



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

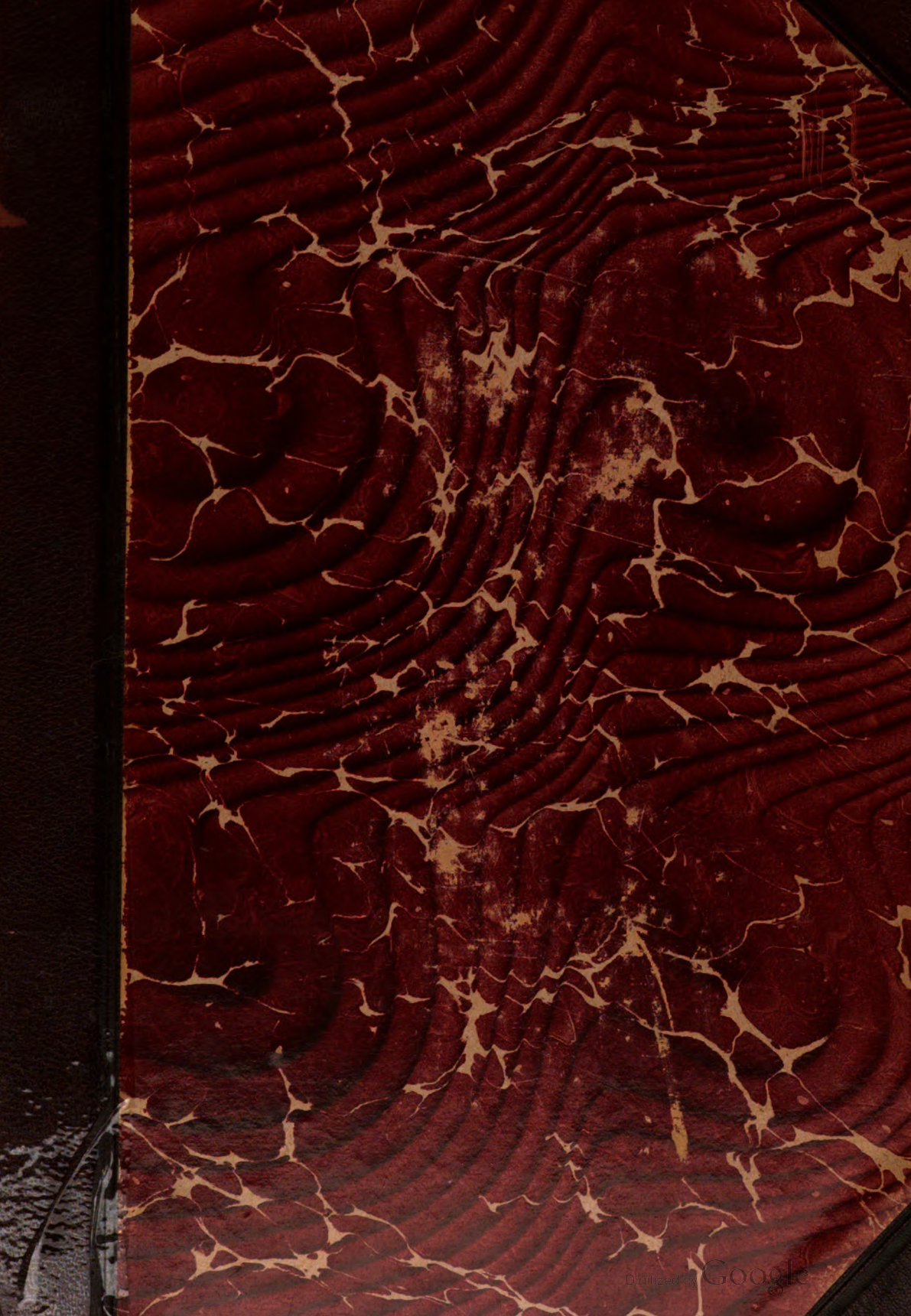
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent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

We also ask that you:

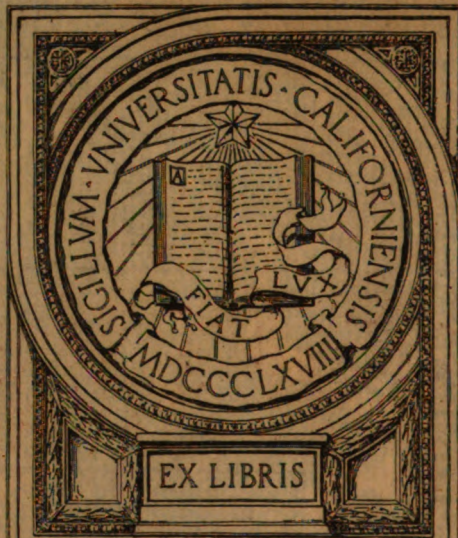
- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research 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

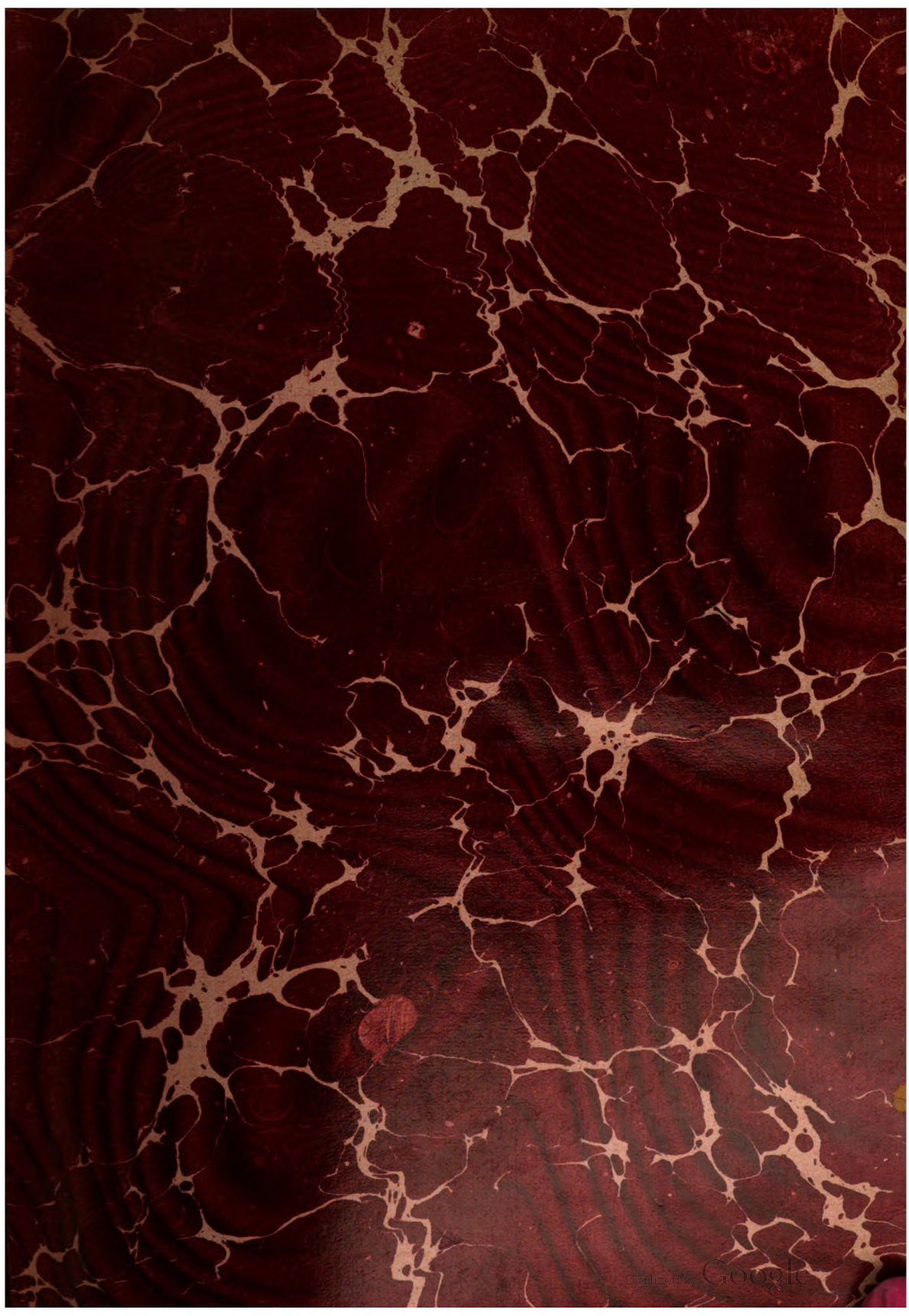
Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



JANE K. SATHER
LAW BOOK FUND



EX LIBRIS



Zeitschrift

für die

neutestamentliche Wissenschaft

und

die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von

DR. ERWIN PREUSCHEN

Fünfter Jahrgang

1904

UNIV. OF
CALIFORNIA



GIESZEN

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung
(Alfred Töpelmann)

1904

BSA10
Z6
v.5-6

*Anderweiteriger Abdruck der für die Zeitschrift bestimmten Abhandlungen
oder ihre Übersetzung innerhalb der gesetzlichen Schutzfrist ist nur mit
Genehmigung des Herausgebers und der Verlagsbuchhandlung gestattet.*

10 MINU
ABDRUCK

DRUCK VON W. DRUGULIN IN LEIPZIG

Inhaltsverzeichnis

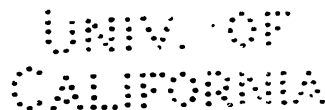
	Seite
Preuschen, E., Todesjahr und Todestag Jesu	1
Bousset, W., Die Wiedererkennungs-Fabel in den pseudoklementinischen Schriften, den Menächmen des Plautus und Shakespeares Komödie der Irrungen	18
Hollmann, G., Die Unechtheit des zweiten Thessalonicherbriefs	28
Conybeare, F. C., The date of Euthalius	39
Drews, P., Untersuchungen zur Didache	53
Schwartz, E., Der verfluchte Feigenbaum	80
Vischer, E., Die Entstehung der Zahl 666 I	84
Corssen, P., Die Entstehung der Zahl 666 II	86
Holtzmann, O., Das Abendmahl im Urchristentum	89
Waltz, H., Simon Magus in der altchristlichen Literatur	121
Klein, G., Zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch	144
Cramer, J. A., Die erste Apologie Justins. I	154
Krüger, G., Der getaufte Löwe	163
Nestle, E., Die fünf Männer des samaritanischen Weibes	166
„ Eine Spur des Christentums in Pompeji?	167
Wrede, W., Zur Messiaserkennnis der Dämonen bei Markus	169
Cramer, J. A., Die erste Apologie Justins. II	178
Lincke, K., Simon Petrus und Johannes Markus	191
Conrat, M., Das Erbrecht im Galaterbrief (3,15—47)	204
Clemen, C., Miscellen zu den Paulusakten	228
Greßmann, H., Studien zum syrischen Tetraevangelium	248
Wendling, E., Zu Matthäus 5,18.19	253
Denk, J., Camelus: 1. Kamel, 2. Schiffstau. (Matth 19,23)	256
Fraenkel, S., Zu dem semitischen Original von ἰακάρηριος und ἰακάρηριον	257
Bruston, C., La tête égorgée et le chiffre 666	258
Krüger, G., Noch einmal der getaufte Löwe	261
Nestle, E., Zur aramäischen Bezeichnung der Proselyten	263
Holtzmann, O., Noch ein Wort zur Ausgießung des Kelches beim Abendmahl	264
Preuschen, E., Hermann Usener zum 23. Oktober 1904	265
Corssen, P., Die Vita Polycarpi	266
Spitta, F., Beiträge zur Erklärung der Synoptiker	303
Conybeare, F. C., Dialogus de Christi Die natali	327
Wendland, P., Σωτήρ	335
Wrede, W., Zur Heilung des Gelähmten (Mc 2,1 ff.)	354
„ Zum Thema „Menschensohn“	359

Umstehend ein nach dem Alphabet der Verfasser geordnetes Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis

nach dem Alphabet der Verfasser

	Seite
Bousset, W., Die Wiedererkennungs-Fabel in den pseudoklementinischen Schriften, den Menächmen des Plautus und Shakespeares Komödie der Irrungen . . .	18
Bruston, C., La tête égorgée et le chiffre 666	258
Clemen, C., Miscellen zu den Paulusakten	228
Conrat, M., Das Erbrecht im Galaterbrief (3,15—4,7)	204
Conybeare, F. C., The date of Euthalius	39
„ Dialogus de Christi Die natali	327
Corsssen, P., Die Entstehung der Zahl 666	86
„ Die Vita Polycarpi	266
Cramer, J. A., Die erste Apologie Justins. I. II.	154. 178
Denk, J., Camelus: 1. Kamel, 2. Schiffstau. (Matth 19,23)	256
Drews, P., Untersuchungen zur Didache	53
Fraenkel, S., Zu dem semitischen Original von Ἰακάρθιος und Ἰακάρθιον	257
Greßmann, H., Studien zum syrischen Tetraevangelium	248
Hollmann, G., Die Unehchtheit des zweiten Thessalonicherbriefs	28
Holtzmann, O., Das Abendmahl im Urchristentum	89
„ Noch ein Wort zur Ausgießung des Kelches beim Abendmahl	264
Klein, G., Zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch	144
Krüger, G., Der getaufte Löwe	163. 261
Lincke, K., Simon Petrus und Johannes Markus	191
Nestle, E., Die fünf Männer des samaritanischen Weibes	166
„ Eine Spur des Christentums in Pompeji?	167
„ Zur aramäischen Bezeichnung der Proselyten	263
Preuschen, E., Todesjahr und Todestag Jesu	I
„ Hermann Usener zum 23. Oktober 1904	265
Schwartz, E., Der verfluchte Feigenbaum	80
Spitta, F., Beiträge zur Erklärung der Synoptiker	303
Vischer, E., Die Entstehung der Zahl 666	84
Waltz, H., Simon Magus in der altchristlichen Literatur	121
Wendland, P., Σωτήρ	335
Wendling, E., Zu Matthäus 5,18. 19	253
Wrede, W., Zur Messiaserkennntnis der Dämonen bei Markus	169
„ Zur Heilung des Gelähmten (Mc 2,1 ff.)	354
„ Zum Thema „Menschensohn“	359



Todesjahr und Todestag Jesu.

Vom Herausgeber.

Eine genaue Berechnung des in den Evangelien nicht überlieferten Todesjahres Jesu ist die Grundlage und der Ausgangspunkt für alle chronologischen Feststellungen neutestamentlicher Ereignisse. Daher ist es verständlich, daß die Literatur über den Gegenstand recht umfangreich ist. Nicht nur alle der Chronologie gewidmeten Werke müssen irgendwie darauf Bedacht nehmen, nicht nur jede Darstellung des Lebens Jesu irgendwie sich damit abfinden, sondern auch jeder, der die Chronologie des apostolischen Zeitalters zu ermitteln versucht, hat für eine feste Berechnung dieses Ausgangspunktes Sorge zu tragen. Eine Aufzählung der einzelnen Lösungsversuche ist hier nicht beabsichtigt und ebensowenig eine kritische Durchmusterung der Literatur¹. Überblickt man die Datierungsversuche, so sieht man, daß von der zehnjährigen Amtsführung des Pontius Pilatus, während der Jesus hingerichtet wurde, kein Jahr unbesetzt geblieben ist. Vermißt man auch bei sehr vielen dieser Datierungsversuche die Bekanntschaft mit der Methode chronologischer Berechnung, so bleibt doch das Schwanken auch der sorgfältig und sachgemäß geführten Untersuchungen noch so groß, daß man an einer endgültigen Berechnung des Datums und damit überhaupt an der Möglichkeit fester Resultate für die neutestamentliche Chronologie verzweifeln

¹ Man findet die hierher gehörigen Schriften verzeichnet bei H. Sevin, *Chronologie des L. Jesu*², Tübingen 1874, S. 135 ff. Aus der älteren Literatur ragen hervor die Erörterungen von Sanclemente, *Exercitatio chronolog. de anno dominicae passionis* im Anhang seines Werkes *de vulgaris aerae emendatione Romae* 1793, p. 493 sqq.; J. F. Wurm, *Astronom. Beiträge z. genäherten Bestimmung des Geburts- u. Todesjahres Jesu in Bengels Archiv für d. Theolog.* II (1818), 261 ff.; L. Ideler, *Handb. d. mathemat. u. techn. Chronologie* II, 412 ff. Aus neuerer und neuester Zeit sind zu nennen: J. van Bebbber, *Zur Chronologie des Lebens Jesu*, Münster 1898; H. Achelis, *E. Versuch, den Karfreitag zu datieren* (Nachr. d. Gött. Gesellschaft d. Wissensch. 1902, H. 5), sowie der ausgezeichnete Art. *Chronology of the NT* von C. H. Turner in *Hastings Dictionary of the Bible* I, p. 403 ff. Weitere Literaturangaben bei Zöckler, Art. *Jesus Christus* in *Haucks RE*³, IX, 41 f.

² *Zeitschr. f. d. neutest. Wiss.* Jahrg. V. 1904.

könnte. Der von H. Achelis unternommene Versuch, mit Hilfe astronomischer Berechnungen Sicherheit zu schaffen, ist insofern nicht vollständig geglückt, als er zwei Daten geliefert hat, die beide als gleichwertig angesehen werden können, nämlich Freitag den 7. April 30 (= 783 d. St.) und Freitag den 3. April 33 (= 786 d. St.). Achelis entscheidet sich aus allgemeinen Gründen für das erste Datum. Einen sicheren Beweis, daß das zweite Datum unbrauchbar sein müsse, hat er indessen nicht geliefert. Daher mag es erlaubt sein, die Frage nochmals zu untersuchen und auf einem neuen Wege den Nachweis zu erbringen, daß Jesus wirklich am 7. April 30 gekreuzigt worden ist¹.

Jedes Datum kann auf zwei Weisen ermittelt werden: 1) wenn eine Überlieferung irgend welcher Art über das Datum vorhanden ist, oder 2) wenn das berichtete Faktum irgend welche Elemente, die eine chronologische Berechnung ermöglichen, in sich trägt. Da die älteste Überlieferung über den Tod Jesu in den Evangelien nicht mit einer Datierung versehen ist, muß zunächst der Versuch gemacht werden, die zweite der genannten Methoden zur Anwendung zu bringen.

I.

Als feststehend darf angesehen werden, daß Jesus an einem Freitag starb. Darüber sind die Berichte sämtlicher Evangelien einig (Mt 27, 62. Mc 15, 42. Lc 23, 54. Jo 19, 14. 31. 42). Ließe sich ein chronologisch brauchbares Merkmal dieses Freitags auffinden, so wären damit die Elemente einer Berechnung gegeben. Ein solches scheint nun sofort darin vorhanden zu sein, daß dieser Freitag von den evangelischen Berichten in enge Verbindung mit dem jüdischen Osterfeste gesetzt ist. Allein hier beginnen sogleich die Schwierigkeiten. Die Synoptiker geben bestimmt an, daß Jesus mit seinen Jüngern noch das Paschamahl genossen habe (Mc 14, 12. Mt 26, 17. Lc 22, 7). Diese Mahlzeit findet aber nach der jüdischen Festordnung am 15. Nisan statt, der wie jeder jüdische Tag Abends beginnt und endet. Ist die Angabe richtig, so ist Jesus an dem Morgen des 15. Nisan gekreuzigt worden, nachdem er noch am Abend zuvor mit seinen Jüngern zusammengewesen war und mit ihnen das Paschamahl gegessen hatte. Dieser Angabe widerspricht das vierte Evangelium. Nach ihm brach erst nach Vollzug der Kreuzigung das Fest an, und gerade der Anbruch des Festes war für die Juden Anlaß,

¹ Die Resultate der folgenden Untersuchung habe ich in einer Sitzung des Histor. Vereins f. d. Großherzogt. Hessen am 3. März 1903 in Darmstadt vorgetragen; s. Quartalsblätter d. Histor. Vereins f. d. Großherz. Hessen N. F. III, 363f.

auf eine möglichst rasche Bestattung zu dringen (19, 31 ff.). Nach dieser Angabe ist Jesus am 14. Nisan, des Morgens hingerichtet und im Laufe des Nachmittags begraben worden. So ergeben sich zwei Berechnungen des Todestags; 1) Freitag der 15. Nisan; 2) Freitag der 14. Nisan. Es ist weiter zu fragen, ob eine genauere Bestimmung mit Hilfe des jüdischen Kalenders möglich ist.

Da die Juden zur Zeit Jesu noch keinen festen Kalender besaßen, waren sie, soweit sie sich nicht etwa von fremden Kalendern abhängig machten, auf die Beobachtung der Mondphasen angewiesen¹. Da sie regelmäßig den Neumond als Fest begingen, zudem mit dem Nisan das neue Jahr begann, so waren sie zu genauer Beobachtung des Mondes angehalten². Das Pascha- und Mazzenfest fand vom 15. Nisan, dem Vollmondstag, an statt. Da an diesem Feste (am 16. Nisan) schon die Erstlinge der Ernte dargebracht werden mußten, war darauf Bedacht zu nehmen, daß man nicht zu früh in den Frühling hineingeriet. Eine Berechnung der Frühlingsvollmonde mußte demnach die Daten für das Pascha ergeben und daraus läßt sich weiter berechnen, welche Freitage als Kreuzigungstage in Betracht kommen. Die mit den früheren im wesentlichen übereinstimmenden Berechnungen des Berliner astronomischen Recheninstitutes, die Achelis mitgeteilt hat, ergeben als Vollmondstage Donnerstag den 6. April 30 (Eintritt 10—11 Uhr Nachmittag Jerusalem Zeit) und Freitag den 3. April 33 (Eintritt 5—6 Uhr Nachmittags). Mit diesen beiden Daten wären demnach die Paschaanfänge gegeben. Das erste Datum stimmt genau mit dem synoptischen Bericht: Donnerstag den 6. April 30 Abends aß Jesus mit seinen Jüngern das Paschalamm, Freitag den 7. April als am Festtage des Pascha wurde er hingerichtet und am Abend begraben. Das zweite Datum stimmt mit der johanneischen Tradition: Freitags, am 3. April 33 wurde Jesus hingerichtet. Am Abend dieses Tages begann, als Jesus schon im Grabe lag, das Fest mit dem Mahle. Beide Daten sind gleich tadellos und eine Entscheidung für das eine oder andere könnte nur auf Grund einer Bevorzugung der einen oder andern Tradition erfolgen. Dadurch wird in die Berechnung ein völlig fremdartiges Moment eingeführt, das zu keiner zwingenden Evidenz erhoben werden kann. Deshalb ist die andere

¹ Vgl. die eingehenden Nachweise bei E. Schürer, *Gesch. d. jüd. Volkes*³ I, 747 ff.

² Durch Bewölkung konnte die Beobachtung erschwert werden. Da aber in Jerusalem im Durchschnitt auf den März nur 6, auf den April nur 4 Regentage fallen (Furrer in Schenkels *Bibel-Lexikon* V, 671), so wird man durch die Witterung nur selten an genauer Beobachtung gehindert gewesen sein.

Methode zu versuchen, wobei man freilich darauf verzichten muß, von der ältesten Tradition eine Unterstützung zu erhalten.

II.

Befragt man die Überlieferung um ein Datum, so fehlt es zwar nicht an Antworten; allein die Antworten können nicht befriedigen, da sie weder ein einheitliches, noch überhaupt ein brauchbares Datum an die Hand zu geben scheinen. Sondert man die Zeugnisse, so ergeben sich ohne Schwierigkeit bestimmte Gruppen, die leicht auf einheitliche Überlieferungen zurückzuführen sind¹. Eine weit verbreitete Überlieferung gibt als Todesjahr das der Gemini, d. h. das Konsulatsjahr des Rubellius Geminus und des Fufius Geminus an. Das ist das Jahr 782 d. St. = 29 n. Chr.² Von den in der Anmerkung zitierten Stellen bietet ein Teil auch die genauere Datierung nach dem Monatstag. Mit großer Übereinstimmung geben diese Stellen VIII Kal. Apriles = 25. März an. Hätte diese Überlieferung recht, so wäre demnach Christus am 25. März 782 d. St. = 29 unsrer Ära gestorben. Dann aber müßte man darauf verzichten, die Zeitangaben der Evangelien irgendwie als glaubwürdig anzusehen. Denn nach Lc 3, 1 hat Jesus im 15. Jahre des Kaisers Tiberius, also eben in dem Konsulatsjahre der Gemini seine Wirksamkeit begonnen, kann daher unmöglich in diesem Jahre am Paschafeste gestorben sein. Ferner fand im Jahre 29 das Paschamahl am Sonntag dem 17. April statt; folglich wäre Jesus, die Richtigkeit der evangelischen Tradition wenigstens in diesem Punkte vorausgesetzt, am Sonntag dem 17. April oder am Montag dem 18. April gestorben. Man sieht, daß diese Chronologie alles in Frage stellt, und hat zu entscheiden, ob man einer, zuerst gegen das Ende des 2. Jahrhunderts auftauchenden³ Datierung folgen will, oder den Angaben der Evangelien.

¹ Eine reichhaltige aber bei weitem nicht erschöpfende Zusammenstellung von Zeugnissen findet sich bei Clinton, *Fasti Romani* I, p. 123qq.!

² Stellen führt Ideler, *Handbuch* II, 413f. an. Die wichtigsten sind: Tertullian, *adv. Judaeos* 8 (II, 719 Öhler) *adv. Marc.* I, 15 (II, 63 Öhler). Lactanz, *Instit.* IV, 10, 18 (I, 304 Brandt); *de persec.* 2 (II, 173 Laubmann). Sulpitius Severus, *Histor. eccl.* II, 27, 5 (p. 82, 16 Halm). Augustin, *de civitate dei* XVIII, 54 (II, 360, 26 Hoffmann) *Chronogr.* v. 354 (*Monum. German. Auct. antiquiss.* IX, 57, vgl. 73) *Consularia Cpolitana* (*Monum. Germ. l. c.* p. 220). Barbarus Scaligeri (*Monum. German. l. c.* p. 281) u. a. Von griechischen Schriftstellern sind besonders zu nennen: Clemens Alex., *Strom.* I, 21, 145 (15. Jahr Tiberius = 29 n. Chr.). Julius Africanus im *Chronikon* (nach Hieronymus, *Comm. in Daniel.* 9 [V, 2, p. 683^o Vall.]).

³ Woher Tertullian, der *adv. Jud.* 8 diese Datierung zuerst bringt (vgl. *adv. Marc.* I, 15), sie entnommen hat, läßt sich nicht ausmachen. Sie scheint zu seiner Zeit schon

Läßt man das Todesjahr zunächst auf sich beruhen und sieht das Datum selbst genauer an, so muß die Angabe einige Bedenken erwecken. Daß gerade der 25. März als Todestag erscheint, wäre an sich nicht wunderbar. Aber wenn man erwägt, daß man auf diesen Tag Frühlingsanfang setzte¹, so wird man schwerlich geneigt sein, dieser bestimmten Tagesangabe allzuviel Vertrauen entgegenzubringen. Ob das Datum willkürlich ersonnen wurde oder ob es durch irgend eine Allegorie begründet war, läßt sich nicht mehr ausmachen, da wir nicht wissen, in welchem Zusammenhange es zuerst aufgetaucht ist. Aber welcher Art die Begründung auch gewesen sein mag, gegenüber den Aussagen der Evangelien wird man sie kaum ernsthaft in Rechnung ziehen dürfen. Somit ist die Notwendigkeit gegeben, sich nach anderweitigen, wenn auch weniger häufig bezeugten Überlieferungen umzusehen. Dabei wird man aber auf die Berechnungen in den Ostertafeln verzichten müssen. Denn sie sind, wie leicht zu bemerken ist, aus den Osterzyklen herausgerechnet, also auch nicht überliefert. Eine solche Berechnung liegt in der fälschlich dem Cyprian zugeschriebenen Schrift *de pascha computus* 9 vor². Hier heißt es, daß Jesus das Paschamahl mit seinen Jüngern gegessen habe „VI Id. Apriles V feria“ d. h. am Donnerstag dem 8. April, und daß er gestorben sei am andern Tag „V Id. April VI feria“ d. h. am Freitag dem 9. April. Aber diese Daten treffen nur für die Jahre 28 und 34 zu, an denen der 8. April wirklich ein Donnerstag und der 9. ein Freitag war. Damit ist jedoch die Rechnung wieder unbrauchbar geworden, da 28 das Paschamahl am Abend des Montags des 29. März gegessen wurde, im Jahre 34 jedoch am Abend des 23. März, einem Dienstag. Hieraus ergibt sich, daß die von dem gelehrten Verfasser dieses *Computus* herausgerechneten Zahlen nicht richtig sind. Schiebt man sie um 2 Tage zurück, so wäre die Sache in Ordnung und würde für das Jahr 30 stimmen. Aber mit einer solchen Gewaltkur tut man der Rechnung des Schriftchens keinen Dienst und uns würde es nichts nützen.

Die eingehendsten Daten über den Todestag Jesu verdanken wir Clemens v. Alexandrien und es ist zu verwundern, daß dessen Angaben noch nicht die Aufmerksamkeit gefunden haben, die sie verdienen³. In

weit verbreitet gewesen zu sein, da er sie als selbstverständlich einführt. An gnostische Exegeten zu denken, liegt nahe.

¹ Plinius, *hist. natur.* XVIII, 64, 2. Ideler, *Handbuch* II, 124.

² *Opera Cypriani* III, 256 ed. Hartel. Die Schrift stammt nach c. 22 aus dem Jahre 242/243. Ihr Verf. ist unbekannt.

³ Die Abhandlung von Lagarde in den *Septuagintastudien* I (Abh. d. Gött. Gesellsch. d. Wissensch. XXXVII) ist leider nicht so weit gediehen. Nicht einmal der Abdruck

der Tat scheinen sie mir den Schlüssel zu den sämtlichen chronologischen Angaben über das Leben Jesu zu geben. Die Angaben finden sich in dem chronographischen Abschnitt Strom. I, 21, 145sq. Die Berechnung ist auf den Tod des Commodus gestellt, der in der Sylvesternacht 192 auf 193 erfolgte. Clemens zählt nun Strom. I, 21, 145 von dem Tode Jesu bis zur Eroberung von Jerusalem 42 Jahre, 3 Monate, von dem Fall Jerusalems bis zum Tode des Commodus 121 Jahre, 10 Monate, 3 Tage¹. Demnach setzte er den Fall Jerusalems auf Sonnabend den 28. März 71. Werden davon 42 Jahre, 3 Monate abgezogen, so würde sich das ganz unverständliche Datum 28. Dezember d. J. 28 ergeben. Mit diesem Datum ist offenbar nichts anzufangen. Nimmt man jedoch eine Verderbnis des überlieferten Textes an der Stelle an und liest statt „42 Jahre 3 Monate“ vielmehr „42 Jahre 3 Tage“, so ist die Sache in Ordnung. Dann erhalten wir als Datum des Todes den 25. März des Jahres 29, genau wie die oben besprochene Überlieferung angibt. Die Geburt Jesu war dann dem Datum des Todes um 30 Jahre 3 Monate vorausgegangen = 25. Dezember. Diese Berechnung hilft demnach auch nicht weiter, da sie nur wiedergibt, was offenbar zur Zeit des Clemens landläufige Ansicht war.

Glücklicherweise hat sich aber Clemens nicht darauf beschränkt, die herkömmliche Datierung mitzuteilen, die auch er sich angeeignet hat, sondern er hat noch eingehendere Mitteilungen über die Ergebnisse seiner Nachforschungen gemacht. Die Worte lauten Strom. I, 21, 146, nachdem er vorher davon gesprochen hat, daß die Anhänger des Basileides den Tauftag Jesu feiern, der nach der Behauptung Einiger der 15. Tybi des 15. Jahres des Tiberius, nach der Anderer der 11. Tybi sei: τὸ δὲ πάθος αὐτοῦ ἀκριβολογούμενοι φέρουσιν οἱ μὲν τῷ ἑκκαίδεκάτῳ ἔτει Τιβερίου Καίσαρος Φαμενώθ κε', οἱ δὲ Φαρμουθὶ κε'. ἄλλοι δὲ Θαρμουθὶ ιθ' πεπονθέναί τὸν σωτήρα λέγουσιν. καὶ μὲν τινες αὐτῶν παρὰ Φαρμουθὶ γεγενῆσθαι κδ' ἢ κε'. Wer die „sorgfältigen Forscher“ gewesen sind, denen Clemens diese Angaben verdankt, sagt er nicht. Man wird sie aber dem ganzen Zusammenhang zufolge wohl ebenfalls in den Kreisen der Basilidianer suchen dürfen. Doch scheint sich der Wert dieser Notiz sofort wieder in Nichts aufzulösen, da sie gleich drei Daten für den Wochentag über-

des Textes konnte von ihm bis zu diesem Punkt geführt werden. Ich zitiere daher nach Dindorf.

¹ Clemens Al., Str. I, 21, 145: ἀφ' οὗ δὲ ἐπαθεν ἕως τῆς καταστροφῆς Ἱερουσαλήμ γίνονται ἔτη μβ' μήνες (lies ἡμέραι) γ' καὶ ἀπὸ τῆς καταστροφῆς Ἱερουσαλήμ ἕως Κομόδου τελευταίας ἔτη ρκα' (Cod. ρκη') μήνες ι' ἡμέραι γ'.

liefert: den 25. Phamenoth, den 25. Pharmuthi und den 19. Pharmuthi. Erweckt die Datierung auf das 16. Jahr des Kaisers Tiberius = 783 d. St. oder 30 unserer Ära gutes Zutrauen, so scheint dieses Zutrauen durch die Gespaltenheit der Tradition mit Bezug auf das Monatsdatum hoffnungslos erschüttert. Doch muß es Aufgabe sein, die einzelnen Daten genauer zu prüfen, ehe man sie in Bausch und Bogen verwirft.

Als Clemens schrieb und als man in Ägypten die mitgeteilten Daten aufzeichnete, hatte man als offiziellen Kalender den von Augustus eingeführten julianischen in Gebrauch. Epoche dieses Kalenders war 1. Thoth = 29. August d. J. 723 d. St. = 30 v. Chr.² Reduziert man die Daten des Clemens auf den julianischen Kalender, so ergibt sich für das Jahr 59 der actischen Ära = 783 d. St. = 30 n. Chr., daß der 25. Phamenoth dem 21. März entspricht. Man wird aber wohl nicht fehlgehen, wenn man annimmt, daß in diesem Datum keine neue Überlieferung steckt, sondern die bekannte, den Abendländern geläufige. Indem man nämlich einfach März = Phamenoth setzte, was zwar nicht ganz korrekt war, aber doch im wesentlichen der Sache entsprach, rechnete man 25. Phamenoth in VIII Kal. Apr. um. In Ägypten selbst wird diese Umrechnung schwerlich vollzogen worden sein, da man dort wußte, daß 1. Phamenoth der alexandrinischen Ära nicht = 1. März ist. Wohl aber konnte man in Rom oder sonstwo leicht zu der Gleichung kommen, da man dort über die Besonderheiten des ägyptischen Kalenders schwerlich so genau Bescheid wußte. Dies Datum hat demnach auszuscheiden.

Es bleiben noch die beiden andern Daten, 19. und 25. Pharmuthi übrig. Nimmt man an, daß auch diese beiden Daten nach dem römisch-ägyptischen Kalender gegeben sind, so führt der 19. Pharmuthi auf den 14., der 25. auf den 19. April. Als Todestag kann keiner der beiden Tage in Betracht kommen, wenschon der 14. April im Jahre 30 auch auf einen Freitag fiel, weil die Mondphase nicht stimmt und darum nicht Pascha gewesen sein kann. Wäre das zweite Datum für das Jahr 26 angegeben, so träfen die Voraussetzungen zu; der 19. April dieses Jahres ist Freitag und da am 20. April 3—4 Nachm. Vollmond eintritt, hat an diesem Tage das Pascha begonnen. Aber auch mit dieser scheinbaren Übereinstimmung ist nicht viel gewonnen. Denn einmal ist das Paschamahl erst am 20. gefeiert worden, so daß Jesus zwei Tage vor dem Fest gestorben wäre. Das ist durch Mc 14, 1 ausgeschlossen. Sodann kann das Jahr 26 darum nicht in Betracht kommen, weil Pontius Pilatus erst

² Vgl. dazu Ideler, Handbuch d. math. u. techn. Chronol. I, S. 140ff.

im Jahre 26 die Verwaltung des Landes übernommen hatte¹, die Evangelien aber deutlich erkennen lassen, daß er nicht unmittelbar am Anfang seiner dortigen Amtstätigkeit steht. Zudem ist es überhaupt zweifelhaft, ob er schon am Anfang des Jahres in Palästina amtierte. So ist eine Benutzung dieser beiden Daten ausgeschlossen, wenn sich nicht die Möglichkeit ergibt, sie anders zu berechnen.

Die Ägypter benutzten in der Kaiserzeit offiziell den römisch-alexandrinischen Kalender; außerhalb Alexandrias aber und wahrscheinlich auch dort in den bürgerlichen Kreisen war noch in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts das bewegliche Jahr des alten ägyptischen Kalenders in Gebrauch². Dies bewegliche Jahr hatte 12 Monate zu je 30 Tagen, denen am Schluß zum Ausgleich 5 Tage angehängt wurden. Alle vier Jahre verschob sich demnach dies Jahr im Verhältnis zum Sonnenjahr um einen Tag, so daß in dem Zyklus von $365 \times 4 = 1460$ Jahren jeder Monatstag des ägyptischen Jahres einmal durch alle Monate des festen Sonnenjahres oder julianischen Jahres hindurchlief. Diese Periode nannte man Sothisperiode oder Hundssternperiode, weil das Zusammentreffen des Jahresanfanges am 1. Thoth mit dem heliakischen Frühaufgang des Sirius (am 20. Juli) Epoche bildete³. Eine solche Epoche trat 139 n. Chr. ein, wie aus dem klaren Zeugnis des Censorinus de die natali 21 hervorgeht. Von diesem festen Punkt aus läßt sich daher jedes Datum eines beliebigen Jahres berechnen⁴. Im Jahre 29/30 fiel der 1. Thoth des beweglichen Jahres auf den 16. August des julianischen Jahres. Der erste Pharmuthi demnach auf den 14. März. Der 25. Pharmuthi des Jahres 30 entspricht daher dem 7. April des julianischen Kalenders, während der 1. April auf den 19. Pharmuthi fiel. Damit dürfte das Rätsel dieser Datierung gelöst sein und zwar in einer für die Sicherheit der Berechnung des Todestages Jesu sehr erfreulichen Weise. Clemens hat aus gnostischen Kreisen von Leuten, die sich genau mit der Frage abgegeben hatten, erfahren, daß Jesus im 16. Jahre des Tiberius = 783 d. St. = 30 unserer Rechnung am 7. April, nach andern am 1. April gestorben sei. Da sich nun, wie oben gezeigt wurde, auf ganz anderm Wege durch

¹ Schürer, *Gesch. d. jüd. Volks* I, 487 Anm. 141.

² Vgl. Ideler, *Handbuch* I, 150f. nach Censorinus, de die natali 18.

³ Vgl. dazu Ideler, *Handbuch* I, 124 ff. Die Untersuchungen von R. Lepsius, *Die Chronologie d. Ägypter* I, Berl. 1849, haben dazu nichts Neues beigebracht.

⁴ Die Chronolog. Vergleichungstabellen von E. Mahler, Wien 1889 sind danach für die Jahre 747 v. Chr. bis 451 n. Chr. berechnet. Auch mit den vortrefflichen Hilfstafeln für Chronologie von R. Schram (*Denkschr. d. Wiener Akademie math.-naturw. Klasse XLV*) lassen sich die entsprechenden Daten leicht finden.

Rechnung ebendasselbe Resultat ergibt, so wird man sagen dürfen, daß diese Übereinstimmung nicht zufällig ist, sondern daß sich in gnostischen Kreisen in der Tat eine geschichtliche Kunde von dem Datum des Todestages Jesu erhalten hat. Damit scheint allerdings, soweit überhaupt ein Datum historisch beweisbar ist, mit Sicherheit bewiesen, daß Jesus am 7. April des Jahres 30, einem Freitag, gekreuzigt worden ist.

III.

Versucht man die Kalendernotiz herzustellen, aus der Clemens oder sein Gewährsmann die Angabe entnahm, so würde sie etwa so zu formulieren sein:

ὕπατεύοντος Ῥούφου καὶ Ῥουβελλίωνος ἔτει ις Τιβηρίου Καίσαρος Φαρμουθι κέ πέπονθεν ὁ σωτήρ.

Um das scheinbar falsche Konsulatsjahr zu verstehen, muß man sich daran erinnern, daß das ägyptische Neujahr damals auf den 16. August (= 1. Thoth) fiel. Wollte man daher das vom 16. August 29 bis zum 16. August 30 laufende Jahr nach den Konsuln bezeichnen, so blieb gar keine andere Möglichkeit, als dafür die am 16. August 29 amtierenden Konsuln zu wählen. Das aber waren die Gemini. So erklärt sich auf das Beste, wie in der Tradition mit solcher Einhelligkeit die Gemini für das Todesjahr Jesu in Anspruch genommen worden sind. Der Gewährsmann des Clemens hat aber besser das Rätsel der Datierung zu lösen gewußt, indem er das Jahr richtig in das 16. Jahr des Tiberius umrechnete. Auf diese Weise ist es gekommen, daß man für dasselbe Jahr zwei Datierungen erhielt, und ein unglücklicher Zufall hat es gewollt, daß die ungeschickteste am meisten Verbreitung gewann, da sie der Datierungsweise in der römischen Welt am meisten entsprach. Wenn es erlaubt ist, eine Vermutung über den Ursprung des andern, wohl mit der richtigen Datierung auf den 25. Pharmuthi = 7. April zusammenhängenden Datums, des 19. Pharmuthi, zu äußern, so würde es wohl am einfachsten sein, an Folgendes zu denken: der ägyptische Kalender, der nach dem beweglichen Jahre eingerichtet war, enthielt zugleich eine Angabe über die Konkordanz mit dem julianischen Jahr. Dann war notiert: 19. Pharm. = Kal. Apr. Auf diese Weise war es möglich, jedes Datum des beweglichen Jahres in das entsprechende des römischen Kalenders umzurechnen. Da der Fall wohl oft genug vorkam, wo das nötig wurde, mochte sich eine solche Angabe von selbst empfehlen. Durch irgend ein Mißverständnis scheint nun dies Datum auch auf die Notiz von Jesu Leiden bezogen worden zu sein, und so wird sie als besondere Datierung

von Clemens mit angeführt. Auf den wahrscheinlichen Zusammenhang des andern Datums (25. Phamenoth) mit irgend einer astrologischen Spielerei ist bereits oben hingewiesen worden. Der 29. Phamenoth des alexandrinischen Kalenders entsprach dem 25. März. Auf diesen Tag hatte der julianische Kalender Frühlings-Tag- und Nachtgleiche gesetzt¹. In Alexandria kannte man das wahre Datum und rechnete daher richtiger 27. Phamenoth (= 23. März) als Tag der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche. Ist Jesus am 25. Phamenoth gestorben, so ist er am 27. Phamenoth, also eben an dem Tage des Aequinoctiums auferstanden². Somit kommen wir mit diesem Datum auf den Boden astrologischer Spekulation, den weiter zu betreten zwecklos ist.

Von den vorhandenen beiden Daten aus lassen sich nun die weiteren Daten, die über das Leben Jesu überliefert sind, ohne Schwierigkeit erklären. Als Tauftag Jesu beging man zuerst den 6. Januar³. Dieser Tag aber steht von dem Todestag Jesu genau um 1 Jahr und 3 Monate ab, wie der 25. Dezember genau um ebensoviel von dem 25. März absteht. Daneben steht die von Clemens Alex. aus derselben Quelle, der auch das richtige Datum für den Tod entstammt, entnommene Notiz, daß Jesus am 24. oder 25. Pharmuthi geboren sei. Statt „Geburt“ wird man nach gnostischer Terminologie jedenfalls an die „geistige Geburt“, d. h. die Taufe zu denken haben. Demnach wird an dieser Stelle Jesus genau ein Jahr der öffentlichen Wirksamkeit zugeschrieben, und er muß darum, wenn er am 25. Pharmuthi gestorben ist, am 24. Pharmuthi getauft worden sein, wenn genau ein Jahr herauskommen soll. Der 25. Pharmuthi ist natürlich ebenso zu verstehen. Man hat demnach für die Dauer der Wirksamkeit Jesu, wie sich aus diesen Angaben ergibt, teils 1 Jahr 3 Monate = 15 Monate, teils 1 Jahr angenommen und daraus, vom Todestag zurückgehend, den Tauftag berechnet. Worauf sich die Überlieferung von der einjährigen Wirksamkeit Jesu gründete, läßt sich noch mit ziemlicher Sicherheit ausmachen. Lc 4, 19 ist aus Jes 61, 2 das Wort von dem „angenehmen Jahr des Herrn“ zitiert und von Jesus auf seine Tätigkeit angewandt worden. Daraus leitete man die Angabe einer einjährigen Wirksamkeit Jesu ab und preßte dann diese Angabe so, daß genau ein Kalender-

¹ Vgl. Ideler, Handbuch II, 124 f.

² Wenn das nicht schon a priori sicher wäre, würde es zum Überfluß aus Philo, quaest. in Genes. II, 6 hervorgehen.

³ Vgl. Clement., hom. I, 6: (φήμη τις) ἐξ ἐαρινῆς τροπῆς τὴν ἀρχὴν λαμβάνουσα ἠῶσαν. Rec. I, 6.

⁴ Vgl. Useners grundlegende Abhandlung, religionsgesch. Untersuchungen I: Das Weihnachtsfest. Bonn 1889.

jahr für die Wirksamkeit herauskam¹. Daneben findet sich auch die Notiz, daß Jesus ein Jahr und einige Monate gewirkt habe². Man wird das wohl auf die Tradition von der 15-monatlichen Wirksamkeit Jesu beziehen dürfen. Wie diese entstand, läßt sich nicht mehr ausmachen. Doch beachtet man, daß Jesus nach der Überlieferung (Lc 3, 23; vgl. dazu Iren., adv. haeres. II, 22, 1) 30 Jahre alt war, als er getauft wurde, daß die Taufe im 15. Jahre des Tiberius vollzogen wurde und zwar am 15. des Mondmonates, so liegt der Schluß nicht fern, daß bei den 15 Monaten der Wirksamkeit eine Zahlensymbolik dieselbe Rolle gespielt hat, wie bei der andern, die von einer 12-jährigen Wirksamkeit Jesu zu erzählen wußte. Einen Niederschlag einer irgendwie glaubhaften Überlieferung werden wir weder hier noch dort zu finden vermeinen.

Im Voranstehenden sind die verbreitetsten Datierungen besprochen worden. Es erübrigt nun, noch einige weitere nachzutragen, obwohl über ihren Wert oder vielmehr Unwert durch die früheren Erörterungen bereits das Urteil gesprochen ist. Euseb hat den Tod Jesu übereinstimmend mit Hippolyt in das 18. Jahr des Kaisers Tiberius angesetzt und zugleich wie dieser bemerkt, daß Jesus im 33. Jahr seines Lebens gestorben sei³. Die Berechnung ist aus der Angabe des 15. Jahres des Tiberius (Lc 3, 1) und der aus dem 4. Evangelium erschlossenen dreijährigen Wirksamkeit Jesu geflossen und schien sich dadurch zu empfehlen, daß die Chronik des Phlegon zu diesem Jahre eine Sonnenfinsternis erwähnte. Indem man diese Finsternis mit derjenigen bei Jesu Tod gleichsetzte, schien man eine von hier aus willkommene Bestätigung für die Richtigkeit des Ansatzes zu gewinnen. Allein bereits Wurm hat nachgewiesen, daß von den in Betracht kommenden Finsternissen der Jahre 29 u. ff. nur die am 24. November, Morgens um 10 Uhr hier in Frage stehen kann. Diese ist aber ausgeschlossen, weil sie nicht in die Paschazeit fiel⁴. Abgesehen davon wird man auf die Erwähnung einer Verfinsterung der Sonne in den Evangelien keinen derartigen Schluß bauen.

¹ So die Gnostiker Iren., adv. haer. II, 22, 1: duodecimo autem mense dicunt eum passum, ut sit anno uno post baptismum praedicans (mit Zitierung von Jes 61, 2). Clement. hom. 17, 19 u. v. A. Vgl. Keim, Geschichte Jesu S. 151 ff.

² Origenes, de princ. IV, 5 (I, p. 160 de la R.): ἐνιαυτὸν γὰρ που καὶ μῆνας ὀλίγους ἐδίδαξεν. Origenes kannte die Erörterungen des Clemens, Str. I, 21, 145 ff., wie sich aus C. Cels. IV, 22 u. hom. in Jer. XIV, 13 ergibt, er könnte daher die Angabe daraus entnommen haben. Doch ist es nicht undenkbar, daß er auch noch eine andere Tradition besaß, vielleicht aus einem apokryphen Evangelium.

³ Hippolyt, Danielkomment. IV, 23 (p. 242 Bonwetsch; vgl. Nachr. d. Gött. Gesellsch. d. Wissensch. phil.-hist. Kl. 1895, S. 515 ff.) Euseb., Chronicon ad ann. Tib. XVIII (II, p. 149 Schöne).

⁴ J. F. Wurm, Astronom. Beyträge in Bengels Archiv II (1818), S. 295 ff.

Damit scheidet die Überlieferung für das Jahr 33 aus der Reihe der historischen Zeugnisse aus.

Bei der gänzlich aus dem Rahmen jeder sonstigen Überlieferung herausfallenden Notiz, daß Jesus im Jahre 58 u. Zeitr. (Nerone III et M. Valerio Messala coss), am 25. März gestorben sei, braucht man sich nicht mehr lange aufzuhalten¹. Die Monatsdaten sind auch hier die herkömmlichen: Geburt 25. Dezember (= VIII Kal. Jan.), Taufe 25. Dezember (= VIII Kal. Jan.), Tod 23. März (= X Kal. Apr.), Auferstehung 25. März. Die Berufung auf Schriften der Jerusalemener Bibliothek hat nur dekorativen Wert. Denn die Zahlen (Geburt i. J. 9 n. Chr., Taufe i. J. 46 n. Chr., Tod i. J. 58) sind so absurd, daß man sie nicht lange zu widerlegen braucht. Daß Jesus im 49. Jahre gestorben sei, daß ihm eine 12-jährige Wirksamkeit beigelegt wird, geht wie es scheint auf gnostische Spekulationen zurück, von denen schon Irenäus wußte (adv. haeres. II, 22) und von denen wir auch sonst noch mancherlei Kunde besitzen².

Epiphanius hat, wie er versichert³, sorgfältige Studien über die Chronologie des Lebens Jesu angestellt, deren Resultate er gelegentlich mitteilt. Die Art, in der er das tut, ist allerdings nicht geeignet, uns mit besonders hoher Achtung vor seiner Gelehrsamkeit zu erfüllen; aber die Notizen, die er mitteilt sind doch immerhin beachtenswert. Er gibt an (haeres. 50, I p. 447, 15 ff.), daß in den Akten des Pilatus der 25. März als Todestag Jesu bezeichnet werde, daß aber in manchen Exemplaren der Schrift statt VIII Kal. Apr. vielmehr XV Kal. Apr. (= 18. März) stehe. Nach seinen eignen Ermittlungen nimmt er den 20. März (= XIII Kal. Apr.) an. Dazu führt er endlich noch als weitere Datierung den 23. März (= X Kal. Apr.) an. Zur Übersicht mag folgende Liste dienen:

XV Kal. Apr. = 18. März (Acta Pilati Hss.)

XIII Kal. Apr. = 20. März (Epiphanius)

X Kal. Apr. = 23. März

VIII Kal. Apr. = 25. März (Acta Pilati).

Man wird vielleicht annehmen dürfen, daß die Verschiebungen des Datums mit dem Versuche zusammenhängen, es jeweils mit dem Tag der Frühlingstag- und Nachtgleiche in Einklang zu bringen. Dieser Tag

¹ Vgl. v. Dobschütz in Excurs zum Kerygma Petri (Texte u. Unters. XI, 1) S. 136 ff. Dort ein Abdruck des Fragmentes nach Cod. Ambr. H 150 inf. s. IX. Dazu vgl. Synkellos p. 597 Dind. Epiph., haer. 51, 29.

² Vgl. Harnack, Chronologie I, S. 243.

³ Epiph., haer. 50, 1; vgl. haer. 51, passim.

rückte im julianischen Kalender vom 22. März bis zum Jahre 400 n. Chr. auf den 19. März. Hielt man daran fest, daß Jesus an diesem astronomisch bestimmbar Tage gestorben sei, so ergab sich eine Änderung des Datums leicht, wenn man auf die Differenz aufmerksam wurde.

Tauftag ist nach Epiphanius (haer. 51, 16 p. 471, 6 Dind.) der 12. Athyr = VI Id. Nov. = 8. November. Dieses Datum ist, wie bereits Usener¹ gezeigt hat, lediglich aus dem Geburtstag, d. h. dem 6. Januar = VIII Id. Jan. (p. 482, 15 Dind.) = 11. Tybi berechnet; genauer gesagt, er stellt eine Parallelangabe zum Epiphaniendatum dar, über dessen Verhältnis zu diesem die Bemerkungen von Bilfinger verglichen werden können². Die beiden Daten 12. Athyr und 11. Tybi liegen 60 Tage, d. h. 2 ägyptische Monate auseinander, sodaß man in einem Fall Jesus 15, im andern 17 Monate für seine Wirksamkeit zulegte. Wie sich daraus ergibt, ist demnach das Fundament der ganzen Chronologie der 7. April, aus dem sich sowohl die Verschiebung auf den 25. März, als auch die Berechnung der Daten für Geburt und Taufe erklären lassen, während andererseits eine Erklärung des 7. April aus dem Datum des 25. März kaum möglich ist. Da die ägyptische Kalenderrechnung den verschiedenen Systemen zu Grunde gelegt ist, müssen die ersten für uns erreichbaren chronologischen Aufzeichnungen in Ägypten entstanden sein. Welche Fäden von hier aus nach Palästina führen, läßt sich vermuten, aber nicht ermitteln.

Auf einen merkwürdigen Zusammenhang ist hier noch hinzuweisen, der vielleicht das Gewirr der Taufdaten etwas vereinfacht. Die Berechnung 11. Tybi = 6. Januar beruht auf dem alexandrinisch-julianischen Kalender, nach dem 1. Tybi = 28. Dezember ist. Legt man den alt-ägyptischen Kalender für das Jahr 29 zu Grund, so ist 1. Tybi = 14. Dezember, folglich 11. Tybi = 24. Dezember. Da nun die Ägypter den Tag von Morgen zu Morgen gerechnet zu haben scheinen³, so fällt die Festnacht (24. auf 25. Dezember) noch in das Bereich des 24. Dezember. Der 11. Tybi ist demnach = 25. Dezember. Durch eine Berechnung nach dem alexandrinischen Kalender setzte man ihn auf den 6. Januar. Beide Daten wären demnach auf ein einziges zurückzuführen, und es liegt nur eine spätere Differenzierung vor. Daß dann der 25. Dezember als Tag der Wintersonnenwende das ältere darstellt, wird nicht bezweifelt

¹ Usener, Religionsgesch. Untersuchungen I, 206.

² G. Bilfinger, Das germanische Julfest (Progr. d. Eberhard-Ludwigs-Gymnasiums in Stuttgart 1901) S. 4ff.

³ Ideler, Handbuch I, 100f.

werden können. Ebensowenig wird man leugnen können, daß dieses Datum mit dem des 25. März in Verbindung steht. Trifft diese Kombination zu, so ist es lediglich ein Zufall, daß von dem wahren Todestag der 6. Januar nach julianischem Kalender genau um 3 Monate absteht.

IV.

