

# Die formgeschichtliche Methode und ihre Anwendung auf die Auferstehungsberichte

Von Hermann Dieckmann S. J.

Jeder Versuch, die synoptische Frage zu lösen, mußte naturgemäß ausgehen von der Untersuchung der in den drei ersten Evangelien gegebenen literarischen Denkmale. Ihre inhaltlich und formal weitreichende Übereinstimmung, verbunden mit nicht minder bedeutenden Abweichungen und Unterschieden, führte zu sorgsamer Vergleichung der Evangelien, ihres Aufbaus, ihrer Bestandteile und Bauglieder, ihrer stilistischen und sprachlichen Eigenart. Aus dieser Arbeit erwachsen die mannigfachen Erklärungsversuche, die auf drei Typen zurückgeführt werden können: verschieden gefaßte literarische Abhängigkeit der Evangelien voneinander; — Annahme vorevangelischer bzw. vorkanonischer Quellenschriften, deren vorherrschende Form die Zweiquellentheorie wurde; — maßgebender Einfluß einer vorliterarischen (vorschriftlichen) Periode, in der das Überlieferungsgut mündlich weitergegeben wurde und in der Weitergabe gewisse feste Formen annahm, nicht nur sprachlicher und stilistischer Art, sondern vor allem bezüglich der literarischen Form der Einzelperikopen, ihrer Auswahl und Folge und des Aufbaus größerer Abschnitte.

Von diesen Lösungen sind die beiden ersten wesentlich literarkritisch bzw. literargeschichtlich, die dritte ist traditionsgeschichtlich. Aber es ist zu beachten, daß keine in reinem, ausschließlichen Sinn verstanden werden kann. Wie die Traditionshypothese nicht von der Tatsache absehen kann, daß es vor der Niederschrift des dritten Evangeliums außer den Evangelien nach Matthäus und Markus andere schriftliche Quellen gab (Luk. 1, 1), ebensowenig durften die literarischen Lösungen die Zeit der nur-mündlichen Überlieferung außer acht lassen. Auch die postulierten Erzählungs- und Redequelle der Zweiquellentheorie setzen eine vorhergehende Formulierung, Sammlung, Ordnung des Stoffes, der Berichte und Logien, voraus.

Es ist somit verständlich, daß die (protestantische) die Zwei-quellentheorie als im wesentlichen gesichert ansehende Forschung sich nach der literargeschichtlichen Arbeit der Erforschung der vorliterarischen Periode zuwandte, um nun ähnlich methodisch die synoptische Tradition, ihren Ursprung, ihr Werden, ihre Bildungsgesetze, ihre Formen und Gattungen festzulegen. Freilich ist die Aufgabe ungleich schwieriger als die literargeschichtliche. Denn die Traditionsgeschichte ist wesentlich auf Rückschlüsse aus den literarischen Endergebnissen der vorliterarischen Entwicklung, also in der Hauptsache auf die drei ersten Evangelien angewiesen. Eine nicht unwichtige Hilfe kann ihr allerdings erstehen aus der übrigen neutestamentlichen Literatur, wie auch aus den ältesten nachkanonischen christlichen Schriften. Größte Zurückhaltung aber ist geboten in der Verwertung außerchristlicher, z. B. rabbinischer oder hellenistischer Quellen, sei es, um die Stil- und Formgesetze einer literarischen Gattung aufzuweisen, sei es, um inhaltliche, religionsgeschichtliche Parallelen festzustellen. Andererseits ist gewiß, daß eine Untersuchung der formellen Entwicklung, welche die in den Evangelien niedergelegten Stoffe in der vorschriftlichen Zeit durchgemacht haben, falls sie möglich ist und methodisch einwandfrei durchgeführt wird, der Lösung des synoptischen Problems wertvolle Dienste leisten kann.

Damit ist im allgemeinen Aufgabe und Art der „Formgeschichte“ umschrieben: die auf die vorliterarische Zeit der mündlichen Weitergabe des evangelischen (synoptischen) Stoffes eingestellte, ihren Ursprung, ihre Formentwicklung und deren Gesetze erforschende, zur Methode ausgebildete Untersuchung, die sich als solche der Literargeschichte ergänzend zur Seite stellt.

Von ihr und ihrer Anwendung auf ein in den Evangelien breit ausgeführtes Überlieferungsstück, die Auferstehung Christi, soll im Folgenden die Rede sein. Anlaß bietet die letzte der bisher erschienenen formgeschichtlichen Arbeiten: Lyder Brun, „Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Überlieferung“<sup>1</sup>, die ihrerseits fußt auf dem Ergebnis einer Arbeit von M. Albertz,

---

<sup>1</sup> H. Aschehoug, Oslo (Gießen 1925, Töpelmann), 97 S.

„Zur Formengeschichte der Auferstehungsberichte“<sup>1</sup>. Gleichzeitig mit Brun schrieb El. Bickermann über „Das leere Grab“<sup>2</sup>.

Zunächst möge (I) die formgeschichtliche Methode näher dargelegt werden, nach Ziel, Wesen, Wert und bisherigen Ergebnissen; dann (II) ihre Anwendung auf die Auferstehungsberichte.

I. Über die Geschichte der Methode berichtet eingehend E. Fascher, dessen Monographie „Die formgeschichtliche Methode“<sup>3</sup>, in zusammenfassender und klärender Darstellung gleichzeitig eingehende Kritik übt und wertvolle Weiterarbeit leistet<sup>4</sup>. Er behandelt zunächst die Vorgeschichte der Methode (4—51), namentlich die Traditionshypothese (Gieseler 23 ff.), bis zu den unmittelbaren Vorläufern, unter denen Gunkel (37 ff.) maßgebenden Einfluß ausübte durch seine im Genesiskommentar niedergelegten Beobachtungen und methodischen Grundsätze. K. L. Schmidt („Der Rahmen der Geschichte Jesu“<sup>5</sup>) kann bereits als teilweiser Vertreter der Formgeschichte gelten, denn er hat nicht nur den „Rahmen“ der synoptischen Evangelien, auch des Markusevangeliums, „mit einleuchtenden Gründen“ (Fascher 48) zertrümmert und damit den Weg zur Analyse der Einzelgeschichten freigemacht, sondern zeigt auch „in der Einzelanalyse starke Verwandtschaft mit den formgeschichtlichen Arbeiten“ (49).

---

<sup>1</sup> ZNtWiss 21 (1922) 259—269.

<sup>2</sup> ZNtWiss 23 (1924) 281—292.

<sup>3</sup> Eine Darstellung und Kritik. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des synoptischen Problems. Beihefte zur ZNtWiss 2 (Gießen 1924, Töpelmann), 236 S.

<sup>4</sup> Vgl. die anerkennende Besprechung Th. Soirons, ThRev 24 (1925) 213 bis 215, sowie die für die Auffassung der Methode wichtige Rezension R. Bultmanns, ThLitZtg 50 (1925) 313—318. Derselbe Verfasser gibt in seiner Schrift „Die Erforschung der synoptischen Evangelien“ (Aus der Welt der Religion 4 [Gießen 1925, Töpelmann] 36) eine knappe Übersicht über Grundlage, Ausgangspunkt, Methode und Ergebnisse der Formgeschichte.

