt, gehört nun auch Mt 16, 13—19. Und zwar hat unser Matthäus diese „Rede Jesu“ in ihrem ursprünglichen Wortlaut in seine Redaktion hinübergenommen, während Markus die Seligpreisung des Petrus unterdrückt hat. Wir haben also hier den Fall vor uns, wo wir genötigt sind anzunehmen, daß die sog. Redequelle auch zu den Vorlagen des kanonischen Markus gehört hat. Wrede behauptet zwar (Messiasgeheimnis S. 161), die ganze Szene sei nach Markus erzählt. Eine eigentliche Quelle des Matthäus sei deshalb nicht wahrscheinlich, weil es merkwürdig wäre, daß dann nur ein einzelnes Wort — die Seligpreisung — aus der zweiten Vorlage aufgenommen wäre. Matthäus habe daher den Zusatz selbst gemacht. Wir müssen diese ganze Beweisführung ablehnen. Zum ersten kann Matthäus den Zusatz nicht selbst gemacht haben. Es hat gar keinen Sinn, anzunehmen, daß ein Späterer hier die Seligpreisung des Petrus eingeschoben haben sollte, etwa um dem Petrus die bittere Pille zu versüßen, die ihm bald darauf (Mt 16, 23) gereicht wird. In diesem Falle hätte ja Matthäus es machen können wie Lukas, er hätte die Versuchung Jesu durch Petrus und den dem Petrus gegebenen Verweis einfach unterdrücken können. Zudem aber ist gerade die Seligpreisung des Petrus und die ihm verliehene Vollmacht die Pointe der ganzen Erzählung und das Neue, auf das es ankommt, während das Messiasbekenntnis eine ganze Reihe von Dubletten hat. Da nun der Makarismus nie ohne das Bekenntnis existiert haben kann, so folgt, daß Beides, Messiasbekenntnis und Makarismus, von der gleichen Hand stammt und gleichzeitig niedergeschrieben worden ist. Mt 16, 17—19 ist also kein Produkt und kein Einschub des Matthäus, sondern der kanonische Matthäus hat den ganzen Abschnitt 16, 13—19 seiner Quelle, eben dem jerusalemischen Urevangelium, entnommen. Die Szene ist

also nicht nach Markus erzählt. In diesem Falle wäre es allerdings sonderbar, wenn Matthäus seiner zweiten Vorlage nur ein einzelnes Wort entnommen hätte. Der kanonische Matthäus hat aber die Szene nach der jerusalemischen Redequelle oder dem Logien-Evangelium erzählt und zwar vollständig, während Markus die Seligpreisung des Petrus unterdrückt. Nun frage man sich doch einmal: Was ist wahrscheinlicher, daß Matthäus die Szene nach Markus erzählt und die Seligpreisung auf eigene Faust beifügt, oder daß beide, Matthäus und Markus, eine gemeinsame Quelle benutzen, wobei Matthäus seine Quelle vollständig wiedergibt, während Markus (und ihm folgend Lukas) die Schlußstelle unterdrückt? Nach dem Gesagten kann über die Entscheidung kein Zweifel mehr sein. Der Fall ist ja nicht der einzige, wo Markus genau in derselben Weise verfährt. Bei der Erzählung vom sogenannten Seewandeln Jesu läßt er ebenfalls weg, was Mt 14, 28—31 speziell über die Haltung des Petrus zu sagen weiß. Will man jetzt auch sagen, Matthäus habe nach Markus erzählt und auf eigene Faust den Petrus herausgestrichen? Diese Haltung des Petrus aber ist gerade die Hauptsache, denn er hat durch seinen Glauben nach dem Tode Jesu seine Brüder gestärkt, so daß sie in Jesus ebenfalls den Messias erkannten (Mt 14, 33). Die Geschichte mit dem Stater hat Markus ganz unterdrückt, nicht etwa nicht gekannt. Das alles beweist, daß nicht nur der kanonische Matthäus den Markus benutzt hat, worüber kein Zweifel bestehen kann, sondern daß auch Markus dieselbe „Redequelle“ benutzt hat, die in Matthäus, freilich viel ausgiebiger, verwertet ist. Die Benutzung oder Berücksichtigung der Redequelle oder des jerusalemischen Urevangeliums ist jetzt nicht nur für Matthäus und Lukas, sondern auch für Markus erwiesen. Man hat das bis jetzt nicht klar erkannt, weil Markus diese Quelle sehr viel weniger benutzt, als Matthäus und Lukas. Es kommt dies daher, weil der spezifisch palästinische und urchristliche Standpunkt des Logien-Evangeliums dem heidenchristlichen Markus nicht gepaßt hat. Darum läßt er auch manches weg, was Petrus in den Vordergrund stellt und kürzt die Reden Jesu erheblich ab. Das ist aber durchaus nicht als ein Vorzug, sondern vielmehr als ein Mangel des Markus-evangeliums anzusehen. Die Reden Jesu gegen die Pharisäer (Mt 5 und 23) geben uns ein viel wichtigeres Bild von der genialen und reformatorischen Eigenart Jesu, als die Kollektion von Wundern und Dämonenaustreibungen, durch die der kanonische Markus den heidenchristlichen Lesern die Person Jesu als des Sohnes Gottes (Mc 15, 39) nahezubringen gesucht hat. In dem gewaltigen Kampfe der besseren

