



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### **Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### **About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



## Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

## Nutzungsrichtlinien

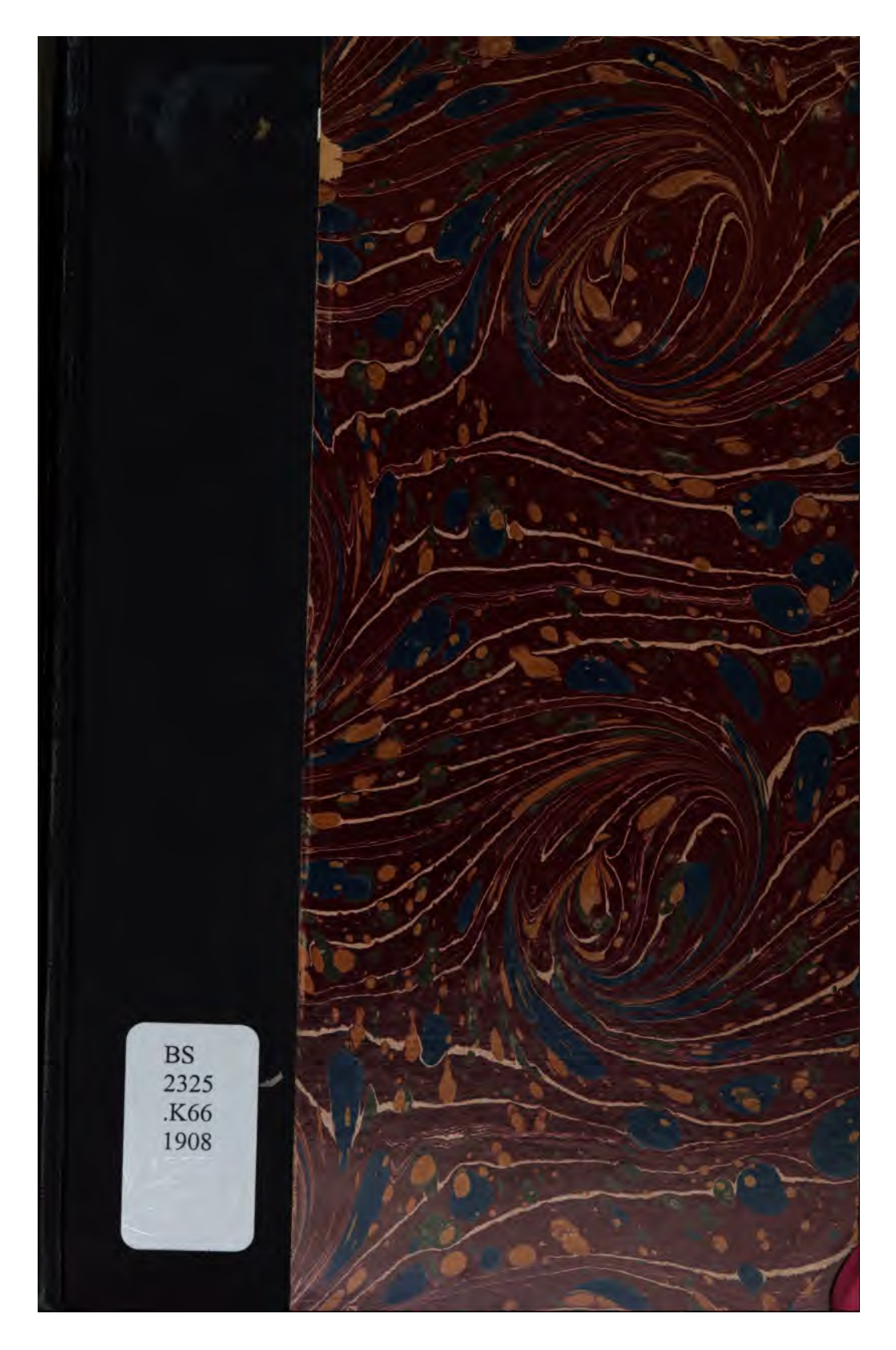
Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

## Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.



BS  
2325  
.K66  
1908

BS  
2325  
.K66  
1908



Harvard University  
Library of the Divinity School

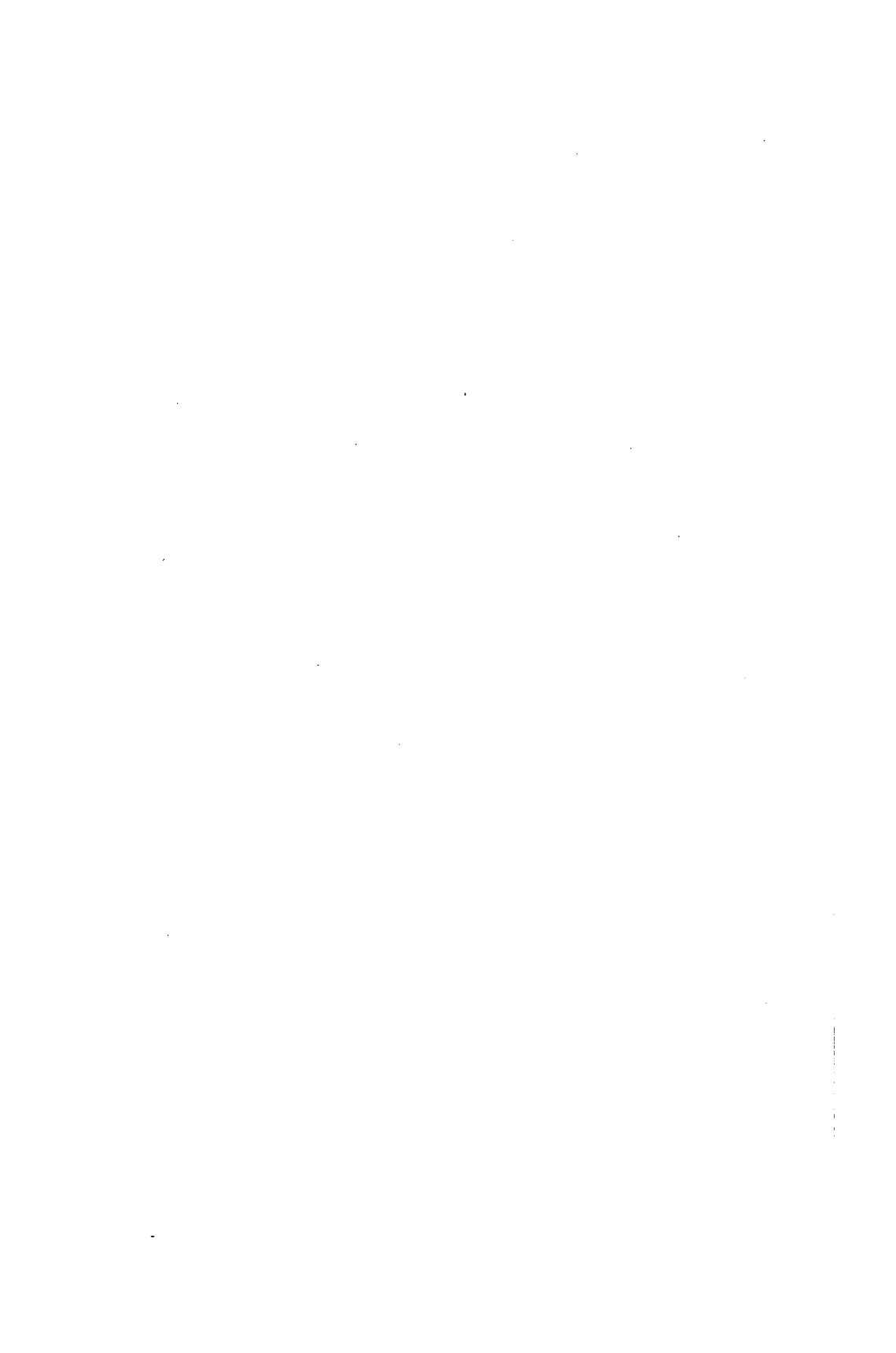
---

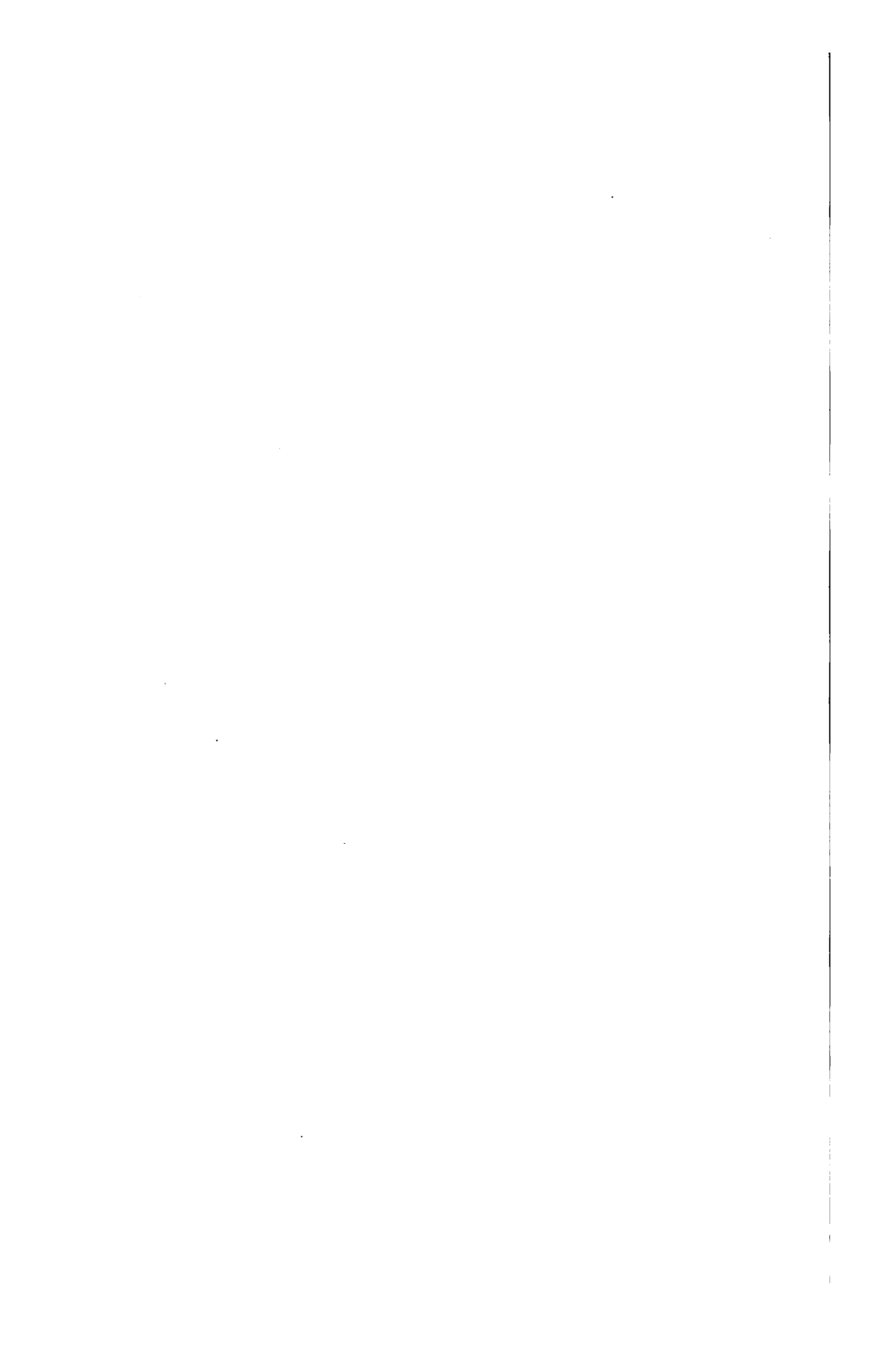
Bought with money  
GIVEN BY  
THE SOCIETY  
FOR PROMOTING  
THEOLOGICAL EDUCATION

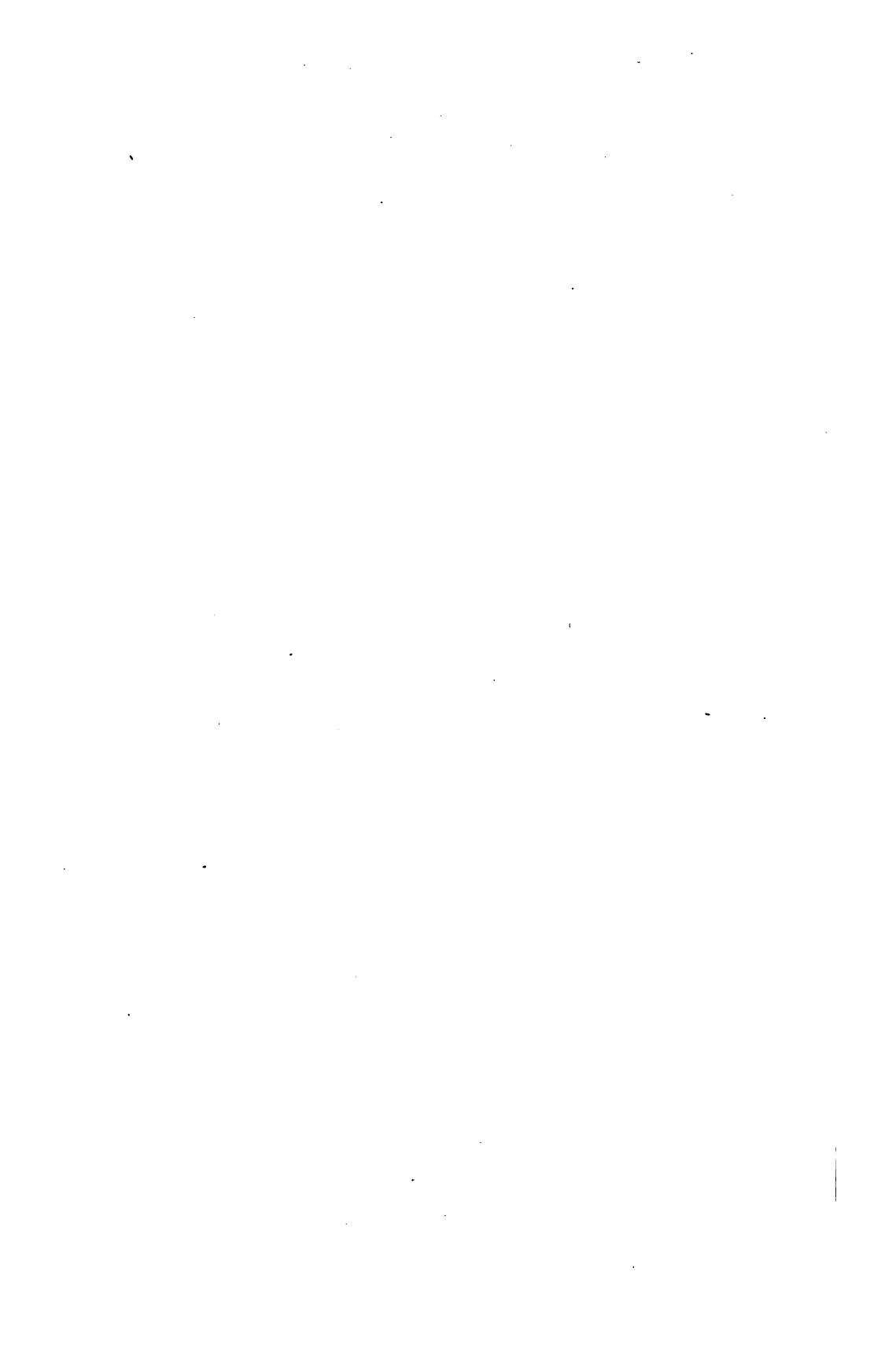
---

*Received August 19* 1908









**Beiträge**  
zur  
**Förderung christlicher Theologie.**

---

Herausgegeben von

**D. H. Schlatter,**  
Prof. in Tübingen.

und

**D. W. Lütgert,**  
Prof. in Halle a. d. S.

---

**Zwölfter Jahrgang 1908.**

**Erstes Heft:**

**Emendationen zu Stellen des Neuen Testaments.**

**Von Prof. C. Könnede.**



**Gütersloh.**

**Druck und Verlag von C. Bertelsmann.**

**1908.**



Emendationen  
zu Stellen des Neuen Testaments

von

*Clemens*  
Prof. C. Könncke,  
Gymnasial-Oberlehrer a. D. zu Halle a. d. Saale.