Eine Frage bleibt zum Schluß noch zu erwägen. Ist der 7. April d. J. 30 der 14. oder der 15. Nisan nach dem jüdischen Kalender gewesen? Die Berechnung des Datums, die Achelis (s. o. S. 3f.) gegeben hat, geht streng von der Mondphase aus und nimmt daher als Rüsttag den Tag, an dem der Mond voll wird, im Jahr 30 also den 6. April. Das entspricht der Anweisung, die Philo gegeben hat¹. Denn mit den Worten „wenn der Mond eben voll wird“ scheint er in der Tat eine Berechnung anzugeben, die mit jener übereinstimmt. Dabei ist jedoch nicht zu vergessen, daß Philo in Alexandrien lebte, und daß es ihm mit Hilfe der astronomischen Methoden der Ägypter möglich war, sich von der auf reine Beobachtung der Mondphase angewiesenen Bestimmung der Jerusalemer Gemeinde zu emanzipieren. Nach den bestimmten Zeugnissen des Talmud² hat man in Jerusalem die Monatsanfänge und danach auch die Feste rein empirisch bestimmt. Rechnet man damit, daß die Mondsichel etwa 24 Stunden nach der Konjunktion sichtbar wird, so verschiebt sich die Rechnung ein wenig. Neumond trat ein am 22. März Abends 8 Uhr; mithin fiel der 1. Nisan nach der Phase der Mondsichel auf den 24. oder 25. März. Der 14. Nisan war, nach der Phase berechnet, im ersteren Fall der 6. April. Dann aber müßte man annehmen, daß man den 1. Nisan festgesetzt habe als der Mond noch keine 24 Stunden alt war, da doch der Tag am Abend, in diesem Falle also am 23. März, mit Sonnenuntergang begann. Da das wenig wahrscheinlich ist, wird man annehmen müssen, daß der 1. Nisan vielmehr erst am Abend des 24. März begann, nachdem man in der Nacht auf den 24. die Mondsichel beobachtet hatte. Dann fiel der 14. Nisan und damit der Festanfang auf Freitag, den 7. April Abends. Hat Jesus an diesem Tag seinen Tod gefunden, so kann er mit den Jüngern das Paschamahl nicht mehr genossen haben. Dafür sprechen in der Tat gewichtige Gründe.

¹ Philo, de vita Mosis II (III), 224 (p. 251, 11 sqq. Cohn): τῷ δὲ μηνὶ τούτῳ περὶ ἰδ' ἡμέραν, μέλλοντος τοῦ σηληνιακοῦ κύκλου γίνεσθαι πλησιφαοῦς ἔγεται . . . τὸ Χαλδαϊστὶ λεγόμενον Πάσχα.

² Die Stellen s. bei Ideler, Handbuch I, S. 490 ff., 512 ff. Vgl. auch Schürer, Gesch. d. jüd. V.³ I, 747 ff.

1) Die Chronologie, die Mc 14, 1 andeutet, scheint darauf hinzuweisen, daß ursprünglich die letzte Mahlzeit Jesu nicht die Paschamahlzeit war¹. Wenn die Situation sich zwei Tage vor dem Fest bereits so zugespitzt hatte, daß man eine Verhaftung Jesu fest ins Auge faßte, und dann einen ganzen Tag lang durchaus nichts geschieht, so ist das wenig einleuchtend. Nun berichtet Mc 14, 2, daß die Hohenpriester eine Verhaftung am Fest nicht für opportun gehalten hätten. Zusammen mit der Notiz von v. 1 ergibt das die Chronologie, daß Jesu am 13. Nisan verhaftet und am 14. hingerichtet worden ist. Dann kann freilich der Bericht über die Einsetzung des Abendmahls (Mc 14, 12 ff.) in dieser Form nicht ursprünglich sein. Da sich aber die chronologischen Schwierigkeiten nur auf diese Weise leicht lösen lassen, wird man doch zu dieser Annahme greifen müssen².

2) Daß die Mc 14, 1 f. vorliegende Chronologie mit der johanneischen übereinstimmt, kann keinem Zweifel unterliegen, denn das Johannes-evangelium läßt, wie o. S. 2f. schon bemerkt wurde, Jesus am Rüsttage sterben.

3) Dieselbe Chronologie setzt offenbar auch Paulus voraus. Er schreibt 1 Kor 15, 7f.: „fegt den alten Sauerteig aus, damit ihr eine neue Teigmasse seid, wie ihr schon ungesäuert seid. Denn auch unser Pascha ist geopfert, Christus. Daher wollen wir das Fest nicht im alten Sauerteig feiern“ u. s. w. Damit hat er den Verlauf der Vorbereitungen zum Fest genau beschrieben. Am Rüsttage, d. h. dem 14. Nisan, wurde zunächst der Sauerteig ausgefegt; nichts Gesäuertes durfte im Hause zurückbleiben. Am Mittag wurde alles Gesäuerte, das man gefunden hatte, verbrannt. Damit und mit der Herstellung der ungesäuerten Brote war der Vormittag ausgefüllt. Am Nachmittag wurde zunächst das Abendopfer dargebracht ($\frac{1}{2}$ 1— $\frac{1}{2}$ 2 Uhr), danach im Tempel das Paschalamm geschlachtet. Jeder trug sein Lamm zum Tempel, ließ es besichtigen und darauf schlachten. War es geschlachtet, so wurde es abgezogen, ausgenommen und dann nach Haus gebracht. Mit Sonnenuntergang, d. h. mit Anbruch des 15. Nisan mußten diese Vorbereitungen vollendet sein, da dann das Fest begann und der erste Festtag als Sabbath galt³.

¹ Mc 14, 1: ἦν τὸ πᾶν καὶ τὰ ἄζυμα μετὰ δύο ἡμέρας.

² Welche Kunststücke die Exegeten machen, um Mc 14, 1f. befriedigend zu erklären, mag man in den Kommentaren nachlesen. In Kürze hat die Hauptpunkte Wellhausen, d. Ev. Marci S. 114f. 117ff. treffend hervorgehoben.

³ Die Ceremonien sind ausführlich beschrieben bei J. F. Schröder, Satzungen u. Gebräuche des talm.-rabb. Judentums S. 146ff.

Wie sich daraus ergibt, beschreibt Paulus 1 Kor 5, 7f. genau den Verlauf des Rüsttages: 1) Ausfegen alles Gesäuerten (Vormittag): ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην. 2) Schlachten des Paschalammes (Nachmittag): καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός. 3) Beginn der Festfeier (Abend): ἐορτάζωμεν μὴ ἐν ζύμῃ παλαιᾷ. Hätte Paulus, für den der Tod Jesu die allergrößte Bedeutung hatte und der darum über ihn sicherlich ganz genau unterrichtet war, davon gewußt, daß Jesus erst am 15. Nisan gestorben sei, so hätte er das nicht schreiben können, was er 1 Kor 5, 7 schrieb. Bei dieser Auffassung erhält auch eine andere Stelle, auf die Turner aufmerksam gemacht hat¹, ihre richtige Erklärung. Paulus schreibt 1 Kor 15, 20: Christus ist von den Toten auferstanden als ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων. Der Ausdruck „Erstling der Entschlafenen“ kann nur im Zusammenhang mit den jüdischen Festgebräuchen verstanden werden. Am Abend des 15. Nisan, also nach Anbruch des 16., des zweiten Festtages wurde die Webgarbe abgeschnitten, die am Morgen des 16. als Erstlingsgarbe (ἀπαρχή) dargebracht wurde. Wird nun der auferstandene Christus mit dieser Erstlingsgarbe verglichen, so muß er auch am 16. Nisan auferstanden sein. Folglich führt auch dieser Ausdruck darauf, daß Paulus nur die Chronologie kannte, wonach Jesus am Rüsttage, d. h. dem 14. Nisan gestorben war.

4) Auch die sachlichen Gründe sprechen dafür. Es wäre kaum zu verstehen, daß die Priester am ersten Festtag, und zwar gerade in der Festnacht, eine Sitzung des Synedriums anberaunt haben sollten; ebenso unverständlich wäre es, wenn sie am Morgen des 1. Festtages die Hinrichtung hätten stattfinden lassen sollen. Denn gerade, wenn sie durch die Verhaftung und Verurteilung Jesu etwa einen Aufruhr zu befürchten hatten (Mc 14, 2), war es geraten, einen Tag zu wählen, an dem das Volk durch die Vorbereitungen zum Fest vollauf in Anspruch genommen war. Wenn erst einmal das Fest selbst angebrochen war, so war die Menge müßig und es war dann eine Zusammenrottung leicht möglich, und fand eine solche statt, so war bei der schon ohnehin erregten Menge alles zu befürchten.

Aus allen diesen Gründen wird man sagen müssen: Jesus starb am Freitag dem 7. April 30, dem 14. Nisan des jüdischen Kalenders. Diese älteste Tradition ist bezeugt von Mc 14, 1f., Joh., von Paulus und wie die Paschastreitigkeiten ausweisen, von den kleinasiatischen Gemeinden; die astronomische Berechnung des Vollmondtages spricht nicht gegen

¹ Turner, *Chronology of the New Testament in Hastings Dict. of the Bible I*, p. 412-23. I. 1904.

die Datierung und der jüdische Festbrauch verlangt sie. Unter welchen Voraussetzungen und durch welche Gedankengänge man dazu veranlaßt wurde, als Todestag den 15. Nisan anzunehmen, das zu untersuchen ist nicht Aufgabe einer chronologischen Berechnung. Man wird nur soviel sagen dürfen, daß diese Tradition nicht auf dem Boden Palästinas entstanden ist und daß eine Vorliebe für die Zahl fünfzehn eine Rolle dabei gespielt hat¹. Kaiserjahr: 15. des Tiberius; Lebensalter: 2×15 ; Wirksamkeit: 15 Monate; Todestag: 15. Tag des Mondmonats — das sind deutliche Zahlen. Und wenn man die Zahlenreihe $1+2+3+4+5 = 15$ erwägt, so wird die Vorliebe für diese Zahl begreiflich. Die Geschichte pflegt nicht mit Zahlen zu spielen, wie der Mensch, und darum ist es geraten, sich den Geheimnissen der Vergangenheit lieber auf dem Wege nüchterner Untersuchung zu nähern, als auf dem der Spekulation.

¹ Vgl. Bilfinger, D. altgerm. Julfest S. 7.

Die Wiedererkennungs-Fabel in den pseudoklementinischen Schriften, den Menächmen des Plautus und Shakespeares Komödie der Irrungen.

Von W. Bousset in Göttingen.

Die pseudoklementinischen Schriften enthalten als einen besonderen, sich bestimmt aus dem ganzen heraushebenden Bestand die sogenannten Anagnorismen. In den Homilien erscheint diese Erzählung noch in sich abgeschlossen (Buch 12—14), in den Rekognitionen stärker umwoben mit der Gesprächsmasse der letzten Bücher (vgl. Buch 7 und namentlich noch 9, 32 ff.)¹

Die kleine Novelle, die in jenem Schriftenkreis in ein Material von sehr andersartigem Charakter hineingeraten ist, hat etwa folgenden Inhalt. Ein vornehmer mit dem kaiserlichen Hause verwandter Römer und dessen Gattin Mattidia haben drei Söhne.² Von diesen sind Faustinus und Faustinianus Zwillinge und einander so ähnlich, daß niemand sie von einander unterscheiden kann, der dritte Sohn ist Klemens. Um den ehebrecherischen Nachstellungen ihres Schwagers ohne Eklat zu entgehen,³ redet Mattidia ihrem Manne ein, sie habe in einem Traum die Weissagung empfangen, daß ihren Zwillingssöhnen Gefahr drohe, wenn diese nicht auf zwölf Jahre ins Ausland geschickt würden. Der besorgte Vater schickt die Frau mit den beiden Söhnen zur Erziehung nach Athen. Auf der Fahrt dorthin erleidet diese Schiffbruch. Die Mutter wird von den Wogen bei der Insel Arados ans Land geworfen, die Söhne von Händlern aufgegriffen,⁴ die ihnen andre Namen (Niceta und

¹ Ich gehe in der folgenden Untersuchung von der Voraussetzung aus, auf die die hier unternommenen Arbeiten nur mit immer größerer Bestimmtheit hinzudrängen scheinen, daß die Homilien und Rekognitionen der weitaus größten Masse ihrer Stoffe nach auf eine gemeinsame Grundschrift zurückgehen, von der sie sich beide — die Homilien namentlich in der Komposition, die Rekognitionen in der ganzen Haltung — entfernen.

² s. H. (Homilien) XII 8 ff. = R. (Rekognitionen) VII 8 ff. 3 H. XII 15 ff. = R. VII 15 ff.
⁴ H. XIII 7 ff. = R. VII 32 ff.

Aquila) geben und sie in Caesarea-Stratonsturm einer Witwe Justa verkaufen. Von dieser werden sie in griechischer Bildung erzogen, lernen als Mitschüler den Simon Magus kennen, werden dann dessen Schüler und später durch Zacchäus dem Petrus zugeführt und bekehrt. Unterdessen¹ forscht der Vater vier Jahre hindurch vergeblich nach Nachrichten über die Verlorenen. Endlich zieht er, um die Verlorenen zu suchen, aus und läßt den zwölfjährigen Klemens zurück. Als Klemens zu Petrus kommt, sind es zwanzig Jahre, daß er den Vater nicht mehr gesehen². Klemens erzählt dem Petrus auf der Reise von Caesarea nach Antiochia in Antarados seine Lebensschicksale.³ Am andern Tage besuchen sie, um die dort sich findenden Sehenswürdigkeiten⁴ (zwei korinthische Säulen von besondrer Größe und dort vorhandene Werke des Phidias) zu besichtigen, die gegenüberliegende Insel Arados. Hier findet Petrus die Mutter Mattidia, die ihm ihr Geschick erzählt, jedoch als Petrus nach Geschlecht, Namen und Herkunft fragt, falsche Namen angibt⁵ und aussagt, sie sei eine Ephesierin, ihr Mann ein Sizilier. Jedoch löst sich die Verwirrung bald auf, Petrus führt der Mattidia den Klemens zu. In Laodicea treffen sie die vorangesandten Niceta und Aquila, die sich nun, nachdem sie die Geschichte der Mattidia und des Klemens gehört, als Faustinus und Faustinian zu erkennen geben.⁶ Und last not least stellt sich in Laodicea nun auch endlich der alte Faustus ein, der von Petrus gefunden, diesem zunächst sein Geschick unter der Angabe erzählt,⁷ dieses sei seinem eben gestorbenen Freunde widerfahren. Aber Petrus durchschaut ihn und führt eine letzte große Erkennungsszene herbei.⁸

Das ganze novellistische Stück steht mit der Hauptidee der klementinischen Schriften nur in einem losen Zusammenhang und leicht erkennbar sind die dürrtigen Nähte, durch welche es mit dieser verbunden ist. Die Gestalt des römischen Klemens, der aus Rom aufbricht, um genauere Kunde von dem Evangelium Jesu zu erhalten, hat mit dem Helden des Reiseromans, der Vater, Mutter und Bruder verloren hat, herzlich wenig zu tun. Kein Wort im Anfang der Erzählung (Hom. I Rec. I) deutet darauf hin, daß dieser Klemens Held der Erlebnisse sei, die er viel später dem Petrus vorträgt. Und doch mußten jene tragischen Familienschicksale schon vorher erwähnt werden. Es wird hier nämlich berichtet, daß Klemens Hauptverlangen gewesen sei, bestimmte Gewißheit über

¹ H. XII 10 = R VII 10 (vgl. H. XIV 6 = R IX 32). ² H. XII 10 = R VII 10.

³ H. XII 1 und XII 8 ff. = R. VII 1 u. VII 8 ff. ⁴ H. XII 12 = R. VII 12.

⁵ H. XII 19 = R. VII 19. ⁶ H. XIII 3 = R, VII 28. ⁷ H. XIV 6.

⁸ H. XIV 9 ff. = R. IX 32 ff.

das Leben nach dem Tode zu erhalten,¹ und daß er deshalb im Begriff gewesen sei, nach Ägypten zu reisen und sich dort von einem Magier eine Seelenbeschwörung vorführen zu lassen, um sich durch den Augenschein vom Weiterleben der Seele zu überzeugen. Müßten wir nicht hier, wenn wir nur einheitliche Erzählung hätten, irgend einen Hinweis darauf erwarten, daß die entschwundenen Angehörigen des Klemens nach seiner Meinung vielleicht bereits im Hades weilen? Ist es nicht widernatürlich, daß Klemens sich theoretisch um das Geschick der Seelen nach dem Tode kümmert und nach dem Geschick der verlorenen vielleicht im Hades weilenden Lieben gar nicht fragt?

Auch gegen die ursprüngliche Identität der beiden Jünger des Petrus, Niceta und Aquila, mit den später auftretenden Brüdern des Klemens, Faustinus und Faustinianus, erheben sich starke Bedenken, wenigstens wenn wir das Recht haben, an diesem Punkte den Bericht der Rekognitionen als den besseren und ursprünglichen anzusehen. Hier werden Niceta und Aquila zunächst einfach als frühere Schüler des Simon eingeführt, die dann durch Zacchäus bekehrt und dem Kreise des Petrus zugeführt sind (II 1). Erst viel später (VII 32 ff.) hören wir dann, daß sie einst von Räubern geraubt, mit andern Namen benannt und einer Witwe Justa verkauft seien, die sie nun — gemeinsam mit Simon — in der griechischen Bildung habe unterrichten lassen. Wieder werden die Nähte sichtbar. Wir bekommen gegen Schluß der Erzählung ganz neue Daten, die zu den alten nicht recht stimmen wollen. Dort sind die beiden Schüler, hier Mitschüler des Simon. Wie es kommt, daß Simon mit den Brüdern gemeinsame Erziehung erhält, wird uns nicht deutlich. Stand Simon etwa auch zur Justa in Beziehung? Auch der Vollzug des Namenswechsels an den beiden Brüdern wird nicht recht klar. Die Räuber sollen ihre Namen vertauscht haben. Aber offenbar sind die beiden Brüder schon als ziemlich erwachsene Knaben zu jener Zeit gedacht. Aquila und Niceta wissen, daß sie Faustinus und Faustinianus heißen. Warum haben sie ihre eigentlichen Namen nicht früher wieder angenommen? Dafür, daß hier eine Lücke in der Erzählung vorliegt, liefern uns endlich die Homilien den besten Beweis. Sie heben gleich im Anfang die Beziehungen der Brüder zu der Witwe Justa hervor, die sie wieder mit dem syrophönizischen Weibe, deren Tochter einst Jesus heilte, identifizieren (II 19—21) vgl. noch III 73. IV 1 ff.²

¹ H. I 4—5 I R. I 4—5.

² Dies alles fehlt in den Rekognitionen, hat also in der den Hom. und Rek. gemeinsamen Grundschrift kaum gestanden.

So kommen wir auf Grund dieser Beobachtungen zu der sich auch von anderer Seite bestätigenden wichtigen Grundanschauung von der Komposition der Pseudoklementinen, daß die Erzählung von dem Zusammentreffen des Petrus mit Klemens und der Disputation des Petrus in Caesarea auf der einen, der Wiedererkennungsroman auf der andern Seite zwei Stücke sind, die erst künstlich mit einander verwoben wurden. Dem entspricht auch noch der Tatbestand in den Rekognitionen, die jene beiden Stücke (in Buch I—III und Buch VII ff.) gesondert nebeneinander bieten, während die Homilien durch die Auseinanderreißung der Berichte vom Disput des Petrus mit Simon und durch die Verlegung der Disputationsmasse von Caesarea nach Laodicea, also an den Schluß des Buches, die Stücke in einander verwoben haben.

Sehen wir uns weiter die Anagnorismen genauer an, so bieten sich uns auch hier einige Anhaltspunkte für die Vermutung, daß von dem Redakteur des ganzen der klementinischen Grundschrift eine von ihm bereits vorgefundene novellistische Erzählung von breiterem Umfang verarbeitet wurde.

Ein stehengebliebenes Rudiment, das sicher auf einen derartigen Zusammenhang hinweist, ist die gelegentlich gemachte Mitteilung, daß die beiden Zwillingenbrüder Faustinus und Faustinianus sich so ähnlich gesehen hätten, daß niemand sie von einander unterscheiden konnte.¹ Wir haben hier ein Rudiment, einen stehengebliebenen Zug, dem in unserer Erzählung gar keine weitere Bedeutung zukommt. Und zugleich ein bekanntes Motiv der Novelle und der Komödie: die Verwechslungen sich ununterscheidbar ähnlich sehender Zwillinge. — Die Namen dieser Zwillinge sind Faustinus und Faustinianus, sie tragen im Grunde also dieselben Namen. Das ist ebenfalls ein Zug desselben Motivs. Infolge irgendwelchen Zufalls tragen die betreffenden Zwillinge gewöhnlich auch den gleichen Namen, wodurch dann die Möglichkeit der Verwechslung noch erhöht wird. In den Klementinen konnte dieser Zug nur nicht mehr vollständig durchgeführt werden. Darauf, daß hier übrigens ein überliefertes novellistisches Gefüge herübergenommen ist, deutet noch eine andre Spur. Als Petrus die Mattidia trifft und diese, nachdem sie ihr Geschick erzählt, nach Heimat und Geschlecht befragt, gibt sie ihm lauter falsche Namen an.² Eine psychologische Motivierung der Lüge der Mattidia wird nicht angegeben. Sollte hier nicht noch eine An-

¹ H. XII 8. R. VII 8.

² H. XII 19. R. VII 19.

deutung des Erzählers vorliegen, daß ihm eine Erzählung ähnlichen Inhalts unter anderen Namen und mit anderen Helden bekannt war, an deren Stelle er nun eben seine Helden einsetzt? Der Fälscher der pseudoklementinischen Schriften wäre dann keck genug gewesen, seine Quelle als Lügenerzählung zu verdächtigen und seine Erzählung als die wahre dagegen zu setzen. Wir kommen auf diese bedeutsame Stelle noch einmal zurück.

Auch sonst zeigen die Anagnorismen hier und da Lücken und Inkonsequenzen, die sie als herübergenommene Fragmente einer fremden Erzählung erweisen. Nach der Erzählung des Clemens ist sein Vater zwanzig Jahre verschwunden,² seitdem er auszog seine verlorenen Lieben zu suchen. Nach der Erzählung des Vaters selbst³ scheint erst ein verhältnismäßig kurzer Zeitraum — höchstens einige wenige Jahre — verflossen zu sein, seitdem er Rom verlassen hat. Die Reise, auf der die Mutter und die Zwillinge Schiffbruch leiden, geht von Rom nach Athen. Die Mattidia aber wird zur Insel Arados verschlagen, ihre Söhne — offenbar von Küstenräubern — nach Caesarea-Stratonsturm gebracht (s. u. S. 24). Die Lokalitäten liegen ein wenig stark auseinander. Eigentümlich fremdartig und in Widerspruch mit der sonstigen asketischen Haltung des ganzen der Pseudoklementinen erscheint endlich auch die Erzählung, daß Petrus auf Wunsch seiner Begleiter nach der Insel Arados hinüberfährt, um dort griechische Kunstwerke zu besehen.³ Auch hier haben wir doch wahrscheinlich ein novellistisches Motiv zu konstatieren.

Wenn wir nun nach Parallelen zu den Anagnorismen der Klementinen suchen, die uns in den Stand setzen könnten, die von den Klementinen benutzte novellistische Quelle noch genauer herauszuarbeiten, so scheint diese Arbeit zunächst vergeblich zu sein. In der zeitgenössischen und älteren griechischen Komödienliteratur, auch in neugriechischen Märchen und Erzählungen suchen wir, wie es scheint, vergebens.

Wir müssen es schon wagen mit einer zeitlich und örtlich sehr entlegenen Parallele, mit der Fabel in Shakespeares Komödie der Irrungen einzusetzen. Hier liegt in der Tat eine unverkennbare Parallele vor.

Aegeon, ein syrakusischer Herrscher, ist gezwungen, eine Geschäftsreise nach Epidamnus zu machen. Seine bereits schwangere Frau reist ihm nach und gebiert in Epidamnus zwei völlig ähnliche Zwillingssöhne, während zu gleicher Zeit eine arme Frau ebenfalls zwei ähnlichen Zwillingen

¹ H. XII 10. R. VII 10.² H. XIV 7.³ H. XII 12. R. VII 12.

das Leben gibt,¹ die Aegeon als Sklaven seiner Söhne erwirbt. Auf der Rückreise erleiden sie Schiffbruch. Das Schiff berstet auseinander, Aegeon wird mit einem Sohn und dem einen Sklaven von seinem Weibe mit dem andern Knaben getrennt. Die letzteren werden von korinthischen (epidamnischen?) Fischern aufgefangen. Die Knaben werden der Mutter entführt, sie selbst wird Äbtissin in Ephesus, wohin auch von Korinth aus der eine Sohn mit seinem Sklaven zufällig gebracht wird. Der Vater kommt mit seinem Sohne nach Syrakus zurück. Er gibt diesem den Namen des verlorenen Sohnes.² Nach achtzehn Jahren macht sich dieser auf die Suche nach seinem verlorenen Bruder. Der Vater, der ihn schweren Herzens hat gehen lassen, zieht bald hinter ihm her. Und wieder nach sieben Jahren (im ganzen nach 25 Jahren) führt die Laune des Geschicks alle Glieder der Familie in Ephesus zusammen, wo dann nach den bekannten lustigen Verwechselungen der Brüder die Wiedererkennungsszene erfolgt.

Die Ähnlichkeit zwischen den beiden Fabeln ist nicht zu verkennen. Die Personen derselben sind hier und dort fast dieselben. Vater, Mutter und die beiden ähnlichen Brüder, zu denen in den Klementinen sich allerdings ein dritter gesellt. In beiden Erzählungen wird ein Schiffbruch die erste Ursache der Trennung. In beiden wird die Familie durch diesen halbiert. Der eine Sohn bleibt bei dem Vater, während der andere — in den Klementinen die zwei andern — mit der Mutter zunächst das gleiche Geschick teilen. In beiden werden die bei der Mutter gebliebenen Söhne, resp. der eine Sohn (nebst dem Sklaven) von Räubern aufgegriffen und verkauft. In beiden zieht nach Jahren der Vater auf die Suche nach den verlorenen Lieben. In beiden werden schließlich alle Mitglieder von einander getrennt und finden sich alle wieder.

Es ist wahr, auch die Verschiedenheiten der Erzählungen sind groß. Aber die Entstehung der bedeutsamsten Differenzen können wir noch begreifen. Die Person des Klemens hat sich störend in die Erzählung hineingeschoben; sie ist ein fremdes Element in derselben. Auch hat der Verfasser der pseudoklementinischen Grundschrift diese neue Figur

¹ Zu dieser Verdoppelung dieses Motivs der „Zwillinge“ vergleiche die in Hahns „griechischen und albanesischen Märchen“ sich unter No. 22 findende Erzählung der Zwillinge. Hier werden mit den Zwillingenbrüdern noch Zwillingspferde, Zwillingshunde (Zwillingsbäume) geboren.

² Man achte auf dieses Motiv des Namenwechsels, das in den Klementinen undurchsichtig geworden ist.

nicht mit dem einen der beiden Zwillinge identifiziert, weil ihm für diese schon die Figuren des Niceta und Aquila gegeben waren. So wurde die Pointe der Erzählung: Die Trennung und Wiederfindung der beiden ähnlichen Brüder zerstört. Der Erwähnung ihrer großen Ähnlichkeit steht noch als letztes Rudiment da. Die Namensgleichheit konnte auch nicht mehr aufrecht erhalten werden. An deren Stelle tritt die Namensähnlichkeit (Faustinus und Faustinianus), während das Motiv des Namenswechsels benutzt wurde allerdings mit mangelnder pragmatischer Begründung. — Klemens zieht nicht mehr auf die Suche des verlorenen Bruders (resp. der verlorenen Brüder) aus. Er kommt ja nach Palästina, um die rechte Kunde über Christus zu suchen. Aber erhalten ist, daß der Vater auf die Suche nach Frau und Kind auszieht. An Stelle von Syrakus mußte natürlich Rom treten. Aber der occidentalische Charakter der Novelle ist noch so gut erhalten, daß die Inkongruenz in der Erzählung entstand, daß die Mattidia anstatt nach Athen zu kommen nach Aradus verschlagen, ihre Söhne nach Caesarea verkauft werden. Auch daß ursprünglich der Vater zuletzt sich auf die Reise gemacht hat, um die Seinen zu suchen, scheint noch aus dem Bericht der Klementinen selbst hervorzugehen. Denn wir hören hier diesen von seiner Reise erzählen (s. o.), als wäre er erst eben aufgebrochen, während er doch nach der Anlage der Erzählung bereits zwanzig Jahre unterwegs ist. — Mit der Zerstörung der Hauptpointe sind endlich noch die lustigen Verwechslungsszenen verschwunden, die in der Komödie natürlich den breitesten Raum einnehmen. In unsrer ersten Erzählung hat man so wie so nicht viel Platz dafür. Aber doch bieten die Klementinen auch ihrerseits eine Verwechslungsszene. Sie berichten¹, wie Simon, um den Verfolgungen der Obrigkeit zu entgehen, dem alten Faustus, der in seine Schlinge gerät, durch Zauberei sein äußeres Aussehen verleiht und selbst die Maske des Faustus annimmt, und wie dann Faustus von Petrus, der das ganze durchschaut, in der Maske des Simon nach Antiochia vorausgeschickt wird, um in der Person des Simon dessen eigne Predigt und seine Lästerungen gegen Petrus zu widerrufen. Sollte es zu kühn sein, diesen humorvollen Zug der Erzählung der Klementinen auf eine Anregung der Anagnorismen-Novelle zurückzuführen?

So zeigen sich zwischen der Fabel von Shakespeares Komödie und derjenigen der Klementinen unverkennbare Berührungspunkte, während die Differenzen zwischen beiden Erzählungen sich erklärlich machen

¹ H. X. R. X.

lassen. — Eine noch stärkere Evidenz scheint nun aber die ganze Beweisführung noch durch eine auf den ersten Blick unscheinbare Einzelheit zu erhalten. Ich hatte bereits oben auf die seltsame Szene in den Klementinen hingewiesen, in der die Mattidia unrichtige Angaben über ihre Heimat und den Namen ihrer Familienangehörigen macht. Wir hatten dort vermutet, das hier eine verborgene Anspielung auf die von dem Verfasser benutzte Quelle vorliege. — Nun gibt die Mattidia hier an, daß ihr Mann ein Sizilier, sie selbst eine Ephesierin sei. Syrakus und Ephesus sind aber die beiden Hauptstätten der Komödie der Irrungen! Aegeon kommt von Syrakus, seine verlorene Frau ist Äbtissin in Ephesus. Es scheint nun nach der ganzen vorhergegangenen Beweisführung eine Unmöglichkeit zu sein, hier nur das neckische Spiel des Zufalls sehen zu wollen. Gerade derartige Berührung in äußeren unscheinbaren Dingen und Angaben sind ja von besondrer Beweiskraft. Und noch auf eine wenn auch nicht so überzeugende Berührung in einem nebensächlichen Zuge weise ich hin. Zwischen der Katastrophe, welche die Trennung der Gatten und Brüder herbeiführt und dem Zeitpunkt der Wiederfindung liegen bei Shakespeare fünfundzwanzig Jahre. Der Zwillingsbruder bricht nach achtzehn Jahren auf, seinen Bruder zu suchen. Aegeon selbst gibt zum Schluß an, daß er sieben Jahre von diesem seinem Sohne getrennt gewesen sei. ($18 + 7 = 25$). Nach den Klementinen ist Klemens zwanzig Jahre von seinem Vater getrennt, als er ihn wiederfindet; der Vater aber wie es scheint im fünften Jahre nach der Katastrophe auf die Suche gegangen.¹ In beiden Fällen kommen wir auf die gleiche Zahl von fünfundzwanzig Jahren der Trennung.

Wie erklären sich die Berührungen zwischen diesen beiden zeitlich und örtlich vollkommen auseinanderliegenden Erzählungen? Läßt sich eine Brücke über diese Entfernungen der Zeit und des Ortes schlagen, oder lassen sich wenigstens Mittelglieder nachweisen?

Shakespeares Komödie führt man auf die Menächmen des Plautus zurück. Und unstreitig liegen Beziehungen zwischen Shakespeare und Plautus, namentlich im eigentlichen Kern der Komödie (Verwechslung der ähnlichen Brüder), vor. Aber die Fabel der Klementinen und diejenige Shakespeares sind entschieden untereinander enger verwandt, als mit der Fabel des Plautus. Die Fabel des Plautus erzählt: Einem Kaufmann in Syrakus gebiert seine Frau zwei zum Verwechseln ähnliche

¹ H. XII 10. R. VII 10.

Zwillingssöhne. Als die Knaben sieben Jahre¹ alt geworden, geht der Vater mit dem einen der Zwillingssöhne nach Tarent zum Jahrmarkt. Hier raubt ein Handelsmann den Knaben und führt ihn nach Epidamnus fort. Der Vater stirbt aus Kummer, der Großvater gibt dem andern Bruder zum Gedächtnis den Namen des geraubten Bruders. Der Handelsmann adoptiert mittlerweile das geraubte Kind und hinterläßt ihm sein Hab und Gut. Der Syrakuser macht sich, wie er erwachsen ist, auf den Bruder zu suchen, kommt im sechsten Jahr des Suchens nach Epidamnus und in Epidamnus findet die Wiedererkennungsszene statt.

Gewisse Berührungspunkte sind ja auch hier vorhanden. Aber wie viele der vorher aufgezählten fehlen: Die Katastrophe des Schiffbruches, der auf die Suche seiner Angehörigen ausziehende Vater, die Mutter, die vierfache Wiedererkennungsszene, — die Berührungen beschränken sich eigentlich beinahe auf ein auch sonst verbreitetes Motiv: Die ähnlichen Zwillingbrüder, ihr Auseinanderkommen und Wiederfinden. Daneben steht etwa noch der andere Zug der Wegraubung des einen der Zwillinge.

Die Komödie des Plautus gibt also das Mittelglied zwischen den Klementinen und Shakespeare nicht ab, wenn freilich Shakespeare auch sicher direkt oder indirekt zugleich von der Komödie des Plautus abhängig sein wird.²

Ist es nun endlich denkbar, daß Shakespeare etwa von der Erzählung der Klementinen direkt abhängig wäre? Die Möglichkeit dieser Annahme ist nicht zu bestreiten. Die Rekognitionen waren im Mittelalter weit verbreitet, und ihre Fabel kann direkt oder durch irgend welche Vermittelung Shakespeares bekannt geworden sein. Aber unsere Vergleichung hat erwiesen, daß wir in den Klementinen nur noch Fragmente und teilweise deutlich in ihren Motiven erkennbare Überarbeitung einer Anagnorismenouvelle vorliegen haben, die in Shakespeares Komödie in jeder Beziehung einheitlich, besser und zusammenhängender erhalten ist.

¹ Das ist übrigens das Alter des Klemens in dem Augenblick als dessen Mutter mit den beiden Zwillingbrüdern sich auf die Reise begibt, wie sich dies aus den Angaben in H. XII 10. R. VII 10 berechnen läßt.

² Auch das oben bereits erwähnte neugriechische Märchen No. 22 gehört in den Umkreis dieser Erzählung sicher hinein, hilft uns aber an diesem Punkte der Untersuchung nicht weiter. Die Gleichung zwischen Shakespeare und den Klementinen wird auch durch sie nicht erklärt. Zielinsky (*quaestiones comicae* 1887 de *Menaechmorum paramytho*), auf dessen Schrift mich Herr Professor Leo aufmerksam machte, hat das Verdienst, auf die Beziehungen zwischen der Plautuskomödie und dem griechischen Märchen aufmerksam gemacht zu haben. Sie sind aber von sehr indirekter und allgemeiner Natur.

So werden wir also postulieren, daß den Klementinen eine griechische Novelle zu Grunde gelegen hat, die dann ins lateinische Abendland übergegangen ist und ein Stück jenes Novellenschatzes bildeten, der Shakespeare zugänglich war, den wir nicht mehr in allen einzelnen Stücken kennen. Ob auch die Menächmen des Plautus in diesen Zusammenhang hineingehören, das wage ich bei der geringen Berührung der Fabel der Menächmen mit der der Klementinen und der Komödie Shakespeares nicht zu entscheiden.

Für die Komposition der Grundschrift der Klementinen ergeben sich aus dieser Betrachtung wichtige Resultate. In ihr ist ein älteres bereits vorliegendes Stück — Zusammentreffen des Petrus mit Klemens und Disputation zwischen Petrus und Simon Magus mit einer profanen Anagnorismen-novelle (daneben übrigens auch mit andern Stücken, dem Kerygma Petri und philosophischen Disputationen) verarbeitet. Das ist auch der Grund, weshalb die Klementinen Klemens und Petrus nicht nach Rom kommen lassen. Die Anagnorismen-novelle führte nicht dorthin zurück und mit ihrer Beendigung ist das Interesse des Erzählers erschöpft.

Auch für die Zeitbestimmung der klementinischen Literatur dürfte sich von hier aus einiges vergeben. Es ist bereits darauf hingewiesen, daß gerade die Anagnorismen wegen der darin enthaltenen Namen Faustus, Faustinus, Faustianus, eine gewisse Zeitbestimmung ermöglichen, insofern diese Namen aller Wahrscheinlichkeit durch die Ähnlichkeit mit dem Namen der Kaiserin Faustina, der Gemahlin Mark-Aurels populär wurden. Wir haben also hier einen terminus a quo für die Datierung dieser Erzählung. Vielleicht auch einen terminus ad quem. Denn es ist doch wahrscheinlich, daß eine derartige Bevorzugung dieser Namensverbindungen noch in die Zeit des Regimentes der Kaiserin aus dem Hause der Faustina anzusetzen sein wird. Ist aber die klementinische Grundschrift mit den Anagnorismen am Ende des zweiten Jahrhunderts entstanden, so muß ihr erster Teil (Petrus und Klemens, Petrus und Simon Magus) noch etwas älter sein. Er braucht nicht viel älter zu sein.

¹ F. I. A. Hort, Notes introductory to the study of the Clementine Recognitions. London 1901.

Die Unechtheit des zweiten Thessalonicherbriefs.

Von Georg Hollmann in Halle a. S.

Daß 2. Thess. nicht von Paulus herrührt, ist mir, seit ich ein eigenes Urteil über diese Dinge besitze, stets das überwiegend Wahrscheinliche gewesen. Vor einigen Jahren mußte man mit einer solchen Entscheidung den Vorwurf der Rückständigkeit gewärtigen. Die Entwicklung gerade der neuesten Forschung schien von allen Seiten zur Annahme der Echtheit zu drängen. Das Zusammentreffen von Gelehrten wie Zahn, Harnack und Jülicher in der zuversichtlichen Behauptung der Authentie mußte ein starkes Präjudiz für die Richtigkeit dieser These bilden. Inzwischen hat sich gezeigt, daß die hier vorhandenen Schwierigkeiten in Wirklichkeit nicht beseitigt sind. Sie stärker zu taxieren, hätte schon der Umstand bewirken sollen, daß die Bestreitung der Echtheit vor F. Chr. Baur da war und mit einer bestimmten Geschichtskonstruktion nicht verbunden ist. Die starke Bewegung zu gunsten der Echtheit dürfte auf allgemeinere Strömungen zurückzuführen sein: auf eine höhere Wertung der kirchlichen Tradition, auf das an sich so achtungswerte Bestreben nach möglicher Unbefangenheit gerade auch gegenüber den Positionen der Kritik, ein Bestreben, das doch auf der andern Seite leicht dazu führen kann, das Schwergewicht vorhandener Schwierigkeiten zu unterschätzen. Der Rückschlag pflegt in solchen Fällen nicht auszubleiben. Für den 2. Thess. scheint er, wenn nicht alles trägt, bereits eingetreten zu sein und zwar in sehr wirkungsvoller Weise. Nachdem bereits vor drei Jahren H. Holtzmann, der die Echtheit des Briefes stets bezweifelte, in dieser Zeitschrift auf den entscheidenden Punkt aufmerksam gemacht hatte (ZNTW 1901 S. 97—108), ist im vergangenen Jahre eine umfassende und tief eindringende Arbeit von Wrede gefolgt, die ebenfalls den 2. Thess. nur unter der Annahme der Unechtheit verstehen kann (TU hgg. v. Gebhardt u. Harnack N. F. 9. Bd. 1903). Die Bedeutung der Arbeit Wredes beruht darin, daß er als entscheidenden Punkt das Verwandtschaftsverhältnis der beiden Briefe erkannt hat und

in eingehender Untersuchung zeigt, wie nur die Behauptung einer literarischen Benutzung des 1. Thess. durch einen Späteren dem Tatbestand gerecht wird. Neben diesem Hauptargument ist für Wrede der nächst-wichtige Punkt (cf. Wrede S. 59) die Stelle II, 2, 2 (μήτε δι' ἐπιτολήσιν ὡς δι' ἡμῶν) konfrontiert mit II, 3, 17 (οὕτως γράφω). Hingegen will Wrede die Bedenken, die sich an die eschatologischen Ausführungen II, 2, 1—12 knüpfen und bisher meistenteils im Vordergrunde standen, für sich nicht als ausreichend anerkennen; sie können nur in Betracht kommen, wenn anderweitig (nämlich durch das Verwandtschaftsverhältnis) die Echtheit schon gefallen ist, sie rücken in die Reihe der Argumente zweiter Ordnung (Wrede S. 1. 45). Hier scheint ein Mangel der Arbeit Wredes zu liegen. So sehr ich damit übereinstimme, daß die Verwandtschaft der Briefe für sich entscheidend ist, bin ich nach wie vor davon überzeugt, daß II, 2, 1—12 den Rang eines selbständigen, ebenfalls entscheidenden Argumentes beanspruchen darf. Die folgenden Ausführungen wollen den Versuch machen, dies noch einmal zu erweisen. Unter besonderer Berücksichtigung der Gegengründe, die namentlich von Jülicher und Zahn, aber auch von Wrede selbst (cf. auch Bornemann, Gunkel, Bousset, Spitta) vorgebracht worden sind, hoffe ich manches klarer und schärfer hervortreten zu lassen als bisher geschehen ist und somit zum Verständnis unserer beiden Briefe beizutragen.

Die alte Behauptung lautet: zwischen II, 2, 1—12 und I, 5, 1—11 besteht ein Widerspruch, der unter Berücksichtigung der im Fall der Echtheit vorliegenden Situation es ausschließt, daß beide Parteien von demselben Paulus herrühren. Der Widerspruch liegt nicht in den Aussagen über die Nähe der Parusie, also nicht darin, daß nach I, 4, 15 das Ende noch zu Lebzeiten des Paulus erfolgen soll, während nach II, 2, 1—12 die Parusie durch eine Reihe von Vorzeichen hinausgeschoben erscheint. Diese Vorzeichen könnten auch alle noch, während Paulus am Leben war, eintreten. Der zweite Brief leugnet tatsächlich nicht die Nähe der Parusie. Er wendet sich nach II, 2, 2 nur dagegen: ὡς ὅτι ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου. Wiederum der erste Brief sagt nichts davon, daß der Tag des Herrn gleichsam da ist. Hier ist kein Widerspruch vorhanden.

Der Widerspruch liegt vielmehr in der Art und Weise, in der das Kommen der Parusie vorgestellt wird. Nach I, 5, 2 kommt die Parusie gänzlich unvorbereitet ὡς κλέπτῃς ἐν νυκτί, nach II, 2, 3 ff. vorbereitet durch eine Reihe von Vorzeichen: Abfall, Offenbarung des ἀνθρωπος τῆς ἀνομίας, Beseitigung einer hemmenden Macht, endlich das sich Setzen dieses ἀνθρωπος in den Tempel Gottes und somit sich für Gott Aus-

geben. Dann erfolgt die Parusie. Dieser eklatante Widerspruch erscheint bei ein und demselben Manne in Briefen, die im Fall der Echtheit fast unmittelbar auf einander gefolgt sind, unmöglich.

Aber die Verteidigung bringt eine Reihe von Gegengründen.

1) Sie leugnet, daß der Widerspruch überhaupt besteht (cf. besonders Jülicher und Zahn). Das wäre das Einfachste und Durchschlagendste. Nach I, 5, 2 ff. soll der Tag des Herrn nur über die Gottlosen, in das Weltleben Versunkenen wie ein Dieb in der Nacht, d. h. ganz unvermutet kommen. Damit ließe sich dann sehr wohl vereinigen, daß er für die Mitglieder der christlichen Gemeinde, wie II, 2, 1 ff. sagt, unter bestimmten Vorzeichen käme. Allein dieser Ausgleichsversuch ist exegetisch nicht begründet. I, 5, 2 bringt eine generelle These ohne jede Einschränkung: αὐτοὶ γὰρ ἀκριβῶς οἴδατε ὅτι ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτης ἐν νυκτὶ οὕτως ἔρχεται. Es ist eine Eintragung in den Text, wenn man dies ἔρχεται nur auf die Weltseligen bezieht. Der Tag kommt für Christen wie Gottlose in gleicher Weise plötzlich wie ein Dieb. Die folgenden Verse wollen zeigen, welche verschiedenartige Wirkung der für alle gleich plötzlich kommende Tag bei Gottlosen und bei Christen hat. Über die Gottlosen bricht er herein wie jähes, unentrinnbares Verderben, wie die Wehen über die Schwangere. Wie der Jäger den ahnungslosen Vogel im Netz fängt, so wird die Parusie sie überfallen (καταλαμβάνειν). Den Christen hingegen kommt der Tag genau ebenso plötzlich, aber er bringt ihnen περιποίησις σωτηρίας (V. 9) nicht ὀργή wie den Gottlosen. In V. 4 liegt der Accent nicht auf dem ὡς κλέπτης, sondern auf dem καταλάβη. Der Tag kommt auch über die Christen jählings, aber er packt sie nicht zum Verderben (cf. dazu auch Bornemann: Die Thessalonicherbriefe⁵⁻⁶, 1894 S. 220). Daß diese Erklärung allein dem Context gerecht wird, ergibt sich daraus, daß die als Folgerung aus der begründend angeführten Lichtnatur der Christen (V. 5) gezogene Mahnung verlangt: nicht schlafen, wachen, nüchtern sein (V. 6). Es kann nicht stark genug betont werden, daß diese Mahnung nur dann zu ihrem Recht kommt, wenn der Christ den bestimmten Zeitpunkt der Parusie nicht kennt, auch nicht indirekt, und daher zu jeder Zeit bereit sein soll. Auch Wredes Hinweis darauf, daß das unvermutete Kommen der Parusie in I deswegen mit II, 2, 1 ff. zu vereinigen sei, weil die Vorereignisse selbst unberechenbar seien (Wrede S. 44), ist nicht stichhaltig. Die Vorereignisse bilden in ihrer bestimmten Reihenfolge eine sehr wichtige indirekte Berechnung, auch wenn man die Jahre nicht angeben kann. Ein völlig unvermutetes Kommen der Parusie ist dadurch auf jeden Fall unmöglich gemacht.

Gerade das aber lehrt I. So kann also der Widerspruch selbst zwischen I und II in keiner Weise beseitigt werden. Bleibt er bestehen, so ist nur noch die Möglichkeit vorhanden, das Nebeneinander derartiger Widersprüche in demselben Bewußtsein begreiflich zu machen. Das ist in verschiedener Weise versucht worden.

2) Es lag besonders nahe, darauf hinzuweisen, daß sich bei Jesus genau derselbe Widerspruch finde. Stellen wie Mc 13, 33—37; Mt 24, 42—51; Lc 12, 37—46 und viele andere liegen ganz in der Richtung von I, 5, 1 ff. Auch hier der Gesichtspunkt: Die Parusie kommt ganz unvermutet, wie ein Dieb in der Nacht, daher Wachsamkeit, Bereitschaft zu jeder Stunde. Ohne Frage geht Paulus in I nur in den Bahnen Jesu. Nun finden sich aber in den großen eschatologischen Reden Mc 13, Mt 24, Lc 21 hart neben den genannten Stellen eine Reihe von Stücken, die genau wie II ein apokalyptisches Drama in mehreren Akten vor uns aufrollen. Auch hier werden uns bestimmte Vorzeichen gegeben: falsche Messiasse, furchtbare Kriege, Erdbeben, Hungersnöte, vor allem das $\beta\delta\epsilon\lambda\upsilon\mu\alpha$ τῆς ἐρημώσεως an geweihter Stätte. Der Schluß ist einfach. Was bei Jesus möglich ist, ist auch bei Paulus möglich. Aber man sollte hier doch vorsichtigerweise nur von den synoptischen Evangelien, nicht von Jesus sprechen. Die Überzeugung dürfte heute doch weit verbreitet sein, daß jene großen eschatologischen Reden Kompositionsarbeit Späterer sind, daß Jesus sie nie so gehalten. Sollte aber, wie ich mit zahlreichen Forschern annehme, ein ursprünglich jüdisches apokalyptisches Flugblatt in jenen Reden Aufnahme gefunden haben und gerade in denjenigen Partien zu erkennen sein, die das Drama, die Vorzeichen enthalten, so fällt jede Beweiskraft des synoptischen Tatbestandes für Jesus weg.

3) Fällt der Rekurs auf Jesus hin, so scheint um so stichhaltiger der allgemeine Hinweis zu sein, daß in der apokalyptischen Literatur überhaupt derartige entgegengesetzte Anschauungen überall nebeneinander herlaufen, ja gang und gäbe sind. Jeder, der die Apokalyptik kennt, wird das bestätigen. Unsere Johannesapokalypse liefert dafür die schlagendsten Beispiele. Es wird auch hier gefolgert, daß dann solche Widersprüche bei Jesus und Paulus genau ebenso möglich sind, wie bei den Synoptikern tatsächlich. Aber ich bestreite aufs entschiedenste das Recht, Jesus und Paulus mit jüdischen und christlichen Apokalyptikern auf eine Stufe zu stellen, obwohl ich zu denen gehöre, die namentlich auch bei Jesus sehr starke Beeinflussung durch die apokalyptische Gedankenwelt, in Sonderheit ihr Messiasbild finden. Der Unterschied ist hier doch ganz unverkennbar. Die Widersprüche sind in den Apokalypsen geradezu notwendig, weil sie tradierte

zum Teil uralte Stoffe weitergeben und verarbeiten. Die Autoren gehen in der Masse des tradierten Stoffes unter, die verschiedenartigsten Elemente fluten zu einem neuen aber in sich nie ausgeglichenen Ganzen zusammen. Jesus und Paulus sind in erster Linie originale Persönlichkeiten, die aus den Stoffmassen das herausgreifen, was ihrem religiösen Genius homogen ist. Wird dies im Großen und Ganzen schwerlich bestritten werden, so haben wir gerade an dem vorliegenden Punkte das volle wissenschaftliche Recht, die beliebte Berufung auf die zahlreichen Widersprüche in der Apokalyptik als ungehörig abzulehnen. Das Aufzählen ganz bestimmter Vorzeichen gehört mit hinein in das für die Apokalyptik so charakteristische System der Berechnung des Weltverlaufs. Es ist indirekte Berechnung neben der direkten, die bestimmte Jahre angibt. Denn es steht ja so, daß nach Ablauf des letzten Vorzeichens mit tödlicher Sicherheit das Ende eintritt. Wenn man also die Vorzeichen kennt, so weiß man stets, welche Stunde der Weltenuhr geschlagen hat. Diese ganze Berechnung, direkte wie indirekte, ist aber das eigentlich Irreligiöse der Apokalyptik, die ungesunde Überspannung der in ihr ruhenden gewaltigen religiösen Kraft, das Meistern Gottes, der Mangel an echt religiösem Vertrauen zu Gott. Gerade deshalb haben die größten Heroen der christlichen Religion mit dem unmittelbaren Takt der religiösen Genialität jenes Berechnen als Eingriff in das Majestätsrecht Gottes empfunden. Gegen die apokalyptische Berechnungssucht hat Jesus das Wort Lc 17, 20 gesprochen: οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατήρησεως d. h. das Reich kommt nicht unter Beobachtung, so daß man seinen Eintritt wie eine astronomische Erscheinung berechnen kann. Und wer dieses Wort für zu fragwürdig erachtet, halte sich an das andere unmißverständliche: περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἢ τῆς ὥρας οὐδεὶς οἶδεν οὐδὲ οἱ ἄγγελοι ἐν οὐρανῷ, οὐδὲ ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατήρ (Mc 13, 32 = Mt 24, 36)¹. Wir haben gerade hier die deutliche Absage Jesu an die Apokalyptik. Widersprüche an diesem Punkte erscheinen bei Jesus deshalb als undenkbar, weil sie auf den Gegensatz des Religiösen und Irreligiösen in letzter Linie zurückgehen. Von hier aus wird es erst voll begreiflich, daß die Ausführungen über die dramatischen Vorzeichen in den eschatologischen Reden nicht von Jesus herrühren können. Und Paulus geht

¹ Es hätte nie bezweifelt werden sollen, daß die Überzeugung Jesu von der unmittelbaren Nähe der Parusie mit diesem Worte vortrefflich zusammenbestehen kann, genau wie wenn ein Arzt aus dem Allgemeinzustand eines Kranken weiß, er muß sterben, ohne deswegen sagen zu können, daß das Ende Freitag Nachmittag 3/4 4 (ἡμέρα, ὥρα) eintreten wird.

in denselben Bahnen wie Jesus. Die Parusie ist nahe, aber sie kommt wie der Dieb in der Nacht. Auf Berechnungen hat auch Paulus sich nicht eingelassen. Kein Verständiger wird leugnen, daß Paulus die apokalyptischen Vorstellungen gekannt, daß er auch manches acceptiert hat. Aber Berechnungen finden sich faktisch nicht bei ihm, weder direkte noch indirekte — außer II, 2, 1—12. Wir werden auch hier gewiß nicht fehl gehen, wenn wir die Ausschaltung dieses „stehenden Kapitels jüdischer Eschatologie“ (Wrede p. 45) auf die instinktive Antipathie religiöser Feinfühligkeit gegen ein irreligiöses Moment zurückführen. Es ist oft genug hervorgehoben worden, daß sich sonst bei Paulus Ähnliches wie II, 2, 1—12 nicht findet — I Kor 15 kennt zwar eine dramatische Eschatologie, aber das Drama liegt nach der Parusie — aber es fehlt die Erkenntnis, was das *argumentum e silentio* in diesem Fall zu bedeuten hat. Man müßte nämlich geradezu erwarten, daß Paulus in seinen späteren Briefen gelegentlich die Vorzeichen erwähnt hätte. Die Anfangsüberzeugung des Apostels, er werde, ohne zu sterben, die Parusie erleben, war unter dem Druck bestimmter geschichtlicher Ereignisse ins Wanken geraten. Der Apostel rechnet seit dem 2. Kor mit seinem Tode vor der Parusie. Um hier irgend einen Anhalt zu gewinnen, hätte ja nichts näher gelegen als auf Vorzeichen in der Art von II, 2, 1 ff, die sich zuvor erfüllen müßten, hinzuweisen. Findet sich von alledem keine Spur, während doch der Apostel oft genug eschatologische Punkte berührt, so wird nur der Schluß übrig bleiben, daß ihm dieses Kapitel, das er gewiß kannte, nicht homogen gewesen ist.