Gerechtigkeit Jesu gegen die schlechte, heuchlerische, äußerliche und auf eigenen Vorteil, Ruhm und Ehre ausgehende Gerechtigkeit der Pharisäer und die Räuberhöhle des Tempeladels, da schlägt das innerste Herz Jesu, dessen Pulsschlag wir heute noch fühlen, wie er zur Zeit Jesu gefühlt worden ist. Daß Markus aus diesen gewaltigen Reden einen bloßen Auszug gebracht, sie zerstückelt, sie in den Hintergrund gestellt und dafür Jesus als Wundertäter und Dämonenbeschwörer mit dem Nimbus eines Gottessohns nach heidnischem Zuschnitt umkleidet hat, das gereicht seinem Evangelium gar nicht zum Vorteil und man darf nicht die durchgehende Überlegenheit der Jesusreden des Markusevangeliums über die des Logien-Evangeliums behaupten. Markus hat sicher wichtige Angaben, die er dem Urmarkus verdankt, aber für die Reden und damit für die innersten religiösen Intentionen Jesu sind wir stets nicht bloß auf Markus, sondern auch auf Matthäus und Lukas und die bei ihnen reproduzierten Reden Jesu angewiesen. Es wird stets dabei bleiben: Der Grund- und Aufriß der äußeren Wirksamkeit Jesu, namentlich auch der letzten Tage, wie er bei Markus festgehalten ist, verbunden mit den Pharisäerreden Jesu, die uns Matthäus aus Q erhalten hat, werden auf alle Zeit den Grundstock für jede religionsgeschichtliche Würdigung des Wesens und Wirkens Jesu bilden müssen. Selbst die Zusätze der Urgemeinde, die in Q sicher einen großen Raum eingenommen haben, sind uns in dieser Hinsicht wichtiger, als die Wunder- und Dämonengeschichten des Markus, weil sie uns den Eindruck vermitteln, den Jesus auf seine Zeitgenossen und Landsleute gemacht hat, also sich immer noch auf historischem Boden bewegen, während der Wundertäter, Dämonenbanner und Gottessohn des Markus und der ihm folgenden zwei andern Synoptiker sich bereits auf der Linie des religionsgeschichtlichen Synkretismus bewegt, dem in seiner Weise auch die Christologie des Paulus huldigt und der in kurzer Zeit das geschichtliche Bild Jesu völlig verschlungen hat. Gehen nun aber die geschichtlichen Grundlinien bei Markus auf den Bericht des Petrus und seines Hermeneuten Johannes Markus zurück, der aber gerade als Hermeneut kaum ein aramäisches, wenn auch selbstverständlich ein aramäisch gefärbtes, Urevangelium geschrieben hat, und gehen die Grundlinien der Lehre Jesu bei Matthäus, Markus und Lukas auf das palästinische Reden-Evangelium zurück, so haben wir nicht bloß trotz der hundert Zweifel und Bedenken, die sich hier einstellen und nie ganz verstummen werden, geschichtlichen Boden unter den Füßen, der allen dilettantischen Gechichts-Konstruktionen erfolgreich Widerstand leistet, sondern wir müssen auch mit wirklicher