*E. Fiedler*



Gütersloh.

Druck und Verlag von C. Bertelsmann.

1908.

AUG 19 1908  
Divinity school.

874

BS  
2325  
.K66  
1908

## Emendationen zu Stellen des Neuen Testaments.

**I**n dem Programm des Gymnasiums zu Stargard i. P. v. J. 1896 hatte ich neben einer Abhandlung über den Verfasser des Hebräerbriefes eine Anzahl von Conjecturen zum Neuen Testamente veröffentlicht. Seit der Zeit habe ich diese Arbeit weiter fortgesetzt und auf eine größere Anzahl von Stellen des Neuen Testaments ausgebehnt, die mir der Verbesserung bedürftig erschienen. Ich biete im folgenden diese Emendationen in Verbindung mit den zuerst veröffentlichten, da letztere nach dem gewöhnlichen Schicksale der Programme, wie es scheint, unbekannt geblieben sind. Diese folgen hier in einer abgekürzten Form, da es mir untunlich erschien, die Besprechung in ihrer ganzen Ausdehnung zu wiederholen; ich verweise deshalb wegen dieser Stellen auf die ausführliche Begründung meiner Verbesserungen in dem genannten Programme. In demselben habe ich mich auch eingehend über die Notwendigkeit von Conjecturen im Neuen Testamente ausgelassen. Da der Begriff der Conjectur nicht allen Gelegten klar ist — ich könnte Namen sehr bekannter Theologen aus neuerer Zeit nennen, aber nomina sunt odiosa — so schicke ich voraus, daß unter Conjectur nicht etwa die Veränderung eines recipierten Textes durch Aufnahme einer wenig verbreiteten Lesart in griechischen Handschriften oder in Übersetzungen zu verstehen ist, sondern eine Verbesserung, die sich auf keine irgendwie überlieferte Lesart stützt, die vielmehr auf Vermutung des Kritikers beruht. Um auf den vorhin erwähnten Nachweis in Kürze zurückzukommen, so mache ich darauf aufmerksam, daß es eine Anzahl von Stellen im Neuen Testamente gibt, die als wahre cruces interpretum

jeder rationellen Auslegung spotten, und nur durch die gewaltsamsten und künstlichsten Mittel der Exegeten einen wenn auch gezwungenen Sinn erhalten. Ursache davon ist besonders die falsche und verkehrte Anwendung des Grundsatzes, daß die schwerere Lesart der leichteren vorzuziehen sei; je unklarer und widerspruchsvoller daher eine Stelle erscheint, einen desto tieferen Sinn scheint sie danach zu erhalten. Daher die seltene Anwendung von Emendationen des im Original und in den Übersetzungen enthaltenen Textes, die förmliche Scheu der Exegeten, die Überlieferung, die wie ein Heiligtum gilt, anzutasten und zu verändern, während man dagegen in den letzten Jahren durchaus bereit gewesen ist, im Alten Testamente — ich verweise statt aller Commentare auf Kittels *Biblia hebraica* — verdorbene und der Verbesserung bedürftige Stellen anzuerkennen. Dabei bedenkt man nicht, daß unser neutestamentlicher Text, wie die unzähligen verschiedenen Lesarten beweisen, durch unkundige und nachlässige Schreiber, die eben nur Kalligraphen waren wie im vierten Jahrhundert und in der Folgezeit, uns überliefert ist und daher eine vielfach abweichende Form aufweist. Daß diese Verderbnis schon in die älteste Zeit zurückreicht und auf dem Mangel an Bildung der Abschreiber beruht, die man besonders aus finanziellen Gründen aus dem Stande der Ungebildeten anstatt der kostspieligern professionellen Schreiber wählen mußte, hat mit vollem Rechte F. Kenyon in seiner *Palaeography of greek papyri* (Oxford 1899) S. 92 u. 93 hervorgehoben. Dabei ist es denn auch gar nicht zu verwundern, daß auch Fehler mit untergelaufen sind, die sich von altersher in allen Handschriften verbreitet und fortgepflanzt haben und so den ursprünglichen Text des Autors und den richtigen Sinn der Worte entstellen. Daß man diese „Schnitzer und Dummheiten“ auf Rechnung der Abschreiber und nicht des Autors zu setzen habe, darauf hat wiederholentlich ein Meister der neutestamentlichen Philologie, Prof. Bläß, in seinem Vortrage „Über die Textkritik im Neuen Testament“, Leipzig 1904, und in seinen

„Textkritischen Bemerkungen zu Markus und Matthäus“ (Beiträge zur Förderung usw. 1899 u. 1900) wiederholentlich hingewiesen (man vergleiche besonders die Bemerkung zu Marcus S. 56), und hat demgemäß von dem Rechte der Conjectur in seinen kritischen Ausgaben der Apostelgeschichte sowie der Evangelien des Matthäus, Lucas und Johannes mehrfach Gebrauch gemacht. Bei jedem profanen Autor, der dem klassischen Altertum angehört, hätte man schon längst solche unverständlichen und offenbar verdorbenen Stellen, wie sie sich im Neuen Testament vielfach finden, durch dies Mittel geheilt; im Neuen Testament dagegen stehen, wie gesagt, die Erklärer vor denselben ehrfurchtsvoll still und wagen sie nicht anzurühren. Die Notwendigkeit solcher Verbesserungen sollte man doch endlich aufhören zu bestreiten und ohne Anstand zu solchem Verfahren schreiten, wo der mangelnde Sinn es erfordert; denn darauf kommt es doch schließlich an, daß eine Stelle nach Form, Inhalt und Zusammenhang einen verständlichen Sinn gibt, nicht auf die Autorität wenn auch noch so alter und renommierter Handschriften. Der Beweis für die Notwendigkeit der Conjectur bei mehreren Stellen soll aber im folgenden gegeben werden. Entsteht durch Conjectur ein guter, zutreffender Sinn, so ist sie als richtig im Gegensatz zum überlieferten unverständlichen Texte anzusehen.

Einige persönliche Bemerkungen erlaube ich mir den folgenden Emendationen voranzuschicken. Die von mir im Stargarder Programm emendierte Stelle Jac. 4, 5 ist von Prof. Kirn in Leipzig in den Theologischen Studien und Kritiken, Jahrg. 1904, Heft 1, in gleicher Weise wie von mir, aber unabhängig von mir verbessert worden; weiterhin hat er sich darüber im 4. Heft desselben Jahrgangs ausgesprochen. Meine Vorschläge über Emendation der Stellen Röm. 2, 16; 5, 7; 7, 25 habe ich in dem Commentar zum Römerbrief von G. Diekmann, Tübingen 1906, aber ohne Nennung meines Namens wiedergefunden. In den letzten Jahren war es mir vergönnt, mit dem verewigten Prof.

F. Blafz hier selbst näher zu verkehren, auch ein Colleg über die Apostelgeschichte bei ihm zu hören. In letzterem billigte er eine Conjectur zu Act. 4, 32. 33, die ich ihm vorher vorgetragen hatte (s. u.), ferner gab er dem größten Teil der folgenden Conjecturen, die ich ihm mündlich vorgelegt hatte, seine Zustimmung. In seinem Werk: Die Rhythmen der asiatischen und römischen Kunstprosa, Leipzig 1905, hat er eine Conjectur von mir zu Gal. 4, 16 aufgenommen.<sup>1)</sup> Ich habe mich nicht enthalten können, an mehreren Stellen meiner Abhandlung auf ähnliche Verbesserungen von ihm hinzuweisen, die er mir gesprächsweise mitgeteilt hat; es sind dies die Stellen 2. Kor. 1, 6 (s. u. zu 1. Joh. 2, 13. 14), Col. 2, 18 und Röm. 16, 17—27. Leider ist er durch seinen plötzlichen Tod, der ihn am 5. März v. J. zu früh der Wissenschaft entriß, verhindert, diese Verbesserungen sowie weitere neutestamentliche Texte, wie den Epheserbrief und den Römerbrief zu veröffentlichen. Dem Andenken des Verewigten, des ausgezeichneten Gelehrten, des vortrefflichen Menschen, des überzeugten gläubigen Christen, seien diese folgenden Blätter in dankbarer Erinnerung gewidmet.

Obwohl nicht streng zu meiner Aufgabe gehörig, habe ich mir erlaubt, am Schluß einige textkritische Bemerkungen zur Apokalypse hinzuzufügen, sowie eine Bemerkung zu dem oben erwähnten Werke von Blafz über die Rhythmen der Kunstprosa.

Von den nun folgenden Conjecturen sind schon früher von mir ausführlich behandelt und hier noch einmal kürzer besprochen: Jac. 3, 6; 4, 5. 6; Röm. 2, 16; 5, 7; 7, 25; Gal. 3, 20.

Marc. 9, 49. Bei der Behandlung dieses schwierigen und daher sehr verschieden erklärten Verses ist davon auszugehen, daß hier drei verschiedene Texte<sup>2)</sup> überliefert sind: 1) *nās γὰρ πῦρι*

<sup>1)</sup> Siehe die Bemerkung am Ende.

<sup>2)</sup> Daß bei Marcus überhaupt verschiedene Texte vorliegen, hat Blafz in seinen textkritischen Bemerkungen zu Marcus 1819 S. 52 und 54 hervorgehoben und dann durchgeführt.

*ἀλισθησεται* in den alexandrinischen Handschriften Sin. B L A, im Syr. sin. al., aufgenommen von Tischendorf; 2) anstatt dessen in den westlichen Handschriften *πᾶσα γὰρ θυσία ἀλλ' ἀλισθησεται* (it. D); 3) eine Verbindung beider Lesarten, durch *καὶ* bewerkstelligt, in ACNΓII al., aufgenommen in den Text. rec. und von Lachmann, festgehalten von B. Weiß. Der erstgenannte Text ist nach meiner Überzeugung vollkommen unverständlich. *πυρὶ ἀλισθηῖναι* ist doch, mindestens gesagt, ein sehr Kühnes Bild; wie kann denn das Feuer salzen? Die Erklärung: „durch Trübsal geläutert werden“ hat keinen Anhalt an der Natur des Salzes, dieses würzt und schützt vor Fäulnis, aber es reinigt doch nicht. Deshalb hat A. Ballis in seinen Notes on the gospels of St. Mark and Matthew 1903 vorgeschlagen, statt *ἀλισθησεται* zu lesen *ἀγνισθησεται* im Sinne von „läutern“ nach Num. 19, 17. Bei Weiß finden sich außer seiner und Meyers Erklärung noch 12 andere, ein Beweis, daß der Vers nicht zu erklären ist. Ferner: gibt die Anknüpfung an das Vorige in B. 48 mit *γὰρ* einen Zusammenhang, auch bei der oben angeführten Erklärung? Dort ist nämlich von dem höllischen Feuer die Rede, das dem zu Teil wird, der sich durch seine Glieder einen Anstoß geben läßt; wie paßt dazu der Gedanke: denn jeder wird durch Feuer gesalzen (oder geläutert) werden? Was bedeutet ferner hier das *πᾶς*? Ist damit jeder Mensch gemeint oder nur der in den vorausgehenden Versen Genannte? — Die zweite abendländische Lesart ist an sich klar, sie lehnt sich an Lev. 2, 13 an; nur ist die Anknüpfung an B. 48 unmöglich. Stellt man dagegen diesen Text hinter die ersten Worte des folgenden Verses 50: *καλὸν τὸ ἄλας*, so erhalten diese durch das Citat eine gewichtige, dem Opferritus entnommene Begründung. Der so hergestellte Text (mit Ausschluß der erstgenannten Lesart) gibt allein einen verständlichen Sinn. Natürlich steht dann der Ausspruch über das Salz ohne Anknüpfung an das Vorige isoliert da, was bei Marcus nicht befremdet. — (Vielleicht ist die erstere, unerklärbare Lesart aus der zweiten ent-

standen, indem *πυρί* statt *άλι* aus V. 48 genommen, *πᾶς* aus *πᾶσα* V. 49 verändert wurde.)