Sind hiermit die Gegengründe der Verteidigung entkräftet, bleibt der Widerspruch zwischen I und II als nicht zu beseitigender Stein des Anstoßes bestehen, so ist jetzt um so kräftiger auf das Krasse des Widerspruchs gerade in dem vorliegenden Fall hinzuweisen. Die beiden Briefe müssen, wenn sie echt sind, in fast unmittelbarer zeitlicher Aufeinanderfolge geschrieben sein. I, 5, 1 schreibt Paulus: *περὶ δὲ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν, ἀδελφοί, οὐ χρεῖαν ἔχετε ὑμῖν γράφεσθαι*. Das wird V. 2 damit begründet, daß die Thessalonicher *ἀκριβῶς* wissen *ὅτι ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτῃς ἐν νυκτί οὕτως ἔρχεται*. Man kann diese Begründung kaum anders auffassen, als daß jemand in dem Falle über die *χρόνοι* und *καιροί* Bescheid weiß, wenn er weiß, daß die übliche apokalyptische Vorzeichenberechnung außer Kurs gesetzt wird, der Tag vielmehr ganz unvermutet kommt. Jedenfalls haben die Thessalonicher hierüber ein genaues Wissen. Und derselbe Paulus soll ein paar Wochen später denselben Thessalonichern das gerade Gegenteil schreiben, ohne auch

nur mit einer Silbe seinen eklatanten Frontwechsel zu rechtfertigen. Daß er damit den denkbar größten Wirrwarr in den Gemütern der Gemeindeglieder erregen mußte, liegt auf der Hand. Er selbst hätte das genaue Wissen in Unsicherheit und Unklarheit verkehrt. Überdies würden die in II, 2, 1 ff. behandelten Materien nach V. 5 zu den Bestandteilen der mündlichen Unterweisung durch Paulus bei der Gemeindegründung gehört haben, also mit in dem begriffen sein, worüber die Thessalonicher nach I, 5, 2 ein genaues Wissen haben. Es ist oft genug bemerkt worden, daß damit ganz merkwürdig die ausführliche Darlegung in II, 2, 1—12 kontrastiert, die den Eindruck hervorruft, als handele es sich um etwas Neues, Unbekanntes. Eine kurze Erinnerung hätte ja völlig genügt. So häufen sich bei näherem Zusehen die Schwierigkeiten und lösen sich erst durch die Annahme, daß in II ein Falsarius unter dem Namen des Paulus schreibt. Es muß auch noch darauf hingewiesen werden, daß die Ausführungen in II, 2 den Mahnungen in I, 5 zur Wachsamkeit und Nüchternheit direkt den Nerv durchschneiden. Wachsamkeit kann wohl nicht stärker paralytisch werden, als wenn man weiß, daß man noch eine Reihe von Akten vor sich hat. Dann kann es ja genügen, wenn man mit ihr beim letzten Akt anfängt.

Betrachten wir es nunmehr als gesichert, daß II, 2, 1—12 nicht von Paulus geschrieben ist, so kann darüber kein Zweifel sein, daß das Stück einer hochgespannten eschatologischen Erwartung entgegneten will. Man ist der Überzeugung, daß die Parusie unmittelbar bevorstehe (II, 2, 2). Zittern und Zagen hat die Gemeinde angesichts des Gerichts ergriffen (θροεΐσθαι, so mit Recht Wrede p. 48). Die Faktoren, die diesen Zustand hervorgerufen haben, sind einmal Prophetenstimmen (πνεύμα) sodann paulinische Äußerungen (λόγος u. ἐπιτολή gehören zusammen als Spezielles und Allgemeines). Es kann auffallend erscheinen, daß hier die Berufung auf das Hermswort fehlt. Daß λόγος II, 2, 2 unmöglich so verstanden werden kann, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Die Erklärung wird darin liegen, daß den heidenchristlichen Gemeinden die Berufung auf die weit verbreiteten Briefe des Heidenapostels näher lag. Ich glaube aber, daß die bloße Annahme hochgespannter eschatologischer Erregung als Anlaß für II, 2 nicht genügt. Würde sich im Gemeindeleben keine weitere Wirkung gezeigt haben, so wäre II schwerlich geschrieben. Vielmehr werden trotz Wredes Ausführungen p. 51—53 die Erscheinungen der Arbeitsscheu und des geschäftigen Müßigganges II, 3, 6—15 mit der Erwartung der Parusie in nächster Nähe zusammenhängen. Zuzugeben ist zunächst, daß dieser Zusammenhang im Texte

durch nichts angedeutet ist. Auch äußerlich sind ja die beiden Abschnitte von einander getrennt. Aber wie will man Arbeitsscheu in größerem Umfang in christlichen Gemeinden um 100 begreiflich machen? Diese Gemeinden haben sich gewöhnlich aus niederen Schichten zusammengesetzt, die an harte Arbeit gewöhnt waren. Daß gerade arbeitsscheue Subjekte von der christlichen Verkündigung angezogen worden seien, ist dann besonders unwahrscheinlich, wenn die Arbeitspflicht „zum anerkannten Sittenkodex des Urchristentums“ gehörte. Und wenn es selbst einige Bummler gab, so doch gewiß nicht viele, so daß eine so eingehende Behandlung gerechtfertigt erscheinen könnte, wie sie in II vorliegt. Dazu kommt aber noch ein anderes. Wrede wirft die Frage auf: „weshalb bringt der Schreiber gar nicht in Anschlag, daß die Wurzel des Verhaltens dieser ἀτακτοὶ zum guten Teile eine religiöse Stimmung war?“ (p. 53). Die Antwort muß lauten: er konnte es nicht, weil er sich dann die Ablehnung aufs Äußerste erschwerte. Man muß sich die schwierige Lage vorstellen, in der sich der Autor befand. War die Arbeitsunlust die Folge davon, daß man die Parusie unmittelbar nahe glaubte, — jetzt nur noch Gott, der Rettung der eigenen Seele leben! — so war der Verfasser von II gegen die Voraussetzung machtlos. Die Nähe der Parusie war anerkanntestes urchristliches Dogma. Erkannte er aber die Berechtigung der religiösen Stimmung an, so war das Wasser auf die Mühlen seiner Gegner, so beraubte er von vornherein seine Polemik ihrer Wirkungskraft. Es blieb für ihn eigentlich nur die eine Möglichkeit, die Wirkung von ihrer Ursache zu trennen und gesondert zu bekämpfen. Das hat er getan im Blick auf die kirchliche παράδοσις (II, 3, 6), die sich an dem τύπος des Paulus (II, 3, 9) orientiert hatte, und unter Androhung der Kirchenzucht (II, 3, 14). So allein wird es verständlich, daß der Autor auf die Ursache der ganzen Erscheinung überhaupt nicht eingeht. Der einzige leise Hinweis kann in dem μετὰ ἡσυχίας (II, 3, 12) gefunden werden. Sie sollen „mit Ruhe“ ihr eigenes Brot essen. Das kann hindeuten auf eine innere Beunruhigung, die sie bisher nicht mehr zum Arbeiten kommen ließ.

Und wie tritt der Verfasser der erregten Parusieerwartung entgegen? Nicht dadurch, daß er die Nähe der Parusie direkt leugnet, das konnte er garnicht, aber dadurch, daß er sie indirekt in eine ungewisse Ferne hinausschiebt. Denn wenn erst eine bestimmte Reihe von Vorzeichen eingetreten sein muß, so wirkt das beruhigend. Die Erregung hat dann Zeit bis zum letzten Akt. Es wird aber gewöhnlich nicht erwogen, weshalb der Ps.-Paulus gerade die in II, 2, 1—12 herangezogenen Vorstellungen

bietet. Es ist auch mir überwiegend wahrscheinlich, daß er sich in diesem Abschnitt an eine irgendwie schriftlich fixierte Vorlage in freier Benutzung hält. Ich teile die Überzeugung, daß diese Vorlage sich auf den Antichrist bezog. Aber damit ist noch immer nicht erklärt, weshalb er gerade dieses Stück und nicht irgend ein anderes aus dem in so reichlichem Maße zur Verfügung stehenden Material erwählt hat. Es muß doch für ihn etwas in dem Stück gewesen sein, das gerade den Erwartungen seiner Zeit besonders entsprach, d. h. er wird dies Stück einer Antichristapokalypse zeitgeschichtlich gedeutet haben. Bei einem etwa um 100 schreibenden Autor liegt es nahe, an die Vorstellungen vom Nero redivivus zu denken, die damals bereits eine mythische Form angenommen hatten. Wir wissen ja aus der Off. Joh. K. 13 u. 17, daß gerade in der Zeit Trajans (κέραια δέκα 13, 1) die Erwartung des Nero redivivus höchst lebendig gewesen ist. Vorzüglich paßte hierzu der Satz: τὸ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας, vorzüglich das dreimalige ἀποκαλυφθῆναι. Das sich als Gott Ausgeben (II, 2, 4) ist uns belegt durch Orac. Sib. V. 33, wo es vom Nero redivivus heißt: ἰσάζων θεῷ αὐτόν. Und das εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καθίαι konnte man sehr gut als Erfüllung des bei Sueton Nero 40 Berichteten auffassen, wo man folgende Worte liest: sponderant tamen quidam destituto (scl. Neroni) Orientis dominationem, nonnulli nominatim regnum Hierosolymorum, plures omnis pristinae fortunae restitutionem. Eine solche Erfüllung konnte man besonders dann vermuten, wenn man die in der eben erwähnten Stelle aus den Orac. Sib. bezeugte Vorstellung im Gedächtnis hatte. Sowohl τὸ κατέχον wie ὁ κατέχων ließen sich bequem auf das römische Reich und den gerade regierenden Herrscher deuten. Damit waren gerade die Hauptpunkte den Bedürfnissen der damaligen Gegenwart entsprechend befriedigend erklärt. Es schadete nichts, wenn andere Punkte des ursprünglich ganz anders gemeinten Stoffes unter den Tisch fielen. Schließlich konnte man in jener späteren Zeit der Nerosage alles Mögliche von dieser Schreckensgestalt aussagen, ohne damit Bedenken zu erregen. Auf solche Weise kann man wenigstens versuchen, begreiflich zu machen, weshalb gerade dieser Passus von dem Autor bevorzugt worden ist.

Die Stelle II, 2, 4, die von dem ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας das εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καθίαι in Aussicht stellt, kann kaum ernstliche Schwierigkeiten bereiten. Sobald man von der Voraussetzung ausgeht, daß der Schriftsteller fixiertes Material verwertet, bleibt die doppelte Möglichkeit, daß er entweder die ganze Wendung bildlich im Sinne der höchsten Anmaßung genommen oder über sie hinweggelesen hat, ohne an die

Zerstörung Jerusalems zu denken. Beides ist gleich möglich. Im ersten Fall brauchte der Verfasser das bildliche Verständnis nicht besonders anzudeuten, da ja seine Leser, falls sie überhaupt darauf achteten, den Ausdruck nur bildlich verstehen konnten, wenn in Wirklichkeit der jerusalemsische Tempel zerstört war. Daß aber auch der Autor die vorhandene Schwierigkeit gar nicht bemerken konnte, wird niemand bestreiten wollen. Man vergegenwärtige sich, was bei heutigen Lesern in dieser Hinsicht geleistet wird! Es lassen sich auch genügende Belege aus alter Zeit beibringen. Wrede hat mehrere herangezogen. Ich weise besonders noch hin auf Mt 24, 29. Hat man nicht aus dem berühmten εὐθὺς den deutlichsten Gegeninstanzen zum Trotz immer von neuem bis auf unsere Zeit herausgelesen, daß Mt bald nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben haben müsse? Auch hier hat Mt nur das εὐθὺς seiner Vorlage bewahrt. Auch hier bleibt die doppelte Möglichkeit, daß er es gar nicht auf die Zerstörung Jerusalems bezogen oder daß er es übersehen hat. Es beweist gar nichts, daß Mc und Lc das εὐθὺς beseitigt haben. Was der eine sieht, sieht der andere nicht. Wir werden der Verschiedenartigkeit der Individualität und bei derselben Person der Vergesslichkeit, der Stimmung, dem Zufall in solchen Dingen etwas mehr Spielraum geben müssen. Man darf sich den Blick für das Große und Entscheidende durch solche kleinen und sehr verschieden zu beurteilenden Einzelheiten nicht verkümmern lassen. Wrede hat bei seiner überaus sorgfältigen Untersuchung der Stelle vielleicht unnötige Schwierigkeiten gehäuft.

Verlieren wir einen Paulusbrief, so gewinnen wir auf der andern Seite ein Dokument, das ein wertvolles Zeugnis dafür ist, welche Schwierigkeiten in der urchristlichen Eschatologie lagen und beseitigt werden mußten. Diese Schwierigkeiten konnten sehr verschiedener Art sein. Aber ihr gemeinsamer Urquell war das Dogma von der Nähe der Parusie. Wo das beständige Veto der Geschichte zum Bewußtsein kam, da entstand Ungeduld oder gar Zweifel — solche Erscheinungen haben z. B. der Jacobusbrief und der 2. Petrusbrief im Auge. Wo der Glaube lebendig blieb, lag beständig die Gefahr exaltierter, ungesunder Schwärmerei nahe — solche Erscheinungen hat der 2. Thess. im Auge. Hier bedurfte es nur des Anstoßes, um den Funken zur lodernden Flamme aufschlagen zu lassen. Unser Brief zeigt uns, von welchen Seiten dieser Anstoß erfolgte. Es war einmal die ursprünglich in so hohem Ansehen stehende urchristliche Prophetie, die die Glut durch neue Weissagungen entfachte. II ist dadurch von besonderer Bedeutung, weil er uns zeigt, wie dies auch ein Moment war, das lange vor dem Montanismus zur allmählichen

Diskreditierung der Prophetie geführt hat. Wir kennen ja namentlich aus der Didache auch andere Punkte, die schließlich zu demselben Endeffekt hingeleitet haben. Anstoß gaben weiter die Paulusbriefe. Aber hier konnte man leichter fertig werden. Unser Verfasser, weit davon entfernt, den 1. Thess. verdächtigen oder gar für unecht erklären zu wollen, will vielmehr das wahre Verständnis des Paulus erschließen. Nicht jeder kann Paulus verstehen. Mit Recht hat Wrede 2. Petr. 3, 15 f. zum Vergleich herangezogen. Für einen kirchlichen Mann stehen um 100 die Paulusbriefe in sicherem Ansehen. Aber sie müssen richtig interpretiert werden.

Vier Gründe sind es, die die Authentie des 2. Thess. ausschließen: das Verwandtschaftsverhältnis zu I, der Widerspruch zwischen II, 2, 1—12 und I, 5, 1 ff., der Mangel an persönlichem Stimmungsgehalt in II und die Stelle II, 2, 2 vgl. mit II, 3, 17. Diese Gründe verstärken sich gegenseitig, aber jeder von ihnen hat auch seine selbständige Kraft und Bedeutung. Für den zweiten dieser Gründe wollten die obigen Darlegungen das noch einmal vor Augen führen.

The date of Euthalius.

By F. C. Conybeare. Oxford.

Dr. Bousset in a review of Dr. Hermann von Soden's 'Die Schriften des N. T. in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt' etc. in the *Theol. Literaturztg.*, No. 11, 1903 writes thus:

Am meisten Überraschung bringt in diesem letzten Abschnitt dann die Partie, in der S. die Euthaliusfrage, behandelt. Ja, es ist fast niederschmetternd, zu sehen, wie hier trotz emsiger Bemühungen die Forscher bisher alle in die Irre gegangen sind, und wie die Entdeckung einer einzigen Urkunde ganze Reihen von Hypothesen über den Haufen wirft. Durch einen von Wobbermin auf dem Athos gemachten glücklichen Fund eines Aktenstückes, das den Titel trägt Εὐθαλίου ἐπισκόπου Σουλκῆς ὁμολογία περὶ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, wird die Person des rätselhaften Euthalius ein- für allemal aus dem vierten oder fünften Jahrhundert, in welchem man sie bisher suchte, verwiesen. Euthalius lebte, wie aus dem sicher echten Schriftstück mit unzweifelhafter Gewißheit hervorgeht, in der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts, zunächst als Diacon wahrscheinlich in Syrien (Antiochia), darnach als Bischof in Sulke auf Sardinien.

It must be admitted that the discovery of the 'Confession' of Euthalius of Sulkê raises a problem. No scholar hitherto has suggested a date for the author of the Euthalian prologues later than A. D. 458, the second of the two dates assigned internally to the Martyrium Pauli, which is given in conjunction with them in the Greek Mss and Versions. In the *Journal of Philology* (1895, vol. XXIII No. 46) I shewed that the second date A. D. 458 is absent from the Armenian version of the Martyrium, as it is from most of the Greek mss; and inferred that A. D. 396, the first of the two dates given in it was the true date of the activity of Euthalius.

But in his *Euthaliana*, Cambridge, 1895 Dr. Armitage Robinson carries the date further back; for he shewed that the Martyrium was written later than the prologue of the Paulines and in close imitation of it. Therefore the prologue was written before 396; but after 323, for it cites the Chronicon and history of Eusebius. The third chapter of Dr. R.'s. book in which he makes these deductions is so important, and in such crucial antagonism to the inference drawn by Dr. Freiherr von

Soden from Wobbermin's newly discovered document, that I venture to cite it. For Dr. v. S. has not, I think, sufficiently considered it. Here is the most important passage:

Let us set side by side certain sentences of the Prologue and the whole of the Martyrium, excepting the added portion which contains the later date.

PROLOGUE TO PAULINE EPISTLES.

Z. 522 Αὐτόθι οὖν ὁ μακάριος Παῦλος τὸν καλὸν ἀγῶνα ἀγωνισάμενος, ὡς φησιν αὐτός, τῷ τῶν ἱερονίκων Χριστοῦ μαρτύρων στεφάνῳ κατεκοκμήθη. Ῥωμαῖοι δὲ περικαλλέειν οἴκοις καὶ βασιλείοις τούτου λείψανα καθείραντες ἐπέτειον αὐτῷ μνήμης ἡμέραν πανηγυρίζουσι τῇ πρὸ τριῶν καλανδῶν Ἰουλίῳ,¹ πέμπτῃ Πανέμου μηνός, τούτου τὸ μαρτύριον ἐορτάζοντες.

Z. 532 Ἐνθα δὲ συνέβη τὸν Παῦλον τριακοστῷ ἕκτῳ ἔτει τοῦ σωτηρίου πάθους τρικαιδεκάτῳ δὲ Νέρωνος μαρτυρήσαι, εἴφει τὴν κεφαλὴν ἀποτηθέντα.

Z. 533 Περί δὲ τῆς δευτέρας (ἀπολογίας), ἐν ἣ καὶ τελειοῦται τῷ κατ' αὐτὸν μαρτυρίῳ, φησὶν· κ. τ. λ.

Ἔστιν οὖν ὁ πᾶς χρόνος τοῦ κηρύγματος Παύλου κ. τ. λ.

Z. 529 Ἀναγκαῖον δὲ ἡγησάμην ἐν βραχεὶ καὶ τὸν χρόνον ἐπισημειώσασθαι τοῦ κηρύγματος Παύλου, ἐκ τῶν χρονικῶν κανόνων Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου τὴν ἀνακεφαλαίωσιν ποιούμενος.

Μαρτύριον Παύλου τοῦ ἀποστόλου.

Ἐπὶ Νέρωνος τοῦ Καίσαρος Ῥωμαίων ἐμαρτύρησεν αὐτόθι Παῦλος ὁ ἀπόστολος, εἴφει τὴν κεφαλὴν ἀποτηθεὶς ἐν τῷ τριακοστῷ καὶ ἕκτῳ ἔτει τοῦ σωτηρίου πάθους, τὸν καλὸν ἀγῶνα ἀγωνισάμενος ἐν Ῥώμῃ, πέμπτῃ ἡμέρᾳ Πανέμου μηνός, ἥτις λέγοιτο ἂν παρὰ Ῥωμαίοις ἢ πρὸ τριῶν καλανδῶν Ἰουλίῳ, καθ' ἣν ἐτελειώθη ὁ ἅγιος ἀπόστολος τῷ κατ' αὐτὸν μαρτυρίῳ, ἔσηκοστῷ καὶ ἐνάτῳ ἔτει τῆς τοῦ σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ παρουσίας.

Ἔστιν οὖν ὁ πᾶς χρόνος ἕξ οὗ ἐμαρτύρησε τριακόσια τριδκοντα ἔτη μέχρι τῆς παρούσης ταύτης ὑπατείας, τετάρτης μὲν Ἀρκαδίου τρίτης δὲ Ὀνωρίου τῶν δύο ἀδελφῶν αυτοκρατόρων Αἰγούστων, ἐνάτης ἰνδικτιώνος τῆς πεντεκαϊδεκαετηρικῆς περιόδου, μηνός Ἰουνίου εἰκοστῇ ἐνάτῃ ἡμέρᾳ.

Ἐσημειώσασθαι ἀκριβῶς τὸν χρόνον τοῦ μαρτυρίου Παύλου ἀποστόλου.

[For the additional note, see p. 47.]

The passages which I have quoted from the Prologue do not practically stand so far apart as the pages of Zacagni's edition suggest; for pp. 523—528 contain brief summaries of the Pauline Epistles, and pp. 529—532 a discussion of the chronology based on Eusebius: to an epitomiser they would lie sufficiently near together.

It is almost inconceivable that a writer who has so great a wealth of expression as the author of the Prologue should repeat his own language in this slavish manner. Nor on the other hand does it seem in the least probable that the Martyrium has been used at considerable intervals (for the intervals are considerable on this view) in the composition of the Prologue.

Beside these general considerations there are three distinct points at which the Martyrium shews itself to be the later document.

1. At first where, *ex hypothesi*, the writer embodies a phrase of the Prologue he gives the Roman date for June 29, viz. ἢ πρὸ τριῶν καλανδῶν Ἰουλίῳ; but lower down we find μηνός Ἰουνίου εἰκοστῇ ἐνάτῃ ἡμέρᾳ.

2. The phrase in the Martyrium τῷ κατ' αὐτὸν μαρτυρίῳ is, to say the least, extremely harsh; whether we refer αὐτὸν to S. Paul, or to Nero, who has not been mentioned since the first line of the piece. But in the Prologue, after quoting with

¹ Many mss add after Ἰουλίῳ in the Prologue the words μηνὶ Ἰουνίῳ.

reference to the first ἀπολογία, "I was delivered from the mouth of the lion," the writer continues: τοῦτον τὸν Νέρωνα εἶναι λέγων. περὶ δὲ τῆς δευτέρας (ἀπολογίας), ἐν ἣ καὶ τελειοῦται τῷ κατ' αὐτὸν μαρτυρίῳ, φησὶν· κ.τ.λ.: so that αὐτὸν here clearly refers to Nero.

3. But a more striking divergence remains to be noticed. The author of the *Martyrium* places the martyrdom itself on June 29. But this was a later deduction from the fact that the Roman Church kept the festival of SS. Peter and Paul on that day, which we know from the *Liberian Catalogue* (A. D. 354) to have been simply the day of the Deposition in A. D. 258 (see *Lightfoot, Clem. Rom.* 1890, vol. II. pp. 499ff.). The mistake was common, if not universal, in later times; but it is not made by the writer of the Prologue.

The result of this investigation is somewhat surprising. Neither 458 nor 396 can any longer be considered the date of Euthalius. We must take him back earlier still. We must allow time for the recognition of the value of his work, and the modification of it by an epitomiser who desired perhaps to produce an *editio minor* by the abbreviation of the prefatory matter.

Other indications of date. We thus start afresh to look for the date of Euthalius's work at some period anterior to A. D. 396. An upper limit is given us by his reference to Eusebius (*Z.* 529). For he tells us that his Summary of the chronology of S. Paul's life is based upon that writer Accordingly the work of Euthalius must be subsequent to A. D. 323.

Of the three reasons adduced by Dr. A. R. for regarding the *Martyrium* as an imitation of the prologue, No. 2 is to my mind in itself conclusive. To the weight of nos 1 and 3 Dr. von Soden himself testifies in these words p. 656:

Die Kalenderbezeichnung am Schluß (des Prologs) macht gegenüber dem *Martyrium* durch die umgekehrte Aufeinanderfolge der römischen und syrischen Datierung den Eindruck der Selbständigkeit.

Such an admission is destructive of Dr. von Soden's general hypothesis.

For his conclusion is the opposite of Dr. Robinson's, namely that Euthalius of Sulkê sometime between 650 and 700 wrote the prologues etc. on the Paulines, the Acts and the vii Epistles. He accounts for the resemblance of style between the prologue of the Paulines and the *Martyrium* by supposing that Euthalius imitated the latter, which he admits to have been written in 396. He also admits the antiquity of the fragment on the ἀποδημίαι of Paul and of a colophon found (as part of the Euthalian apparatus) at the end of Philemon, in which it is declared that the person who wrote and published this volume of Paul arranging the text *τρεῖς ἡρόν*, confronted his book with the text written by Pamphilus and preserved in Caesarea. This colophon is found on one of the few leaves preserved of the fifth or sixth century Codex H of the Paulines. Such then was the stock in trade inherited by Euthalius

of Sulkê about A. D. 670. Out of them he, so to speak, builded up by imitation his prologues. He also imported not a little falsehood into his work, for in his prologues he claims to be the first originator of such an edition of Paulines, Acts and vii Epistles; which he certainly was not, if he lived as late as 670, and was the author of Dr. Wobbermin's *ὁμολογία*.

But Dr. A. R. does not exhaust the objections which the Greek MSS and versions containing the Euthalian apparatus furnish against the late date now ascribed to it by Dr. von Soden and Bousset:

1. There is so close a connection between codex H of the Paulines and the Greek and Armenian codices which contain the Euthalian apparatus, as to suggest that, could we recover more of the missing leaves of this codex, we should find that it contained, in addition to the colophon mentioned, the prologue as well.

2. The prologues are given in many existing MSS of the eighth to tenth centuries. Is their diffusion at so early a date compatible with the hypothesis that they were first composed about A. D. 670?

3. Is it just to accuse the author of these prologues of direct falsehood, as we must if we accept the period 650—700 as that of his activity?

4. Dr. von Soden admits that the Martyrium was written in 396, and allows equal antiquity to the colophons which refer to the library of Pamphilus and to the lending of books.

But if these existed some three centuries before the prologues we should find them to be widely diffused in the MSS apart from the prologues. Do we so find them?¹ In his exhaustive account of the 48 codices containing the Martyrium Dr. von Soden does not mention a single one in which it is found independently of the Prologue. It almost invariably follows the prologue, to the *κρίτοι* of which its *κρίτοι* are added to form a single sum total.

We must perforce conclude that these admittedly older elements never existed in MS tradition apart from the prologues. But if so, the prologues ascend to A. D. 396 at latest. If on the other hand the martyrism was added to the prologue in 396, we may expect to find in some codices the prologue without the martyrism. Dr. von Soden does not tell us if he knows of any such. But Mr Joseph Trotter assures me

¹ I only know of one Ms, viz. New College 58 in which the Martyrium is divorced from the Prologue of the Paulines. In this it follows Acts, and the Ms only contains A. K. I owe this information to Mr. Joseph Trotter.

that he has collated two such in the Bodleian alone. Codex H cannot be instanced as a case in which the said colophons survive apart from the rest of the apparatus. For we have only a few leaves of it, and can not say that it did not contain the rest of the apparatus.

Dr. P. Corsen in the *Gött. gel. Anz.* 1899 Nr. 9, proves that the writer of the colophon in H copied the colophon which so often accompanies the prologues, and what is more made mistakes in copying it, e. g. ἐνηυ ,ein offenbarer Schreibfehler für' ἡμῶν. Such a fact goes far to prove that codex H contained the apparatus in its entirety.

5. If the prologues were first composed about the year 670, then most of the copies of the N. T., and also the Armenian and Syriac codices which contain it, have flowed from the single copy so equipt by Euthalius of Sulkê about A. D. 670. If this be so, there ought to be, if not identity, at least some affinity of textual tradition among the MSS of the eighth to the eleventh century which contain the Euthalian apparatus. We would expect this, even if we allow for the apparatus being occasionally transferred to alien texts, as a stolen glove passes from the hand of one man to that of another. But there is no such affinity as Dr. P. Corsen has pointed out. Surely the fact that common equipment of two codices with this apparatus never betokens a common tradition of text shews that that equipment was devised long before A. D. 700? Had it been devised so late, we ought surely to detect in a majority of the codices fitted with it, what we may call an Euthalian type of text?

6. I have reserved to the end the most fatal objection presented by the codices to the hypothesis that the prologue of the Paulines is later, instead of earlier, than the Martyrium. The latter is found in two forms, one redacted in A. D. 396, and the other in 458. This later form differs from the earlier by the addition of the following clause:

"And from the fourth consulship of Arcadius and the third of Honorius, up to this present consulship, the first of Leo Augustus, indiction "XII, Epiphi 5, year of Diocletian 174, are years 63. So that the total "of the years from our Saviour's Parûsia until the current year is 462".

This clause was added in Egypt in A. D. 458. If I understand Dr. von Soden rightly this clause is appended to the Martyrium in ten codices, of which one α 7 is of s. IX and five more viz α 50, 64, 65, 70, 74 of s. X.

Now Dr. von Soden supposes that Euthalius of Sulkê picked up this martyrium in some codex or other and modelled on it his prologue

of the Paulines. So the question which he raises is reasonable: Aber in welcher Redaktion hat es Euthalius aufgenommen? For reasons I need not examine he concludes thus:

„Euthalius hat also zweifellos das μαρτυριον in der nur durch die „römische mit der ἐκμειωσάμην Subskription wichtig gemachten Ergänzung der Berechnung für das Jahr 396 erweiterten Form aufgenommen. „. . . . Daß ihm die ägyptische Adoptierung desselben unbekannt blieb, „beweist sicher gegen die ihm bisher meist zugeschriebene ägyptische „Heimat.“

Here is the true τρικυμία of difficulty in the way of Dr. von Soden's hypothesis, and it makes no difference which form of the Martyrium Euthalius c. 670 knew of. If he knew only of the shorter form dated 396 and appended his prologue to that, why do we find this prologue equally appended to the longer or Egyptian form of the Martyrium. For I gather that there exists no codex in which this 'Egyptian' form occurs without the prologue preceding it.

On the other hand, if Euthalius knew only of the later or Egyptian adaptation, why do we not find a number of codices in which the shorter and earlier form of the martyrion exists apart from the prologue. But I gather from Dr. von Soden's work that the shorter form is found in 48 codices, but always as an appendix of the Prologue. As I said above I only know of one codex New college 58 in which the martyrion has been inserted independently of the prologue.

If we assume that Euthalius, about A. D. 670, or perhaps later, used the shorter form of martyrion as the model of his prologue, is it conceivable that so many ninth and tenth century codices should conjoin that prologue with the longer or Egyptian form of Martyrium unknown to Euthalius? Which ever form he used, the uniform conjunction of his prologue with the rival form becomes a miracle, and in devising textual hypotheses, we must stop short of miracles.

Before producing the adverse evidence of the Armenian sources I must draw attention to the slender character of the Greek evidence for identifying the author of the prologues with Euthalius bishop of Sulkê.

The prologue of the vii Epistles is anonymous in all MSS. Of the eleven codd. which name Euthalius in the prologue of Paulines, six qualify him as a deacon of Alexandria and only five as bishop of Sulkê, viz: δ 101, α 101, 203, α 65, 70. Yet Dr. von Soden enumerates some 60 codd as containing this prologue.

Only four codd viz. α 64, α 101 δ 101 α 203 qualify Euthalius as bishop of Sulkê in the prologue of Acts.

Thus six codices in all mention the bishop of Sulkê. Those which name Euthalius at all are barely twelve in number. In the vast mass of codd the Euthalian apparatus is anonymous. It is so in the Armenian and Syriac versions. The name Euthalius is found only in the title of the so-called Prayer of Euthalius. The Greek of the prayer has the name embedded in the text itself, but not the Armenian.

Dr. A. Robinson therefore is well within the mark when he wrote as follows in the preface of his Euthaliana:

“MSS of the Acts and Epistles are to a large extent descended ultimately from an edition of these books put out in ancient times by a modest scholar who has not revealed his personality, but to whom tradition has ascribed the name of Euthalius.

“To whom Tradition has ascribed the name of Euthalius”. Can we not suppose that after 700 A. D. this tradition, already in existence, was enlarged? An Euthalius bishop of Sulkê had gained a certain notoriety, about A. D. 670. After which date some copyist, finding the name Euthalius attached in his exemplar to the prologues, added the qualification “bishop of Sulkê”. His copy was copied in turn; and so we can account for the five or six codices, in which Euthalius is qualified as bishop of Sulkê.

It is evident that Dr. von Soden’s hypothesis falls to the ground, if it can be shewn that the prologues existed well before A. D. 700. I will now shew that they did so exist, and — what is more — existed in an old Armenian version as early as A. D. 685 at least. Not only so, but the old Armenian author who thus attests their existence also possessed the tradition that they were the work of an Euthalius, whose activity he dates under Arcadius and Honorius, herein influenced of course by the Martyrium. The evidence is as follows:

In the Edschmiazin library is an uncial MS which was, according to a colophon within it, repaired in A. D. 981, and must therefore have been written somewhat earlier. It contains alongwith much else, chronological tables of events arranged after the manner of the Chronicon of Eusebius, the apology and sermon of Aristides, and lastly a chronicle beginning with Adam and extending to A. D. 685, when it was compiled from the works of Eusebius and other historians. The tone of this chronicle is strongly monophysite, and its author was almost certainly

Ananias of Shirak the Armenian calendarist, whose tracts on Easter and Epiphany precede it in the volume.

In this chronicle then we find the following Notice.¹

"Arcadius and Honorius, sons of Theodosius, years 44. In their third year was "Euthalius the blessed of Alexandria who in admirable constitutions (? = διατάξεις) drew "up the holy prologues and chapters and particulars (or details) and testimonies and "verses (= κτῆροι) of the Apostle and of the Acts of the Apostles and of the Catholic "Epistles, because of the heresy of Cleobius and Carpocrates, who said that Jesus was "mere man, and rejected the Old Testament, because they sought(?) the testimony of Christ."

About A. D. 1000 Stephanos Acolik finished his "Universal History", using among his sources the above chronicle; and from it he copies verbatim the above passage, only omitting the last clause, "because of the heresy" . . . etc.

Thus well before A. D. 700 the Armenians had the entire Euthalian System in their MSS; and — what is more — attributed it to an Euthalius of Alexandria, whose activity — no doubt by an inference from the martyrdom — they placed in the reign of Arcadius and Honorius. Stephanos Acolik adds the information that he was a contemporary of John Chrysostom, of Epiphanius of Cyprus and of Ammonius of Alexandria who indexed the gospels.

Lest I be accused of pressing the evidence too hard I venture to cite a passage from the valuable work of Dr. Mesrop Ter-Movsesian on the History of the translation of the Armenian bible (исторія перевода библіи), S. Petersburg, 1902. He had not before him the chronicle of Ananias, nor the History of Stephanos, to which I appeal. He had only the evidence of similar import contained in Mkhitar of Ayrivanq and of the so called 'Book of the Caesars' adduced in the San Lazaro journal the Baznavêp for 1877 p. 205. Yet he concludes with me that Armenian sources of the seventh century witness to the existence of the Armenian version of the Euthalian apparatus, which must have been translated at a still earlier date. He also points out how the Armenian church long ago, so to speak, canonised Euthalius. He writes p. 267:

с) Известно, что Евталій Александрійскій, человекъ съ хорошими грамматическими и литературными познаніями, взялся въ V вѣкѣ составить стихометріе для дѣяній и посланій апостоловъ, установить свидетельства В. Завѣта, которыя встрѣчаются въ Н. Завѣтѣ и снабдить каждую книгу краткимъ предисловіемъ. Точный годъ его работы неизвѣстенъ, по однимъ указаніямъ онъ ее сдѣлалъ въ началѣ (410), а по другимъ въ концѣ (490) столѣтія. Его работа цѣликомъ переведена на арм. языкъ, но когда, въ V-ли вѣкѣ, какъ вообще принято думать, или позднѣе, неизвѣстно. На основаніи данныхъ

¹ I use a transcript made in 1836 by Father Sethean for the library of San Lazaro. He copied the codex while it still lay at Mush.

рукописей трудно определенно что нибудь сказать, потому что самая древняя изъ нихъ 1220 года. Выше были приведены ссылки изъ «книги Цезарей», *liber Sausarum* и цѣликомъ былъ напечатанъ текстъ второй версиі предисловія къ апостольскимъ посланіямъ. На основаніи всего того мы можемъ заключить, что въ седьмомъ столѣтіи армяне были знакомы съ работою Евталія, а для того, чтобы ее отнести къ болѣе раннему времени пока никакого прямаго указанія не имѣемъ. Потомъ мы знаемъ, что общее предисловіе Евталія ко всей работѣ, такъ называемое наставленіе Евталія, получило каноническое значеніе въ армянской церкви и читается въ день Вознесенія.

Безъ сомнѣнія поздняго происхожденія слѣдующія добавленія въ разныхъ рукописяхъ:

а) вторыя предисловія къ Дѣяніямъ апостоловъ и посланіямъ Павла, которыя мнѣ случилось видѣть въ рук. St², Sk², Ja, б) «Имена первыхъ диаконовъ апостоловъ и творимыя ими чудеса» въ тѣхъ же самыхъ рукописяхъ и в) «Путешествіе апостола Павла» . .

Whence did the Armenians of the seventh century obtain the tradition that the prologues etc. were the work of Euthalius of Alexandria?

To this question I have no very satisfactory answer. The codices of the Mechitarist library in Vienna which contain the epistles and acts only mention Euthalius in the heading of the so-called prayer. The same is true of two early codices in the British Museum, of Lord Zouche's Armenian bible and of the more valuable copy belonging to the British and Foreign Bible Society. The latter adds between the Prologues etc. and the text of the Paulines an old colophon stating that 'this book was written carefully from an exemplar of the translation of the ancients, and accords therewith'. But whether this notice applies to the Prologue as well as to the text is not clear. The editors of the bible printed at San Lazaro in 1860, profess to follow the oldest codices. If so, these codices emit the name of Euthalius before the prologues. Thus it would seem as if in all Armenian codices the prologues were anonymous, and as if the name Euthalius was affixed to the 'Prayer' alone. This 'Prayer' in B. M. cod add 19, 730, written in S. XIII, follows after the epistle of Jude. So also in the Mechitarist Bible codex in Vienna, No. 55, written 1375. In another bible codex No. 71 of the same collection written s. XIII—XIV the 'Prayer' is not given, but on f. 468a the 'chapters' of Euthalius are eo nomine alluded to in a note written by the scribe. I now turn to another Armenian source of knowledge about Euthalius.

A certain presbyter Matthew in A. D. 1411 wrote a commentary on Acts which is preserved in the Mechitarist library in Vienna cod. 34, (Dashean catal. p. 187). In it he raises the question: "Who composed the 'prologue of acts?'" "It seems to me, he answers, that Euthalius composed this as well as that of the Paulines. He was a teacher and 'bishop in Alexandria. For whom then did he compose it? Some say

“for one Athanasius an ascetic in the desert of the Thebaïd. But it “seems to me that they were different people who asked respectively “for the works on the apostle (Paul) and on the acts. For that (? on “Paul) was composed for Alexander patriarch of Alexandria, whom he “calls ‘honorable Father’ (= πᾶτερ τιμώτατε) and at whose humility and “condescension he is surprised, that he should ask for the discourse “from a pupil, and whom he fears to disobey lest he be given over “to perdition. But this work (? on Acts) he wrote for Athanasius a “pupil of the same patriarch, who corrected (? = κατώρθωσεν) the ‘we “believe’, whom he here calls ‘Brother Athanasius’.”

This Matthew was pupil of the learned doctors John Orotnetzi and Gregory of Dathev. His commentary on acts is compiled from John Chrysostom and Ephrem, Michael the Syrian historian and other foreign writers. The commentary is followed at Fol. 223 by a moral treatise written by the same Matthew and based on Evagrius of Pontus.

The above notice calls for consideration on several grounds. We do not know to what sources an Armenian scholar of the year 1400 may not have had access, but the following points are important:

1. His information is not obtained from the prologues, and yet admirably agree with and explains them.

2. He does not repeat the chronicler of A. D. 685, but at once knows more than he does and implicitly contradicts him, for he places Euthalius not as late as 396, but under Alexander who died six months after the council of Nice, say early in 326. Every writer earlier than Dr. A. Robinson has jumped to the conclusion that the writer of 396 or 458 was Euthalius.

3. He knows that the πατήρ τιμώτατος of the prologue to the Paulines was this Alexander.

4. He knows that the ‘brother’ Athenasius was a monk of the Thebaïd and not the great Athanasius. If we allow for the tendency to ascribe everything to the great leader of orthodoxy, we must admit that Matthew here displays very special knowledge, and appears to be very reliable.

5. He knows that the Athanasius in question was the one who drew up or corrected the creed which from time immemorial has been in use in the Armenian church, and is not identical with the Nicene. It begins ‘we believe’ *hawatamq*. Of course the *Quincunque vult* is not in question, for that was only translated into Armenian about 1650, begins as in the Latin, and has never been used as a creed until recently

by a few Uniats. In Alexander's time the name of Athanasius was common in Egypt.

The information of Matthew the elder of 1400 is so weighty, that we are inclined to discount his lateness of date, and admit the probability of his account of Euthalius. Only there here meets us a difficulty. How could the author of the prologue to the Paulines, writing for Alexander the patriarch and therefore before 326, cite from works of Eusebius which were written about 323. Hence Dr. A. Robinson fixt 323 as the terminus a quo of Euthalius, just as 396, the year in which the *Martyrium Pauli* was imitated from and compiled out of the prologue, supplied him with a terminus ad quem.

But the difficulty vanishes if we can suppose that the author of this prologue visited Caesarea and there had access to the writings which Eusebius had just completed.

And this is just what we do learn from the colophon which in Armenian MSS of the Paulines, as also in codex H of Paul, follows the Epistle to Philemon:

"I have written out and arranged as far as I could verse by verse "the writings of Paul the apostle, disposing them also in easily understood lections for our brethren . . . This book was copied after an "exemplar of Caesarea, which lies there in the chest of books, and "which was written with his own hand by the holy Pamphilus."

In the *Journal of Philology* Vol. 23 in an article "on the codex Pamphili and date of Eusebius" I argued that this colophon must be of the same writer, Euthalius or not, who wrote the prologues, because it agrees with them in style and contents. There is a similar colophon at the end of the Catholic epistles. These two colophons are first rate evidence that the author of the *argumenta* did visit Caesarea. But if so why should he not have seen there the very works of Eusebius which he cites? He would hardly have omitted to enquire of the great historian about the chronology of Paul. The use of the month Panemus in the prologue of the Paulines also points to Caesarea, as Dr. Robinson has remarked. It is quite likely that Euthalius repaired to Caesarea, the great home of study of the Sacred text, in order to fulfil the command laid on him by Alexander. There is no reason, as Dr. P. Corssen has shewn, why Dr. A. Robinson should ascribe these colophons to the writer of A. D. 396 rather than to the Author of the prologues.

The question next arises: How long before A. D. 685 were the

prologues, martyrium, colophons relating to Pamphilus etc. translated into Armenian? In translating dates fixed in the Julian calendar the Armenians were wont to add the name of the month which in their vague calendar answered at the time of translation to the Julian month mentioned.

For the moment I set aside the passage of the Prologue in which the Feast of S. Paul is dated. I do so, because in evidence of the original Armenian text of this passage I have only the printed Armenian bible and MSS of the thirteenth century. I will begin by considering the dates in the Martyrium, for the Armenian text of which I have indefinitely older testimony.

Now in this Martyrium the date of Paul's death is fixt on June 29 twice, viz *ή πρό τριών Καλανδών 'Ιουλίων μηνι 'Ιουνίω*, and lower down *μηνός 'Ιουνίου είκοστή έννάτη ήμέρα*.

The Armenian translator of the Euthalian apparatus adds the name of the Armenian month corresponding to the month of June.

In 1892 I found in a binding at Edschmiazin a very ancient uncial text of parts of the Euthalian prologue to the epistles of Paul and also of the Martyrium Pauli; and in this text the above dates are rendered thus: *յառաջ քան զերիսն կաղանդացն յունիս ամսոյ որ է մարտոց ամիս*, and: *ի հինգետասաներորդում շրջանակի ամացն յամսեանն յունի, որ է մարտոց որ ար քսան և ինն էր ամսոյն*.

That is: "On the third day before the calends <of the month July> in the month of June which is the month margotz".

And: "In the 15th cycle of years, in the month of June, which is Margotz, on the 29th day".

In the first passage I add in brackets "of July", which must have once stood in the Armenian text, for the later MSS have it, but omit the words "in the month of June". As in many Greek MSS, so in the Armenian, mention was made of both months; but the equation with Margotz only applies to June as the second passage shews.

Now in A. D. 388, June 15th = Margots 1st.

" " 448, " 1st = " "

" " 508, May 15th = " "

Therefore the martyrium was translated into Armenian between 388 and 508, and the middle date 448 best suits the translator's text, since the whole of June then covered the whole of Margotz.

But, it may be said, the martyrium was translated before the prologue. I answer that there is not proof that it was; and that the iden-

tity of style and of phrases used to render in the Martyrium phrases which recur in the prologue proves that the same translator translated both. The uncial fragment contains part of the prologue to the Paulines as well as the martyrrium; but, unfortunately, not the passage which gives the date of S. Paul's feast in Rome.

The equations with Armenian months as given in the printed Armenian bibles are impossible. They are these:

In the prologue of Paulines: Noomon (? Lous) = Mareri.

In the Martyrium: July = Margatz.

” ” ” : June = Mareri.

Perhaps in the prologue the Armenian means that the third day before the Kalends of July, viz: June 29, fell in Mareri. But Mareri answered to June in A. D. 324, and to July in A. D. 200. Lous 8—30 covered July 1—22. It is evident that the Armenian version was not made before A. D. 396 when Mareri I fell on May 14 or 15. Therefore any equation in the prologues with Mareri must be wrong.

The equations therefore furnished in the Martyrium by the printed text only suit the sixty years following A. D. 332, and must be rejected as confusions of a copyist. The text of the uncial alone accords with the facts and the probabilities, and it shews that the prologues, Martyrium and the rest were translated in the middle of the fifth century, to which age linguistically the translation belongs. The equations of the printed text would imply that the translation was made about A. D. 350, which is absurd.

The Greek text of the Prologues used by the Armenian translator was already old enough to contain corruptions, and the existence in it of the word noomon as name of the month enables us to recognise its Greek congeners. These are enumerated by Dr. A. Robinson p. 44 of his *Euthaliana*:

Vat Reg 29 (Boecler) s. XI.

Par Gr 105 s. X (Fragm.).

BM Add 28, 816. A. D. 1111 (τοῦ παν.).

Oxf Ch Ch Wake 38 s. XI (τοῦ παν.).

Ibid Wake 12 s. XI (τοῦ παν . . . νονων).

For these codices (except for the variants given above in brackets) agree in reading in the Prologue of the Paulines the following: πέμπτη πανέμου μηνός, ἕκτω τῶν νόμων μηνί.

This word νόμων — whatever its origin — must have stood in the Greek text used by the Armenian, who renders:

որ օր վեց է նաման ամսոյ որ է մարերի "which day is sixth of the Noomon month, which is Mareri".

I suspect that τῶν νόμων is a corruption of τῶν ὄλων, and that this in turn is a corruption of τῷ λῶψ. Dr. A. Robinson enumerates three codices which read τῷ ὄλων, one of the xith and two of the xiith century; and two of the tenth and eleventh which read τῷ λῶψ, which, as he rightly suggests, must have come into the text as a marginal gloss somewhere in Asia Minor, where Lous 6 = Panemus 5 in Syria = June 29.

I hope I have given reasons why we should suspend our judgement about the date of the Euthalius who was author of the prologues.

1. The evidence of the Armenian sources is cogent, and proves that these argumenta etc. were already known in Armenian before 700 A. D. and were then attributed to an Euthalius.

2. Both the language and internal dating of the Armenian compel us to set the translation back in the fifth century.

3. Lastly the evidence of Matthew the Elder is very difficult to explain away, and has a genuine and authentic ring. If we accept it, we must put back the composition of these Argumenta to before 326 and after 320 A. D.

Untersuchungen zur Didache.¹

Von Paul Drews in Gießen.

I.

Über das Verhältnis der Didache zu den paulinischen Briefen.

Seit Wohlenberg, Die Lehre der zwölf Apostel in ihrem Verhältnis zum neutestamentlichen Schrifttum (Erlangen 1888), der Frage nach dem Verhältnis der Didache zu den paulinischen Briefen nachgegangen ist und unsichere Spuren der Benutzung des Römer- und der Thessalonicherbriefe hat aufweisen wollen, hat sich niemand mehr mit der Frage nach dem Verhältnis der Didache zu den Paulinen beschäftigt. Im Folgenden soll dieses Problem wieder aufgegriffen werden. Ich gehe von der Ansicht aus, die als die allgemeine und als die gesicherte gelten kann², daß von einer Benutzung, ja einer Kenntnis paulinischer Briefe beim Verfasser der Didache nicht die Rede sein kann. Aber mit diesem negativen

¹ Die folgenden Untersuchungen wollte ich ursprünglich dem im „Handbuch der n. t. Apokryphen“ (herausg. v. Hennecke) erscheinenden Kommentar zur „Apostellehre“ begeben. Um diese Veröffentlichung nicht zu sehr zu belasten, entschloß ich mich, sie herauszuheben und gesondert in dieser Zeitschrift erscheinen zu lassen. Das vorliegende Manuskript war druckfertig, als mir Schermann, Eine Elfapostelmoral oder die X-Rezension der „beiden Wege“ (München 1903), in die Hand kam. Ich habe absichtlich auf jede Berücksichtigung dieser Schrift verzichtet. Die in Bezug auf die Didache schwebenden Probleme müssen von den verschiedensten Seiten her erwogen werden. — Die im Folgenden gebrauchten Abkürzungen sind die der Prot. RE., vgl. diese Zeitschr. II (1901), S. 58 Anm. 3. Also: A = Apostol. Konstitutionen; B = Barnabasbrief; D = Didache; Δ = Grundschrift von D (ohne c. 1, 3—2, 1 u. c. 7—15 [16]); K = die sog. Apostol. Kirchenordnung; L = die Lateinische Übersetzung von D (herausg. v. Schlecht 1901).

² Nur Funk schreibt in seinen *Patres Apostolici*, ed. secunda adaucta et emendata vol. I (Tübingen 1901) p. XIII: „Auctor [Doctrinae] non solum Evangelium Matthaei, sed etiam Evangelium Lucae et plures epistolas Novi Testamenti cognitae habuisse videtur, in primis Pauli ad Romanos et ad Corinthios, Petri epistolam I. Auch Bardenhewer nimmt an, daß der Verf. von D den Römerbrief (in c. 5, 1 u. 2), den 1. Corinthierbrief (in c. 10, 6) und den 1. Petrusbrief (in c. 1, 4) verwertet habe (Gesch. der altkirchl. Litteratur I, S. 79).

Satze ist das Problem nicht gelöst, denn es läßt sich nicht leugnen, daß zwischen der Didache und den Paulinen Parallelen vorhanden sind; das Folgende wird das beweisen. Wie sind diese Zusammenklänge zu erklären?

Von Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter, 1892, S. 560 u. 594 ist in Bezug auf 1 Cor 4, 17: „ὁς [Τιμόθεος] ὑμᾶς ἀναμνήσει τὰς ὁδοὺς μου τὰς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, καθὼς πανταχοῦ ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ διδάσκω“ die Behauptung aufgestellt worden, daß hier unter den ὁδοί des Paulus die „christliche Halacha“ (vgl. Röm 6, 17; 2 Thess 2, 15) zu verstehen sei, also eine Art Lehrzusammenfassung, die Paulus den Gemeinden übergab. Diesem Gedanken ist Alfred Seeberg in seinem vor kurzem erschienenen Buch, Der Katechismus der Urchristenheit (Leipzig 1903), näher nachgegangen. Er kommt zu dem Ergebnis, daß es eine katechetische Zusammenfassung der christlichen Lehre gegeben habe, die die Apostel und urchristlichen Missionare überall eingepägt und mündlich überliefert haben. Der Inhalt, je nach Gelegenheit wechselnd, sei wesentlich zunächst ein Laster- und ein Tugendkatalog gewesen. Dieser Katechismus sei zur Zeit des Paulus Gegenstand des Taufunterrichts gewesen. Ohne auf das Einzelne dieser Hypothese einzugehen oder sie mir bis ins Einzelne aneignen zu können, bin ich doch der Meinung, daß Paulus einen ursprünglich jüdischen Katechismus in verchristlichter Gestalt gekannt hat, und daß jener oder dieser oder ein ähnlicher Katechismus in der Didache, genauer in der Urdidache, verarbeitet worden ist. Diese Annahme erklärt auf das Beste die vorhandenen Parallelen zwischen der Didache und den Paulinen. Sie führt also die längst ausgesprochene und als sicher angenommene Vermutung, daß der Didache ein jüdischer Prose-lytenkatechismus zu Grunde liege, nur noch einen Schritt weiter.

Aber bestehen wirklich zwischen den Paulinen und der Didache erkennbare Parallelen? Es kann sich bei einer solchen Vergleichung nur um folgende Kapitel der vorliegenden Didache handeln: c. 1, 1—2; c. 2, 2—c. 5, 3, denn daß c. 1, 3—2, 1 ein späterer Einschub ist, ist jetzt, nachdem auch die lateinische Übersetzung (herausg. v. Schlecht 1903) dieses Stück nicht hat, so gut wie unbestreitbar. Fraglich ist es, ob c. 6, 2 u. 3 zu dieser Urdidache gehört habe, und dasselbe gilt von c. 16; doch ist mir dies in Bezug auf c. 16 sehr wahrscheinlich, wie ich unten unter III (S. 67 ff.) ausführen werde.

Wir beginnen mit c. 5 von D. Dieses Kapitel beschreibt den Weg des Todes in der Form zweier Lasterkataloge, von denen jeder 22 (bez. 23) Laster aufführt. Daß dies jüdisch ist, hat Harris, The Teaching of

the Apostles (London 1887), p. 82 ff., gezeigt. Er hat aber auch bereits a. a. O. darauf hingewiesen, daß zwischen D c. 5 und Röm 1, 29 ff. eine Verwandtschaft bestehe; auch hier werden 22 Laster aufgeführt. Die Parallelstelle im ersten Römerkapitel ist aber richtiger von v. 24 an bis zum Schluß des Kapitels abzugrenzen. In folgenden Punkten tritt die Verwandtschaft unverkennbar zu Tage: 1. D c. 5, 1 heißt es: Ἡ δὲ τοῦ θανάτου ὁδὸς ἐστὶν αὕτη; Paulus schließt v. 32 mit dem Gedanken: οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσὶν. — 2. Wie erwähnt, bietet D c. 5 einen doppelten Lasterkatalog, einmal werden v. 1 22 Laster selbst genannt; darauf folgt v. 2 ein Katalog von 22 Lasterhaften; Paulus setzt auch zunächst mit Abstrakta ein, die er durch die Formeln πεπληρωμένους und μετούς (v. 29) der Konstruktion des ganzen Gefüges anpaßt; darauf geht auch er zu persönlichen Substantiven über (v. 30—32). Von den 22 Lastern in D 5, 1 kehren aber bei Paulus Röm 1, 29 ff. folgende wieder: φόνοι (v. 29), ὄλος (v. 29), ὑπερηφανία (v. 30: ὑπερηφάνους), κακία (v. 29), πλεονεξία (v. 29; auch 1 Kor 6, 10), ἀλαζονεία; (v. 30: ἀλαζόνες); außerdem stehen die ἐπιθυμίαι auch Röm 1, 24, und ζηλοτυπία dürfte dem Worte φθόνος (v. 29) entsprechen. Nun lassen sich aber von den 16 noch unbelegten Lastern in D 5, 1 in andern paulinischen Lasterkatalogen¹, namentlich in 1 Kor 6, 9f. die Parallelen finden. Das sind: μοιχεῖαι (1 Kor 6, 9); πορνείαι (1 Kor 5, 10; 6, 9; Gal 5, 19; Eph 5, 3; Kol 3, 5); κλοπαί (1 Kor 6, 10); εἰδωλολατρίαι (1 Kor 5, 10; 6, 9; Gal 5, 20; Eph 5, 5; Kol 3, 5); φαρμακίαι (Gal 5, 20); ἄρπαγαί (1 Kor 5, 10; 6, 10); αἰσχρολογία (Kol 3, 8) und ὕψος, das vielleicht gleich φυσιώσεις (2 Kor 12, 20) ist. Es bleiben also nur 6, bez. 7 Laster, die nicht in einem paulinischen Lasterkatalog wiederkehren. Man darf wohl den Schluß wagen: der D 5, 1 vorliegende oder ein ihm verwandter Lasterkatalog war dem Paulus bekannt. Paulus hat natürlich nicht peinlich genau zitiert; er bringt zu Papier, was sich gerade in die Feder drängt. Daß er Röm 1, 29 ff. Laster wie μοιχεῖαι, πορνείαι, εἰδωλολατρίαι nicht aufführt, erklärt sich aus dem Zusammenhang; im Vorhergehenden war davon schon hinlänglich die Rede. — 3. D 5, 2 lesen wir: μισούντες ἀλήθειαν, ἀγαπῶντες ψεῦδος; Röm 1, 25 sagt Paulus: οἵτινες μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει. — 4. D 5, 2 heißt es: οὐκ ἐλεοῦντες πτωχόν — Röm 1, 31: ἀνελεήμονας. — 5. D 5, 2 heißt es: οὐ κολλώμενοι ἀγαθῷ οὐδὲ κρίσει δικαίᾳ,

¹ Lasterkataloge finden sich bei Paulus außerdem: 1 Kor 5, 10f.; 1 Kor 6, 9f.; 2 Kor 12, 20f.; Gal 5, 19; Kol 3, 5; Eph 4, 31 ff. (vgl. v. Dobschütz, d. urchristl. Gemeinden S. 283).

