Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 7 (1951)

Artikel: Zum jüdischen Hintergrund der Johannestaufe
Autor: Michaelis, Wilhelm
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-961629

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

ZUM JÜDISCHEN HINTERGRUND DER JOHANNESTAUFE

von Prof. Dr. WILHELM MICHAELIS, Bern

Daß die Johannestaufe nicht aus außerjüdischen, sondern höchstens aus jüdischen Voraussetzungen erwachsen sein kann, darüber herrscht heute weithin Übereinstimmung. Wie jedoch dieser jüdische Hintergrund der Johannestaufe des Näheren zu bestimmen sei, darüber gehen die Meinungen in verschiedener Hinsicht auseinander. Es ist nun nicht die Aufgabe des vorliegenden Aufsatzes, diese Frage in ihrem ganzen Umfang aufzurollen. Vielmehr soll nur zu einigen wichtigeren in der neueren Literatur vorgetragenen Thesen Stellung genommen werden. Es geschieht dies jedoch in der Hoffnung, daß sich auch so ein Beitrag zur Klärung ergebe.

I. Sakramentale oder symbolische Auffassung der Johannestaufe

Auf eine sehr originelle Weise hat sich der schwedische Gelehrte Harald Sahlin in seiner Arbeit über Luk. 3[1] zu den die Johannestaufe betreffenden Fragen geäußert, und zwar besonders in dem Kapitel „Johannes-Taufe, Proselytentaufe und christliche Taufe" (S. 111-125). Schon in dem den Hauptteil seiner Schrift bildenden Kommentar zu Luk. 3 (S. 7—94) hat er selbstverständlich vielfach Gelegenheit, Einzelfragen zu untersuchen. Erwähnt sei, daß er S. 15ff. im Rahmen der Interpretation von Luk. 3,3 energisch betont, daß es sich bei der Johannestaufe lediglich um eine „symbolische Reinigung von den Sünden" (S. 17) gehandelt haben könne; die „rein sakramentale... Auffassung der Taufe" dagegen sei nur „ein fatales Mißverständnis" (S. 15). Es ergibt sich ihm dies daraus, daß der Luk. 3,3 stehende Ausdruck *aphesis hamartion* ursprüng-

[1] Harald Sahlin, Studien zum dritten Kapitel des Lukasevangeliums (= Uppsala Universitets årsskrift 1949: 2) Uppsala-Leipzig (1949). Zitiert als: Luk. 3.

lich nicht Sündenvergebung von Seiten Gottes, sondern „vielmehr ‚das Ablegen der Sünden' seitens der Menschen selbst" (S. 15) meine. Dieses „Ablegen der Sünden" entspreche ganz und gar dem, was auch die Propheten schon gefordert hätten (als Beispiel wird S. 16 Jes. 1, 16ff. angeführt), und Johannes der Täufer erweise sich somit mit dieser Forderung „als ein wahrhafter Israelit, in engster Verbindung zur Gedankenwelt des Alten Testaments stehend" (S. 18), nur daß „sein Bußruf durch die Verknüpfung mit dem symbolisch sinnvollen Tauchbad noch weit ernsthafter und eindringlicher" gewesen sei, besaß er doch als „der messianische Vorläufer und Wegbereiter" einen Auftrag von einer viel unmittelbareren Beziehung auf die messianische Heilszeit (S. 17).

Was ist von dieser Einschätzung der Johannestaufe und vor allem von dieser Auffassung des Ausdrucks *aphesis hamartion* zu halten? Für die nähere Begründung verweist Sahlin auf sein größeres Werk über Luk. 1f.[2], in dem er S. 293—296 (vgl. auch S. 385f.) diese These bereits mit Bezug auf Luk. 1, 77, wo der Ausdruck ebenfalls vorkommt, vertreten hat. Insofern Luk. 1, 77 Sondergut ist und aus der in Luk. 1f. benutzten Sonderüberlieferung stammen wird, während Luk. 3, 3 in Mark. 1, 4 seine Parallele und Vorlage hat, müßte der Sprachgebrauch in Luk. 1, 77 und 3, 3 nicht notwendig einheitlich sein. Im Sinne Sahlins wäre es freilich nicht, auf diese Möglichkeit hinzuweisen. Denn er ist gerade der Meinung, Lukas habe in seinem Evangelium (von 1, 5 an) und in seiner Apostelgeschichte (bis 15, 35) eine ältere, von ihm als protolukanisch bezeichnete Schrift verarbeitet. Diese sei bis Luk. 3, 7a hebräisch, von da ab aramäisch gehalten gewesen; Lukas habe sie übersetzt, ergänzt und fortgeführt. Diese Auffassung von der Entstehung der lukanischen Schriften wird sich nun zwar nicht halten lassen[3]. Sie erklärt es

[2] Harald Sahlin, Der Messias und das Gottesvolk. Studien zur protolukanischen Theologie (= Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis XII), Uppsala (1945). Zitiert als: Messias und Gottesvolk.

[3] Vgl. meine Besprechung des in Anm. 2 genannten Werkes in: Revue des Travaux sur le Nouveau Testament publiés à Uppsala et à Lund 1945—1948 (= Symbolae Biblicae Upsalienses 11), Lund-København (1948) S. 5—21 sowie die Bemerkungen von Werner Georg Kümmel in seinem Bericht „Das Urchristentum" in: Theol. Rundschau. Neue Folge. 18. Jahrg. (1950) S. 17f.

aber, daß für Sahlin in Luk. 1,77 und 3,3 selbstverständlich derselbe Sprachgebrauch vorliegt und daß er Mark. 1,4 in keiner Weise einbezieht. Zwar ist auch er der Meinung, daß Lukas bei *aphesis hamartion* an Sündenvergebung gedacht habe (Messias und Gottesvolk S. 295; Luk. 3 S. 15); er betont aber, daß dies nicht der ursprüngliche Sinn des Ausdrucks gewesen sei. Im protolukanischen Text sei „das Ablassen vom sündigen Wesen", „der radikale Bruch mit der bisherigen sündigen Art" gemeint gewesen, mithin „der echt jüdische Gedanke, daß die Ankunft des Messias eine radikale Umkehr des Messias-erwartenden Volkes zur Voraussetzung" habe (Messias und Gottesvolk S. 294).

Sahlin beweist diese Behauptung, für die er nur ganz wenige Vorgänger zu nennen vermag (ebenda S. 294 Anm. 3), auf folgende Weise. Erstens meint er: „warum sollte nicht *aphesis* den aktivischen Sinn ‚das Ablegen einer Sache' annehmen können?" Zweitens macht er darauf aufmerksam, daß *aphesis hamartion* christlicher, aber nicht jüdischer Sprachgebrauch sei; denn in der Bedeutung „Vergebung" stehe das in der Septuaginta mehrfach vorkommende *aphesis* nur Lev. 16,26 (ebenda S. 295 Anm. 1). Drittens finde sich *hēsir* (Hiph'il von *sur*) in den beiden vergleichbaren Stellen Jes. 1,26; 27,9, und eben dieses hebräische Verbum habe vermutlich im protolukanischen Text von Luk. 1,77; 3,3 gestanden (ebenda S. 295 und Anm. 2; Luk. 3 S. 18).

Dem ist nun aber Folgendes entgegenzuhalten. Ob das Substantiv *aphesis* auch „das Ablegen einer Sache" bezeichnen kann, wird vor allem davon abhängen, ob das Verbum *aphienai* „eine Sache ablegen" bedeuten kann. Nun heißt *aphienai* ohne Zweifel sehr häufig und auch in der Septuaginta „loslassen", „fahren lassen" usw.; es entspricht in dieser Bedeutung *hinniach* (*hēniach*), *'āzab* usw. Jedoch geht es hierbei niemals darum, daß der Mensch die Sünde fahren läßt, nicht mehr sündigt; vielmehr, sobald es sich um das Verhältnis zur Sünde handelt, hat *aphienai* stets (aktivisch und passivisch) die Bedeutung „erlassen", „vergeben" (es entspricht *sālach*, *nāśā'* u. a.). Ganz überwiegend ist hierbei Gott der, der vergibt (Ausnahmen Gen. 50,17; Sir. 28,2; vgl. 1. Makk. 13,39). Die Seltenheit des Substantivs *aphesis* in der Bedeutung „Vergebung" ist in der Septuaginta also bei weitem aufgewogen durch den häu-

figen Gebrauch des Verbums *aphienai* in der Bedeutung „vergeben". Dies müßte für Sahlin um so mehr ins Gewicht fallen, als er als hebräische Vorlage von *aphesis* Luk. 1,77; 3,3 gerade eine verbale Wendung annimmt. Keinesfalls dürfte man sagen, „Sündenvergebung" sei „ein christlicher Begriff, der hier, in vorchristlicher Zeit, nicht am Platze" sei (Luk. 3 S. 15). Auch Johannes dem Täufer kann dieser Begriff nicht fremd gewesen sein. Allerdings fehlt im Alten Testament der Gedanke, daß der Mensch seinerseits seine Sünden ablegen solle, nicht. Mit Recht weist Sahlin auf Jes. 1,16; 27,9 hin; es ließe sich auch etwa an Ez. 23,8; 45,9; Prov. 9,6; 28,13 erinnern. Aber in keinem dieser Fälle hat die Septuaginta *aphienai* gewählt[4].

Es liegt nahe, auch noch die sonstigen Belegstellen für *aphesis* im lukanischen Werk (wenigstens bis Apgsch. 15,35) zu prüfen. Der Ausdruck findet sich außer Luk. 1,77; 3,3 auch noch 4,18; 24,47 und Apgsch. 2,38; 5,31; 10,43; 13,38 (und 26,18). Sahlin erwähnt Luk. 24,47; Apgsch. 2,38; 5,31 (zusammen mit Apgsch. 3,17; 8,22) nur als Beleg dafür, daß das auf den Messias wartende Volk Umkehr nötig habe (Messias und Gottesvolk S. 294 Anm. 2). In seiner Arbeit über Luk. 3 geht er dann allerdings auf Apgsch. 5,31 näher ein (S. 16 Anm. 1; sonst vgl. nur noch S. 123f.). Auch die andern Stellen sind aber instruktiv. In Luk. 4,18 handelt es sich um das Zitat aus Jes. 61,1 samt der Einschaltung aus Jes. 58,6. In beiden Fällen — und zwar nur hier im Neuen Testament — heißt *aphesis* „Befreiung" (aus dem Gefängnis); doch wird Rudolf Bultmann[5] Recht haben, daß die Bedeutung „Vergebung", die sonst im Neuen Testament die übliche ist, auch hierbei „wenigstens mitgemeint" sei, und zwar würde es sich hierbei deutlich nicht um „Ablegen der Sünden" von Seiten der Menschen, sondern um „Ver-

---

[4] Sahlin beruft sich (Messias und Gottesvolk S. 294 Anm. 2) dafür, daß nach jüdischer Überzeugung zur Buße auch „das Ablassen von der Sünde" gehöre, auf Hermann L. Strack und Paul Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Erster Band, München (1922) S. 170). Die Beobachtung ist daher nicht unwichtig, daß die rabbinischen Belege ebenda S. 170f. zum Teil gerade Prov. 28,13 anführen, wo *'āzab* gebraucht ist.

[5] Artikel *aphienai* usw. in: Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament. Band I. Stuttgart (1933) S. 508.

gebung der Sünden" durch Gott handeln. Dies gibt sogar Sahlin zu, wenn er Luk. 3 S. 107 die Stelle auf das priesterliche Amt Christi bezieht mit der Begründung: „denn der Priester teilt Sündenvergebung mit". Die Stellen Luk. 24,47 und Apgsch. 13,38, unter sich verwandt, sind einerseits, insofern es auch um die Verkündigung der *aphesis* geht, mit Luk. 4,18 zusammenzustellen, andererseits aber auch mit Apgsch. 2,38. Diese Stelle aber zeigt wiederum, daß es sich nicht um das künftige Ablassen von den Sünden handelt, sondern um die Beseitigung der Sünden der Vergangenheit, die nicht schon dadurch beseitigt werden, daß man künftig nicht mehr zu sündigen sich vornimmt, sondern nur dadurch, daß Gott sie vergibt. Deutlich ist das sodann Apgsch. 5,31, indem es hier von Gott heißt, daß er Israel *metanoia* und *aphesis hamartion* „gebe". Sahlin, der, wie erwähnt, mit dieser Stelle sich befaßt, sieht sich genötigt, anzunehmen, daß der protolukanische Text gelautet habe: „damit Israel sich bekehre und die Sünden ablege". Für die zweite Wendung habe Lukas den ihm geläufigen Ausdruck *aphesis hamartion* (= Sündenvergebung) einsetzen wollen und gefunden, daß dazu „gebe" gut passe, und so sei schließlich der jetzige völlig unprotolukanische Wortlaut entstanden. Daß dies nur ein Ausweichen vor der sehr unmißverständlichen Aussage Apgsch. 5,31 ist, zeigt nicht zuletzt die Stelle Apgsch. 10,43, an der (ebenso wie in 26,18) ganz eindeutig von einem „Empfangen" der *aphesis hamartion* gesprochen wird.

Fassen wir alle bisherigen Beobachtungen zusammen, so ergibt sich, daß Sahlin den Beweis nicht hat erbringen können, daß die Johannestaufe dem „Ablegen der Sünden" von Seiten der Täuflinge habe dienen sollen und daß sie somit keinen sakramentalen Charakter besessen haben könne[6]. Der Unterschied gegenüber dem jüdischen Verständnis von Sünde und Umkehr ist bei Johannes dem Täufer größer, als Sahlin wahr haben will.