Luk. 2, 35. *Καὶ σοῦ δὲ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία, ὅπως ἂν ἀποκαλυφθῶσιν ἐκ πολλῶν καρδιῶν διαλογισμοί.* Vorangehen die Worte Simeons an Maria in V. 34: Siehe, dieser ist gesetzt zu einem Falle und einem Aufstehen vieler und zu einem Wahrzeichen, dem widersprochen wird. Anstoß erregt die erste Satzhälfte unsres Verses: „Es wird ein Schwert durch deine Seele dringen“ in Verbindung mit dem Folgenden: damit vieler Herzen Gedanken offenbar werden. Weiß, der in seinem Commentar eine parenthetische Stellung der ersten Satzhälfte in V. 35 als durch die Structur nicht für geboten erachtet, so daß ein unmittelbarer Anschluß der letzten Worte von V. 34 an die zweite Satzhälfte ausgeschlossen wäre, erklärt den Zusammenhang der beiden Verse: „ὅπως κτλ. göttlicher Zweck, welcher durch *οὗτος κείται* (V. 34) bis *ῥομφαία* (V. 35) erreicht werden soll; eine große Krisis in der geistigen Welt soll zutage treten.“ Es ist aber schlechterdings nicht einzusehen, wie dies gerade durch den herben Schmerz der Mutter geschehen soll bei Gläubigen und Ungläubigen. Nein, der Finalsatz mit *ὅπως* schließt sich unmittelbar an V. 34 an: durch das verschiedene Verhalten der Menschen bei der Wirksamkeit und dem Tode Christi werden ihre Gedanken offenbar. Und die erste Satzhälfte in V. 35, die von der Maria handelt? Will man sie nicht gezwungenerweise als Parenthese fassen, so bleibt nichts übrig, als sie an das Ende des Verses zu stellen. Wie Weiß selbst richtig hervorhebt, ist *σοῦ δὲ αὐτῆς* eine stärkere Hervorhebung des Gegensatzes als etwa *σεαυτῆς δὲ*; der Ausspruch steht also in starkem Gegensatz zu dem Vorigen, dem Verhalten der Menschen zu Jesu: Bei dir selbst aber wird sein Tod den schneidendsten Schmerz hervorrufen. Erst durch Umstellung der beiden Satztheile wird ein richtiger Zusammenschluß mit dem vorigen Verse und ein passender Gegensatz hergestellt.

Joh. 4, 44. Daß der Vers: „denn er selbst, Jesus zeugte,



daß ein Prophet in seiner eigenen πατρις keine Ehre besitzt“ sich nicht dem vorigen anschließt: „Aber nach zwei Tagen zog er von dort nach Galiläa“ und diesen nicht begründet, ist so klar, daß es keines weiteren Beweises dafür bedarf. Er zog nach Galiläa, weil ein Prophet in seiner eigenen Vaterstadt (die in Galiläa lag!) nichts gilt, ist doch eigentlich reiner Unsinn; im Gegenteil, dann hätte er nicht hinziehen müssen. Man könnte nun B. 44 als ein Einschleibsel betrachten, als eine beiläufige Bemerkung an unrechter Stelle mit Rücksicht auf Matth. 13, 57; Mark. 6, 4. Aber die Sache liegt einfacher: der Vers steht nicht an der richtigen Stelle, er ist hinter B. 46 zu setzen, also: Jesus kam nun wiederum nach Kana in Galiläa, wo er das Wasser zu Wein gemacht hatte (nicht nach der benachbarten Vaterstadt Nazareth), denn (B. 44) er selbst zeugte, daß ein Prophet in seiner Vaterstadt (πατρις) keine Ehre besitzt. Ich weiche hier von Blas ab, der in der Praefatio zu seiner Ausgabe des Evang. Johannis p. XXI mit einigen Handschriften B. 44 γὰρ in δὲ verändert und nach einem andern Vorschlage unsern Vers hinter B. 45 statt 46 setzt, wohin er doch sichtlich wegen des gut überlieferten γὰρ gehört. Daß solche Umstellungen gerade bei Johannes öfter nötig sind, hat Blas in seiner Ausgabe gezeigt, z. B. Kap. 4, 7 u. 8; 10, 8 u. 9; 15, 1 u. 5, besonders aber in 18, 13—24.

Act. 4, 32. 33. Diese Stelle ist ein abermaliger, sich noch öfter wiederholender Beweis dafür, daß durch die falsche Stellung eines Verses infolge Nachlässigkeit der Abschreiber der Zusammenhang gänzlich verwirrt ist. Man lese nur unsern jetzigen Text der Verse 31—34: 31 Nach dem Gebet der Apostel werden alle des heiligen Geistes voll; 32 die Gläubigen betrachten ihre Güter als gemeinsam; 33 die Apostel predigen mit Kraft und Erfolg von der Auferstehung Christi; 34 denn die Gläubigen, um dem Mangel abzuhelpen, verkaufen alle ihre Habe und sammeln das Geld in eine Kasse. Eine bunte Reihe von Aussagen über die Wirksamkeit der Apostel und den Communismus der Gläubigen.

Die Ordnung wird sogleich hergestellt, wenn man B. 33 hinter B. 31 stellt; dann schließt sich die Tätigkeit der Apostel zusammen und B. 34 mit seinem begründenden γὰρ ganz eng an 32, wo von der Gütergemeinschaft die Rede ist. Mit letzterem Verse beginnt dann ein neuer Abschnitt, der sich bis in das folgende fünfte Kapitel erstreckt. (Vgl. hierüber noch das am Schluß der Einleitung Gesagte.)

Der Brief des Jacobus enthält im Verhältnis zu seiner Kürze eine auffallend große Menge schwer verständlicher, weil vererbter Stellen, von denen zwei schon früher von mir behandelt sind. Hierzu kommt zuerst die bekannte Stelle 1, 17 πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δώρημα τέλειον, in welcher die letzten Worte des Relativsatzes παρ' ᾧ οὐκ ἔνι παραλλαγὴ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα geradezu unverständlich sind. Man sehe nur, in welcher Verlegenheit die Erklärer sind, um den Worten einen passenden Sinn beizulegen. Man übersetzt: Bei welchem nicht ist eine Veränderung noch eine Beschattung des Wechsels (d. h. vermöge desselben). Einige erklären παραλλαγὴ für einen astronomischen terminus technicus, andere leugnen dies. ἀποσκίασμα soll bald active Bedeutung haben, nämlich Schattenwerfung, oder passive = Beschattetwerden, der Genitiv τροπῆς soll die Ursache davon ausdrücken — eine mindestens ungewöhnliche, gesuchte Bedeutung dieses Casus — und das Ganze soll z. B. nach Beyschlag bedeuten: die durch die wechselnde Stellung des Gestirns bewirkte Beschattung desselben — eine höchst künstliche Erklärung, bei der man sich nichts Bestimmtes oder dem Texte Entsprechendes denken kann. Ebenso wenig entspricht Luthers bekannte Übersetzung: bei welchem ist keine Veränderung noch Wechsel des Lichtes und Finsternis (nicht der Finsternis, wie gewöhnlich gelernt wird), dem Texte. Die ganze Stelle wird mit einem Schlage klar, wenn man sie als eine bisher übersehene Anspielung auf Sap. Sal. 7, 18 ansieht, welche zugleich die nötige Correctur gibt. Es heißt dort nämlich B. 17: Gott gab mir (Salomo) zu verstehen (18)

Anfang und Ende und Mitte der Zeiten und τροπῶν ἀλλαγὰς καὶ μεταβολὰς καιρῶν, die Wandlungen des Umschwunges und Wechsel der Jahreszeiten. τροπῶν ἀλλαγὰς ist genauer übersetzt: die Wandlungen der Sonnenwenden, wodurch eben die Jahreszeiten bedingt werden, wie jetzt noch der astronomische und geographische Sprachgebrauch lautet (so auch Siegfried in Kauffsch Apokryphen I, 490 und Wahl im Clavis libr. V. T. apocryph. s. v. ἀλλαγὴ und τροπή). Hiernach läßt sich unsere Stelle leicht verbessern: man braucht nur das ἦ, das jetzt vor τροπῆς steht, hinter das Wort zu stellen (also παραλλαγὴ τροπῆς ἢ ἀποσκίασμα) und kann dann übersetzen: bei welchem (wie bei der Sonne) keine Wandlung der Sonnenwende oder eine Beschattung (wie z. B. bei der Sonnen- und Mondfinsternis) stattfindet; dann hätte allerdings παραλλαγὴ die bestrittene astronomische Bedeutung. Zu bemerken ist noch, daß der Cod. Sin. u. Vat. B den Genitiv ἀποσκιάσματος haben, was den angegebenen Sinn nicht wesentlich ändern würde, indem damit auf die wechselnden Ellipsen angespielt würde. Der Sinn des ganzen Verses bleibt natürlich derselbe wie bei der gewöhnlichen Erklärung im einzelnen: Gott ist unveränderlich, anders als die Gestirne (besonders Sonne und Mond), deren Vater oder Schöpfer er ist. (Woher stammt der ungewöhnliche Ausdruck: Vater der Lichter?)

Eine ganz verzweifelte Stelle ist Jac. 2, 4: καὶ οὐ διεκρίθητε ἐν ἑαυτοῖς καὶ ἐγένεσθε κριταὶ διαλογισμῶν πονηρῶν, deren beide Satztheile gleich unverständlich sind, wie die Anzahl von verschiedenen Erklärungen (in Beyschlags Commentar, 5. Aufl., S. 106—107) beweist. Den letzten Theil betreffend, so kann man entweder mit Beyschlag übersetzen: Richter von bösen Gedanken (gen. qualit.), oder mit Winer, Neutestamentliche Grammatik 7. Aufl., S. 176 als Frage der Indignation: da . . . würdet ihr nicht Richter böser Gedanken (der euirigen)? Die letzte Erklärung ist doch sehr gesucht und kaum verständlich. Aber was soll bei der ersteren Fassung das Wort κριτής, auch wenn man

es in dem Sinne von „Beurteiler“ faßt, im Zusammenhange von B. 2—4: Wenn ihr in eurer Versammlung einem geschmückten Reichen den besseren Platz und dem Armen einen niederen anweist, so seid ihr Beurteiler mit bösen Gedanken? Ist hier von einem Urteil die Rede und nicht vielmehr von einer Handlungsweise? Das erstere läge wenigstens nur ganz versteckt zugrunde, insofern eine böse Handlung auf einem bösen Urteil beruht. Ich möchte fast vermuten (aber nicht mehr), daß für unser *κριταί* vielmehr *ὑποκριταί* im weiteren neutestamentlichen Sinne zu setzen sei. Oder aber, was ich vorziehe, es ist *κριταί* zu streichen; dieses scheint mir aus dem Verbum *διακρίθητε* entnommen zu sein in der hier unpassenden Bedeutung von „richten, urteilen“. Auffallend sind auch die Aoriste *διακρίθητε* und *ἐγένεσθε* im Nachsatze des Conditionalsatzes, während man das Präsens erwartet, das auch die Vulgata bietet: *nonne judicatis apud vosmet ipsos* und dann das Perfectum et facti *estis iudices cogitationum iniquarum*. Tilgt man *κριταί*, so wäre dem Zusammenhange und Sinne nach am besten zu lesen und zu übersetzen: Wenn ihr dem Reichen vor dem Armen einen besseren Platz anweist, macht ihr da nicht (*καί* zu tilgen!) einen Unterschied unter euch und seid von bösen Gedanken (d. h. und handelt dabei in böser Absicht)?

Jac. 3, 6 (schon in meinem Programm behandelt) ist von der Zunge gesagt: *φλογίζουσα τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως*. Was die drei letzten Worte bedeuten, ist ganz unklar. Man übersetzt mit Luther: all unsern Wandel, oder: das Rad der Geburt, oder: das rollende Rad des Lebens, oder: den Umfang des Gewordenseins. Daß keine von diesen sich widersprechenden „Erklärungen“ einen befriedigenden Sinn gibt, habe ich in meinem Programm ausführlich nachgewiesen, ist auch eigentlich ohne Nachweis von selbst klar. Die Stelle ist also unverständlich und dies, weil sie verderbt ist. Ich habe nach Analogie von Jac. 1, 23 *πρόσωπον τῆς γενέσεως* „das natürliche, angeborene Angesicht“ auch an

untrer Stelle τῆς γενέσεως ebenso aufgefaßt und statt τροχός Rad oder τροχός Lauf vorgeschlagen, τρόπος zu lesen im Sinne von Lebensart, Charakter, wie er sich nicht nur bei profanen Autoren öfter findet, sondern auch im N. Testament Hebr. 13, 5 ἀφιλόργυρος ὁ τρόπος, was ich nachträglich hier bemerken will. Jedenfalls gibt diese Veränderung einen guten Sinn: die Zunge entzündet (in verderblicher Weise) den natürlichen Charakter.

Jac. 4, 5. Daß die Worte πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα keinen Sinn geben, habe ich in meinem Programm von 1896 ausführlich nachgewiesen. Die von mir vorgeschlagene Conjectur πρὸς θεόν, die nicht nur das gesuchte Citat aus Ps. 42, 2 nach der LXX gibt, die Schwierigkeiten des Sinnes und der Construction in der überlieferten Lesart hebt und auch den richtigen Zusammenhang mit dem vorigen wahr, also alle Schwierigkeiten mit einem Schläge löst, scheint mir demnach evident. Dieselbe Emendation hat ganz unabhängig von mir auch Prof. D. Kirn in Leipzig, wie schon oben erwähnt, im ersten Heft der Theol. Studien und Kritiken 1904 gemacht, und sich darüber noch einmal im 4. Hefte derselben Zeitschrift desselben Jahrgangs ausgesprochen speciell mit Rücksicht auf mich. Er weicht darin von mir ab, daß er statt θεόν gelesen wissen will τὸν θεόν, dem ich zustimme. Die Lesart κατψικισεν statt κατψικησεν, die er vorzieht, habe ich schon vorher in mein Handexemplar aufgenommen. In der letzten Abhandlung hat R. nach v. Gebhardt und Heintzi noch darauf aufmerksam gemacht, daß schon Wettstein in der ersten Ausgabe seiner Prolegomena zum Neuen Testament von 1730 dieselbe Conjectur, freilich ohne Nennung seines Namens vorträgt, die er aber in seiner Ausgabe von 1751—1752 unterdrückt und mit einer unrichtigen Veränderung vertauscht hat; man weiß, warum. Wenn nun von drei Seiten in ganz unabhängiger und selbständiger Weise dieselbe, auf den ersten Blick einleuchtende Verbesserung der handschriftlichen Lesart gemacht wird, so liegt schon darin die Gewähr ihrer Richtigkeit.

(Beiläufig bemerkt, ändert auch Kirn in demselben Kapitel B. 2 mit gutem Recht das überlieferte *φρονέετε* nach dem Vorgang von Erasmus u. a. in *φθονείτε*, während Bepfschlag dem widerspricht.)