ἀγρυπνοῦντες οὐκ εἰς τὸ ἀγαθόν, ἀλλ' εἰς τὸ πονηρόν und Röm 12, 9: ἀποστρυφόντες τὸ πονηρόν, κολλώμενοι τῷ ἀγαθῷ.

Gewiß kann man jede einzelne dieser Berührungen als zufällig hinstellen, als Zusammenklänge, die sich von selbst einstellen bei der Behandlung verwandter Gegenstände, allein diese gehäuften Berührungen dicht nebeneinander lassen sich kaum als solche Zufälligkeit auffassen. Sie deuten auf Verwandtschaft, auf irgendeine gegenseitige Beziehung. Und welcher Schluß darf wohl aus diesen Berührungen gezogen werden? Gewiß nicht der: D hat den Paulus gekannt; wohl aber liegt es nahe, anzunehmen, daß D wie Paulus eine gleiche Quelle, die ὁδοί, benutzt haben, die D maßvoll bearbeitet hat, mit der aber Paulus freier schaltete, sie wirklich verarbeitend und seinem Bedürfnis anpassend.

Wir wenden uns zu D c. 3 u. 4! Daß in c. 4, 10 u. 11 eine unverkennbare Parallele zu Kol 3, 22—41 (= Eph 6, 5—9) vorliegt, ist oft bemerkt worden (vgl. Alfred Seeberg, a. a. O., S. 37 f.). Aber täusche ich mich, wenn ich den ganzen Abschnitt Kol 3, 5—4, 1 (= Eph 4, 1—6, 9) als eine freie Bearbeitung eines Stoffes ansehe, den die ὁδοί enthielten und den wir in unserer D c. 3 u. 4 ungefähr wiederfinden? Dafür spricht zunächst der Aufbau der beiden Stellen. Der Aufbau der beiden D-kapitel leuchtet noch deutlich genug heraus aus Kol 3, 5—4, 1. Folgende Gruppen lassen sich erkennen: 1. D c. 3, 1—6 warnt vor allerlei, namentlich heidnischen Lastern (offenbar liegt diesen, in festem Rhythmus gebauten Sätzen ein Lasterkatalog zu Grunde, den vielleicht der Verfasser von D in der vorliegenden eigenartigen Weise verarbeitete)¹; 2. darauf folgen c. 3, 7—10 positive Mahnungen, eine Art Tugendkatalog; 3. c. 4, 1—2 handelt vom gottesdienstlichen Leben; 4. c. 4, 3 enthält eine Mahnung zur Eintracht (v. 4 ist inhaltlich unbestimmbar); 5. c. 4, 5—8 Mahnungen über das Geben; 6. c. 4, 9—11 Reste einer Haustafel. Dem entspricht nun fast genau der Aufbau von Kol 3, 5—4, 1. Der 1. Abschnitt c. 3, 5—11 enthält eine Warnung vor heidnischen Lastern, worin offenbar ein Lasterkatalog verarbeitet ist; 2. c. 3, 12: Mahnung zu allerlei Tugenden (Tugendkatalog); 3. c. 3, 13—15: Mahnung zur Eintracht; 4. c. 3, 16—17 handelt vom Gottesdienst; 5. c. 3, 18—4, 1: eine Haustafel. Vergewegenwärtigen wir uns diesen Parallelismus durch eine Gegenüberstellung!

1. D c. 3, 2—6 = Kol c. 3, 5—11 (Lasterkatalog).

2. D c. 3, 7—10 = Kol c. 3, 12 (Tugendkatalog).

¹ Oder liegt hinter der Wendung des Paulus Kol 3, 5: τὴν πλεονεξίαν ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία die vollere Formel: ἐκ γὰρ τούτων ἀπάντων (εἰδωλολατρεία) γεννάται (D 3, 2 ff.)?

3. D c. 4, 1—2 = Kol c. 3, 16 u. 17 (Gottesdienst).
4. D c. 4, 3 (4) = Kol c. 3, 13—15 (Eintracht).
5. D c. 4, 5—8 ohne Parallele in Kol (Geben).
6. D c. 4, 9—11 = Kol c. 3, 18—c. 4, 1 (Haustafel).

Man sieht also, daß ein deutlicher Parallelismus des Aufbaus bis auf die Umstellung von 3 und 4 in Kol. vorliegt. Die lag aber sehr nahe, da bereits in 2. Gedanken angeschlagen sind, die sehr leicht zu 4. hinübergleiten konnten (vgl. unten). Zu 5. fehlt eine entsprechende Parallele in Kol; allein es fehlt nicht an einer Andeutung, wie unten gezeigt werden wird, daß Paulus doch eine Gedankengruppe, wie 5., gekannt hat.

Sollte nun dieser parallele Gang der Gedanken in D und in Kol zufällig sein? Man könnte dies annehmen, wenn eine Gedankenfolge vorläge, die sich aus sich selbst leicht begreifen ließe. Aber das ist nicht der Fall. Unvermittelt setzen die einzelnen Gruppen in D ein. Bei Paulus ist eine gewisse Verknüpfung geschaffen. Aber schon der Übergang zum gottesdienstlichen Leben liegt nicht an sich nahe. Ganz unvermittelt aber tritt bei ihm die Haustafel auf. Der analoge Aufbau in D und Kol legt durchaus den Gedanken an eine gegenseitige Beziehung nahe.

Aber dieser aufgewiesene Parallelismus gewinnt erst Gewicht, wenn man die Anklänge im Einzelnen ins Auge faßt.

Ehe wir dazu übergehen, ein Wort über die Parallele in Eph 4, 1—6, 9! Unverkennbar ist hier das gleiche Material wie in der Kolosserstelle verarbeitet, aber viel freier und aus seiner Ordnung gelöst. Daher bildet im Aufbau Eph 4, 1 ff. keine Parallele zu unseren D-kapiteln. Wohl aber zeigt sich im Einzelnen Verwandtschaft mit D, wie sich sofort zeigen wird.

Vergleichen wir also zunächst D 3, 2—6 mit Kol 3, 5—11 = Eph 4, 26—29! Hier zeigt sich, daß von 12 Lastern, die in Kol aufgezählt werden, nicht weniger als 9 (oder 10) in D sich finden, während von den 22 Lastern in D in Kol (u. Eph) diejenigen übergangen sind, die entweder ganz speziell oder mehr äußerlich sind, wie *ὕψηλόφθαλμος* (D 3, 3) oder *οἰωνοκόπος, ἐπαιδός, μαθηματικός, περικαθαίρων* (D 3, 4), Laster, die offenbar schlecht in den Zusammenhang und zu dem Interesse passen, das Paulus an jener Kolosserstelle verfolgt, oder die auch in der D zu Grunde liegenden Schrift noch fehlten. Für etliches findet sich auch im Epheserbrief eine Parallele, wofür Kol keine Parallele bietet, ein Umstand, der für unsere Hypothese stark ins Gewicht fällt. Die umstehende Tabelle mag über den Tatbestand orientieren.

D 3, 2: μὴ γίνου ὀργίλος	Eph 4, 26: ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε.
D 3, 2: ὀργή — θυμικός	Kol 3, 8: ὀργήν, θυμόν.
	Eph 4, 31: θυμός καὶ ὀργή.
D 3, 3: ἐπιθυμητής — ἐπιθυμία — πορνεία	Kol 3, 5: πορνείαν . . . ἐπιθυμίαν κακῆν;
— αἰσχρολόγος	v. 8: αἰσχρολογία.
	Eph 5, 3: πορνεία; v. 5: πᾶς πόρνος; v. 4: αἰσχρότης ἢ μωρολογία ἢ εὐτραπέλια.
D 3, 4: εἰδωλολατρία	Kol 3, 5: εἰδωλολατρεία.
	Eph 5, 5: εἰδωλολάτρησ.
D 3, 5: μὴ γίνου ψεύστης — ψεῦσμα	Kol 3, 9: μὴ ψεύδεσθε εἰς ἀλλήλους.
	Eph 4, 25: ἀποθέμενοι τὸ ψεῦδος.
D 3, 5: κλοπή (κλοπαί)	Eph 4, 28: ὁ κλέπτων μηκέτι κλεπτέτω . . .
D 3, 5: φιλάργυρος	(Kol 3, 5: πλεονεξίαν).
D 3, 6: βλασφημῖαι	Kol 3, 8: βλασφημίαν.
	Eph 4, 31: βλασφημία.

Anhangsweise sei noch darauf verwiesen, daß zu der Zusammenstellung D 3, 2: Ζηλωτής μηδὲ ἐριτικὸς μηδὲ θυμικός sich eine bemerkenswerte Parallele in den Lasterkatalogen Gal 5, 20 und 2 Kor 12, 20 findet, wo ebenfalls ἔρις, Ζήλος, θυμοὶ zusammenstehen.

Wir kommen zum 2. Parallelstück D 3, 7—10 und Kol 3, 12 — Eph 4, 2 u. 32. Beachtenswert ist, daß Eph 4, 31 u. 32 von einem kleinen Lasterkatalog, deren vorletztes Glied die βλασφημία ist, zu positiven Mahnungen mit einem γίνεσθε δέ übergangen wird. In D 3, 6 ist das letzte Laster, das erwähnt wird, die βλασφημία und die positive Mahnung v. 7 ff. setzt zwar nicht sofort, wohl aber im zweiten Satz mit γίνου ein. Es handelt sich nun bei den Tugenden, zu denen ermahnt wird, sowohl in D, als auch in Kol und Eph um ein und dieselbe Kategorie, nämlich um die Güte gegen den Nächsten. Zur leichteren Beurteilung der nahen Verwandtschaft dieser Abschnitte, seien sie, soweit es nötig ist, nebeneinandergerückt; die wörtlichen Übereinstimmungen sind durch Sperrung hervorgehoben.

D 3, 7—9: Ἰσθὶ δὲ πραῦς . . . Γίνου μακροθυμὸς καὶ ἐλεήμων καὶ ἀκακὸς καὶ ἠεὶ ἰσχυρὸς καὶ ἀγα- θὸς . . . οὐχ ὑψώσεις σεαυτὸν οὐδὲ δώσεις τῇ ψυχῇ σου θρόνον. Οὐ κολληθήσεται ἡ ψυχὴ σου μετὰ ὑψη- λῶν, ἀλλὰ μετὰ δι- καίων καὶ ταπεινῶν ἀναστραφήσῃ.	Kol 3, 12 u. 13 ^a : Ἐνδύσασθε οὖν . . . σπλαγχνὰ οἰκτιρμοῦ, χρηστότητα, ταπει- νοφροσύνην, πραύ- τητα, μακροθυ- μίαν, ἀνεχόμενοι ἀλλήλων καὶ χαριζό- μενοι ἑαυτοῖς.	Eph 4, 2: μετὰ πάσης ταπεινοφρο- σύνης καὶ πραύτη- τος, μετὰ μακρο- θυμίας.	Eph 4, 32: Γίνεσθε δὲ εἰς ἀλλήλους χρη- στοί, εὐσπλαγχοί, χαριζόμενοι ἑαυτοῖς.
--	--	---	---

Auffallend ist, daß wie in D 3, 7, so in Kol 3, 12 und Eph 4, 2 die Begriffe der Sanftmut und der Langmut nebeneinander stehen, während Paulus Gal 5, 22 und 2 Kor 6, 6 die μακροθυμία mit der χρηστότης zusammenstellt.

Der 3. Abschnitt: D 4, 1—2 und Kol 3, 16 u. 17. In D ist die Rede von der Dankbarkeit und Ehrfurcht vor dem, der τὸν λόγον τοῦ θεοῦ verkündet hat; er ist wie der κύριος anzusehen; sodann die Mahnung, täglich das Angesicht der Heiligen aufzusuchen, ἵνα ἐπαναπαῖς τοῖς λόγοις αὐτῶν. In Kol 3, 16 folgt die Mahnung: ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ (wofür κ κυρίου liest; in der Regel sagt Paulus λόγος τοῦ θεοῦ) ἐνοικεῖτω ἐν ὑμῖν πλουσίως; gedacht ist offenbar wie in D an die häufigen erbaulichen Zusammenkünfte, nur daß aus den „Reden der Heiligen“ in D bei Paulus Lehre und Lobgesänge geworden sind.

Der 4. Abschnitt D c. 4, 3 (4) klingt an in Kol 3, 13—15. In D heißt es kurz: οὐ ποιήσεις σχίσμα, εἰρηνεύσεις δὲ μαχομένους; die Stelle in Kol liest sich wie eine erbauliche, predigtmäßige Ausführung dieser knappen Gedanken: ἀνεχόμενοι ἀλλήλων καὶ χαριζόμενοι ἑαυτοῖς, ἐάν τις πρὸς τινα ἔχη μομφήν. Aus „Streitenden“ sind also solche geworden, die gegeneinander einen Vorwurf erheben. Das εἰρηνεύσεις in D klingt aus in dem ἡ εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ βραβεύετω ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν und nimmt hier eine entschieden christliche Wendung. — Nun hat Schermann (Oriens Christianus II [1902], S. 404) darauf aufmerksam gemacht, daß in dem Worte Kol 4, 1 u. 2: „οἱ κύριοι τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις παρέχετε, εἰδότες ὅτι καὶ ὑμεῖς ἔχετε κύριον ἐν οὐρανῷ. Τῇ προσευχῇ προσκατερέϊτε“ eine deutliche Parallele zu K 13 (bez. 14) vorliege, wo es heißt: ἰσότης γάρ ἐστι πάντων παρ' αὐτῷ. ἐν προσευχῇ σου μὴ διψυχῆς (Harnack, Prologomena S. 231). Diese Stelle bildet aber die Fortsetzung von D 4, 3 und den Übergang zu v. 4. Da nun aber ganz offenbar Paulus auf jene in K überlieferte Stelle anspielt, so müssen wir schließen, daß diese Stelle ursprünglich zu D gehörte und in unserem Text nur ausgefallen ist. Andererseits stützt diese Beobachtung wieder unsre Hypothese, daß Kol 3 u. 4 (init.) eine unsrer D verwandte Schrift zu Grunde liegt.

Der 5. Abschnitt D c. 4, 5—8 ist ja in Kol ohne deutlich ausgeführte Parallele. Allein das Sätzchen D c. 4, 7: γνώμη γὰρ τίς ἐστὶν ὁ τοῦ μισθοῦ καλὸς ἀνταπόδοτης hat sich bei Paulus in die Haustafel verirrt und hat hier c. 3, 24 folgende Formulierung gefunden: εἰδότες ὅτι ἀπὸ κυρίου ἀπολήμψετε τὴν ἀνταπόδοσιν τῆς κληρονομίας.

Endlich kommen wir zu dem letzten parallelen Stück: D 4, 9—11

und Kol 3, 18—4, 1 = Eph 6, 4—9, die Haustafel. — Schon Seeberg (a. a. O. S. 38) hat bemerkt, daß in D 4, 9 eine Parallele zu Kol 3, 21 = Eph 6, 4 vorliegt. Die etwas elementare Mahnung in D, Sohn und Tochter nicht zu verlassen, hat bei Paulus eine neue, fast überraschende Wendung bekommen: die Kinder nicht zu reizen (μη ἐρεθίζετε Kol 3, 21), bez. nicht zu erzürnen (μη παροργίζετε Eph 6, 4). Sollte diese Umbiegung des Gedankens sich vielleicht so erklären, daß das, was ursprünglich in Bezug auf das Verhältnis von Herrn und Knechten gesagt war, auf das Verhältnis von Eltern und Kindern übertragen worden ist? Daß Paulus mit dem Nachsatz: ἀλλὰ ἐκτρέφετε αὐτὰ ἐν παιδίᾳ καὶ νοουθεσίᾳ κυρίου (Eph 6, 4) wieder in die Vorlage einlenkt, ist klar. Denn D 4, 9^b lautet: ἀλλὰ ἀπὸ νεότητος διδάξετε τὸν φόβον τοῦ θεοῦ. Die Formel von Eph und D erscheint übrigens vereint bei Polykarp 4, 2. — Die Verwandtschaft zwischen D 4, 10 u. 11 und Kol und Eph verdeutlicht die folgende Tabelle:

<p>D 4, 10: οὐκ ἐπιτρέψαις δοῦλῳ σου ἢ παιδικῇ τοῖς ἐπὶ τὸν αὐτὸν θεὸν ἐπιζου- σιν, ἐν πικρίᾳ σου, μήποτε οὐ μὴ φοβηθῆσονται τὸν ἐπ' ἀμφοτέροισι θεόν· οὐ γὰρ ἔρχεται κατὰ πρόσωπον καλέσαι, ἀλλ' ἐφ' οὗς τὸ πνεῦμα ἠτοίμασεν.</p>	<p>Kol 4, 1: οἱ κύριοι, τὸ δι- καιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δοῦλοισι προσέχετε, εἰδότες ὅτι καὶ ὑμεῖς ἔχετε κύ- ριον ἐν οὐρανῷ.</p>	<p>Eph 6, 9: καὶ οἱ κύριοι, τὰ αὐτὰ ποιεῖτε πρὸς αὐτοὺς, ἀνιέντες τὴν ἀπειλήν, εἰδότες ὅτι καὶ αὐτῶν καὶ ὑμῶν ὁ κύριός ἐστιν ἐν οὐρα- νοῖς καὶ προσωποληψία οὐκ ἔστιν παρ' αὐτῷ.</p>
--	---	--

<p>D 4, 11: ὑμεῖς δὲ οἱ δοῦ- λοι ὑποταγῆσθε τοῖς κυρίοις ὑμῶν ὡς τύπῳ θεοῦ ἐν αἰσχύνῃ καὶ φόβῳ (der Lateiner liest: cum pudore et tremore).</p>	<p>Kol 3, 22 u. 23: οἱ δοῦλοι, ὑπακούετε κατὰ πάντα τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις, μὴ ἐν ὀφθαλμοδουλαίαις ὡς ἀν- θρωπῶδες, ἀλλ' ἐν ἀπλό- τητι καρδίας φοβούμενοι τὸν κύριον. ὃ ἐὰν ποιήτε, ἐκ ψυχῆς ἐργάζεσθε ὡς τῷ κυ- ρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις.</p>	<p>Eph 6, 5 u. 6: οἱ δοῦλοι, ὑπακούετε τοῖς κατὰ σάρ- κα κυρίοις μετὰ φόβου καὶ τρόμου ἐν ἀπλότητι καρ- δίας ὑμῶν ὡς τῷ Χριστῷ, μὴ κατ' ὀφθαλμοδοσίαν ὡς ἀνθρωπῶδες, ἀλλ' ὡς δοῦ- λοι Χριστοῦ . . . Vgl. Eph 5, 21: ὑποτασσό- μενοι ἀλλήλοις ἐν φόβῳ Χριστοῦ.</p>
---	--	---

Daß in den „Wegen“ jedenfalls auch eine Haustafel enthalten war, daß mindestens eine solche im Umlauf war, bestätigt das häufige Vorkommen von derartigen Mahnungen. So werden die δοῦλοι auch Tit 2, 9 (hier wie D 4, 11 das Verbum ὑποτάσσεσθαι!), 1 Tim 6, 1 und 1 Pet 2, 18 (auch hier: ὑποτασσόμενοι ἐν παντὶ φόβῳ!) zum Gehorsam ermahnt. Daß aber diese Mahnungen der Haustafel mit den „Wegen“ in enger Beziehung gestanden haben müssen, ja zu ihnen gehörten, dafür spricht, daß sowohl in Kol und Eph, als auch im 1. Petrusbrief ganz wie in D

vor oder nach diesem Stücke Laster- und Tugendkataloge erscheinen. Wahrscheinlich haben wir es in der Haustafel D 4, 9—11 nur noch mit Resten einer in der Vorlage viel reicheren, auf das häusliche Leben sich beziehenden Mahnung zu tun.

Die letzten Verse von D 4, die Verse 12—14 finden nur an einer Stelle eine Parallele in unseren beiden Paulinen. D 4, 12 heißt es nämlich: Μιήσεις . . . πᾶν δὲ μὴ ἀρετὸν τῷ κυρίῳ, und Kol 3, 20 (in der Ermahnung an die Kinder) lesen wir die Worte: τοῦτο γὰρ εὐάρετον ἔστιν ἐν κυρίῳ (vgl. auch Eph 5, 10: δοκιμάζοντες τί ἐστιν εὐάρετον τῷ κυρίῳ). Daß diese Formel gerade hier wie dort in diesem Zusammenhang auftritt, dürfte schwerlich auf bloßem Zufall beruhen. Ebenso verdient es Beachtung, daß Paulus sonst mit εὐάρετος den Dativ τῷ θεῷ zu verbinden pflegt (Röm 12, 1; 14, 18; Phil 4, 18; nur 2 Kor 5, 9 bezieht sich das αὐτῷ auf den κύριος).

Wenn man die aufgewiesenen Tatsachen auf sich wirken läßt, wenn man das merkwürdige Zusammentreffen verschiedener Anklänge und Parallelen zwischen D und den aus Paulus herangezogenen Stellen (Röm 1, 24 ff.; Kol 3, 5 ff. und Eph 4, 1 ff.) würdigt, so wird man zur Erklärung dieses Tatbestandes nicht seine Zuflucht zum Zufall nehmen können, sondern man wird gedrängt zu der Annahme, daß eine Schrift, die mit unserer D große Verwandtschaft gehabt hat, von Paulus in freier Weise erbaulich, in Predigtform, in steter Anwendung auf die christliche Gemeinde, an die er schreibt, benutzt worden sein muß.

Die Verwandtschaft zwischen D und Kol (Eph) so zu lösen, daß D Kol und Eph benutzt habe¹, ist ganz unmöglich bei der Art, wie Kol und Eph gestaltet sind. Wer einen D-ähnlichen Text kennt, kann wohl schreiben wie Paulus in Kol und Eph, aber das umgekehrte Verfahren ist ganz ausgeschlossen. Wir werden vielmehr zu der Annahme gedrängt, daß Paulus eine Schrift gekannt haben muß, die ganz ähnlichen Inhalts und verwandter Form war, wie der heute vor uns liegende D-text.

Jetzt erst rückt 1 Kor 4, 17 in das rechte Licht. Im Lichte der aufgewiesenen Tatsachen betrachtet, können die an dieser Stelle erwähnten ὁδοί kaum anders als von einer Schrift verstanden werden, die Paulus verchristlicht hatte und in seinen Gemeinden verbreitete. Eine genauere Erinnerung an den Titel der Schrift scheint mir Eph 5, 8 f. vorzuliegen. Dort heißt es: ἦτε γὰρ ποτε σκότος, νῦν δὲ φῶς ἐν κυρίῳ· ὡς τέκνα φωτός περιπατεῖτε — ὁ γὰρ καρπὸς τοῦ φωτός ἐν πάσῃ ἀγαθῶσύνῃ καὶ δικαιο-

¹ So nimmt Schermann (Oriens Christianus II, S. 404) an, daß die oben angeführte Stelle in K c. 13 aus Kol 4, 1 u. 2 geschöpft sei. Hätte man es mit dieser einen Stelle zu tun, so wäre sein Schluß auch der nächstliegende.

ὁὐνη καὶ ἀληθεύα. Diese Worte enthalten, das darf man wohl zu behaupten wagen, eine Anspielung auf die Überschrift bez. den Anfang der „beiden Wege“. L (veröffentlicht von Schlecht) bietet nämlich den 1. Vers von D in folgender Fassung: *Viae duae sunt in saeculo, vitae et mortis, lucis et tenebrarum. In his constituti sunt angeli duo, unus aequitatis, alter iniquitatis.* Möglicherweise liegt hier eine ältere, ursprünglichere Fassung vor als die in unsrem griechischen D-text. Auf die „beiden Wege“ würde nicht allein der Ausdruck περιπατεῖτε (vgl. auch Eph 5, 15 u. 4, 17; 4, 18: ἐκκοιμώμενοι und τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ) hindeuten, auch in dem Bilde des Lichtes und der Finsternis liegt eine Anspielung an jene Schrift, und in dem Ausdruck δικαιοὐνη kehrt der lateinische Ausdruck *aequitatis* wieder (vgl. übrigens auch Barnab. 18, 1 u. Herm. mand. VI, 2, 1 wo das Wort δικαιοὐνη sich findet).

Ist es denn nun an sich unwahrscheinlich, daß Paulus einen in der jüdischen Propaganda benutzten Katechismus: „Die beiden Wege“ durch einen an diesen sich anlehrenden christlichen Katechismus ersetzen und aus dem Felde schlagen wollte? Er hatte vielleicht den Wert einer solchen kurzen Zusammenfassung der wesentlichsten Lehrstücke für die Propaganda schon als Pharisäer schätzen gelernt. Als Apostel macht er sich die frühere Erfahrung zu nutze.

Von welcher Bedeutung die gewonnene Erkenntnis für die Beurteilung der paulinischen Missionsarbeit, seiner Schriftstellerei, des Verhältnisses zwischen Kol und Eph und sonst ist, darauf will ich hier nicht eingehen. Notwendig aber ist es, ein Wort über den Inhalt jener paulinischen „Wege“ zu sagen. Natürlich müssen sie im Wesentlichen das enthalten haben, was wir D c. 3—5 lesen. Ob wir aber in Kol 3 etwa gar einen größeren Auszug daraus vor uns haben? Das scheint mir nicht wahrscheinlich. Der ganze Abschnitt macht doch den Eindruck einer freien, wie schon gesagt, predigtmäßigen Bearbeitung, eines weiteres Ausspinnens von Grundgedanken, die den Lesern bereits vertraut waren. Niemand wird den Versuch wagen wollen, diese Grundgedanken selbst in ihrer Formulierung wieder aus Kol und Eph herauszuschälen. Mehr als die aufgewiesenen Zusammenklänge mit D würde sich als sicherer Bestand nicht ergeben können. Auch dies wird man leugnen müssen, daß wir in D, speziell in Δ, diesen paulinischen Katechismus vor uns hätten. Dazu trägt D noch viel zu stark jüdisches Gepräge. Sie ist auch jedenfalls zunächst als eine „Herrenlehre“ in Umlauf gesetzt worden, und erst später ist ihr der landläufige Titel der „Apostellehre“ gegeben worden. Wir haben es also in D mit einer von Paulus unabhängigen, jedenfalls der Vorlage sich

ziemlich eng anschließenden, selbständigen christlichen Verarbeitung einer jüdischen Katechismusschrift zu tun. Daß der Abschnitt c. 1, 3—2, 1 — von den Kapiteln 7—16 ganz zu schweigen — zu dieser Schrift nicht hinzugehört hat, bestätigt sich von neuem. Denn hierzu finden sich bei Paulus keinerlei Parallelen. Daß solche auch zu c. 2 fehlen, erklärt sich sehr wohl aus der Art dieses Kapitels.

II.

Über eine vermutliche, bisher unbeachtete Quelle der Didache.

Dreimal findet sich in D die kurze Formel: κατὰ τὴν ἐντολήν. Nämlich c. 1, 5: Μακάριος ὁ διδοὺς κατὰ τὴν ἐντολήν; c. 13, 5: Ἐὰν αἰτίαν ποιῆς, τὴν ἀπαρχὴν λαβὼν ὁὸς κατὰ τὴν ἐντολήν; c. 13, 7: ἀργυρίου δὲ καὶ ἱματισμοῦ καὶ παντὸς κτήματος λαβὼν τὴν ἀπαρχὴν, ὡς ἂν σοὶ δόξη, ὁὸς κατὰ τὴν ἐντολήν. Was ist unter dieser ἐντολή gemeint? Man wird antworten: das müsse sich aus dem Zusammenhang ergeben. Allein damit kommt man nicht weit. Es läßt sich nämlich an keiner der drei Stellen ein uns bekanntes Gebot aufzeigen, das der Verfasser im Auge haben und worauf er seine Leser verweisen könnte. Ganz offenbar setzt aber der Verfasser voraus, daß seinen Lesern die betreffende ἐντολή ganz bekannt ist: sie sollen mit dieser kurzen Formel an etwas ihnen ganz Geläufiges und Vertrautes erinnert werden. Wir sind aber in einer viel übleren Lage als die Leser von D. Wir wissen nicht mehr, was der Verfasser meint. Ich fasse zunächst die beiden Stellen aus dem 13. Kapitel ins Auge. Es handelt sich dort um die Abgabe der Gemeindemitglieder an die Propheten, bez. an die Armen. Die Erstlinge sind zu geben von den verschiedensten Lebensprodukten. Es liegt nahe, anzunehmen, daß dieser ganzen Vorschrift das alttestamentliche Gebot, den Priestern die Erstlinge darzubringen, zu Grunde liege. So tut es Harnack (vgl. in seiner großen D-Ausgabe zur Stelle S. 51). Er verweist auf Deut 18, 3. 4; Num 18; Ez 44, 30; Neh 10, 35—37. Allein er fügt richtig hinzu: „Doch ist wohl zu beachten, daß der Verfasser sich nicht direkt auf das Alte Testament bezieht“, und in Klammern fügt er den Satz bei: „Zehnten fehlen noch gänzlich“. Das fällt aber schwer ins Gewicht. Wenn der Verfasser wirklich das Alte Testament mit seinen einzelnen Bestimmungen im Auge gehabt hätte als verbindlich für die christliche Gemeinde, so muß es sehr auffallen, daß er von den Zehnten schweigt. Daher sagt Harnack selbst zu v. 7: „Hier scheint ein alttestamentliches Zeremoniengebot einfach rezipiert. Allein so ist es doch nicht, sonst wäre gewiß auch der Zehnte übernommen worden, von dem

die *Διδαχή* nichts sagt und den Irenäus (h. IV, 13, 2) ausdrücklich für abgeschafft erklärt“. Harnack spricht nur von einer Anlehnung an das alttestamentliche Gesetz. Noch mehr fällt aber ins Gewicht, daß sich für die einzelnen Bestimmungen in v. 5—7 gar nicht sichere alttestamentliche Gebote anführen lassen. Besonders ist man bei v. 7 in Verlegenheit, ja völliger Ratlosigkeit. Aber gerade dieser Vers leitet uns auf die rechte Spur. Bei Irenäus nämlich findet sich h. IV, 17, 5 die bemerkenswerte Stelle: „Sed dominus noster et suis discipulis dans consilium, primitias deo offerre ex suis creaturis“; sodann: „novi testamenti novam docuit oblationem, quam ecclesia ab apostolis accipiens in universo mundo offert deo ei, qui alimenta nobis praestat, primitias suorum munerum in novo testamento“. Irenäus ist also ganz deutlich der Meinung, daß hier ein „Herrengebot“ vorliege. Daran muß auch der Verfasser von D 13, 7 denken; denn ein alttestamentliches Gebot kann er nicht im Auge gehabt haben, da es keins gibt. Ist das aber für v. 7 sicher, so ist es auch höchst wahrscheinlich für v. 5. Harnack meint zu diesem Vers, daß es mindestens fraglich sei, ob der Verfasser unter *ἐντολή* hier das alttestamentliche Gebot verstehe; wahrscheinlich denke er an Mt 10, 10. Allein welchen Scharfsinn und welche Vertrautheit mit den Synoptikern müßte der Verfasser bei seinen Lesern voraussetzen, wenn sie dabei an den Spruch denken sollten: *ἄξιός γάρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ!* ein Sätzchen, das doch in ganz anderem Zusammenhang steht! Nein, es muß eine auf die Darbringung bezügliche, ganz bekannte *ἐντολή τοῦ κυρίου* gewesen sein, auf die sich der Verfasser beruft.

Und dies trifft nun auch bei c. 1, 5 zu. Hier steht das Herrenwort wörtlich da: *Μακάριος ὁ διδούς.*¹ Dies Herrenwort ist uns auch sonst bezeugt: A IV, 3: „ἐπεὶ καὶ ὁ κύριος μακάριον εἶπεν εἶναι τὸν δίδοντα, ἥπερ τὸν λαμβάνοντα, καὶ γὰρ εἶρηται πάλιν ὑπ’ αὐτοῦ· οὐαὶ τοῖς ἔχουσιν καὶ ἐν ὑποκρίσει λαμβάνουσιν ἢ δυναμένοις βοηθεῖν ἑαυτοῖς καὶ λαμβάνειν παρ’ ἐτέρων βουλομένοις· ἐκάτερος γὰρ ἀποδώσει λόγον κυρίῳ τῷ θεῷ ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως“. Hier wird also sogar ein zweites Herrenwort hinzugefügt — darf man sagen zitiert, zitiert nach einer schriftlichen Quelle? Das aber ist es, was mir das Wahrscheinlichste zu sein scheint.

Daß es an dem ist, wird durch folgende Beobachtungen nahe gelegt: In c. 1, 5 kann *ἐντολή* kaum anders als von einer bekannten Spruchsammlung verstanden werden. Denn der Satz: „Selig ist, wer gibt“ ent-

¹ Ähnlich das Herrenwort Act 20, 35: *Μακάριόν ἐστιν μᾶλλον δίδοναι ἢ λαμβάνειν.* — Vgl. dazu Ropes, Die Sprüche Jesu in TU XIV, 2, S. 64ff.; Harnack, Gesch. d. altchristl. Litteratur II, 1, S. 437 f.

hält doch keine ἐντολή. Wenn man aber einwendet, daß der Satz zu übersetzen sei: Selig ist, wer nach dem Gebote gibt, weil das κατὰ τὴν ἐντολήν zu διδούς zu konstruieren sei, so ist dem entgegenzuhalten, daß die apostolischen Konstitutionen das Herrenwort doch eben ohne jeden Zusatz, wieviel oder in welcher Weise zu geben sei, zitieren. In seiner Kürze und Allgemeinheit gewinnt dieses Wort auch erst seine Wucht. Es kann also die ἐντολή nur von einer Gebotssammlung des Herrn, die diesen Titel führte, verstanden werden¹. Das Sätzchen wäre also frei so zu übersetzen: „Selig ist, wer gibt, wie in der „ἐντολή“ zu lesen ist“, entsprechend den Formeln in 8, 2; 15, 3 u. 4, von denen sofort die Rede sein wird.

Ferner, der Verfasser braucht den Ausdruck ἐντολή ganz wie den Ausdruck εὐαγγέλιον, und daß er mit letzterem eine schriftliche Quelle meint, bezweifelt niemand. C. 11, 3 steht ganz analog dem κατὰ τὴν ἐντολήν: κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου, und c. 8, 2; 15, 3 u. 4 wird diese Formel in ein kleines Sätzchen aufgelöst: ὡς ἐκέλευεν ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτῷ (c. 8, 2) oder: ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ (c. 15, 3 u. 4). Wie das εὐαγγέλιον, so wird auch die ἐντολή eine den Lesern vertraute Schrift sein. Sodann sind bekanntlich die Verse c. 1, 3. 4 u. 5^a und wieder der Schluß von v. 5 aus synoptischen Herrensprüchen zusammengesetzt. Alles spricht dafür, daß auch der Kern von v. 5 einer verwandten, ähnlichen Quelle entnommen sein wird; auch hier wird eine Schrift benutzt sein, die Herrenworte enthielt.

Endlich spricht für meine Hypothese v. 6, der als ein Schriftwort eingeführt wird, also sicher auch aus einer den Lesern geläufigen Quelle genommen ist. Wir kennen diese Schrift nicht mehr. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist es aber ein Herrenwort, was der Verfasser zitiert (vgl. zur Formel εἶρηται die oben S. 64 angeführte Stelle aus Const. Ap. IV, 3).

¹ Tatsächlich wird uns in 2 Pet 3, 2 eine ἐντολή τοῦ κυρίου genannt. Die Stelle lautet: μνησθῆναι τῶν προειρημένων ῥημάτων ὑπὸ τῶν ἁγίων προφητῶν καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς τοῦ κυρίου. Die syrischen Übersetzungen (sowohl Bodl als Pesch) bieten: „mandatum domini nostri, quod per manus apostolorum“, sie haben also gelesen, als ob stünde ἐντολή τοῦ κυρίου ὑμῶν διὰ τῶν ἀποστόλων (Harnack, Proleg. S. 25 Anm. 2). So gut wie nun die in dieser Stelle erwähnten ῥήματα τῶν ἁγίων προφητῶν eben die prophetischen Schriften sind, so gut kann unter der ἐντολή eine Schrift gemeint sein, ja jenes legt das nur nahe. Es müßte diese Schrift allerdings einen eschatologisch-apokalyptischen Inhalt gehabt haben, wie das Folgende zeigt; daß aber auch ethische Mahnungen darin gestanden haben müssen, geht aus c. 2, 21 hervor, wo als Parallelbegriff ἡ ὁδὸς τῆς δικαιοσύνης erscheint. Allein der ganze Zusammenhang, in welchem sich diese Formel findet, scheint mir doch nicht dafür zu sprechen, daß der Verfasser an eine Schrift denkt. Ich möchte also diese Stelle nicht ohne weiteres zu Gunsten meiner Hypothese ausnutzen.

Durch die Annahme einer solchen, uns unbekanntem Quelle wird nun eine Schwierigkeit aufs Beste gelöst, mit der man bisher nicht ins Reine zu kommen gewußt hat. Es findet sich nämlich eine Parallele zu c. 1, 5 auch bei Hermas, mand. II, 4—6: „ἐργάζου τὸ ἀγαθὸν καὶ ἐκ τῶν κόπων σου ὡς ὁ θεὸς δίδωσιν σοὶ πᾶσιν ὑπερουμένοις δίδου ἀπλῶς, μὴ διτάζων, τίτι δῶς ἢ τίτι μὴ δῶς. πᾶσιν δίδου. πᾶσιν γὰρ ὁ θεὸς δίδοσθαι θέλει ἐκ τῶν ἰδίων δωρημάτων. 5. οἱ οὖν λαμβάνοντες ἀποδώσουσιν λόγον τῷ θεῷ, διατὶ ἔλαβον καὶ εἰς τί· οἱ μὲν γὰρ λαμβάνοντες θλιβόμενοι οὐ δικασθήσονται, οἱ δὲ ἐν ὑποκρίσει λαμβάνοντες τίςουσιν δίκην. 6. ὁ οὖν διδοὺς ἀθῶρός ἐστιν· ὡς γὰρ ἔλαβεν παρὰ τοῦ κυρίου τὴν διακονίαν τελέσαι, ἀπλῶς αὐτὴν ἐτέλεσεν, μηδὲν διακρίνων, τίτι δῶ ἢ μὴ δῶ“ Ferner bringt auch die Didaskalia eine sehr verwandte Stelle in c. XVI: „Ein jeder nämlich von denen, die empfangen, muß Gott dem Herrn am Tage des Gerichts Rechenschaft geben, wie er empfangen hat . . . Jene aber, die besitzen und durch Betrug und Sophisterei empfangen, . . . werden darum zur Rechenschaft gezogen werden über das, was sie empfangen . . . Wer aber einfach einem jeden gibt, der tut wohl daran, daß er gibt, und ist unschuldig, ebenso empfängt der wohl, welcher aus Not annimmt“ (Achelis u. Flemming, D. syrische Didaskalia S. 88). Es kann kein Zweifel sein, daß zwischen diesen Stellen und D 1, 5 eine Verwandtschaft besteht, die erklärt sein will. Ausgeschlossen ist, daß für Hermas und die Didaskalia D die Quellen bildet. Ich kann mich nicht davon überzeugen, daß auf diese Weise die Zusammenklänge zwischen Hermas und D erklärt werden können. Das umgekehrte Verhältnis muß ich erst recht abweisen. Auch das kann ich nicht finden, daß die Didaskalia D benutzt habe. Zwar kehren D c. 1, 2 u. 3 in Didask. c. 1 wieder (Achelis u. Flemming S. 2, 27; 3, 3 u. 9). Allein es handelt sich da um gemeinsame Zitate, was sehr für meine These spricht. Auch Achelis (a. a. O. S. 260) spricht sich gegen eine Benutzung der D durch die Didaskalia aus. Die einfachste Lösung scheint mir die zu sein, daß D, Didask. und Hermas ein und dieselbe Quelle vor sich hatten, die sie verschieden benutzten. Daß es sich um eine Quelle, die Herrengelote enthielt, handelte, verrät Hermas selbst mit den Worten: „ὡς γὰρ ἔλαβεν παρὰ τοῦ κυρίου τὴν διακονίαν τελέσαι“ (v. 6) und sagt A IV, 3, worin die Didaskalia verarbeitet ist, mit nackten Worten (s. oben S. 64). Aber damit sind noch nicht alle Schwierigkeiten gelöst, die sich an die Beziehung dieser Hermasstelle zur D heften. Es finden sich nämlich noch zwei Parallelen zwischen dieser Stelle im Hermas und der D. Erstens kehrt der Satz: πᾶσιν γὰρ ὁ θεὸς δίδοσθαι θέλει ἐκ τῶν ἰδίων δωρημάτων in L am Ende von

c. 4, 8 in folgender Form wieder: *Omnibus enim dominus dare vult de donis suis* (Schlecht, S. 110), im vorliegenden griechischen Text von D fehlt der Satz an dieser Stelle. Wir können wohl folgende Vermutung aufstellen: Auch dieses Wort gehörte zu jener unbekanntem Quelle, aus der der größere Abschnitt bei Hermas, in D und in der Didaskalia geschöpft hat, der aber in Δ nicht gestanden hat. Hier in Δ stand c. 4, 8 ein einzelnes Wort aus dieser Quelle, eben der Spruch, um den es sich jetzt handelt. L hat ihn hier noch erhalten. Als nun der Bearbeiter von Δ , der den Einschub c. 1, 3—2, 1 machte und darin auch jenes breitere Quellenstück einfügte, an c. 4, 8 kam und dort ein Sätzchen seiner Quelle vorfand, tilgte er es als eine überflüssige Wiederholung¹. 2) Steht nun diese Parallele fest, so kann man auch kaum zweifeln, daß zwischen dem $\mu\eta$ $\delta\iota\tau\acute{\alpha}\lambda\upsilon\nu$ bei Hermas, mand. II, 4 und dem $\text{o}\ddot{\upsilon}$ $\delta\iota\tau\acute{\alpha}\epsilon\iota\varsigma$ D 4, 7 ein Zusammenhang besteht. Wir können auch hier annehmen, daß diese kurze Mahnung jener gemeinsamen Quelle entstammt, die Herrenworte über die Wohltätigkeit enthielt. Die Sachlage scheint mir also nicht die zu sein (wie Hennecke a. a. O. S. 62 annimmt), daß Hermas c. 4 der Grundschrift von D benutzt habe und der Bearbeiter der letzteren wiederum den Hermas in c. 1, 5 benutzt habe — so daß also folgendes Abhängigkeitsverhältnis anzunehmen sei: Δ c. 4, 5—8; daraus fließt Hermas mand. II, 4—6 (streng genommen nur v. 4; v. 5 u. 6 sind paraphrasierende Zusätze); der Bearbeiter von D c. 1, 5 benutzt Hermas II, v. 4 (Schluß), v. 5 u. 6. Diese Annahme macht die Entwicklung sehr kompliziert. Viel einfacher ist die Annahme, daß sowohl Hermas wie D ein und dieselbe Quelle selbständig benutzt haben. Wahrscheinlich hat Hermas den Gedankengang des betr. Quellenstückes treu bewahrt. Die erste Gruppe desselben benutzte der Redaktor von D 4, 5—8, indem er in seinen Text aus der betr. Quelle etliches einschob; die zweite der Schreiber von D c. 1, 5: die Naht, wo beide Stücke zusammenhingen, bildet das Sätzchen: $\pi\acute{\alpha}\varsigma\iota\nu$ $\gamma\alpha\rho$ $\theta\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota$ $\delta\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma\theta\alpha\iota$ $\delta\acute{\omicron}$ $\pi\alpha\tau\eta\rho$ $\acute{\epsilon}\kappa$ $\tau\acute{\omega}\nu$ $\text{i}\delta\iota\omega\nu$ $\chi\alpha\rho\iota\varsigma\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$. Auf die Verwandtschaft von c. 1, 5 und c. 4, 5—8 hat übrigens schon Harnack (große Ausgabe der D S. 6 zu c. 1, 5) aufmerksam gemacht.

Es ist gewiß nicht zufällig, sondern dient zur Stütze dieser meiner Hypothese, daß alle nachweisbaren Stücke dieser unbekanntem Quelle Herrenworte über das Geben sind. Es ist sehr leicht möglich, daß sich eine gerade auf diesen Gesichtspunkt bezügliche Sammlung von Herrensprüchen zusammenfand.

¹ Ähnlich erklärt die Sache auch Hennecke (diese Zeitschr. II, 1901, S. 62).

III.

Die Apokalypse in D c. 16.

Durch Savi¹ ist zuerst die Behauptung ausgesprochen worden, daß c. 16 zu Δ , vielleicht gar zur jüdischen Grundschrift gehört habe. Diese Hypothese hat vieles für sich. Folgendes dürfte für sie geltend gemacht werden: 1. Auffallend ist es, daß im Vergleich mit den unmittelbar vorhergehenden Kapiteln ein ganz anderer sprachlicher Stil einsetzt. 2. Beachtung verdient es, daß die Mahnung, mit der das Kapitel beginnt: Γρηγορεῖτε ὑπὲρ τῆς ζωῆς ὑμῶν, die in dieser Fassung jedenfalls nicht geläufig war, deutlich auf das Grundthema von Δ Rücksicht nimmt, daß es sich nämlich um den Weg des Lebens und des Todes handelt: der eigentümliche Zusatz: ὑπὲρ τῆς ζωῆς ὑμῶν erklärt sich so aufs Beste, verlangt aber freilich auch, daß dem Leser jenes Grundthema noch gegenwärtig ist. Schloß sich c. 16 an c. 5 (bez. 6) an, so war dies sicher der Fall, während ein Leser, der von den dazwischen liegenden Kapiteln her an diese Mahnung kommt, kaum mehr die gewollte Beziehung versteht. 3. Auch das spricht für die These, daß c. 16 zu Δ gehörte, daß es so völlig unverknüpft sich an das vorhergehende anschließt. Während der Verfasser c. 6 (bez. 7)—15 keinen neuen Gedanken bringt, ohne ihn mit einem δέ oder οὖν oder καί mit dem Vorhergehenden eng zu verbinden, so läßt sich das in den ersten Kapiteln nicht in diesem Maße beobachten. 4. Wenn c. 16 zur Grundschrift Δ gehörte, so würde sich die Verwandtschaft zwischen c. 16, 2 und Barn. c. 4, 9 u. 10 am einfachsten erklären, nämlich so, daß Barnabas Δ benutzt hat. 5. Mit einiger Wahrscheinlichkeit läßt sich, ganz abgesehen von c. 16, die Vermutung aussprechen, daß eine Rezension von Δ in c. 6 einen eschatologisch-apokalyptischen Schluß hatte. Daß die Verse 2 u. 3 des 6. Kapitels von D spätere Zusätze sind, ist schon an sich wahrscheinlich². Vielleicht könnte man noch v. 2 als echt ansehen, gewiß aber nicht v. 3: so kann Δ nicht geschlossen haben. Nun fehlen aber beide Verse in K und L. Das fällt schwer ins Gewicht. Hennecke (a. a. O. S. 69) will freilich in dem si—si non, das L in v. 4 bietet, das εἰ — εἰ δ' οὐ des 2. Verses wiedererkennen, aber kann dieser Anklang nicht Zufall sein? Indeß zugegeben, Hennecke hat Recht, so kann daraus sowohl folgen, daß D v. 2, als auch, daß L v. 4 zu Δ gehört habe:

¹ La dottrina degli apostoli in: Studi e documenti di storia e diritto 14 (1893), p. 20 ff.

² Daß B 19, 8^c eine Parallele zu D 6, 2 bilde, wie Harnack, Prolegomena, S. 67 annimmt, kann ich nicht anerkennen. Ebenso wenig bietet die syr. Didaskalia eine deutliche Parallele zu den beiden Versen.

welcher von beiden Versen aber wirklich in Δ stand, ist damit nicht entschieden. Es spricht aber manches dafür, daß L v. 4 in Δ stand. Dieser Vers lautet: „Haec in consulando si cotidie feceris, prope eris vivo deo; quod si non feceris, longe eris a veritate“. Zunächst schließt sich dieser Satz vortrefflich an v. 1 in D an. In dem prope vivo deo darf man wohl sodann einen deutlichen Gegensatz gegen das $\pi\alpha\rho\epsilon\kappa\tau\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ ¹ finden. Aber noch andre Momente, die sofort zur Sprache kommen werden, scheinen diesen Vers zu stützen. Der Verfasser von D v. 2 hätte also zwar das Schema seiner Vorlage Δ ($\epsilon\iota\ \mu\acute{\epsilon}\nu\text{ — }\epsilon\iota\ \delta' \omicron\upsilon$) beibehalten, aber in dasselbe einen eignen neuen Inhalt hineingefügt. Weder dieser Vers noch Vers 3 in D dürfte aber in Δ gestanden haben. Ob v. 5 in L zu Δ gehörte, ist so ohne weiteres nicht auszumachen.

Nun ist aber folgendes zu beachten! Zwischen B c. 21 und K c. 14 besteht eine auffallende Verwandtschaft. (Vgl. den Paralleldruck bei Hennecke a. a. O. S. 64). Wie soll sie sich erklären? Doch so, wie sich die sonst hervortretende Verwandtschaft beider erklärt: sie haben eine und dieselbe Quelle benutzt, und das war Δ , wobei, nebenbei bemerkt, die originalere Fassung in K erhalten ist (vgl. Hennecke, a. a. O. S. 64f.). Das ist um so wahrscheinlicher, als Δ sehr stark sowohl in B c. 20 als auch in K c. 13, also unmittelbar vorher benutzt ist. Alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß dieselbe Quellenbenutzung sich auch auf c. 21 bei B und c. 14 in K ausdehnt. Ist doch in K c. 14 (u. c. 30) D 4, 13^b zitiert. Der Inhalt beider Kapitel ist aber eine ernste Mahnung unter Hinweis auf die nahende Endzeit. Dieser Vermutung widerspricht nun keineswegs L. Vielmehr verträgt sich nicht allein v. 4 (vgl. oben), sondern auch v. 5 völlig mit dieser Annahme; auch hier klingen eschatologische Gedanken an. Vers 5 lautet: Haec omnia tibi in animo pone et non deciperis de spe tua, sed per haec sancta certamina pervenies ad coronam. Nun darf man vielleicht sogar einige Anklänge zwischen L und B bez. K annehmen. Vielleicht steckt in dem: in consulando (v. 4^a, das schwer verständlich ist und deshalb von Schlecht [S. 112] als späterer Zusatz aufgefaßt wird), eine mißverstandene Übersetzung der Phrase bei B 21, 2: λαμβάνετε συμβουλίαν oder der Wendung: $\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\omega\upsilon\omicron\upsilon\ \mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\epsilon$, bez. $\gamma\iota\upsilon\epsilon\tau\theta\epsilon\ \kappa\upsilon\mu\beta\omicron\upsilon\lambda\omicron\iota\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\omicron\iota$ B 21, 4 und K 14. Ferner liegt dem Ausdruck certamina in L v. 5 vielleicht eine Wendung zu Grunde, die in B 4, 11 (man beachte, daß dies das Kapitel ist, in dem B D c. 16 stark benutzt hat!) wiederkehrt in folgender Form: $\phi\upsilon\lambda\acute{\alpha}\kappa\kappa\epsilon\iota\upsilon\ \acute{\alpha}\gamma\omega\upsilon\iota\zeta\omega$

¹ L übersetzt das irrig mit extra disciplinam!

μεθὰ τὰς ἐντολάς αὐτοῦ. Bestehen diese Beobachtungen zu Recht, so darf man Folgendes schließen: Es gab eine Rezension von Δ, die mit einer kurzen eschatologisch-apokalyptischen Ermahnung schloß (B c. 21 und K), und eine andre, welche diese noch weiter verkürzt und in einer Wendung hat ausklingen lassen, in der das Eschatologische nur eben noch durchschimmerte (L). Schloß aber Δ in irgend einer kurzen Form eschatologisch, so ist die Annahme sehr wahrscheinlich, daß ursprünglich eine längere Apokalypse den Schluß von Δ bildete. Reminiszenzen an D c. 16 finden sich auch tatsächlich noch in K c. 14: Hier (und B c. 21, 3) ist vom πονηρός die Rede, in D 16, 4 vom κοσμοπλάνος; das ἀπολοῦνται in D 16, 5 kehrt wieder in K Mosqu: συναπολοῦνται; gegen B 21, 3 (ἐγγός) liest K Vind., Syr., Aeth. mit D 16, 7: ἤξει ὁ κύριος . . . μετ' αὐτοῦ. — Bemerket sei noch, daß B also beide Rezensionen von Δ kannte, die mit der ganzen Apokalypse c. 16 und die mit der verkürzten Apokalypse am Schluß. Erstere benutzte B in c. 4, letztere in c. 21.

Endlich sei noch daran erinnert, daß es jüdischen Vorbildern entspricht, sittliche Mahnungen mit dem Hinweis auf das nahende Ende zu verstärken.

Es hat also alle Wahrscheinlichkeit für sich, daß D c. 16 zur ältesten Form von Δ gehört hat.

Eine weitere wichtige Frage ist die nach Herkunft dieses Kapitels 16. Die hergebrachte Anschauung ist die, daß der Verfasser dieses Kapitel im Wesentlichen unter Benutzung von Mt 24 gebildet habe. In der Tat sind die Berührungen auch sehr stark. Verwandt sind Mt 24, 10—13 mit D 16, 3—5; Mt 24, 30 u. 31 mit D 16, 6—8; Mt 24, 42 u. 44 mit D 16, 1. Die Art und der Grad der Verwandtschaft verdeutlicht sich am Besten durch einen Paralleldruck der betreffenden Stellen; die gesperrten Worte geben die Parallelen an.

1. Mt 24, 10—13:

Καὶ τότε κκανδαλισθήσονται πολλοὶ καὶ ἀλλήλους παραδώσουσιν καὶ μισήσουσιν ἀλλήλους. καὶ πολλοὶ ψευδοπροφήται ἐγερθήσονται καὶ πλανήσουσιν πολλούς. καὶ διὰ τὸ πληθυνθῆναι τὴν ἀνομίαν ψυγῆσεται ἡ ἀγαπὴ τῶν πολλῶν. ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται.