<sup>5</sup> Literarkritische Untersuchung zur ältesten Jesusüberlieferung (Berlin 1919, Trowitzsch, 322 S.). In einer wesentlich literargeschichtlichen Untersuchung „Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte“ (Eucharisterion, Festgabe Gunkel II [Göttingen 1923, Vandenhoeck u. Ruprecht] 50—143) kommt Schmidt auch auf die formgeschichtliche Methode zu sprechen: 86 ff.

Als eigentlich formgeschichtliche Arbeiten werden von Fascher vier eingehender gewürdigt. M. Dibelius', „Die Formgeschichte des Evangeliums“<sup>1</sup>, „konstruktive“ Methode wird als unzulänglich abgelehnt. R. Bultmann, „Die Geschichte der synoptischen Tradition“<sup>2</sup>, sucht durch „literarkritische Analyse und traditions-geschichtlichen Vergleich . . . die ursprüngliche Form eines Stückes zu erkennen“ (84). In wichtigen Punkten zollt Fascher der Arbeit Bultmanns Anerkennung (Einteilung und Benennung der Stoffgruppen, Aufweis der volkstümlichen, unliterarischen Art der Tradition, 142); weniger glücklich sei dessen Terminologie (143). In der Unterscheidung zwischen Geschichtlichem und Mythischem „versagt Bultmann der Skeptiker“; nach ihm ist überall „die späte schaffende Gemeinde am Werk, sie taucht alles in Mythos“ (144)<sup>3</sup>. M. Albertz, „Die synoptischen Streitgespräche“<sup>4</sup> wird im ganzen günstiger beurteilt; Albertz habe über Bultmann hinaus „den Weg vom lebendigen Gespräch bis zur festen literarischen Form zu weisen verstanden“ (169). Von der zweiten schon genannten Arbeit Albertz' („Zur Formengeschichte der Auferstehungsberichte“) aber sagt er: „das Sichere ist nicht neu, das Neue ist noch unsicher“ (170). G. Bertram, „Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult“<sup>5</sup>, gibt eine

<sup>1</sup> Tübingen 1919, Mohr, 108 S. Eine weitere Arbeit Dibelius', „Stilkritisches zur Apostelgeschichte“ (Eucharisterion, Festgabe Gunkel II 26 bis 49), wird von Fascher genannt, aber, weil wesentlich literarkritisch, nicht weiter berücksichtigt. Dibelius will die Arbeitsweise des Verfassers der AG zeichnen, gibt darum zuerst eine kurze Quellenanalyse (30 ff.) und geht dann über zur Untersuchung „der kleinen Einheiten, die als geformte, ursprünglich selbständige Überlieferungsstücke einen wesentlichen Teil der vom Autor benutzten Tradition bildeten“ (37), der Wunderberichte.

<sup>2</sup> Forschungen zur Religion und Literatur des A. und N. T. Neue Folge 12 (Göttingen 1921, Vandenhoeck & Ruprecht), 232 S.

<sup>3</sup> Bultmann bestreitet zwar Fascher gegenüber, ThLitZtg 50 (1925) 315, die „eherne Skepsis“, bestätigt aber doch selbst dessen Urteil in seiner Schrift „Die Erforschung der synoptischen Evangelien“ 32 ff. Gegen Bultmann und seine „Gemeinde“theorie wendet sich mit durchschlagenden Gründen K. Holl, Urchristentum und Religionsgeschichte. Studien des apol. Seminars 10 (Gütersloh 1925, Bertelsmann) 23 ff.

<sup>4</sup> Ein Beitrag zur Formengeschichte des Urchristentums (Berlin 1921, Trowitzsch), 166, S.

<sup>5</sup> Eine formgeschichtliche Untersuchung. Forschungen zur Religion und Literatur des A. u. N. T., Neue Folge 15 (Göttingen 1922, Vandenhoeck u. Ruprecht), 108 S. Das Buch ist Ad. Deißmann gewidmet, der in der Neuauflage seines Buches „Paulus. Eine kultur- und religionsgeschicht-

kultgeschichtliche Untersuchung. Die Überlieferung ist bestimmt und geformt durch die kultischen Bedürfnisse der Gemeinde (171) und nachträglich historisiert (183). Was Bultmann der „Gemeindeftheologie“ zuschreibt, führt Bertram auf den Kult zurück. Fascher nennt die Methode „subjektiven Ästhetizismus“ (184); sie gebe „den letzten Rest von geschichtlichem Sinn noch preis“ (185).

Das dritte Kapitel Faschers behandelt zusammenfassend „Die Formgeschichte als Methode“ (186—234), und zwar deren Terminologie (187 ff.), das Verhältnis von Stil und Form (208 ff.) und von Form und Geschichte (212 ff.). Die letzten Abschnitte zeigen die Vorzüge der Arbeit Faschers: Streben nach klaren Begriffen und eindeutigen Ausdrücken und stark geschichtliche Einstellung, und enthalten wertvolle Beobachtungen und methodische Grundsätze. Zur Kennzeichnung der Stellung des Verfassers sei folgendes Urteil über die literarische Art der Evangelien herausgehoben: „Sie sind keine ‚Biographien‘, keine ‚Propagandaschriften für die Mission‘, sondern ‚volkstümliche Kultbücher‘, dem ‚immanenten Kult‘ der Gemeinde entstammend, der als Ausdruck einer seelischen Stimmung zu verstehen ist, die nach dem Ostererlebnis die Gemeinde beherrschte. So gedeutet, stimmen alle Formgeschichtler überein. So erklärt es sich, daß Jesus im Mittelpunkt steht, weil durch dieses Erlebnis kein radikaler Wechsel in der Wertung der Person Jesu entsteht . . ., sondern nun die alte und neue Anschauung durcheinandergelien. So mischen sich Geschichte und Mythos“ (229 f.).

Nach Abschluß des Buches von Fascher ist an formgeschichtlichen Arbeiten erschienen, außer den beiden schon genannten von Bickermann und Brun, K. Kundsinn, „Topologische Überlieferungsstoffe im Johannes-Evangelium“<sup>1</sup>, der das „topologische

---

liche Skizze“ (Tübingen<sup>2</sup> 1925, Mohr), „grundsätzliche Ausführungen über das Wesen und die Typen des Kultes und über die kultgeschichtliche Betrachtung des Urchristentums, wie auch über Wesen und Typen der Mystik“ (Vorwort) eingefügt hat (90 ff.).

<sup>1</sup> Forschungen zur Religion u. Literatur des A. u. N. T., N. F. 22 (Göttingen 1925, Vandenhoeck u. Ruprecht), 80 S. Über die Geographie und Topographie des JhEv vgl. M.-J. Lagrange, Évangile selon Saint Jean (Paris<sup>2</sup> 1925, Lecoffre) cxxi ff.