Jac. 4, 17. Am Ende desselben Kapitels B. 17 findet sich der Satz: *εἰδότες οὖν καλὸν ποιεῖν καὶ μὴ ποιοῦντι, ἁμαρτία αὐτῶ ἐστιν*. Voran geht die tadelnde Bemerkung B. 16. „Jetzt aber überhebt ihr euch in euren Prahlereien; alles solches Rühmen ist übel,“ als Abschluß des mit B. 13 beginnenden Abschnittes, wo vor der falschen Sicherheit in weltlichen Unternehmungen gewarnt wird. Ich frage nun, was hat B. 17 mit den vorigen Versen 13—16 zu tun? Da ist doch absolut kein Zusammenhang zu entdecken, der durch das *οὖν* in B. 17 markiert wird (denn *οὖν* heißt nicht nach Luther „denn“, oder doch, sondern: nun, also). Soll man etwa mit Wiesinger *καλόν* hier als Schönes, Wohlgeziemendes fassen und dies auf die in B. 15 genannte Redeweise: „So der Herr will und wir leben“ beziehen, nicht aber in dem gewöhnlichen Sinne des sittlich Guten? Ich möchte denn doch den von Wiesinger angenommenen Sinn als ungewöhnlich bezweifeln und den Zusammenhang mit B. 15 als sehr entlegen und künstlich ansehen. Entweder man läßt das *οὖν* weg und erhält dann eine ganz abgerissene Sentenz über die Unterlassungssünde, wie die Stelle gewöhnlich und m. E. mit Recht gefaßt wird, wie dem aphoristischen Charakter unsers Briefes gemäß auch Kap. 1, 26 u. 27 oder 5, 12 (wo mit *δὲ* lose angeknüpft wird) vereinzelt steht; oder man behalte das *οὖν* und nehme an, daß der Vers ursprünglich an eine andere Stelle gehört, vielleicht hinter 1, 25 (oder 2, 26?).

Jac. 5, 3. *ἐθροασαυρίσατε ἐν ἐσχάταις ἡμέραις* schließt sich in keiner Weise an das Vorhergehende an: Euer Gold und Silber ist verrostet, ihr Rost wird zum Zeugnis für euch sein und euer Fleisch fressen, wie ein Feuer. Die Ergeten schwanken daher in der Erklärung der erstgenannten Worte. Nach einigen liegt hierin

der Gedanke: In diesen letzten Tagen (vor der Zukunft Christi) hättet ihr anstatt dessen andere Schätze sammeln sollen; allein dieser ist doch hineingetragen. Nach de Wette ist mit Rücksicht auf V. 5 wahrscheinlich die Nähe des Verlustes bezeichnet — auch nur eine Vermutung. Willkürlich machen Vulg. Calv. Est. den erklärenden Zusatz: Ihr habt euch Korn gehäuft. Ebenso willkürlich ist es, den Satz als Frage zu fassen und *θησαυρίζειν* von geistlichen Schätzen zu verstehen. Allen diesen Schwierigkeiten entgeht man, wenn man die betreffenden Worte an das Ende des ersten Verses stellt und so folgenden Zusammenhang gewinnt: 1 Weinet, ihr Reichen, über das Elend, das über euch kommen wird. 3<sup>b</sup> Ihr habt euch in den letzten Tagen Schätze gesammelt, (aber V. 2) euer Reichtum ist versauert, und eure Kleider sind mottenfräßig geworden — das letztere futurisch zu nehmen, wie V. 3, der sich nun weiter anschließt, ausweist.

Jac. 5, 11. *Τὴν ὑπόμωσιν Ἰὼβ ἠκούσατε καὶ τὸ τέλος κυρίου εἶδετε* (nicht *ἴδετε*). Daß mit *κυρίου* nicht Christus gemeint sei, wie nach Augustins Vorgange Beda und Neuere annehmen, ist von Benschlag überzeugend nachgewiesen. Dagegen spricht der Schlußsatz: denn sehr mitleidig und barmherzig ist der Herr, was nicht auf das Verhältnis Gottes zu Christi Leiden und Tod paßt, ferner der Zusammenhang, wonach es auf das Ziel des frommen Dulders ankommt, sowie die Unwahrscheinlichkeit, daß Hiob und Christus zusammengestellt sind. Es kann also in dem Satze nur von Hiob die Rede sein. Aber *τέλος κυρίου*? Man erklärt *κυρίου* als genitivus auctoris, also das von Gott glücklich bewirkte Ende des Hiob wie 2. Kor. 11, 26. Schwierlich. In der letztgenannten Stelle ist der Zusammenhang klar: es sind Gefahren, die von den Elementen und den Menschen herkommen, wie das folgende *εκ* ausweist. An unsrer Stelle dagegen ist diese Beziehung auf den ersten Blick sehr unklar und weit hergeholt. Ich möchte statt *κυρίου* lesen *αὐτοῦ*, dies auf Hiob bezogen; dadurch entsteht ein natürlicher, naheliegender und ungezwungener

Sinn. Die Veränderung von κυρίον in αὐτοῦ ist paläographisch leicht zu erklären und vielleicht durch das folgende ὁ κύριος veranlaßt.

1. Petr. 3, 21. Ὁ (sc. ὕδωρ) καὶ ἡμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα, οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπον, ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεὸν δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ. — Der letzte Satzteil von ἀλλὰ bis θεὸν ist eine wahre crux interpretum. Die Erklärungen lauten verschieden, je nachdem man ἐπερώτημα faßt als Anfrage oder Angelobung, ferner ob man εἰς θεὸν verbindet mit ἐπερώτημα oder mit συνειδήσεως ἀγαθῆς, ob der letzte Genitiv als objectivus oder subjectivus gefaßt wird. Danach entstehen Übersetzungen und Auffassungen wie: eines guten Gewissens Angelobung gegen Gott, bonae conscientiae (gen. obj.) petitio ad Deum, die Bitte des Taufenden um ein gutes Gewissen für den Täufling, oder bonae conscientiae (gen. subj.) rogatio eines guten Gewissens Anfrage nach Gott, d. h. Hinwendung zu Gott — alles unsicher und nicht zu begründen, sowie unnatürlich und gesucht. Vergleicht man mit unserer Stelle ähnliche Verbindungen wie Act. 24, 16 ἀπόσκοπον συνείδησιν ἔχειν πρὸς τὸν θεόν und combinirt hiermit Hebr. 10, 22, wo es von den Getauften heißt ἐρραντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς καὶ λελουμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ, so liegt es nahe, auch hier wie in der ersten Stelle auf ganz gleiche Weise συνειδήσεως ἀγαθῆς unmittelbar mit εἰς θεὸν zu verbinden, nicht mit ἐπερώτημα. Die Stellung des letzteren im Satze legt es allerdings nahe, εἰς θεὸν auf dasselbe zu beziehen, aber es findet hier dieselbe Beschränkung statt, wie im vorigen Satzstelle σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπον. Der Sinn, der dadurch entsteht, daß nämlich die Taufe mit einem guten Gewissen in bezug auf Gott in Verbindung gesetzt wird, d. h. mit dem Bewußtsein, frei von Sündenschuld gegenüber Gott zu sein, stimmt dann genau mit der andern Stelle Hebr. 10, 22, wo die συνείδησις πονηρὰ offenbar das Bewußtsein der Sündenschuld be-



deutet, welche durch die Taufe hinweggenommen wird, eine Wirkung, die auch sonst der Taufe im Neuen Testament und weiterhin in der alten Kirche beigelegt wird. — Die Hauptschwierigkeit unsrer Stelle liegt in der Bedeutung von *ἐπερώτημα*. Da die Bedeutung „Angelobung“ erst bei byzantinischen Schriftstellern vorkommt und auch hier keinen Sinn gibt, die Bedeutung „Anfrage“ erst recht nicht (wenn die oben angeführte Construction richtig ist), der Sinn vielmehr den Gedanken erfordert: die Taufe ist nicht Ablegung des leiblichen Schmutzes, sondern sie bewirkt die Herstellung eines guten Gewissens (oder schullosen Bewußtseins) gegenüber Gott, so ist anzunehmen, daß anstatt des sinnlosen *ἐπερώτημα* ein Substantiv gestanden hat, welches „Bewirkung“ oder „Herstellung“ bedeutet; welches, ist nicht mehr zu ermitteln. —

1. Joh. 2, 13. 14. *Γράφω ὑμῖν, πατέρες, ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς. γράφω ὑμῖν, νεανίσκοι, ὅτι νενικήκατε τὸν πονηρὸν. ἔγραψα ὑμῖν, παῖδια, ὅτι ἐγνώκατε τὸν πατέρα. 14 Ἐγραψα ὑμῖν, πατέρες, ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς. ἔγραψα ὑμῖν, νεανίσκοι, ὅτι ἰσχυροὶ ἐστε καὶ ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει καὶ νενικήκατε τὸν πονηρὸν.*

Eine schwierige Stelle, die deshalb den Auslegern viel Mühen gemacht hat, ohne daß diese zu befriedigenden Resultaten geführt hätten. Es fragt sich: Wie ist *παῖδια* im Verhältnis zum vorhergehenden *τεκνία* in B. 12 zu fassen, wo von der Sündenvergebung die Rede ist? Ist *ὅτι* in unsern Versen (und in 12) mit „daß“ oder „weil“ zu übersetzen? Wie ist der Wechsel von *γράφω* und *ἔγραψα* zu erklären? Und endlich, was das Wichtigste ist, woher kommt die auffallende partielle Wiederholung der Satzglieder des 13. Verses im folgenden, und woher die Abweichungen im einzelnen? Mit Uebergehung der Frage nach der Bedeutung des *ὅτι*, das ich als „weil“ fasse, will ich mit dem letzten Punkte beginnen und ohne nähere Auseinandersetzung mit den Auslegern sogleich meine Meinung über B. 14 sagen. Ich halte

ihn für eine verbessernde Wiederholung von B. 13 durch einen Abschreiber, der eine Auslassung nachtragen wollte und lasse mich nicht durch den Nachspruch Huthers beirren, der sich äußert: „Die willkürliche Mutmaßung Calvins, dem Wall beistimmt, daß die beiden Glieder in B. 14 unecht, von unkundigen Lesern tomere hinzugefügt seien, bedarf keiner Widerlegung.“ Ganz so, wie Calvin meint, verhält es sich nun freilich nicht. Der Satz, der von den Vätern handelt, ist in beiden Versen wörtlich derselbe. Von den *νεανίσκοι* dagegen findet sich in B. 13 und 14 Verschiedenes ausgesagt, insofern sich im letzteren ein Mehr findet, das im erstern fehlt, nämlich *ισχυροί έστε και ο λόγος του θεου εν υμιν μένει*; die Worte *νενικήκατε τον πονηρον* finden sich dagegen in beiden Versen. Von den *παιδια* ist nur im ersten Verse die Rede. Es liegt nun auf der Hand, daß B. 14 die vollständige Aussage über die Jünglinge enthält; diese war (und das ist m. E. die von selbst sich aufdrängende, einzig mögliche Lösung der Frage) im ersten Verse z. T. ausgelassen und wurde nun im zweiten Verse durch einen librarius nachgetragen, dabei wurde dann zur Anknüpfung die Aussage über die Väter wiederholt. Damit war das Versehen corrigiert; es war also nicht nötig, das die *παιδια* Betreffende zu wiederholen. Beachtenswert ist hierbei, daß in der Vulgata (außer im cod. Fuld.) die Worte *scribo vobis, patres, quia cognovistis eum, qui ab initio est* in B. 14 fehlen. — Wir haben also in dem so corrigierten Texte die Reihenfolge *πατέρες, νεανίσκοι, παιδια*; am natürlichsten wird man sie auf die Altersstufen und B. 12 *τεκνια*, wie öfter in unserm Briefe geschieht, auf alle Leser beziehen. — Auffallend ist der Wechsel von *γράφω* und *έγραψα* in unsern Versen. Da sich nun im Neuen Testament der Aorist *έγραψα* nicht, wie sonst im griechischen Briefstil geschieht (vgl. Bläß, Gramm. des neutestamentl. Griechisch, S. 57, 10), auf das gegenwärtig Geschriebene, sondern auf Vorhergehendes bezieht, eine Beziehung unserer Stelle auf den vorhergehenden Abschnitt aber nicht zu

entdecken ist, so wird man am besten, wie in B. 12 u. 13<sup>ab</sup>, so auch überall in B. 13 u. 14 *γράφω* zu setzen haben. Das *ἔγραψα* in 13<sup>o</sup>, an dessen Stelle K nebst vielen andern Zeugen *γράφω* hat wie vorher, sowie in B. 14 kommt dann auf Rechnung des corrigierenden Abschreibers. Dieser schrieb an unsrer Stelle wohl deshalb den Aorist, weil er sich mit seiner Wiederholung auf die unmittelbar vorhergehenden, durch *γράφω* eingeleiteten Sätze bezog. Wenn nun, wie Luther mit Recht annimmt, B. 12—14 als Einleitung zu der in B. 15 folgenden Ermahnung dienen, so ist es vollends unmöglich, an unsrer Stelle die Aoriste *ἔγραψα* zu gestatten, die wie gesagt, immer auf Vorhergehendes sich beziehen. Der wiederhergestellte ursprüngliche Text würde also lauten: *Γράφω ὑμῖν, πατέρες, ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς. γράφω ὑμῖν, νεανίσκοι, ὅτι ἰσχυροί ἐστε καὶ ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει καὶ νενικήκατε τὸν πονηρόν. γράφω ὑμῖν, παιδία, ὅτι ἐγνώκατε τὸν πατέρα.* Diese Form des Textes bringt allein Klarheit und einen vernünftigen Sinn in unsre Stelle und macht alle die künstlichen und gesuchten Erklärungen über die Wiederholung der Sätze und über den Wechsel von *γράφω* und *ἔγραψα* überflüssig.

Es sei mir gestattet, ein Analogon aus dem Neuen Testament zu dieser Stelle hier anzuführen. Als ich nämlich Prof. Blas meine Emendation mittheilte, machte mich derselbe auf eine Stelle aufmerksam, die in ähnlicher Weise wie die eben behandelte verderbt und auch ebenso wiederherzustellen sei. Es ist die in verschiedenen Handschriften sehr abweichend überlieferte und demnach auch von den verschiedenen Herausgebern abweichend gegebene Stelle 2. Kor. 1, 6. Den Tischendorf'schen Text der 8. Ausgabe, den man nachlesen wolle, verbessert Blas, wie er mir mündlich angab, in folgender Weise: *εἴτε δὲ θλιβόμεθα, εἴτε παρακαλούμεθα ὑπὲρ τῆς ὑμῶν παρακλήσεως καὶ σωτηρίας τῆς ἐνεργουμένης ἐν ὑπομονῇ τῶν αὐτῶν παθημάτων* (sc. *γέγονεν*).

ῶν καὶ ἡμεῖς πάσχομεν, καὶ ἡ ἀλλοίς ἡμῶν βεβαία ὑπὲρ ὑμῶν (sc. ἰστίῳ). Er nimmt also die Worte εἴτε παρακαλούμεθα ἔραυτ und streicht dann das zweite ὑπὲρ τῆς ὑμῶν παρακλήσεως καὶ σωτηρίας als Wiederholung. — Ich wollte hiermit zugleich diese für die Textkritik wichtige, bisher ungedruckte Verbesserung veröffentlichen.