---

[6] Was für die *aphesis hamartion* gilt, gilt auch für die *metanonia*, während Sahlin zum Ergebnis kommt: „Die *teschubāh* = *metanoia* war ein Akt seitens des Menschen, nicht Gottes" (Messias und Gottesvolk S. 295 Anm. 2).

II. Die Johannestaufe als kollektive Neugeburt Israels

Fast noch weittragender ist Sahlins These, in der Johannestaufe gehe es darum, „daß das messianische Volk geboren wird" (Luk. 3 S. 114), wobei diese Taufe „als eine kollektive Neugeburt zu verstehen ist, durch die ein gerechtes Volk geboren wird, das bereit ist, den Messias zu empfangen" (S. 118). Es erhebt sich die Frage, ob diese These besser begründet ist als die vorher behandelte.

Schon bei der Kommentierung von Luk. 3,21 (S. 59ff.) sucht Sahlin den Nachweis zu führen, daß es sich bei der Johannestaufe um einen „kollektiven Vorgang" gehandelt habe. Was versteht er darunter? Auch in seiner ersten Arbeit über Luk. 1f. hat er verschiedentlich die große Bedeutung hervorgehoben, die das Denken in kollektiven Vorstellungen für die damalige Zeit gehabt hat, und hat in Zusammenhang damit auch auf das charakteristische Nebeneinander und fast Ineinander von kollektiven und individuellen Vorstellungen hingewiesen. Es sind das ohne Zweifel sehr wichtige und durchaus berechtigte Fragestellungen. Wenn Sahlin nun auch die Johannestaufe als kollektiven Vorgang aufgefaßt wissen will, so liegt hierbei allerdings eine besondere Betrachtungsweise vor. Er geht aus von der in der Tat recht auffälligen Satzkonstruktion am Anfang von Luk. 3,21. Indem hier nicht der Inf. Praes. *baptizesthai*, sondern der Inf. Aor. *baptisthenai* stehe, könne nicht „an eine vielleicht längere Zeitspanne", in der „die Menschen, einer nach dem andern in beständiger Folge, das Tauchbad nahmen", also nicht an „eine lange Reihe individueller Tauchbäder" gedacht sein (Luk. 3 S. 59). Sahlin zieht daher den Schluß: „Es ist von einem punktuellen, nicht einem durativen Geschehen die Rede. Zu übersetzen ist: ‚Als das ganze Volk das Tauchbad genommen hatte'. Der Aorist impliziert, daß das ganze Volk das Tauchbad gleichzeitig unternahm; es handelt sich also um einen großen kollektiven Vorgang. In gleiche Richtung weist auch der Ausdruck *hapanta ton laon*. Das ist ein kollektiver Begriff und nicht dasselbe wie etwa ‚alle die einzelnen Menschen'" (S. 60).

Die Formulierung Sahlins an dieser Stelle macht es nicht ganz deutlich, ob er meint, daß die Taufe überhaupt nur bei einer einzigen Gelegenheit, nur an einem einzigen bestimmten Tage statt-

gefunden habe, eben an dem, von dem Lukas erzählt und an dem auch Jesus sich der Taufe unterzog. Tatsächlich meint er es aber so. Schon bei der Erklärung von 3,7a äußert er sich dahin, daß die Taufe zwar „zweifellos von Anbeginn an im Gesichtskreis des Johannes" gelegen habe; aber zunächst sei er lediglich als Verkündiger aufgetreten, und erst dann, als seine Hörer verstanden hätten, um was es sich handele, habe er sie zur Taufe veranlaßt (S. 24). Dasselbe ergibt sich aus Sahlins Auslegung von 3,16, indem die dortige Wendung „ich taufe" besagen soll: „ich stehe im Begriff, zum Tauchbad zu führen; d. h. die Taufe ist noch nicht geschehen, sondern unmittelbar bevorstehend" (S. 46). Der Zeitpunkt, auf den das Wort 3,16 abzielt, wäre nach Meinung von Sahlin in 3,21 also erreicht. Damit stimmt überein, daß er für die protolukanische Vorlage von 3,21 einen Satz etwa des Inhalts annimmt: „So führte nun Johannes das ganze Volk zum Tauchbad"; dieser Satz sei von Lukas in seine Fassung von 3,21 eingearbeitet worden (vgl. S. 59.63). Sahlin meint also tatsächlich, nur ein einziges Mal sei es zur Johannestaufe gekommen, und bei dieser, in 3,21 gemeinten Gelegenheit habe sich ihr das ganze Volk unterzogen (vgl. auch S. 111 Anm. 1 den Hinweis auf das *panethnei* Sap. Sal. 19,8).

Es ist auch in diesem Fall deutlich, wie stark Sahlins Auffassung von der Entstehung der lukanischen Schriften und sein Verständnis einzelner lukanischer Aussagen zusammenhängen. Denn an sich ergeben die Darstellungen von Mark., Matth. und vor allem auch Joh. ohne Zweifel, daß Johannes der Täufer während eines längeren Zeitraums seine Tauftätigkeit ausgeübt hat, was zugleich (bei der üblichen, von Sahlin nicht geteilten Beurteilung der synoptischen Frage) bedeutet, daß, wenn Lukas bei seiner Schilderung des Wirkens des Täufers von Mark. und der ihm mit Matth. gemeinsamen Quelle abhängig war, es auch bei ihm nicht anders gedacht sein kann. Das heißt: in 3,21 wird allerdings gemeint sein, daß damals, als Jesus sich der Taufe unterzog, auch Volk anwesend war, das sich ebenfalls der Taufe unterzog, und der Eingang von 3,21 wird gerade dies unterstreichen wollen, daß es sich bei der Taufe Jesu nicht um einen isolierten Vorgang gehandelt habe und die Bedeutung dieses Geschehens in kollektive Zusammenhänge einzuordnen sei. Es kann aber mit 3,21 nicht gemeint sein, daß

überhaupt nur damals eine Taufe stattgefunden habe. Der Wortlaut gibt auch keine sichere Auskunft darüber, wie die durch den Eingang festgehaltene Gleichzeitigkeit zwischen der Taufe des Volkes und der Taufe Jesu des Näheren zu denken sei. Er schließt aber die Möglichkeit auch nicht aus, daß die damals Anwesenden sich dem Taufakt in kleineren Gruppen oder gar einzeln, „einer nach dem andern", unterzogen.

Für den, der Sahlins Auffassung von der Entstehung des Luk.-Evangeliums nicht zu teilen vermag, wird daraufhin auch seine Interpretation von Luk. 3,21 bereits einigermaßen erschüttert sein. Es soll jedoch noch gefragt werden, ob diese Interpretation in sich selbst ganz ohne Schwierigkeiten ist. Da ist zunächst zu sagen, daß der Ausdruck *hapas ho laos* (das ganze Volk) in der Tat wohl nicht dasselbe sein wird wie „alle die einzelnen Menschen". Das heißt: es wird bei diesem Ausdruck nicht so sehr daran gedacht sein, daß das Volk sich aus vielen Einzelnen zusammensetzte. Daß der Ausdruck aber ausgesprochenermaßen als kollektiver Begriff gedacht sei, davon wird man nicht ausgehen dürfen. Die Belege allein in den lukanischen Schriften sind zahlreich genug, aus denen sich ergibt, daß eben dieser Ausdruck die Gesamtheit der jeweils Anwesenden meint (Luk. 8,47; 9,13; 11,53; 18,43 u. ö.). Um einen kollektiven Begriff handelt es sich freilich in der Ankündigung Luk. 1,17, Johannes der Täufer solle einst „dem Herrn ein wohl bereitetes Volk zurichten", und mit dieser Aussage stellt Sahlin denn auch Luk. 3,21 zusammen (S. 64.114; vgl. auch S. 22 Anm. 1 seinen Hinweis auf Apgsch. 13,24). Aber Lukas meint nicht, daß eben das 1,17 erwähnte „Volk" im Augenblick von 3,21 bei Johannes versammelt gewesen sei! Nicht überflüssig ist ferner die Überlegung, wie es denn technisch überhaupt vorzustellen sein soll, daß eine im Sinne Sahlins jedenfalls zahlenmäßig sehr bedeutende — man möchte fast meinen: eine eigentlich unübersehbare — Menge Volkes gleichzeitig sich hätte der Taufe unterziehen sollen. Sahlin ist allerdings der Meinung, daß die Johannestaufe nicht im Jordan stattgefunden habe; „erst nachträglich" sei die Tauftätigkeit des Johannes „in der christlichen Tradition mit dem Jordan in Verbindung gesetzt worden" (S. 13). Aber auch bei einer anderen Vorstellung über den Taufort bleibt die gleiche Schwierigkeit bestehen.

Daran ändert sich auch nichts durch die Annahme Sahlins, Johannes habe die Taufe nicht persönlich vollzogen, sondern das Volk nur aufgefordert, seinerseits das Tauchbad zu nehmen[7].

Auf der anderen Seite ist klar, daß, wenn nach Sahlins Meinung das Volk sich nur bei dieser einen Gelegenheit kollektiv der Taufe unterzogen und damals gleichzeitig auch Jesus die Taufe auf sich genommen hat, sich auf diese Weise mit einer Einseitigkeit wie bei keiner anderen Erklärung der Gedanke heraushebt, daß der Sinn der Johannestaufe schlechterdings nicht unabhängig davon festgestellt werden kann, daß sie gleichzeitig Taufe Jesu gewesen ist. Jedoch: dieser Vorzug allein beweist noch nicht, daß Sahlin mit allen seinen Aufstellungen im Recht sein müßte. Vielmehr ist es sehr bezeichnend, daß es ihm letztlich doch nicht gelingt, die Frage, wie denn der Zusammenhang zwischen Taufe des Volkes und Taufe Jesu zu denken sei, klar zu entwickeln.

Im Anschluß an seine Kommentierung von Luk. 3 bietet er zwei Kapitel: „Der Sinn der Taufe Jesu nach Proto-Lukas" (S. 94—110) und „Johannes-Taufe, Proselytentaufe und christliche Taufe" (S. 111—125). Es überrascht nicht, daß in diesen beiden Kapiteln weithin parallele Deutungen geboten werden. So heißt es etwa, daß die Jesus gebührenden Titel „Gottes Sohn", „Menschensohn" und „Davids Sohn" alle drei „sowohl individuellen als auch kollektiven Sinn" besessen hätten (S. 97; der Nachweis für den zuletzt genannten Titel steht allerdings auf etwas schwachen Füßen). Sahlin setzt diese Titel sodann in Parallele zu dem prophetischen, priesterlichen und königlichen Amt des Messias (S. 94ff., 109f.) und versucht — nicht ohne exegetische Gewaltsamkeiten — den Nachweis, daß die Taufe Jesu als „Weihe zu diesen verschiedenen Ämtern" aufzufassen sei (S. 101). Besonders wichtig ist ihm, daß, da die Taube als Sinnbild der Gemeinde Israel zu gelten habe, das Herabkommen der Taube Luk. 3,22 bedeuten müsse, „daß das Symbol Israels seine Wohnung in Jesus nimmt, daß Jesus mithin zum verkörperten Israel verwandelt wird". Dies besagt für Sahlin dann „mit anderen Worten, daß Jesus zum Menschensohn, dem Repräsentanten des ‚Volkes der Heiligen des Höchsten', geweiht wird"

[7] Vgl. hierzu Abschnitt V.

(S. 103). Er präzisiert sodann: „Was hier geschieht, ist aber im Grunde gesehen nicht, daß Jesus in Israel eingegliedert wird, sondern umgekehrt, daß Israel sich in der Person Jesu verkörpert" (S. 104). Entsprechend heißt es von dem Wortlaut der Himmelsstimme Luk. 3,22, daß, wenn Jesus hier „zum Sohn Gottes erhoben" werde und auch dieser Begriff „gleichzeitig individuellen und kollektiven Sinn" habe, der Vorgang dies bedeute, „daß das neue Israel, durch den Messias repräsentiert, konstituiert wird" (S. 105; vgl. auch S. 106: „das Konstituieren des wahren Israel, das durch die Person Jesu repräsentiert ist").

Sahlin hat in seinem Kapitel über die Taufe Jesu noch sehr viel mehr Kombinationen, als vorstehend erwähnt sind, vereinigt. Man wird zugeben können, daß es sich oftmals um sehr geistreiche Kombinationen handelt. Andererseits liegen die Schwächen seiner Beweisführung mitunter sehr deutlich zu Tage. Es kann und braucht das hier nicht näher dargelegt zu werden. Es sei nur darauf verwiesen, daß die Verwertung der Gleichzeitigkeit von individueller und kollektiver Geltung bei Sahlin aufs engste zusammenhängt mit der von ihm behaupteten Gleichzeitigkeit der Taufe Jesu und der des Volkes, die ihrerseits sich uns jedoch als recht fragwürdig herausgestellt hatte. Es ist klar, daß es gegenüber einer Taufe Jesu, die nicht in der von Sahlin angenommenen vollkommenen Gleichzeitigkeit mit der Taufe des Volkes stehen würde, erheblich schwerer sein müßte, zu behaupten, in der Taufe Jesu vollziehe sich die Konstituierung des neuen Israel. Ja in diesem Fall würde die Taufe Jesu, wenn sie wirklich die genannte Bedeutung gehabt haben sollte, eher in einen Gegensatz zu der ausgedehnten Tauftätigkeit des Täufers geraten, mindestens würde sie ziemlich beziehungslos für sich allein stehen, und es wäre die Frage kaum zu beantworten, wie denn die sonstigen, bei anderen Gelegenheiten vor und nach der Taufe Jesu vollzogenen Taufen in jene Konstituierung des neuen Israel in der Taufe Jesu eingeschlossen zu denken seien. Andererseits hängt, wenn Sahlin die in seinem Kapitel über die Taufe Jesu erreichten Ergebnisse nun auch für das Kapitel über die Johannestaufe beibehält und also die Johannestaufe überhaupt als Konstituierung des messianischen Volkes deutet, auch hierbei alles davon ab, daß er unter Johannestaufe

nur jenen einen „großen kollektiven Vorgang" versteht, den er — zu Unrecht, wie wir gesehen hatten — aus Luk. 3, 21 erschlossen hat.