Dankbarkeit und höchster Anerkennung der Urapostel und der armen jerusalemischen Messianersekte gedenken, die uns allein ein Bild des geschichtlichen Erdenwallens des größten, gottinnigsten und der Welt gekreuzigten, von Ehrfurcht und Liebe zum Weltdämon durchdrungenen Menschen Jesus erhalten haben. Die Geschichte ist ja über sie weggeschritten und die auf den „Felsen“ gegründete Gemeinde besteht längst nicht mehr, denn das Dämonische, das sich in Jesus geoffenbart, gehört der Menschheit, nicht einer jüdischen Sekte. Darum nannte es der philosophische Mystiker des vierten Evangeliums Paraklet, zu Deutsch: ewig-menschliche Geschichte. So oft wir uns aber erinnern, daß die Wurzel der gewaltigsten religiösen Bewegung, welche die Geschichte kennt und die noch lange nicht zu Ende ist, Jesus von Nazareth heißt, so lange werden wir mit Dankbarkeit und liebevollem Verständnis die Geschichte dieser großen Anfänge verfolgen, die uns urkundlich im Petrusbericht des Markus und im jerusalemischen Urevangelium niedergelegt ist. Alles Große, Tiefe und Erhabene, was Paulus und das vierte Evangelium und alle Folgezeit aus dieser Wurzel entwickelt hat, in hohen Ehren — es ersetzt trotzdem nie den Urquell, den der Weltgeist in dem unwiederholbaren und unvergleichlichen Dämonion Jesu der Menschheit eröffnet hat. Aus der Fülle dieses Quells haben alle geschöpft und werden alle schöpfen, denen die Religion die Erzieherin zur Freiheit von den Götzen dieser Welt und von den Wahngelbilden der sogenannten Kultur bedeutet. Was nicht aus diesem Urquell schöpft, ist roher oder feiner Götzendienst, Illusion, Knechtschaft und ohnmächtiges Menschenwerk.

Mit der Einreihung von Mt 16, 13—19 in das jerusalemische Logien-Evangelium ist nun auch ein wichtiger Beitrag für die Feststellung der Abfassungszeit von Q gegeben. Das Evangelium muß bald nach dem Galaterbrief, also nach dem Jahre 50 abgefaßt sein und jedenfalls noch vor 60 fallen. Die Natur des Angriffs, den Paulus im Galaterbrief auf Petrus und damit auf Jakobus und die Urgemeinde gemacht hat, bringt es mit sich, daß eine Antwort aus diesem Lager sofort erfolgen mußte. Und sie ist in der entschiedensten und solennesten Form erfolgt. Mit diesem Zeitpunkt (bald nach 50 oder 55) stimmen die übrigen Anzeichen der Abfassungszeit, auf welche Bousset (Theol. Rundschau 1906, S. 45—48) hingewiesen hat. Wenn das Markusevangelium (abgesehen von Kap. 13) noch vor 70 geschrieben ist, so muß das Logien-Evangelium schon deshalb früher angesetzt werden. Mit unserem Ansatz stimmt auch völlig, daß der Bestand des jüdischen Gemeinwesens vorausgesetzt wird.

Q zeigt keine Spur von der Katastrophe der Zerstörung Jerusalems und des israelitischen Volkstums. Mt 23, 34—39 hat nicht ursprünglich dem Logien-Evangelium angehört, sondern ist wie Mc 13 späterer Zusatz aus einer jüdischen Schrift, der uns allerdings näher an die Katastrophe des Jahres 70 heranführt. Der Kampf gegen die Heidenmission, gegen die Jesus selbst ein Protest in den Mund gelegt wird (Mt 7, 6; 10, 5 f., 10, 23), zeigt deutlich genug, daß die Gemeinde wie die Urapostel (Gal 2, 9) die Mission unter den Heiden abgelehnt hat. Auch sonst kann die gesetzesstrenge Haltung der Gemeinde (Mt 5, 17 ff.), die dem Gesetzesverächter nur eine geringe Stellung im Reiche Gottes zuerkennt, nur aus dem erregten Kampfe gegen Paulus verstanden werden, auf den Mt 5, 19 ὁ ἐὰν . . . διδάξῃ οὐρανὸν τοὺς ἀνθρώπους (vgl. Act 21, 21) geradezu mit den Fingern hingewiesen wird. Die Gemeinde, die dachte, wie sie Mt 5, 17—19 schrieb, konnte in Paulus nur den Apostaten vom Gesetz erblicken, der gekommen war, das Gesetz aufzulösen, während Jesus es erfüllen wollte. Dazu paßt dann freilich Mt 5, 20 ff. wie die Faust aufs Auge. Aber nicht diese Worte sind zu streichen, sondern 5, 17—19, die verhindern sollen, daß aus dem Verhalten Jesu gegen die Pharisäer das Recht des gesetzesfreien Evangeliums abgeleitet wird.