Motiv als traditionsbildendes Prinzip der Jesus-Überlieferung im Johannes-Evangelium nachweisen will.

In ihm gruppieren sich die Erzählungsstoffe, ähnlich wie in manchen Erzählungen des Alten Testaments, um bestimmte, geographisch nachweisbare Örtlichkeiten. Die Untersuchung Kundsins ergibt den „Wirklichkeitscharakter der topographischen Angaben des vierten Evangeliums“ (14 ff.), die feste Verbindung seiner Überlieferungsstoffe mit bedeutungsvollen Orten Palästinas (50). Das johanneische Sondergut ist „die literarische Bearbeitung einer tief im Volksglauben und im Gemeindebewußtsein wurzelnden, an hervorragende Stätten der christlichen Tradition gebundenen frommen Überlieferung“ (53). Seine Ortskenntnis hat der Verfasser des vierten Evangeliums vielleicht als Pilger gewonnen, etwa in der Zeit von 110 bis 132 (68). Der geschichtliche Hintergrund des Evangeliums ist bestimmt durch drei „Themen“: Ausbreitung des Christentums in Palästina, Beziehungen zwischen Jesus- und Täuferjüngern, Konzentration des palästinischen Christentums in Jerusalem (76 f.). — Wenn die Ansicht Kundsins auch noch weit entfernt ist von der Anerkennung der alten Zeugnisse über das vierte Evangelium und seinen Verfasser, so eröffnet doch der Nachweis des Wirklichkeitscharakters seiner topographischen Angaben den Weg zu einer vorurteilslosen geschichtlichen Bewertung. Darin liegt der Wert der Arbeit.

Aus der eingangs gebotenen Beschreibung ergeben sich im allgemeinen Wesen und Art der formgeschichtlichen Methode. Ihr Gegenstand ist das in den Evangelien literarisch niedergelegte Überlieferungsgut, insofern es vor der schriftlichen Fixierung eine formale Entwicklung durchgemacht hat. Ziel ist der Aufweis dieser Entwicklung, ihrer formbestimmenden Gesetze, deren Erkenntnis rückwärts führt zu älteren Formen (Quellen und Sammlungen), wenn möglich zum ursprünglichen Wortlaut der Reden Jesu und zur Tatsache des im Erzählungsstoff berichteten Ereignisses. Fascher möchte diese Untersuchung auf die synoptischen Evangelien beschränkt sehen (2); aber dagegen wendet sich Bultmann<sup>1</sup> mit Recht. Denn die in den synoptischen Evangelien niedergelegte Überlieferung ist doch ein Teil der allgemeinen, in Mission, Unterricht und Kult lebenden, christlichen, d. h. auf Christi Leben, Lehre und Werk sich beziehenden Tradition, die auch im vierten Evangelium und in der Apostelgeschichte und nicht zuletzt in den

<sup>1</sup> ThLitZtg 50 (1925) 317.

Briefen des Neuen Testaments ihren Ausdruck findet. Dabei soll nicht geleugnet werden, daß die synoptischen Evangelien, wie sie geschichtlich den Ausgangspunkt abgaben, so methodisch das ergiebigste Feld für die Formgeschichte sein und bleiben werden.

Der Weg und das Mittel, das Ziel zu erreichen, sind nach den bisherigen Arbeiten folgende. Ausgangspunkt müssen die vorliegenden literarischen Zeugen der Überlieferung sein, aber nicht als Quellen, sondern als Niederschlag, zeitweiliger Abschluß, Durchgangsstadium, die, entstanden zu verschiedener Zeit, unter verschiedenen Umständen, aufgebaut aus verschiedenem Überlieferungsstoff, nach verschiedenem Plan, in verschiedener Anlage, in eben dieser Verschiedenheit ein Stück der inzwischen weiter tätigen Überlieferung darstellen. Damit bieten sie die Möglichkeit, gewisse Richtungen, Strebungen, Gesetzmäßigkeiten festzustellen und durch Rückschlüsse die vorliterarische Entwicklung aufzuhellen. Das gilt auch für die von der Zweiquellentheorie angenommenen Erzählungs- und Redequelle; sie werden in der Formgeschichte zu Übergangsbildungen, die, selbst schon wieder aus Sammlung und Ordnung von einzelnen Berichten und Herrenworten erwachsen, in ihren Bestandteilen die formgebende Arbeit der Tradition erfahren haben.

Daher ist es die erste Aufgabe der Formgeschichte, den „Rahmen“, in den die Evangelien bzw. die postulierten Quellschriften den Überlieferungsstoff gespannt haben, zu untersuchen. Stellt sich „der ganze Rahmen der Geschichte Jesu als redaktionelle Arbeit“ heraus (so Bultmann<sup>1</sup>), so muß er „zertrümmert“ und damit die Bahn frei werden zur Untersuchung der Bauglieder. Diese Arbeit hat nach Fascher (3 49) K. L. Schmidt geleistet. Zugleich wird sich ergeben, ob und in wie weit diese Bauglieder (Perikopen, Rede- und Erzählungseinheiten) „Bildungen der Evangelisten“ (Bultmann) sind oder aber „Traditionsstücke“, alter Überlieferungsstoff.

Die weitere Untersuchung betrifft diese Traditionsstücke. Hat die Forschung ergeben, daß sie nicht von den Evangelisten

---

<sup>1</sup> Die Erforschung der synoptischen Evangelien 13.

geformt, „redigiert“ sind, so gilt es jetzt, womöglich die Entwicklung festzustellen, die sie im vorliterarischen Prozeß durchgemacht haben. Diese Aufgabe ist wiederum zweifach. Zunächst muß die literarische Form und Gattung erkannt werden, der ein bestimmtes Stück zuzuweisen ist (z. B. Streitgespräch, Wunderbericht, Apophthegma, Gleichnis u. a.) und deren Eigenesetze. Sodann sind die Gesetze abzuleiten, nach denen sich die Weitergabe und mündliche Überlieferung solcher und so gearteter Stoffe vollzieht; aus ihnen kann dann die Entwicklung, die Formgeschichte, abgelesen werden. Diese Traditionsgesetze ergeben sich aus der Veränderung des evangelischen Stoffes in den verschiedenen Evangelien und in späteren christlichen Quellen (z. B. apokryphen Schriften), oder aus der Entwicklung form- bzw. inhaltsverwandter literarischer Arten, die in ähnlicher Umgebung entstanden (z. B. aus der rabbinischen Literatur), oder überhaupt aus den Gesetzen volkstümlicher Erzählungs- und Überlieferungsweise (Bultmann 14 f.). Denn die Evangelien gehören zur Kleinliteratur; sie sind „Volksbücher“ (Fascher 229 f.).