Im übrigen wird in dem Kapitel über die Johannestaufe ein Gedanke beherrschend, der in dem Kapitel über die Taufe Jesu noch nicht einen so starken Ton getragen hat. Zwar hat es schon dort bei der Behandlung der Himmelsstimme geheißen: „Die Erhebung Jesu zum Sohn Gottes durch die göttliche Adoption bedeutet mithin, daß das neue Israel, durch den Messias repräsentiert, konstituiert wird" (S. 105), und schon dort wird der Satz „Hier geschieht eine neue Schöpfung" (S. 105) dahin variiert, daß dies auch als „neue Geburt" aufgefaßt werden könne. Aber in dem Kapitel über die Johannestaufe gewinnt der Gedanke, daß in der Johannestaufe „das messianische Volk geboren wird" (S. 114), alsbald ein erhöhtes Gewicht.

Zunächst lehnt Sahlin die Anschauung ab, die Johannestaufe sei „ein typologisches Gegenstück zur Sintflut" (S. 111f. und schon S. 102). Sodann grenzt er die Johannestaufe gegenüber der Proselytentaufe ab: „Es besteht eine wesentliche Verschiedenartigkeit zwischen den beiden. Die Proselytentaufe war ein individueller Akt und hatte einen ebenso rituell-rechtlichen als religiös-ethischen Sinn. Die Johannes-Taufe dagegen war einerseits ein kollektiver Akt und hatte andrerseits ein rein religiös-ethisches Ziel" (S. 112). Immerhin — so möchte man einwenden — hätte nichts gehindert, die Proselytentaufe auch einmal als „Massentaufe" (S. 111) zu vollziehen, und eine Eingliederung in ein Kollektiv bedeutete sie auch. Sahlin stellt fest, die Johannestaufe sei somit „als ein wahrhaftiges Novum in der Geschichte des Spätjudentums zu betrachten" (S. 112f.); allerdings besitze sie im Alten Testament und im Spätjudentum Anknüpfungspunkte (S. 113). Besonders wichtig ist ihm hierbei die Vorstellung vom Tauchbad der Wüstengeneration (vgl. Abschnitt III); diese Taufe habe Johannes „jetzt typologisch wiederholen" wollen (S. 113). Jedoch: „dies ist nur die äußere, formellere Seite der Sache. Ihrem inneren Sinne nach bedeutet die Johannes-Taufe, daß das messianische Volk geboren wird" (S. 114).

Wie beweist Sahlin das? Er erwähnt zunächst, daß ja auch die christliche Taufe in einer Reihe neutestamentlicher Stellen als eine neue Geburt betrachtet werde (S. 114), und verweist darauf, daß

das Gleiche auch von der Proselytentaufe gelte (S. 115). Mithin habe man „a priori allen Anlaß, dasselbe auch für die Johannes-Taufe vorauszusetzen" (S. 110). Allerdings fährt er fort: „Zwar läßt sich ein klarer Beleg einer solchen Auffassung der Johannes-Taufe schwerlich finden; es gibt aber Einiges, das mehr oder weniger deutlich darauf hinweist". Er nennt Jes. 66,7ff. als Zeugnis dafür, daß „Geburt" nach jüdischer Auffassung keineswegs nur als individueller Akt, sondern auch kollektiv gedacht sein könne, wie denn ja auch Ez. 37 von einer kollektiven „Re-Generation Israels" die Rede sei und aus Ez. 36,26f. sich ohnehin „eine enge sachliche Parallele zur Johannes-Taufe" ergebe (S. 116). „Vor allem scheint aber der Gedanke von einer kollektiven Neugeburt dem Täufer selbst vorzuschweben". Dies wird aus Luk. 3,8 erschlossen: „‚Kinder erwecken'... bedeutet ja ungefähr ‚in die Welt bringen', ‚gebären'" (S. 116f.). „Eine Art Bestätigung" ergebe dann die Himmelsstimme Luk. 3,22, für die Sahlin den vollständigen Wortlaut von Ps. 2,7 als ursprünglich annimmt (S. 117). Somit sei es „mehr als wahrscheinlich", daß die Johannes-Taufe „als eine kollektive Neugeburt zu verstehen" sei bzw. wenn nach den Ergebnissen des vorangehenden Kapitels Jesus durch seine Taufe zum „Menschensohn" geworden sei und „Menschensohn" ein kollektiver Begriff sei, so könne „folglich gewissermaßen gesagt werden, daß, indem Jesus getauft wird, ‚das Volk der Heiligen des Höchsten' ‚geboren' wird. Seine Taufe, d. h. Neugeburt, hat also gleichzeitig individuellen und kollektiven Sinn" (S. 118). Sahlin versucht seine These noch mit anderen Hinweisen zu stützen; vorstehende Wiedergabe wird aber das Wichtigste zusammenfassen.

Es ist deutlich, daß hier die gleiche fatale, weil methodisch undisziplinierte Verwertung der Gleichzeitigkeit von individueller und kollektiver Geltung am Werke ist wie im vorangehenden Kapitel. Es war auch bereits gesagt, daß die unerläßliche Voraussetzung für diese Argumentation Sahlins, nämlich die Gleichzeitigkeit zwischen Taufe Jesu und Taufe des Volkes, durchaus fragwürdig ist. Es zeigt sich aber weiterhin, wie diese Kombinationen nur um den Preis einer Nivellierung an sich getrennt zu haltender Aussagen überhaupt möglich sind. Zur Heranziehung von Luk. 3,8 wäre zu sagen: die Erklärung des Ausdrucks „Kinder erwecken" bei Sahlin ist

sicher textgemäßer als die Erklärung von Lohmeyer, nach der „erwecken" eigentlich „errichten" bedeuten und in Luk. 3,8 Par. das Bild eines Baues vorliegen soll[8]. Aber: handelt es sich um die Vorstellung einer kollektiven Neugeburt? Über die näheren Umstände einer Verwirklichung der Luk. 3,8 angedeuteten Möglichkeit wird doch gar nichts gesagt; insofern kann auch an eine über einen längeren Zeitraum sich erstreckende Eingliederung vieler Einzelner in die Abrahamskindschaft gedacht sein. Ferner: handelt es sich in Luk. 3,8 überhaupt um eine Neugeburt? Dies würde doch voraussetzen, daß — im Bilde geblieben — die „Steine" bereits eine Kindschaftsbeziehung zu Abraham gehabt haben müßten. Es ist aber ja das genaue Gegenteil gemeint; die vom Täufer Angeredeten, die bisherigen Abrahamskinder, haben ganz sicher nicht zu diesen Steinen gehört. Daß bei Luk. 3,8 an die Johannestaufe als die Gelegenheit der Erweckung dieser Steine gedacht sei, behauptet Sahlin nicht; dies käme ja auch nur dann in Betracht, wenn Predigt und Tauftätigkeit des Johannes nachweislich und grundsätzlich über Israel hinausgegriffen hätten. Luk. 3,8 beweist also wohl nicht das, was es nach Sahlin beweisen soll.

Aber auch seine Verwertung von Luk. 3,22 ist anzufechten. Selbst wenn bei der Himmelsstimme der Wortlaut, der Ps. 2,7 vollständig zitiert, ursprünglich sein sollte, würde sich der Satz „heute habe ich dich geboren" doch auf eine Adoption beziehen. So sieht es ja auch Sahlin an (S. 105). Geburt (bzw. Zeugung) ist hier also im uneigentlichen Sinn gemeint; der Ausdruck zielt auf Adoption. Wenn Sahlin diese Adoption dann als „neue Schöpfung" (S. 105) und diese wiederum als „neue Geburt" (S. 106) bezeichnet, so kann er sich für diese weitere Variation zwar mit Recht auf die häufige Synonymität von „gebären" und „schaffen" berufen. Aber: der Begriff der „neuen Geburt", der sich dabei ergibt, liegt selbstverständlich auf einer anderen Ebene als der Begriff der Geburt, der hinter der Adoptionsaussage Ps. 2,7; Luk. 3,22 steht. In beiden Fällen handelt es sich zwar um Bilder; doch haben sie einen verschiedenen Ausgangspunkt. Man wird sie daher nicht vermengen

---

[8] Ernst Lohmeyer, Das Urchristentum. 1. Buch: Johannes der Täufer. Göttingen (1932) S. 90.

dürfen. Ps. 2,7 ist gemeint: gerade nicht Geburt, sondern Adoption. Was aber Sahlin für seine Deutung der Johannestaufe als kollektive Neugeburt benötigt, wäre: eine zweite, neue, bildhaft gemeinte Geburt, aber keine Adoption. Luk. 3,22 vermag demnach den Gedanken nicht zu belegen, daß Jesu Taufe seine „Neugeburt" (S. 118) gewesen sei, und es ergibt sich von hier daher auch keine Unterstützung der These, die Johannestaufe überhaupt habe die Bedeutung speziell einer Neugeburt gehabt.

Die Stellen über die christliche Taufe (S. 114) belegen zwar die Vorstellung einer neuen Geburt. Ob man diese aber auch auf die Johannestaufe übertragen darf, das muß zweifelhaft sein. Um eine Eingliederung handelt es sich in der christlichen Taufe allerdings; damit hat Sahlin Recht (S. 120). Ein kollektiver Vorgang in dem Sinn, wie Sahlin dies von der Johannestaufe annimmt, ist die christliche Taufe jedoch nicht. Daß die Proselytentaufe gerade in ihrer Eigenschaft als Taufe als neue Geburt gegolten hätte (S. 115), das ist zu bestreiten (vgl. Abschnitt IV). Mithin ist die Vorstellung von der Johannestaufe als kollektiver Neugeburt Israels in der Form, in der Sahlin sie vorträgt, nur eine unsichere Hypothese.

III. Die Taufe der Wüstengeneration

Es war erwähnt, daß Sahlin auch „die Vorstellung von der Taufe Israels in der Wolke und im Meer" (S. 113) einbezieht. Er mißt dieser Vorstellung eine große Bedeutung bei: es sei „sehr wahrscheinlich, daß der Täufer gerade in der ‚Taufe' im Roten Meer ein Geschehnis von durchgreifender Bedeutung für Israel sah. Diese Taufe will er jetzt typologisch wiederholen" (S. 113). Wäre dies richtig, so wäre die vielumstrittene Frage, was Johannes dazu bewogen hat, zu taufen, beantwortet. Aber: ist diese Antwort haltbar?

Sahlin nimmt auf Joachim Jeremias Bezug, der als Erster ausführlich auf die Vorstellung von einer Taufe der Wüstengeneration hingewiesen hat[9]. Jeremias knüpft dabei an 1.Kor. 10,1f. an: hier

[9] In seinem Aufsatz: Der Ursprung der Johannestaufe, in: Zeitschr. f. d. neutest. Wissenschaft, 28. Band (1929) S. 312—320 (die Seitenzahlen in meinem Abschnitt III beziehen sich auf diesen Aufsatz). Jeremias hat sich

werde „die Wüstengeneration als Typus der messianischen Heilsgemeinde geschildert", und zwar diene sie dem Apostel Paulus „im Zusammenhang des Textes als warnendes Beispiel: auch die Wüstengeneration besaß ein Taufsakrament und entging doch nicht dem Verderben" (S. 314). Das tertium comparationis müsse darin liegen, „daß die Israeliten von der Wolke und vom Meer eingehüllt wurden, wie der Täufling beim Untertauchen vom Wasser ‚eingehüllt' wird" (S. 314). Diese Vorstellung von der Einhüllung der Wüstengeneration durch die Wolkensäule und die Wogen des Schilfmeeres finde sich nun, wie Jeremias betont, im Alten Testament noch nicht; sie sei aber aus alter Midrasch-Überlieferung zu belegen (S. 315f.), und von dieser sei dann offensichtlich auch Paulus an der genannten Stelle abhängig. Im weiteren Verlauf seiner Ausführungen geht Jeremias auf die Schwierigkeiten ein, die sich für die Schriftgelehrten ergeben mußten, als sie einen Schriftbeweis für das Proselytentauchbad beibringen sollten. Sie hatten von dem Grundsatz auszugehen, „daß die Aufnahme der Proselyten in derselben Weise zu erfolgen habe, in der Israel auf der Wüstenwanderung in den Sinaibund aufgenommen worden sei" (S. 316). Daß auch die Wüstengeneration ein Tauchbad genommen haben müsse, bewies man schließlich mit Hilfe von Ex. 24, 8; denn dort war erwähnt, daß Mose das Volk mit Blut besprengt habe, und andererseits galt der Satz, daß es keine Besprengung gebe ohne vorheriges Tauchbad (S. 317). Diese Begründung der Proselytentaufe mit der Taufe der Väter auf der Wüstenwanderung sei, so führt Jeremias weiter aus, Ende des 1. Jahrh. n. Chr. bereits allgemein anerkannt gewesen. Ihre Anfänge reichten somit in ältere Zeit zurück, und ohne Zweifel gehöre auch die 1. Kor. 10, 1f. erwähnte Vorstellung von einer Taufe der Wüstengeneration in die Bemühungen hinein, der Proselytentaufe die fehlende biblische Grundlage zu verschaffen. Diese Vorstellung sei mithin „ein rabbinisches Theologumenon, das uns zufällig nicht anderweit aufbewahrt worden" sei (S. 318), das aber, wenn Paulus es verwende, „mit großer Wahr-

---

seither mehrmals in gleicher Weise geäußert, zuletzt in seinem Aufsatz: Proselytentaufe und Neues Testament, in: Theol. Zeitschrift 5. Jahrg. (1949) S. 418—428, bes. S. 428.

scheinlichkeit" dem rabbinischen Traditionsstoff zuzuweisen sei, über den der Apostel vor seiner Bekehrung im Jahre 33 n. Chr. verfügt habe. Dies bedeute aber, daß dieser Schriftbeweis für die Proselytentaufe bereits in den Tagen Johannes des Täufers vertreten worden sein müsse. Daraus ergibt sich für Jeremias einmal, daß die Proselytentaufe damals schon als Initiationsritus gegolten hat, zweitens aber, daß Johannes dem Täufer der Gedanke nicht fern liegen mußte, „die messianische Heilsgemeinde in derselben Weise auf das Heil zu rüsten, wie seinerzeit die Väter in der Wüste auf den Heilsempfang gerüstet worden waren — durch die Taufe" (S. 320).