D 16, 3—5:

Ἐν γὰρ ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις πληθυνθήσονται οἱ ψευδοπροφῆται καὶ οἱ φθορεῖς καὶ τραφήσονται τὰ πρόβατα εἰς λύκους καὶ ἡ ἀγάπη τραφήσεται εἰς μίσος· αὐθενούσης γὰρ τῆς ἀνομίας μισήσουσιν ἀλλήλους καὶ διώξουσι καὶ παραδώσουσι. . . . καὶ κκανδαλισθήσονται πολλοὶ καὶ ἀπολοῦνται· οἱ δὲ ὑπομείναντες ἐν τῇ πίστει αὐτῶν σωθήσονται ὑπ' αὐτοῦ τοῦ καταθέματος.

2. Mt 24, 30 u. 31:

Καὶ τότε φανήσεται τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν οὐρανῷ, καὶ κόψονται πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς καὶ ὄψον-

D 16, 6—8:

Καὶ τότε φανήσεται τὰ σημεῖα τῆς ἀληθείας· πρῶτον σημεῖον ἐκπετάσῃ ἐν οὐρανῷ, εἶτα σημεῖον φωνῆς ἐλά-

ται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον πιγγοσ καὶ τὸ τρίτον ἀνάστασις νεκρῶν· ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ μετὰ οὐ πάντων δέ, ἀλλ' ὡς ἐρρέθη· Ἦξει ὁ δυνάμιως καὶ δόξης πολλῆς. καὶ ἀποστελεῖ κύριος καὶ πάντες οἱ ἄγιοι μετ' αὐτοῦ. Τότε τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ μετὰ σάλπιγγος δψεται ὁ κόσμος τὸν κύριον ἐρχόμενον μεγάλῃς, καὶ ἐπικυνάξουσιν τοὺς ἐλεκτοὺς ἐπάνω τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ. αὐτοῦ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ' ἄκρων οὐρανῶν ἕως ἄκρων αὐτῶν.

3. Mt 24, 42 u. 44:

Γρηγορεῖτε οὖν, ὅτι οὐκ οἴδατε ποῖα ἡμέρα ὁ κύριος ὑμῶν ἐρχεται. . . διὰ τοῦτο καὶ ὑμεῖς γίνεσθε ἕτοιμοι, ὅτι ἢ οὐ δοκεῖτε ὥρα ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐρχεται.

D 16, 1:

Γρηγορεῖτε ὑπὲρ τῆς ζωῆς ὑμῶν· οἱ λύκνοι ὑμῶν μὴ εβροθήτωσαν, καὶ αἱ ὀσφύες ὑμῶν μὴ ἐκλυέσθωσαν, ἀλλὰ γίνεσθε ἕτοιμοι· οὐ γὰρ οἴδατε τὴν ὥραν, ἐν ἣ ὁ κύριος ἡμῶν ἐρχεται.

Die einfachste Lösung dieses Verwandtschaftsverhältnisses ist die: D hat Mt benutzt. Dem ist auch so; das beweist vor allem die Benutzung von Mt 24, 42 u. 44. Das wird aber auch dadurch bestätigt, daß sich in D c. 16 auch sonst eine Benutzung des Mt zeigt. In den Worten 16, 3: τραφήκονται τὰ πρόβατα εἰς λύκους liegt nämlich offenbar eine Erinnerung an Mt 7, 15 vor. Auch Mt 10, 16ff. steht ein apokalyptisches Stück, das sich Mt 24, 9, vor allem Mc 13, 9ff. und Lc 21, 2ff. wiederfindet. In diesem Stück ist auch von den πρόβατα und den λύκοι (Mt 10, 16) die Rede; und in v. 23 erscheint das διώκειν, das wir in D 16, 4 lesen; auch Lc 21, 12 (ganz wie in D διώξουσι) steht es, aber nicht in Mc 13 oder Mt 24. Wahrscheinlich schwebte also auch Mt 10 unsrem Verfasser von Δ vor.

Wichtiger aber ist es, daß sich, und das hat man bisher übersehen, auch deutliche Parallelen zwischen Mc und D finden; und zwar nicht etwa, soweit sie auch Parallelen zu Mt bilden, das würde ihnen keinen Wert verleihen, sondern Parallelen, in denen Mt von Mc abweicht. Wir stellen die Texte aus Mt, D und Mc nebeneinander.

Mt 24, 21 u. 24:

Ἔσται γὰρ τότε θλίψις μεγάλη, ὅσα οὐκ ἐγένετο ἀπ' ἀρχῆς κόσμου ἕως τοῦ νῦν οὐδ' οὐ μὴ γένηται. . . ἐγερθήσονται γὰρ ψευδοχριστοὶ καὶ ψευδοπροφήται, καὶ δώσουσιν σημεῖα μεγάλα καὶ τέρατα. . .

D 16, 4 u. 5:

Καὶ τότε φανήσεται ὁ κοσμοκράτωρ ὡς υἱὸς θεοῦ καὶ ποιήσει σημεῖα καὶ τέρατα, καὶ. . . ποιήσει ἀθέμιτα, ἀ οὐδέποτε γέγονεν ἐξ αἰῶνος. τότε ἦξει ἡ κτίσις τῶν ἀνθρώπων εἰς τὴν κῶρωσιν. . .

Mc 13, 19 u. 22:

Ἔσονται γὰρ αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι θλίψις, ὅσα οὐ γέγονεν τοιαύτη ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως, ἣν ἔκτισεν ὁ θεός, ἕως τοῦ νῦν καὶ οὐ μὴ γένηται. . . ἐγερθήσονται δὲ ψευδοχριστοὶ καὶ ψευδοπροφήται καὶ ποιήσουσιν σημεῖα καὶ τέρατα. . .

Sind es auch nur wenige Stellen, in denen D und Mc (gegen Mt) mit einander gehen, so verraten sie doch deutlich die Verwandtschaft. Vor allem ist das gemeinsame κτίσις wichtig. Zwar ist die Verbindung,

in der das Wort in D erscheint, eine andere, als bei Mc, allein beidemale ist es hebraisierend im Sinne von Geschaffenem (= $\kappa\acute{o}\mu\omicron\varsigma$ bei Mt) gebraucht. Sodann erklärt sich die etwas verwunderliche Formel in D: $\kappa\tau\iota\varsigma\ \tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omega\nu$ — Hilgenfeld will für $\kappa\tau\iota\varsigma\ \kappa\tau\iota\varsigma$, Harris $\pi\acute{\iota}\tau\iota\varsigma$ lesen — eben daraus, daß eine Vorlage, wovon gleich die Rede sein wird, dieses Wort in diesem Zusammenhang bot. Darf man dem Zusammentreffen zwischen D und Mc in den angegebenen Stellen einiges Gewicht beilegen, so ist die Frage gestellt: Wie erklären sich diese Parallelen? Daß Δ auch Mc benutzt habe, ist ausgeschlossen. Wir wissen, daß sich keinerlei Spuren in D überhaupt dafür finden. So bleibt kein anderer Schluß als der: Δ und Mc hatten beide ein und dieselbe Grundschrift, die sie bearbeiteten. Dieses Resultat wird aber um so wahrscheinlicher, als von anderen Voraussetzungen aus viele Neutestamentler die Anschauung vertreten, daß dem 13. Kapitel bei Mc (und Parallelen) eine „kleine Apokalypse“ zu Grunde liege (vgl. darüber H. Holtzmann, Lehrb. der Einleitung ins N. T.³, S. 373f. und Lehrb. der neutestam. Theologie I, S. 327 Anm. 3). Da wir aber annehmen müssen, daß Δ seine Bearbeitung stark nach Mt 24 gestaltete, ohne freilich, wie wir sehen werden, sich sklavisch an Mt anzuschließen, so ist eine Rekonstruktion dieser Quelle auf Grund der nachgewiesenen Parallelen nicht möglich. Nur das wird man sagen können, daß die Stellen, in denen D und Mc sich berühren, in der Quelle — freilich bleibt unbestimmbar, in welcher Form — gestanden haben müssen.

Ist aber anzunehmen, daß dem c. 16 in D eine Grundschrift zu Grunde liegt, so ist kaum die Annahme zu umgehen, daß diese jüdisch war und bereits der Grundschrift von Δ zugehörte. Der christliche Bearbeiter hat sie dann energisch verchristlicht und sie mit Hilfe von Mt, aber auch oft in völliger Freiheit auf seine Anschauung emporgehoben. Vergewärtigen wir uns die apokalyptischen Vorstellungen von c. 16 und halten wir sie mit den uns bekannten apokalyptischen Vorstellungen des Spätjudentums und dem Bilde bei Mt 24 zusammen, um die Eigenart von c. 16 zu erkennen!

So reich und mannigfaltig die spätjüdische Apokalyptik auch war, so stereotyp sind darin bestimmte Vorstellungen. In drei großen Akten pflegte man sich den Eintritt des Endes zu denken. Zuerst die Vorwehen, bestehend in den auffallenden Naturerscheinungen und in ungeheuren politischen Gährungen, in die auch die nächsten Anverwandten und Freunde verstrickt werden (vgl. Bousset, Religion des Judentums S. 237 ff.). Diese Vorstellungen sind in D stark zusammengeschrunpft.

Von Naturwundern und politischen Wirren ist nicht die Rede. Nur an einen gesetzlosen Zustand ist gedacht, der durch falsche Propheten heraufgeführt wird und der in stärkstem gegenseitigen Haß sich zeigt. Aber dieser wird doch nur in den Grenzen privater Verhältnisse vorgestellt (v. 3 u. 4^a). Bot die Vorlage, wie man nach Mt 24, 6—8 und Mc 13, 7 u. 8 annehmen muß, eine Weissagung schwerer politischer Wirrnisse, so hat sie der Bearbeiter in Δ einfach eliminiert. Sein Interesse haftete offenbar an den falschen Propheten, von denen er kaum in seiner Vorlage, wohl aber wiederholt bei Mt 1as (Mt 24, 11. 24, vgl. auch v. 5). Freilich ist bei diesen ψευδοπροφῆται nicht an die pneumatischen Lehrer der christlichen Gemeinden gedacht, von denen in c. 11 die Rede war, sondern an Propheten, die sonst in der Welt auftreten, während bei Mt unter ihnen zugleich falsche Messiasse gemeint sind. Diese Vorstellung eignet sich aber der Verfasser von D nicht an. Denn, wie das Folgende zeigt, denkt er nur an einen falschen Messias, den Antichristen, den Teufel. Aber er denkt ihn sich auch als einen falschen Propheten, der durch trügerische Zeichen und Wunder die Menschen betört und somit die Weltherrschaft an sich reißt: er ist also Prophet und König zugleich. Seine unbeschränkte Macht benutzt er zu unerhörten Greuelthaten, die für das Menschengeschlecht zu einer Feuerprobe werden (v. 4^a u. 5). Das Gedankenmaterial, das hier verarbeitet ist, ist durchaus spätjüdisch und berührt sich stark mit Sib. III, 63 ff. (vgl. Bousset, a. a. O. S. 242 ff.). Diese Schilderung bei D entspräche dem zweiten apokalyptischen Akt bei Mt 24, 15—22, bez. Mc 13, 14—22. Ob nun in der jüdischen Quelle tatsächlich schon von dem einen falschen Messias die Rede war, oder von mehreren, das ist nicht zu entscheiden. Endlich die Schlußkatastrophe, das Erscheinen des κύριος. Sie vollzieht sich in drei Akten: der Himmel öffnet sich, Posaunenstoß erklingt und die Toten, d. h. aber nur die ἄγιοι stehen auf. Dann erscheint der Herr auf den Wolken des Himmels. Von drei Zeichen beim Ende redet auch Sib. II, 188. Auch sonst hält sich D hier ganz in dem Rahmen der allgemeinen jüdischen Anschauung, die nichts von einer allgemeinen Totenauferstehung weiß (vgl. Bousset a. a. O. S. 259). Nach allem zeigt das 16. Kapitel durchaus jüdische Grundzüge. Aber auffallend ist, daß alle Detailschilderungen fehlen. Alles ist in großen, allgemeinen, scharfen Strichen gezeichnet. Offenbar diente der Verfasser so ganz seinem Zweck, die Leser wachsam zu erhalten. Nicht darauf kommt es ihm an, ein genaues Bild der Endkatastrophe zu geben, sondern nur darauf, den Ernst derselben energisch zu vergegenwärtigen. Und das ist ihm gelungen.

IV.

Die eucharistische Feier in den Kapiteln 9 u. 10 und in Kapitel 14.

Was kann den Verfasser von D veranlaßt haben, auf die Vorschriften über die Fasten- und Gebetssitte in c. 8 Formulare für die Gebete beim Gemeindemahl mitzuteilen? Läßt sich ein Zusammenhang dieser Kapitel mit dem vorhergehenden erkennen oder wenigstens vermuten?

Ein rein liturgisches Interesse hat den Verfasser schwerlich zur Mitteilung dieser Gebete bestimmt, so daß er nur schönere, erhebendere Gebete als üblich im Gebrauch sehen wollte (so z. B. Joh. Hoffmann, Das Abendmahl im Urchristentum [Berlin 1903], S. 210). Ihm ist es um wichtigere Dinge zu tun. Überall sehen wir ihn darauf ausgehen, vorhandene grobe Schäden zu bekämpfen. Es handelt sich ihm nirgends nur um geringe Dinge, sondern um Kernpunkte. Nirgends tritt sein eigenes Urteil oder sein Geschmack als ausschlaggebend hervor. Er streitet für die Sache. Daher hat es alles gegen sich, daß er hier nur durch „ihm zusagende“ Gebete andre übliche ersetzt sehen möchte. Vielmehr haben wir allen Grund, anzunehmen, daß falsche, mit dem christlichen Charakter der Gemeinde unverträgliche Gebete im Gebrauch waren; und das können kaum andre als jüdische Gebete gewesen sein. Denn nicht allein, daß im Allgemeinen die altchristlichen Gebete stark jüdisches Gepräge tragen, — so gut die Christen, an die sich D wendet, z. T. noch an der jüdischen Fasten- und Gebetssitte festhielten und sogar das Schmone Esre noch beteten, so daß unser Verfasser ihnen das Vaterunser im Wortlaut mitteilen muß, um diese jüdische Nachwirkung zu unterdrücken (vgl. c. 8), so gut können die Christen damals auch beim Mahle sich der jüdischen Gebetsformeln bedient haben. Und das wird tatsächlich der Fall gewesen sein. Für sie bietet der Verfasser nun christliche Formeln — ob er sie selbst geschaffen oder ob er sie der Tradition entnommen hat, läßt sich nicht sicher entscheiden; höchst wahrscheinlich ist aber das Letztere der Fall. Diese Formeln selbst verraten, daß sie nichts sind als Verchristlichungen jüdischer Formulare. (Das Nähere darüber siehe in meinem Kommentar.) Der Verfasser ist also nicht radikal; er bricht nicht, aber er biegt um. Ist diese Vermutung richtig, so wird nun klar, warum der Verfasser vom Fasten und Beten in c. 8 übergeht zu den Danksagungsgebeten. Hier wie dort hat er den gleichen Schaden zu bekämpfen: Nachwirkung jüdischer Sitte; hier wie dort hat er das gleiche Interesse: Verchristlichung der Gemeindesitte.

Eine weitere wichtige Frage ist die, ob wir es in c. 9 u. 10 wirklich mit einer vollen Mahlzeit zu tun haben, oder ob das Mahl allein in dem Genuß von gesegnetem Wein und Brot bestand. Wäre dies letztere der Fall, so wäre auch die weitere Frage, ob es sich hier um das Herrenmahl oder um die Agape oder um eine Verbindung beider handelt, bald entschieden. Um jene Frage zu beantworten, kommt es darauf an, wie das *μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι* c. 10, 1 verstanden werden muß. Man hat es (Funk) übersetzt mit: „nachdem ihr die Handlung vollendet habt“, allein alles spricht gegen diese Deutung. Ebenso ist es eine willkürliche Abschwächung, wenn man übersetzt: „nachdem ihr [die Abendmahlselemente] genossen habt“. Vielmehr kann hier nicht anders übersetzt werden als: „nachdem ihr euch gesättigt habt“. In diesem Sinne steht das Verbum auch Joh 6, 12. Dafür spricht auch, daß in A VII, 26, 1 dafür *μετάληψις* gesetzt ist, also der für den Genuß nur der gesegneten Elemente solenne Ausdruck. Hätte der Verfasser von A das *ἐμπλησθῆναι* seiner Quelle nur eben auch in diesem Sinne verstanden, so hätte er keinen Grund gehabt, von der Vorlage abzuweichen. Aber er verstand es eben auch vom wirklichen Sichsättigen; und so war der Ausdruck unpassend für den einfachen Abendmahlsgenuß, den er im Auge hat. Wir haben also D auch nicht anders zu verstehen. Sollte *ἐμπλησθῆναι* wirklich nur den Genuß der Elemente bezeichnen, so wäre das eine gewisse Rhetorik, ein Pathos des Eindrucks, wie sie dem Verfasser von D durchaus fremd sind. Wir haben es hier also unzweifelhaft mit einer vollen kultischen Mahlzeit zu tun. Wenn Batiffol (*Études d'histoire et de théologie positive* [1902], p. 277 ff.) behauptet hat, daß die älteste Christenheit eine wirkliche Mahlzeit gar nicht gekannt habe, sondern daß die Eucharistie — die Agape habe damals überhaupt noch nicht existiert — wie heute nur durch Genuß der gesegneten Elemente gefeiert worden sei, so hat er dafür schlechterdings keine Beweise erbracht (vgl. dagegen Funk in: *Revue d'histoire ecclésiastique* IV [1903], 1).

Ist es nun auch sicher, daß in c. 9 u. 10 an eine wirkliche Mahlzeit zu denken ist, so fragt es sich doch weiter, welcher Art diese Mahlzeit war. War es die Eucharistie in ihrer ursprünglichen, von der Agape noch nicht geschiedenen Form? War es die Agape, auf die die Eucharistie erst noch folgte, wie Zahn und modifiziert v. d. Goltz wollen? Oder war es die Agape allein, während die eigentliche Abendmahlsfeier nach c. 14 am Sonntag stattfand? so daß also D bereits die Stufe der Entwicklung aufwies, die wir bei Justin zuerst bezeugt finden, daß nämlich die eucharistische Feier, der Genuß eines besonderen Brotes und eines

besonderen Kelches, sich von der Agape losgelöst und mit dem Wortgottesdienst am Morgen verbunden hatte? Oder wie ist sonst die Frage zu lösen?

Jedenfalls kann man keine Antwort zu geben versuchen, ohne auf c. 14 Rücksicht zu nehmen. Daß hier vom Abendmahl die Rede ist, unterliegt keinem Zweifel. Nun ergeben sich aber bei näherer Betrachtung zwischen c. 14 und c. 9 u. 10 auffallende Unterschiede und Widersprüche. Nämlich 1. während in c. 14 das ganze Abendmahl als $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$ bezeichnet und seinem Wesen nach als eine Opferdarbringung der Gemeinde an Gott betrachtet wird, wird in c. 9 u. 10 weder das Wort $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$ genannt, noch wird ein ähnlicher Gedanke auch nur angedeutet (vgl. Kattenbusch in HRE³ XII, S. 671, 3. 39 ff.). 2. Während die Dankgebete c. 9 u. 10 von jedem Gemeindeglied gesprochen werden können und sollen, die ganze Feier also unter Leitung irgend eines Gemeindeglieds steht, wenn nicht ein Prophet die Feier leitet (c. 10, 7), ist die Feier c. 14 offenbar den Bischöfen und Diakonen unterstellt. Denn c. 15, wo von der Ordination dieser Gemeindebeamten die Rede ist, schließt sich mit einem $\omicron\upsilon\nu$ = also an das Vorhergehende an. Die Erwähnung der c. 14 beschriebenen, als $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$ bezeichneten Feier führt den Verfasser von selbst dazu, von den bei dieser Feier notwendigen Kultbeamten zu handeln. 3. Diese Tatsache und die Forderung in c. 14, daß vor dem Dankgebet bei dem Herrnmahl eine Exhomologese stattfinden soll, setzen eine weit reichere liturgische Entwicklung für dieses Mahl voraus, als sie sich mit der einfachen Form der Feier in c. 9 u. 10 verträgt. Überhaupt muß behauptet werden, was ich hier als zu weitläufig nicht beweisen kann, daß ums Jahr 100 in den Gemeinden, die nicht ganz abseits lagen, die Abendmahlsliturgie bereits eine sehr fortgeschrittene feste Form an sich trug. Für eine weite Entwicklung liturgischer Formen überhaupt in der Gemeinde der D spricht auch, daß schon die Taufe in D c. 7 eine überraschend vielseitige Ausgestaltung zeigt. Nach Allem käme man also zu dem Schluß: In c. 14 handelt es sich sicher um das Herrnmahl, dagegen kann in c. 9 u. 10 nur an die Agape gedacht sein. (So u. a. Kattenbusch a. a. O.) Diese These würde darin eine nicht unerhebliche Stütze finden, daß auffallender Weise in den Gebeten c. 9 u. 10 mit keiner Silbe des Todes Jesu, der Einsetzungsworte und der Sündenvergebung Erwähnung geschieht. Ja es scheint sogar nicht Christus, sondern Gott im Mittelpunkte der Andacht zu stehen (vgl. das Schlußgebet c. 10, 2, wo für die Einwohnung des Vaters, nicht für die Gemeinschaft mit Christus gedankt wird; vgl. auch des $\acute{\omega}\kappa\alpha\nu\upsilon\alpha\ \tau\tilde{\omega}\ \theta\epsilon\tilde{\omega}\ \Delta\alpha\beta\iota\delta$ c. 10, 6).

Allein dem gegenüber kann man Folgendes geltend machen zu Gunsten der Annahme, daß in c. 9 u. 10 doch vom Herrnmahl die Rede ist: 1. Der Ausdruck εὐχαριστία c. 9, 1 u. 5. Wir haben keinen Beleg dafür, daß die Agape Eucharistie genannt wurde — bei Ignatius heißt die Eucharistie allerdings auch Agape — und daß die bei der Agape gesegneten Elemente diesen Namen trugen. Allein damit ist nicht bewiesen, daß dieser Sprachgebrauch nicht wirklich bestand. Was zunächst den letzteren Fall anlangt, so kann man dem gegenüber daran erinnern, wie fließend auf diesem Punkte der Sprachgebrauch war. So gut man später mit εὐλογία alles bezeichnete, worüber überhaupt ein Segen gesprochen war, also auch die Abendmahlelemente (vgl. Zeitschr. f. prakt. Theol. XX, 1898, S. 20), so gut konnte auch εὐχαριστία denselben Sinn haben. Daß aber unter εὐχαριστία, wenn es die Mahlzeit als Handlung bezeichnet, nur das Herrnmahl zu verstehen sei, ist durch nichts bewiesen. Wer kann denn behaupten, daß dieser Ausdruck erst von den Christen geprägt, und nicht schon von den hellenistischen Juden für ihr Gemeindemahl gebraucht worden sei? Daß dieser Ausdruck erst auf dem Boden der christlichen Gemeinde entstanden sei, ist sogar deshalb unwahrscheinlich, weil er gar keinem spezifisch christlichen Gedanken Ausdruck gibt. Denn gedankt haben die Juden auch schon bei ihrer Mahlzeit. Wir wissen, durch viele Beispiele belehrt, wieviele termini aus dem hellenistischen Judentum ins Christentum hinübergewandert sind, die wir für spezifisch christlich gehalten haben. Ja vielleicht liegt in dem: ἀπό τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν c. 9, 5 ein den Lesern ganz verständlicher Gegensatz zu den jüdischen Mahlzeiten. Wenn sich, wie wir aus c. 8 sehen, in der christlichen, z. T. aus Juden gebildeten Gemeinde jüdische Bräuche ganz harmlos fortsetzten, so konnte es auch sehr leicht vorkommen, daß Christen noch an jüdischen Mahlzeiten und umgekehrt Juden (oder auch Heiden) an der christlichen Gemeindemahlzeit teilnahmen, wie wir aus c. 9, 5 schließen müssen (daß Christen an heidnischen Mahlzeiten teilnahmen, ist aus c. 6, 3 zu ersehen). Wie fließend die Grenzen zwischen den sich so vielfach berührenden Religionsgemeinschaften in Wirklichkeit im täglichen Leben waren, machen wir uns selten klar. Ich meine also, daß man aus dem Ausdruck εὐχαριστία nicht notwendig einen Gegengrund gegen die Annahme, daß in c. 9 u. 10 tatsächlich das einfache Gemeindemahl (die Agape) und nicht das Herrnmahl gemeint ist, entnehmen kann. 2. Schwerer wiegt ein anderer Grund. In c. 10, 3 werden die genossenen gesegneten Elemente πνευματικὴ τροφή καὶ ποτός genannt. (Vgl. auch 10, 5: τὸ ἄρτον.) Das kann nur vom Abendmahl

gemeint sein. Eine Deutung auf die „Erkenntnis, den Glauben und das ewige Leben“ ist eine unerträgliche Verflüchtigung der ganz konkreten Vorstellung. Dieser Punkt ist durchschlagend: in c. 9 u. 10 denkt der Verfasser unbedingt an das Herrnmahl.

So scheint ein unlösbarer Gegensatz zwischen c. 9 u. 10 und c. 14 zu bestehen. Aber es scheint nur so. Der Gegensatz löst sich auf das Einfachste durch die Annahme, daß in der Gemeinde, für die die D bestimmt war, das Herrnmahl sowohl noch in der alten ursprünglichen Form der gemeinsamen Mahlzeit, bei der die Gemeinde noch völlig selbständig auftrat, gefeiert wurde, als auch am Hermtag in Verbindung mit dem unter Leitung des Bischofs stehenden, nach einer festen Liturgie sich vollziehenden Gottesdienst. Also eine inoffizielle und eine offizielle Feier nebeneinander. Dieses Nebeneinander hat nichts gegen sich, sondern die ganze geschichtliche Entwicklung für sich. Wenn nach dem Zeugnis des Justin die Eucharistie im Anschluß an den Wortgottesdienst gefeiert wurde, so folgt daraus keineswegs, daß nicht nebenher sich die Gemeinde in kleineren Gruppen nach wie vor zur Feier des Herrnmahls am Abend in alter Weise brüderlich zusammenfand. Ein so eingewurzelter Brauch, wie die Feier des Herrnmahls in Form einer gemeinsamen wirklichen Mahlzeit ließ sich nicht mit einem Schlage ausrotten. Wir wissen auch, daß in Alexandrien und in Ägypten zur Zeit des Clemens Alex. in den Gemeinden noch neben der neuen die alte Sitte weiterlebte (vgl. Art. Eucharistie in HRE³ V, S. 561, Z. 44ff.), und zur Zeit Cyprians pflegten wenigstens die Kleriker noch die alte Sitte (ep. 63, 16). Denselben Zustand zeigt uns die D. Noch fehlte für das Gemeindebewußtsein völlig eine klare Unterscheidung zwischen Agape, der Gemeindemahlzeit für wohltätige Zwecke, und der Eucharistie, dem Herrnmahl. Kamen Christen zu gemeinsamer Mahlzeit zusammen, so war nach Mt 18, 20 der Herr unter ihnen, so feierten sie Herrnmahl, das *δειπνον κυριακόν, ἀγάπη* oder *εὐχαριστία* hieß (vgl. Ignatius, bei dem deutlich ein Unterschied zwischen *ἀγάπη* und *εὐχαριστία* nicht besteht, Ägypt. Kirchenordnung § 49, wo die spätere Agape noch *δειπνον κυριακόν* und Vita Polyc. per Pionium c. 26, wo sie sogar noch *προσφορά* heißt). Man darf nicht aus diesem Sprachgebrauch schließen, daß die Eucharistie mit der Agape verbunden war, sondern beides deckte sich, war ein und dasselbe. So ist auch hier in c. 9 u. 10 der D das Mahl Herrnmahl. Aber daneben wird am Sonntag das Herrnmahl auch noch in anderer Form gefeiert. Indessen nur von dieser Sonntagsabendmahlsfeier spricht der Verfasser als von einer *θυσία*. Warum? Weil davon bereits in der

üblichen Liturgie die Rede war. Nur wenn er an diese Handlung denkt, redet er auch von Exhomologese, einfach auch, weil er sie aus einer gebräuchlichen Liturgie kennt. Offenbar steht aber schon dem Verfasser die Sonntagseucharistie höher als die andre Feier. Hält jene doch der Bischof oder einer der Bischöfe, die die „Gottgeehrten“ sind. Wir sehen hier deutlich, welche Richtung die Entwicklung nimmt: das Herrnmahl in der alten Form der Mahlzeit verliert an Wert, während dasselbe in der neuen Form an Wert und Ansehen steigt. Noch will der Verfasser der alten Form ihr Ansehen retten, indem er dafür neue Gebetsformulare bietet, aber ohne es zu wollen, einfach unter dem Druck der bereits erreichten Entwicklungsstufe, erhöht er doch seinerseits das Ansehen der Sonntagseucharistie. Man wende gegen diese Auffassung nicht ein, daß es doch nicht denkbar sei, daß Christen beim Abendmahl sollten noch jüdische Gebete gebraucht haben. Wir machen uns kaum eine Vorstellung davon, was in Gemeinden möglich war, die sich selbst überlassen waren. Und ob nicht neben den Gebeten in Responsorien oder Gesängen doch der christliche Gedanke, namentlich die Hoffnung auf die nahende Parusie des Herrn zum Ausdruck kam? Wir müssen uns die Formen, in denen die Gemeinden lebten, möglichst flüssig denken. Gerade die D mit ihren Anordnungen zeigt, wie notwendig Regel und Ordnung und Abgrenzung waren.

Fasse ich meine Meinung nochmals kurz zusammen, so finden wir also in c. 9 u. 10 ein Herrnmahl, gefeiert in der Form einer einheitlichen, vollen Gemeindemahlzeit; wahrscheinlich waren es kleinere Kreise, die zu diesen privaten Feiern sich vereinten. Bei dieser Mahlzeit hatte die Leitung irgend ein Gemeindeglied, dem der Verfasser für die Gebete besondere Formen darbietet. Auch ein Prophet kann diese Feier leiten; er hat die Freiheit, nach eigenem Ermessen zu beten. Am Sonntag aber versammelt sich zum Herrnmahl die ganze Gemeinde und zwar ist hier die Feier, die gewissermaßen offiziellen Charakter trägt, mit dem Wortgottesdienst schon verbunden; sie steht unter der Leitung des Bischofs oder eines der Bischöfe und vollzieht sich bereits nach einem festen liturgischen Ritual.

Miscellen.

Der verfluchte Feigenbaum.

Im Markusevangelium (11, 12 ff. 20. 21) wird erzählt:

Και τῆ ἐπαύριον ἐξελθόντων αὐτῶν ἀπὸ Βηθανίας ἐπέιναγεν· καὶ ἰδὼν κυκὴν ἀπὸ μακρόθεν ἔχουσαν φύλλα, ἦλθεν εἰ ἄρα τι εὐρήσει ἐν αὐτῇ, καὶ ἔλθων ἐπ' αὐτὴν οὐδὲν εὗρεν εἰ μὴ φύλλα. ὁ γὰρ καιρὸς οὐκ ἦν κύκων. καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτῇ Μηκέτι εἰς τὸν αἰῶνα ἐκ σοῦ μηδεὶς καρπὸν φάγοι. καὶ ἤκουον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ¹.

Am Abend kehrt Jesus mit den Jüngern von Jerusalem nach Bethanien zurück, dann heißt es weiter:

καὶ παραπορευόμενοι πρῶτῃ εἶδον τὴν κυκὴν ἐξηραμμένην ἐκ ριζῶν. καὶ ἀναμνηθεὶς ὁ Πέτρος λέγει αὐτῷ Ῥαββί, ἴδε ἡ κυκὴ ἦν κατηράσω, ἐξήρανται.

Jesus hat natürlich gewußt, daß kurz vor dem Paschafest keine reifen Feigen an den Bäumen zu finden sind: wenn er trotzdem nach solchen sucht, hat er von dem Baum ein Wunder verlangt. Aber der Baum versagt; Jesus verflucht ihn und der Fluch geht in Erfüllung.

Lukas hat die Geschichte anstößig gefunden; er läßt sie fort. Matthaeus (21, 18 ff.) läßt auf den Fluch unmittelbar das Verdorren folgen, was den Ton des Ganzen nicht verbessert. Ferner fehlt bei ihm der Hinweis darauf, daß Jesus zu jener Jahreszeit keine Feigen am Baume hätte finden können. Die Korrektur ist darum mißlungen, weil die Jahreszeit feststeht auch ohne jenen Hinweis: und den Feigenbaum nach Galilaea zu verlegen, hat Matthaeus nicht gewagt. Andererseits ist nicht zu leugnen, daß die Geschichte ungemein gewinnt, wenn sie zur Zeit der reifen Feigen spielt.

¹ In D ist eine Umformung des Textes erhalten: καὶ τῆ ἐπαύριον ἐξελθόντα (aus ἐξελθὼν oder ἐξελθόντος verdorben) ἀπὸ Βηθανίας ἐπέιναγεν καὶ ἰδὼν ἀπὸ μακρόθεν κυκὴν ἔχουσαν φύλλα ἦλθεν ἰδεῖν ἐάν τί ἐστιν ἐν αὐτῇ καὶ μηδὲν εὗρων εἰ μὴ φύλλα, οὐ γὰρ ἦν ὁ καιρὸς κύκων, ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτῇ Μηκέτι εἰς τὸν αἰῶνα ἐκ σοῦ μηδεὶς καρπὸν φάγοι. καὶ ἤκουον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ. Nur ἐξελθὼν findet sich im sinaitischen Syrer [ܡܫܟܝܘܢ] wieder; es ist Ausgleichung mit Mt 21, 18: alle anderen Abweichungen in D sind Versuche, den Stil zu verbessern.

Hat also Matthaeus die Zeitangabe mit Recht entfernt oder nicht vorgefunden, so ist die Geschichte entweder überhaupt zeitlos oder eine dunkle Erinnerung daran, daß Jesus früher nach Bethanien und Jerusalem gekommen ist als es die auf die Katastrophe hinstrebende Tradition der Synoptiker darstellt (vgl. Wellhausen, *Evang. Marci* 94): die erste Möglichkeit ist mir wahrscheinlicher. Sei dem wie ihm sei, die Geschichte selbst klingt ganz naiv, wie ein Märchen, widerstrebt hartnäckig ethischer oder gar christologischer Exegese. Es scheint aber, als sei sie unvollständig: denn der Feigenbaum, der am Wege zwischen Bethanien und Jerusalem stand, kommt noch einmal im Evangelium vor.

Hinter der eschatologischen Rede Mk 13, 4—27 stehen eine Reihe von abgerissenen, trümmerhaften Sprüchen, die nur verständlich werden, wenn man sie von einander isoliert und jeden für sich interpretiert; vgl. Wellhausen 113f. Der erste dieser Sprüche (13, 28f.) lautet:

Ἄπο δὲ τῆς κυκλῆς μάθετε τὴν παραβολήν. ὅταν αὐτῆς ᾗδῃ ὁ κλάδος ἀπαλὸς γένηται καὶ ἐκφυῖ τὰ φύλλα, γινώσκετε ὅτι ἔγγυς τὸ θέρος ἐστίν. οὕτως καὶ ὑμεῖς ὅταν ἴδῃτε ταῦτα¹ γινόμενα, γινώσκετε ὅτι ἔγγυς ἐστὶν ἐπὶ θύραις.

Wer diese Worte exakt zu deuten versucht, stößt auf mehr als eine Schwierigkeit. Um des καὶ ὑμεῖς willen verlangt Wellhausen für das erste γινώσκετε die Aussprache γινώκεται. Mich macht nicht so sehr bedenklich, daß die alten Übersetzungen auf γινώσκετε führen, die Verwechslung von ε und αι kann sehr hoch hinaufreichen: aber das allgemeine passivische γινώκεται ist sehr auffallend für δῆλόν ἐστιν, φανερόν γίνεται, σημαίνεται. Da andererseits καὶ ὑμεῖς neben γινώσκετε unerträglich ist, so wird sich kaum leugnen lassen, daß die Stelle gestört ist.

Anderes kommt hinzu. Zu ἔγγυς ἐστὶν ἐπὶ θύραις vermißt man die unzweideutige Bezeichnung des Subjekts²; auch ist die Verkoppelung des eigentlichen Ausdrucks für die Nähe mit dem bildlichen um so unangenehmer als im Vergleich nur steht ὅτι ἔγγυς τὸ θέρος ἐστίν. Der sinaitische Syrer paraphrasiert hier und Mt 24, 33 sehr geschickt ܘܡܝܢ ܕܘܢܝܢܐ (oder ܘܡܝܢ ܕܘܢܝܢܐ ܘܡܝܢ ܕܘܢܝܢܐ); ihm kam zu statten, daß er ἔγγυς εἶναι mit einem Wort ausdrücken konnte.

¹ πάντα ταῦτα findet sich in „abendländischen“ Texten und einigen Handschriften der Peschitta; die ältere syrische und die griechische Überlieferung hat nur ταῦτα. Wichtige Varianten zu den beiden Versen sind mir nicht bekannt.

² Die Peschitta setzt das allgemeine Femininum ܘܡܝܢܐ oder Mt 24, 33 ܘܡܝܢܐ: als wörtliche Übersetzung korrekt, dem Sinne nach unverständlich.

Aber es sei davor gewarnt $\delta\tau\iota$ ἐγγύς εἰμι ἐπὶ θύραις einzusetzen. Der eine Anstoß, ἐγγύς neben ἐπὶ θύραις, bleibt, und die richtige Parallele zu τὸ θέρος wäre das Gericht, um so mehr als θέρος „Ernte“ bedeutet und die Ernte mit allem was dazu gehört, das stehende neutestamentliche Bild für das Gericht ist. Endlich, was heißt $\delta\tau\alpha\upsilon\tau\alpha$? Das kann nur auf das gehn, was eben gesagt ist: aber da stehen nicht nur Zeichen, sondern das Ende selbst (13, 26. 27).

Matthaeus hilft nicht weiter (24, 32 ff.). Lukas korrigiert, beweist also die Berechtigung der Anstöße, indem er die Stelle so umformt (21, 29 ff.):

Καὶ εἶπεν παραβολὴν αὐτοῖς. Ἴδετε τὴν συκὴν καὶ πάντα τὰ δένδρα· $\delta\tau\alpha\upsilon\tau\alpha$ προβάλλουσιν ἤδη, βλέποντες ἀπ' ἑαυτῶν γινώσκετε $\delta\tau\iota$ ἤδη ἐγγύς τὸ θέρος ἐστίν· οὕτως καὶ ὑμεῖς, $\delta\tau\alpha\upsilon\tau\alpha$ γινόμενα, γινώσκετε $\delta\tau\iota$ ἐγγύς ἐστίν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.

Durch die Einschlebung des Reiches Gottes wird allerdings das Erscheinen des Menschensohnes [$\tau\alpha\upsilon\tau\alpha$] zum Zeichen, und das zweite ἐγγύς ἐστίν — ἐπὶ θύραις ist gestrichen — erhält sein Subjekt: aber die präzise Symbolik von θέρος geht verloren. Der Zusatz βλέποντες ἀπ' ἑαυτῶν¹ zu dem ersten γινώσκετε, der übrigens beweist, daß Lukas γινώσκετε, nicht γινώσκεται gelesen hat, schafft einen Gegensatz zu dem zweiten γινώσκετε, das nunmehr die übersinnliche Erkenntnis der Zukunft bedeuten soll; καὶ bezieht sich nicht mehr auf ὑμεῖς, sondern auf den ganzen Satz und ist, wie oft im klassischen Griechisch, vom Personalpronomen nur attrahiert². Das ist alles sekundär, verrät den überlegt vorgehenden, die Mittel beherrschenden Stilisten.

Es sind bei Lukas noch zwei weitere Anstöße weggeschafft, von denen bisher nicht die Rede gewesen ist. Aus der etwas unklaren Einführung bei Markus „Vom Feigenbaum aus lernet das Gleichnis verstehn“ — es geht keins vorher, und der Anschluß ans Vorhergehende ist weniger als notdürftig — wird bei Lukas das formelhafte „Und er sagte ihnen ein Gleichnis“. Neben den einen Feigenbaum treten „alle Bäume“, eine unsäglich matte Rede, gewiß; indes was soll der eine, determinierte

¹ Er fehlt in D und den beiden alten Syrern durch Angleichung an die Paralleltexte bei Mt und Mk; ἀπ' ἑαυτῶν lesen die Peschitta und die Lateiner.

² Der Sprachgebrauch wird oft verkannt; ich gebe daher ein paar Belegstellen. Plat. Gorg. 461^b οὕτω καὶ εὐὐ περὶ τῆς ῥητορικῆς δοξάζεις ὡς περὶ νῦν λέγεις (ist das wirklich deine Meinung); Phileb. 25^b εὐὐ καὶ ἐμοὶ φράσεις, nur das Verbum hat den Ton. Solj h. Kōn. Oed. 342 antwortet auf Teiresias Drohung ἤξει γὰρ αὐτὰ, κὰν ἐγὼ εὐγῆ στέγω der Kōnig οὐκ οὖν ἄ γ' ἤξει, καὶ εὐὐ χρῆ λέγειν ἐμοὶ; καὶ korrespondiert mit ἄ γε und schärft λέγειν, nicht das Personalpronomen. Ähnlich Eurip. Hippol. 390 λέξω δὲ καὶ εὐὐ τῆς ἐμῆς γνῶμης ὁδόν.

Feigenbaum in der allgemein giltigen Parabel? Auf Wellhausens Frage zu Mk 13, 28 „warum nicht ‚von den Bäumen‘ überhaupt?“ dürfte sich schwer eine Antwort finden lassen.

In den Worten Jesu bei Markus steckt ein Fremdkörper, der das Echte entstellt. Es schiebt sich alles zurecht, wenn man das zweite Glied des Vergleichs beseitigt, damit werden die Anstöße ausgerottet. Ich verbürge mich nicht dafür, daß der älteste Text jemals griechisch vorgelegen hat; dem Sinne nach muß der Spruch etwa gelautet haben: Τῆς συκῆς μάθετε τὴν παραβολήν· ὅταν αὐτῆς ἦδη ὁ κλάδος ἀπαλὸς γένηται καὶ ἐκφυῆ τὰ φύλλα, γινώσκετε (= Imperativ) ὅτι τὸ θέρος ἐπὶ θύραις.

Der Feigenbaum, dessen Gleichnis verstanden werden soll, muß ein bestimmter sein, den alle kennen, eben der, den der Herr verflucht hat. Gibt man das zu, so muß man freilich, um die Verbindung zwischen den beiden Erwähnungen des merkwürdigen Baumes herzustellen, auch das Wort 11, 14 für retouchiert erklären. Die alte Fassung, auch diese natürlich nur dem Sinne nach, ergibt sich aus der Deutung von 13, 28: Μηκέτι ἐκ σοῦ μηδεὶς καρπὸν φάγοι (oder φάγεται) ἕως ἔρχωμαι. Damit nun aber die uralte, schon sehr früh nicht mehr verstandene Erzählung zu einem klaren Ganzen zusammenkrystallisiert, ist ein realer Kern nötig: das ist eben jener verdorrte Feigenbaum, der wirklich in der Zeit der Urgemeinde am Wege von Bethanien nach Jerusalem gestanden haben muß. Die Geschichte, die von ihm erzählt wurde, ist das was die romantische, oder wie man gewöhnlich sagt, die alexandrinische Poesie der Hellenen ein αἴτιον nannte. Αἴτιον ist jede Erzählung, die etwas Reales, Gegenwärtiges, aber Unverständliches durch eine Geschichte motiviert, sei es ein seltsamer Brauch, eine nicht zu deutende Zeremonie, ein survival wie man jetzt sagt, oder auch eine Ruine, von der es keine historische Kunde gibt, oder eine auffallende Lokalität, ein sonderbar geformter Fels, ein alleinstehender, alter Baum, wie er die Phantasie der Orientalen leicht in Bewegung setzt; denn wenn auch die griechische Romantik, welche solche Geschichten sammelte, verwertete und erfand, den präzisen Ausdruck dafür geprägt hat, die Sache findet sich überall.

Bethanien war ein uralter, wenn nicht der älteste Sammelpunkt solcher, die „auf das Reich Gottes warteten“. Wenn sie morgens nach der heiligen Stadt gingen und abends heimkehrten, kamen sie an dem verdorrten Feigenbaum vorbei, der, ein einsames Wahrzeichen, weithin sichtbar, am Wege emporragte. Warum war er verdorrt? Als der Herr, so erzählten sie sich, zum ersten Male von Bethanien nach Jerusalem wanderte, da hungerte ihn, und er ging an den Baum, um sich an seinen

Früchten zu erquicken. Der Baum gab keine her. Und der Herr sprach den Fluch über ihn: „Keiner soll eine Frucht von dir essen, bis ich komme“. Als am Tage danach der Herr mit den Jüngern wieder des Weges kam, war der Baum verdorrt bis in die Wurzel; der Herr aber sprach zu den Jüngern: „Wenn der Baum wieder ausschlägt, ist die Ernte vor der Tür“. Und die Gläubigen sahen jedesmal, wenn sie vorbeikamen, hin, ob sich noch keine Knospe zeige.

Im ältesten Evangelium wirds mehr von solcher auf freiem Felde gewachsenen Poesie gegeben haben; aber die Zeit kam nur zu früh, daß keiner sich fand, der das Heidekraut pflückte und aufhob.

Eduard Schwartz.

Die Entstehung der Zahl 666.

I

Aus dem, was Corssen in dieser Zeitschr. 1903, 264 ff. wider mich geltend gemacht hat, ist mir nicht klar geworden, inwiefern ich ihn mißverstanden haben soll. Jedenfalls aber gibt er meine Meinung nicht richtig wieder, wenn er schreibt: „Denn darauf kommt es ihm (Vischer) an: es handelt sich hier um keinen Namen, sondern die Zahl 666 muß hier gedeutet werden, wie Irenaeus es tat, nämlich auf die ganze Summe der Ungöttlichkeit von Anbeginn der Welt an“. Wenn dies wirklich meine Ansicht wäre, so hätte ich in der Tat die betreffende Stelle gründlich mißverstanden. Ich bin deshalb genötigt, so unbedeutend die Sache an sich ist, in aller Kürze noch einmal festzustellen, was ich zu erwägen gegeben habe.

Ich habe so wenig als Irenaeus bestritten, daß die Zahl 666 nach der Meinung des Apokalyptikers die Summe der Buchstaben eines Namens enthält. Wie könnte ich dies gegenüber τὸν ἀριθμὸν τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ v. 17 und ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν v. 18! Ganz gewiß ist das ψηφίζειν der Zahl, zu dem der Apokalyptiker auffordert, nicht Selbstzweck. Die Zahl des Tieres soll vielmehr berechnet werden, damit ein Zeichen gewonnen wird, an dem die kommende gottfeindliche Größe erkannt werden kann. Sie ist daran zu erkennen, daß die Zahl, welche die Buchstaben ihres Namens ergeben, 666 ist. Deshalb habe ich auch nicht gesagt, die Zahl 666 müsse gedeutet werden, wie Irenaeus es tat.

Ich habe vielmehr die Frage einer erneuten Untersuchung unterzogen, wie die Apokalypse zu der Zahl 666 gekommen sei.

Nach der gewöhnlichen Auffassung so, daß der Zahlenwert eines bereits vorhandenen Namens festgestellt worden ist.

Ich habe nicht behauptet, daß die Zahl nicht auf diesem Wege gewonnen sein könne. Aber ich habe mir erlaubt, auf die Möglichkeit einer andern Entstehung hinzuweisen, nämlich: die Zahl ist wie die Zahl der 7 Häupter und der 10 Hörner, der $3\frac{1}{2}$ Zeiten u. s. w. auf Grund der Tradition gewonnen worden.

Als Gründe, die dafür sprechen, lassen sich anführen:

1. Die Größe und die Gleichförmigkeit der Zahl.
2. Die Beispiele, die dartun, daß nicht selten aus irgend einem Grunde zuerst die Zahl gegeben war und dann erst nachträglich zu der Zahl ein Name gesucht wurde.
3. Der Charakter des Buches, das nicht Rätsel zum Raten aufgeben, sondern Aufschluß über die Zukunft erteilen will.

4. Gerade der Wortlaut der Stelle, den Corssen für sich in Anspruch nimmt. Der Apokalyptiker sagt nun einmal: „Hier ist für die Weisheit die Aufgabe, die Zahl zu berechnen“, und nicht: „hier ist die Aufgabe, aus der Zahl des Tieres den Namen eines Menschen von demselben Zahlenwerte abzuleiten“. Gewiß ergibt sich nachträglich diese weitere Aufgabe von selbst. Aber zunächst wird zur Berechnung der Zahl aufgefodert. Nun meint allerdings Corssen, das sei eine unmögliche Forderung, nämlich, wie er in einem zweiten Artikel erläutert, „die Berechnung der Zahl des Tieres ohne Kenntnis seines Namens, d. h. ohne Kenntnis der Elemente, die zu seiner Berechnung nötig sind“¹. Aber eben die Berechtigung dieses „d. h.“ habe ich bestritten und in diesem Zusammenhange mit aller Behutsamkeit auf Irenaeus hingewiesen, weil er zeigt, auf welchem Wege ein Mann seiner Zeit, der in den apokalyptischen Traditionen lebte, die Corssen unmöglich scheinende Aufgabe lösen konnte.

Wenn nun Corssen einwendet: „Das ist ja ganz schön, wenn man nur sähe, wiefern unter dieser Annahme die Zahl auf rechnerischem Wege gefunden sei. Ich wenigstens wüßte nicht, wie man die Rechnung anzusetzen hätte“, so ist darauf hinzuweisen, daß der Apokalyptiker sagt: ὡδε ἡ κοφία ἐτέτυν und ὁ ἔχων νοῦν ψηφισάτω. Und es darf immerhin die Frage aufgeworfen werden, ob ein Exeget des 20. Jahrhunderts ohne Weiteres bei sich die κοφία und den νοῦν voraussetzen darf, die der Apokalyptiker zur Lösung dieser Aufgabe verlangt. Daß für einen Mann, der der Zeit und den

¹ Von mir gesperrt.

Anschauungen des Apokalyptikers nahe stand, die Lösung nicht unmöglich war, das beweisen eben die Ausführungen bei Irenaeus und seine Versicherung, daß neben dem Zeugnisse der Handschriften und derer, die Johannes noch gesehen hätten, auch die Vernunft lehre, daß die Zahl 666 sei. Und nur deshalb habe ich auf seine Ausführungen hingewiesen, ohne zu behaupten, daß sie zweifellos die Erwägungen wiedergeben, denen die Zahl ihre Entstehung verdankt. Ich bin allerdings geneigt, nicht so rasch über das von Irenaeus Beigebrachte hinwegzugehen, als üblich ist, so sehr auch der Zusammenhang, in dem sich diese Stellen finden, zur Vorsicht mahnt. Ich will die Gründe, warum Irenaeus Beachtung verdient, nicht wiederholen und weise nur noch darauf hin, daß Apc 13, 15 unter dem Einflusse von Daniel 3, 5s, entstanden ist. Es ist somit nicht unmöglich, daß selbst zwischen den 6 und 60 Ellen des Bildes und der Zahl 666 ein Zusammenhang bestände. Ja, auch den übrigen Ausführungen wird man, so sonderbar sie uns berühren mögen, nicht von vornherein jeden Wert absprechen dürfen; denn zweifellos spricht Irenaeus nicht eine Privatschulle, sondern einen in den apokalyptischen Kreisen verbreiteten und feststehenden exegetischen Grundsatz aus, wenn er (V 28, 3) sagt: Τοῦτο δ' ἐστὶ τῶν προγεγονότων διήγησις, καὶ τῶν ἐχομένων προφητεία. Und eben deshalb waren für diese Kreise zahlreiche Stellen Fundgruben eschatologischer Weisheit, bei denen an eine derartige Bedeutung zu denken, dem modernen Exegeten vollständig ferne liegt.

Die Schlußbemerkung Corssens endlich spricht etwas Selbstverständliches aus, das ich niemals bestritten habe. Es lag somit auch kein Grund vor, es mir gegenüber geltend zu machen.

Eberhard Vischer.

II.

So lange nicht der Beweis erbracht ist, daß das Wort ψηφίζει außer der durch das Etymon und den herrschenden Sprachgebrauch garantierten Bedeutung noch eine andere haben kann, läßt sich nicht einsehen, daß die Zahl der Apokalypse irgend eine andere Grundlage hat als die durch die einzelnen Buchstaben zweier von dem Apokalyptiker vorausgesetzten Namen, nämlich des Tieres und des Menschen, repräsentierten Zahlenwerte. Da Vischer diesen Beweis nicht versucht hat, so hätte ich nichts weiter zu bemerken, wenn er nicht eine Wendung des Irenaeus für sich in Anspruch genommen hätte, die in dem Zusammen-

hang einen ganz anderen Sinn hat als der, den Vischer ihr abgewinnt.

Wenn nämlich Irenaeus sagt, daß auch die Vernunft lehre, daß die Zahl 666 sei, so meint er damit nicht die Vernunft und die Weisheit, die der Apokalyptiker zu der Lösung seiner Aufgabe verlangt. Daß er gar nicht die Worte der Apokalypse $\delta\ \xi\chi\omega\nu\ \nu\omicron\upsilon\nu$ im Sinne hat, beweist der griechische Text $\tau\omicron\upsilon\ \lambda\omicron\gamma\omega\upsilon\ \delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\omicron\nu\tau\omicron\varsigma$, wofür die lateinische Übersetzung *ratione docente* hat. Irenaeus polemisiert gegen die Lesart $\chi\iota\varsigma = 616$, die nach seiner Meinung auf einem Schreibfehler beruht. Wenn er für die Zahl 666 außer dem Zeugnis der schriftlichen und mündlichen Tradition auch die *ratio* in Anspruch nimmt, so spricht er damit einen an sich unanfechtbaren Grundsatz der Textkritik aus. Aus dieser Gegenüberstellung aber geht klar hervor, daß die Deutung der Zahl, die Irenaeus gibt, aus seinem Kopfe und nicht aus der Überlieferung stammt. Für ihn ist die Zahl 666 aus inneren Gründen so notwendig wie die Vierzahl der Evangelien; den Beweis führt er hier wie dort mittelst der allegorisch-typischen Interpretation der alexandrinischen Theologie. Seine Zeitgenossen faßten vielmehr die Aufgabe genau so auf, wie die meisten modernen Interpreten, indem sie nach einem Namen suchten und auch einen fanden. Das erfahren wir ja gerade aus Irenaeus, der sich gegen die Interpreten wendet, die einen Namen für die Zahl 616 wußten, den er uns leider verschweigt. Auch Irenaeus selbst erkennt an, daß die Zahl dem Namen eines Menschen entspreche — das bemerkt Vischer mit Recht, ist aber selbstverständlich — und er führt mehrere mögliche als Beispiele an: $\text{EYAN}\theta\text{A}\Sigma$, $\text{LATEINO}\Sigma$, TEITAN . Den letzten hält er sogar für wahrscheinlich, aber er traut sich eben nicht die *σοφία* zu, den einen mit Sicherheit zu bestimmen: $\eta\mu\epsilon\iota\varsigma\ \omicron\upsilon\nu\ \omicron\upsilon\kappa\ \acute{\alpha}\pi\omicron\kappa\iota\nu\delta\upsilon\nu\epsilon\upsilon\omicron\mu\epsilon\nu\ \pi\epsilon\rho\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \delta\omicron\nu\omicron\mu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \text{'}\text{A}\nu\tau\iota\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\pi\omicron\phi\alpha\iota\nu\delta\omicron\mu\epsilon\nu\ \beta\epsilon\beta\alpha\iota\omega\tau\iota\kappa\omega\varsigma$ (Eus. H. E. V. 8, 6 = Ir. V, 30, 3). Er begnügt sich damit, aus der Beschaffenheit der Zahl das Wesen dessen, der kommen wird, zu erkennen, und meint, daß der Name für die Gegenwart keine Bedeutung habe.