Röm. 2, 16. Ἐν ἡμέρᾳ ὅτε κρινεῖ ὁ θεὸς τὰ κρυπτά τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.

In meinem Stargarder Programm habe ich ausführlich nachgewiesen, daß dieser Vers durchaus nicht in den Zusammenhang der Auseinandersetzung des Apostels über das gerechte Gericht Gottes über Juden und Heiden paßt, daß er, indem er auf das künftige Gericht hinweist, das in den vorhergehenden Versen 12—15 Gesagte aufhebt, daß es ungeheuerlich ist, V. 13 oder 14—15 als Parenthese zu fassen, und daß die Erklärer nur in der gezwungensten Weise einen Zusammenhang mit den unmittelbar vorhergehenden Versen herstellen. Ich habe daher die Meinung ausgesprochen, daß der Vers ursprünglich hinter den Abschnitt V. 6—10 gehöre, wo von dem zukünftigen Gerichte Gottes die Rede ist. Auch Tertullian adv. Marc. V, 13 scheint ihn an der richtigen Stelle gelesen zu haben. Hierzu bemerkte ich ferner: Die Ungehörigkeit dieses Verses an dieser Stelle ist auch von andern Erklärern zugegeben worden. So hält Laurent den Vers für eine Glosse eines andern, wogegen aber die feierliche paulinische Erklärung κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου spricht. Der neueste Erklärer H. Viezmann (Brief an die Römer, Tübingen 1906) erkennt die falsche Stellung von V. 16 an, klammert ihn in der Übersetzung ein, läßt die Sache aber in der Anmerkung ungewiß, wo er mehrere Erklärungsversuche angibt und ihn zu verwerfen scheint. Auch Blas hat in seiner neutestamentlichen Grammatik an unserer Stelle Anstoß genommen und in der 1. Auflage derselben S. 275—276 sich für Wilkes Annahme ausgesprochen, daß V. 14 u. 15 eine Randbemerkung seien, wozu auch 13 hinzuzu-

fügen sei. Später hat er R. 13—15 stehen lassen, auch R. 16 an seiner Stelle beibehalten, aber er läßt dann mit Marcion *ἐν ἡμέρᾳ ὅτε* aus, so daß wenigstens die anstößige Verbindung des Satzes mit dem vorigen wegfällt. Freilich steht dann der Satz: *κρινεῖ ὁ θεός κτλ.* zu abgerissen da, wie ein Nachtrag oder eine Wiederholung des Hauptgedankens, der schon 1, 18 und 2, 5 ausgesprochen ist, wo offenbar von dem künftigen Gerichte Gottes die Rede ist. Ich möchte daher am liebsten den Vers an der angegebenen Stelle nach 2, 10 stehen lassen.

Röm. 5, 7. *Μόλις γὰρ ὑπὲρ δικαίου τις ἀποθάνεται ὑπὲρ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ τάχα τις καὶ τολμᾷ ἀποθάνειν.*

Ich habe in meinem Programm diese Stelle, so wie sie jetzt dasteht, für absolut unverständlich erklärt trotz aller Künste des Umdeutens und Hineintragens. Die nähere Begründung will ich hier nicht wiederholen; die Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit, einen Sinn der Stelle abzugewinnen, liegt auf der Hand; namentlich ist die Begründung des ersten Satztheiles mit *γὰρ* nicht einzusehen. Aber auch wenn man *γὰρ* mit Lachmann ausläßt, oder mit Blas (nach mündlicher Mitteilung und im ungedruckten Manuscript) dafür *δέ* setzt, ist nichts gebessert, weil dadurch kein Gegensatz zustande kommt. Außerdem fehlt, um dies nachträglich zu bemerken, der ganze Vers in dem Citate bei Irenäus, der ihn entweder nicht gelesen oder der Schwierigkeit halber weggelassen hat. Ich habe vorgeschlagen, den zweiten Teil als Glossen zu streichen, was, wie ich aus Liekmanns oben genanntem Commentar ersehe, auch Zülcher tut, ohne daß mein Name bei L. genannt ist; L. dagegen, der denselben Gedanken zweimal ausgedrückt findet und die Doublette als mögliche Selbstcorrectur beim Dictieren (?) ansieht, will lieber 7<sup>a</sup> auslassen. Mag man sich nun für die eine oder die andere Athetese entscheiden, jedenfalls ist der Text, so wie er jetzt dasteht, unhaltbar.

Röm. 5, 16. *τὸ δὲ χάρισμα ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων εἰς δικαίωμα.*

Ich möchte in diesem Halbverse statt *δικαίωμα* lieber lesen *δικαίωσιν*, weil hier entschieden, wie aus dem Gegensatz hervorgeht, von der Rechtfertigung oder Losprechung die Rede ist, die sonst durch letzteres Wort bezeichnet wird, *δικαίωμα* aber bald darauf im 18. Verse (*δι' ἐνός δικαιώματος*) auf Christus bezogen, im Gegensatz zu dem *παράπτωμα* Adams nur die Heiligkeit des Wandels, die Rechtbeschaffenheit Christi bezeichnen kann, ebenso wie *τὰ δικαιώματα τῶν ἁγίων* Apoc. 19, 8 die Tugenden der Heiligen bezeichnen. Läßt man dagegen *δικαίωμα* in beiden Versen 16 u. 18 stehen, so würde der Apostel sehr mißverständlich nicht nebeneinander dasselbe Wort in zweierlei Bedeutung gebraucht haben. Es ist daher geratener, an ersterer Stelle eine Verwechslung von seiten des Abschreibers anzunehmen und *δικαίωσιν* zu lesen, als dem *δικαίωμα* an beiden Stellen dieselbe Bedeutung aufzuzwingen.

Röm. 7, 25. *Χάρις τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν. ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοῖ δουλεύω νόμῳ θεοῦ, τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας.*

In meinem Programm von 1896 habe ich unter Widerlegung gegenteiliger Ansichten nachgewiesen, daß die Worte des Verses von *ἄρα οὖν* an eine Zusammenfassung des vor B. 24 Gesagten sind und daher ihre eigentliche Stellung hinter B. 23 haben, woran sich dann passend der Frageruf *ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος κτλ.* anschließt. Die beseligende Antwort folgt dann B. 25 mit *χάρις τῷ θεῷ διὰ Ἰ. Χ.* und an diese schließt sich die Folgerung in 8, 1: So ist nun nichts Verdammliches bei denen, die in Christo Jesu sind. Dies ist der natürliche, durch den Sinn gebotene Zusammenhang, der durch die gegenwärtige Stellung von *ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ — ἁμαρτίας* zerrissen wird. Auch Liegmann hat, ohne jedoch seine Vorgänger (außer mit Venema, Keil, Lachmann) zu nennen, 25<sup>b</sup> in seinem Commentar an die richtige Stelle gerückt. Er meint, daß die Worte beim Dictieren an die falsche Stelle geraten seien. Jüllicher hält sie

unnötigerweise für eine Interpolation. Prof. Blas, der mündlich meine Umstellung billigte und sie in seinem Texte anführt, fügte hinzu, daß die Worte auch rhythmisch besser hinter B. 23 paßten.

Röm. 8, 38. οὔτε δυνάμεις. Es ist auffallend, daß, während der Apostel die trennenden Gewalten in B. 38 u. 39 immer paarweise und zwar in gegensätzlicher Weise aufzählt, sich außerdem noch ein vereinzeltet οὔτε δυνάμεις (von Engeln gesagt) vorfindet, das noch dazu in den Handschriften an verschiedener Stelle steht: hinter ἀρχαί B. 38 u. a. in K L Vulg. und andern Übersetzungen, hinter μέλλοντα in den übrigen Majuskeln u. a. Aus diesen Gründen ist das Wort verdächtig und nach meiner Meinung zu streichen. Ἄγγελοι und ἀρχαί bilden schon den erforderlichen Gegensatz; es sind gute und böse Engel. Denn ἀρχαί von irdischen Herrschergewalten und δυνάμεις allgemein von Gewalten mit mehreren Auslegern zu fassen, ist doch gegen den Zusammenhang und nur durch die Absicht hervorgerufen, dem eingeschalteten δυνάμεις (das in 1. Kor. 15, 24 mit ἀρχή und ἐξουσία zusammensteht), eine besondere Bedeutung zu verschaffen. Nach Beseitigung von δυνάμεις fällt dies fort, und das Wort ἀρχή erhält den von Hofmann, Volkmar und Godet verlangten, andererseits bestrittenen Sinn von bösen Engeln, der auch durch Eph. 6, 12 bestätigt wird, während dann ἄγγελοι im Gegensatz dazu die guten Engel bedeutet.

Röm. 14, 14. In den Anfang der Mahnrede, dem schwachen Bruder durch die Speise keinen Anstoß zu geben (13—23), ist B. 14 ein Satz eingeschoben, der offenbar den Zusammenhang unterbricht. Man urteile. B. 13 heißt es zuletzt: Das sei euer Urteil (κρίνατε), dem Bruder keinen Anstoß oder Ärgernis zu bereiten. Daran schließt sich dann unmittelbar B. 15 mit γάρ an: denn wenn dein Bruder durch deine Speise betrübt wird, so wandelst du nicht in der Liebe. Verderbe den nicht, für den Christus gestorben ist. Dieser enge Zusammenhang wird unter-

brochen durch B. 14: denn ich weiß und bin überzeugt, daß nichts an und für sich gemein (*κοινόν*) ist; sondern dem, der dafür hält, daß es gemein sei, dem ist es gemein. Was soll diese Begriffsbestimmung von *κοινός* hier mitten in der Ermahnung, dem Bruder kein Argernis zu bereiten? Auch Weiß urteilt in seinem Commentar: Da B. 14 nur zur Erläuterung des B. 13 Gesagten dient [in wiefern?], so ist es doch wohl erlaubt, denselben als Parenthese zu denken und die Begründung (nämlich in B. 15) an 13 anzuschließen. Dieser schüchternen Ansicht gegenüber meine ich entschieden, die angebliche Parenthese habe gar nicht hier gestanden, sondern ursprünglich an einer verwandten Stelle in einem andern Zusammenhange, nämlich (vor oder) nach B. 20<sup>b</sup>, womit ein neuer Abschnitt im Gedankengange eintritt: Zerstore nicht das Werk Gottes. Alles ist zwar rein, aber sündlich für den Menschen, der es mit Anstoß ißt.

Röm. 16, 17—27. Kapitel 16 des Römerbriefes, das von der höheren und niederen Kritik viel umstrittene, enthält folgende Abschnitte. Die Verse 1 u. 2 empfehlen die Phöbe, 3—16 bringen Grüße an verschiedene Glieder der Gemeinde, 17—20 warnen die Gemeinde vor denen, die Zertrennung und Argernis anrichten und schließen mit einem Segenswunsche, 21 und 23 bringen wiederum Grüße, und zwar von Freunden aus Korinth, woran sich B. 24 im text. rec. ein abermaliger Segenswunsch anschließt. Den Beschluß macht eine Doro-logie (25—27), die von mehreren alten Zeugen an das Ende von Kap. 14 gesetzt wird. Schon diese Übersicht zeigt ein buntes Durcheinander, das auffallen muß. Wir übergehen hier die „höhere Kritik“, die Kap. 15 u. 16 dem Paulus abspricht. Dagegen hat in der neueren Zeit die Hypothese viel Anklang gefunden (bei D. Schulz, Neuf, Ewald, Ritschl, auch bei Weiß), daß die Verse 1—20 oder 3—20 ursprünglich nach Ephesus gerichtet und nur durch ein Versehen in unsern Brief hineingekommen seien. Wären die Gründe für diese weit verbreitete Ansicht zwingend, so wäre also



B. 1 (ober 3) bis 20 ein für sich stehendes Stück mit einem abschließenden Segensspruch, und es wäre dann nicht auffallend, daß von 21—24 wiederum Grüße folgten, die für Rom bestimmt waren und sich an das Ende von Kap. 15 angeschlossen, ebenfalls mit einem Segensspruche endend, der freilich schlecht bezeugt ist. Damit wäre so ziemlich alles in Ordnung. Nun aber hat Zahn in seiner Einleitung 1. Aufl. I, S. 274—276 überzeugend nachgewiesen, daß Paulus sehr wohl durch seine Bekannten, die nach Rom gezogen waren, von den Zuständen und Personen in Rom eingehende Nachrichten empfangen haben kann, und daß die Namen der zu grüßenden Personen nach Rom weisen; ferner S. 301 u. 305, daß die beanstandeten Verse 17—20, die sich mit den vorher im Briefe gerühmten Vorzügen der römischen Gemeinde nicht zu reimen scheinen, sich nicht auf Leute beziehen, die dermalen in Rom mit Erfolg tätig sind, sondern daß sie eine prophylaktische Warnung für die Zukunft enthalten. Ferner anzunehmen, daß die Diakonisse Phöbe aus Kenchreä „wirklich mit dem Römerbriefe über Ephesus nach Rom ging und nur dorthin diesen Brief (nämlich den eingeschalteten) mitbrachte“ (Weiß, S. 41), also von Korinth über Ephesus nach Rom reiste, ist doch so unwahrscheinlich wie möglich: welcher Umweg und namentlich in jener Zeit! — Ist also der Abschnitt 16, 1—20 wirklich, wie anzunehmen ist, nach Rom gerichtet, so fällt es dagegen auf, daß nach dem Segenswunsch in B. 20, der doch sonst die paulinischen Briefe abschließt, abermals Grüße, und zwar von Freunden des Paulus folgen mit dem schlecht bezeugten Segenswunsch B. 24. Es empfiehlt sich unter diesen Umständen, die Verse 21—23 hinter B. 16 zu stellen, wo sie sich ganz natürlich an die letzten Worte anschließen: Es grüßen euch die Gemeinden Christi, also auch andere als Paulus bevor. B. 24 ist natürlich mit den besten Zeugen und den neueren Herausgebern zu streichen, und dann wäre alles bisher in Ordnung; der Römerbrief schloße dann wie sonst mit dem üblichen Segenswunsch B. 20. — Was nun noch nach diesem

Schlusse folgt, B. 25—27 eine Lobpreisung Gottes, ist in vielfacher Hinsicht räthselhaft. Sie steht in den Handschriften an zwei verschiedenen Stellen; hier mit vielen Majuskeln, mit einigen z. B. A P und min. hier und am Schluß von Kap. 14, nach L und vielen andern Zeugen nur hinter Kap. 14. Tischendorf und die meisten Herausgeber bringen unsre Doxologie am Schlusse des Briefes; Wettstein, Griesbach und Zahn, der seine Meinung ausführlich I, 268—270 begründet, stellen sie an das Ende von Kap. 14. Der Inhalt unsrer Verse erinnert in auffallender Weise fast wörtlich an Eph. 1, 9; 3, 3—6; Kol. 1, 26. Auch schließt Paulus sonst nie mit einer Doxologie seine Briefe. Außerdem teilte mir Prof. Blas mit, der zuletzt alle paulinischen Briefe als in asiantischem Rhythmus<sup>1)</sup> verfaßt ansah und sie zum Teil darin hergestellt hat, daß sich mit diesen Versen in rhythmischer Beziehung nichts anfangen lasse. Alle diese Umstände (die verschiedene Stellung in den Handschriften, der Inhalt, der ungewöhnliche Schluß, der Rhythmus) bestärkten den Verdacht, der schon mehrfach von Kritikern ausgesprochen ist, gegen die Echtheit der Schlußdoxologie, die freilich dem Inhalte nach nicht unapaulinisch ist. Streicht man sie also, so bleibt es bei dem oben angenommenen gewöhnlichen Briefschluß B. 20: Die Gnade unsers Herrn Jesu Christi sei mit euch (oder nach 24 und sonst: mit euch allen. Amen).