Diese zunächst so zwingend wirkende Beweisführung enthält nun aber eine ganze Reihe von Unsicherheitsfaktoren, und zwar schon von ihrer Voraussetzung her. Der Gedanke, daß die Israeliten „in der Wolke und im Meer" (1. Kor. 10, 2) eine Taufe empfangen haben, setzt in der Tat als tertium comparationis voraus, daß sie von der Wolke und vom Meer „eingehüllt" waren. Jedoch: diese Analogie gilt deutlich nur in einem mehr allgemeinen Sinn. Denn die Schwierigkeit, die darin besteht, daß die Israeliten nach den alttestamentlichen Angaben ja gerade „auf dem Trockenen" (Ex. 14, 16.22.29 u. ö.) durch das Meer hindurchgezogen sind, wird durch den Hinweis auf die Midrasch-Überlieferung, wonach sich im Meer Gewölbetunnel oder schlauchartige Durchgänge gebildet hätten, nicht behoben. Auch durch diese Tunnel oder Schläuche wären die Israeliten ja „auf dem Trockenen" gegangen, und auch im Midrasch würde die Vorstellung, daß die Israeliten beim Durchzug durchs Meer ringsum von Wasser umgeben waren, nur in sehr vager Form eine Analogie dazu sein, daß „der Täufling beim Untertauchen vom Wasser ‚eingehüllt'" und dabei immerhin naß wird. Das heißt aber, daß Paulus keineswegs die Vorstellung von Gewölbetunneln o. ä. gekannt oder geteilt zu haben braucht; auch die alttestamentliche Darstellung selbst kann ihm durchaus die notwendige allgemeine Analogie bereitgestellt haben. Ein Ähnliches gilt aber auch von der Taufe „in der Wolke". Auch hier bedarf es des Hinweises darauf, daß die Wüstengeneration nach der Midrasch-Überlieferung von den vier Seiten, von oben und unten von verschiedenen Wolken umgeben und also „eingehüllt" gewesen sei,

nicht. Denn es kommt nun noch hinzu, daß Paulus von „der Wolke" in der Einzahl spricht, daß er auch wohl nur an die einmalige Funktion denkt, die die Wolke im Zeitpunkt von Ex. 14,20 auszuführen gehabt hat[10], und daß außerdem in Ps. 105,39; Sap.Sal. 10,17; 19,7 Aussagen vorliegen, die von einem Bedecktwerden durch die Wolke sprechen und die notwendige Analogie bereits liefern[11].

Das bisherige Ergebnis ist, daß kein Zusammenhang zwischen 1.Kor. 10,1f. und der von Jeremias herangezogenen alten Midrasch-Überlieferung zu bestehen braucht. Diese ihrerseits ist nicht als Beleg für ein Tauchbad der Wüstengeneration oder auch nur für ihr völliges Eingehülltsein von Wolke und Meer gedacht (Jeremias behauptet dies auch nicht). Es ist allzu deutlich, daß sich ihr Interesse nur darauf richtet, zu erklären, wie es möglich gewesen sei, daß die Israeliten das Meer haben durchschreiten können, ohne naß zu werden, und wie vollkommen der Schutz durch die Wolke gewesen sei. Es ist aber immerhin wichtig festzuhalten, daß da, wo diese Midrasch-Überlieferung begegnet (bald nach 100 n. Chr.; vgl. Jeremias S. 315), sie nicht als Beleg für eine Taufe der Wüstengeneration, nicht als Schriftbeweis für die Proselytentaufe gilt. Das ist um so bemerkenswerter, als es, wie Jeremias mit Recht ausführt, die Schriftgelehrten große Mühe gekostet hat, einen Schriftbeweis für das Tauchbad der Wüstengeneration ausfindig zu machen. Der Grund, warum sie nicht auf Wolke und Meer gegriffen haben, kann ja nicht allein darin gelegen haben, daß man eine Schriftstelle nötig hatte, die, wie das auf Ex. 24,8 zutraf, in unmittelbarem Zusammenhang mit der Bundschließung am Sinai stand. Mithin muß man doch wohl den Schluß ziehen, daß man Anfang des 2. Jahrh. n. Chr. ein „rabbinisches Theologumenon", das „die Vorstellung einer Taufe der Wüstengeneration in der Wolke und im Meer" enthielt, gar nicht gekannt hat.

Denn es ist nun auch nicht möglich, daß uns dieses Theolo-

---

[10] Vgl. Leonhard Goppelt, Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen. Gütersloh (1939) S. 174 Anm. 4.

[11] Auch Jean Héring, La première épître de saint Paul aux Corinthiens (= Commentaire du Nouveau Testament VII). Neuchâtel-Paris (1949) S. 78 hält diese Belege für ausreichend.

gumenon nur „zufällig nicht anderweit aufbewahrt worden ist“ (S. 318). Vielmehr: wenn man in der Zeit, in der man auf Ex. 24, 8 (und versuchsweise auch auf Ex. 19, 10) als Schriftbeweis verfiel, auf die Möglichkeit überhaupt nicht gekommen ist, eine Taufe in der Wolke und im Meer zu rekonstruieren, so hat diese Annahme den Schriftgelehrten offenbar wirklich nicht nahe gelegen. Dann aber kann sie ihnen auch in früherer Zeit, in der Zeit des 1. Kor. oder gar noch früher, falls man damals bereits nach einem Schriftbeweis für die Proselytentaufe gefahndet haben sollte, nicht nahe gelegen haben. Mit Recht macht Werner Georg Kümmel gegen die Annahme von Jeremias, Paulus habe sich 1. Kor. 10, 1f. auf einen älteren Schriftbeweis für die Proselytentaufe gestützt, dies geltend, „daß die rabbinische Tradition, die gerade um einen solchen Schriftbeweis in Verlegenheit war, daran keine Erinnerung erhalten hat“[12]. Der Ausweg, den Jeremias andeutet (S. 319), Paulus habe dieses Theologumenon in der Zeit vor seiner Bekehrung vielleicht selbst formuliert, und deswegen habe man in rabbinischen Kreisen diesen Schriftbeweis eines später zum Christentum Übergetretenen nicht überliefert, wäre dann allenfalls erwägenswert, wenn feststehen würde, daß man schon in der Zeit vor 33 n. Chr. nach dem Schriftbeweis für die Proselytentaufe hat suchen müssen. Mit Hilfe von 1. Kor. 10, 1f. ließe sich dies jedenfalls nicht beweisen, und auch sonst wird der Beweis schwer fallen, daß die Proselytentaufe als Initiationsritus ein so hohes Alter gehabt hat (vgl. Abschnitt IV).

Es kommt nun noch hinzu, daß Paulus ja gar nicht bloß von einer Taufe, sondern 1. Kor. 10, 3f. auch von einem Abendmahl der Wüstengeneration spricht. Darauf geht Jeremias überhaupt nicht ein. Dabei ist dies Nebeneinander von Taufe und Abendmahl ein wichtiges Charakteristikum der paulinischen Ausführungen 1. Kor. 10, 1—4. Daß eine Betrachtungsweise, bei der der Wüstengeneration sowohl eine Taufe wie ein Abendmahl zugeschrieben werden, erst dem Christen Paulus möglich gewesen sein kann, das liegt auf der Hand. Doch besagt dies noch nicht, daß auch die beiden

---

[12] In dem von ihm bearbeiteten Anhang zur 4. Aufl. von Hans Lietzmann, An die Korinther I, II (= Handbuch zum Neuen Testament 9). Tübingen (1949) S. 181.

Teile seiner Doppelaussage je für sich gänzlich ohne jüdische Voraussetzungen gewesen sein müssten. Daß Paulus allerdings die Vorstellung von einer Taufe der Wüstengeneration bereits vorgefunden haben und durch sie dazu angeregt worden sein sollte, eine zweite, auf ein Abendmahl sich beziehende Aussage zuzufügen, diese Möglichkeit scheidet aus, wenn es an Anhaltspunkten dafür fehlt, daß die Schriftgelehrten die Anschauung von einer Taufe der Wüstengeneration damals schon ausgebildet hatten. Es wäre aber denkbar, daß der Weg umgekehrt verlaufen ist, daß Paulus also von der Vorstellung eines Abendmahls der Wüstengeneration zur Anschauung einer Taufe der Wüstengeneration fortgeschritten ist. Nicht daß der Gedanke eines Abendmahls der Wüstengeneration ihm als rabbinisches Theologumenon hätte gegeben sein können! Aber die einzelnen Bestandteile seiner Abendmahlsaussage, der Hinweis auf das Manna und der auf das Wasser aus dem Felsen, waren bereits Gegenstand der jüdischen eschatologischen Erwartung. Daß der Mannasegen und das Wasserwunder sich am Ende der Tage wiederholen würden, war allgemeine Überzeugung, und so wäre es nicht verwunderlich, wenn dem Apostel die Parallelität zwischen Speise und Trank beim Herrenmahl einerseits und Manna und Wasser aus dem Felsen andererseits, schon bevor er 1.Kor.10 schrieb, ein geläufiger Gedanke war. Auf jeden Fall, ob nun die Vorstellung vom Abendmahl oder die von der Taufe der Wüstengeneration für ihn das Primäre war, sollte er nach unserem früheren Ergebnis in der Lage gewesen sein, die Vorstellung von einem Tauchbad der Wüstengeneration selbständig zu gewinnen, das heißt: auf Grund allein der Aussagen des Alten Testaments (und der apokryphen Sapientia Salomonis, mit der er auch sonst Vertrautheit zeigt) und ohne Zuhilfenahme spätjüdischer Anschauungen. Dies wiederum bedeutet dann, daß solche, wenn sie „nicht anderweit aufbewahrt" sind, auch nicht aus 1.Kor. 10,1f. erschlossen werden dürfen.

Weder vermag 1.Kor.10,1ff. also zu beweisen, daß die Proselytentaufe schon vor Paulus als Initiationsritus gegolten hat, noch auch ergibt sich aus dieser Stelle, daß die Vorstellung von der Taufe der Wüstengeneration ein so altes rabbinisches Theologumenon war, daß Johannes der Täufer durch dies Theologumenon auf den Ge-

danken gebracht worden sein könnte, die messianische Heilsgemeinde durch eine Taufe auf den Heilsempfang zu rüsten[13].

IV. Das Alter der Proselytentaufe als Aufnahmeritus

Wenn man davon ausgehen darf, daß die Unerläßlichkeit der Proselytentaufe als Aufnahmeritus erst dann als gesichert gelten konnte, wenn für sie ein Schriftbeweis gefunden war, dann ergibt sich aus dem in Abschnitt III Dargelegten, daß dies nachweislich erst nach der Zeit der Fall gewesen sein kann, in die wir durch die Überlieferung von rabbinischen Diskussionen über die Möglichkeit eines solchen Schriftbeweises geführt werden, das heißt: erst in der Zeit nach Ende des 1. Jahrh. n. Chr. Die paulinische Stelle 1. Kor. 10, 1f. kann jedenfalls kein Recht zu einer früheren Ansetzung geben. Doch kommen für die vorliegende Frage auch noch andere Überlegungen in Betracht. Ich selbst bin in einem Aufsatz über „Die jüdische Proselytentaufe und die Tauflehre des Neuen Testaments"[14] dafür eingetreten, daß die Proselytentaufe erst in der 2. Hälfte des 1. Jahrh. n. Chr. und zwar mehr gegen Ende hin den Charakter als selbständiger Aufnahmeritus erhalten hat und daß sie deshalb schon aus zeitlichen Gründen keinen Einfluß auf Johannes den Täufer und die Tauflehre des Neuen Testaments überhaupt gehabt haben kann. Dieser Auffassung ist Joachim Jeremias entgegengetreten[15], und so ist es meine Aufgabe, seine Gegengründe, soweit er sie nennt (er begnügt sich in seinem Aufsatz mit „je einer kurzen Ausführung" zu drei von mir verwandten Argumenten) zu prüfen und meine Datierung zu verteidigen.

---

[13] Dies gilt auch gegenüber Rudolf Meyer, Der Prophet aus Galiläa. Leipzig (1940), der — unter Berufung auf Jeremias — ebenfalls S. 102. 116. 158 Anm. 62 von dem „Dogma von der Taufe der Wüstengeneration" ausgeht, aber stärker als Jeremias den Unterschied heraushebt, daß dies Dogma zunächst nur Schriftbeweis für die Proselytentaufe gewesen sei und erst dann, „erst sekundär" (S. 158 Anm. 62) nach dem Schema der Entsprechung von Urzeit und Endzeit zur Vorstellung von einer endzeitlichen Taufe geführt habe.