Ich bemerke noch, worauf ich von Herrn Professor F. Marx in Leipzig hingewiesen werde, der, wie ich nachträglich erfahre, lange vor Sogliano auf den Zusammenhang zwischen den pompejanischen Graffiti und der apokalyptischen Zahl, wie ja wahrscheinlich auch andere Forscher im Stillen, aufmerksam geworden war, daß neuerdings das inschriftliche Material zu dieser Sache um eine interessante Inschrift aus dem Pontus vermehrt ist. Man vergleiche *Revue des études grecques*, t. xv, 1902, p. 314, wo Cumont folgende Inschrift mitteilt:

Δὶ ἐπι[κ]αρπι[ω] | βωμὸς ἰδρυμέ|νος ἐν τόποις | κτητόρων Τα|ριτάρων
καὶ Χα|ούων πρὸς ἀ|πόκρουσιν ὀνό|ματι οὐ ἐστὶ ἡ | ψῆφος τέε'.

Cumont findet allerdings eine Schwierigkeit in dem Ausdruck πρὸς ἀπόκρουσιν, die er in einer Weise zu lösen sucht, auf welche die Inschrift an Bedeutung für unsere Stelle wesentlich verlieren würde. Da die beiden letzten Buchstaben der drittletzten Zeile nicht ganz sicher gelesen sind, so meint er mit einer ganz leichten Änderung πρὸς ἀπόκρουσιν ὀμματίου ἐστὶ ἡ ψῆφος τέε', d. h. „zur Abwendung des bösen Blicks dient die Zahl 365“, lesen zu müssen. Aber Cumonts Vermutung ist gewiß nicht richtig. Denn vor allem dürfte wohl der so gewonnene Satz weder recht inschriftlich noch überhaupt gut griechisch sein. Dann aber wäre zu beweisen, daß ὀμμάτιον ohne weiteres für ὀφθαλμὸς βάσκανος stehen könnte. Man würde vielmehr πρὸς ἀπόκρουσιν βασκανίας oder φθόνου zu erwarten haben. ψῆφος aber ohne nähere Bestimmung wäre viel auffälliger als das nackte ἀπόκρουσιν. Denn ψῆφος ist nicht die Zahl schlechthin, sondern die durch Addition gewonnene Zahl. Man muß also die Teilzahlen kennen, aus denen sie sich ergeben hat, das erfährt man hier durch den auf ὀνόματι rückweisenden Genitiv οὐ. Kann aber ἀπόκρουσις in dem Sinne von ἀποτροπή stehen — und das ist doch wohl nicht zu bezweifeln — so ist nicht einzusehen, warum πρὸς ἀπόκρουσιν nicht absolut gesetzt sein sollte, nämlich: zur Abwehr von allen möglichen Übeln, wobei allerdings, da die Inschrift im Bereich des Pontus gefunden ist, in erster Linie an den φθόνος zu denken sein wird, da ja die um den Pontus wohnenden Thibier als ein ἔθνος βασκαντικὸν καὶ φθοροποιὸν galten (s. O. Jahn in seiner berühmten Abhandlung vom bösen Blick, Ber. der Sächs. Ges. der Wiss. 1855, S. 35). Ob aber der zauberkräftige Name, der gemeint ist Meithras oder Abraxas ist, die beide die Zahl der Tage des Jahres ergeben, wird wohl schwer zu entscheiden sein.

Berlin.

P. Corssen.

Das Abendmahl im Urchristentum.

Von O. Holtzmann in Gießen.

Von der großen Fülle von Arbeiten über das h. Abendmahl, die in den letzten fünfzehn Jahren erschienen sind, hat die Arbeit Spittas (Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls, in: Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums I 1893, S. 205—337) den größten Eindruck gemacht. Das ist nicht zu verwundern. Spitta erweist sich in dieser Arbeit gleichzeitig heimisch auf allen den Gebieten, die bei Beurteilung des Ursprungs des Abendmahls in Betracht kommen, im Judentum wie im Urchristentum, in der Dogmatik wie in der Liturgik. Die Auffassung, die er vorträgt, war neu und überraschend und stimmte doch scheinbar nicht bloß mit den Wünschen der Gegenwart überein, sondern ebenso mit den Urkunden der ältesten christlichen Vergangenheit.

Spitta bahnt sich seinen Weg durch eine kritische Behandlung des Markustextes. Er weist auf den Widerspruch zwischen Mk 14, 2 und der nachfolgenden Erzählung hin. Dieser Widerspruch ist vorhanden. Nach 14, 2 soll Jesus nicht am Feste sterben: nach 14, 10. 11 bietet sich seinen Gegnern in Judas Ischariot eine freudig von ihnen ergriffene Hand, die Jesus rechtzeitig (εὐκαίρως) ihnen ausliefern will; trotzdem ist Jesus am 14. Nisan nach V. 12 noch frei und ißt mit seinen Jüngern nach V. 16. 17 am Vorabend des 15. Nisan das Passahlamm; in der Festnacht wird er zu Gethsemane verhaftet und vom Hohenrat verurteilt, am Festtag selbst hält Pilatus über ihn Gericht und läßt ihn kreuzigen. Spitta hat auch Recht, wenn er hervorhebt, daß außer in den Versen 14, 12—16 nirgends im Markusbericht von dem Feste die Rede sei und daß vieles hier Berichtete geradezu gegen die Festsitte verstößt. So ist es auch mir zweifellos, daß Mk ursprünglich Abendmahl und Tod Jesu, die nach jüdischer Rechnung auf einen Tag fallen, ebenso wie das Johannes- und Petrus-evangelium, auf den 14., nicht auf den 15. Nisan verlegte. Aber durch bloße Streichung der Verse 14, 12—16 wird hier schwerlich der ursprüngliche Markustext hergestellt: denn dann ist 14, 1 die Angabe des

letzten Tages vor der Gefangennahme; dann stößt sich aber 14, 3 mit 14, 18; denn an diesem letzten Tag sind doch die Reden, mindestens von 12, 35 an, gesprochen; Jesus könnte nur abends in Bethanien bei dem aussätzigen Simon gewesen sein; daß er nachher noch einmal mit seinen Jüngern zu nacht gespeist habe, ist ganz unwahrscheinlich. Also steht auch die Erzählung über die Salbung in Bethanien 14, 3—11 jetzt an falscher Stelle; auch hier ist die Chronologie des Johannesevangeliums 12, 1 festzuhalten; die Verse 14, 3—9 gehören hinter 11, 11. Dagegen ist 14, 17 die Zielbestimmung des Kommens Jesu ausgefallen. Diese Änderungen sind vor der Benützung des Mk durch Mt und Lk vorgenommen worden, um diese letztern Abschnitte des Mk zu einer einheitlichen und befriedigenden Erzählung über das Leiden Jesu auszugestalten.

Also Spitta hat in allem Wesentlichen Recht. Auch vielleicht darin, daß er die Umgestaltung der Abendmahlsfeier zu einer christlichen Passahfeier auf Einwirkung des Paulus zurückführt. Wenigstens wissen wir, daß Paulus Christus mit dem Passahlamm vergleicht und darum von den Christen fordert, daß sie das Fest der ungesäuerten Brote gleichsam unaufhörlich feiern 1 Kor 5, 7. 8. Wurde so das jüdische Passahfest ein Bild der christlichen Erlösung, so lag es nahe genug, das heilige Mahl der Christen mit dem jüdischen Passahmahl zu vergleichen. Insofern mag Paulus eine Anregung gegeben haben, durch welche Spätere dazu geführt wurden, das letzte Mahl Jesu für das Passahmahl zu halten. Aber Spittas Anschauung, daß schon bei Paulus bestimmte Züge seines Abendmahlsberichtes aus dem Passahritus zu erklären seien, scheint mir unbegründet. Spitta faßt als solche Züge in dem Berichte des Paulus auf das Wegbleiben einer Aufforderung zu essen und zu trinken, wie sie die Synoptiker haben, den Wiederholungsbefehl, der sich aus der Passahvorschrift Ex 12, 14 erkläre, und die nachträgliche Weisung, beim Genuß des Abendmahls den Tod Jesu zu verkünden (1 Kor 11, 26): das entspreche der Passahvorschrift, beim Passahmahl die heilige Geschichte dieses Festes zu erzählen; endlich auch den Umstand, daß die Handlung mit dem Kelch nach dem Mahle erfolge. Aber wenn nicht bei den drei Synoptikern etwas vom Passahmahl stünde, würde niemand aus den Worten des Paulus auf die Vorstellung gekommen sein, daß Jesus bei dem Mahl, von dem 1 Kor 11, 23—25 erzählen, irgend ein jüdisches Fest gefeiert habe. Wohin führt eine Schrifterklärung, die aus solchen Ähnlichkeiten etwas schließen will.

Die Sache liegt also so, daß weder Paulus noch Markus noch

Johannes noch das Petrus-evangelium das letzte Mahl Jesu als Passahmahl betrachten. Bei Matthäus und Lukas ist das anders infolge einer frühen Überarbeitung des Markusevangeliums, die vielleicht ihre letzte Wurzel in einem Worte des Paulus hat.

Spitta warnt überhaupt vor einer Überschätzung der Angaben des Paulus. Paulus sei kein Augenzeuge, habe nach seiner eigenen Aussage im Galaterbrief den Verkehr mit den Aposteln durchaus nicht gepflegt, den ersten Korintherbrief habe er erst zwanzig Jahre nach dem Abendmahl Jesu geschrieben, auch die einleitenden Worte 1 Kor 11, 23 sollen nicht die Sicherheit und Genauigkeit seiner Kunde vom Abendmahl den Korinthern bemerklich machen. Der Abendmahlsbericht des Paulus müsse also ebenso kritisch betrachtet werden, wie die anderen Berichte. Alle diese Bemerkungen haben ein gewisses Recht; aber sie können doch nichts ausrichten gegenüber der schlichten Wahrheit, daß Paulus sicher mit einer ganzen Reihe von Mitgliedern der Urgemeinde verkehrt hat, mit Petrus, Johannes, dem Bruder Jesu Jakobus, mit Barnabas und Markus; von ihnen waren Petrus und Johannes Augen- und Ohrenzeugen des letzten Mahles Jesu. Daß Paulus der Abendmahlsfeier großes Gewicht beigelegt, kann gar nicht bezweifelt werden; daß er darauf bedacht war, in allen möglichen Verhältnissen Jesu Wort Geltung zu verschaffen, sehen wir aus 1 Kor 7, 25; daß er Variationen begeisterter Anhänger für Geschichte genommen habe, ist eine seiner Persönlichkeit meines Erachtens unwürdige und durch die Beobachtung an seinen Schriften nicht zu rechtfertigende Unterstellung. Gegenüber der immerhin unsichern Herkunft der Markusüberlieferung bleibt Paulus Hauptquelle.

Aber richtig ist es wieder, wenn Spitta einen Unterschied herausfühlt zwischen den theologischen Ausführungen des Paulus über das Abendmahl und der von ihm teils vorausgesetzten teils beschriebenen Abendmahlsfeier seiner Gemeinde in Korinth. Spitta bezeichnet diese Gemeindefeier als eine wirkliche Mahlzeit der Gemeinde, bei der die Segenssprüche über Brot und Wein eine besondere Beziehung auf die Heilsgüter der Erlösung durch Christum hatten. Paulus kennt keinen Unterschied zwischen Liebesmahl und Herrenmahl. Das Herrenmahl verläuft so, daß zuerst Wein und Brot nach je einem Dankgebet genossen werden, dann folgt die übrige Mahlzeit, zum Schluß wird wieder ein Dankgebet gesprochen: von dem letztern redet Paulus freilich nicht. Hier ist nur zweifelhaft, ob Spitta darin Recht hat, wenn er an eine Wiedergabe der Einsetzungsworte beim Herrenmahl nicht glaubt. Er meint, die Anführung der Einsetzungsworte 1 Kor 11, 28ff. beweise, daß

die Gemeinde diese Worte nicht kannte. Das ist doch zu rasch geschlossen. Paulus kann auch durch seine Anführung auf den Sinn der Handlung hinweisen, wenn das Angeführte zwar bekannt, aber nicht genügend beachtet ist. Paulus ist mit der korinthischen Feier unzufrieden, weil in ihr der Charakter des Herrenmahls zu wenig zum Ausdruck komme (1 Kor 11, 20), und er hält den Korinthern seine ihnen wohl bekannte Erzählung von der Stiftung des heiligen Mahles vor, um daraus die nötigen Schlüsse über die rechte Feier dieses Mahles zu ziehen (1 Kor 11, 23. 26—34). Daß den Korinthern die Einsetzungsworte bekannt waren, geht aber nicht bloß aus dem δ και παρέδωκα ὑμῖν 11, 23 hervor, sondern ebenso schon aus 10, 16: κοινῶν τῶν αἵματός τοῦ Χριστοῦ, κοινῶν τῶν σώματος τοῦ Χριστοῦ; die mit οὐχί eingeleiteten Fragen weisen auf etwas hin, das dem Gefragten wohl bekannt ist. Wenn man in Korinth allgemein wußte, daß das Herrenmahl eine Verbindung mit dem Blut und Leib des Messias herbeiführe, dann darf man wohl annehmen, daß dies bei der Feier selbst auch in irgendwelcher Form zum Ausdruck kam.

Aber Spitta hebt hervor, daß 1 Kor 10, 16—21 der Kelch vorausgehe, während er im Abendmahlsbericht erst nach der Mahlzeit seine Stelle hat (11, 25). Das ist richtig; aber eine viel wichtigere Sache ist das andere, daß Paulus überall in seinen Ausführungen großes Gewicht auf Essen und Trinken beim Abendmahl legt, während sein Abendmahlsbericht im Unterschied von den andern Berichten davon mit keinem Worte spricht (1 Kor 10, 3. 4. 17. 21; 11, 20. 26—34; 23—25). Daraus muß man doch schließen, daß Paulus einen älteren Abendmahlsbericht empfing und weitergab, der zu des Paulus eigener Vorstellung vom Abendmahl gar nicht recht paßte. Also gibt uns Paulus älteste Überlieferung. Auch hier scheint die synoptische Überlieferung durch Anregungen umgestaltet zu sein, wie sie gerade aus dem Kreise des Paulus ausgehen konnten. Schon bei Markus wird das Brot dargereicht mit dem hinzugefügten Befehl: nehmet! Ebenso wird der Kelch dargereicht, und es wird erzählt, daß alle daraus tranken. Von diesem Geben und Nehmen weiß Paulus durchaus in seinem Abendmahlsberichte nichts zu erzählen. Dagegen bei Matthäus ist beim Brot zu dem Imperativ ‚nehmet!‘ der andere ‚esset!‘ hinzugekommen, beim Kelch ist aus dem erzählenden ‚und sie tranken alle daraus‘ der Befehl geworden: ‚Trinket alle daraus!‘ Man kann es doch nur aus der blendenden Kraft einer bereits gewonnenen Überzeugung sich erklären, daß Spitta es über sich bringt, hier dem Bericht des Matthäus vor dem des Markus den Vorzug zu geben.

Spitta findet also, daß Jesus im Abendmahl sich nicht als das Passahlamm bezeichnet hat, daß man in Korinth das regelmäßige Gemeindemahl als Herrenmahl gefeiert hat, er findet in den alten Abendmahlsgebeten der Didache keinerlei Bezugnahme auf Jesu Tod; dagegen findet er auch im Johannesevangelium die Reden, daß Jesus das Brot des Lebens sei, das nimmer hungern und nimmer sterben läßt; daß er Quellwasser reicht, das jeden Durst stillt und ins ewige Leben quillt; daß er der wahre Weinstock ist, aus dem die Jünger Schaffenskräfte gewinnen. Auch bei diesen johanneischen Reden ist eine Bezugnahme auf den Tod Jesu nicht vorhanden. Damit scheint der Weg zu einer neuen Auffassung der Abendmahlsworte bezeichnet.

Jesus sprach in offener Anlehnung an Ex 24, 8 bei der Handlung mit dem Kelch von seinem Bundesblut. Dabei hebt Spitta hervor, daß der Ausdruck ἐκχυννόμενον auf das Ausgießen in den Becher hinweise. Er führt dafür an die Stellen der LXX Ex 30, 18; Num 19, 17; Jud 6, 19; Ez 24, 3. An allen diesen Stellen ist aber das Gefäß genannt, in welches die Flüssigkeit gegossen werden soll; dagegen ist αἷμα ἐκχύνειν genau unser ‚Blutvergießen‘, wobei niemand an das Füllen eines Gefäßes denkt; und auch wenn der Ausdruck vom Traubenblut genommen wäre, würde niemand bei der Wortverbindung ‚Vergießen von Traubenblut‘ an das Füllen eines Bechers denken. ἐκχέειν, ἐκχύνειν für sich heißt zur Erde gießen vgl. Ilias III 296, LXX Jud 6, 20. Aber Blutvergießen wäre eine Erinnerung an Jesu Tod, und Spitta glaubt aus der ältesten Form der Abendmahlsfeier schließen zu können, daß sie trotz Paulus nicht an Jesu Tod erinnerte. Der Wein als Bundesblut Jesu weckt den Gedanken an die Verheißung des davidisch-messianischen Bundes, mit dem sich von alters her der Gedanke an ein festliches Mahl verbinde. Im Alten Testament sind beide Vorstellungen namentlich Jes 55, 1—3 miteinander enge verbunden. Die Einzelgaben dieses Mahles sind aber meistens Brot und Wein Lk 14, 15; Mk 14, 25. Der Wein der verklärten Welt stammt von einem wundersamen Weinstock (Apc Baruch 29, 5; Iren V 33; Papias bei Euseb h. eccl. III 39, 11). Aber in Wahrheit soll das auf geistige Dinge bezogen werden. Schon im A. T. ist vom Gastmahl der Weisheit die Rede, sie gleicht selbst dem Weinstock, von dessen Frucht man nicht genug haben kann (Prov. 9; Sir 24, 17—21); das Manna, das nach Apc Bar 29, 8 wieder vom Himmel kommen soll, heißt in der ‚Weisheit Salomos‘ eine Speise der Engel, eine Offenbarung des Wesens der Gottheit. Im Schauen der Herrlichkeit Gottes finden nach spätjüdischen Aussagen die Engel ihre Sättigung; davon nährte sich Moses auf dem

Sinai. Aber auch der Messias gilt als Speise und Trank; er ist nach Paulus der Fels gewesen, der den Israeliten bei ihrem Zug durch die Wüste Wasser gab 1 Kor 10, 3. 4; er ist nach Apc Baruch 36ff. der Quelle und dem Weinstock zu vergleichen. Hillel meinte, ‚die Israeliten hätten schon in den Tagen des Hiskia den Messias gegessen‘; Rabban Giddil sagte: ‚die Israeliten werden einst zwei Messias essen‘ (Wünsche, Neue Beiträge S. 329—332).

Also scheint das Rätsel gelöst. Die Jünger essen Jesu, des Messias, Leib: sie genießen im Voraus, gerade jetzt in der Stunde des Abschieds, schon die Freuden des künftigen Messiasreichs. Sehr gelegen kommt Spitta die Bemerkung Wünsches, daß das semitische Wort für Leib (לֶחֶם) den Leib im Verhältnis zur Seele, auch die ganze Person bezeichne. Darauf kommt es ja an, daß die Jünger nicht etwa das materielle Fleisch, sondern die Persönlichkeit des Messias genießen. Daß Jesus aber an das künftige Messiasmahl bei seinem Abendmahl denke, scheint dadurch erwiesen, daß er in unmittelbarem Anschluß an die Abendmahlshandlung von dem Wein der verklärten Welt redet, den er trinken werde (Mk 14, 25) und Lk 22, 29. 30 ist Essen und Trinken am Tisch des Messias ausdrücklich als Inhalt des neuen Bundes genannt. Somit ist das Abendmahl eine Vorwegnahme des künftigen Messiasmahles.

Man wird dieser Anschauung Spittas die großzügige Geschlossenheit und die sichere Beziehung auf den tatsächlichen Gedankenkreis Jesu gewiß nachrühmen müssen. Jesus redet von der Sättigung der Hungernenden und Dürstenden im Reiche Gottes, von der Tischgemeinschaft mit dem Messias und mit den Patriarchen, von dem verklärten Weine an diesem Tisch, und er redet davon gerade auch beim letzten Mahl. Freilich läßt keiner der drei Synoptiker auch nur eine Ahnung davon durchschimmern, daß die bei Brot und Kelch vollzogene Feier eine Vorwegnahme jenes künftigen Mahles sein sollte. Im Gegenteil spürt man aus dem scharfen καινὸν (Mk 14, 25) nur den gewaltigen Abstand von Gegenwart und Zukunft heraus, und auch Lk 22, 29. 30 scheint die ewig ungetrübte Seligkeit der Zukunft dem rasch zu Ende eilenden Glück der Gegenwart entgegenzustellen. Aber auch die Deutung der Einsetzungsworte selbst muß Bedenken erregen. Es ist etwas ganz anderes, wenn in bildlicher Rede vom Essen und Trinken des Messias gesprochen wird, als wenn das in irgendwelcher Bildhandlung ausgeführt werden soll. Das ist auch wenn es sich nur um den Genuß von Brot und Wein handelt, eine gerade für jüdisches Fühlen durchaus unzulässige Vergrößerung der nur πνευματικῶς verständlichen Bildrede. Spitta meint freilich, bei seiner

Erklärung falle das jüdischem Empfinden Grauenhafte des Genusses von Fleisch und Blut des Menschensohnes weg, weil das doch nur ein Bild der geistigen Aneignung Christi sei. Aber auch nach ihm essen die Jünger im Brote des Messias Leib und trinken im Weine des Messias Blut; Blutgenuß aber war den Juden ein Greuel und gesetzlich verboten, wie Spitta ausführlich nachweist; und das Essen von Menschenfleisch verbietet das Gesetz nicht ausdrücklich, weil etwas so Entsetzliches in jüdischen Kreisen ganz undenkbar erschien; übrigens ist jeder Tote für die Berührung, also natürlich auch für den Genuß, unrein. Der Grundfehler dieser Deutung der Einsetzungsworte ist aber, daß Spitta auf die Austeilung von Brot und Wein alles Gewicht legt. In dem Abendmahlsbericht des Paulus, der sicher auf Augen- und Ohrenzeugen der Handlung Jesu zurückgeht, fehlt jedes Wort von einer Austeilung. Dagegen ist aus dem einen Befehl bei Markus ‚nehmet‘ bei Matthäus nicht bloß der doppelte Befehl ‚nehmet, esset‘ geworden; es ist noch hinzugekommen die entsprechende Aufforderung beim Kelch: ‚Trinket alle daraus!‘ da ist doch anzunehmen, daß schon das ‚nehmet‘ des Markus derselben Richtung der Überlieferung entstammt, die dann bei Matthäus wuchernd weiterwirkt. Spittas Ausführungen werden aber deshalb doch ihren dauernden Wert behalten. Sie zeigen nämlich einen Weg, wie sich jüdisch erzogene Christen damit abfinden konnten, wenn die spätere Gemeinde im Abendmahl Leib und Blut ihres Herrn zu genießen meinte. Daß das eine gewisse Überwindung kostete, geht aus dem Gesagten hervor. Gerade das Verbot des Blutessens ist von Jerusalem aus auch den Heidenchristen als Gesetz eingeschärft worden (Act 15, 20. 29; 21, 25).

Lehnt man also die durch Spitta gegebene Deutung der Abendmahls Worte ab und hält daran fest, daß von Darreichung und Genuß des Leibes und Blutes Christi ursprünglich nicht die Rede war, so verdankt man doch Spitta den genauen Nachweis, daß das Abendmahl keine christliche Umgestaltung der jüdischen Passahfeier ist. Spitta bringt hier auch untergeordnete Gründe bei, die für andere wenig Gewicht haben dürften. Z. B. fehle beim Passahmahl die Aufforderung zum Essen und Trinken, die nach der synoptischen Überlieferung beim Abendmahl vorhanden ist; die Bezeichnung des Verräters könne nicht während des liturgisch streng geregelten Passahmahles erfolgt sein. Das Wichtigste ist aber, daß das letzte Mahl Jesu das Passahmahl gar nicht gewesen sein kann. Das zeigt die Exegese, die nachweist, daß auch bei Markus so gut wie im Johannesevangelium und Petrus-evangelium ursprünglich

der Tag vor Passah der Todestag Jesu war; das zeigt eine geschichtliche Überlegung: schon am Tag vor Passah durfte höchstens bis Mittag gearbeitet werden; Verhaftung, doppelte Verurteilung und Kreuzigung Jesu sind am ersten Tag des Passahfestes nach der auch von den Römern beachteten jüdischen Sitte undenkbar. Jesus hat auch nicht etwa in der Erwartung seines Todes das Passahlamm einen Tag früher essen können; denn die Lämmer des Passahfestes wurden alle im Tempel zu Jerusalem zu bestimmter Stunde gleichzeitig bzw. rasch hintereinander geschlachtet. Somit ist von einer Umbildung der jüdischen Passahfeier in eine christliche keine Rede; hätte Jesus das gewollt, dann hätte er — wie Spitta mit Recht hervorhebt — nicht das Brot, sondern das Passahlamm als seinen Leib bezeichnet. Auch bei dieser Deutung müßte ja Gewicht gelegt werden auf die Darreichung und Austeilung von Brot und Wein; davon ist aber, wie wir gesehen haben, in der ältesten Überlieferung keine Rede.

Um den ursprünglichen Sinn der Abendmahlsfeier zu finden, tun wir vielleicht gut auf ihren ältesten Namen zu achten. Da begegnet neben dem Ausdruck Herrenmahl (δείπνον κυριακόν 1 Kor 11, 20), der nur ein einziges Mal vorkommt, ziemlich häufig der Ausdruck ‚Brotbrechen‘. Daß dieser Ausdruck dieselbe Sache meint, wie Herrenmahl, geht aus den Worten des Paulus hervor, der mit dem ‚Brot, das wir brechen‘, das Abendmahlsbrot bezeichnet, wie er mit dem ‚Kelch, den wir segnen‘ sicher den Abendmahlskelch im Auge hat 1 Kor 10, 16. Spitta hat mit Recht hervorgehoben, daß von einem christlichen Liebesmahl im Unterschied von der Abendmahlsfeier in den urchristlichen Gemeinden keine Rede sei. Nun reden die ‚Wirstücke‘ der Apostelgeschichte mehrfach vom christlichen Brotbrechen: in Troas kommen die Jünger am Sonntag zum Brotbrechen zusammen, und Paulus selbst vollzieht diese Handlung 20, 7. 11; auch während des Seesturmes tut er es auf dem Schiffe 27, 35. Ebenso heißt dann das gemeinsame Mahl der Christen in den ersten Abschnitten der Apostelgeschichte (Act 2, 42. 46).

Freilich wurde zu allen Zeiten das Brot gebrochen; doch gerade darum fällt das Gewicht auf, welches der urchristliche Sprachgebrauch auf das ‚Breiben‘ legt. Denn daß diese unwichtige Handlung z. B. Act 20, 11 erwähnt ist, kann man nur verstehen, wenn sie dem Erzähler etwas mehr bedeutete als das notwendige Zerkleinern des Nahrungsmittels vor dem Genuß. Der gewöhnliche Ausdruck für das regelmäßige Mahl war nicht ‚Brotbrechen‘, sondern ‚Brotessen‘ (ἀρτον φαγεῖν Mk 3, 20;

Lk 14, 1 τρώγειν Joh 13, 8). Dieser Ausdruck wird gerade auch von dem künftigen Messiasmahl gebraucht Lk 14, 15: μακάριος ὅστις φάγεται ἄρτον ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.

Nun erkennen die Emmausjünger den Herrn am Brotbrechen Lk 24, 35. Sein Brotbrechen muß also von dem gewöhnlichen, alltäglichen Gebrauch sich unterschieden haben; sonst wäre es kein Erkennungszeichen gewesen. Und dieselbe Art des Brotbrechens übten späterhin seine Jünger. Dadurch, daß sie eine gemeinsame Sitte hinsichtlich des Brotbrechens hatten, zeigten sie, daß sie eine zusammengehörige, von der übrigen Welt unterschiedene Gemeinschaft bildeten. Nachdem er das Brechen des Brotes als Zeichen der Zugehörigkeit zu Christus erwähnt hat, betont Paulus, daß die vielen, die an diesem Brote teil haben, ein Körper sind 1 Kor 10, 16. 17. Paulus führt nun diesen Brauch ausdrücklich zurück auf Jesu Vorbild und Anordnung in der Nacht, da er verraten ward 1 Kor 11, 25.

Allerdings erzählen die Evangelien schon bei den wunderbaren Speisungen vom Brotbrechen Jesu Mk 8, 6. 19; Mt 14, 19; 15, 36. Aber diese geschichtlich schwer zu deutenden Erzählungen dürfen zur Erklärung der besonderen Abendmahlssitte nicht herbeigezogen werden gegenüber dem klaren Bericht des Paulus. In der späteren Gemeinde wurde das Brot so gebrochen, wie es Jesus in der Nacht vor seinem Tode brach. Da konnte diese Sitte leicht in das frühere Leben Jesu zurückgetragen werden, wenn man von einer Speisung durch Jesus erzählen wollte. Auch diese Speisungen kann man nicht als Vorwegnahme des künftigen Messiasmahles bezeichnen, wenn man nicht den Boden der ernsten Geschichte verlassen und sich in das luftige Reich der Phantasie begeben will; denn nach dem Bericht des Markus wissen weder die Fünftausend noch die Viertausend, daß es der Messias ist, der hier seine Gaben austeilt. Vielmehr hebt Markus ausdrücklich hervor, daß selbst die Zwölf bei dieser Handlung Jesus noch nicht erkannt haben (Mk 6, 52; 8, 21). Nur als Taten einer Liebe, die augenblicklicher Not mutig abhilft, wollen diese Speisungen verstanden sein.

Es war also ein besonderes, außergewöhnliches Zerbrechen des Brotes, bei dem Jesus zu seinen Jüngern sagte: das ist mein Leib (Mk 14, 22), oder ausführlicher: das ist mein Leib, der für euch (gebrochen wird) 1 Kor 11, 24. Zunächst sehen wir von diesem Unterschied zwischen Markus und Paulus ab. Sicher vergleicht Jesus das Schicksal dieses Brotes mit dem Schicksal seines Leibes. Spitta hat gewiß Recht, wenn er hervorhebt, ein Zerbrechen des Brotes sei weder ein deutliches Bild

der den Juden volkstümlichen Steinigung, noch der später bei ihnen eingeführten Kreuzigung. Hier genügt das Vorhandensein eines Vergleichungspunktes; der ist vorhanden in dem Begriff der Zerstörung. Genau ebenso kann das Stillestehen einer Uhr, das Zerspringen eines Glases an den Tod erinnern. Ebenso hatte kurz vorher die Salbung in Bethanien Jesus an seine baldige Bestattung gemahnt. Man weiß, wie das ganze Altertum auf Vorzeichen achtete. Das auffällige Zerbrechen des Brotes ist Jesus ein Vorzeichen.

Dabei ergibt sich nun zweierlei. Einmal, daß das besondere Zerbrechen des Brotes nicht vorher von Jesus beabsichtigt war. Bei vorausgehender Absicht Jesu hätte Spittas Einwand bezüglich des Nicht-Übereinstimmens von Bild und Sache ein gewisses Recht; eine Veranschaulichung des baldigen Todes ist das Zerbrechen eines Brotes nicht. Das Brot zerbrach ohne Jesu Absicht, und gerade das gab den Anlaß zu dem Worte: das ist mein Leib. Zweitens erkennt man bei solchem Verständnis des Wortes, daß das nachfolgende Essen Jesu und seiner Jünger von diesem Brot mit dieser Äußerung Jesu in keinem innern Zusammenhang mehr steht. Jesus lag der Gedanke durchaus ferne, in diesem Brot seinen Leib den Jüngern zum Genusse darzureichen; und von den Jüngern kam damals gewiß keiner auf den Gedanken, daß er Jesu oder des Messias Leib esse. Man wird sogar sagen können, daß die Augenzeugen des Vorgangs niemals zu einer solchen Meinung mehr kommen konnten.

Schwer zu entscheiden ist, ob Jesus hier noch ein Wort über den Wert seines Todes für seine Jünger hinzufügte, wie uns Paulus überliefert, oder ob eine solche Bemerkung unterblieb, wie wir aus Markus schließen müßten. Für die kürzere Form spricht die schon in anderem Zusammenhang gemachte Bemerkung, daß die Abendmahlsworte in der Überlieferung an Umfang wuchsen: die Austeilungsimperative sind bei den Synoptikern hinzugekommen. Es läßt sich auch nicht leugnen, daß durch den Zusatz der Worte τὸ ὑπὲρ ὑμῶν dieser erste Gang der Handlung dem zweiten in einer Weise ähnlich wird, wie man es von parallelen liturgischen Formeln her gewohnt ist. Liturgische Formeln sind aber die Worte Jesu erst im Gebrauch der Gemeinde geworden. Aber eine innere Unmöglichkeit, diese Worte als echt anzusehen, ist nicht vorhanden. Wenn Spitta meint, daß Jesus noch in Gethsemane den Wert seines Todes nicht sicher erkannt habe, so zieht er damit die Richtigkeit einer in sich trotz des Gebetskampfes in Gethsemane durchaus einigen, in einer großen Reihe einzelner Worte und Erzählungen vorliegenden Überlieferung

in Zweifel: denn seit dem Bekenntnis des Petrus bei Cäsarea Philippi betont Jesus immer wieder, daß er nur durch den Tod zur Messias Herrlichkeit kommen werde, daß also sein Tod notwendig ist, damit die Gemeinde des Messias in das herrliche Reich des Messias eintreten könne (Mk 8, 38—9, 1. 12. 31; 10, 34. 45; 12, 6. 10. 11; Lk 12, 50). Jesus konnte also nach seiner geschichtlich völlig gesicherten Anschauung recht wohl seinen Tod als heilbringend für seine Jünger bezeichnen, und es ist kein besonderer Ruhm dabei, wenn man den Worten des Paulus ein Mißtrauen entgegenbringt, dessen Gründe mehr in einer vorgefaßten Anschauung als in bestimmten Tatsachen zu suchen sind.

Aber der Nachdruck der Rede Jesu lag in dem Hinweis auf das Vorzeichen; die Übereinstimmung des eigenen kommenden Schicksals mit dem unbeabsichtigten Zerbrechen des Brotes legte ihm das Wort in den Mund. Daß dieses Schicksal seinen Jüngern zu gute kommt, ist ein freilich sehr wichtiger, hier aber doch nur beiläufig geäußelter Gedanke. Eben deshalb konnte er in der Überlieferung des Markus wieder verschwinden.

Der andere Vorgang, der zur Abendmahlseinsetzung gerechnet wird, spielte sich erst nach dem Essen ab. Das sagt Paulus ausdrücklich, und wenn Spitta trotzdem beide Handlungen mit Brot und Kelch als Parallelhandlungen unmittelbar nacheinander vollzogen denkt, so erliegt hier der Geschichtsschreiber dem Liturgen, der das Abendmahl von vornherein als geschlossene Einheit betrachten möchte. Wäre es eine solche gewesen, dann hätte Paulus die beiden Handlungen gewiß nicht durch das $\mu\epsilon\rho\acute{\alpha}$ τὸ $\delta\epsilon\iota\pi\upsilon\eta\sigma\alpha\iota$ auseinandergerissen. Es ist viel wahrscheinlicher, daß die zwei ursprünglich getrennten Handlungen erst im Gebrauch der Gemeinde zusammengeschweißt worden sind. So ist es auch verkehrt, von vornherein die eine nach der andern erklären zu wollen.

Hier muß eine textkritische Frage besprochen werden. Das Lukasevangelium leitet in seiner Darstellung des letzten Mahles insofern zum johanneischen Berichte hinüber, als es ausführlich mancherlei Abschiedsreden Jesu hier mitteilt 22, 15—38. Diese Reden beginnen sachgemäß damit, daß Jesus betont, er esse jetzt zum letzten Male das Passahlamm. Daran schließt sich als sachliche Parallele das Wort, mit welchem Markus und Matthaeus den Abendmahlsbericht endigen lassen: Jesus erklärt, daß er zum letzten Mal Wein trinke. Dann folgen die beiden Gänge der eigentlichen Abendmahlshandlung; der Bericht schließt sich hauptsächlich an Paulus an doch mit nebenhergehender Berücksichtigung der Markustradition. Nach diesem doppelten Parallelismus vom Passah und Wein

und Brot und Wein folgt die Bezeichnung des Verräters und die des Größten unter den Jüngern; dann die Verheißung an alle Jünger und die besondere an Simon Petrus, der aber sofort durch die Voraussage der Verleugnung ein Gegengewicht gibt. Endlich wird die frühere sorglose Lage der Jünger der jetzigen sorgenvollen wirksam gegenübergestellt. Das ist also eine wohldurchdachte, gutgegliederte schriftstellerisch ausgearbeitete Gesprächsrede. Nun liegt hier bezüglich der Abendmahlsworte in cod. D das Merkwürdige vor, daß nur die Handlung mit dem Brot berichtet wird, mit dem Worte Jesu: das ist mein Leib. Es fehlen also die Verse 22, 19^b. 20. Diese Lesart haben Westcott und Hort bevorzugt; ihnen sind in Deutschland die verschiedensten Gelehrten gefolgt, nachdem Schürer sich für sie ausgesprochen und ihre Beachtung für das geschichtliche Verständnis der Abendmahlsworte gefordert hatte (Theol. Lit. Ztg. 1891, Sp. 29. 30). Aber das ist offenbar eine Kürzung. Der erste Becher des Lk hat nicht seine Parallele in dem nachher gebrochenen Brot, sondern in dem vorher besprochenen Passahlamm. Das geht aus der Form der beiden Sätze 22, 16. 18 hervor, die sich völlig entspricht (zweimal: λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ . . . ἔωσ . . . βασιλεία τοῦ θεοῦ). Dagegen entspricht sich in V. 18. 19 nur das wiederkehrende εὐχαριστήσας. Man versteht es, daß ein Schreiber, der an einen Becher bei der Abendmahlshandlung gewöhnt war, staunte, hier V. 17. 20 zweimal den Kelch erwähnt zu finden. So glaubte er in seiner Vorlage eine Ditto-graphie zu sehen und ließ die Erwähnung des zweiten Bechers aus. Ebenso ließ er sich beim Brot an den Einsetzungsworten des Mk genügen. Das ist dann in die syrischen Handschriften und in die Handschriften der Itala übergegangen. Aber die andern Handschriften haben die ursprüngliche Lesart.

Diese Feststellung war notwendig, weil Lk 22, 20 uns entscheidenden Aufschluß über eine sonst verschollene urchristliche Sitte gibt. Hier gehört nämlich das Partizipium τὸ ἐκχυννόμενον nicht wie bei Mk und Mt zu τὸ αἶμα, sondern zu τὸ ποτήριον. Damit ist ein Abendmahlsbrauch festgestellt, der schon frühe abgekommen ist und der heute manchem geradezu undenkbar erscheint; beim Abendmahl wurde noch zur Zeit der Abfassung des Lukasevangeliums ein Becher ausgegossen. Denn ‚den Becher ausgießen‘ kann nimmermehr heißen ‚den Becher füllen‘, wie das Spitta will. Dazu vergleiche das früher Gesagte.

Es ist auch verständlich, daß nur an einer Stelle, gewissermaßen in einer unbemerkten Ecke die Erwähnung dieses ältesten Brauches vorliegt, einen Becher bei der Abendmahlshandlung auszugießen. Denn

schon Tertullian hält es geradezu für einen Frevel, wenn auch nur ein Tropfen aus dem Kelche verschüttet wird (de coron. milit., 3). So hat also die spätere Kirche den ursprünglichen Brauch bekämpft: und seine Erwähnung aus unsern Texten getilgt. Eben deshalb kann nimmerehr ein Späterer diese Beziehung in den Lukastext erst hineingebracht haben. Das ist der stärkste Beweis für die Ursprünglichkeit von Lk 22, 19^b. 20.

Bei Paulus (1 Kor 11, 25) und Lk 22, 20 fehlt im Bericht über Jesu Handlung mit dem Kelch das Zeitwort. Statt dessen steht nur der rückweisende Ausdruck ‚desgleichen‘ (ὡσαύτως). Dieser Ausdruck ist schwierig, weil beim Brot nicht weniger als vier Zeitwörter Verwendung finden (nehmen, danken, brechen, sagen); von diesen vier Zeitwörtern können nur die zwei ersten durch ὡσαύτως aufgenommen sein, da die Rede mit λέγων eingeleitet wird; und es ist unwahrscheinlich, daß Jesus den Wunsch aussprach, seine Jünger möchten einen Becher zerbrechen, so oft sie trinken. Und doch ist gerade das Zerbrechen beim Brot die bedeutsame Handlung, nach der später die gesamte Feier genannt wurde; es ist auffallend, wenn bei dem ‚desgleichen‘ eine Analogie dafür fehlt. Nun sehen wir aus dem Worte des Lk, daß ursprünglich der Abendmahlsbecher ausgegossen wurde. Diese Handlung konnte in einem Bericht aus erster Hand, wie er bei Paulus vorliegt, ursprünglich nicht fehlen. Dazu kommt, daß unser heutiger Text mit seinem ‚desgleichen‘ offenbar eine Lücke aufweist. In dieser bei Paulus und Lukas gleichmäßig vorhandenen Lücke muß anfangs ein ‚er goß aus‘ (ἐξέχεεν) gestanden haben.

Auch Markus und Matthäus setzen die Sitte des Ausgießens des Abendmahlskelches voraus. Sie reden allerdings vom Vergießen des Bundesblutes. Aber dieses Vergießen wird durch ein Trinken aus dem Becher nicht dargestellt. Auch hier erklärt sich das Wort Jesu nur, wenn der Becher ausgegossen wird. Sonst haben wir eine Bildrede ohne entsprechende Anschauung und zwar innerhalb einer sinnbildlichen Handlung. Am Schluß des Essens goß also Jesus einen Becher aus.

Dabei sprach er das Wort von dem Bund und dem Blut. Es lautet bei Mk: τοῦτό ἐστι τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν. Bei Mt steht statt ὑπὲρ πολλῶν breiter und deutlicher περὶ πολλῶν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Eine wesentlich andere Wiedergabe der ursprünglich ja aramäischen Worte gibt Paulus: τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινῆ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι. Ziemlich ebenso heißt es bei Lk: τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινῆ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν

ἐκχυνόμενον. Dieser partizipiale Zusatz könnte ursprünglich auch bei Paulus gestanden haben; dieselbe Hand, die das ἐξέχεεν des einleitenden Satzes fügte, dürfte auch ihn getilgt haben.

Gegen die Worte bei Mk-Mt hat Wrede eingewandt, τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης sei ein unmöglicher Ausdruck; die beiden Genetive könnten nicht wohl von αἷμα, und μου nicht von τῆς διαθήκης abhängen; ein späterer Schreiber müsse τῆς διαθήκης erst hinzugefügt haben (s. diese Zeitschrift I 69—74). Das ist nicht richtig: genau ebenso sagt Paulus I Kor 9, 2 ἡ σφραγὶς μου τῆς ἀποστολῆς, und eine andere gleichgebaute Wendung liegt im N. T. vor Jak 1, 3; I Petr 1, 7 τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως. Aber richtig ist, daß die Verbindung etwas Schwerfälliges hat. Deshalb hat wohl Paulus eine leichter fließende Ausdrucksweise bei seiner Übersetzung gewählt. Dabei glaubte er recht zu tun, wenn er das Pronomen der ersten Person sowohl auf das Wort Bund als auf das Wort Blut bezog. Der Bund des Messias ist aber nach alttestamentlichem Sprachgebrauch der (verheißene) neue Bund. Und dieser Bund kommt zustande durch das Blut Jesu. So wurde der ungelene Satz, wie er bei Mk-Mt überliefert ist, in den geschmeidigeren Ausdruck des Paulus-Lk verwandelt. Es handelt sich nur um eine gefügigere Übersetzung.

Aber Jesu Wort ‚das ist mein Bundesblut‘ schließt sich ganz deutlich an an das Wort Mose: כָּרַת יְהוָה אִשֶּׁר כָּרַת יְהוָה אִשֶּׁר כָּרַת אֲנִי Ex 24, 8. Bei diesem Wort besprengt Mose die Israeliten mit dem Opferblut. Wenn Jesus bei seinem Wort einen Becher ausgießt, so ist die Ähnlichkeit vollkommen. Es paßt in die Aufregung des Augenblicks, da Jesus gewiß ist, zum letzten Mal vor seinem Tode Wein getrunken zu haben — das sagt er ja ausdrücklich Mk 14, 25 — da stürzt er den letzten Becher um und gießt seinen Inhalt aus. Aber der zur Erde fließende, vielleicht seine Jünger tatsächlich besprengende Wein ruft das Wort hervor: ‚das ist mein Bundesblut‘; ‚so wird mein Bund zwischen Gott und Vielen geschlossen‘, daher wird dieses ‚Bundesblut für viele vergossen‘. Dabei ist gerade dieser feierliche Augenblick, da Jesus den letzten ihm bestimmten Becher Weins zur Erde gießt, als Augenblick der Bundesschließung gedacht; dieser Wein vertritt die Stelle des Blutes, das bei der ersten Bundesschließung vergossen wurde. Die ganze Handlung hat Jesus nur vorgenommen, weil er seinem Tod unmittelbar entgegensah. Aber nicht ebenso sicher ist es, daß er in dieser Handlung ein Bild seines eigenen Todes und in seinem Tode das eigentliche Opfer des neuen Bundes sah. Vielmehr lassen sich seine Worte recht wohl

so verstehen, daß er jetzt vor seinem Tode durch feierliches Ausgießen des letzten Bechers den verheißenen Bund zwischen Gott und seinen Jüngern schließt. Es soll ja die Möglichkeit nicht geleugnet werden, daß Jesus bei dem Anblick des ausströmenden Weines daran gemahnt wurde, daß er bald in ähnlicher Weise sein Blut vergießen werde; den Ausdruck ‚das ist mein Bundesblut, das für Viele vergossen wird‘ kann er gesprochen haben, ohne daß ihm die Anschauung seines eigenen Todes unmittelbar vor die Seele trat. Und keinesfalls hat er seinen Jüngern sein Blut zum Genusse dargereicht.

Der Bund Jesu, der Bund des Messias ist seit Jeremia, Hesekiel und Deuterocesaja verheißen; am Ende der Tage wird Gott seinem Volk wieder gnädig sein und dieses Volk wird ungezwungen den Willen Gottes vollbringen. Indem Jesus den letzten Becher Weins, der ihm in die Hand kommt, zur Stiftung dieses neuen Bundes ausgießt, erklärt er, daß jetzt die Zeit der Erfüllung gekommen ist. Das Wort ‚das ist mein Bundesblut, das für Viele vergossen wird‘ ist ein großes Glaubenswort, eine Äußerung starken frohen Vertrauens gegenüber dem nahen Tod, zugleich aber ist es auch eine den Jüngern gegebene Mahnung, daß sein Scheiden von ihnen ihre auf das Messiasreich gerichtete Hoffnung nicht hindern darf. Je näher sein Tod ist, desto näher ist auch die Erfüllung der Verheißungen Gottes.

Weder ein Vorzeichen des Todes Jesu, wie es das Zerbrechen des Brotes war, noch die Bundesschließung, die Jesus beim Ausgießen des letzten Bechers vornahm, bedarf der Wiederholung. Trotzdem ist beides wiederholt worden, und Paulus führt diese Wiederholung ausdrücklich auf eine Anordnung Jesu zurück. Das ist hier auch das Wahrscheinlichste. Denn ein Vorzeichen des Todes Jesu mußte den Jüngern etwas Schreckliches sein; das führt man sich ohne besonderen Anlaß nicht wieder vor. Und etwas Herbes und Schmerzliches lag doch auch in dem Ausgießen des letzten Bechers; daran mochten sich die Jünger immer wieder erinnern, aber den Vorgang später nachzuahmen hatten sie ohne Aufforderung Jesu keinen Grund.

Aber hier wollte Jesus allerdings einen bestimmten Gebrauch seiner Gemeinde stiften. Nicht um das eingetretene Vorzeichen zu wiederholen, sondern um ein bleibendes Merkzeichen ihrer Zusammengehörigkeit zu haben, sollten die Jünger im Andenken an ihn jetzt immer das Brot so brechen, wie es ihm zuletzt in auffälliger Weise gebrochen war. So benützt er das ihm gegebene Vorzeichen im Dienst seiner Gemeinde. Und wie er den Becher ausgießt, verlangt er, daß seine Jünger es bei

jedem ferneren Trinken im Andenken an ihn ebenso machen. Auch das soll gewiß nicht eine Wiederholung der von ihm vorgenommenen Bundschließung sein. Vielmehr knüpft der Gedanke Jesu an die Juden und Heiden bekannte Sitte an, für die Toten einen Becher auszugießen. Das werden seine Jünger für ihn tun, so oft sie trinken; denn er selbst wird ja erst in des Vaters Reich wieder trinken von dem Gewächse des Weinstocks.

Soweit müssen wir bei Brot und Kelch unterscheiden die Deutung des Vorgangs durch Jesus (Vorzeichen, Bundschließung) und den Sinn des Wiederholungsbefehls (Erkennungszeichen, Erinnerungsfeier). Einem nüchtern-verständigen Denken mag diese Häufung von je zwei Bestimmungen desselben Vorgangs verwunderlich und deshalb unglaublich und unannehmbar erscheinen. Bei lebendiger Vergegenwärtigung der gewaltigen Spannung in diesem Augenblick kann diese rasche Folge sich drängender Gedanken nicht auffallend sein, am wenigsten unter einem Volk, das sehr gerne einem Bilde zwei Deutungen gab (vgl. z. B. Apc 17, 9. 10).

Eine gottesdienstliche Sitte war mit beiden von Jesus angeordneten Gebräuchen durchaus nicht gegeben; es handelt sich in beiden Fällen um ein, wenn man so will, häusliches Tun; das gewöhnliche Essen, wie es der Tag mit sich bringt, erhält eine besondere Weihe. Die Anordnung einer solchen Übung widerspricht auch in keiner Weise dem urchristlichen Glauben an die unmittelbare Nähe des Gerichtes und Gottesreiches; das Gedenken an Jesus erinnert vielmehr an die von ihm häufig eingeschärfte Pflicht, den plötzlich hereinbrechenden Tag des Herrn in beständiger Aufmerksamkeit zu erwarten.

Wir haben einige Anhaltspunkte für die Annahme, daß die Sitte, das Abendmahl im häuslichen Kreise bei der regelmäßigen Mahlzeit zu feiern, längere Zeit fortbestanden hat. Die Evangelisten lassen Jesus auch bei den beiden Speisungen und nach seiner Auferstehung in Emmaus in charakteristischer Weise das Brot brechen Mk 8, 6; Mt 14, 19; 15, 36; Lk 24, 30. 35: sie können sich eine christliche Mahlzeit ohne solches Brotbrechen nicht vorstellen. Paulus bricht auf dem Schiffe inmitten einer heidnischen und jüdischen Gesellschaft nach dem Berichte seines Begleiters in offenbar auffallender Art das Brot Act 28, 35: er ist gewohnt, bei jedem Essen diese spezifisch christliche Sitte einzuhalten. Die Schilderung des ersten Gemeindelebens in Jerusalem mag ein ideal gefärbtes Bild geben; aber wenn die Apostelgeschichte hervorhebt, die

Jünger hätten das Brot gebrochen in den einzelnen Häusern (κατ' οἴκων), so wird das der Sitte entsprochen haben, die der Verfasser als allgemein christlich kennt (Act 2, 46). Dahin gehört auch die Erwähnung der einzelnen Hausgemeinden, vor allem in Ephesus, die Rom 16 begrüßt werden und unter denen die des Aquila und der Priscilla die bekannteste ist (1 Kor 16, 19; Rom 16, 5. 10. 11. 14. 15; Philm 2). Wie in Ephesus, so gab es auch in Philippi mehrere Bischöfe, also auch mehrere Gemeinden (Act 20, 17. 18; Phil 1, 1); auch da wird man an kleine Abendmahlsvereine denken müssen. Selten genug wird in der ersten Zeit ein ganzes Haus dem Christentum zugefallen sein; an solche Häuser schlossen sich gerne die vereinzelt Christen an. Sie konnten ja freilich auch in ihrer heidnischen Umgebung das Brot brechen und den Becher ausgießen. Aber lieber fanden sich mehrere zu diesem Herrnmahl zusammen; Jesus selbst hatte beide Handlungen doch inmitten seiner Jünger vollzogen. Von Mahlzeiten der Gesamtgemeinde hören wir in Antiochia (Gal 1, 12), in Korinth (1 Kor 11, 20—34) und in Troas (Act 20, 7); ausdrücklich wird von Korinth und Troas gesagt, daß dabei das Herrnmahl gefeiert bzw. das Brot gebrochen wurde. Aber die Gesamtgemeinde konnte sich nicht jeden Tag beim Mahl vereinigen. In Korinth und Troas kam man wahrscheinlich am ersten Wochentag, also am Sonntag, abends zum Essen zusammen (Act 20, 7; 1 Kor 16, 1).

Aus seinem Abendmahlsbericht zieht Paulus den Schluß, daß man bei dieser Feier den Tod des Herrn verkündige oder verkündigen solle 1 Kor 11, 26. Das entspricht der Absicht Jesu, wenn er wünschte, daß die Jünger bei jedem Trinken einen Becher zu seinem Gedächtnisse ausgießen. So ist das Herrnmahl ein Totenmahl vgl. Jer 16, 7; Dt 16, 14; Sir. 7, 33; 30, 18 ff.; Tob. 4, 17. Aber wie schon die volkstümliche Meinung den Toten, dem das Mahl gehalten wird, nicht als leblos und und wirksam, sondern nur als abgeschieden und unsichtbar geworden betrachtete, so ist Paulus ja von der Gewißheit erfüllt, daß der gekreuzigte Jesus in verklärter Herrlichkeit lebt und für seine Gemeinde wirkt (1 Thess 3, 11; Rom 8, 34). So kann er gleich dem Gott Israels eifersüchtig werden, wenn er seine Ehre mit andern teilen soll, und kann den Frevler seine Macht fühlen lassen (1 Kor 10, 22). Wegen unwürdiger Feier des h. Mahls schickt er Schwäche, Krankheit und Tod in die Korinthergemeinde, um sie zu erziehen, damit die Gemeindeglieder nicht mit der Welt im Endgerichte verurteilt werden müssen (1 Kor 11, 30—32). Das sind Vorstellungen, die nicht einfach aus dem Evangelium erwachsen

sind, sondern die sich aus der dem Paulus volkstümlichen Anschauung von der Wirkungskraft beleidigter Totengeister erklären. Diese Anschauung ist ins Christliche umgebogen, da die Strafe erziehen soll (11, 32 παιδευόμεθα), aber sie ist nicht überwunden.

Dazu kommt noch ein anderes. Im Unterschied von Mk-Mt, wo Jesus den Wein als das Blut seines Bundes bezeichnet, so daß der ausgegossene Wein das sonst ausgegossene Blut ersetzt, läßt Paulus (und ihm folgend Lukas) den Herrn auf das deutlichste reden von seinem Blut (ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι, ἐν τῷ αἵματι μου). Das war von der größten Bedeutung. Christi Leib und Christi Blut traten so in parallelen Sätzen nebeneinander; so wird das Gleichnispaar fertig, das man mit den Gleichnispaaren von Sauerteig und Senfkorn usw. vergleichen kann; jetzt erst gewinnt die zwiagespaltene Handlung einen einheitlichen Charakter; das Brechen des Brotes und das Ausgießen des Kelches sind gleicherweise Bilder von Jesu Tod.