1. Kor. 6, 12. Πάντα μοι ἔξεστιν, ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει· πάντα μοι ἔξεστιν, ἀλλ' οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι. Die an zweiter Stelle genannte Einschränkung der Freiheit zu handeln, nämlich daß man sich nicht von irgend etwas beherrschen läßt, paßt durchaus zu den Worten des folgenden Verses, wo von der Speise die Rede ist und wozu die πορνεία im Gegensatz steht. Was aber die erstgenannte Einschränkung ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει, nicht alles nützt, in diesem Zusammenhange soll, ist

<sup>1)</sup> Vgl. darüber sein Werk: Die Rhythmen usw.

nicht recht einzusehen, man müßte denn dem Worte *συμφέρειν* die ganz allgemeine Bedeutung „gut sein“ geben. Die Worte finden sich wieder in unserm Briefe Kap. 10, 23 und haben dort ihren guten Sinn, wo von dem Genuße des Sündenopfers die Rede ist: alles ist mir erlaubt, aber nicht alles nützt, nämlich dem Nächsten, was durch den parallelen Ausdruck *οικοδομεῖ* bekräftigt wird. Ich bin daher der Meinung, daß der hier beanstandete Satzteil eine aus der gleichlautenden Stelle 10, 23 eingebrungene Interpolation ist.

Gal. 3, 20. In meinem Programm habe ich vorgeschlagen, die vieldeutigen, von unzähligen Erklärungen heimgesuchten und doch nicht befriedigend erklärten Worte: *ὁ δὲ μεσίτης ἐνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ θεὸς εἰς ἔστιν*, die sehr wohl unbeschadet des Sinnes entbehrt werden können und nach deren Weglassung B. 19 u. 21 in gutem Zusammenhange stehen, als einen späteren Zusatz zu streichen nach dem Vorgang von Lücke, der hier zwei Glossen annimmt. Dann wäre wenigstens der Gegenstand des Streitens aus der Welt geschafft, aber: *Adhuc sub iudice lis est*.

Gal. 4, 16. *ὥστε ἐχθρὸς ὑμῶν γέγονα ἀληθεύων ὑμῶν*; Der Vers beschreibt den Gegensatz in dem Verhalten der Galater gegen den Apostel: Früher priesen sie sich glücklich, sie hätten womöglich ihre Augen ausgestochen und sie ihm gegeben (B. 15), und jetzt? Davon handelt B. 16 in der gegenwärtigen Form so, daß *ὥστε* den Gedanken einleitet und die Frageform ihm das Gepräge gibt. Allein es ist nicht einzusehen, wie das consecutive *ὥστε* mit dem Indicativ, auch wenn man ihm die abgeschwächte Bedeutung „also“ gibt, diesen starken Gegensatz zu dem vorigen Verse ausdrücken soll: „Früher hättet ihr euch die Augen ausgestochen . . ., so daß ich euch verhaßt geworden bin“ oder fragend: also bin ich geworden? Man müßte denn den Gegensatz: jetzt aber ist es anders geworden, vor dem mit *ὥστε* beginnenden Satzteil supplieren; so erst wäre ein logischer Zusammenhang vorhanden. Es liegt daher die leichte Veränderung sehr nahe,

ὡστε in ὡς δὲ zu verwandeln und den Satz affirmativ aufzufassen: Ich bin aber (jetzt) wie euer Feind geworden, indem ich euch die Wahrheit sage. Er steht dann in angemessenem Gegensatz zu B. 14 ὡς ἄγγελον θεοῦ ἐδέξασθε με, ὡς Χριστὸν Ἰησοῦν. An beiden Stellen steht dann vergleichsweise und einschränkend ὡς, denn in Wirklichkeit ist der Apostel weder als Engel oder Christus aufgenommen, noch ihr Feind geworden. Diese meine Emendation ist dann auch von Prof. Blas in den Text des Galaterbriefes aufgenommen, wie er ihn in seinen „Rhythmen der asiatischen und römischen Kunstprosa 1905“, S. 210 gegeben hat.

Eph. 4, 8—10. Die Begründung des Satzes in B. 7: ἐνὶ δὲ ἐκάστῳ ἡμῶν ἐδόθη ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ (woran sich in B. 11 als nähere Bestimmung zu ἐδόθη anschließt: καὶ αὐτὸς μὲν ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας κτλ.) durch die dazwischen stehenden Verse 8—10 hat etwas höchst Auffallendes. Bei aller Freiheit die sich der Apostel in der Behandlung alttestamentlicher Citate nimmt, sieht man erstens gar nicht ein, wozu überhaupt eine solche Begründung der Verteilung charismatischer Ämter durch Christum nötig ist. Zweitens paßt das Citat aus Ps. 68, 19 auch insofern nicht hierher, als dort steht: ἔλαβες δόματα und hier falsch citiert ἔδωκεν, auf welches Wort es gerade ankommt. Was soll dann ferner hier die Ausführung, daß derselbe, der hinaufstieg, auch derselbe ist, der κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς? Eher gehörte noch hierher der Gedanke in B. 10: der über alle Himmel hinaufstieg, um alles zu erfüllen, nämlich auch die kirchlichen Verhältnisse mit seiner göttlichen Kraft zu durchbringen. Aus diesen Gründen möchte ich die Verse 8—10 an dieser Stelle streichen und vermuten, daß sie als eine biblische Begründung zu den im liturgischen Tone gehaltenen Ausführungen des Apostels über die geistige Herrschaft des erhöhten Christus in Kap. 1, 20—23 ursprünglich hinter diesen Versen gestanden haben, mit denen sie

sich inhaltlich vielfach berühren — wenn man sie nicht etwa als einen späteren Zusatz streichen will.

Rol. 2, 18. *Μηδείς ἡμᾶς καταβραβεύετω θέλων ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων, ἃ ἐώρακεν (ἃ μὴ ἐώρακεν) ἐμβατεύων, εἰκῆ φουσιούμενος ὑπὸ τοῦ νοῦς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ.*

Ich sehe bei der Besprechung dieser mancherlei Schwierigkeiten bietenden Stelle zunächst von der Bedeutung der Ausdrücke *ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων* ab und verweise hierüber auf Zahns Einleitung<sup>1</sup> I, § 27, S. 331 und für das Folgende auf S. 338 u. 339. Die andere und größte Schwierigkeit bietet das Particium *θέλων*, das viele Erklärer (unter den neueren auch Zahn S. 338) als einen Ausdruck der Redeweise der Irrlehrer in Verbindung mit dem folgenden *ἐν ταπεινοφροσύνῃ* bringen und als stark hebraisierend übersetzen: indem er Lust hat an der Demut. Andere nehmen *θέλων* in der Bedeutung: indem er es darauf anlegt; sehr gesucht! Auch mit dem Vorigen verbinden es einige als „willig, gern“, was auch keinen rechten Sinn gibt. Ich verfiel auf die Vermutung, daß *θέλων* vielleicht verschrieben sei aus *τελών*, *τελεῖν* in der Bedeutung von „einweihen“, nämlich in die Mysterien der Irrlehrer, wobei dann freilich das folgende *ἐν* wegfallen müßte. Als ich diese Vermutung Prof. Blas mitteilte, erklärte er, das Wahrscheinlichste sei, das überflüssige und die Construction störende *θέλων* ganz zu streichen. Die auch von Zahn l. c. S. 339 gebilligte Conjectur C. Taylors *ἀέρα κενεμβατεύων* für *ἃ ἐώρακεν ἐμβατεύων* hielt er für überflüssig und gab der Lesart *ἃ μὴ ἐώρακεν* den Vorzug. Ich stelle diese Vorschläge der weiteren Erwägung anheim.

1. Tim. 5, 4. In der Reihenfolge der Arten von Witwen, wie sie in unserm gegenwärtigen Texte von Kap. 5, B. 3—16 aufgezählt werden, ist eine arge Verwirrung eingetrisen. Zuerst ist B. 3 von den *ὄντως χῆραι* die Rede, dann B. 4 von Witwen, die Kinder haben, B. 5 handelt dann wieder von den ganz

alleinstehenden Witwen, B. 6 von den üppig lebenden. Dann folgt nach einer Ermahnung B. 7 eine strafende Bemerkung in B. 8 über nachlässige Sorge für die Hausgenossen. B. 9 handelt dann von einer besondern Klasse von Witwen, die für den Gemeinbedienst bestimmt sind. Ich will hier die Aufzählung abbrechen und bei B. 3—8 stehen bleiben. Auf den ersten Blick erhellt, daß sich B. 5 eng an B. 3 anschließt; in beiden ist von den ὄρφας χήραι die Rede, die ganz allein stehen (μεμονωμένη 5). B. 4 unterbricht also den Zusammenhang und gehört an eine andere Stelle, nämlich hinter B. 7. „Wenn eine Witwe Kinder oder Enkel hat, so möge sie zuerst lernen, gegen das eigne Haus (τὸν ἰδίον οἶκον) Frömmigkeit zu üben und ihren Eltern zu vergelten, denn das ist angenehm vor Gott.“ Daran schließt sich nun B. 8: „Wenn aber jemand für die Angehörigen (τῶν ἰδίων), insbesondere die Hausgenossen nicht sorgt, der hat den Glauben verleugnet und ist schlimmer, als ein Ungläubiger.“ Für den engen Zusammenhang dieser Verse spricht nicht nur der Sinn, sondern auch das Wort ἰδιος, das an den hervorgehobenen Stellen sich in beiden wiederholt. Daß B. 8 sich nicht an B. 7 anschließt, sondern daß er im jetzigen Texte isoliert dasteht, braucht nicht bewiesen zu werden. So ist nun die natürliche Reihenfolge diese: B. 3 und 5 handeln von ganz alleinstehenden Witwen, 6 und 7 von leichtfertig lebenden, 4 und 8 von solchen, die Kinder oder Enkel haben; dann folgen die Witwen, die in der Gemeinde tätig sind 9 und 10 mit ihrem Gegensatz B. 11 ff., worauf hier nicht näher eingegangen werden kann. (Man könnte auch anordnen mit mehrfacher Umstellung: B. 3 u. 5, 4 u. 8, 6 u. 7.)

1. Tim. 5, 22. 23. In dem Abschnitte des Kap. 5, der von B. 17 bis gegen Ende von dem Verhalten gegen die Presbyter handelt, findet sich nach B. 22, nachdem von der Handauflegung die Rede war, plötzlich und unvermittelt die Ermahnung, die den Timotheus persönlich betrifft: B. 23. Trinke nicht

mehr Wasser, sondern gebrauche ein wenig Wein wegen deines Magens und deiner häufigen Krankheiten. Dann folgt im 24. Verse: Etlicher Menschen Sünden sind ganz offenbar und gehen voran zum Gericht, manchen folgen sie nach; und 25: so sind auch die guten Werke ganz offenbar und können doch nicht verborgen bleiben. Wie das Verbot des Wassertrinkens in diese Gedankenreihe hineinkommt, ist völlig unerklärlich; was Luther zur Rechtfertigung des Zusammenhangs mit dem Vorigen sagt, verstehe ich nicht. Timotheus habe aus Eifer für die Mäßigkeit, die zur *ἀγνεία* B. 22 gehört, den Wein vermieden, wodurch er scheinbar einer falschen Asefe Vorschub leistet. „Fast man dieses ins Auge, so ist ein Zusammenhang dieses Verses mit dem vorhergehenden nicht zu verkennen.“ Wir meinen, der Autor müßte dann die seltsamsten Gedankensprünge gemacht haben; vielmehr tragen die Abschreiber die Schuld an der Inconcinuität unsres Textes, wie denn auch Neuß in seiner Geschichte der Heiligen Schrift Neuen Testaments, S. 355 Anm. die Stelle unter den Verdacht stellt, „ob sie auch von den Reinschreibern an ihren rechten Ort gestellt sei“. Es ist einleuchtend, daß sich die Worte *τινῶν ἀνθρώπων αἱ ἁμαρτίαι πρόδηλοί εἰσι* in B. 24, wenn auch in etwas loser Weise an das *μηδὲ κοινώνει ἁμαρτίαις ἄλλοτρίαις* in B. 22 anschließen. Was dazwischen steht in B. 23: *μηκέτι ὑδροπότει* u. flg. gehört gar nicht hierher, sondern zerreißt den Zusammenhang, es ist wahrscheinlich von einer andern Stelle hierher geraten. Am passendsten scheinen mir die Worte in den Abschnitt 4, 12—16 zu gehören, wo ganz ähnliche Ermahnungen stehen, die die Person des Timotheus betreffen (vgl. bes. B. 12); vielleicht hat die Handauflegung der Ältesten, die sich auch 4, 14 wie 5, 22 findet, zu einer Versetzung der betr. Worte geführt.

Bei einem so viel gelesenen und abgeschriebenen Buche wie bei der Apokalypse ist es nicht zu verwundern, wenn sich außer der großen Menge verschiedener Lesarten auch eine ziemlich

große Anzahl von Stellen findet, die man als verderbt bezeichnen muß. Folgende kommen hier in Betracht. (Siehe hinten die Bemerkung.)

Apoſ. 2, 28. Am Schluſſe des vierten, nach Thyatira gerichteten Briefes ſieht: *καὶ δώσω αὐτῷ τὸν ἀστέρα τὸν πρωϊνόν*. Ich ſtimme Bouſſet in ſeinem Commentar (1. Aufl., S. 258) vollkommen bei, wenn er einmal als auffallend hervorhebt, daß ſich nur in dieſem Sendſchreiben eine doppelte Verheißung (*δώσω αὐτῷ* B. 26 und 28) findet, ferner wenn er ſagt, daß die Wendung *δώσω αὐτῷ τὸν ἀστέρα τὸν πρωϊνόν* jeder Erklärung ſpottet. In der Apokalypſe (22, 16) nennt ſich Chriſtus ſelbſt den Morgenſtern. Unmöglich kann der Herr daher an dieſer Stelle ſagen: Ich Chriſtus werde dem Sieger Chriſtum geben. Eine andere von Bouſſet angeführte Erklärung von der himmliſchen Herrlichkeit der Gläubigen liegt nicht in den Worten, iſt auch überflüſſig, da der genaue und regelmäßig wiederkehrende Bau der Sendſchreiben den Satzteil excluſt. Da er ebenſo überflüſſig wie ſinnlos iſt, iſt er demnach zu ſtreichen.