[14] In: Kirchenblatt für die reformierte Schweiz. 105. Jahrg. (1949) S. 17—20. 34—38.

a) *Das Tauchbad der Proselytinnen und sein Verhältnis zum Tauchbad der Proselyten*

Jeremias geht davon aus, daß für Proselytinnen „das Tauchbad ‚von Anfang an' ‚allgemein als der eigentliche Konversionsakt gegolten'" habe (S. 421). Er zitiert damit eine Formulierung von Strack-Billerbeck[16] und präzisiert dieses „von Anfang an" dann noch: „seit seiner Einführung, d. h. seit dem 1. vorchr. Jahrh." (S. 422). Gerade diese Präzisierung, die das, was Jeremias meint, sehr deutlich zum Ausdruck bringt, weckt nun aber die Frage, wie es denn eigentlich vor Einführung des Tauchbades beim Übertritt von Proselytinnen gehalten worden sein mag. Die Einführung des Tauchbades ist doch nicht mit den ersten Übertritten von Proselytinnen zusammengefallen, und der Übertritt von Proselytinnen ist schon gar nicht der Anlaß zur Einführung des Tauchbades gewesen. Vielmehr ist dies Tauchbad gegen Ende des 1. Jahrh. v. Chr. eingeführt worden, weil sich damals im Unterschied zur vorangegangenen Zeit die Überzeugung herausgebildet hatte, daß Heiden levitisch unrein seien (Jeremias S. 419; mein Aufsatz S. 18f.). Aber Proselytinnen und darunter solche, die nicht als Ehefrauen zusammen mit ihren Männern, sondern selbständig übertraten, hat es auch vor Einführung des Tauchbades gegeben. Man kann nun doch den mit der Einführung des Tauchbades geschaffenen Wandel schlechterdings nicht dahin kennzeichnen, daß die Proselytinnen vor Einführung des Tauchbades ohne eigentlichen Konversionsakt und erst nach Einführung des Tauchbades mit Hilfe eines eigentlichen Konversionsaktes, der eben im Tauchbad bestanden habe, übergetreten seien. Vielmehr ist klar, daß der Wechsel nur darin bestanden haben kann, daß, während vorher Proselyten durch die Beschneidung und Proselytinnen ohne Beschneidung übergetreten waren, nunmehr für beide Gruppen ihrer levitischen Unreinheit wegen zusätzlich ein Tauchbad für erforderlich erachtet wurde. War aber damit das Tauchbad für die Proselytinnen „der eigentliche Konversionsakt" geworden? Vielleicht

---

[15] In dem in Anm. 9 bereits genannten Aufsatz: Proselytentaufe und Neues Testament.

[16] Das in Anm. 4 genannte Werk S. 105.

dient es der Schärfe der Fragestellung, wenn man so fragt: war das Tauchbad für die Proselytinnen damit zu einem der Beschneidung gleichwertigen Konversionsakt geworden? Die Antwort muß lauten, daß das nur dann hätte der Fall sein können, wenn das Tauchbad entweder bei den Proselytinnen einen anderen älteren Konversionsakt, der mit der Einführung des Tauchbades dann fallengelassen worden wäre, abgelöst hätte oder wenn das Tauchbad speziell als Konversionsakt für Proselytinnen geschaffen worden wäre. Da keine dieser beiden Möglichkeiten zutrifft, kann das Tauchbad nicht ohne weiteres „seit seiner Einführung" als „der eigentliche Konversionsakt" für Proselytinnen gegolten haben[17].

Man muß offenbar stärker differenzieren, als es Jeremias und schon Strack-Billerbeck getan haben. Auch die Beurteilung des Tauchbades der Proselytinnen muß einem gewissen Wandel unterworfen gewesen sein. Der „im Laufe des 1. nachchristl. Jahrhunderts" erfolgte „Wandel in der Wertschätzung der Proselytentaufe" der Männer, daß nämlich „anfänglich die Beschneidung der entscheidende Akt war, durch den der Übertritt perfekt wurde", während dann „das erste Tauchbad des Proselyten allmählich mehr und mehr selbständigen Charakter neben der Beschneidung" bekam (Strack-Billerbeck S. 102), dieser Wandel wird seine Entsprechung in einer langsamen Änderung der Bewertung der Proselytinnentaufe gehabt haben. Anfänglich war sie nur Reinigungsbad; zu diesem Zweck war sie ja auch geschaffen worden. Später wurde sie Konversionsakt, vielleicht oder wahrscheinlich, gerade weil in diesem Fall die Beschneidung fortfiel, früher als das Tauchbad für Proselyten. Die Überlegung wird zu Recht bestehen, daß gerade die Rücksicht auf die zahlreichen Proselytinnen ein wichtiges Motiv bei der zunehmenden Bewertung des Tauchbades als Kon-

---

[17] In die Zeit, in der die Beschneidung der Proselyten und das Tauchbad der Proselytinnen gleichmäßig als Konversionsakt galten, führt die hillelitische Formulierung Tos. Pes. 7,13: „Wer sich von der Vorhaut scheidet, der ist wie einer, der sich vom Grabe scheidet, gleichviel, ob er ein Nicht-Israelit ist, der sich hat beschneiden lassen, oder eine (heidnische(Sklavin, die das Tauchbad genommen hat". Aber: um welche Zeit handelt es sich hierbei? Etwa sicher um die Zeit Ende des 1. Jahrh. v. Chr.? Doch schwerlich!

versionsakt gewesen sein wird. Immerhin fällt auf, daß in den rabbinischen Diskussionen über die Proselytentaufe das Argument, bei den Proselytinnen habe das Tauchbad ja bereits die Rolle des eigentlichen Konversionsaktes zu versehen, sich nicht findet, wie es auch auffallen kann, daß die Bemühung um einen Schriftbeweis für das Tauchbad der Proselytinnen nicht stärker hervortritt (z.B. Ex. 2,5; Sota 12b; vgl. Megilla 13a). Anscheinend hat sich die Entwicklung, die das Tauchbad der Proselytinnen zum eigentlichen Konversionsakt werden ließ, mehr in der Stille vollzogen.

Gerade wenn jedoch damit zu rechnen ist, daß das Tauchbad der Proselytinnen nicht ohne Einfluß auf die Bewertung der Proselytentaufe als Konversionsakt gewesen ist, muß Entscheidendes davon abhängen, ob das Tauchbad der Proselytinnen von Anfang an ein Konversionsakt im eigentlichen Sinn, ein der Beschneidung gleichwertiger Konversionsakt gewesen ist oder nicht. Hat es sich seinerseits erst im Laufe der Zeit zu einem Konversionsakt entwickelt, so bedeutet das auch hinsichtlich der parallelen Entwicklung des Tauchbades der Proselyten ein retardierendes Element. Wird dagegen davon ausgegangen, daß das Tauchbad der Proselytinnen nie etwas anderes gewesen ist als „der eigentliche Konversionsakt", dann ist es fast unvermeidlich, daß mit einer beschleunigten Entwicklung des Tauchbades der Proselyten zum Konversionsakt gerechnet wird. Dies ist bei Jeremias denn auch zu beobachten.

Er bestreitet zwar nicht, daß „für den männlichen Proselyten" „zur Zeit der Einführung des Proselytentauchbades das Schwergewicht gewiß zunächst auf der Beschneidung als dem eigentlichen Übertrittsakt" gelegen hat (S. 422). „Dennoch", so meint er, „ist auch für den männlichen Proselyten das Tauchbad von allem Anfang an mehr als das erste der zu seinen künftigen Pflichten gehörenden rituellen Tauchbäder gewesen" (S. 422f.). In gewisser Hinsicht ist das natürlich richtig, und ich hatte seinerzeit selbst auch geschrieben: „Es war dies sein erstes Tauchbad, das er nahm. Es mochte daher für ihn eine bestimmte Bedeutung und Feierlichkeit besitzen, und er mochte sich ihm nicht ohne innere Bewegung unterziehen" (mein Aufsatz S. 18). Jeremias meint aber mehr als nur dies. Die erhöhte Bedeutung, die dem Tauchbad des Proselyten zugekommen sein soll, gehe bereits daraus hervor, „daß es sich

im Ritus durch die Anwesenheit von Zeugen von allen Reinigungstauchbädern unterschied" (S. 423). Hier ist Jeremias zu fragen, woher er denn weiß, daß „von allem Anfang an" beim ersten Tauchbad des Proselyten Zeugen zugegen gewesen sind. Die rabbinischen Texte, die zu nennen wären, geben doch nicht ohne weiteres Auskunft über das Ritual Ende des 1. vorchristlichen Jahrh., und aus der Stelle Orac. Sib. IV 165ff., die Jeremias auf das Proselytentauchbad bezieht (wie mir scheint, zu Unrecht; vgl. Abschnitt V), kann er kaum den Eindruck entnehmen, daß bei dem dort angegebenen Verfahren Zeugen nötig gewesen wären.

Jeremias ist der Meinung, daß das Tauchbad des Proselyten „erst den Übertritt endgültig" gemacht habe (S. 423). Gleich die älteste Nachricht, die das Proselytentauchbad bezeuge, nämlich Pesachim 8, 8, spreche dies deutlich aus. Denn hier ergebe sich: „das Tauchbad ist also erst der Akt, durch den der Proselyt Glied der jüdischen Gemeinde wird und alle Rechte und Pflichten eines Israeliten — z. B. das Recht zur Teilnahme am Passamahl — erhält" (S. 423). Hierzu ist zu sagen, daß, wenn der Grund zur Einführung des Tauchbades darin gelegen hat, daß der Heide als levitisch unrein galt, der Proselyt selbstverständlich erst das Tauchbad genommen haben mußte, ehe er in alle Rechte und Pflichten eines Israeliten eintreten konnte. In diesem Sinn setzte in der Tat erst das Tauchbad den Übertritt in Kraft. Doch ergab sich dies einfach aus der Voraussetzung der Unreinheit der Heiden, war aber nicht darin begründet, daß das Tauchbad damals schon ein Konversionsakt oder gar wichtiger als die Beschneidung gewesen wäre[18]. Es

[18] Leider verschiebt Jeremias die Frage, ob die genannte Unterscheidung auf die Proselytentaufe anwendbar sei, im Folgenden dann durch das Zitat aus Emil Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 4. Aufl. III. Band. Leipzig (1905) S. 185 dahin, daß diese Unterscheidung als solche bereits unangemessen sei. Wenn Schürer a.a.O. zur Unterscheidung von levitischem Reinigungsbad und „Taufe" geschrieben hatte: „Leider weiß jedoch niemand anzugeben, worin denn der Unterschied bestehen soll. Er besteht auch wirklich nur im deutschen Ausdruck" (vgl. auch Alfred Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden. Freiburg i. Br. und Leipzig [1896] S. 325), so war das keine fördernde Bemerkung. Zwischen levitischem Reinigungsbad und Initiationsritus (darum, ob das Tauchbad in diesem Sinn „Taufe" war, ging es

besteht daher auch kein Anlaß, es mit Jeremias als „sehr fraglich" anzusehen, „ob die Unterscheidung" „zwischen levitischem Tauchbad und Initiationsritus auf das Proselytentauchbad, selbst in dessen Anfangszeit, anwendbar ist" (S. 423). Das soll doch wohl heißen, daß Jeremias dazu neigt, unter Preisgabe dieser Unterscheidung das Proselytentauchbad schon in seiner Anfangszeit für ein levitisches Tauchbad, das es ja unbestreitbar gewesen ist, und einen Initiationsritus in einem zu halten. Da aber weder sein Hinweis auf die Anwesenheit von Zeugen stichhaltig ist noch auch der Hinweis auf Pes. 8,8, wird es doch ratsamer sein, den genannten Unterschied grundsätzlich festzuhalten[19] und festzustellen, daß Jeremias in seiner ersten Ausführung den Beweis nicht erbracht hat, daß die Proselytentaufe schon zur Zeit Johannes des Täufers Aufnahmeritus gewesen sein müsse.

b) *Die allgemeine Anerkennung der Proselytentaufe als Aufnahmeritus und die Leichenunreinheit der Heiden*

Dafür, daß die allgemeine Anerkennung der Proselytentaufe als neben der Beschneidung gleichberechtigter Aufnahmeritus erst in das frühe 2. Jahrh. zu verlegen sei (mein Aufsatz S. 36), hatte ich mich auf die Jebamot 46a berichtete, um 90 n. Chr. erfolgte Diskussion zwischen Rabbi Eli'ezer ben Hyrkanos und Rabbi Jehoschua' ben Chananja berufen. Jeremias hält dem entgegen, daß es bei dieser Diskussion um ein rein dialektisches Wortgefecht ge-

---

auch damals) besteht zunächst ein deutlicher Unterschied. Man kann nur darüber streiten, wie diese Unterscheidung im Fall der Proselytentaufe anzuwenden sei, ob in ihr Beides ineinanderliege und von wann ab dies der Fall sei.