Gegen die Datierung des Logien-Evangeliums beweist Mt 23, 35 nichts, gleichviel wer unter dem Märtyrer Zacharias gemeint ist. Ist der Zacharias, Sohn des Baruch oder Barachias gemeint, den Josephus erwähnt, so muß die Stelle längere Zeit nach 67 oder 68 geschrieben sein. Aber gegen den Ansatz des Logien-Evangeliums (bald nach 50 oder 55) ist damit nichts bewiesen, denn Mt 23, 34—39 ist ein Zitat, das bei Lc 11, 49—51; 13, 34 f. noch als solches auftritt, während Matthäus die Worte unpassend Jesus in den Mund legt. Das Wort hat, wie schon V. 34 und 37 b zeigen, mit Jesus gar nichts zu tun. Es ist vielmehr Gott selbst, der zu seinem Volke spricht. Es ist daher wahrscheinlich, daß das Zitat erst später in eine jener Bearbeitungen der Logien-Sammlung eingefügt worden ist, die Papias erwähnt. Hätte das Wort ursprünglich dem Logien-Evangelium angehört, also mit Matthäus als Wort Jesu gegolten, so wäre nicht einzusehen, warum Lukas daraus einen Ausspruch der Weisheit Gottes gemacht haben sollte. Die Sache ist umgekehrt, das Wort existierte in der Quelle als Zitat und Matthäus hat es in ein Wort Jesu verwandelt. Dem Logien-Evangelium in seiner Urgestalt war es fremd. Aber selbst dann, wenn V. 35 dem Logien-Evangelium angehört haben sollte, brauchte man nicht mit seiner Abfassung in die Zeit nach 67 oder 68 zu gehen. Man könnte mit

Bousset (Theol. Rundschau 1906, S. 47f.) annehmen, es liege eine Verwechslung des Zacharias, Sohn des Jojada (2. Chron 29, 21), mit dem nachexilischen Propheten Zacharias vor, der in der Tradition zum Märtyrer geworden ist. Dann wird die Aufzählung der Märtyrer von Abel bis Zacharias verständlich und es ergibt sich aus Mt 23, 35, Lc 11, 51 kein Anhalt für die Ansetzung von Q in die Zeit nach 67 oder 68.

\*  
\*  
\*

Bei der Wichtigkeit, welche Mt 16, 13—19 nach vielen Richtungen beanspruchen darf, ist es geboten, auf einige Folgerungen hinzuweisen, die aus unserer Erklärung der Stelle gezogen werden müssen. Der Kürze halber müssen wir uns auf einige Andeutungen beschränken.

1. Für einen eigentlichen Primat des Petrus in einem kirchlich-administrativen Sinne und als Einrichtung Jesu selbst kommt die Stelle gar nicht mehr in Betracht. Daher auch nicht mehr für irgendwelche Folgerungen, welche die spätere Kirche aus dieser angeblichen Institution gezogen hat. Der Primat eines Einzelnen ist schon durch Mt 18, 18 ausgeschlossen, wo die Binde- und Lösegewalt als Attribut der ganzen Gemeinde und ihrer Vorsteher erscheint. Das stimmt völlig mit Mt 16, 18f., denn auch hier ist Simon Petrus lediglich der Vertreter der Urgemeinde und ihrer Binde- und Lösegewalt. Wenn er hier aus den Säulen der Urgemeinde namentlich hervorgehoben wird, so geschieht es lediglich, um die von Petrus gestiftete Urgemeinde dem Paulus und seinen Gemeinden als die einzig wahre Gemeinde des Messias gegenüberzustellen. Will man noch weiter von einem Primat reden, so kann nur noch von dem Primat der Urgemeinde gegenüber den paulinischen Gemeinden geredet werden. Die Schärfe, mit der die Urgemeinde diesen ausschließlichen Standpunkt, entgegen den Abmachungen von Gal 2, 9, betont, erklärt sich aus den inzwischen erfolgten Angriffen des Paulus auf Petrus und die ganze Urgemeinde, die für ihn „ein anderes Evangelium“ vertritt.