Apoſ. 4, 4. *ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου καὶ κύκλῳ τοῦ θρόνου*. Die letzten Worte von *καὶ* ab fehlen in mehreren Manuſcripten und ſind vielleicht als Gloſſe zu ſtreichen.

Apoſ. 8, 13. *Καὶ εἶδον, καὶ ἤκουσα ἐνὸς ἀετοῦ (ἀγγέλου) πετομένου ἐν μεσουρανήματι λέγοντος φωνῇ μεγάλῃ οὐαὶ, οὐαὶ κτλ.* Nach der jetzt von den Exegeten bevorzugten Leſart *ἐνὸς ἀετοῦ*, die allerdings von vielen Zeugen, wie Sin. A Q min. Vulg. geboten wird, wird dem Apokalypſtiker die abenteuerliche, durch keine Analogie geſtützte Vorſtellung aufgebürdet, daß ein Adler mit lauter Stimme geſprochen habe. Man könnte allerdings dafür die ähnliche Stelle anführen 16, 7: *καὶ ἤκουσα τοῦ θουσιαστηρίου λέγοντος*, wenn nicht hier die allein Sinn gebende Leſart *ἐκ τ. θυσ.* bezeugt wäre. Die andere Leſart an unſerer Stelle *ἀγγέλου*, durch P min. arm. Vict. bezeugt, wird dann als Verbeſſerung angeſehen. Aber überall ſind ſonſt in der



Apokalypse Engel die Verkündiger der göttlichen Botschaft, wie auch an der vollkommen parallelen Stelle 14, 6 *καὶ εἶδον ἄλλον ἄγγελον πετόμενον ἐν μεσουρανήματι*; man achte auf das letzte Wort, das sich nur an diesen beiden Stellen findet. Man wird daher am besten tun, beide bezeugte Lesarten *ἀετοῦ* und *ἀγγέλου* miteinander zu verbinden und *ἀγγέλου ὡς ἀετοῦ πετομένον* zu lesen. Hierauf weist auch der altlateinische Text bei Primasius: *unum ut aquilam*; die geforderte Lesart findet sich, wie ich nachträglich sehe, auch in einer, allerdings nur späten Minuskel aus dem 11. Jahrh., Nr. 13. Diese Lesart gibt allein einen passenden Sinn und erklärt, wie in einer Gruppe von Handschriften *ἀετοῦ*, in einer andern *ἀγγέλου* beibehalten wurde.

Apok. 9, 9. *Καὶ ἡ φωνὴ τῶν πτερόγων αὐτῶν ὡς φωνὴ ἄρμάτων ἵππων πολλῶν τρεχόντων εἰς πόλεμον.*

Bei diesem Vergleiche erregen die beiden unverbunden nebeneinander stehenden Genitive *ἄρμάτων ἵππων* Anstoß. Den zweiten Genitiv von dem ersten abhängig zu machen und zu übersetzen: Wagen vieler Kofse (Düsterdieb) ist so unnatürlich wie möglich. An das Geräusch beider, der Wagen und der Kofse ist wegen des mangelnden *καὶ* nicht zu denken. In der alttestamentlichen Stelle, worauf hier angespielt wird, Joel 2, 5, steht *ὡς φωνὴ ἄρμάτων* ohne Participium. Es ist also an unsrer Stelle *ἄρμάτων* beizubehalten und *ἵππων* für eine Einschaltung, aber nicht des Autors, sondern eines Abschreibers zu halten, die darum gemacht ist, weil *τρεχόντων* besser zu letzterem Genitiv paßt. Warum aber soll man nicht auch in freierer Anwendung des Verbums von laufenden Wagen sprechen? Es ist also *ἵππων* zu streichen.

Apok. 16, 15. Mitten in die Schilderung der mystischen Schlacht auf dem Berge Harmagedon B. 14 und 16 (die nach Sinn und Construction sich eng aneinander schließen, insofern in beiden Versen die *ἀκάθαρτα πνεύματα* Subject sind, und der Zweck des *συναγαγεῖν* in B. 14 in B. 16 örtlich näher bestimmt

wird) ist eine Parallele Christi eingesprengt, die den Zusammenhang der eng zusammengehörigen Verse zerreißt und ganz isoliert wie unerwartet dasteht 15: „*Ἰδοὺ, ἔρχομαι ὡς κλέπτης· μακάριος ὁ γρηγορῶν καὶ τηρῶν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, ἵνα μὴ γυμνὸς περιπατῇ καὶ βλέπωσιν τὴν ἀσχημοσύνην αὐτοῦ.*“ Was hat dieser Vers mit der Schlacht der Könige der ganzen Welt auf Harmagedon zu tun? Wie helfen sich nun aber die Exegeten mit der Erklärung dieser „Parentthese“ in B. 15? Bouffet constatirt nur einfach, daß hier ein plötzlicher Übergang aus der Rede des Propheten in die Rede des Herrn selbst vorliege, ohne diese auffallende Erscheinung weiter zu erklären. Nach de Wette „veranlaßt die Erwähnung des großen Gerichtstages der Apokalypse, eine Ankündigung der Nähe der Zukunft Christi in dessen eigenen Worten zu geben, welche als Parentthese die Rede unterbricht“, sagt aber nicht, wie diese Parentthese gerade mitten in die beiden Verse hineinkommt und wie dieser Wechsel der Rede zu erklären sei. Nach Düsterdieck „wird durch die bestimmte Hinweisung auf den Gerichtstag B. 14 die so nachdrückliche Parallele, welche B. 15 eingeschoben ist, veranlaßt“. Auf diese Weise kann man natürlich alles erklären und rechtfertigen, auch die Zerstückelung einer Schlachtschilderung durch eine mit den Haaren herbeigezogene Parallele Christi. Der B. 15 ist also eingeschoben; aber woher stammt er? Nicht etwa aus einem Einfall eines librarius, sondern er gehört ursprünglich zu Kap. 3, 3, von wo aus er hierher verschlagen ist. Das Sendschreiben Christi an den Engel der Gemeinde von Sardes, das mit Kap. 3, 1 beginnt, gehört zur zweiten Gruppe von Briefen, welche nach ihrer ganz gleichmäßigen Anlage im Unterschied von der ersten Gruppe die vier letzten umfassen (2, 18—3, 23). Im vierten, sechsten und siebenten Briefe steht nun nach der strafenden und mahnenden Rede Christi eine jedesmal mit *Ἰδοὺ* eingeleitete Ankündigung dessen, was geschehen soll oder wird (2, 22; 3, 9. 20), nur in dem fünften Sendschreiben, dem an die Gemeinde zu Sardes 3, 1—6 fehlt

dieses *ιδού* mit der folgenden Ankündigung. Daher auch die Erscheinung, daß dieses viel kürzer ist, als die übrigen und auch so die sonst vorhandene Gleichmäßigkeit gestört wird. Fügt man nun unsre Parenthese 16, 15, die mit *ιδού* beginnt, in 3, 3 hinter die Worte *τήρει καὶ μετανόησον* ein, so hat man das Fehlende ergänzt und zugleich ist das *εὖν οὖν μὴ γρηγορήσης* der zweiten Hälfte von B. 3 erklärt, das sonst ganz unmotiviert und ohne Anschluß des *οὖν* dasteht. Also: 3, 3<sup>a</sup>, dann 16, 15 *Ἰδοῦ, ἔρχομαι ὡς κλέπτης· μακάριος ὁ γρηγορῶν καὶ τηρῶν . . . ἀσχημοσύνην αὐτοῦ*, dann 3, 3<sup>b</sup> *εὖν οὖν μὴ γρηγορήσης κτλ.*, wo das *οὖν* deutlich den Anschluß an das ausgefallene ursprünglich dastehende Wort anzeigt. Das *ἦξω ἐπὶ σε ὡς κλέπτης* 3, 3 wiederholt dann den Eingang *ιδού, ἔρχομαι ὡς κλέπτης*. Auf diese Weise ergänzen sich die beiden Stellen 3, 3 und 16, 15, die sonst vereinzelt gar nicht oder schwer zu erklären sind. Wie freilich dieser Teil von 3, 3 nach Kap. 16, 15 versprengt ist, läßt sich nicht mehr sagen; dies ist aber kein Gegenbeweis gegen die gegebene Reconstruction.

Apoł. 17, 5. *Καὶ ἐπὶ τὸ μέτωπον αὐτῆς ὄνομα γεγραμμένον· μυστήριον, Βαβυλῶν ἡ μεγάλη*. Die Stelle hat offenbar nur Sinn, wenn man *μυστήριον* wegläßt; dies Wort kann doch unmöglich auf der Stirn der *πόρνη* gestanden haben. Daß Babylon eine mysteriöse Bezeichnung sei, ist aber nicht, wie Bouffet meint, „ein Ausrufungszeichen des Apokalyptikers“, weil dies höchst überflüssig für den nachdenkenden Leser und außerdem im folgenden 7. Verse *ἐγὼ ἐρῶ σοὶ τὸ μυστήριον τῆς γυναικὸς* deutlich ausgesprochen ist. Das Wort *μυστήριον* ist die erklärende Glossa eines Lesers nach B. 7.

Apoł. 18, 14. *Καὶ ἡ ὀπώρα τῆς ἐπιθυμίας τῆς ψυχῆς σου ἀπῆλθεν ἀπὸ σοῦ, καὶ πάντα τὰ λιπαρὰ καὶ τὰ λαμπρὰ ἀπόλετο ἀπὸ σοῦ καὶ οἶκτι αὐτὰ οὐ μὴ εὐρήσουσιν (oder εὐρησ)*. Eine von den wenigen Stellen, wo sich die Exegeten den Luxus einer Emendation gestattet haben von Vitringa an

bis Weiß und Bouffet; nur Düsterbiedt macht in einer ausführlichen Anmerkung eine Ausnahme. Ich habe bei diesem consensus interpretum nicht nötig, ausführlich zu beweisen, daß unser Vers gar nicht in den Zusammenhang der Verse paßt, wo von den gestraften Raufleuten die Rede ist, während er eine Anrede an die Freundin derselben, an Babel (σοῦ!) enthält. Er ist am passendsten hinter B. 23 zu stellen, den man nachlesen wolle.

Apoß. 19, 8—10. Die Verse bieten mancherlei Anstöße. Zunächst sehen die Worte in B. 8: τὸ γὰρ βύσσινον τὰ δικαιώματα τῶν ἁγίων ἐστίν wie eine erklärende Bemerkung eines Späteren aus; sie können aber allerdings auch vom Autor selbst herrühren. Der Schluß von B. 9 καὶ λέγει μοι οὗτοι οἱ λόγοι ἀληθινοὶ τοῦ θεοῦ εἰσίν (A Q P min.) findet sich ähnlich wieder 21, 5 οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοὶ εἰσίν (+ τοῦ θεοῦ Q min.) und 22, 6 οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοὶ. In unsrer Stelle findet sich τοῦ θεοῦ in allen Handschriften, aber an verschiedenen Orten (Sin.\* hinter ἀληθινοὶ εἰσίν, Sin.° min. vor diesen Worten). Bouffet hat deshalb diesen Satzteil als Glosse, d. h. als Zusatz verdächtigt, und die Worte sind auch in der Tat überflüssig, da wir hier Worte des Engels haben, während das τοῦ θεοῦ 21, 5 sich richtig auf Gottes Rede bezieht. Am besten tut man daher, diese Worte zu streichen. B. 10 καὶ ἔπεσα ἔμπροσθεν τῶν ποδῶν αὐτοῦ προσκυνῆσαι αὐτῷ· καὶ λέγει μοι ὄρα μὴ σύνδουλός σου εἰμὶ καὶ τῶν ἀδελφῶν σου τῶν ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ τῷ θεῷ προσκύνησον enthalten eine auffallende Parallele zu Kap. 22, 8. 9, allerdings mit dem Unterschied, daß dort statt αὐτοῦ steht τοῦ ἀγγέλου τοῦ δεκνύοντός μοι ταῦτα, und daß nach ἀδελφῶν σου statt ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ folgt τῶν προφητῶν καὶ τῶν τηρούντων τοὺς λόγους τοῦ βιβλίου τοῦτου. Beide Ausdrücke τῶν προφητῶν und ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ werden dann in der folgenden erklärenden Bemerkung 19, 10 ἡ γὰρ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστὶ τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας gleich gesetzt, so daß sachliche und

fast wörtliche Übereinstimmung zwischen beiden Stellen herrscht. Bouffet meint nun, diese Doublette sei so zu erklären, daß in 19, 9—10 (eigentlich doch nur in 10!) ein fest überliefertes traditionelles Stück vom Apokalyptiker hierher gesetzt sei: „Er hat diese Scene in seiner Apokalypse zweimal bearbeitet.“ Man könne demgemäß vermuten, daß der Apostel, der dasselbe Stück aus einer älteren Tradition zweimal bearbeitete, das erste Mal ziemlich ungeschickt seine eigene Anschauung erst in einer nachträglichen Glosse eingebracht habe, und daß ihm erst beim zweiten Wurf die Einarbeitung besser gelungen sei. Doch könnten die Worte in 19, 10 auch die Glosse eines Abschreibers sein. Ich stimme B. in bezug auf die Glosse bei, insofern als das *ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ*, das sonst überall in der Apokalypse die Bedeutung von Christgläubigen hat, hier umgedeutet ist in den Begriff der prophetisch Begabten (= 22, 9). Sodann verändere ich sein „besser gelungen an der zweiten Stelle 22, 8. 9“ dahin, daß ich die Worte an diese letztere für allein hingehörig erachte. Die Ansicht B.'s von der doppelten Bearbeitung einer älteren Tradition ist eben nur bloße, durch nichts gestützte Vermutung, die bei dem Apokalyptiker außerdem eine völlige Gedankenlosigkeit voraussetzt. Die Stelle paßt allerdings nur in das 22. Kapitel, wo sie als Schluß zu den Reden des Engels, nachdem alle Worte der Weissagung vollendet sind, und als Ausdruck staunender Bewunderung des Sehers über das Gehörte und Geschaute, die sich bis zur Anbetung des himmlischen Boten steigert, durchaus am Platze ist. An unsere Stelle 19, 10 gehören die Worte — und darin auch stimme ich B. bei — gar nicht; sie sind durch nichts motiviert. Sie rühren aber m. E. nicht vom Verf. her, sondern von einem Späteren, der die Stelle 22, 8. 9 umarbeitete und umdeutete in den Worten *ἡ γὰρ μαρτυρία Ἰησοῦ — προφητείας*. Die Worte von *καὶ λέγει μοι* in B. 9 bis zum Ende von B. 10 sind also als Zusatz eines Späteren zu streichen.