[19] Man kann sich das auch daran klarmachen, daß (bis zum Jahr 70 n. Chr.) zum Übertritt eines Heiden auch noch die Opferdarbringung im Tempel gehörte. Es ist völlig begreiflich, wenn Ker. 2,1 die Meinung überliefert ist: „Ein Proselyt ist ein der Sühne Ermangelnder, bis Blut für ihn gesprengt ist" (vgl. Strack-Billerbeck S. 107). Obwohl man daraufhin auch von der Opferdarbringung sagen kann, daß sie den Übertritt erst endgültig mache, wird doch niemand daraus den Schluß ziehen wollen, mithin sei sie selbst ein Konversionsakt gewesen. Vgl. auch Jeremias, Ursprung der Johannestaufe S. 313 (die Opferdarbringung als bloßer „Nebenakt").

gangen sei, das keinen Rückschluß auf die tatsächlichen Verhältnisse in Brauch und Lehre erlaube (S. 424). Ich hatte freilich auch schon betont, daß Rabbi Jehoschua' seine Gegenthese, ein Proselyt sei der, der das Tauchbad genommen habe, auch wenn er nicht beschnitten sei, „nur um des Diskutierens willen, nur um die These seines Gegners zu widerlegen, in dieser zugespitzten Form vorgebracht habe". Jeremias ist nun der Meinung, daß die ganze Diskussion einschließlich des Votums des Rabbi Eli'ezer, der erklärt hatte, daß ein Heide schon nach der Beschneidung als übergetreten gelte, auch wenn das Tauchbad fehle, lediglich ein typisch rabbinisches jeu d'esprit gewesen sei. Richtig daran ist, daß damals nicht etwa die Bedeutung der Beschneidung ernsthaft in Zweifel gezogen und daß auch nicht die Abschaffung des Proselytentauchbades irgendwie erwogen worden sein kann. Aber die Frage, ob das Tauchbad neben der Beschneidung ebenfalls als Aufnahmeritus zu gelten habe oder nicht, ist doch offenbar nicht nur aus Freude am Disputieren aufgeworfen worden, wie offenbar auch die gleichzeitige Bemühung um einen Schriftbeweis für die Proselytentaufe nicht nur eine Erprobung exegetischen Scharfsinns gewesen ist. Vielmehr hat man den deutlichen Eindruck: davon, ob es gelang, einen Schriftbeweis für die Proselytentaufe zu finden (und zwar selbstverständlich nicht für ihre längst allgemein anerkannte Notwendigkeit als Reinigungsbad, sondern für ihre Bewertung als Aufnahmeritus, der gleichwertig neben der Beschneidung stand oder gar noch wichtiger war als diese), hing es ab, ob sie künftig allgemein — das heißt: auch für die, die sich bisher ablehnend verhalten hatten — als Aufnahmeritus gelten konnte. Somit scheint die Diskussion zwischen Rabbi Eli'ezer und Rabbi Jehoschua' eben doch in eine Zeit zu führen, in der das Proselytentauchbad noch nicht allgemein als Aufnahmeritus galt. Ende des 1. Jahrh. n. Chr. hat sich die Entwicklung zur allgemeinen Anerkennung der Proselytentaufe als Aufnahmeritus somit erst angebahnt.

In seinem Aufsatz über den Ursprung der Johannestaufe (vgl. Anm. 9) weist Jeremias nun allerdings darauf hin, daß die ältere Halacha einerseits aus dem Wortlaut des Alten Testaments die religionsgesetzlichen Normen für die Gestaltung von Leben, Rechtsprechung und Kultus zu erheben und andererseits „bereits fest-

stehende Sitten, Bräuche und Traditionen nachträglich aus der Schrift" zu begründen hatte, und er fährt dann fort: „Der zweite Fall lag bei der Proselytenaufnahme vor. Da es nämlich für diesen Ritus keine ausdrückliche Vorschrift im Alten Testament gibt, mußte er nachträglich aus der Schrift begründet werden" (S. 316). So unzweifelhaft es sich bei der halachischen Behandlung der Proselytenaufnahme nicht um den erstgenannten Fall einer unmittelbaren Übernahme und Interpretation des im Alten Testament Gebotenen gehandelt haben kann, so sehr ist nun doch zu fragen, wieweit der zweite Fall einer nachträglichen Ableitung aus der Schrift wirklich zutraf. Die von Jeremias gewählte Formulierung präjudiziert doch wohl etwas stark, wenn sie ausschließlich „bereits feststehende Sitten, Bräuche und Traditionen" nennt und damit zugleich unterstellt, daß auch die Bewertung des Tauchbades als Aufnahmeritus bereits festgestanden haben müsse, als nach einem Schriftbeweis für sie gesucht wurde. Es kann doch die Möglichkeit nicht grundsätzlich ausgeschlossen sein, daß oftmals (und so auch bei der Bewertung des Proselytentauchbades als Aufnahmeritus) Sitten, Bräuche und Traditionen erst in der Bildung begriffen waren, sich also zunächst noch nicht allgemein durchgesetzt hatten und man sich von der Suche nach einem Schriftbeweis gerade das entscheidende Wort versprach. Vor allem: auch wenn es sich in diesem Fall um die nachträgliche Rechtfertigung eines bereits eingebürgerten Brauches gehandelt haben sollte, so wäre damit darüber noch gar nichts ausgesagt, seit wann dieser Brauch denn feststand. Der Umstand allein, daß man sich Ende des 1. Jahrh. n. Chr. um einen Schriftbeweis für die Proselytentaufe bemüht hat, dürfte keineswegs eine Stütze abgeben für die Vermutung, die Proselytentaufe habe schon in den Tagen Johannes des Täufers als Aufnahmeritus gegolten[20].

---

[20] Es ist freilich zu beachten, daß Jeremias seine Ausführungen über die Aufgabe der älteren Halacha nicht aus Anlaß der Diskussion zwischen Rabbi Eli'ezer und Rabbi Jehoschua' in Jeb. 46a macht, sondern als Einleitung zu seiner Heranziehung der Äußerung von Rabbi Jehuda I. in Ker. 9a, die über ein Jahrhundert später liegt. Damals freilich war das Proselytentauchbad längst Aufnahmeritus. Allerdings machte auch der Schriftbeweis in dieser Zeit keine Mühe mehr, indem sofort Ex. 24,8 genannt werden konnte.

Nun macht Jeremias freilich im Anschluß an seine Stellungnahme zu Jeb. 46a ein Argument geltend, mit dessen Hilfe er beweisen will, „daß der selbständige Charakter des Proselytentauchbades" „in neutestamentlicher Zeit"[21] „höchstwahrscheinlich schon erreicht" war (S. 425). Er glaubt, die Stelle Pes. 8,8 gebe „höchstwahrscheinlich einen Anhalt dafür, wann sich die hillelitische Ansicht in praxi durchgesetzt hat, derzufolge das Tauchbad der ‚Hauptakt bei der Konversion' war" (S. 424). Indem nämlich „nach Pes. 8,8 die Schammaiten das Tauchbad des übertretenden Proselyten noch am gleichen Tage auf die Beschneidung folgen ließen", schrieben sie „den Heiden einen geringeren Grad von Unreinheit zu als ihre Opponenten, die Hilleliten, die zwischen Beschneidung und Tauchbad einen Zwischenraum von 7 Tagen forderten, weil sie den Heiden dem durch eine Leiche Verunreinigten gleichsetzten, der (nach Num. 19,11ff.) 7 Tage bis zu seiner endgültigen Reinigung zu warten hat" (S. 424). Jeremias nimmt sodann das Tos. Pes. 7,13 erzählte Beispiel von (heidnischen) Soldaten und (Tor-) Wächtern, die am 14. Nisan das Tauchbad nahmen und am Abend am Passamahl teilnahmen, als Beweis dafür, „daß wir mit Pes. 8,8 in einer Zeit stehen, in der die ältere schammaitische Auffassung, die den Heiden nur einen leichteren Grad der Unreinheit zuschrieb, die Praxis bestimmte" (S. 425). Diese Beurteilung von Pes. 8,8

Außerdem ist das Problem, um das es in Ker. 9a geht, ganz deutlich dies, wie es nach der Zerstörung des Tempels mit der Opferdarbringung des Proselyten zu halten sei (in diesem Sinne ist die Stelle bei Strack-Billerbeck S. 107f. angeführt). Es ist kein Zweifel, daß im Unterschied zu Ker. 9a, wo ein längst fertiger Schriftbeweis für den dreigeteilten Ritus bei der Aufnahme eines Proselyten (Beschneidung, Tauchbad, Opferdarbringung) geboten wird, die Stelle Jeb. 46a in eine noch in Fluß befindliche Diskussion hineinführt, in der es einmal speziell um das Proselytentauchbad bzw. um das Verhältnis zwischen Beschneidung und Tauchbad ging und in der außerdem erst nach einigem Tasten, indem auch Ex. 19,10 erwogen wurde, schließlich Ex. 24,8 als Schriftbeweis für genügend erachtet wurde. Es ginge daher nicht an, auch für das Verständnis der Diskussion Jeb. 46a davon auszugehen, hier müsse es sich um einen Schriftbeweis für bereits Feststehendes handeln.

[21] „In neutestamentlicher Zeit" ist eine etwas allgemeine Formulierung in einem Fall, in dem die Festlegung auf ein Jahrzehnt dringend erwünscht sein muß. Um sie bemüht sich Jeremias dann freilich anderwärts.

wird — auch ohne Einbeziehung von Tos. Pes. 7,13 — zu Recht bestehen: es handelt sich um die Zeit, in der die Hilleliten ihre strengere Auffassung gegenüber der älteren Auffassung der Schammaiten erst durchsetzen mußten. Welche Zeit war das aber?

Jeremias gewinnt einen „Anhalt für die Datierung" dadurch, daß er zunächst darauf hinweist, „daß die Vorschriften über die Unreinheit der Heiden im 1. vor- und nachchr. Jahrh. einer fortgesetzten Verschärfung verfielen, wobei die Hilleliten die Treibenden waren" (S. 425). Damit ist ein, zunächst noch etwas weit gespannter zeitlicher Rahmen gegeben, innerhalb dessen Jeremias nun versuchen muß, näher zu bestimmen, an welchem Punkt Pes. 8,8 einzuordnen ist bzw. wann noch die schammaitische Auffassung die herrschende war und von wann ab die hillelitische siegte. Einmal macht er geltend: daß die hillelitische „Ansicht, derzufolge der Heide leichenunrein war, sich noch zur Zeit des Tempelbestandes durchgesetzt hat, geht daraus hervor, daß vor 70 n. Chr. Heiden und Leichenunreine im Tempelritual gleichgestellt waren: beide Kategorien durften den Außenvorhof des Tempels nicht überschreiten" (S. 425 mit Berufung auf Kelim 1,8). Daß in Kel. 1,8 die Heiden durch die Aufzählung zusammen mit Leichenunreinen in aller Form und im Sinn der hillelitischen These als leichenunrein bezeichnet werden sollten, das kann man jedoch durchaus bezweifeln. Denn in Kel. 1,8 heißt es unmittelbar vorher, daß männliche und weibliche Flußbehaftete, Menstruierende und Wöchnerinnen den äußeren Vorhof nicht betreten dürften, während schon nach Lev. 12.15 sowie Kel. 1,5 und anderen Zeugnissen die Genannten nicht den genau gleichen Grad von Unreinheit besaßen und daher bei Aufzählungen auch in jeweils immer wieder verschiedenen Beziehungen zu anderen Gruppen von Unreinen stehen konnten. Es ist daher möglich, daß Heiden und Leichenunreine zusammen genannt wären, ohne daß dies bedeuten müßte, daß sie im Grade der Unreinheit einander absolut gleichstanden. Eine letzte Sicherheit darüber, daß die Heiden in der Zeit vor 70 n. Chr. allgemein als leichenunrein gegolten hätten, dürfte aus Kel. 1,8 sich demnach nicht ergeben. Selbst wenn die Stelle aber doch in diesem Sinn zu verstehen sein sollte, wäre damit vorerst nur dies belegt, daß die aus Pes. 8,8 zu erkennende hillelitische Anschauung, nach der

die Heiden als leichenunrein zu gelten hätten und mithin erst 7 Tage nach ihrer Beschneidung das Tauchbad nehmen dürften, sich in der Zeit vor 70 bereits durchgesetzt hatte. Daß das Tauchbad des Proselyten gleichberechtigter Initiationsritus oder gar „Hauptakt bei der Konversion" war, das vermag die Stelle, für sich allein genommen, niemals zu beweisen. Sie beleuchtet, wenn Jeremias sie richtig auslegt, lediglich einen bestimmten und zwar den abschließenden Abschnitt in der Entwicklung des Urteils über den Grad der Unreinheit der Heiden und damit zugleich den Wandel in der Frage, wieviel Zeit zwischen Beschneidung und Tauchbad liegen müsse. Dies ist aber eine andere Frage als die, ob das Tauchbad Aufnahmeritus war oder nicht.

Jeremias bringt nun außer dem Hinweis auf Kel. 1,8 noch eine weitere Beobachtung, aus der sich „mit einiger Wahrscheinlichkeit" ergeben soll, „wann sich die Ansicht der Hilleliten durchgesetzt hat" (S. 425). Er schreibt: „Übereinstimmende Angaben des Neuen Testaments und des Josephus lassen erkennen, daß schon in neutestamentlicher Zeit die Wohnungen der in Palästina lebenden Heiden als mit Leichenunreinheit verunreinigt galten". Er stellt daraufhin fest: „die hillelitische Ansicht hatte sich damals also schon in der Praxis durchgesetzt". Er folgert weiter: „Da Pes. 8,8 in einer Zeit spielt, in der die Praxis der schammaitischen Auffassung folgte, gehört diese Stelle in frühere Zeit" (das heißt: in eine Zeit vor der vorher erwähnten neutestamentlichen Zeit, in der die hillelitische Ansicht bereits durchgedrungen war). Damit aber ist für Jeremias der Abschluß seiner Beweisführung gegeben: „In neutestamentlicher Zeit war der selbständige Charakter des Proselytentauchbades gegen den Widerstand der Schammaiten höchstwahrscheinlich schon erreicht" (S. 425).