2. Die eschatologische Erklärung unserer Stelle durch Schweitzer (von Reimarus zu Wrede S. 367f. und Anm. 1) ist durchaus abzulehnen, wie die ganze Verwandlung Jesu in eine reine eschatologische Größe überhaupt. Daß die zwölf Apostel als Fürsten der zwölf Stämme Israels mit Jesus als dem König des messianischen Reiches ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ herrschen werden (Mt 19, 28), hat sicher mit Jesus selbst nichts zu tun, sondern spricht einfach die Hoffnung der palästinischen Gemeinden aus, wie schon der rein jüdische Partikularismus und der Ausblick auf die Vergeltung im ewigen Leben beweist. Damit fällt wieder eine „Menschen-



sohnstelle“ zu Boden. Übrigens würde schon der Widerspruch, der Mt 19, 28 in den Worten Jesu gegenüber der Zurückhaltung liegt, die er bei den Bitten der Zebedaiden beobachtet (Mt 20, 20—23), die erstgenannte Stelle als im höchsten Grade verdächtig erscheinen lassen. Der Eschatologismus Schweitzers nimmt freilich daran keinen Anstoß. Bei ihm heißt es: Je krasser, desto echter.

Noch viel weniger als Mt 19, 28 darf die „Vollmacht des Bindens und LöSENS“ (Mt 16, 19 und 18, 18) Jesus in den Mund gelegt und gar auf die Rolle der Apostel beim Gericht bezogen werden. Die Worte „auf Erden“ besagen nicht, daß schon die jetzigen Urteile der Apostel auf das Gericht hin irgendwie verbindlich sind. Und noch weniger sagen sie, daß das messianische Endgericht auf Erden abgehalten wird. Die einzig richtige Deutung ist: Was die messianische Urgemeinde als diese irdisch, menschlich und zeitlich erscheinende und eingerichtete Gesellschaft erlaubt und verbietet, das hat himmlische, ewige und bleibende Bedeutung, weil es über den Eintritt ins Reich Gottes entscheidet, das auf Erden beginnt und im Himmel sich fortsetzt und vollendet. Darum auch die Schärfe, mit der Paulus abgewiesen wird, der dies Binden und Lösen im Sinne der Urgemeinde, also im Sinne der Beobachtung des Gesetzes, für seine Gemeinden als unverbindlich erklärt und der der Urgemeinde verliehenen Schlüsselgewalt nichts nachfragt, sondern solche Ansprüche als „Joch der Knechtschaft“ abgeschüttelt wissen will.

Höchst eigenartig berührt Schweitzers Versuch, Mt 16, 19 für die „Geschichte“ zu retten. Warum, meint er, sollten diese Worte nicht historisch sein? Etwa weil in demselben Zusammenhang von der Kirche die Rede ist, die Jesus auf den Felsenjünger gründen will. „Man mache sich doch einmal aus Paulus, zweitem Clemens, Hebräerbrief und Pastor Hermä klar, was die präexistente Kirche war, die in der Endzeit in Erscheinung treten sollte. Dann wird man es auch als möglich begreifen, daß Jesus von der Kirche sprechen konnte, welche die Pforte der Hölle nicht überwältigen würde.“

Aber mit der „präexistenten Kirche“ ist hier gar nichts anzufangen, sondern es handelt sich klipp und klar, um die Urgemeinde von Jerusalem, die der Glaube des Simon an Jesus als den Messias der Endzeit gestiftet hat. Es handelt sich vollkommen klar um die „empirische Kirche“, die in Jerusalem und Damaskus und in Palästina wirklich und wahrhaft bestanden hat. Es ist die Gründung dieser ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, die Mt 16, 18 erwähnt wird und deren Erwähnung eben deshalb nicht in den Mund Jesu gehört, der keine Gemeinde gestiftet hat, sondern in

den Mund der Urgemeinde, welche diese ihre Stiftung durch Petrus erwähnt und sie mit dem Schilde Jesu deckte, da sie von Paulus auf das Härteste angegriffen worden ist. Es ist darum auch die Vermutung von Grimm (Clavis s. v. ἐκκλησία) abzuweisen, Jesus habe bei Mt τὴν βασιλείαν μου gesagt, der Evangelist dagegen habe dafür τὴν ἐκκλησίαν gesetzt. Gerade umgekehrt hat die jerusalemische Urgemeinde Gewicht darauf gelegt, daß sie als diese empirisch bestehende und eingerichtete und nach den mosaïschen Satzungen lebende, bindende und lösende, Disziplinargewalt über ihre Glieder ausübende (Mt 18, 15—17) Gemeinde die Gemeinde des Messias ist und somit einzig und allein ihren Gliedern den Eintritt in das Reich des Himmels vermittelt, das mit der Gründung dieser Gemeinde beginnt und mit dem „Kommen Jesu mit seinem Reich“ sich vollendet.