Aber noch mehr. Das Brot wird gebrochen, ehe man ißt; der Becher wird ausgegossen, so oft die Jünger trinken. Gleichzeitig wurde Jesu Wort überliefert, daß das zerbrechende Brot sein Leib, das ausgegossene Getränke sein Blut sei. Da lag der Schluß äußerst nahe: also essen und trinken wir Christi Leib und Blut. Paulus schrickt vor diesem Gedanken trotz seiner jüdischen Erziehung nicht zurück, weil er mit Jesus nicht persönlich verkehrt hat und im Messias ein überirdisches, göttliches Wesen sah. Es ist der Mensch vom Himmel 1 Kor 15, 47, das Ebenbild Gottes 2 Kor 4, 4; schon vor seiner Menschwerdung hatte der Messias göttliche Gestalt Phil 2, 6. Christi Leib genießen heißt also etwas Göttliches in sich aufnehmen. Daher darf man nicht unwürdig des Herrn dieses Mahl genießen; man muß sich selbst vorher prüfen, sich von der gottlosen Welt unterscheiden, wie man den Leib des Herrn von weltlicher Speise unterscheiden muß. Wer unwürdig ißt und trinkt, der macht sich des Leibes und Blutes des Herrn schuldig; versündigt sich daran; denn das Göttliche will nur in heiligen Menschen wohnen (1 Kor 11, 27—29). Das ist eine Auffassung, die dem Gedankenkreise Jesu völlig fremd ist.

An anderer Stelle vergleicht Paulus das Abendmahl mit den heidnischen Opfern und verbietet den Christen die Teilnahme an den Opfermahlzeiten der Heiden (1 Kor 10, 14—22). Der von den Christen gesegnete Becher bringt eine Gemeinschaft mit dem Leibe Christi. Das erläutert Paulus. Durch den gemeinsamen Genuß des Brotes werden die Vielen gewissermaßen zu einem Brot, zu einem Leib. Also das

Abendmahl bewirkt eine gewissermaßen materielle Zusammengehörigkeit der Christen, sofern die vielen Gemeindeglieder, die ja durch keine natürliche Blutsverwandtschaft miteinander verbunden sind, nun das Blut Christi in ihre Adern und den Leib Christi in ihren Körper aufnehmen. Der Gedanke wird ja nur kurz gestreift und nicht weiter ausgeführt. Aber diese leichte Andeutung genügt völlig, um zu zeigen, wie die Abendmahlsfeier für Paulus zu einem wundersamen Geheimnis geworden ist. Die Christen sitzen am Tisch des Herrn, wie die Heiden bei ihren Opfermahlen am Tisch der Dämonen. Aber wenn schon der Heide bei seinem Opfer in besondere Gemeinschaft mit dem von ihm verehrten Dämonion tritt, so ist des Christen Verbindung mit seinem Herrn im Abendmahl noch viel inniger: er nimmt ja Christi Leib und Blut in sich auf. Es ist ein πνευματικὸν βρῶμα und ein πνευματικὸν πόμα, was er im Abendmahle genießt, wie die Israeliten das Manna vom Himmel und das wunderbare Wasser aus dem Felsen genossen haben (1 Kor 10, 3. 4).

Man mag darüber streiten, ob Paulus diese Anschauung in Erinnerung an bestimmte heidnische Mysterien ausgebildet hat; zweifellos ist hier ein Stück Heidentum in die Anschauungswelt des Christentums eingedrungen. Nicht durch Gedanken, welche das Herz erheben und das Gewissen bezwingen, sondern durch Brot und Wein, irdische Speise und irdischen Trank, sollen die Segnungen des Christentums mitgeteilt werden, und diese Segenspender verwandeln sich in Schaden bringende Mächte, wo der Empfänger ihrer nicht würdig ist. Das paßt nicht zum Evangelium Jesu. Wenn nichts den Menschen verunreinigen kann, das von außen an ihn herankommt (Mk 7, 15), dann kann ihn auch keine Speise der Gottheit näher bringen. Das ist eine Wahrheit, welche die prophetische Religion Israels immer wieder eingeschärft und gegenüber dem einheimischen und fremden Heidentum seit den Tagen des Amos laut gepredigt hat. Paulus ist hier in anderem Sinn, als er das Wort 1 Kor 9, 20. 21 meinte, den Heiden ein Heide geworden. Doch hat er zweifellos auch dadurch Heiden gewonnen.

Damit war aber die Umwandlung der Abendmahlsfeier aus einem alltäglichen häuslichen Brauch in eine streng gottesdienstliche Handlung gefordert. Paulus will, daß man den Leib des Herrn von gewöhnlicher weltlicher Speise unterscheide, daß man sich vor dem Genuß sorgfältig prüfe. Trotzdem brach auch er das Brot in der christlichen Weise selbst vor Andersgläubigen Act 27, 35; er behielt die gewohnte Sitte bei, obgleich sie, streng genommen, seiner Anschauung nicht mehr entsprach. In Korinth brachte jeder zu dem gemeinsamen Herrnmahl sein eigenes

Essen mit; Paulus hört, daß je nach der Wohlhabenheit der eine hungert, während der andere sich betrinkt. Es handelt sich also um vollständige Mahlzeiten, nicht etwa bloß um Brot und Wein. Da tadelt der Apostel den Mangel an milder, mitteilender Liebe; er fordert, bei dem bestehenden Brauch die gegenseitige Fürsorge nicht zu vergessen: ‚Kommt ihr zum Essen zusammen, so nehme sich einer des andern an‘ (II, 34). Aber in diese Ausführung mischt sich ein bedeutsamer Wunsch. ‚Habt ihr nicht Häuser, um zu essen und zu trinken?‘ ‚Wenn einer hungert, so esse er zu Hause‘ (I Kor II, 22. 34). Bei diesen Worten hat Paulus vergessen, daß dieselbe christliche Sitte des Brotbrechens auch das einfache häusliche Mahl zum Herrmahl weiht. Was er hier im Auge hat, ist eine gottesdienstliche Gemeindefeier ohne eigentliche Mahlzeit, aber mit dem Genuß des geheimnisvollen Brotes und Trankes. Doch hat er diese Folgerung noch nicht wirklich durchgeführt.

Nun ist auch klar, warum Paulus auf den Genuß des heiligen Mahles großes Gewicht legt, obgleich in seinem Abendmahlsbericht jedes Wort fehlt vom Darreichen, vom Essen und Trinken. Das muß ursprünglich sein; Paulus hätte gewiß die Befehle ‚nehmet, esset‘ ‚trinket alle daraus‘ oder die Mitteilung über die entsprechende Handlung nicht weggelassen, wenn ihm davon etwas überliefert worden wäre. Aber aus der Auffassung, die Paulus von dem geheimnisvollen Wesen des Abendmahls hat, versteht man, daß in den spätern Formeln der Einsetzung auch die Aufforderung zu essen und zu trinken eingedrungen ist. Auch das merkwürdige Vorkommnis, daß der ursprüngliche Brauch, das Brot in einer besondern Weise zu brechen und einen Becher auszugießen, später ganz und gar verschwindet, erklärt sich durch diese Anschauung des Paulus. Der Leib Christi ist ein Heiligtum, das man nicht durch Brechen zerstören will; auch das Blut Christi soll von gewöhnlichem Trank unterschieden werden; damit erscheint ein Ausschütten des Becherinhaltes unbegreiflich und geradezu ärgerlich. Doch beweist das Lukasevangelium, daß die alte Sitte noch über die Zeit des Paulus hinaus bestanden hat, und zwar in beiden Beziehungen: Lukas kennt das besondere christliche Brotbrechen (24, 30. 31) und weiß, daß der Abendmahlsbecher ausgegossen wird (22, 20).

Schon den Juden war das Dankgebet für jede Speise etwas Selbstverständliches. So war auch für den Christen mit dem Brotbrechen bei jedem Mahl notwendig der Dank gegen Gott verbunden. Dazu bedurfte es kaum des Vorbildes Jesu, der vor dem Brechen des Brotes ein

Dankgebet sprach (1 Kor 11, 24); auch ein Segensspruch über den Becher war feststehende jüdische Sitte (Mk 14, 22. 23; 1 Kor 10, 16). Man konnte also auch sagen, daß zum Dankgebet des Christen das eigentümliche Brechen des Brotes gehörte, und konnte so die ganze, mindestens alltäglich wiederkehrende Handlung als ‚das Dankgebet‘ (εὐχαριστία) bezeichnen. Dieser Name wurde aber auch mit völlig demselben Recht für die Gesamtfeier der Gemeinde festgehalten: die Gemeinde spricht ihr Tischgebet. Später nimmt dann diese Danksagung auf die wundersame, geheimnisvolle Art des folgenden Mahles Bezug.

Die ältesten Formeln solcher Gebete gibt uns die Didache (9, 1—10, 6). Das erste und kürzeste bezieht sich auf den Kelch. Ursprünglich wurde wohl zu Beginn des Mahles ein Becher getrunken und am Schluß des Mahles ein Becher ausgegossen (vgl. die Vorausstellung des Bechers 1 Kor 10, 16. 21 gegen 11, 23—25). Beim jüdischen Mahl konnte der Becher dem Brot vorausgehen (Berachot 8, 1; Pesachim 10, 2). Das Gebet lautet: „Wir danken dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock deines Kindes David, den du uns kundgetan hast durch dein Kind Jesum Christum. Dir die Ehre in Ewigkeit!“ Man hat hin und her geraten, was der h. Weinstock Davids in dieser Formel sein soll. Bei der Segnung des Kelches ist es ja erklärlich, daß von einem Weinstock die Rede ist. Ebenso klar ist, daß nicht für den natürlichen Wein im Becher, sondern für eine durch die Offenbarung Jesu Christi geschenkte Gabe gedankt wird. Der Messias selbst kann aber trotz Joh 15, 1; Apc Bar. 36 dieser Weinstock nicht sein; den Messias hat Jesus Christus nicht kundgetan: Jesus Christus ist der Messias; daß Christus = Messias ist, wußte man auch im zweiten Jahrhundert. Aber der h. Weinstock Davids gehört in die Verheißung des Messiasreiches. Es ist David, der nach der jüdischen Überlieferung in Ps 80, 9—20 um die Wiedereinpflanzung des Weinstockes betet, dessen Zweige einst die Zedern Gottes überdeckt haben, dessen Ranken bis ans Meer und bis an den Euphrat reichten. Damit betet David um Wiederherstellung der Herrlichkeit des Gottesvolkes, die es einstmals zu seiner Regierungszeit hatte. An diese Hoffnung Israels erinnerte der gewaltige goldene Weinstock am Eingang des Jerusalemer Tempelgebäudes, von dem uns Josephus (antt 15, 3, 95 bell. Jud. 5, 2, 10) Tacitus (Hist. 5, 5) und die Mischna (Middot. 3, 8) erzählen. Die rechte Art dieser Hoffnung ist der Christengemeinde durch Jesus kundgetan worden; sie weiß, was es um den h. Weinstock Davids ist. Der Segensspruch über den Kelch ist also ein Dankgebet für die der Christenheit geschenkte Offenbarung.

Ähnlicher Art, nur ausführlicher ist der Dank über dem gebrochenen Brot (περὶ τοῦ κλάσματος). „Wir danken dir, unser Vater, für das Leben und die Erkenntnis, die du uns kundgetan hast durch dein Kind Jesum. Dir die Ehre in Ewigkeit!“ Soweit entspricht die Formel genau der Segnung des Bechers. Für die Speise als solche wird nicht gedankt; Leben und Erkenntnis sind die Gaben Jesu Christi. Im folgenden redet das Gebet von dem Brote selbst: „Wie dies gebrochene Brot (κλάσμα) auf den Bergen zerstreut war und zusammengebracht eins wurde, so werde deine Gemeinde zusammengebracht von den Enden der Erde in dein Reich: denn dein ist die Ehre und die Kraft durch Jesum Christum in Ewigkeit!“ An dieser Bitte ist merkwürdig, daß die Symbolik des Zerbrechens, welche für Jesus einst bedeutsam gewesen ist und die in dem Ausdruck κλάσμα für Brot noch anklingt, in keiner Weise mehr beachtet wird. Vielmehr wird gerade der entgegengesetzte Vorgang stark betont, das Zusammengearbeitetwerden der Körner zu einem Brote. Das entspricht dem Gedanken des Paulus, daß die vielen, die von dem einen Brote essen, dadurch gewissermaßen zu einem Körper verbunden werden (1 Kor 10, 17 εἰς ἄρτος, ἐν σώμα οἱ πολλοὶ ἔσμεν· οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν). Wahrscheinlich kennt der Johannes-evangelist dieses Gebet (Joh 11, 52: ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἓν).

Am ausführlichsten ist das Schlußgebet, das nach der Mahlzeit gesprochen werden soll (μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι cf. Joh 6, 12); es ist also ein vollständiges Essen, nicht bloß der Genuß von Brot und Wein vorausgesetzt. Dieses Schlußgebet zerfällt in drei deutlich geschiedene Strophen, die jedesmal mit feierlichem Lobpreis endigen; dann folgen noch vier kurze Stoßseufzer der Gemeinde, die für den Augenblick von ihrem Herrn getrennt ist.

Die erste Strophe lautet: „Wir danken dir, heiliger Vater, für deinen heiligen Namen, dem du eine Wohnung bereitet hast in unsern Herzen, und für die Erkenntnis, den Glauben und die Unsterblichkeit, die du uns kundgetan hast durch dein Kind Jesus. Dir sei die Ehre in Ewigkeit!“

Das ist wie bei Kelch und Brot ein ganz allgemeiner Dank für die Gaben der Erlösung. Von der Mahlzeit, die nun zu Ende ist, wird zunächst gar nicht gesprochen. Das geschieht nun in der zweiten Strophe: „du, allmächtiger Herr, hast alles wegen deines Namens geschaffen; Speise und Trank hast du den Menschen gegeben zum Genuß, daß sie dir danken, uns aber gabst du geistige Speise und Trank und ewiges

Leben durch dein Kind; vor allem danken wir dir; denn du bist mächtig; dir sei die Ehre in Ewigkeit.“

Hier werden also auch die irdischen Gottesgaben im Dankgebet erwähnt; aber höheren Wert hat das der Christenheit besonders gegebene Mahl; es ist πνευματικὴ τροφή καὶ ποτός, wie Paulus 1 Kor 10, 4 mit deutlicher Anspielung auf das Abendmahl von einem πνευματικὸν βρῶμα und πνευματικὸν πόμα redet. Dabei ist deutlich die Meinung vorhanden, daß die Aneignung dieses geistigen Mahles das ewige Leben vermittele. So ist die Zusammenstellung der drei Begriffe gemeint: „geistige Speise und Trank und ewiges Leben“.

Die dritte Strophe enthält eine Bitte der Gemeinde: „Gedenke, Herr, deiner Gemeinde, daß du sie rettetest von allem Bösen und sie vollkommen machest in deiner Liebe, und sammle sie von den vier Winden, die geheiligte, in dein Reich, das du ihr bereitet hast: denn dein ist die Kraft und die Ehre in Ewigkeit!“

Der letzte Teil dieser Bitte ist inhaltlich gleich der Bitte in dem Dankgebet über dem Brot: erbeten wird die Sammlung der zerstreuten Gotteskinder für das künftige aber schon jetzt bereitete Reich (vgl. Mt 25, 34). Diesem Ziel ordnet sich unter der Wunsch, daß die Gemeinde von allem Bösen gerettet und in der Liebe Gottes vollkommen gemacht werde.

Nun folgen vier Stoßseufzer: 1. „Es komme Gnade, und es vergehe die Welt!“ ein lautes Bekenntnis der Sehnsucht nach dem Reiche, das den Gotteskindern bereitet ist, also unmittelbar anknüpfend an das Vorangehende. 2. „Hosanna dem Gotte Davids!“ Wie Jerusalem dem einziehenden Messias zujauchzte, so jauchzt die Christengemeinde dem Herrn, dem Gotte Davids (Mk 12, 37), entgegen. 3. „Wenn einer heilig ist, komme er hinzu; wenn einer es nicht ist, tue er Buße!“ Das ist ein Zuruf an die nichtchristliche Welt, aus der ja von allen Enden die Glieder der Gemeinde sich zusammenscharen sollen. Daß die guten Menschen dem Evangelium zufallen, ist auch Joh 3, 21; Act 10, 35 vorausgesetzt. Aber die Christengemeinde richtet ihren Mahnruf an Gute und Böse zugleich. Dann schließt sie 4. mit dem aus Paulus bekannten Jubelwort: „unser Herr kommt“ (μαρναθα) und dem „Amen“.

Diese Gebete der Didache wollen nicht ausschließlich gebraucht sein; etwaige Propheten in der Gemeinde dürfen in ihrem Dankgebet nicht beschränkt werden (10, 7). Aber es sind Gebete für den Gebrauch der Gesamtgemeinde, nicht etwa für das häusliche Brotbrechen. Das zeigt das zweifache Gebet für das Wachstum der Gemeinde und die

Aufforderung an die Nichtchristen, der Gemeinde beizutreten. Diese Nichtchristen sind also als Zuschauer gedacht: weil sie zugegen sein dürfen, wird davor gewarnt, sie zum Genuß der h. Speise zuzulassen: nur Getaufte dürfen von der ‚Eucharistie‘ essen und trinken (9, 5). Aber auch die Getauften sollen sich zur Teilnahme an der h. Handlung besonders vorbereiten: sie sollen ihre Sünden vorher bekennen und sich mit etwaigen Gegnern versöhnen, das letztere nach Mt 5, 24. Schon Paulus hat ja großes Gewicht gelegt auf ein würdiges Verhalten beim Genuß des Herrnmahls: hier hat sich diese Forderung zur Einrichtung einer förmlichen Beichthandlung verfestigt. Diese Beichte mußte selbstverständlich beim Abendmahl im häuslichen Kreise ebenso stattfinden, wie beim großen Gemeindeabendmahl. Als Tag der Gemeindefeier wird ausdrücklich der Herrntag bezeichnet. Ein geheimnisvoll gottesdienstliches Mahl einer religiösen Gemeinde war aber für Juden und Heiden nichts anderes als ein Opfer: so wichtig es für die Folgezeit war, so wenig ist es auffallend, daß die Didache die Feier des Herrnmahls ausdrücklich als $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$ bezeichnet und in der Verbreitung dieses Opfers eine Erfüllung von Mal 1, 11. 14 sieht. Merkwürdig ist, daß die Ausdrücke „Leib und Blut Christi“ in der Didache ganz und gar fehlen. Doch ist das wohl Zufall. Nur weil man in Brot und Wein Leib und Blut Christi sah, konnte man von $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\eta$ τροφή και ποτός reden. Das Brechen des Brotes wird noch geübt (14, 1), dagegen ist vom Ausgießen des Kelches keine Rede. Vielleicht ist diese Sitte schon abgekommen.

Eine Bezugnahme auf Jesu Tod findet in den Abendmahlsgebeten der Didache nirgends statt; das Brechen des Brotes wird nicht so ge-
deutet, das Ausgießen des Bechers wird nicht erwähnt. Der neue Gedanke des Paulus, daß man im Abendmahl eine Verbindung mit der göttlichen Welt erlebe, hat den älteren Gedanken einer Gedächtnisfeier für den von seiner Gemeinde geschiedenen Herrn zurückgedrängt. Gewiß fühlt sich die Gemeinde noch von ihrem Herrn getrennt, aber nicht weil er im Tode ist und sie lebt, sondern viel eher umgekehrt, weil sie im Tode d. h. in der vergänglichen Welt weilt, während er, der Herr, der Gott Davids, der ewigen Welt angehört. Diese Kluft zwischen der Gemeinde und ihrem Herrn zu beseitigen dient namentlich die, ewiges Leben vermittelnde, pneumatische Speise. Das ist auch der Gedanke des Johannesevangeliums über das Abendmahl. Wohl mit Absicht ist die johanneische Deutung des Abendmahls von den Abschiedsreden Jesu weit abgerückt und im Anschluß an die Speisung der Fünftausend

(6, 1—13) gegeben: der Gedanke an den Tod Jesu scheint die rechte Abendmahlsstimmung nur zu verwirren. Christus gibt nicht bloß ein Brot, das besser ist als das Manna, dessen Genuß nicht vom Tod erretten konnte, eine zum ewigen Leben bleibende Speise; er selbst ist das allen Hunger stillende Brot des Lebens, dessen Genuß nicht sterben läßt (6, 27. 35. 50). Aber um dieses Lebensbrot genießen zu können, muß man vom Vater zu Christus geführt und belehrt sein (6, 44. 45). Denn Christus bringt seine Segnungen in seinem Fleisch (6, 51); mancher nimmt Anstoß daran, wenn er des Menschensohns Fleisch essen, sein Blut trinken soll: aber nur wer beides genießt nimmt das Lebensbrot in sich auf, hat ewiges Leben: Christi Fleisch ist wahre Speise, Christi Blut ist wahrer Trank (6, 52—55). Wer diese Speise genießt, in den kommt Christus, wie er in Christo bleibt (6, 56). Aber der fleischgewordne Christus kehrt notwendig wieder in die geistige Welt zurück, aus der er stammt: so ist nur das Geistige an ihm lebensschaffend, das Fleisch nützt nichts: nur als Träger des geistigen Lebens muß man es schätzen: Jesu Worte sind Geist und Leben (6, 62. 63).

Also Christus kann das göttliche Leben nur bringen, wenn er ins Fleisch kommt, und wer dieses göttliche Leben sich aneignen will, der muß Christi Fleisch und Blut, das sind irdische Stoffe, genießen; aber diese irdischen Stoffe sind vergänglich, während das durch sie auf den Menschen übertragene göttliche Leben ewig ist. Wer diesen Gedankengang überblickt, kann nicht zweifeln, daß hier wirklich vom Genuß des h. Abendmahls die Rede ist. Vorausgesetzt ist die eigentümliche Anschauung von der Aneignung göttlichen Lebens durch eine Speise; was bei Paulus *πνευματικὸν βρῶμα* und *πόμα*, in der Didache *πνευματικὴ βρωτικὴ* und *ποτός* heißt, das heißt hier *ἀληθὴς βρωτικὴ* und *πόσις*. Aber der Johannesevangelist nimmt an dieser grobsinnlichen Auffassung der Heilsaneignung Anstoß. Er sucht sie in tiefsinniger Weise zu vergeistigen: das Irdische ist vergänglich; aber das Göttliche kann nur in irdischem Gewand an den Menschen herankommen. Mit solch künstlicher Zurechtlegung ist freilich die sinnliche Heilsauffassung nicht überwunden.

Plinius schreibt in seinem Brief über die Christen an Trajan (X 97), auf seinen Befehl hin hätten die Christen Bithyniens ihre bis dahin üblichen Sonntagabendmahlzeiten aufgegeben, bei denen sie früher gemeinsam mancherlei unschuldige Speise genossen hätten. Nun hatte zu Anfang des zweiten Jahrhunderts das Abendmahl den Christen schon viel zu hohe Bedeutung, als daß sie seine Feier um des Statthalters

willen aufgeben konnten. Also ist nur zweierlei möglich: entweder man begnügte sich mit der häuslichen Feier, die vielleicht noch im Brauche war, oder man schloß von jetzt ab eine kurze Feier nur mit Brot und Kelch an den Morgengottesdienst an, der wenigstens hier in Bithynien nach der Schilderung des Plinius herkömmlich war.

Etwas später kämpft der syrische Bischof Ignatius von Antiochia gegen jede Zersplitterung der Abendmahlsfeier in einer Gemeinde; ich setze dabei die Echtheit der überlieferten sieben Briefe voraus: sind sie unecht, so sind sie doch wohl um die Mitte des zweiten Jahrhunderts geschrieben. Ignatius schreibt nach Ephesus, die Gemeinde solle häufiger zur Eucharistie Gottes zusammenkommen; sie solle ein Brot brechen: in Ephesus gab es ja schon zur Zeit des Paulus viele kleine Abendmahls-gemeinden (Ign. ad Eph. 13, 1; 20, 2). Nach Philadelphia schreibt Ignatius (c. 4): „seid eifrig, eine Eucharistie zu halten: denn ein Fleisch hat unser Herr Jesus Christus und ein Becher ist da zur Einigung mit seinem Blut; ein Altar wie ein Bischof mit Presbyterium und Diakonen.“ Mit dem Verschwinden der von Anfang an üblichen häuslichen Abendmahlsfeiern gewinnt das öffentliche Gemeindeabendmahl an Wichtigkeit; das zeigt sich auch daran, daß der Tisch, an dem die ganze Gemeinde zum Abendmahl kommt, hier zuerst als der eine ‚Altar‘ (θυσιαστήριον) der Gemeinde bezeichnet wird. Ein Zusammenschluß der Gemeinde tut aber um der Häretiker willen not: „die halten sich nämlich ferne von Eucharistie und Gebet; sie geben nicht zu, daß die Eucharistie das Fleisch unseres Erlösers Jesu Christi sei, das für unsere Sünden gelitten hat, und das der Vater durch seine Güte wiedererweckte. So widersprechen sie der Gottesgnade und sterben in ihren Grubeleien. Es nützte ihnen Liebe zu üben (ἀγαπᾶν), damit sie auch auferstünden“ (Smyrn 7, 1). Hier wird das Brot mit dem Ausdruck ‚die Eucharistie‘ bezeichnet; ob aber ἀγαπᾶν die Teilnahme am christlichen Liebesmahl bezeichnet, ist mir fraglich. Eher könnte man für den Gebrauch von ἀγάπη = Liebesmahl Smyrn 8, 2 anführen, wo verboten wird, ohne den Bischof οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν; aber sicher ist diese Bedeutung auch hier nicht. Die dritte dafür angeführte Stelle Rom 8, 3 hat ganz anderen Sinn. Aber in der Stelle Smyrn 7, 1 findet Ignatius wieder eine Beziehung des Abendmahls zum Tode Jesu heraus: es ist das aus dem Tode erstandene Fleisch Christi, was im Abendmahlsbrote genossen wird; damit hat es die Kraft aus dem Tode zu erretten. So heißt dieses Brot im Brief nach Ephesus (20, 2) ein

Heilmittel zur Unsterblichkeit (φάρμακον ἀθανασίας), ein Gegengift gegen das Sterben (ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν), daß man in Jesu Christo allezeit lebe.“ Die Wunderwirkung dieser geheimnisvollen Speise wird hier also auf den schärfsten Ausdruck gebracht. Aber ähnlich wie dem Johannesevangelisten ist auch für Ignatius das Irdische nur ein Gleichnis. Enthusiastisch ruft er aus Röm 7, 3: „ich freue mich nicht vergänglicher Nahrung noch der Genüsse dieses Lebens. Gottes Brot begehre ich, das ist das Fleisch Jesu Christi, des Davidsohnes, und als Trank will ich sein Blut, das ist unvergängliche Liebe.“ ἀγάπη ἀφθαρτος ist hier die Bezeichnung des Göttlichen, das beim Genuß von Fleisch und Blut Christi in den Menschen kommt.

Bei Justin dem Märtyrer liegt Apol I, 66 ein besonderer Bericht über die Einsetzung des Abendmahls vor. Nach ihm „nahm Jesus das Brot, dankte und sprach: das tut zu meinem Gedächtnis, das ist mein Leib. Und in ähnlicher Weise nahm er den Kelch und sprach: das ist mein Blut, und gab ihn nur den Aposteln.“ Hier fehlt wie beim Kelch das Ausgießen, so beim Brot das Brechen. Also werden beide Bräuche zur Zeit Justins nicht mehr geübt worden sein. Beim Kelch fehlt auch jede Erwähnung des Bundes Jesu. Das ist ein Gedanke, der in der Christenheit niemals recht lebendig geworden ist. Um so deutlicher ist der Inhalt des Kelches als Blut Christi bezeichnet. Die ganze Rede Jesu ist eingeleitet mit dem Wiederholungsbefehl, da aber Zerbrechen und Ausgießen, worauf sich der Wiederholungsbefehl ursprünglich bezog, weggefallen sind, so muß er jetzt notwendig zu der Bildrede: das ist mein Leib, das ist mein Blut, in Beziehung treten: wenn die Jünger so handeln, wie Jesus jetzt handelt, dann empfangen sie Leib und Blut des Herrn. Der Bericht schließt mit der Bemerkung, daß der Genuß des h. Mahls auf die Apostel beschränkt war: Justin hebt ebenso wie die Didache (9, 5) hervor, daß nur Getaufte die Segensspeise genießen dürfen (I Apol 66 Anf.). Justin schildert nun auch zweimal die Abendmahlsfeier, Apol I, 65 das erste Abendmahl eines Neugetauften, Apol I, 67 den mit einer Abendmahlsfeier abschließenden Sonntagsgottesdienst.

Nach der Taufe wird der Täufling in die Gemeindeversammlung geführt, wo alle beten, sie selbst, der Neugetaufte und alle andern überall möchten gewürdigt werden, die Wahrheit zu erkennen und dann in Taten als gute Arbeiter und als Hüter der Gebote erfunden zu werden. Nach solchem Gebet küssen sich die Gemeindeglieder. Jetzt

bringt man dem Vorsteher der Versammlung Brot und einen Becher; über den Inhalt dieses Bechers muß besonders gesprochen werden. Der Vorsteher preist Gott und dankt ihm für diese Gaben. Das Volk erwidert mit Amen. Dann teilen die Diakonen beides, wofür gedankt wurde, aus und bringen auch den Nichtanwesenden davon.

Der Sonntagsgottesdienst ist für alle Christen eines Bezirks gemeinsam. Ein Abschnitt aus Evangelien oder Propheten wird vorgelesen, nicht durch den Vorsteher. Der Vorsteher mahnt dann zur Nacheiferung des Guten. Jetzt erheben sich alle zur εὐχή. Man bringt Brot und Trank. Der Vorsteher betet und dankt, das Volk sagt Amen, es schließt sich an Austeilung durch die Diakonen an Anwesende und Abwesende. Endlich gibt von den Wohlhabenden jeder nach Belieben eine Gabe beim Vorsteher ab, der für alle Notleidenden sorgt.

Der Name des Abendmahls ist bei Justin, wie in der Didache und bei Ignatius Eucharistie (Ap. I 66: ἡ τροφή αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῶν εὐχαριστία); das Brotbrechen wird bei Justin nirgends erwähnt. Die Didache setzt noch ein völliges Gemeindemahl voraus; bei Justin ist davon keinerlei Rede; wenn Axel Andersen (diese Ztschr. 1902 S. 218) im Anschluß an Augusti aus der dem Abendmahl folgenden Armenspende ein an das sonntägliche Abendmahl sich anschließendes Liebesmahl der Gesamtgemeinde herausliest, so gehört dazu mehr Phantasie, als ich besitze. Dagegen wissen wir allerdings nichts über die Tageszeit des von Justin geschilderten Sonntagsgottesdienstes. Justin hebt aber hervor, daß auch die Christen des umliegenden Landes daran teilnehmen: das macht eine Feier am Abend nicht eben wahrscheinlich. Dem Genuß des Abendmahls geht in beiden Darstellungen eine Bitte um Heiligung oder Verpflichtung zu heiligem Leben voraus. Das entspricht der seit Paulus geltenden Forderung würdigen Genusses.

Der Inhalt des Kelches ist seit Harnacks Untersuchung (Brot und Wasser die eucharistischen Elemente bei Justin, Texte und Untersuchungen VII 2 1891) ein Gegenstand der Erörterung. Auffallend sind die Ausdrücke des überlieferten Justintextes. I 65 heißt es προφέρειται ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος. Es mag Zufall sein, daß in späten Handschriften die Worte καὶ κράματος fehlen. Der überlieferte Ausdruck kann nur heißen: ein Becher Wassers mit Zusatz von Mischtrank. Dabei wäre also das Wasser die Hauptsache, und auch der Zuguß von Wein ist schon vorher mit Wasser gemischt. Am Schluß desselben Kapitels heißt es, daß die Diakonen austeilten ἀπὸ τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος. Es ist doch seltsam, daß hier der Trank nach seinen ein-

zelen Bestandteilen bezeichnet wird. Diese Gewissenhaftigkeit könnte sich ja aber vielleicht daraus erklären, daß die Überlieferung wegen Mk 14, 25 Wein verlangte, während der Inhalt des Bechers mehr nach Wasser aussah.¹ Und dasselbe gilt auch von der dritten Stelle I 67: ἄρτος προσφέρεται καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ. Man kann es also auch bei diesem Texte verstehen, daß die bösen Dämonen in Nachahmung der Abendmahlssitte der Christen Brot und einen Becher Wassers in den Mithrasdienst eingeführt haben (Apol I 66), und daß nach Dial 70 der Prophet Jesaja (33, 16) von Abendmahlsbrot und Abendmahlskelch redet, wo er sagt: ἄρτος δοθήσεται αὐτῷ καὶ τὸ ὕδωρ αὐτοῦ πικρόν. Es ist also möglich, daß unser heutiger Text den ursprünglichen Wortlaut des Justin bewahrt. Aber sicher ist, daß an zwei andern Stellen in diesen selben Justintext und mit Bezug auf das Abendmahl οἶνος fälschlich eingefügt ist (Apol I 54 Dial 69); daß Justins Schüler Tatian das Abendmahl mit Wasser feierte und daß zur Zeit Cyprians eine starke Richtung den Wein auch beim Abendmahl verschmähte.

Nun hat Jesus freilich bei der Stiftung des Abendmahls Wein getrunken (Mk 14, 25), auch in Korinth spielte beim δεῖπνον κυριακόν der Wein eine freilich nicht immer segensreiche Rolle (1 Kor 11, 21 ὅς μὲν πινεῖ, ὅς δὲ μεθύει). Aber außer diesen beiden Stellen (zu Mk 14, 25 kommen natürlich die Parallelen Mt 26, 29; Lk 22, 18) ist an keiner Stelle vor Justin der Inhalt des Abendmahlskelches ausdrücklich genannt: nur von ποτήριον, πόμα, πόσις ist die Rede. Das hat seinen guten Grund. Auf den Inhalt des Abendmahlskelches achtete man ursprünglich überhaupt nicht; das ὁράκις ἐν πίνητε 1 Kor 11, 25 gibt kein Objekt an. Wenn aber die Jünger bei jedem Trunk ursprünglich die Gedächtnisfeier begingen, so haben sie das ohne Zweifel viel häufiger bei Wasser getan als bei Wein. Römische Christen konnten auf allen Weingenuß verzichten, ohne daß die Frage des Herrnmahls auch nur berührt wurde (Rom 14, 21). Es ist also auch sehr wohl möglich, daß Harnack Recht hat, wenn er die sicher störenden Ausdrücke κρᾶμα und οἶνος als spätere Einfügungen in den echten Justintext betrachtet. Eine Verpflichtung, das Abendmahl mit Wein zu feiern, kannte man nicht.

An verschiedenen Stellen sucht Justin den heiligen Brauch zu deuten. Am klarsten ist Apol I, 66: „Es ist kein gewöhnliches Brot und kein gewöhnlicher Trank, den wir empfangen. Es ist Speise, die durch ein

¹ Eine Stütze erhält diese Auffassung durch Irenäus I 13, 2. Nur durch Wunder oder Betrug gewinnt der Inhalt des Abendmahlskelches (ποτήρια οἴνω κεκραμένα) eine rote Farbe.

Gebetswort Jesu“ — hier ist sicher an die Einsetzungsworte gedacht — „zur Eucharistie gemacht wurde. Wie nämlich Christus durch Gottes Wort Fleisch und Blut zu unserm Heile erhielt, so ist diese Speise durch Christi Wort Fleisch und Blut Christi geworden und ernährt nun unser Fleisch und Blut, indem sie es umwandelt.“ Das heißt ja: ein überirdisches Wesen hat durch ein Gotteswort irdische Art bekommen; diese seine irdische Art überträgt es durch sein Wort auf andern irdischen Stoff; der so verwandelte Stoff wird dann als Speise von uns genossen und verarbeitet. Durch diese Nahrung wird also eine wundersame Umgestaltung der Jünger herbeigeführt.

Im Dialog mit Trypho führt Justin sechsmal Mal 1, 10—12 an, wonach Gott an den Opfern der Juden nichts liegt, da ihm überall unter allen Völkern Opfer gebracht werden, Justin bezieht das, wie schon die Didache 14, 3, auf das christliche Opfer, die Eucharistie: dial. 41. 117.—28. 29. 116. 128. Dabei sagt er c. 41, daß der Dank gegen Gott bei der Abendmahlsfeier sich auf zweierlei beziehe: einmal darauf, daß Gott die Welt mit allem was in ihr ist für den Menschen (διὰ τὸν ἄνθρωπον) geschaffen habe, und zweitens darauf, daß Gott uns von der Schlechtigkeit, in der wir gewesen sind, befreit hat und daß er die Mächte und Gewalten vollkommen vernichtet hat durch den der nach seinem Willen leidensfähig wurde. Hier hat Justin deutlich bestimmte Abendmahlsgebete vor Augen, die mit den in der Didache überlieferten nicht übereinstimmen: dadurch, daß ein göttliches Wesen in die Welt der Leiden eintrat, sind die bis dahin in ihr gebietenden Gewalten niedergeworfen und zerstört worden; davon wissen die Gebete der Didache nichts. So hebt Justin im Dialog mehrmals hervor, daß das Abendmahl an das Leiden Christi erinnern soll (41. 70. 117). Der Nachdruck liegt immer darauf, daß Christus leiblich wurde und damit leidensfähig (70: εἰς ἀνάμνησιν τοῦ σωματοποιήσθαι αὐτὸν διὰ τοὺς πιστεύοντας εἰς αὐτὸν, δι' οὗ καὶ παθητὸς γέγονε). Die Erlösungstat ist die Menschwerdung; das Leiden des Erlösers, an welches das Abendmahl erinnert, zeigt nur welches Maß der Entsagung in dem Entschluß der Menschwerdung lag: aber vollständig wird die Erlösung in Darreichung und Genuß von Leib und Blut Christi. Die Segnungen der Erlösung gelten aber nur für die, welche sich von aller Schlechtigkeit reinigen wollen.

Seit Paulus ist das Abendmahl die wunderbare Speise, welche dem Gläubigen göttliche Kräfte zuführt. Da ist es nicht auffallend, daß man schon frühe dieses Wunder auch sehen wollte. Irenäus erzählt von einem

Markus, der mit vielen Segenssprüchen den Mischtrank des Abendmahls purpurrot erscheinen ließ, als ob die göttliche Gnade selbst ihr Blut während seiner Gebete in den Kelch träufeln lasse; außerdem füllte er mit dem Inhalt eines kleinen, aber gesegneten Abendmahlskelches einen viel größeren Becher bis zum Überfließen, um daran die Fülle der göttlichen Gnade zu veranschaulichen (Iren. I 13, 2). Irenäus bekämpft diese Betrügereien.

Aber von dem wundersamen Charakter des Abendmahls ist Irenäus aufs tiefste überzeugt. Vom Brotbrechen hören wir bei ihm nur in wörtlicher Anführung von 1 Kor 10, 16 (V 2, 1); jede Beziehung des Abendmahls auf das Leiden Christi ist, wie schon in der Didache, verschwunden. — Nach dem Rate Christi sollen die Jünger die Erstlinge der Schöpfung Gott darbringen: so nahm Jesus das geschaffene Brot, dankte und sprach: das ist mein Leib. Und in gleicher Weise nannte er den unserer Schöpfung zugehörigen Becher sein Blut; so lehrt er eine neue Darbringung im neuen Bunde: dieses Opfer bringt nun die Gemeinde nach der Überlieferung der Apostel in der ganzen Welt dem dar, der uns die Nahrung gibt (vgl. Mal 1, 10. 11—Ir. IV, 17, 5). Der Opfernde muß aber rein sein, wenn sein Opfer heilig sein soll. Irenäus verlangt Dankbarkeit, lautern Sinn, ungeheuchelten Glauben, feste Hoffnung und glühende Liebe (IV 18, 1—3). Also zunächst ist das Abendmahl das christliche Dankopfer für die Naturgaben; der neue Bund wird in nüchternster Weise als die neue Religionsform im Gegensatz zu der alttestamentlichen Kultusweise verstanden. Um nicht ungerecht zu sein, darf man nicht vergessen, daß tatsächlich das Dankgebet Jesu auch beim letzten Mahl ein Dankgebet für die Naturgaben war. Aber diese Darbringung an Gott schließt nach Irenäus auch den Empfang einer höheren Gottesgabe ein.

„Wie Brot aus der Erde, wenn es die Anrufung Gottes vernimmt, nicht mehr gewöhnliches Brot ist, sondern Eucharistie, bestehend aus Zweierlei, einem irdischen und einem himmlischen, so sind auch unsere Leiber, wenn sie an der Eucharistie teilhaben, nicht mehr vergänglich, da sie die Hoffnung einer ewigen Auferstehung haben.“ Also „kann das von Leib und Blut des Herrn genährte Fleisch dem Untergang nicht verfallen“ IV 18, 5.¹

An anderer Stelle beschreibt Irenäus den Vorgang so (V 2, 3): „der Weinstock, zur Erde gebeugt, gibt zu seiner Zeit Frucht; das Weizenkorn, in die Erde gelegt, vervielfältigt sich nach Gottes Willen; dann im Gebrauch der Menschen hören Wein und Brot Gottes Wort und werden

so Eucharistie d. h. Leib und Blut Christi. Ebenso werden unsere Leiber in die Erde gelegt, verwesen und durch Gottes Wort auferstehen, wenn sie von der Eucharistie genährt sind.“

Das ist das Ziel, dem die Entwicklung der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche zustrebte. Das Brechen des Brotes, das Ausgießen des Kelches, das Gedenken an den Tod Jesu sind verschwunden; der Schöpfergott erhält als Zeichen der Dankbarkeit für die Naturgaben ein Opfer von Brot und Trank, die Erstlinge seiner Schöpfung. Aber diese Gaben sind zugleich eine geheimnisvolle Segensquelle für den Menschen, welcher das Opfer bringt: er wird dadurch fähig in das ewige Leben einzugehen. Von diesem Geheimnis weiß Jesus nichts: als ihm das Brot in auffallender Weise zerbrach, sah er darin ein Vorzeichen seines Todes und wollte in der Sitte solchen Brotbrechens den Seinigen ein gemeinsames Erinnerungszeichen an ihn geben: das scheint die Didache noch zu kennen; der spätern Gemeinde ist es abhanden gekommen. Und Jesus verkündigte beim Ausgießen des letzten Bechers den Anbruch eines neuen ewigen Bundes zwischen Gott und seinem Volk; da wünschte er, daß seine Jünger fernerhin von ihrem Trank einen Becher zu seinem Gedächtnisse ausgössen. Aber für diesen Brauch der Christenheit ist schon das Lukasevangelium der späteste Zeuge.

Lobstein hat seiner einstmals abschließend erscheinenden Abhandlung über das Abendmahl (*la doctrine de la sainte cène*, Lausanne 1889) das Motto aus Luther gegeben: „*Jam missa, quanto vicinior et similior primae omnium missae, quam Christus in coena fecit, tanto christianior.*“ Aber eine Rückführung der heutigen Abendmahlsfeier auf die ursprüngliche Form ist undurchführbar; nur darauf kann und soll man hinarbeiten, daß nichts anderes als das Evangelium durch diese Feier gepredigt werde.

Simon Magus in der altchristlichen Literatur.

Von Hans Waitz in Darmstadt.

Wie der Simon Magus in der altchristlichen Legende die Fähigkeit hat, sein Angesicht zu verwandeln,¹ so erscheint er auch in der altchristlichen Literatur in den verschiedenartigsten Gestalten. Bald tritt er als Magier und Pseudomessias auf, bald als eine Karrikatur des Apostels Paulus und der Antichrist, bald als Gnostiker und Archihäretiker, bald als Vertreter des Marcionitismus, ja sogar des Heidentums.

Demgemäß wird er auch in den wissenschaftlichen Bearbeitungen auf das verschiedenste dargestellt. Entweder wird er als geschichtliche Persönlichkeit überhaupt nicht anerkannt und als ein Phantasiegebilde bezeichnet, in dem als geschichtlicher Kern niemand anders als der Apostel Paulus stecke, oder er wird anerkannt, zugleich aber identifiziert mit einem cyprischen Juden Simon, von dem Josephus erzählt,² oder unterschieden von dem Gnostiker Simon, dessen die Häreseologen gedenken. Und mannigfaltig wie die Darstellungen des Simon Magus sind auch die Versuche, die Widersprüche zu erklären, die sein Bild in der altchristlichen Literatur aufweist.

Wenn ich das geschichtliche Problem, das damit gegeben ist, von neuem aufnehme, so gehe ich von denjenigen Schriften aus, die mit Recht als der Schlüssel dazu bezeichnet worden sind, von den sogen. Pseudoklementinen. Indem ich im allgemeinen dafür auf meine Abhandlung hierüber verweise, die in den Texten und Untersuchungen N. F. X, 4. erschienen ist, bemerke ich nur dies, daß ich insofern eine neue Grundlage für die vorliegende Untersuchung gewonnen habe, als ich für die pseudoklementinischen Homilien und Rekognitionen bzw. deren gemeinsame Grundschrift³ hauptsächlich zwei Quellenschriften nachweisen zu können glaube: 1) Πράξεις Πέτρου, die um 210 auf Grund

¹ Vgl. Rec. 2, 9 (10, 56) Hom. 2, 32. 34 (20, 14).

² Vgl. Jos. Ant. XX, 7, 2.

³ Sie ist nach meiner Annahme zwischen 220—230 in synkretistisch gerichteten, aber katholisch denkenden Kreisen der römischen Gemeinde entstanden.

Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. Jahrg. V. 1904.

älterer Petrusakten von einem katholischen Kleriker in Antiochien verfaßt sind; 2) *Κηρύγματα Πέτρου*, eine Schrift antipaulinischen Charakters, die bald nach 135 in Cäsarea in einer judenchristlich-gnostischen Sekte entstanden und später unter Benutzung von Justins Antimarcion in antimarcionitischem Interesse überarbeitet worden ist. Indem der Verfasser des Klemensromanes, der klementinische Redaktor, die Erzählung jener Petrusakten, deren Helden der Apostel Petrus und der Magier Simon sind, als Rahmen benutzte, in den er u. a. auch die *Κηρύγματα Πέτρου* einfügte, übertrug er, was hier von Paulus bzw. Marcion gesagt war, auf den Magier Simon, der so nicht nur Paulus, sondern auch Marcion, ja zugleich auch Vertreter der heidnischen Volksreligion und Philosophie wurde. Hat daher das Simonbild der Klementinen zweifellos, wie die Tübinger Schule erkannt und nachgewiesen hat, an einzelnen Stellen paulinische Züge, so erklärt sich doch dies nicht auf dem Wege der Tendenzkritik, sondern allein auf dem der Literarkritik. Und es ist nicht nur unrichtig, den Simon in den Klementinen als eine Karrikatur des Paulus aufzufassen, sondern es läßt sich mit den Mitteln der Quellenkritik nachweisen, daß der Magier Simon hier niemals als ein Gegenstück zu dem großen Heidenapostel gedacht worden ist.

Dürfen wir daher von dem Simon, qui et Paulus absehen, den erst kürzlich noch Hilgenfeld für sich in Anspruch genommen hat,¹ so müssen wir um so ernstlicher an die Aufgabe herantreten, die geschichtliche Gestalt dieses Simon Magus sowie die Wandlungen darzulegen, die sie im Laufe der ersten Jahrhunderte durchgemacht hat.

I.

Wenn die Tübinger Schule ihrer tendenziösen Auffassung gemäß ein Interesse daran hatte, die Existenz eines Magus Simon zu leugnen,² so ist sie doch selber dazu zurückgekehrt, sie anzuerkennen.³ Und es muß auch mit ihm als einer geschichtlichen Größe gerechnet werden.

Das übereinstimmende Zeugnis von einem Magier Simon, der in Samarien wirkte, wie es in Act. 8 bzw. in deren Quelle,⁴ bei dem aus Samarien stammenden Justin, Apol. I 26. 56; Dial. c. Tryph. 120, bei Irenäus, adv haer. I 23; Tertullian, de anima 34; Hippolyt, Philos. VI 7

¹ Vgl. Zeitschr. f. w. Th. 1903 S. 330.

² Vgl. Lipsius in dem Artikel Simon in Schenkels Bibellexikon V 301 ff., sowie Lüdemann, Prot. Kirchenzeit. 1887 S. 960 f.

³ Vgl. Hilgenfeld Ketzergeschichte des Urchristentums 1884. 163 ff. Lipsius Apokryphe Apostelgeschichten II 1 36. 56.

⁴ Vgl. dazu meine Abhandlung über die Pseudoklementinen in T. u. U. NF X. 4, S. 223 f.

Euseb, h.e. II, 13 ff., Epiphanius adv. haer. 21; Theodoret haer. fab. I, 1. Const. ap. VI 7 sowie in den Petrusakten¹ vorliegt, kann nicht anders als eine historische Überlieferung bezeichnet werden. Dies um so sicherer, als es nicht auf eine gemeinsame Quelle zurückgeführt werden kann.

Dazu beweist die Existenz einer Sekte der Simonianer, daß auch ein Simon existiert hat, auf den jene Sekte zurückgeht. So erzählt schon um die Mitte des 2. Jahrhunderts Justin in seiner 1. Apologie den Römern, daß fast alle Samaritaner, wenige aber auch unter den andern Völkern den Magier Simon, der zur Zeit des Klaudius (41—54) nach Rom gekommen sei, als ersten Gott bekannt und verehrt hätten (Apol 1, 26). An einer anderen Stelle derselben Schrift wiederholt er diese Angabe, indem er hinzufügt, daß auch noch zu seiner Zeit viele zu den Anhängern Simons gehörten (1, 56f.). In seinem Dialog c. Tryph. 120 bezieht er sich ausdrücklich auf diese Ausführungen und bemerkt dazu, daß er sich bei seinen Angaben von keinen Rücksichten auf seine Landsleute, die Samaritaner, habe leiten lassen. Andernfalls — das ist der Sinn der Stelle — hätte er in ihrem Interesse besser verschwiegen, daß sie ihrem Landsmann, dem Magier Simon, anhängen. Sonach muß noch zur Zeit Justins die göttliche Verehrung Simons in Samarien volkstümlich gewesen sein. —

Noch nicht ein halbes Jahrhundert später gibt uns Irenäus weitere Kunde von der Existenz einer religiösen Gemeinschaft der Simonianer. Ist er auch in seiner Darstellung des Lebens und der Lehre Simons (adv. haer. I, 23, 1—3) von Justin, u. zw. von dessen verlorenem Syntagma wider alle Häresien, abhängig, so hat er doch seine Kenntnis von den Simonianern (I, 23, 4) anderswoher geschöpft. Denn wenn er hier von Götterbildern des Simon und der Helena redet, welche die Simonianer nach Zeus- und Athenebilder verfertigten und verehrten,² so hat er diese Bemerkung nicht dem Justin entnommen, der sie, falls er sie kannte, sicher nicht unterdrückt hätte, wo er von der göttlichen Verehrung Simons durch eine Bildsäule mit der Inschrift *Simoni deo sancto* redet (Apol. 1, 26. 56).³ Also hat noch zur Zeit des Irenäus eine Sekte der Simonianer bestanden, die nach seiner Darstellung wesentlich okkultistischen Charakter hatte.

¹ Vgl. Rec. 2, 7 Hom. 2, 22, Act. Petr. c. Sim. ed. Lipsius et Bonnet I Lips. 1891 48. 49.

² Davon spricht auch Hippolyt, Philos. VI, 20, doch offenbar nach Irenäus.

³ Diese Bildsäule war jedoch nicht dem Simon, sondern der altsabinischen Gottheit Semo Sancus geweiht.

Dasselbe bezeugt Tertullian (de anima 57). Auch er kennzeichnet sie als Okkultisten, die sich mit Geisterbeschwörungen abgeben. Diese eigenartige Notiz beweist übrigens, daß er seine Kenntnis nicht aus Justin oder Irenäus geschöpft hat, und bezeugt uns also von neuem durchaus selbständig die Existenz einer simonianischen Sekte.

Als dritter Abendländer kommt Hippolyt in Betracht (Philos. VI, 19). Hat er auch seine Kenntnis z. T. aus Irenäus, so weiß er doch, daß es Anhänger des Simon und der Helena *εως νουν* gibt. Dazu bringt er aus einem Buch, das er dem Simon beilegt und das jedenfalls in seiner Sekte kanonische Bedeutung hatte, größere Auszüge.¹ Sicher hat auch er noch Simonianer gekannt.

Alle drei Häreseologen des Abendlandes lassen es in der Schürbe, wo diese Sekte bestand. Doch liegt es nahe, an das Abendland, besonders Rom zu denken. Namentlich kann man sich bei Hippolyt nur Rom als den Boden denken, auf dem er sie und ihr heiliges Buch hatte kennen lernen.²

Aber auch im Morgenland hat sie noch um dieselbe Zeit (\pm 200) bestanden.

Schon Celsus, der in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts und wohl im Orient (Alexandrien?) lebte, hat sie gekannt (vgl. Orig. c. Cels. V, 62). Auch Clemens Alex. hat von ihr Kenntnis gehabt (Strom. II, 11 52) und ebenso Origenes (c. Cels. I, 57). Doch ist letzterer der Meinung, daß es in der ganzen Welt kaum mehr als 30 gebe; ja an einer andern Stelle c. Cels. VI, 11) spricht er die Vermutung aus, daß überhaupt keine Anhänger Simons mehr existierten. Die Didaskalia (VI, 9) weiß jedoch noch von solchen. Auch zur Zeit des Epiphanius (adv. haer. 21) ebenso des Euseb (h. e. II 1, 12) muß noch die Sekte bestanden haben; zur Zeit des Theodoret (haer. fab. I 1) war sie aber bereits im Morgenlande erloschen. Im Abendlande ist die pseudocyprianische Schrift de rebaptismate 16 der letzte Zeuge für sie, indem sie erzählt, daß die Simonianer bei der Taufe Feuer über dem Wasser erscheinen ließen.

Nach alledem kann nicht geleugnet werden, daß es eine simonianische Sekte gab, welche nach Justin besonders in Samarien weit verbreitet und noch in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts so zahlreich war, daß ein Heide wie Celsus Kenntnis von ihr hatte.

¹ Vgl. darüber unten S. 140f.

² Die apostol. Konstitutionen VI, 9 bemerken ausdrücklich das Aufkommen der Simonianer in Rom. Doch beruht diese Bemerkung, die in der Didaskalia fehlt, nur auf einem Schluß aus der vorhergebrachten Erzählung von dem Ende Simons in Rom.

Ihre Existenz hat die Existenz einer Persönlichkeit zur Voraussetzung, nach der sie sich nannte. Damit bestätigt sie uns, was uns schon die patristischen Zeugnisse bewiesen, daß es einen Simon gegeben hat, auf den sie sich zurückführte. Seine Geschichtlichkeit leugnen kann daher nicht anders denn mit Harnack² als eine schwere Verirrung der Kritik bezeichnet werden. Sicher wäre sie überhaupt nicht in Frage gezogen worden, wenn man sich nicht durch die Auffassung des Simon in den Klementinen als des Paulus dazu hätte verleiten lassen.

Wer aber war der Simon, den jene Sekte als ihr Haupt verehrte?

Ihre ursprünglich zahlreiche Verbreitung in Samarien, die uns Justin bezeugt, sowie ihr okkultistischer Charakter lassen von vorn herein vermuten, daß er kein anderer war als jener samaritanische Magier Simon, der uns in der altchristlichen Literatur genugsam begegnet ist.

Das bestätigen uns aber die patristischen Zeugnisse selber.

Wie man auch über den Bericht Act 8 urteilen mag, so wird man ihn doch — wenn man ihm nicht mehr eine antipaulinische Tendenz zuerkennen kann, — als Urkunde wenigstens dafür betrachten dürfen, daß zur Zeit der Apostel in Samarien ein Magier namens Simon lebte, der großes Aufsehen erregte.