Apok. 21, 9. *Δείξω σοι τὴν νύμφην, τὴν γυναῖκα τοῦ*

*ἀρνίου*. Bouffet behauptet mit Recht, daß das Schwanken der Handschriften (*τὴν νόμωφην τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου* Sin. A P min. Cypr. Tic. Prim., *τὴν γυναῖκα τ. νόμωφην τ. ἀρν.* Q min., *τὴν νόμωφην τ. ἀρν. τ. γυν.* andere min.) darauf hinweist, daß *τὴν γυναῖκα* ein Zusatz ist. Sie ist m. G. aus 19, 7 ἡ γυνὴ αὐτοῦ (vorher geht *ὁ γάμος τοῦ ἀρνίου*), der sonstigen Bezeichnung der *νόμωφη* Christi, wie sie sich 21, 2 und 22, 17 findet, hinzugefügt. Jedenfalls ist eine von den beiden Worten vor *ἀρνίου* überflüssig.

ApoK. 22, 6—17. Der überlieferte Text des Epilogs zeigt eine wahrhaft entsetzliche Verwirrung in betreff der redenden Personen und der Reihenfolge ihrer Reden, die natürlich auch einen verhängnisvollen Einfluß auf die Erklärung ausgeübt hat, so daß sie hin- und herschwankt. Es wird sich im folgenden zeigen, daß sie durch einige geringe Veränderungen unschwer zu beseitigen ist. B. 6 redet natürlich derselbe Engel zu dem Seher, der ihm Kap. 21, 9 und 22, 1 die Geheimnisse der letzten Vision, des himmlischen Jerusalems gezeigt hat. Seine abschließende Rede B. 6 bezieht sich auf alles, was von der bevorstehenden Parusie bisher geschaut und geschrieben war. Daran schließt sich dann die paränetische Folgerung B. 7: Selig ist, der da hält die Worte der Weissagung in diesem Buch. Diese Worte entsprechen genau der Einleitung 1, 1—3. Auch die Paränese wird man dem Engel zuschreiben müssen, wenn man es nicht vorzieht, sie dem Johannes, der sich aber erst B. 8 nennt, in den Mund zu legen. Soweit ist alles klar; die Worte des Engels aber werden unterbrochen durch die Worte 7<sup>a</sup>: *καὶ ἰδοὺ, ἔρχομαι ταχύ*; natürlich ist es dann Christus, der da spricht. Mit Recht sagt Bouffet: „Die Erklärung, daß der Engel hier im Namen Christi redet (Düsterdieb, Weiß), ist abzuweisen,“ meint aber, der Apokalypstiker verwende hier dasselbe Material noch einmal (wie 1, 3), aber in anderer Weise, indem er Christus redend einführt — eine künstliche Aushilfe. Die Worte sind vielmehr als interpoliert aus

B. 12: *ἰδοῦ, ἔρχομαι τάχῃ* (vgl. auch B. 22 *ναί, ἔρχομαι τάχῃ*) anzusehen und daher zu streichen.<sup>1)</sup> So allein entsteht ein vernünftiger Sinn und ein klarer Zusammenhang. Es ist also B. 6 und 7 nur von dem Engel als redender Person zu verstehen. — Die Verse 8—9, die schon oben zu 19, 9—10 besprochen sind, enthalten dann die Scene zwischen Johannes und dem Engel, die sich genau an das Vorige anschließt. — Die folgenden Verse 10 u. 11 (Und er spricht zu mir usw.) gehören dann wieder dem Engel an, nicht, wie Bouffet meint, der durch das *ἰδοῦ, ἔρχομαι τάχῃ* irre geführt ist, „wahrscheinlich Christo“. Erst in 12 u. 13 redet offenbar Christus, 14 u. 15 wird man schwerlich Christo zuschreiben können, sondern wieder dem Engel vindicieren. Dann redet B. 16 wieder Jesus, B. 17 der Geist und die Braut, worauf Johannes von B. 18 ab den Schluß macht. Ein klarer Zusammenhang in diesem Wirrwarr entsteht nur dann, wenn man die Worte Jesu B. 12 u. 13 umstellt und sie in Verbindung mit B. 16 bringt, wo Jesus ausdrücklicher Weise redet, und zwar so, daß man sie hinter diesen Vers stellt. B. 14 u. 15 gehören dann noch dem Engel an. Die Reihenfolge ist dann: 1. B. 10. 11. 14. 15 Worte des Engels. Natürlich ist B. 14 dann nicht zu lesen mit Q u. a. *μακάριοι οἱ ποιοῦντες τὰς ἐντολάς αὐτοῦ*, sondern mit Sin. A min. vulg. Prim. u. a. *μ. οἱ πλύνοντες τὰς στολάς αὐτῶν*. Man braucht nur die beiden Lesarten mit Majuskeln übereinander zu schreiben, um zu sehen, wie die eine durch Veränderung ähnlicher Buchstaben aus der andern entstanden ist. Hier ist natürlich die sog. schwerere, d. h. concretere Lesart (vgl. dazu 7, 14) der farblosen, allgemein gehaltenen vorzuziehen, nicht etwa umgekehrt, wie Bouffet meint. Nur die erstere paßt vortrefflich in den Zusammenhang, nicht die zweite, allgemein gehaltene. — Hieran schließen sich unmittelbar 2. die Worte Jesu, und zwar zuerst B. 16: *Ἰῶ, Ἰησοῦς, ἕβαγε*

<sup>1)</sup> Ebenso ist in 16, 15 *ἰδοῦ, ἔρχομαι* ff. eingeschoben, s. o.

sandt meinen Engel, solches (*taŭta*) zu bezeugen den Gemeinden, nämlich das von dem Engel B. 10. 11. 14. 15. Gesagte. Dann folgen die Prädicate, die sich Jesus gibt: in 16<sup>b</sup> die Wurzel Davids und der helle Morgenstern, und dann in B. 13, der an falsche Stelle geraten ist, das A und D, der Anfang und das Ende usw.; dann erst kommt B. 12, wo er von dem Lohne bei seiner baldigen Parusie spricht. Es entsteht hier freilich der Verdacht, ob nicht B. 13, wo Jesus sich A und D, Anfang und Ende nennt, aus 1, 8 und 1, 17 interpoliert sei, wo diese Prädicate von Gott dem Allmächtigen gebraucht sind; der Erste und der Letzte wird freilich Jesus auch 1, 17; 2, 8 genannt. Die Sache scheint mir zweifelhaft. Jedenfalls aber schließen sich die Prädicate Jesu in B. 16<sup>b</sup> u. 13 eng zusammen. An die Worte Jesu B. 12: Siehe, ich komme usw. schließen sich dann 3. in B. 17 die Worte des Geistes und der Braut: Komm! mit liturgischem Zusatz. Alle Schwierigkeiten des Epilogs werden also gehoben, wenn man 7<sup>a</sup> als Interpolation streicht und B. 12 u. 13 hinter B. 16 stellt. — Auf die Reden der himmlischen Personen (der Engel, Christi, des Geistes, der Braut) folgt dann schließlich der nicht näher zu besprechende Schluß B. 18, wo Johannes selbst von seinem Buche spricht, alles dann in bester Reihenfolge. —

### Nachträgliche Bemerkungen.

Zu S. 8 der Einleitung. Ich kann nicht unterlassen, die mehrfach angefochtene Theorie von F. Bläß in seinem Werke: Die Rhythmen der asianischen und römischen Kunstprosa (auch im N. T.) durch eine Bemerkung Cassiodors (*de institutione divinarum literarum* Migne, Bd. LXX, p. 1105, bei Kaulen, Geschichte der Vulgata 1868) zu stützen. Hier verlangt er von den Abschreibern der Vulgata „nichts zu ändern an Grammatik, Stil und Wohlklang nach den Regeln der guten Latinität, daß



man einen Satz nicht nach hexametrischem Rhythmus anfangen und schließen soll, daß man nicht drei Trochäen nacheinander brauchen darf u. dgl. So etwas möge bei Abfassung eigener Schriften ganz gut zu beobachten sein; bei der Heiligen Schrift kommt es darauf an, sie in ihrer ursprünglichen Form zu erhalten.“ Also noch am Ende des 5. Jahrhunderts eine genaue Beobachtung des Rhythmus in der lateinischen Prosa als Regel vorhanden!

Zur Apokalypse S. 33. Ich möchte hierzu eine Bemerkung über die absolute Unzuverlässigkeit der Handschriften der Apokalypse anfügen. Bekanntlich schreibt man dem Apokalyptiker mehrere leichtere oder gröbere VerstöÙe gegen die Grammatik, sog. Solöcismen zu. Vielfach gewiß mit Recht. An einigen Stellen läßt sich aber direkt beweisen, daß diese auf Rechnung der Abschreiber kommen. Kap. 17, 3 heißt es, auf *θηρίον κόκκινον* bezogen, *ἔχων* bei A und min., *ἔχοντα* bei Sin. P, *ἔχον* bei Q rel., also zwei verschiedene Solöcismen neben der richtigen Lesart. Vouffet zieht *ἔχοντα* vor. Kap. 19, 6 steht *ὡς φωνήν βροντῶν ἰσχυρῶν*, hierauf bezogen *λεγόντων* A P min., *λεγουσῶν* Sin., *λέγοντας* Cs., *λέγοντες* Q rel. Tic., also drei Solöcismen an einer Stelle neben dem richtigen *λεγουσῶν*. Der Autor kann nun doch in beiden Stellen nur einen Solöcismus verbrochen haben, die andern müssen also auf Rechnung der Abschreiber gesetzt werden. Aber welchen hat er geschrieben? und kann er nicht auch das Richtige geschrieben haben? Es ist geradezu eine Beleidigung des Autors, wenn man ihm alle Schnitzer, und bei Mehrheit derselben immer die schlimmsten aufbürdet (vgl. das oben S. 6 von Blasß, Bem. zu Marcus, Gesagte). — Ein anderer, ebenso schlimmer Fall. In ein und demselben Verse 20, 12 heißt es in der Handschrift Q zuerst: *βιβλία ἠνοίχθησαν*, und gleich darauf *καὶ ἄλλο βιβλίον ἠνεψίχθη*, wo die meisten Herausgeber *ἠνοίχθη* lesen; es ist also, wie de Lagarde sagen würde, eine mit ausgesuchter Niederlichkeit ge-

schriebene Handschrift. Bei diesem Stande der Dinge, wofür noch mehrere Beweise vorliegen, ist es meist ziemlich überflüssig, die Handschriften nach ihrem Alter oder ihrer Zuverlässigkeit zu classificieren. Die ältesten können eine sehr schlechte, die jüngeren eine gute Lesart geben; nicht das Alter oder die Klasse der Handschrift entscheiden, sondern allein innere Gründe, besonders der Sinn. „Du sollst keine Handschriften anbeten,“ sagt Lehms.

Nach Abschluß meiner Arbeit kommt mir die Ausgabe des Neuen Testaments von J. M. S. Baljon, Prof. in Utrecht in die Hände (Novum Testamentum graece. Groningen 1898). Ich bespreche sie deshalb hier, weil sie aus neuerer Zeit die einzige mir bekannte ist, die zugleich Emendationen in Text und Anmerkungen aufgenommen hat. Folgende, von mir oben besprochene Stellen sind auch bei Baljon kritisch behandelt; ich lasse dabei die Namen seiner Gewährsmänner meist weg.

Joh. 4, 44 wird *ἐν τῇ πατρίδι* als schwierig hingestellt; Examer setzt den Vers hinter B. 46, wie auch ich tue.

Jac. 4, 5 *πρὸς φθόνον — καὶ λέγει* wird im Texte eingeklammert und in der Note für ein Glossem erklärt.

Röm. 2, 16 ist nach B. vielleicht interpoliert.

Röm. 7, 25 *ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ — ἀμαρτίας* wird im Texte eingeklammert; in der Note bemerkt B., daß mehrere B. 25<sup>b</sup> vor B. 24 stellen. (s. o.)

Röm. 8, 38 *οὔτε δυνάμεις* wird eingeklammert und für ein Glossem erklärt. (s. o.)

In Röm. 16, 21—23 soll nach einigen B. 22 eingeschoben sein; B. setzt ihn hinter B. 23. B. 24 läßt er weg, 25—27 klammert er als Zusatz ein, wie auch ich vorschlug.

Gal. 3, 20 hält er mit mir für interpoliert und klammert außerdem die vorangehenden Worte in B. 19 *διαταγείς — μεσίτου* ein.

Col. 2, 8 wird im Texte *θέλων* in Parenthese gesetzt und in der Anmerkung für ein Glossem erklärt. Dabei werden als

Conjecturen erwähnt *θέλων, ἐλθών*. Für *ἐώρακεν ἐμβατεύων* wird außer der Conjectur Taylors die von Lightfoot *ἰώρα* (oder *αἰώρα*) *κενεμβατεύων* genannt. v. Soden läßt *θέλων* — *ἐμβατεύων* fort.

1. Tim. 5, 23 *μηκέτι ὑδροπότει* — *ἀσθενείας* wird mit mehreren im Texte eingeklammert, von Owen hinter B. 25, von Holzmann zwischen 4, 3 u. 4 gesetzt.

Ich füge zwei schwierige Stellen aus Marcus hinzu, die ich übergangen habe, weil ich keine passende Verbesserung zu finden wußte: 14, 41 *ἀπέχει ἦλθεν ἢ ὥρα*. Diese Worte werden von B. für eine lectio absurda und deshalb für ein Glossem erklärt. Als Verbesserung wird angeführt: *ἀπέχει τέλος ἢ ὥρα*. — In 14, 72 wird das schwierige *ἐπιβαλὼν* eingeklammert und mit Fragezeichen versehen; als Conjectur wird *ἐκβαλὼν ἔκλαιεν* an-gemerkt.











---

The borrower must return this item on or before the last date stamped below. If another user places a recall for this item, the borrower will be notified of the need for an earlier return.

*Non-receipt of overdue notices does not exempt the borrower from overdue fines.*

**Andover-Harvard Theological Library  
Cambridge, MA 02138 617-495-5788**

---

---

**Please handle with care.**  
Thank you for helping to preserve  
library collections at Harvard.