Leichter ist die letzte Frage zu lösen, welches nämlich die formbildenden Faktoren waren. Allgemein gesprochen: das religiöse Leben der Urchristenheit, Missionspredigt, Katechese, „Gemeindedebatten“ und „Gemeindepolemik“, der Kult und seine Forderungen. Dagegen lehnen die bisherigen Vertreter der Formgeschichte eine besondere Bedeutung traditionsgestaltender Personen, wie der Apostel, zumal Petri, ab (Fascher 213 f.). Eine besondere Rolle spielt bei ihnen der „Sitz im Leben“. Der Ausdruck, von Gunkel geprägt und von den Vertretern der Formgeschichte übernommen, bedeutet nicht „Ursprung eines einzelnen Berichtes (als Bericht über etwas) in einer einzelnen geschichtlichen Situation oder Person“, . . . sondern „die Beziehung eines literarischen Stückes (als literarischen) auf eine allgemeine geschichtliche Situation (wie Krieg, Kult, Verkehr usw.), aus der die Gattung erwuchs, der jenes Stück zugehört. Der ‚Sitz im Leben‘ ist für das Streitgespräch also nicht das Leben Jesu, . . . sondern der rabbinische Schulbetrieb mit seiner Sitte der Disputationen. Daß in diesem Betrieb sowohl Jesus wie die Gemeinde standen, habe ich in meinem



Buche (gemeint ist „Die Geschichte der synoptischen Tradition“) gesagt; auf ihn . . . führe ich einen großen Teil des synoptischen Materials zurück“<sup>1</sup>. Der „Sitz im Leben“ ist also nicht geschichtlicher, sondern formgeschichtlicher Terminus. Anders Fascher (213 f.) und K. L. Schmidt<sup>2</sup>, die den Ausdruck im geschichtlichen Sinne nehmen.

In den einzelnen Erzählungsstücken werden weiterhin technische (wie Einleitungs- und Schlussformeln), formale (die Gattung bestimmende) und inhaltliche Elemente unterschieden; letztere als „Motive“ bezeichnet<sup>3</sup>. Die Herausarbeitung und Aufzählung der Motive bringt die Analyse zum Abschluß.

So ist die formgeschichtliche Methode kein Gegensatz, sondern folgerechte Weiterführung der literargeschichtlichen Untersuchung. Fascher bestimmt ihr Verhältnis folgendermaßen: „Die Formgeschichte ist eine Unterart der Literaturgeschichte, anders ausgedrückt: Jede Literaturgeschichte ist zugleich Formgeschichte, aber nicht jede Formgeschichte auch Literaturgeschichte“ (229).

In dieser Darstellung ist ein Stück Beurteilung enthalten. Im Folgenden seien einige Gesichtspunkte zusammengestellt, die als Grundlage der Beurteilung dienen können und zugleich erklären, wie es kommt, daß die bisherigen Ergebnisse der Methode weit voneinander abweichen und teilweise außerordentlich stark negativ sind.

Daß die formgeschichtliche Untersuchung als solche und ihre Ausbildung zur Methode einen Fortschritt bedeutet, bedarf nach der Darlegung ihres Zieles und ihres Wesens wohl keines Beweises. Sie hat die gleiche Berechtigung wie die Literatur-

<sup>1</sup> ThLitZtg 50 (1925) 316. Proben rabbinischer Lehrweise, und zwar „Anekdoten“, bietet P. Fiebig, „Der Erzählungsstil der Evangelien“, in: *Angelos* 2 (1926) 39—43, und will dadurch zur vergleichenden Untersuchung des Erzählungsstiles der Evangelien, zumal der synoptischen, anregen (42). Er mahnt die Formgeschichte, daß sie nicht literarische Gattungen konstruiere und postuliere, sondern die tatsächlich vorhandenen studiere (39).

<sup>2</sup> Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte. Eucharisterion. Festgabe Gunkel II 124 ff.

<sup>3</sup> So Brun; über den mehrdeutigen Sinn dieses Ausdrucks vgl. Fascher 207; Bultmann, ThLitZtg a. a. O. 317; W. Michaelis in der Besprechung des Brunschen Buches DtLitZtg N. F. 2 (1925) 1892; über die Terminologie im allgemeinen Fascher 187 ff.

geschichte, in der Untersuchung der christlichen Überlieferung eine fast noch größere. Die katholische Forschung hat, der überwiegenden Mehrzahl der Vertreter nach, im Gegensatz zur Zweiquellentheorie und im Einklang mit den ältesten Zeugnissen, die Traditionshypothese zur Lösung der synoptischen Frage herangezogen, in verschiedenem Ausmaß. Th. Soiron kommt in seiner Untersuchung „Die Logia Jesu“<sup>1</sup> zum Ergebnis, „daß die mündliche Überlieferung der Logia Jesu bis an die Schwelle der Abfassung der Evangelien des Matthäus, Markus und Lukas heranreicht und ihnen unmittelbar das Material für ihre schriftliche Arbeit geboten hat.“ H. J. Cladder, „Unsere Evangelien“<sup>2</sup> unterscheidet die „sachgeschichtliche“ Frage von der „literargeschichtlichen“, der „Formfrage“ (50). Zu letzterer gehört auch die Untersuchung über die „Vorstufen unserer ersten Evangelien“ (105 ff.), die sich mit der vorliterarischen Periode, der mündlichen Weitergabe des evangelischen Stoffes befaßt und manche „formgeschichtliche“ Bemerkung enthält. Nimmt Cladder eine ursprünglich einstämmige, aramäische Überlieferung an, so A. Merk in der Neubearbeitung des „Compendium Introductionis“ von R. Cornely<sup>3</sup> eine ursprünglich zweistämmige, entsprechend den beiden verschiedensprachigen Teilen der Jerusalemer Urgemeinde, eine aramäische und griechische. Und wenn diese Forscher auch neben der Tradition literarische Faktoren gelten lassen, wie vorevangelische schriftliche Aufzeichnungen, literarische Abhängigkeit der Evangelien voneinander, so wahren sie doch der nur-mündlichen Weitergabe des evangelischen Stoffes einen größeren Einfluß als die Zweiquellentheorie. Ihnen muß daher eine methodisch ausgebaute und erprobte Formgeschichte willkommen sein.

Auch die weitere Grundlage der Methode, die Annahme formbildender Kräfte, wie sie sich natur- und erfahrungsgemäß in jeder Überlieferung betätigen und unter den besondern Bedingungen der evangelischen Überlieferung (jüdischer Nährboden, rabbinische Lehrmethode, hellenistische Umwelt) zu

<sup>1</sup> Eine literarkritische und literargeschichtliche Untersuchung zum synoptischen Problem. Neutest. Abh. VI 4 (Münster i. W. 1916, Aschendorff) 168.

<sup>2</sup> I. Zur Literaturgeschichte der Evangelien (Freiburg 1919, Herder).

<sup>3</sup> Lethielleux, Paris 1926.

besondern Formen führen mußte, muß anerkannt werden. Aber in der Anwendung des Grundsatzes beginnen sich die Wege zu scheiden. Die formbildenden Kräfte werden bei den meisten Vertretern der neueren protestantischen Evangelienkritik, auch bei denen der Formgeschichte, zu inhaltändernden Faktoren; aus der Geschichte wird Legende und Mythos, aus Jesusworten „Gemeindetheologie“, aus der Formfrage die Echtheitsfrage. Die formgeschichtliche Betrachtung gleitet hinüber in das geschichtliche Urteil. Die Form wird zum alleinigen Kriterium der Echtheit, unter Mißachtung der Zeugnisse, und damit die Türe zur historischen Skepsis weit aufgemacht.