Auch hier wäre zu betonen, daß selbst mit der Feststellung, daß sich das hillelitische Urteil über die Leichenunreinheit heidnischer Wohnungen „in neutestamentlicher Zeit" tatsächlich bereits durchgesetzt hätte, rein gar nicht gewonnen wäre für die eigentlich zur Verhandlung stehende Frage, ob das Tauchbad des Proselyten schon damals — und das müßte genauer heißen: schon vor Johannes dem Täufer — als Aufnahmeritus gegolten hat. Jedoch: was ist es überhaupt mit der von Jeremias ins Feld geführten Leichen-

unreinheit heidnischer Wohnungen in Palästina? Er verweist einmal auf Josephus, Antiquitates 18,94 und bemerkt, daß dieser Beleg sich auf die Zeit vor 37 n. Chr. beziehe. An dieser Stelle wird erzählt, daß das hohepriesterliche Gewand, bevor Vitellius es bei seinem Jerusalemer Aufenthalt Passa 37 wieder den Priestern zur Aufbewahrung im Tempel übergeben ließ, viele Jahrzehnte hindurch, schon unter Herodes d. Gr. und Archelaus und dann unter den Römern, in der Burg Antonia verwahrt worden war. Auch der römische Kommandant hatte es jeweils 7 Tage vor einem Fest herausgegeben; es war gereinigt worden (*hagnistheisa*), und wenn der Hohepriester es beim Fest getragen hatte, war es wieder zurückgebracht worden. Streng genommen müßte dies seit dem Jahr 6 n. Chr., seit dem Beginn der römischen Herrschaft über Judäa so gehalten worden sein. Dann hätten also schon damals die Wohnungen der Heiden als leichenunrein gegolten? Jedoch: wenn auch nicht erwartet werden dürfte, daß Josephus etwas Genaueres über den Grad der Verunreinigung des Gewandes sagen würde, so genügt doch andererseits seine Angabe „sieben Tage jeweils vor einem Fest" noch nicht, um an die siebentägige Reinigungsfrist bei Leichenunreinheit zu denken. Es ist auch möglich, daß die Zeitangabe damit zusammenhängt, daß der Hohepriester, wie dies durch Joma 1,1 für das Versöhnungsfest bestimmt wird, eine siebentägige Vorbereitungszeit zu absolvieren hatte. Vielleicht ist das Gewand übrigens auch zur Zeit der Herodeer, als die Burg Antonia noch nicht in heidnischem Besitz war, stets gereinigt worden, ehe der Hohepriester es anlegte.

Aus dem Neuen Testament führt Jeremias Joh. 18,28 und in zweiter Linie Matth. 8,8 an. In der Tat würde ja Matth. 8,8 nicht eindeutig und ausschließlich dahin zu verstehen sein, daß der Hauptmann von Kapernaum Jesus davor bewahren wollte, sich durch das Betreten seines Hauses zu verunreinigen. In Joh. 18,28 dagegen geht es eindeutig darum, daß das Betreten des römischen Prätoriums in Jerusalem die jüdischen Ankläger Jesu unrein machen würde. Daß dabei (und auch bei Josephus, Ant. 18,94) gerade an Leichenunreinheit gedacht sei, belegt Jeremias mit einem Hinweis auf die Ausführungen von Strack-Billerbeck zu Joh. 18,28[22]. Dort

[22] Das in Anm. 4 angegebene Werk Band II (1924) S. 838f.

wird mit Berufung vor allem auf Ohalot 18,7 gezeigt, daß heidnische Wohnungen in Palästina deswegen als leichenunrein galten, weil die Befürchtung bestand, daß Fehlgeburten darin begraben sein könnten. Daß diese Ansicht freilich schon für die Zeit des Todes Jesu als verbindlich angenommen werden darf, das ist damit, daß Rabbi Eli'ezer (um 90 n. Chr.) für sie als Autor genannt wird, noch nicht erwiesen. Vor allem aber ist deutlich, daß die Wohnungen von Heiden nach dieser Überlieferung nicht deswegen schon als leichenunrein galten, weil Heiden darin wohnten und die Heiden als solche als leichenunrein angesehen worden wären. Vielmehr war der alleinige Grund der Verdacht auf Verunreinigung durch eine im Hause vergrabene Leiche. Nur auf dem Umweg über diese Annahme wäre also der Gedanke zu erreichen, daß die Heiden, weil sie in diesen Wohnungen lebten, von vornherein als leichenunrein zu gelten hätten. In Ohalot 18,7 wird dieser Gedanke aber nicht geäußert, und auch hinter Kel. 1,8 wird man ihn nicht mit Sicherheit vermuten dürfen.

Somit können weder Josephus, Ant. 18,94 noch Joh. 18,28; Matth. 8,8 einen hinreichenden Grund für die Annahme bilden, in der Zeit, von der diese Stellen sprechen, hätten die Heiden allgemein als leichenunrein gegolten, und bereits in dieser Zeit hätte die hillelitische Auffassung von der Unreinheit der Heiden die schammaitische völlig verdrängt. Es kann sich mithin von hier aus auch kein Anhaltspunkt dafür ergeben, in welcher Zeit Pes. 8,8 spielt. Gänzlich ohne Einfluß aber sind alle diese Stellen auf die Frage, von wann ab das Proselytentauchbad als selbständiger Aufnahmeritus gegolten hat. Sie berühren das Tauchbad der Proselyten nur in seiner Eigenschaft als Reinigungsbad.

c) *Proselytentaufe und Sündenvergebung*

Was Jeremias in seiner dritten Ausführung (S. 426f.) behandelt, ist nicht mehr die Frage nach dem Alter des Proselytentauchbades als Aufnahmeritus, sondern die Frage, „ob das Proselytentauchbad etwas mit Sündenvergebung zu tun hatte" (S. 426). Auch diese Frage ist aber sehr wichtig; denn die Antwort entscheidet

darüber, ob in dieser Hinsicht eine Übereinstimmung zwischen Proselytentaufe und Johannestaufe besteht oder ein Unterschied.

Ich hatte betont, das Proselytentauchbad habe „es in der ganzen Zeit seiner Entwicklung so wenig wie die andern jüdischen Tauchbäder mit der Sündenvergebung zu tun gehabt, sondern lediglich mit der Wiedererlangung der levitischen Reinheit" (mein Aufsatz S. 37). Jeremias bestreitet dies. Er weist zunächst hin auf den häufig wiederholten Satz: „der Proselyt gleicht bei seinem Übertritt einem eben geborenen Kinde" (z. B. Jeb. 48b) und betont, dieser Satz habe ursprünglich religiösen Sinn gehabt und besagt, „daß Gott dem Proselyten (beim Übertritt) alle seine Sünden vergebe". Selbst wenn man diese Interpretation von Jeremias als richtig unterstellt (unbestritten ist sie ja nicht), so muß man doch fragen, wo denn hierbei vom Tauchbad die Rede ist. Was nötig wäre, wären doch Belegstellen dafür, daß das Tauchbad und nicht der Übertritt als solcher es mit Sündenvergebung zu tun hatte. Den gleichen Einwand muß man auch erheben, wenn Jeremias auf die zahlreichen inschriftlichen Belege für Namensänderungen von Proselyten und Proselytinnen hinweist, deren einige nachweislich in die Zeit vor 70 n. Chr. gehören (S. 426f.). Er meint: „Offensichtlich sollen diese Namensänderungen zum Ausdruck bringen, daß der Proselyt ein Neophyt ist, ein ‚eben geborenes Kind', eine ‚neue Kreatur', daß er ‚als ein neues Geschöpf aus Beschneidung und Taufe hervorging'" (S. 427). Mit dem letzten Satz zitiert Jeremias eine Formulierung von Georg Rosen bzw. Friedrich Rosen oder Georg Bertram[23], die jedoch ihrerseits gar nicht darauf berechnet ist, die Frage, um die es Jeremias gehen sollte, ob nämlich gerade das Proselytentauchbad etwas mit Sündenvergebung zu tun hatte, zu klären. Es wäre daher schon notwendig gewesen, statt mit einem solchen Zitat mit Hilfe antiker jüdischer Aussagen selbst die Frage zur Entscheidung zu bringen. Nun wird Jeremias ja vielleicht der Meinung sein, die Belege für Namensänderungen von Proselytinnen zeigten ja zur Genüge, daß dem Tauchbad die Wirkung zugeschrieben wurde, aus einer Heidin ein neues Geschöpf zu machen.

---

[23] Georg Rosen, Juden und Phönizier. Neu bearbeitet und erweitert von Friedrich Rosen und Georg Bertram. Tübingen (1929) S. 62.

Demgegenüber ist aber doch darauf hinzuweisen, daß es einen wesentlichen Unterschied ausmacht, ob diese Wirkung dem Tauchbad als solchem oder dem Übertritt zugeschrieben wurde. Bis zum Beweis des Gegenteils wird man zunächst damit rechnen müssen, daß es der Übertritt war, dessen Tragweite in den Namensänderungen zum Ausdruck gebracht werden sollte.

Nun hat Jeremias allerdings noch einen weiteren Beleg vorzubringen. Er weist nämlich darauf hin, daß der Satz Pes. 8,8: „Wer sich von der Vorhaut scheidet, der ist wie einer, der sich vom Grabe scheidet", mit dem die Hilleliten ihre Forderung begründeten, daß der Proselyt erst 7 Tage nach der Beschneidung das Tauchbad nehmen dürfe, ursprünglich „höchstwahrscheinlich" etwas ganz Anderes besagt habe. „Sich vom Grabe scheiden" sei nämlich „als Bezeichnung für levitische Unreinheit ohne jede Analogie"; außerdem bezeichne das Wort für „Grab" (qäbär) auch den Mutterschoß. Ursprünglich habe der Satz einmal besagt, „daß der Proselyt wie einer sei, der aus dem Grabe auferstehe" bzw. „wie einer, der eben geboren wurde" (S. 427). Das ist nun eine sehr interessante These. Man fragt sich allerdings, ob Pes. 8,8, wenn dort dieser ältere Sinn längst zurückgetreten ist, dann so alt sein kann, wie Jeremias meint, nämlich älter als die Zeit, in die Josephus, Ant. 18,94; Joh. 18,28; Matth. 8,8 führen (S. 425). Vor allem aber ist einzuwenden, daß man die Wendung „sich von der Vorhaut scheiden" nun doch beim besten Willen nicht auf das Tauchbad beziehen kann. Sie bezieht sich doch ganz eindeutig auf die Beschneidung! Wenn Jeremias im Anschluß an seine Bemerkungen zu Pes. 8,8 fragt: „Kann man angesichts dieses Tatbestandes wirklich sagen, daß die Proselytentaufe nichts mit Sündenvergebung uz tun hatte?" (S. 427), so muß man mit der Gegenfrage antworten: „Kann man angesichts dieses Tatbestandes wirklich sagen, daß die Proselytentaufe etwas mit Sündenvergebung zu tun hatte?"

Die rabbinischen und inschriftlichen Belege, die Jeremias beibringt, leisten den Dienst also nicht, den er sich von ihnen verspricht. Nun erwähnt er freilich auch noch „einen außerrabbinischen Beleg aus der Zeit um 80 n. Chr.", nämlich Orac. Sib. IV 165ff. (S. 426). Doch ist gerade bei ihm sehr zweifelhaft, ob er sich überhaupt auf die Proselytentaufe bezieht (vgl. Abschnitt V). Alles

in allem wird es daher ratsam sein, die Frage, ob das Proselytentauchbad etwas mit Sündenvergebung zu tun hatte, nicht zu bejahen.

Überblicken wir das in diesem Abschnitt IV Ausgeführte, so zeigt sich, daß Jeremias den Nachweis nicht hat liefern können, daß die Proselytentaufe als selbständiger Aufnahmeritus so alt gewesen ist, daß sie Johannes dem Täufer als Vorbild hätte dienen können.

V. Oracula Sibyllina IV 165ff. und anderes

In Abschnitt IV war bereits auf Orac. Sib. IV 165ff. Bezug genommen worden. Diese Stelle wird gern als Beleg für die Proselytentaufe beansprucht und dabei in verschiedener Hinsicht ausgewertet. Einmal wird mit ihr bewiesen, daß die Proselytentaufe es eben doch mit Sündenvergebung zu tun gehabt habe (so Jeremias S. 426). Zum andern gilt sie als wichtiges Zeugnis dafür, daß die Proselytentaufe in der Zeit um 80 n. Chr. bereits in hohem Maße eine selbständige Bedeutung erlangt haben müsse, insofern sie und nicht die Beschneidung den Heiden als Rettung vor dem Untergang angepriesen werde. Bezieht sich die Stelle jedoch wirklich auf die Proselytentaufe?

Sie lautet[24]:

162 „Ach, ihr armen Sterblichen, ändert dies und bringt nicht zu jeglichem Zorne
163 den großen Gott, sondern fahren lassend
164 die Schwerter und den Jammer und Männermord und die Freveltaten
165 badet den ganzen Leib in immerwährenden Flüssen,
166 und die Hände zum Himmel ausstreckend bittet um Vergebung
167 für die bisherigen Taten und sühnt mit Lobpreisungen

[24] Nach der Übersetzung von Friedrich Blaß in: E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. 2. Band. Tübingen (1900) S. 204, aber mit der Zeilenzählung der Ausgabe des griechischen Textes von Fr. Geffcken, Die Oracula Sibyllina. Leipzig (1902).