Was kann es doch helfen, auch hier eine präexistente Kirche als eschatologische Größe erzwingen zu wollen, wo doch ganz deutlich von der zeitlichen Geschichtsgröße der Urgemeinde die Rede ist? Hat denn Paulus die präexistente Kirche verfolgt, die in der Endzeit in Erscheinung treten sollte? Und nicht vielmehr die existente Kirche, die sofort nach Jesu Tod, in Kraft des Glaubens des Simon bar Jona an Jesus als den Messias der apokalyptischen Endzeit, wirklich in Erscheinung getreten ist? Mit dieser existenten Kirche hat Paulus verhandelt, für sie hat er Geld gesammelt, von ihren intransigenten Falschbrüdern ist sein Werk verstört worden. Den existenten „Gemeinden Judäas in Christo“ war er lange Jahre von Angesicht unbekannt (Gal 1, 22). Die existente Kirche hat missioniert, Dämonen ausgetrieben, Kranken die Hände aufgelegt, über sie gebetet, sie mit Öl gesalbt. Den Missionären der existenten Kirche gelten die Vorschriften Mt 10, 5—15, ihren Verfolgungen die „Voraussagungen“ und Mahnungen Mt 10, 17—42, vom präsenten Gottesreich und nicht erst vom zukünftigen ist die Rede, wenn die Logiensammlung Jesus sagen läßt, der Kleinste im Reiche Gottes sei größer, als Johannes der Täufer (Mt 11, 11). Die existente Kirche hat umsonst auf die Parusie geharrt und die existente Kirche von Jerusalem ist mit dem Jahre 135 aus der Geschichte verschwunden. Nur also, wenn man der Stelle Mt 16, 13—29 die historische Deutung auf die empirische und existente Kirche von Jerusalem gibt, die ja den Hinweis auf Parusie und eschatologisches Reich Gottes einschließt, aber damit keineswegs zusammenfällt, erhält sie ihren wahren und geschichtlichen Sinn und hört auf, „den kurialistischen Exegeten Gewinn und den protestantischen Sorgen zu bringen.“

3. Als das wichtigste Ergebnis unserer Untersuchung bezeichnen wir den Satz: Das Messiasbekenntnis des Simon bar Jona, die Verwandlung Jesu auf dem Berge und die Auferstehung Jesu in ihrem ersten und ursprünglichen Sinne sind durchaus ein und dasselbe Ereignis. Über allen steht als gemeinsame Deutung das Wort des Paulus: καὶ ὅτι ἠφθῆ Κηφᾶ oder das Wort des dritten Evangeliums: ὅτι ὄντως ἠγέρθη ὁ κύριος καὶ ἠφθῆ Σίμωνι. Ganz in diese erste Phase der „Auferstehung Jesu“ aber fällt auch die Erwähnung der übrigen Erscheinungen des Auferstandenen (1 Kor 15, 5 ff.), die mit dem Übergange des Paulus zu demselben Glauben ihren Abschluß finden. Daraus folgt, daß die Erklärung der Tatsache der Auferstehung Jesu in ihrem ursprünglichen Sinne von dem Glanzstücke des Petrus-evangeliums, der „Verwandlung Jesu“, ihren Ausgangspunkt nehmen muß und daß es ganz falsch ist, wenn die Theologen die zweite Phase des Auferstehungsglaubens, die wir, im Unterschied von der ersten, apokalyptischen, eschatologischen und spezifisch jüdischen, als die mythologische bezeichnen müssen, mit der ersten zusammengeworfen und beide in den gleichen Nebel der Visionshypothese eingehüllt haben. Von hier öffnet sich das endgültige Verständnis für die Auferstehung Jesu in allen Phasen ihrer geschichtlichen Entwicklung, von Simon bar Jona und Paulus bis zum vierten Evangelium und zu allem, was in der Zeit sich als ewiges Leben weiß.