Weiterhin ist die von der Formgeschichte geübte methodische Analyse der Evangelien, die Scheidung zwischen der Kompositionsarbeit der Evangelisten und dem von ihnen übernommenen Stoffe gerechtfertigt, sofern sie im Bereich der Formgeschichte bleibt und nicht voreilig über den geschichtlichen Wert des „Rahmens“ urteilt bzw. ihn als „Redaktion“ verwirft. Die Untersuchung schließlich der einzelnen Perikopen, ihrer literarischen Gattung und ihrer Gesetze, ist gewiß eine der reizvollen und dankbaren Aufgaben der Exegese und wird durch Zergliederung und Vergleichung tiefer in Sinn und Gehalt der Erzählungseinheiten hineinführen. Aber sie ist der Gefahr der Vereinzelung, der „isolierenden Analyse“ und „Atomisierung“ ausgesetzt. Die Loslösung der „Motive“, wie Furcht, Huldigung, Schrift, Zweifel u. a., ihre Ordnung nach rein formalen und sachlichen Gesichtspunkten muß, wenn einseitig geübt, notwendig zu falschen Ergebnissen führen, zur Feststellung von Ähnlichkeiten und Abhängigkeiten, zur Aufstellung fester Schemata, die den Blick für unbefangenes Forschen trüben und verschließen. Dieser Gefahr ist auch Brun erlegen. Wenn dann das so hergerichtete Material in Vergleich gesetzt wird mit Überlieferungen anderer Herkunft, anderer Lebens-, Anschauungs- und Literaturkreise, stellen sich gar zu leicht Gesetzmäßigkeiten und Parallelen ein, die vor der Gesamtschau nicht bestehen und der Sonderart der christlichen Überlieferung nicht gerecht werden.

Darum betont die Formgeschichte mit Recht, daß ihre Aufgabe „sehr schwierig ist und mit großer Vorsicht geschehen

muß“<sup>1</sup>, sie ist denn auch je nach Voraussetzungen, geschichtlichem Sinn, Methode verschieden gelöst. Diese Voraussetzungen sind großenteils metaphysisch, weltanschaulicher Art. „Die Abgrenzung dessen, was historisch glaublich erscheint und was nicht, ist je nach der Weltanschauung verschieden“, bemerkt Fascher (130) in der Kritik der Methode Bultmanns. Wer kein außerordentliches Eingreifen Gottes in den Lauf der Natur annimmt, wird alle Wundergeschichten als Legenden betrachten und, wie Brun, in den Erscheinungen des Auferstandenen nur „Erlebnisse“ sehen.

Den geschichtlichen Sinn vermißt Fascher bei Bertram und Bultmann; nach letzterem blieben als sichere Tatsachen nur zwei: „Jesus hat in Galiläa am See Genezaret gewirkt und ist in Jerusalem gekreuzigt worden“ (140). Bultmann<sup>2</sup> selbst gibt folgendes Ergebnis. Sicher ist, daß Jesus gelebt hat. Aber da wir „durch das Medium der Gemeinde . . . das Bild der geschichtlichen Gestalt Jesu“ sehen (32), so ist „der Charakter Jesu, das anschauliche Bild seiner Persönlichkeit und seines Lebens . . . für uns nicht mehr erkennbar“ (33). „Über die Entstehung und Entwicklung seines Messiasbewußtseins können wir überhaupt nichts Sicheres mehr aussagen“ (33 f.); auch nicht über die Gründe seiner Hinrichtung. „Welche Rolle die jüdische Behörde dabei spielte, läßt sich nicht mehr erkennen, da der Passionsbericht zu stark von der Legende überwachsen ist“ (34). Bezüglich der Lehre Jesu gilt, „daß nie für ein einzelnes Jesuswort der bestimmte Beweis seiner Echtheit zu führen ist“; wohl aber gibt es „eine ganze Reihe von Worten der ältesten Traditionsschicht . . . die ein Bild von der geschichtlichen Verkündigung Jesu vermittelt“ (33). Dieser gehören in gleicher Weise „die eschatologische wie die sittliche Verkündigung Jesu“ an (35). — Soiron hat Recht, wenn er davor warnt, „die reine Form als Norm der Geschichtlichkeit zu postulieren“, und „eine gewissenhafte, durch keine subjektive Willkür verbogene Analyse des vorliegenden synoptischen Stoffes“<sup>3</sup> fordert.

<sup>1</sup> Bultmann, Die Erforschung der synoptischen Evangelien 14.

<sup>2</sup> Die Erforschung der synoptischen Evangelien 32 ff.

<sup>3</sup> In der Besprechung Faschers ThRev 24 (1925) 215.

Das Wort gilt auch für den Aufsatz El. Bickermanns „Das leere Grab“<sup>1</sup>, der sich zwar als „formgeschichtlich“ bezeichnet (292), aber von den Untersuchungen Albertz' und Bruns methodisch unvoreteilhaft absticht. Der Verfasser führt folgendes aus: Markus hat, wie auch sonst palästinisches Gut in hellenistische Theologie hineinzwängend, das „leere Grab“, den typischen Beweis für die „Entrückung“ (d. h. Freibleiben vom Tode; „der Mensch wird Gott“, 286), auf die Auferstehung Christi (d. h. Überwinden des Todes) angewandt, und da diese als Wunder ein Zeichen verlangt, die Christophanieverkündigung der Engel beigefügt. „Die Christophanie . . . wird dem Urbericht fremd sein, und der Auftrag an die Frauen ist nur ein Bindeglied beider Traditionen“ (289). Als ältere Stufe des Christusglaubens ergibt sich die Entrückung, die „unmittelbare Erhöhung“ (290), die Jesu Tod zwar nicht leugnete, aber übersah. „Die Todesvorstellung spielte bei dieser Auffassung keine Rolle“ (290). Das Zeugnis des Paulus „war weder einzige noch älteste Kultusformel“, sondern hellenistischen Ursprungs und hat als solche den Vorrang gewonnen. — Zu diesen Ausführungen wäre viel zu sagen. Es genüge an dieser Stelle hinzuweisen auf den schmalen Unterbau der herangezogenen Beweise (Parallelen), auf die gründliche Verkennung der urchristlichen Überlieferung über Christi Tod und Auferstehung, auf die ungerechtfertigte Übertragung einer ganz anders gearteten Vorstellung in den christlichen Gedankenkreis. Bickermann hätte mit Nutzen die Ergebnisse der Untersuchung K. Bornhäusers verwertet: „Die Gebeine der Toten“<sup>2</sup>.

Die Arbeit Bickermanns führt hinüber zum zweiten Teil, der Anwendung der formgeschichtlichen Methode auf die Auferstehungsberichte, die an Bruns Buch näher dargelegt werden soll.