168 die bittere Gottlosigkeit! So wird es Gott gereuen,
169 und er wird euch nicht verderben; er wird seinen Zorn wiederum stillen...“

Das Buch IV gehört zu den jüdischen Bestandteilen der Orac. Sib. Als Abfassungszeit gilt die Zeit nach 70 oder um 80 n. Chr. Es handelt sich um einen letzten Apell an die Heiden angesichts des nahenden Weltendes. Die Heiden werden aufgefordert, den ganzen Leib in ständig fließenden Flüssen zu baden. Jeremias (S. 426 Anm. 38) meint, die Aoristform *lousasthe* (badet) in Zeile 165 zeige, „daß an ein einmaliges Bad gedacht sei“, und er schließt daraus: „Deshalb kann die Stelle nicht auf die Bäder der jüdischen Täufersekten bezogen werden“. Diese Beobachtung ist nun aber nicht ganz stichhaltig. Der Aorist bezeichnet nicht notwendig das Einmalige, sondern im Gegensatz zum Durativen (Praesens) das Momentane; an Wiederholbarkeit ist hierbei nicht gedacht, sie ist aber auch nicht ausgeschlossen[25]. Es ist gemeint: „Vollzieht das Bad!“ oder „Entschließt euch dazu, den Leib zu baden!“ Dem Wortlaut kann daher nicht mit Sicherheit entnommen werden, daß es sich um ein einmaliges Bad handeln müsse, dies um so weniger, als in Zeile 166 (*aiteisthe*, bittet) und auch in Zeile 167 (*hilaskesthe*, sühnt) ein Imp. Praes. steht, zwischen den Tempora also überhaupt nicht scharf unterschieden wird[26]. Es ist daher durchaus

[25] Vgl. Friedrich Blaß, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, bearbeitet von Albert Debrunner. 7. Aufl. Göttingen (1943) §§ 318. 335—337. Auch für Sahlins Interpretation von Luk. 3,21 (vgl. Abschnitt II) ist dies zu bedenken.

[26] Die Überlieferung von *aiteisthe* ist einmütig; dagegen ist neben *hilaskesthe* auch der Aor. *iasasthe* (heilet) überliefert. — In Zeile 167 hat Blaß seiner Übersetzung „wird es gereuen“ die Lesart *hexei metanoian* zugrundegelegt. Es ist auch *dosei metanoian* (wird Umkehr geben) überliefert, und Geffcken S. 101 hat *dosei* in seine Textrekonstruktion übernommen. Der Gedanke, daß Gott Umkehr schenken werde, wäre eine gute Parallele zu der entsprechenden Erklärung des Begriffes „Umkehrtaufe“ Mark. 1,4; Luk. 3,3 u. ö. Es ist etwas merkwürdig, daß Sahlin (vgl. Anm. 1), der bei der Johannestaufe so stark die Aktivität der Täuflinge betont (vgl. Abschnitt I), S. 16 Anm. 2 die Stelle Orac. Sib. IV 162ff. mit der Lesart *dosei metanoian* zitiert. Vgl. auch S. 84 meine Bemerkungen zu Sahlins Umdeutung von Apgsch. 5,31.

möglich, daß im Hintergrund doch „die Bäder der jüdischen Täufersekten" stehen und nicht die Proselytentaufe mit ihrer Einmaligkeit.

Im übrigen wäre nicht einmal das sicher, daß überhaupt an einen jüdischen Ritus gedacht ist. Damit allein, daß Orac. Sib.IV aus jüdischen Kreisen stammt, wäre dies ja noch nicht gegeben. Es könnte in einem jüdischen Text, der sich an Heiden wendet, gerade „an heidnische Waschungsriten angeknüpft sein" (mein Aufsatz S. 35). Sollte dies jedoch nicht zutreffen, so würde es völlig genügen, an eine Anknüpfung an Jes. 1,16 zu denken[27], zumal die Septuaginta dort ebenfalls *lousasthe* bietet. An die Proselytentaufe zu denken, liegt jedenfalls in keiner Weise nahe. Bei der Proselytentaufe wären, wenn sie, wie Jeremias meint, als Aufnahmeritus älter wäre als Orac. Sib.IV, Zeugen nötig (vgl. S. 104). Die Proselytentaufe hatte auch nicht unbedingt „in immerwährenden Flüssen" stattzufinden. Bei einer Proselytentaufe war es ferner schwerlich Sitte, die Hände zum Himmel (*es aithera* Zeile 166) auszustrecken. Schließlich: eine Proselytentaufe ohne vorangegangene Beschneidung war gar nicht denkbar; auch in der Zeit, in der die Proselytentaufe längst Aufnahmeritus und sogar „Hauptakt bei der Konversion" war, fehlte doch die Beschneidung nicht. Es geht nicht an, aus Orac. Sib. IV 165 und Epiktet, Diss. II, 9, 19ff. (vgl. meinen Aufsatz S. 35) eine „Praxis der auf Beschneidung verzichtenden, aber das Tauchbad verlangenden Hellenisten" zu rekonstruieren[28]. Wo von einem Verzicht auf die Beschneidung einmal die Rede ist (z. B. Josephus, Ant. 20,41; Vita 113), handelt es sich nicht darum, daß man sich an ihrer Stelle mit einem Tauchbad zufrieden gegeben hätte (es wurde in diesen Fällen vielmehr auch auf das Tauchbad verzichtet, und es fand überhaupt kein eigentlicher Übertritt statt).

Ethelbert Stauffer erwähnt in seinen Ausführungen über die Johannestaufe[29] Orac. Sib. IV 165ff. ebenfalls, bezieht die Stelle aber nicht auf die Proselytentaufe. Wichtig ist sie ihm nur, weil

---

[27] Geffcken verweist in seiner Ausgabe auf diese Stelle.

[28] So Ernst von Dobschütz in seinem Artikel: Proselyten, in: Realencyclopädie für prot. Theologie und Kirche. 3. Aufl. Band XVI (1905) S. 119.

[29] Die Theologie des Neuen Testaments. 5. Aufl. Gütersloh (1948) S. 7.

auch in ihr wie in Mark. 1,5 „von einem gesprochenen Bußgebet" die Rede sei (diese Interpretation von Mark. 1,5 ist freilich nicht völlig sicher). Dagegen schreibt Stauffer zur Bezeichnung der Johannestaufe als „Bußtaufe": „Sie rückt damit in die unmittelbare Nähe eines Taufbrauchs, der in einer etwa gleichzeitigen Schrift jüdischen Ursprungs vorausgesetzt ist und demzufolge wohl in den apokalyptischen Kreisen um jene Schrift verbreitet war". Stauffer denkt an die Vita Adae et Evae. Den Inhalt der Kap. 4ff. gibt er dann folgendermaßen wieder: „Der Bußfertige steigt bis an den Hals ins Jordanwasser hinab und harrt dort in stummer Buße vor Gottes Angesicht, bis daß der Himmel ihm gnädig werde". In dieser Fassung scheint sich in der Tat wenn auch keine unmittelbare, so doch eine gewisse „Nähe" zu den neutestamentlichen Berichten über die Johannestaufe zu ergeben. Sieht man sich jedoch den Text selbst an, so ändert sich das Bild wesentlich. Es wird in ihm geschildert, wie Adam und Eva nach der Vertreibung aus dem Paradies lange Zeit bekümmert und hungrig umherirren mußten. Schließlich habe Adam zu Eva gesagt[30]: „‚Laß uns große Buße tun; vielleicht vergibt uns Gott der Herr, erbarmt sich unser und weist uns etwas zu, davon wir leben können!' Und Eva sprach zu Adam: ‚Mein Herr, sage mir: was ist Buße, und wie soll ich Buße tun? Daß wir uns nicht eine Anstrengung auferlegen, die wir nicht aushalten können, und dann der Herr unsere Bitte nicht erhört und sein Antlitz von uns wendet, weil wir unser Versprechen nicht erfüllt haben!' Und Adam sprach zu Eva: ‚Du kannst nicht soviel tun wie ich; aber tue soviel, als sich mit deiner Gesundheit verträgt. Ich will 40 Tage fastend verbringen. Du aber mache dich auf und geh zum Tigris, nimm einen Stein und stelle dich darauf ins Wasser bis an den Hals, da, wo es am tiefsten ist. Und keine Rede gehe aus deinem Munde hervor; denn wir sind unwürdig, den Herrn zu bitten... Und du bleibe im Wasser des Flusses 37 Tage lang stehen. Ich aber will im Wasser des Jordan 40 Tage verbringen. Vielleicht erbarmt sich dann Gott der Herr unser'". Im Folgenden wird dann erzählt, wie Eva infolge einer Versuchung durch den Satan die Probe nicht durchhält und das Wasser vorzeitig, schon am 18. Tage, verläßt und welche Folgen sich daraus ergeben.

[30] Nach der Übersetzung von C. Fuchs bei Kautzsch (vgl. Anm. 24) S. 512ff.

Deutlich ist, daß der Begriff „Buße", der hier zugrundeliegt, nichts mit der *metanoia* zu tun hat, die die Johannestaufe schenkt. Es handelt sich um Buße im Sinne asketischer Anstrengung. Ferner geht es nicht um ein rasches Tauchbad, sondern um ein 37 bzw. 40 Tage anhaltendes Stehen im Wasser. Endlich ist neben dem Jordan auch der Tigris genannt, und da das Interesse der Erzählung auf dem liegt, was Eva später im Tigris widerfährt, wird schon in dem Bußprogramm, das Adam ihr entwickelt, der Jordan sogar nur mehr nebenbei erwähnt. Die Verwandtschaft mit der Johannestaufe ist also wirklich nicht sehr groß!

Völlig recht hat Stauffer jedoch, wenn er als „Neues und Eigentümliches" der Johannestaufe hervorhebt: „Hier tritt ein Taufender auf, der an andern die Taufe vollzieht, hier zum ersten Mal. Die alten und neuen Baptismen, die damals im Judentum Brauch waren, vollzog ein jeder für seine eigene Person". Auch für die Proselytentaufe würde gelten, daß sie Selbsttaufe gewesen ist (vgl. meinen Aufsatz S. 37f.) und sich auch darin von der Johannestaufe unterschied. Jeremias dagegen sieht darin gerade eine „Verwandtschaft" zwischen Proselytentaufe und Johannestaufe, „daß sich die Proselytentaufe dadurch von sämtlichen anderen jüdischen Tauchbädern unterscheidet, daß der Täufling sie nicht ‚für sich allein' vollzieht" (S. 427). Er denkt hierbei offensichtlich an die „Anwesenheit von Zeugen" (S. 423). Jedoch: es ist etwas völlig anderes, ob es sich wie bei der Proselytentaufe um eine Selbsttaufe, obschon um eine solche vor Zeugen, handelt oder wie bei der Johannestaufe um ein Getauftwerden durch einen Täufer.

Es ist nun allerdings auch bestritten worden, daß Johannes als Täufer bei dem Taufakt eigenhändig mitgewirkt habe. Auch Sahlin vertritt die Meinung, Johannes sei „nur ‚der Veranlasser zum Tauchbad' gewesen", und eben dies bedeute „seine Bezeichnung als ‚Täufer'"[31]. Es fragt sich jedoch, ob diese Bezeichnung damit richtig erklärt ist bzw. ob sich in diesem Fall eine solche Bezeichnung überhaupt herausgebildet haben würde, und es fragt sich vor allem, ob die sonstigen Argumente von Sahlin wirklich stichhaltig sind[32].

---

[31] In dem in Anm. 1 genannten Werk S. 131.

[32] Sahlin widmet dieser Frage einen besonderen Exkurs (S. 130—133). Er hat sicher Recht damit, daß *tābal* in der Regel intransitiv „untertauchen",

Immerhin ist auch er der Auffassung, daß Johannes, selbst wenn er die Täuflinge nicht persönlich untergetaucht haben sollte, doch nicht etwa bloß als „Taufzeuge" zu fungieren hatte; auch er hält diesen Unterschied gegenüber der Proselytentaufe ausdrücklich fest (S. 23).

Daß Mark. 1,4; Luk. 3,3; Apgsch. 10,37; 13,24 gesagt wird, daß Johannes seine Taufe „verkündigt" habe, diese in der Tat auffällige Wendung wird man nicht dahin verstehen dürfen, er habe nur „verkündigt, daß die Leute das Tauchbad der Umkehr nehmen müssen"[33], aber nicht selbst getauft (vgl. z. B. Apgsch. 19,4). Vielmehr wird mit dieser Wendung zum Ausdruck gebracht sein sollen die Einheit, die zwischen seiner Verkündigung und seiner Taufe bestanden hat. Je stärker daher der alttestamentliche und nicht so sehr jüdisch-zeitgenössische Hintergrund seiner Predigt erkannt wird, desto deutlicher wird sich auch der alttestamentliche Hintergrund seiner Taufe herausheben. Vor allem Ez. 36,25f., aber auch Jes. 4,3f.; Sach. 13,1 werden für Johannes vermutlich eine viel verpflichtendere Weisung gewesen sein als alle zeitgenössischen Theologumena zusammen.

---

also „selbst untertauchen" heißt (wie 2. Kön. 5,14) und griechischem *baptizesthai* entspricht, während das Hiph'il *hitbil* „jemanden untertauchen lassen" heißt (vgl. auch meinen Aufsatz S. 38) und griechischem *baptizein* entspricht. Damit ist jedoch nicht bestritten, daß *baptizein* auch transitiv „untertauchen" und das Passiv *baptizesthai* entsprechend „untergetaucht werden" und nicht nur „selbst untertauchen" heißen kann. Wenn im Neuen Testament das Passiv gegenüber dem Aktiv vorherrscht, so ist das schon an sich bedeutsam. Außerdem ist die Zahl der Stellen nicht gering, an denen unbestreitbar die passive Bedeutung „getauft werden" vorliegt. Auch das Medium, z. B. Apgsch. 22,16, kann „sich untertauchen lassen" bedeuten vgl. Blaß-Debrunner (vgl. Anm. 25) § 317. Auch für die lukanischen Schriften trifft das zu. Sahlin kann nur deswegen anders urteilen, weil er in Luk. 3,7; 7,30 das „von ihm", „durch ihn" als nicht protolukanisch bezeichnet und ausscheidet und weil er in Apgsch. 8,38 annimmt, die protolukanische Fassung habe nur berichtet, daß Philippus und der Eunuch vom Wagen herabgestiegen seien, nicht aber, daß sie auch beide ins Wasser gestiegen seien.

[33] So Sahlin S. 131, Anm. 4.