II. Die Auferstehungsberichte nehmen im urchristlichen Überlieferungsgut für die auf naturalistischem Standpunkt stehenden Forscher eine besondere Stellung ein; die Frage nach ihrer

---

<sup>1</sup> ZNtWiss 23 (1924) 281—292.

<sup>2</sup> Beiträge zur Förderung christl. Theol. 26, 3 (Gütersloh 1921, Bertelsmann).

Geschichtlichkeit betrifft nicht die Tatsache der Auferstehung des Herrn, sondern das „Erlebnis“ der Jünger und ihre Überzeugung, daß er lebe und sich ihnen lebend gezeigt habe. Demgemäß hat die Formgeschichte es mit der Frage zu tun, wie wir aus den Evangelien und andern urchristlichen literarischen Quellen zur Urform dieser Überzeugung vordringen können, und welches diese Urform war. Diese Frage will L. Brun in seinem Buche „Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Überlieferung“ der Lösung näher bringen.

Brun hat sich schon früher mit den Auferstehungsberichten beschäftigt. In dem literarkritischen Aufsatz „Bemerkungen zum Markuschluß“<sup>1</sup> beantwortet er die Frage, „wie die Fortsetzung des an einem entscheidenden Punkt leider abbrechenden Berichtes im Sinne des Verfassers hätte lauten müssen“ (157). Als Minimum umfasse sie aus Mark. 16, 7 eine Erscheinung in Galiläa, aus 16, 7 f. vorher eine Erscheinung vor Petrus in Jerusalem, vielleicht noch eine Erscheinung vor Petrus und sämtlichen Jüngern. Eine weitere Arbeit: „Der Auferstehungsbericht des Markusevangeliums“<sup>2</sup>, führt die Untersuchung weiter und dehnt sie aus auf die Geschichtlichkeit der einzelnen Züge des Berichtes. Sicher ist danach der Gang der Frauen zum Grabe; vielleicht sekundär Salbung, Stein, Gespräch. Sicher ist ferner das leere Grab; die Engellerscheinung und die Botschaft sind legendär, eine Antezipation der Erscheinung Christi. Die Aufnahme dieses Zuges erkläre das Schweigen der Frauen (Mark. 16, 8).—In beiden Untersuchungen finden sich gute Beobachtungen, die die Umsicht und Besonnenheit des Forschers zeigen, aber im ganzen, wegen der Grundeinstellung, den Berichten nicht unbefangen gegenüberstehen.

Die formgeschichtliche Arbeit Bruns hat eine breitere Grundlage. Sie zieht außer den kanonischen auch andere urchristliche Berichte heran: das Petrus- und Hebräer-Evangelium, das Kerygma Petri, die „Epistola apostolorum“ und die Syrische Didaskalie. Seine Methode kennzeichnet er als die formgeschichtliche, oder, wie er sie lieber nennen möchte, die

<sup>1</sup> ThStudKrit 84 (1911) 157—180.

<sup>2</sup> Ebd. 87 (1914) 346—388.

„traditionsgeschichtliche“ (7), verbunden mit der „Untersuchung der sachlichen Motive“ (8), um ihren gemeinsamen sachlichen Inhalt herauszustellen und so zum traditionsgeschichtlich Ursprünglichen zu gelangen. Die Geschichtlichkeit der in den Berichten niedergelegten Tatsachen steht nicht unmittelbar zur Untersuchung. Brun unterscheidet aus inhaltlichen und formalen Gründen die „Grabesgeschichten“ (9—31) und die „Erscheinungen des Auferstandenen“ (32—89); im Anhang wird die Himmelfahrt behandelt (90—97). Die Untersuchung folgt der Dreiteilung: Berichte und ihre literarische Wertung; die Motive; Geschichte der Tradition. So baut sich die Arbeit einheitlich und übersichtlich auf.

Ihr Ergebnis ist folgendes. Für die Grabesgeschichten ergibt sich durch Vergleich der in ihre Inhaltselemente (Motive) aufgelösten Perikopen die literarische Entwicklungsreihe, d. h. die graphische Formel  $Mk \frac{Mt}{Lk}$  Jh, nicht in dem Sinn, als ob „die Neuerungen des Matth. und Luk. einfach durch literarische Bearbeitung des Mark., die Eigentümlichkeiten des Joh. durch literarische Umgestaltung der synoptischen Texte bedingt sein sollten“ (31); hinter ihnen steht vielmehr „eine mündlich-schriftliche Überlieferung, in der sich mündliche Weitergebung und schriftliche Aufzeichnung des Stoffes — beides im Dienste der Mission und des Kultes (der innergemeindlichen Erbauung) — gegenseitig bedingt und beeinflusst haben“ (31). Die älteste Stufe der Überlieferung kannte demnach nur eine Angelophanie (Mark.); eine jüngere verband diese mit der Christophanie (Matth.); zuletzt hat die Christophanie die Angelophanie überholt (Joh.) und verdrängt (Ep. apost. 17).

Aus den Berichten über die Erscheinungen des Auferstandenen glaubt Brun nach dem Vorgang Albertz' (7) ein festes durchgehendes eingehaltenes Formschema ablesen zu können: eine Einzelercheinung ist verbunden mit einer Gesamterscheinung (33—39). Die Untersuchung der Einzel- bzw. Ersterscheinungen (39 ff.) erbringt ihm die Bestätigung des Ergebnisses bezüglich der Grabesgeschichten nach der formalen und inhaltlichen Seite. Denn wiederum erweist sich die literarisch-geschichtliche Formel (50) als brauchbarer Ausdruck der form-

geschichtlichen Entwicklung; anderseits wird die Annahme erhärtet, daß die „älteste uns vorliegende Gestalt der Grabesgeschichte . . . nur eine Angelophanie“ enthält (53). Die erste grundlegende Christophanie wird Petrus zuteil; so nach Paulus, Matthäus und wohl auch nach der Fortsetzung des Markusschlusses, nicht aber nach Joh. 21, 15 ff., das „spätere Reflexion“ ist (52). Später wurde sie verdrängt durch die den Frauen gewordene Christuserscheinung, die vielleicht aber nur als „Überlieferungsvariante“ der Frauenangelophanie anzusehen sei (54). Die Jakobusvision — „in gewissen judenchristlichen Kreisen (ist) Jakobus statt Petrus an die Spitze gestellt worden“ (51) — ist durch Paulus als geschichtlich gedeckt; die Emmausvision „wird wahrscheinlich eine geschichtliche Grundlage haben“ (53).

Die Berichte der Gesamterscheinung, die Brun in kerygmatische, Sammel- und erzählende Berichte einteilt (61 ff.), haben die Form des „Doppelbildes“: Vision, eventuell mit Überführung und Rüge, und Audition, Aufschlüsse und Aufträge, Missionswort und -verheißung (54—62). Diesen beiden Hauptmotiven und den sie begleitenden Nebenmotiven folgt die weitere Untersuchung (64 ff.), aus der sich ergibt, daß „während eines gewissen Zeitraums mehrere Jüngererscheinungen stattgefunden“ haben (86). Da sich aber „in der Überlieferung das Schema der einen Haupterscheinung festgesetzt hatte“, so erfolgte eine einseitige Lokalisierung, entweder in Galiläa (Mark., Matth.) oder in Jerusalem (Luk.). Die Johannes-Darstellung ist ein Kompromiß, wenn man nicht annehmen will, „daß Galiläa in der Tat der Schauplatz der ersten Jüngerchristophanie (bzw. der ersten Jüngerchristophanien), Jerusalem die Stätte der Abschiederscheinung (bzw. der späteren Erscheinungen) gewesen ist“ (86 f.). „Auch hier bewährt sich schließlich die Formel der Literarkritik . . ., nur daß die literarischen hier wie überall nicht als die eigentlichen Triebkräfte der Entwicklung, sondern als Niederschlag und Förderer der in Mission und Gemeindeleben wurzelnden mündlich-schriftlichen Überlieferung aufzufassen sind“ (88).

Das Gesamtergebnis dürfte also folgendes sein: Ursprünglich und deshalb geschichtlich zuverlässig ist der Bericht vom



leeren Grab, von der Angelophanie der Frauen, von der Christophanie Petri (und Jakobus') in Jerusalem, der Jünger in Galiläa und Jerusalem. Die Himmelfahrt dagegen ist nicht als Bestandteil der ältesten Überlieferung anzusehen, sondern nahm ihren Ausgangspunkt von einer Jüngerchristophanie oder ist „einfach als plastischer Ausdruck des Glaubens an die Erhöhung Christi und als anschaulicher Abschluß der Jüngerchristophanie“ (97) zu beurteilen.

Die Untersuchung hinterläßt den Eindruck, daß die formgeschichtliche Methode dem Verfasser mehr zum Hemmnis als zur Förderung gewesen sei. Das Schema, das er aufstellt, ist viel starrer und enger als der Rahmen der literarischen Quellen, die seine Zergliederung in zahlreiche Motive auflöste und nach formalen und sachlichen Gesichtspunkten neu zusammensetzte. Darüber kommt das Recht der geschichtlichen Betrachtung zu kurz; ausschlaggebend in Fragen der Echtheit werden Form und verwandter Inhalt.

An geschichtlichen Urteilen seien folgende genannt: Die Grabesgeschichte bei Matthäus weist greifbare Legendenbildung auf (13); die Verdoppelung der Engel bei Lukas entspricht „der bekannten Neigung der volkstümlichen Erzählung für die Zweizahl“ (24); das Unglaubemotiv gehört, weil apologetisch, „erst einer späteren Stufe der Überlieferung“ an (27); das Motiv der Grabesöffnung ist „entschieden das dunkelste“ (27), wie die von Paulus erwähnte Erscheinung vor 500 Brüdern „rätselhaft“ (84) und die 40 Tage zwischen Auferstehung und Himmelfahrt „schematisch“ sind (87). Bezeichnend ist die Deutung der von Johannes berichteten Erscheinung am See, die sich nicht glatt dem von Brun aufgestellten Schema fügt. Die ganze Szene ist spätere Reflexion (52), entstanden aus der Verbindung zweier ursprünglich selbständiger Motive: Fischfang und Mahl, deren erstes wohl den „Beistand des Herrn bei der Missionstätigkeit“, das zweite „seine Gegenwart im Kultus der Gemeinde (beim Abendmahl) zur Darstellung bringt“ (58; vgl. 72 ff. 84). Eine Schwierigkeit gegen seine Auffassung hat Brun gefühlt und zu lösen versucht (50 ff.); wie nämlich die Christophanie vor Petrus, trotz deren grundlegender (34 50) und kirchengründender (49) Bedeutung, zurückgedrängt werden

und fast verschwinden konnte, wie Brun feststellen will. Die von ihm beigebrachten Erklärungen schlagen nicht durch; daß Petrus im Urchristentum und seiner Überlieferung eine eigenartige, hervorragende Stellung eingenommen hat, wird gerade in neuerer Zeit auch von Vertretern der kritischen Forschung hervorgehoben<sup>1</sup>. Die Tatsache drängt zu einer andern Lösung, zur Anerkennung der geschichtlichen Treue der Quellen bzw. der Überzeugung der Urchristenheit, deren Niederschlag das von Paulus übernommene Bekenntnis (1 Kor. 15, 3 ff.) ist.

Damit kommen wir auf ein Bedenken, das etwas eingehender zu Worte kommen soll, bezüglich der zur Untersuchung herangezogenen Quellen. Allgemein muß die Forderung erhoben werden, daß in einer Arbeit, wie sie Brun leisten will, das gesamte Schrifttum, wenigstens der apostolischen Zeit berücksichtigt werde, also alle Stellen des Neuen Testaments, die über die Auferstehung des Herrn handeln. Dazu gehören auch gelegentliche Bemerkungen, sicher aber solche Worte, die kerygmatischen bzw. symbolischen Charakter haben. Brun führt von diesen nur 1 Kor. 15, 3 ff. an; hätten nicht auch 1 Thess. 1, 9 f.; 4, 14; Röm. 6, 2 ff.; 8, 11; 10, 9; 1 Petri 1, 3; 1, 21; 3, 18 ff.; Offb. 1, 5 18; 5, 6 ff., um nur einige der wichtigsten herauszuheben, beigezogen werden müssen? Gewiß weisen sie nicht das Schema auf, das Brun postuliert, aber sie sind doch Zeugen derselben Überlieferung. Und wenn man gegen sie geltend machen wollte, daß sie als „Formeln“ früh erstarrt sind, so dürfen sie eben deswegen den Anspruch einer besondern Beachtung, als Zeugen früher Zeit, erheben, ganz im Sinn der Formgeschichte und ihres Zieles. Es wäre also zu wünschen gewesen, daß die Ergebnisse der Symbolforschung, wie sie zuletzt P. Feine „Die Gestalt des apostolischen Glaubensbekenntnisses in der Zeit des Neuen Testaments“<sup>2</sup> geschichtlich und exegetisch darlegte, in der Untersuchung verwertet worden wären; weiterhin aber alle Urkunden der ältesten christlichen Zeit, die die Entwicklung des Symbols beleuchten oder die Auferstehung Christi betreffen. Sie hätten geholfen, das rich-

<sup>1</sup> Vgl. Neuere Ansichten über die Echtheit der Primatstelle (Matth. 16, 17 ff.) *Bibl.* 4 (1923) 189—200.

<sup>2</sup> Dörffling & Franke (Leipzig 1925) 152 S.

tige geschichtliche Bild zu zeichnen, zunächst von der Auffassung der Urchristenheit, dann von der Auferstehung Christi selbst und ihrer Tatsächlichkeit. Daß die apostolische Zeit die Erscheinungen Christi als Wirklichkeit und nicht als rein subjektive Erlebnisse faßt, betont Brun wiederholt; die Berichte sprechen von den Erscheinungen „mit Ausdrücken der gewöhnlichen Wirklichkeitserlebnisse“ (42; vgl. 64 72).

Es möchte scheinen, als ob die früheren Arbeiten Bruns verhältnismäßig größeren Ertrag abgeworfen hätten denn diese neue, formgeschichtliche. Schuld daran trägt allerdings nicht die Formgeschichte als solche, sondern die Brun eigene Arbeitsweise, besonders die allzuweitgehende Auflösung in Einzelmotive und die allzufrühe Bindung durch das Schema. Die Auflösung der Erzählungseinheiten in Motive zerreißt rücksichtslos den Lebenszusammenhang der Erzählung. Aus der Grabesgeschichte werden ein Haupt- und zehn Nebenmotive herausgeholt (16 ff). Der Bericht der Erscheinungen Christi ergibt gar zwei Haupt- und im ganzen etwa vierzehn Nebenmotive. Diese losgesprengten, ihrer Individualität entkleideten Bruchstücke werden dann nach sachlichen Gesichtspunkten verglichen und auf ihre Zugehörigkeit zur Überlieferung untersucht. Da diese Untersuchung lediglich auf innere, inhaltliche oder formale Gründe angewiesen ist, so erklärt sich das oben ausgeführte, geschichtlich unannehbare, stark negative Ergebnis: es fehlte eben die Gegenprüfung seitens der geschichtlichen Betrachtungsweise, die auch äußere Gründe und Zeugen gelten läßt, und in etwa die Ehrfurcht vor den Quellen als solchen, als literarischen Einheiten.

Ferner legt Brun dem von Albertz übernommenen Schema allzugroße Bedeutung bei. Selbst wenn es einwandfrei nachgewiesen wäre<sup>1</sup>, könnte es für die Formgeschichte doch nur untergeordnete Bedeutung beanspruchen. Aber der Beweis für das Vorhandensein des Schemas scheint nicht erbracht zu sein. Eine Übersicht über die von Brun beigebrachten Gründe möge das zeigen.

---

<sup>1</sup> Schwierigkeiten gegen das Schema macht geltend M. Dibelius in der Besprechung des Buches, ThLitZtg 50 (1925) 558 f.

Nimmt man an, daß von den im 1. Korintherbrief 15, 5 ff. aufgezählten Erscheinungen nur die beiden ersten dem „urchristlichen Kerygma“ angehören — das kann mit guten Gründen geschehen —, also die Erscheinung vor Petrus und den Zwölfen, dann ist das Schema (Einzel-, Gesamterscheinung) klar erkennbar (33); die Worte des Engels bei Mark. 16, 7: „Meldet seinen Jüngern und Petrus . . .“ deuten auf die gleiche Zweiteilung hin (34). Bei Matth. ist zwar nur von den Frauen, nicht von Petrus die Rede; aber „traditionsgeschichtlich kann das kaum anders beurteilt werden als so, daß die Erscheinung vor Petrus durch eine Erscheinung vor den Frauen . . . ersetzt ist. . . . Das bedeutet eine Modifikation, aber zugleich eine Bestätigung des Schemas . . .“ (34). — Hier ist doch wohl dem Schema zulieb dem Wortlaut der Quellen Gewalt angetan und vorausgesetzt, was zu beweisen ist. Die traditionsgeschichtliche Deutung übersieht ferner ganz die verschiedene Bedeutung des Petrus im Kerygma bei Paulus, und der Frauen im Zusammenhang des Matth. — Bei Luk. hat die Emmausgeschichte „die Petrusvision gleichsam in sich aufgenommen“, wenn diese auch noch kurz am Schluß erwähnt wird (35). In der Apostelgeschichte findet sich „nur eine Schilderung der Erscheinung vor dem Apostelkollegium. . . . Eine Wiederholung der Einzelerrscheinung (wie sie im Lukasevangelium erzählt ist) . . . war durch die ganze Anlage des Buches ausgeschlossen“ (35). „Im Gesamtbild des Joh. war für eine Ersterscheinung vor Petrus offenbar kein Platz“; dafür tritt die Frauenchristophanie ein. Die Jüngerchristophanie ist verdoppelt und auf zwei Sonntage verteilt. Im Nachtragskapitel ist mit der Gesamterscheinung die Petruserscheinung verknüpft (35), also das Schema gewahrt, nur die Ordnung umgekehrt (36). — Diese Deutung ist nur möglich bei den literarkritischen Voraussetzungen des Verfassers über das Johannesevangelium, unter gewaltsamer Zerlegung der in ihm enthaltenen Berichte. — Der Markusschluß (16, 8 ff.) erzählt zwei Einzel- und eine Gesamterscheinung; „hier ist also die einleitende Einzelerrscheinung verdoppelt, was aus der Tendenz der Komposition leicht erklärlich ist . . .“ (36). Das Hebräerevangelium hat wahrscheinlich ebenfalls eine Einzel- und eine Gesamtchristophanie gehabt (36—38). Die „Epistola

apostolorum“ berichtet die Erscheinung vor den Frauen und vor den Jüngern (38 f.); die Syrische Didaskalie eine vor den beiden Marien, eine vor Levi, eine vor allen Jüngern. „Die Erscheinung vor Levi ist hier gleichsam in das bei Matthäus vorhandene Schema hineingeschoben . . . dabei ist Petrus durch Levi ersetzt. . . .“ (39).

Aus diesem Material zieht Brun den Schluß, daß „die große Festigkeit des immer wiederkehrenden, in der Tat nur leicht modifizierten Schemas auffallen“ muß (39). Eine unbefangene Durchsicht der Gründe wird dieses Urteil wohl kaum teilen und unter allen Stellen eigentlich nur eine als vollgültig anerkennen: die erste; aus den übrigen aber und ihrer vielgestaltigen Form den Schluß ziehen, daß ein festes Schema nicht vorhanden sei. Dieser Schluß wird bestätigt durch die zur Rettung des Schemas nötigen Annahmen, Voraussetzungen, allgemeinen Erwägungen, Verdopplungen und Zerlegungen.

Wenn nun auch die von Brun angewandte Auflösung der Quellberichte in Motive und mehr noch das Schema — ähnliches gilt vom „Doppelbild“ (54 ff.) — die Freiheit der Untersuchung und deren Ergebnis stark beeinträchtigt haben, so soll doch nicht geleugnet werden, daß auch in dieser Arbeit manche treffende Beobachtung für den kritisch besonnenen Sinn des Verfassers Zeugnis ablegt (vgl. 53 90 ff. u. a.). So verdient er unsern Dank wie die andern Forscher, die sich in den Dienst der Formgeschichte stellten. Sie haben neue Ziele gesteckt und sich bemüht, gangbare Wege zu bahnen, Wertvolles zur Methode und zur Aufhellung der Formgeschichte beigebracht. Die Wissenschaft kann nur wünschen, daß diesen Versuchen und Anfängen ein erfolgreiches Weiterarbeiten beschieden sei.