Unabhängig hiervon bezeugt auch Justin (Apol. I 26. 56), daß er eine sichere Überlieferung von seinem Landsmann gehabt hat, der aus dem Flecken Gittä in Samarien stamme und unter dem Kaiser Klaudius nach Rom gekommen sei.²

Ein weiteres Zeugnis für diesen Simon, den Zeitgenossen der Apostel, das sowohl von der Apostelgeschichte als auch von Justin unabhängig ist, gibt Clemens Alex. an einer — allerdings viel umstrittenen — Stelle (Strom. VII, 17, 107)³ die, wörtlich genommen, zu dem Nonsens führt, daß Marcion ein Altersgenosse des Petrus war, und die daher nur ironisch in

² Dogmengeschichte I, 179. Anm. 1.

² Vgl. Iren. adv. haer. I, 23, 1; Tert. Apol. 13; Eus. h. e. II 13; Epiph. adv. haer. 21.

³ Μαρκίων γάρ κατὰ τὴν αὐτὴν αὐτοῖς ἡλικίαν γενόμενος ὡς πρεσβύτης νεωτέρῳ συνογενέτο· μεθ' ὃν Σίμων ἐπ' ὀλίγον κηρύσσωντος τοῦ Πέτρου ὑπήκουεν. Die Korrektur von Is. Voß u. Pearson, μεθ' ὃν oder von Baraterius μεθ' οὐ statt μεθ' ὃν ist willkürlich; die Auslegung des Valesius von μετὰ = ante ist unrichtig. Die Beziehung der Worte μεθ' ὃν auf Basilides — durch Annahme einer größeren Parenthese —, wie sie von Dodwell, diss. in Iren. 19 vorgeschlagen wird, ist gekünstelt und stört die ganze Symmetrie des Gedankengangs, wonach zu jedem der von Klemens hauptsächlich bekämpften Häretiker, Basilides, Valentin und Marcion, ein zweiter und älterer als Sektenhaupt hinzugefügt wird. Demnach kann hier Simon im Sinne des Klemens nur als Lehrer des Marcion betrachtet werden, ähnlich wie er bei Justin als der Urheber aller Ketzereien und so auch Marcions erscheint.

dem Sinne genommen werden kann: Alle Häretiker suchen ihre Lehren bis in die apostolische Zeit hinauf zu datieren. So beruft sich Basilides auf Glaukias, den Dolmetsch des Petrus, Valentinus auf Theodas, den Bekannten des Paulus, so auch Marcion auf Simon, der die Predigt des Petrus hörte. Wenn Klemens den Simon als Zuhörer der Predigten des Petrus bezeichnet, muß er einen andern Bericht als Act 8 im Auge haben, da hier Simon nur als Zuhörer der Predigten des Philippus und als Gegner des Petrus charakterisiert ist. Diesen Bericht kann er aber auch nicht aus Justin geschöpft haben, welcher von einem Zusammenreffen des Simon und Petrus nichts weiß.

Sehen wir von allen weiteren Nachrichten bei den Kirchenvätern ab, unter denen noch besonders Epiphanius selbständige Kenntnis verrät, so werden wir nicht daran zweifeln, daß der hier genannte Simon der Stifter der simonianischen Sekte ist.

Demgegenüber hat Kreyenbühl² für diese Sekte wohl auch einen Gründer gefordert. Indem er aber ihn in dem Verfasser des simonianischen Buches *ἀπόφασις μεγάλη* sieht, aus dem Hippolyt Auszüge gibt, versetzt er ihn in den Beginn des 2. Jahrhunderts und unterscheidet ihn von dem Simon, den Justin als Urheber der simonianischen Häresie nennt. Nun aber ist es schon an und für sich sehr unwahrscheinlich, daß ein Buch wie die *ἀπόφασις μεγάλη*, in dem Simon als Inkarnation der Gottheit erscheint, ihn selber zum Verfasser habe. Völlig unhaltbar aber erscheint die Vorstellung, daß dies Buch schon am Anfang des 2. Jahrhunderts vorhanden gewesen sei, wenn man das Schweigen der Kirchenväter, besonders des Justin und Irenäus, in Betracht zieht. Die Hypothese aber, diese beiden Häreseologen hätten ihre Nachrichten von der simonianischen Gnosis mit Hippolyt aus der *ἀπόφασις* geschöpft, erweist sich gerade da, wo man auf sie die Probe machen kann, als unhaltbar; denn nachweislich haben sie aus den uns durch Hippolyt bekannten Abschnitten der *ἀπόφασις* nichts genommen. Dann aber haben sie dies Buch überhaupt nicht gekannt, dies um so sicherer, als Hippolyt in dem, was er mit Justin und Irenäus gemeinsam hat, nicht aus der *ἀπόφασις*, sondern aus Irenäus geschöpft hat. Wenn endlich Kreyenbühl a. a. O. 201 zur Begründung seiner Hypothese einen Anachronismus darin zu erkennen vermeint, daß nach Justin Simon, der Lehrer des Menander dessen Schüler die Zeitgenossen des Apologeten waren (Apol. I, 26), ein Zeitgenosse der Apostel gewesen sei, so können wir einen chronologischen

² *Evangelium der Wahrheit*. Berlin 1900, 199 ff., 217 ff.

Widerspruch nicht darin finden und müssen es überhaupt ablehnen, aus der Bezeichnung des Schülerverhältnisses chronologische Daten zu gewinnen.

Aber auch angenommen, Justin, der in der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts in Samarien lebte, habe das Verhältnis des — von Kreyenbühl angenommenen — in dieser Zeit lebenden Gnostikers Simon zu dem Zeitgenossen der Apostel, dem Magier Simon, nicht mehr so deutlich erkannt wie Kreyenbühl, so bleibt doch noch die Nachricht der Apostelgeschichte und des Clemens Alexandrinus übrig. Wir werden daher an der Identität des Magiers und des Oberhauptes der simonianischen Sekte festhalten, wenn wir auch nicht verkennen, daß der Magier und der Gnostiker Simon sehr verschiedene Züge an sich tragen (s. u. S. 13f.).

Wie aber verhält sich dieser Magier Simon zu dem Magier Simon von dem Josephus Antiqu. XX, 7, 2 erzählt, daß er seinen Freund, den römischen Prokurator Felix, mit Drusilla, der Frau des Königs Azizus von Emesa, verknüpft habe?

Nach Kreyenbühl (a. a. O. 205 ff.) freilich soll auch dieser Simon niemals existiert haben. Was vielmehr Josephus von ihm erzählt, seien nichts als Verleumdungen, die die Juden gegen Paulus, von ihnen Simon genannt, erhoben hätten. Aber abgesehen davon, daß auch dieser Hypothese die unrichtige Kombination des Magiers Simon und des Apostels Paulus zu Grunde liegt, so ist gar nicht einzusehen, was Schmiedel¹ mit Recht hervorhebt, wie Juden dazu gekommen sein sollen, dem Paulus den Namen Simon zu geben. —

Ähnlich hat Krenkel, Josephus und Lukas, Leipzig 1894 178 ff. in dem Simon Magus des Josephus den Apostel Paulus gefunden und nur im Unterschiede von Kreyenbühl die Kuppelei der Drusilla auf judenchristliche Verleumdung zurückgeführt. Aber ist auch diese Hypothese denkbarer als die Kreyenbühls, so beruht doch auch sie auf einer unrichtigen, tendenziösen Auffassung des Apostels Paulus. Überdies mühen sich beide Hypothesen vergeblich ab, eine ausreichende Erklärung dafür zu geben, wie Paulus dazu kam, ein Κύριος τὸ γένος zu werden. Denn dazu genügt doch nicht die Erzählung Act 13, 6 ff. Ebenso lassen es beide, besonders aber Krenkel, unerklärt, wie der jüdische Geschichtsschreiber Josephus darauf verfiel, eine derartige, von jüdischem bzw. judenchristlichem Haß gegen Paulus erfundene Verleumdung als rein geschichtliche Anekdote aufzufassen und so in sein Geschichtswerk aufzunehmen.

¹ Art. Simon Magus in Encycl. Bibl. p. 4556.

Wir müssen daher nach wie vor dem Simon des Josephus zugestehen, daß er eine geschichtliche Größe ist.

Ist er aber dann nicht derselbe, wie der Simon der Kirchenväter?

Allerdings ist jener Simon ein Jude und Cyprier von Geburt, dieser dagegen ein Samariter aus dem Flecken Gittä, und der Name Simon kommt verhältnismäßig so oft vor, daß mit gutem Grunde beide als zwei verschiedene Persönlichkeiten angesehen werden können.¹ Aber es ist doch auffällig, daß in derselben Zeit und in derselben Gegend zwei Magier gelebt haben sollen, welche beide eine große Rolle spielten und Simon hießen; und es ist sehr wohl möglich, daß beide ein und dieselbe Persönlichkeit sind, wie le Moyne, Ittig, Basnage, J. Chr. Wolf, Havercamp, Neander und Simson vermutet haben.² In diesem Falle muß man sich fragen, welcher Nachricht man mehr Glaubwürdigkeit beimessen darf, ob der des Palästinensers Josephus oder der des Samaritaners Justin. Für Josephus spricht, daß er der Zeit nach dem Simon weit näher steht als Justin. Da er jedoch öfters und gerade in den letzten Büchern seiner Archäologie in seinen Nachrichten recht flüchtig und nicht immer zuverlässig ist, kann man bei ihm auch leicht einen Irrtum annehmen. Wahrscheinlich hat er durch mündliche Überlieferung die Geschichte von der durch einen Magier Simon vermittelten Heirat des Felix und der Drusilla gehört. Dabei hat er vielleicht vernommen, daß dieser aus Gittä stamme.³ Unbekannt mit dem samaritanischen Flecken Gittä,⁴ hat er dieses Gittä (= hebr. Gittim) mit der Hauptstadt Cyperns Cittium (= hebr. Kittim) verwechselt⁵ und so den Magier Simon zu einem Cyprier und, da er einen jüdischen Namen führte, zu einem Juden gemacht. Wird man daher in diesen Angaben über die Heimat Simons dem Josephus einen Irrtum zutrauen können — die übrigen Angaben des Josephus, wie die Heiratsvermittlungsgeschichte, sind gewiß historisch —, so wird man die ganz bestimmt wiedergegebene Notiz Justins als zuverlässig betrachten müssen, d. h. man wird in dem

¹ Vgl. Möller Artikel Simon in Herzog R. E.² XIV 249.

² Vgl. dazu Simson, das Leben Simons des Magier in Zeitschr. f. hist. Theol. 1841. XI. 3. 20.

³ So Justin: ἀπὸ κώμης λεγομένης Γιττῶν (so Eus. h. e. II, 13, 3. bzw. Γιτθῶν Epiph. haer. 21, 1). Der Ort hieß wahrscheinlich Γίτται. Vgl. Lipsius die Quellen der römischen Petrussage Kiel 1872 33 Anm.

⁴ Josephus Ant. VI, 13, 10 kennt noch die alte Philisterstadt Gath (Γίττα oder Γέττα).

⁵ Epiph. adv. haer. 30, 25 sagt Κίτιον ἢ Κυπρίων νῆσος καλεῖται. Κίτιοι γὰρ Κύπριοι καὶ Ρόδιοι. Nachträglich finde ich dieselbe Annahme bei Hort, Clementine Recognitions London 1901 126 f.

Magier Simon des Josephus und in dem des Justin ein und dieselbe Persönlichkeit erblicken dürfen.

Über die Zeit dieses Simon würden die Nachrichten des jüdischen Geschichtsschreibers einerseits und die der hier in Betracht kommenden altchristlichen Schriften andererseits im wesentlichen harmonieren.

Nach Josephus weilte er in Cäsarea zur Zeit des Felix, der 52—60 dort Prokurator war. Da Felix nach Tacitus, *Annal.* XII, 54; *Hist.* V, 9, ehe er von Klaudius zum Prokurator von Judäa ernannt wurde, und zwar schon lange vorher neben seinem Amtsvorgänger Ventidius Cumanus einen Teil der Provinz Samaria verwaltete, kann er sehr wohl bei diesem Aufenthalt den Simon näher kennen gelernt haben, um ihn später als Heiratsvermittler zu benutzen, vorausgesetzt, daß der Simon des Josephus derselbe ist, wie der des Justin.

Wenn alsdann dieser berichtet,¹ daß er unter Klaudius (41—54) nach Rom gekommen sei, so braucht er sich in dieser ganz bestimmten Zeitangabe nicht deswegen zu irren, weil er sich in der Notiz von der göttlichen Verehrung Simons geirrt hat (s. o. S. 123 Anm. 3). Hat aber Simon dem Felix als Heiratsagent gedient, dann wird er allerdings nicht eher als in den letzten Jahren des Klaudius nach Rom gekommen sein. — Aus dem Berichte der Apostelgeschichte, wie auch aus der oben angeführten Bemerkung des Clemens Alexandrinus läßt sich nicht mehr entnehmen, als daß er ein Zeitgenosse des Apostels Petrus war. Übrigens wissen auch die apokryphen Petrusakten von seinem Auftreten unter Klaudius zu erzählen,² obwohl sie sonst im Widerspruch hiermit den römischen Konflikt des Simon und des Petrus in die Zeit Neros verlegen. Ob sie hierin Justin folgen, wird sich nicht sicher ausmachen lassen.

Gegen diese chronologische Feststellung kann, wie schon Simson (a. a. O. 21 f.) richtig hervorgehoben hat, die Bemerkung des Hegesipp bei Eus. h. e. IV 22, 5³ nicht, wie von Beausobre geschehen, ins Feld geführt werden, da sie nichts anders besagt, als daß Simon gleichwie Thebuthis aus den jüdischen Sekten hervorgegangen sei.

Was die Klementinen bzw. die hier verarbeiteten Πράξεις Πέτρου (*Rec.* 2, 7 Hom. 2, 22. 25) von den Eltern Simons und seiner Erziehung in Alexandrien erzählen, gehört in das Gebiet der Sage, deren etwaige geschichtliche Unterlage nicht mehr festgestellt werden kann. Eben-

¹ *Apol.* I, 26. 56. Vgl. *Iren. adv. haer.* I 23, 1. *Tert. Apol.* 13. *Eus. h. e.* II, 10 *Theodoret haer. fab.* I, 1. ² Vgl. *Act. Petr. c. Sim. ed. Lips. et Bonnet* I 49.

³ Ἀρχεται δ' ὁ Θεβουθικὸς διὰ τὸ μὴ γένεσθαι αὐτὸν ἐπίσκοπον ὑποφθεῖρην, ἀπὸ τῶν ἐπὶ ἀρέσεων ὄντων (καὶ αὐτὸς ἦν ἐν τῇ λαφί), ἀφ' ὧν Σίμων, ὅθεν οἱ Σιμωνιανοὶ κ. τ. λ.

dahin sind ihre Angaben von den Beziehungen Simons zu dem Hemerobaptisten Johannes und dessen Schüler Dositheus zu rechnen. Denn sie sind als der sagenhafte Niederschlag einer Geschichtsauffassung zu betrachten, wie sie bei Justin, Hegesipp (bei Eus. h. e. IV, 22, 7), in der als 7. Buch in die *Κηρύγματα Πέτρου* aufgenommenen Quellenschrift (Rec. 1, 54) sowie in den apostolischen Konstitutionen vorliegt, wonach die Johannesjünger (Baptisten bei Justin Dial c. Tryph. 80, Hemerobaptisten bei Hegesipp und Const. ap. VI 8, Johannesjünger Rec. 1, 54) und die Dositheaner (bei Hegesipp sowie Const. ap. VI, 8 mit den Simonianern, Rec. 1, 54 neben den Samaritanern) zu den vorchristlichen (jüdischen) bzw. ersten christlichen Häresien gehören und demnach als Vorläufer der Simonianer anzusehen sind.¹

Über die Wirksamkeit Simons enthält die Apostelgeschichte (Act. 8, 9—24) den ältesten Bericht. Danach hat er in Samarien magische Künste getrieben und durch seine Wunder die Menge in Staunen gesetzt (8, 9. 11). Dasselbe berichtet Justin, Apol. I, 26. 56, indem er seine magischen Künste als Werke der Dämonen ansieht. Ihm folgt Iren. adv. haer. I 23, 1. Damit stimmt nicht nur die allgemein übliche Bezeichnung Simons als eines Magiers, sondern auch die Nachricht des Irenäus und Tertullian, sowie der Schrift *de rebaptismate* (s. o.), daß seine Anhänger Zauberei, insbesondere Totenbeschwörungen betrieben. Eine alte, auf Justins *Syntagma κατὰ πασῶν τῶν αἰρέσεων* zurückgehende Quelle, die im *Carm. adv. Marc.* I 157—159 erhalten ist,² erwähnt als Beweise seiner magischen Verblendung, daß er überall hindurch wandern und fliegen könne. Eine ähnliche Überlieferung liegt bei Arnobius *adv. gentes* II, 12 vor, wonach Simon in Rom auf einem Wagen mit einem feurigen Viergespann gen Himmel zu fahren versucht habe. Auf einen Flugversuch Simons deutet auch Epiphän., *haer.* 21, 5 hin.

Was die apokryphen Apostelgeschichten, die klementinischen *Πράξεις Πέτρου*³ sowie die späteren Petrusakten⁴ davon erzählen, harmoniert mit

¹ Die Hinterordnung der Dositheaner hinter die Simonianer bei Hegesipp (Eus. IV, 22) bedeutet nicht eine zeitliche Nachordnung, da ja dann Hegesipp, wie Hilgenfeld, *Judentum und Judenchristentum* Leipzig 1886, S. 42 Anm. 80 richtig bemerkt, die von ihm an derselben Stelle noch hinter die Dositheaner gestellten Masbotheer zeitlich erst nach Simon und Dositheus gerechnet haben müßte, während er sie doch schon zu den 7 jüdischen Stammhäresien zählt (Eus. h. e. IV, 22, 7), hier neben den Hemerobaptisten.

² Vgl. meine Schrift, *Das pseudotert. Gedicht adv. Marcionem* Darmstadt 1901, S. VII.

³ Vgl. Rec. 2, 9; 3, 47. 48. 60. Hom. 2, 32. 34; 3, 30; 4, 4.

⁴ Vgl. Act. Petr. c. Sim I. c. 61. 71 Act. Petr. et Paul. l. c. 194.

den angeführten patristischen Zeugnissen; zeigt jedoch durchgängig eine Weiterbildung der Legende. Offenbar übertrug man auf Simon, der als Magier bekannt war, allerlei von dem, was man sich damals von andern Göeten wie z. B. Apollonius von Tyana u. a. zu erzählen wußte.

Seine magische Kunst, vielleicht auch sein dadurch vermittelter Umgang mit dem römischen Prokurator von Samarien, Felix, verliehen ihm unter den Samaritanern ein derartiges Ansehen daß er den Anspruch erheben konnte, ein großer zu sein (Act 8, 9). Dieses wieder bildete die Voraussetzung für die Bezeichnung, die ihm das samaritanische Volk beilegte: οὗτός ἐστιν ἡ δύνημις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη, indem es ihn geradezu als ein höheres Wesen, einen Engel verehrte.¹ Daß er der Magier, mit dem Evangelisten Philippus anknüpfte, während dieser in Samarien wirkte, Kranke und Dämonische heilte (Act 8, 1 f. 13 ff.), wird nicht von vornherein deswegen für völlig unhistorisch angesehen werden müssen, weil der Bericht der Apostelgeschichte überhaupt nur in später überarbeiteter Gestalt vorliegt.² Vielmehr wird er insoweit als zuverlässig gelten dürfen, als an Stelle des Philippus der Apostel Petrus eingesetzt wird. Ein Zusammentreffen des Petrus und Simon (in Samarien bzw. Syrien) setzten ja auch nicht nur Klemens von Alexandrien, sondern auch die Petrusakten voraus.³

Daß Simon sich später in Cäsarea Stratonis, der Hauptstadt Palästinas, aufhielt, scheint daraus hervorzugehen, daß Josephus ihn als Heiratsvermittler des Felix auftreten läßt; denn diese Geschichte ist wohl deshalb erst in die Zeit, wo Felix in Cäsarea residierte, zu verlegen, weil er schon früher verheiratet war und auch erst als oberster römischer Beamter der Provinz es wagen konnte, eine herodianische Prinzessin zu veranlassen, ihren königlichen Gemahl verließ und ihn heiratete. Jedenfalls setzen die klementinischen Πράξεις Πέτρου⁴ einen Aufenthalt des Simon in Cäsarea voraus (ebenso die späteren Petrusakten).⁵ Wenn sie ihn von Petrus durch Syrien bis nach Antiochien verfolgt werden

¹ Es ist jedoch möglich, daß dieser Ausdruck auch im gnostischen Sinne zu verstehen ist, besonders wenn μεγάλη [NB. ἡ καλουμένη] als die griechische Form für einen aramäisches Wort wie מלכא oder מלך (= Offenbarer) zu fassen ist, vgl. Klostermann, Probleme im Aposteltext 188; 15 ff. nach Schmiedel Art. Simon Magus in Encycl. Bibl. p. 4558.

² Vgl. besonders die Notiz von dem Vorrecht der Apostel, den hl. Geist durch Handauflegung mitzuteilen.

³ Vgl. dazu die Πράξεις Πέτρου Rec. I, 20. 72 in Hom. I, 22 18, 12 sowie die Act. Petr. c. Sim. l. c. 49. 50. 54. 56. 63. 65. 71 sowie meine Untersuchung in T. u. U. N. F. X, 4. S. 227 ff.

⁴ Rec. I, 72. 74 3, 63 Hom. I, 15 4, 2 6, 26, vgl. Const. Ap. VI 8.

⁵ Vgl. Act. Petr. c. Sim. l. c. 49. 50. Marc. Petr. et Paul. l. c. 142 cf. 200.

und dann wieder nach Judäa (Cäsarea?) fliehen lassen, so knüpfen sie an die Erzählung der Apostelgeschichte an, wie sie diese in dem Bericht von der mehrmaligen öffentlichen Beichte Simons voraussetzen. Wenn sie ihn als Magier und große Kraft Gottes bezeichnen¹, so lassen sie dabei an einzelnen Stellen gnostische Vorstellungen mit unterfließen.² Aber im allgemeinen ist doch Simon auch hier derselbe, als der er in Act. 8 dargestellt wird. Auch darin findet sich eine gewisse Ähnlichkeit, daß sie³ ihn — in dem eigentlichen Reisebericht wenigstens — stets ohne Helena auftreten lassen. Über Act. 8 auf eine ältere Überlieferung weisen sie zurück, wenn sie als seinen Gegner nur Petrus — und nie Philippus bzw. Johannes — nennen.

Wenn Justin den Simon schließlich nach Rom kommen läßt, so folgt er damit einer Überlieferung, welche dieselbe Glaubwürdigkeit besitzt wie seine chronologische Angabe. Nun aber hat sich uns bereits diese Zeitbestimmung (Klaudius) durch Vergleich mit andern Nachrichten als richtig erwiesen. So wird sie, wie sie auch durch die klementinischen Πράξεις Πέτρου⁴ und durch die übrigen Petrusakten bestätigt wird, auf eine Tradition zurückgehen, deren Träger die auch in Rom vorhandenen Simonianer gewesen sein mögen. Die Erzählungen dagegen von seinem Ende in Rom beruhen auf späterer Erfindung. Die Fabel von seinem mißglückten Flugversuch geht vielleicht auf die Erzählung des Sueton von dem Ende eines Gauklers zur Zeit Neros zurück.⁵ Was Hippolyt Phil. VI, 20 berichtet — sein freiwilliges Begräbnis — ist nichts als ein Gegenstück zur Grablegung und Auferstehung Christi.

Auf einer späteren Kombination der Simon-Petruslegende und der Petrusgeschichte beruht jedenfalls die Angabe, wie wir sie in den apokryphen Apostelgeschichten sowie bei späteren Kirchenvätern finden, daß er in Rom unter Nero geendet habe. Sicher hat auf diese Tradition, die mit der durch Justin, Irenäus, Euseb und Theodoret bezeugten, die nur die Zeit des Claudius kennt, im Widerspruch steht, sowohl die Erzählung des Sueton als auch die Überlieferung von dem Martyrium des Petrus zur Zeit der neronischen Christenverfolgung bestimmend eingewirkt.

Schweben aber auch diese Angaben über das Ende Simons in der Luft, so ist als ein fester Bestandteil der Überlieferung anzusehen, daß Simon mit Petrus in Berührung gekommen ist. Daß jedoch beide

¹ Vgl. Rec. 1, 72 2, 7 Hom. 2, 22 cf. 3, 2 18, 4, Act. Petr. c. Sim. l. c. 48. 54 Martyrium Petr. et Paul. 132. 144. 156.

² Vgl. Hom. 3, 2 18, 12.

³ So auch die späteren Petrusakten.

⁴ Vgl. Rec. 3, 63.

⁵ Vgl. Sueton Nero 12.

sich auch in Rom gegenübergetreten sind, wie in Samarien, kann nicht als historisch bezeugt gelten. Wenn Simon unter Klaudius, Petrus aber erst unter Nero nach Rom gekommen ist, dann können beide nicht, wie uns dies auch das Schweigen des Justin und Irenäus bestätigt, in Rom mit einander gekämpft haben. Und es war erst die zum Teil legendarische Fortbildung jener geschichtlichen Überlieferung, wie sie in den — auch in den Klementinen verarbeiteten — Petrusakten vorliegt, welche den Kampf zwischen Simon und Petrus, dessen ursprünglicher Schauplatz Samarien war (Act. 8), über ganz Syrien ausdehnte und nach Rom verlegte. Erst auf Grund hiervon konnte die Nachricht aufkommen, die als ältestes patristisches Zeugnis für eine gemeinsame Anwesenheit des Simon und Petrus in Rom zu gelten hat, daß Petrus eine Disputation mit Simon auch in Rom unter einer Platane gehabt habe, infolge deren Simon ein trauriges Ende fand.

Eine noch spätere Überlieferung hat mit dem Ende des Simon auch das des Petrus verbunden.

II.

Dieses Simonbild der Geschichte wurde jedoch nicht nur in sagenhafter Weise ausgeschmückt, sondern nahm auch im Laufe der Zeit unter dem Einfluß neu hinzutretender religiöser und philosophischer Ideen ein völlig andersartiges Gepräge an. Diese Entwicklung erfolgte zunächst, wie es scheint gleichzeitig, in einer doppelten Richtung, auf samaritanisch-syrischem Boden in mythologischer, auf alexandrinischem Boden in philosophischer Richtung.

Beidemale geht sie jedoch von dem historischen Simonbild aus.

Versuchen wir nun diese Entwicklung darzustellen, so haben wir an die volkstümliche Verehrung anzuknüpfen, welche Simon in Samarien genoß. Wurde er hier, wie die Apostelgeschichte berichtet, von dem Volk als die große Dynamis, d. h. als ein himmlisches Geistwesen verehrt, was lag da im Kreise seiner Anhänger näher, als ihn selber den Anspruch erheben zu lassen, er sei die große Dynamis Gottes, ja Gott selbst? So erzählt bereits Justin, Apol. I, 26, 56, daß fast alle Samaritaner ihn als den obersten Gott verehrt hätten, der über allen Engeln stehe. Dementsprechend gibt Irenäus adv. haer. I, 23, 1. die Behauptung Simons wieder, esse autem se sublimissimam virtutem, hoc est eum, qui sit super omnia pater; ebenso Pseudotertullian adv. omn. haer. I. hic ausus est summam se dicere virtutem, id est summum deum; Epiphanius adv. haer. 21, 2 δῆθεν εαυτὸν εἶναι δύναμιν θεοῦ λέγων τὴν μεγάλην.

In derselben Weise erwähnen auch die klementinischen Πράξεις Πέτρου die Selbstbezeichnung Simons, indem sie bald von ἀνωτάτη δύναμις (Hom. 2, 22), summa bzw. prima virtus (Rec. 1, 72 2, 12 3, 47) reden, bald diese mit dem obersten Gott identifizieren; vgl. θεὸς ἀνώτατος (Hom. 2, 22 3, 2) excelsus deus (Rec. 1, 72 cf. 2, 7) summus deus (Rec. 2, 13).¹ Tritt nun aber diese Identifizierung Simons mit dem obersten Gott zuerst bei Justin auf, so muß sie bereits vorher erfolgt sein. Nun erscheint es bedeutsam, daß im engsten Zusammenhang mit dieser Notiz bei Justin zum ersten Male der Helenamythus erwähnt wird, der in der kanonischen Apostelgeschichte, wie auch in den apokryphen fehlt und in den Petrusakten der Klementinen erst später hinzugefügt worden ist. In dem Berichte von den Kämpfen des Simon und Petrus wird er wenigstens nirgends erwähnt, außer in der Einleitung (Rec. 2 Hom. 2), wo auch (s. o.) sonstiges legendarisches Material z. B. über den Vorläufer Simons, Dositheus verwertet ist. Erst Justin Ap. I, 26 (vgl. Eus. h. e. II, 13) erzählt, daß die Samaritaner neben Simon als dem obersten Gott auch die Helena, die früher in einem Bordell in Tyrus gelebt habe, als seine erste Ennoia verehrt hätten. Dasselbe wie Justin berichten auch die alte Quelle im Carm. adv. Marc. I, 159, Irenäus I, 23, 2, der sie wie Tertullian de ania 34 nach Tyrus versetzt, Hom. 2, 23. 25 18, 12 Rec. 2, 9. 12 die sie allerdings zuerst mit Dositheus (in Alexandrien) in Verbindung bringen, aber doch auch von ihrem Verhältnis zu Simon zu erzählen wissen (Rec. 2, 12).

Wie ist es möglich, daß seit Justin neben Simon diese Helena erscheint? Ohne Zweifel liegt dieser Zusammenstellung ein mythisches Motiv zu Grunde, wie es zuerst Baur (Manich. Religionssystem 467 f.) erkannt hat.² Werden wir nämlich mit der Helenageschichte von Samarien auf einmal nach Tyrus versetzt, so können wir uns diese Entwicklung nicht anders vorstellen, als daß sich die samaritanische Verehrung Simons als des obersten Gottes mit der phönizischen, speziell tyrischen Verehrung des Sonnengottes (Sem, Schemesch, Herakles, Melkart, Baal) und der Mondgöttin (Helena, Selene, Luna, Astarte) verbunden hat. Ob zu dieser Verbindung die Ausbreitung des Simonkultus über die Grenzen Samariens nach Phönizien, oder umgekehrt der Einfluß des phönizischen Sonnen- und Mondkultus auf die samaritanische Volksreligion den Anlaß gegeben hat, wird sich schwer ausmachen lassen. Nicht unmöglich erscheint jedoch die Annahme, daß dem Bericht der klementinischen Πράξεις Πέτρου

¹ Beide Ausdrücke scheinen auf eine gemeinsame hebräische Wurzel zurückzugehen, wie חיל גדול bzw. חיל עליון = אל גדול bzw. אל עליון ähnlich wie חל כסי und אל כסי gleichgesetzt wurde.

² Vgl. Lipsius, Apokryphe Apostelgeschichten II, 1, 34 ff.

von der Verfolgung Simons durch Petrus durch die phönizischen Küstenstädte von Cäsarea über Sidon-Tyros nach Antiochien der geschichtliche Sachverhalt zu Grunde liegt, daß gerade hier der Simonkultus Einfluß gewonnen hatte, bis er durch die Predigt des Evangeliums verdrängt wurde. Ein andres Motiv für diese Lokalisierung der Sagenbildung wird sich schwerlich ausfindig machen lassen. Jedenfalls muß diese Verschmelzung des Simonkultus mit der syrischen Volksreligion noch um die Wende des 1. und 2. Jahrhunderts erfolgt sein, da Justin sie kennt, ohne zu verraten, daß er diesen Zusammenhang durchschaue.

Weiter nichts als eine christliche Deutung der verschiedenartigen Bedeutung, welche Simon als samaritanischer Messias und syrischer Volksgott hatte, ist die Auffassung, welche sich zuerst bei *Iren. adv. haer. I, 23. 1* findet, daß er den Juden als Sohn (= Messias) erschienen¹ in Samarien als Vater (= oberster Gott) herabgestiegen und zu den übrigen Völkern als heiliger Geist (= Helena) gekommen sei (vgl. *Theodoret haer. fab. I, 1*). Eine Umbiegung dieser irenäischen Auffassung ist es, wenn *Cyrill Cat. VI, 14* und *Augustin de haer. 1* berichten, daß er in der Person des Vaters auf dem Sinai den Juden das Gesetz gegeben, (zur Zeit des Tiberius) in einem Scheinkörper als Sohn sich gezeigt und später als heiliger Geist in feurigen Zungen sich über die Apostel ausgegossen habe.

III.

Also zum Gott geworden, mußte sich aber Simon bald eine neue Metamorphose gefallen lassen. Wie überhaupt seit dem beginnenden Verfall der heidnischen Volksreligionen, besonders in den Kreisen der Gebildeten, die volkstümlichen Gottheiten, mit dem Mittel der Allegorie in philosophische Ideen aufgelöst wurden, so wurden nun auch Simon und Helena spiritualistisch umgedeutet. So entstand jenes gnostische System, das als das simonianische bezeichnet wird, von Simon jedoch kaum mehr als seinen Namen hat. Seine Grundzüge sind bereits bei Justin angedeutet, aber bei den späteren, auf Justin beruhenden Häreseologen und so auch in den klementinischen *Πράξεις Πέτρου* weiter ausgeführt.

Danach ist Simon nach wie vor die erste Dynamis, die oberste Gottheit, die jedoch jetzt philosophisch als der ewige und letztlich unbekannte Urgrund des Weltlebens gedacht wird (*Justin; Carm. adv. Marc. I, 158* *Iren. I, 23. 1* *Pseudotert. adv. omnes haer. 1* *Hom. 18, 11 δύναμιν*

¹ Auch *Hom. 18, 8. 9* wird Simon als υἱός bezeichnet der τὸν ἐν ἀπορρήτοις πατέρα offenbart.

ἐν ἀπορρήτοις εἶναι ἄγνωστον πᾶσιν καὶ αὐτῷ τῷ δημιουργῷ Theodor. haer. fab. I, 1 ἐαυτὸν τὸν ἀπειρον ὠνόμασε δύναμιν). Neben ihm erscheint Helena als seine erste Ennoia, so schon bei Justin Apol I, 26. Sie ist die Erstgeborene Gottes, die Mutter der gesamten Geisterwelt, wie sie auch Herrin (κυρία) Allmutter (παμμήτηρ) und Weisheit (σοφία) genannt wird (Hom. 2, 25 18, 12 cf. Rec. 2, 2), Iren.: prima mentis ejus conceptio ennoia; Tert.: injectio sua prima, Iren.: mater omnium). Auch heiliger Geist (πνεῦμα ἅγιον) heißt sie nach Epiph. haer. 21, 2 in dem Sinne, wie bei den jüdischen Theosophen חַיָּה die schöpferische Lebenskraft der Welt bedeutet. Doch ist ihr dieser Name erst später beigelegt worden, ebenso die Bezeichnungen Προῦνικος und Βαρβηλώ, die sie ebenfalls bei Epiphanius trägt. Offenbar hat man in Folge einer leichtverständlichen Ideenassociation die gnostischen Bezeichnungen der Sophia auf die simonianische Helena übertragen.

Durch sie hat Simon die Engel und Erzengel geschaffen (Iren. adv. haer. I, 23, 2. Tert. de anim. 34. Hom. 18, 12 Pseudotert. adv. omn. haer. 1. Epiph. adv. haer. 21, 2, Theodor. haer. fab. I, 1), denen er nach Epiph. haer. 21, 4 barbarische d. h. orientalische Namen beilegte. Durch diese Engel, welche ihren Vater nicht kannten (Hom. 18. 11 Iren. I, 23, 2 Tert. de anim. 34) ist die Welt gegründet worden (vgl. noch Epiph. haer. 22, 2); durch sie sind auch die Menschen gebildet, die Gesetze gegeben und die Propheten inspiriert worden (vgl. Hom. 3, 2 18, 12 Hippolyt Philos. VI, 19 Epiph. haer. 21, 4 Theodoret haer. fab. I, 1), um die Menschen in Knechtschaft zu halten. Als aber die Engel so durch die Helena-Ennoia zwar nicht wider Wissen und Willen des Vaters, aber doch vor seinem Entschluß geschaffen worden waren, hielten sie ihre Mutter bei sich zurück, um nicht als unselbständige Kreaturen gelten zu müssen, wehrten ihr die Rückkehr zum Vater, schlossen sie in weibliche Körper ein und zwangen sie so von einem Körper zum andern zu wandern (a. a. O.). So ist sie in der Person der griechischen Helena erschienen, welche den Trojanischen Krieg veranlaßt und den Stesichorus seiner Schmähedichte wegen mit Blindheit geschlagen und erst auf seinen Widerruf wieder sehend gemacht hat (Iren. I, 23, 2 Tert. de anim. 34. Hom. 2, 25 Rec. 2, 12 Epiph. haer. 21, 3 Theodor. haer. fab. I, 1), wie schon die griechischen Philosophen die Helena auf Grund von Hom. Od. IV, 121. 122 in ähnlicher Weise allegorisch deuteten (vgl. Eusthatus Commentar in Hom. Od. IV, 121). Wenn die klementinischen Πράξεις Πέτρου (Rec. 2, 12 Hom. 2, 25) dieser Allegorie die eigenartige Wendung geben, daß die Griechen und Trojaner nur das Bild

der Helena-Ennoia gesehen hätten, während sie selbst bei dem obersten Gott weilte, so haben sie diesen Gedanken ebenfalls der griechischen Philosophie entnommen. (Vgl. Plato de republ. IX p. 586 ed Steph. Sext. Empiricus adv. mathem. VII p. 407 ed. Fabricius; Aristides, Orat. Platonic. I pro rhetorica p. 92 ed Canter; Euripides Helena 31 sq bei Simon a. a. O. 64 Anm. 65). Zuletzt ist Helena in den Körper jener tyrischen Hure gewandert. Da aber ist in Simon der oberste Vater selber vom Himmel herabgestiegen, um sie, das verlorne Schaf, zu befreien. Um jedoch den Nachstellungen der Engel zu entgehen, hat er sich den verschiedenen Himmelsregionen angepaßt. So ist er, den Engeln unbekannt, bis auf die Erde herabgekommen, als Mensch unter Menschen erschienen und hat scheinbar in Judäa gelitten. Auf diese Weise hat er die Ennoia von der Macht der Engel befreit, den Menschen aber durch seine Erkenntnis das Heil zugesichert (Rec. 2, 14 3, 47 Hippolyt Philos VI, 19 Cyrill Cat. 6, 14 Iren. I, 23. 3 Tert de anim. 34 Pseudotert. adv. omnes haer. 1 Epiphan. haer. 21, 2. 3 Theodoret haer. fab. I, 1 Philastr. 29).

Der gnostische Charakter dieses Systems ist unverkennbar, zumal in seiner Verwandtschaft mit der valentinianischen und ophitischen Gnosis. Und man wird Justin Recht geben, wenn er den Simon, der dieses gnostische System erfunden haben soll, in eine Reihe mit den übrigen Gnostikern, ja an ihre Spitze stellt. Denn vergleicht man es mit den genannten gnostischen Systemen, so wird man es auch als das einfachere und darum primäre bezeichnen müssen.

Aber das ist ebenso unverkennbar, daß der Simon dieses gnostischen Systems nicht selbst Gnostiker, sondern die Verkörperung der göttlichen Idee selber ist. In dieser Bedeutung ist er derselbe geblieben, der er in dem samaritanischen Kult geworden war. Alles andre ist gnostische Zutat.

Die Heimat dieses Systems ist Syrien. Nur hier konnte man daran denken, Personen kultischer Verehrung, wie den Simon — Sonnengott und die Helena — Mondgöttin, zu den Hauptakteuren eines gnostischen Welterlösungs-dramas zu machen. Auf Syrien weist auch die Stelle, die dabei den Engeln und Erzengeln zugewiesen ist. Justin kennt schon die Grundzüge dieses Systems, das er in Syrien kennen gelernt haben wird. Es muß also vor ihm entstanden sein. Wenn nach Iren. I, 23, 4, dem Hippolyt Phil. VI, 19; Epiphan. haer. 21, 3 Theodoret haer. I, 1 Augustin de haer. 1 Eus. h. e. II, 13, 6 folgen, die Simonianer den Simon unter dem Bilde des Jupiter, die Helena unter dem Bilde der Minerva verehrten, so sind sie die Träger dieses gnostischen Systems gewesen. Denn unter dem Bilde der Minerva konnten sie nur dann jene Helena

verehren, wenn sie sie nicht mehr als Mondgöttin kannten, — daraus hätten sie eine Artemis-Diana machen müssen —, sondern wenn sie in ihr bereits die Personifikation der göttlichen Weisheit, die Ennoia des gnostischen Systems, sahen.

IV.

Wie auf syrischem Boden sich das gnostische System des Simonianismus aus dem samaritanisch-syrischen Simon- und Helenakult und dieser wiederum aus der abergläubischen Verehrung des historischen Simon Magus entwickelte, in ähnlicher Weise, jedoch in einer anderen Richtung, bildete sich der Simonianismus auch in Alexandrien aus.

Auch hier knüpfte er an die Bezeichnung Simons als der großen Dynamis Gottes an, wobei Simon entweder als der Offenbarer dieser Dynamis, also als ein Messias galt, oder aber mit ihr selbst gleichgesetzt wurde. Nach einer zweifachen Richtung aber entwickelte er sich im Unterschied von dem samaritanisch-syrischen Simonianismus. Einmal fehlt ihm vollständig das mythische Element, wie es besonders in dem Helenamythus zum Ausdruck kommt; an seine Stelle tritt vielmehr ein philosophisches Element, das dem alexandrinischen Hellenismus entnommen ist. Auf dieser Grundlage entfaltet sich sodann das gnostische Element in einer philosophisch-esoterischen Richtung, welche dem simonianisch-gnostischen System des Justin-Irenäus durchaus fehlt.

Skizzieren wir nun diese Entwicklung, so finden wir zunächst die auffällige Tatsache, daß in den Nachrichten über Simon, die uns nach Alexandrien weisen, der Helenamythus fehlt. Clemens Alexandrinus nennt ihn nicht, und auch Origenes scheint ihn nicht gekannt zu haben. Denn wenn Celsus, (bei Orig. c. Cels. V, 62), erwähnt, daß die Simonianer auch Helenianer hießen, weil sie einer Helena oder einem Helenus, der ihr Lehrer gewesen sei, Verehrung erwiesen hätten, so hat er zwar von der simonianischen Helena etwas gehört, bringt sie aber, weil er nichts damit anzufangen weiß, mit dem im Altertum berühmten Weisager Helenus zusammen. Origenes aber hat, wie es scheint, auch nicht viel mehr davon gewußt wie Celsus. Denn während er wohl auf den Vorwurf des Celsus, daß die Christen auch Simonianer hießen, zu erwidern weiß, die Simonianer erkannten nicht Jesus als den Sohn Gottes, sondern Simon als die Kraft Gottes an, geht er über die Unkenntnis oder das Mißverständnis des Celsus hinsichtlich der Helena mit Stillschweigen hinweg — ein Anzeichen dafür, daß auch er von der Helena nichts wußte.

Während also Helena hier fehlt, erhält Simon selbst, als die Kraft Gottes, eine Bezeichnung, die Justin und die ihm folgenden Häreseologen nicht kennen, den Namen ἑκτώς. Zum ersten Mal stoßen wir auf diesen Namen bei Clemens Alexandrinus, der Strom II, 11, 52 bemerkt: οἱ δὲ ἀμφὶ τὸν Σίμωνα τῷ ἑκτώτι, δν ἐβουοῦσιν, ἐξομοιοῦσθαι τρόπον βούλονται. Ebenso finden wir ihn auch in den klementinischen Πράξεις Πέτρου wieder (vgl. Rec. 1, 72 cf. 2, 11 3, 47 adserentem se esse quendam stantem, hoc est alio nomine, Christum; 2, 7 et Christum putari atque stantem nominari. Hom. 2, 22 ἐνίοτε δὲ καὶ Χριστὸν ἑαυτὸν αἰνισσόμενος, ἑκτώτα προσαγορεύει vgl. 2, 24 18, 6. 7. 12. 14). Beachten wir nun, daß die Klementinen gerade in diesen Zusammenhang (wenigstens in Hom. 2, 22) in auffälligem Widerspruch mit der übrigen Tradition erzählen, daß Simon seine Erziehung in Alexandrien genossen habe und in Alexandrien zu der Würde des ἑκτώς gelangt sei, so werden wir hierin ein weiteres Anzeichen dafür finden dürfen, daß gerade in Alexandrien ihm dieser Name beigelegt wurde. Darauf weist aber auch, daß dieser eigentümliche Ausdruck gerade in der alexandrinischen Philosophie gebräuchlich ist. Bei Philo steht er wiederholt, u. zw. als Beinamen des höchsten Wesens, wenn er schreibt de nominum mutatione (ed. Pfeiffer vol. IV p. 344: ὁ μὲν (θεός) κατὰ τὰ αὐτὰ ἑκτώς de poster. Caini. l. c. 262 τὸ μὲν οὖν ἀκλινῶς ἑκτώς θεός ἐστιν, τὸ δὲ κινητὸν ἢ γένεσις; ebenso bei Clem. Alex. Strom. I 24, 163 δηλοῖ τὸ ἑκτώς καὶ μόνιμον τοῦ θεοῦ καὶ τὸ ἀτρεπτον φῶς vgl. VIII 10, 57 φῶς ἐκτός. Was nun die Bedeutung dieses Ausdruckes anlangt, so sieht Rec. 1, 72 ebenso Hom. 2, 22 darin eine andre Bezeichnung für Christus. In gleicher Weise wird Hom. 18, 6. 7. 2. 14 der Ausdruck ἑκτώς mit dem Ausdruck υἱός gleichgesetzt. Es haben sich infolgedessen viele Ausleger, wie z. B. Ritschl, dazu verleiten lassen, in dieser Bezeichnung einen Beweis für das Pseudomessiasium Simons zu erblicken. Erwägt man jedoch, daß der Verfasser der klementinischen Πράξεις Πέτρου schon darin irrt, wenn er hierin eine Selbstbezeichnung Simons findet, so wird man ihm überhaupt nicht viel Verständnis dafür zutrauen. Dieser Verdacht wird dadurch verstärkt, daß er überhaupt nichts rechtes mit dieser Bezeichnung anzufangen weiß. So erklärt er zwar Rec. 2, 7: Hac autem appellatione utitur, quasi qui neget posse se aliquando dissolvi, adserens carnem suam ita divinitatis suae virtute compactam, ut possit in aeternum durare. Hinc ergo stans appellatur, tanquam qui non possit ulla corruptione decidere (cf. 2, 11 3, 47). Zugleich bringt er aber diese Erklärung in eine Verbindung mit der Legende von dem Sturze

des Dositheus, der vorher die Würde eines ἑστῶς getragen habe und in demselben Augenblick, als er ihrer durch Simon beraubt wurde, gestorben sei; denn er war ja da nicht mehr der ἑστῶς.

War er daher auch im Besitz einer richtigen Erklärung, so besaß er doch dafür nicht das richtige Verständnis.

Dieses gewinnen wir erst, wenn wir uns an die philonische Bezeichnung Gottes als des ἑστῶς halten. Danach ist er nicht ein anderer Ausdruck für den Messias, sondern für Gott selbst. In diesem Sinn ist auch Simon, als die große Kraft Gottes, ähnlich wie in Samarien, auch hier in Alexandrien als Gott selbst, genauer, als das unveränderliche Urwesen der Welt, das unvergänglich und ewig ist, betrachtet worden; vgl. Rec. 2, 7. Der Pseudomessias, der früher ein Zauberer war, ist Gott geworden, aber nicht wie in Samarien in mythischem, sondern in philosophischem Sinne.

Diese alexandrinische Ausgestaltung des Simonianismus ist nun aber auch noch nicht das letzte Glied der Entwicklung überhaupt. Wie viel mehr an jenen samaritanisch-syrischen Zweig, so setzt sich auch an diesen alexandrinischen ein gnostisches System an, das, von jenem wesentlich verschieden, nur unter der Voraussetzung eines alexandrinischen Simonianismus verständlich ist, wie wir ihn gekennzeichnet haben; es ist das gnostische System, welches Hippolyt, Philos. VI, 7—18 auf Grund eines bei den Simonianern in kanonischen Ansehen stehenden Buches, der ἀπόφασις μεγάλη, entwickelt. Allerdings hat man, da man die bedeutende Differenz zwischen diesem gnostischen System und dem, welches aus der Schilderung der übrigen Häreseologen bekannt ist, sich nicht erklären konnte, die Behauptung aufgestellt, daß Hippolyt, der auch sonst nicht ganz schwindelfrei sei, sich dieses System der ἀπόφασις μεγάλη gleichsam aus den Fingern gezogen habe. Ehe man aber ein System, wie es Hippolyt entwickelt, als eine Erfindung betrachtet, wird man doch zuvor sich fragen müssen, ob es nicht existiert hat. Und unsre Untersuchung wird uns davon überzeugen. Denn abgesehen davon, daß auch Theodoret, haer. fab. I, 1 dieses System kennt, so zeigt es in der Schilderung des Hippolyt dieselben Grundzüge, die wir auch bei Clem. Alex. und in den Πράξεις Πέτρου wiedergefunden haben. Charakteristisch ist nämlich auch hier ein doppeltes. Vor allem ist auch hier nirgends auf den Helenamythus Bezug genommen, sodaß nicht einmal der Name Helena oder ἑννοια vorkommt. Sodann tritt auch hier die Bezeichnung ἑστῶς durchaus in den Vordergrund, so daß auf ihr dieses ganze System geradezu basiert ist. Dabei wird der ἑστῶς in derselben

Weise aufgefaßt, wie bei Philo die Gottheit. Der verborgene Urgrund aller Dinge ist die unbegrenzte Dynamis, die auch in stoischer Weise -- und das mag auf Rechnung Hippolyts kommen -- als Feuer bezeichnet wird. Dadurch, daß er nun aus dem Verborgenen in die Sichtbarkeit übergeht, bringt er zunächst aus sich die materiellen treibenden Kräfte der Welt in drei Syzygien hervor: νοῦς und ἐπίνοια; φωνή und ὄνομα (Theodoret setzt dafür irrtümlich ἔννοια ein) λογισμός und ἐνθύμησις. Indem sie auch als Himmel und Erde, Sonne und Mond, Licht und Wasser bezeichnet werden, stellen sie zugleich die einzelnen Stadien des Weltprozesses dar, in dem der Urgrund der Dinge zu seiner Selbstentwicklung kommt. Wird nun die Dynamis aller Dinge in ihrem An und für sich sein als ἐκτός bezeichnet, insofern sie von aller Entwicklung unberührt ist, so heißt sie πᾶς insofern sie in den genannten Syzygien in den Fluß der Dinge eingegangen ist; κτηόμενος dagegen wird sie genannt, insofern sie das Ziel ihrer Selbstentwicklung, ihre Selbstvollendung, findet. Das aber geschieht in dem Menschen, in dem die göttliche Dynamis zu ihrer Ausbildung gelangen soll. Auf dieselbe Weise ist Simon Gott geworden, -- wie die Dynamis zu ihrer Selbstvollendung gelangt. Es leuchtet ein, daß in diesem System der ἀπόφασις μεγάλη die Grundzüge wiederkehren, die wir in den alexandrinischen Nachrichten über Simon fanden: Umgekehrt finden diese ihre Erklärung in dem System der ἀπόφασις. Wenn nämlich die klementinischen Πράξεις Πέτρου den Simon als den ἐκτός und κτηόμενος δέξιν bezeichnen, weil er durch seine göttliche Dynamis die Unvergänglichkeit besitze, so wird dies nicht, wie sie es tun, durch eine Legende zu erklären sein, sondern durch die Grundgedanken des gnostischen Systems, wie es Hippolyt darstellt. Ebenso findet hier die sonst dunkle Stelle bei Clem. Alex. Strom. II, 11, 52 ihre Erklärung, wonach die Simonianer es als ihr Höchstes betrachten dem ἐκτός gleich zu werden. Das kann nichts anders bedeuten, als daß auch sie den Entwicklungsprozeß zu ihrer Selbsterlösung in sich darstellen wollen, durch den die oberste Dynamis zu ihrer Selbstvollendung gekommen und Simon zu Gott geworden ist. Auch sie, die noch πᾶντες sind, d. h. im Fluß der Entwicklung stehen, wollen κτηόμενοι werden, d. h. in die selige und unbegrenzte Dynamis aufgehen, in der die Gottheit ihre Selbstvollendung findet. -- Wenn die ἀπόφασις μεγάλη sich als ein Werk Simons gibt, so ist sie eine Fälschung, die aus dem alexandrinischen Zweig der simonianischen Secte hervorgegangen ist. Sicher ist sie jünger als Clemens Alex. und die klementinischen Πράξεις Πέτρου, da ihre Grundanschauungen von dem ἐκτός, πᾶς, κτηόμενος und ihre Syzygien über

die Anschauungen hinausgehen, die wir in den Klementinen und auch sonst Hippolyt vorfinden. Wenn Hieronymus im Kommentar in Matth 24, als Behauptung Simons die Worte anführt: ego sum sermo dei, ego sum speciosus, ego Paracletus, ego omnipotens, ego omnia dei, so wird als das zunächst liegende angenommen werden dürfen, daß sie auch der ἀπόφασις μεγάλη entstammen. Auch der Ausdruck sermo dei würde uns nach Alexandrien führen, als dem Orte, wo dieses System entstanden ist und von wo es nach Rom zur Zeit Hippolyts gebracht worden ist.

Von einem Zusammenhang dieses alexandrinischen Systems mit dem samaritanisch-syrischen wird nicht die Rede sein können, außer daß sie — als zwei verschiedene Äste — aus einem Stamm hervorgegangen sind; und es erscheint als eine gekünstelte Konstruktion, wenn Möller in Herzog RE² XIV S. 255f jenes aus diesem hervorgewachsen läßt.

So sind beide gnostische Systeme mehr oder weniger selbständige philosophische Umdeutungen eines samaritanischen Kultes, der an die Person eines Magiers Simon anknüpfte. Daß dieser Kult eine Universalreligion gewesen sei, wie Harnack, Dogmengeschichte I¹, 179. 240 vermutet, müssen wir allerdings in Abrede stellen, da es sich dabei höchstens um eine samaritanische Volksreligion handelt, deren Propaganda kaum über Syrien hinausgekommen ist. Aber in den mehr oder weniger zahlreichen Kreisen seiner Anhänger weiter gepflegt, ist dieser Kult in Syrien unter griechischem, in Alexandrien unter jüdisch-hellenistischem Einfluß zu einer gnostischen Schulmeinung verkümmert, in analoger Weise, wie auch das Christentum in gnostischen Schulen umgeprägt und also weiter überliefert wurde.

Ohne jede innere Berührung mit christlichen Ideen stellt doch diese Entwicklung des Simonianismus eine historische Parallele dar zur Entwicklung des Christentums von seiner Urzeit bis zur Zeit der Gnosis: hier wie dort eine die Zeitgenossen in Staunen setzende geschichtliche Persönlichkeit, hier wie dort ihre göttliche Verehrung, hier wie dort ihre Umwertung zu philosophischen Spekulationen. —

War aber Simon, die große Kraft Gottes, ein Zeitgenosse der Apostel, kein Wunder, daß die gnostische Lehre, die seinen Namen trug, weil sie ihn selber zum Gegenstand hatte, einem Manne wie Justin der, mitten im Strom der christlich-gnostischen Bewegung stand, als der Anfang aller, auch der christlichen Gnosis und Simon selbst als der Archihäretiker erschien.

So ist es gekommen, daß zuerst Justin alle Häresien auf Simon zurückgeführt hat. Da nun auf dieser historisch unhaltbaren, aber zeitgeschicht-

lich wohl verständlichen Geschichtsauffassung die nachfolgenden Häreseologen ihre Darstellungen aufbauten, erschien Simon auch geeignet, der Repräsentant der verschiedenartigsten antikirchlichen und -christlichen Richtungen in jener Zeit der werdenden katholischen Kirche zu sein. Doch ist es erst der am Anfang des 3. Jahrhunderts lebende Verfasser der Klementinen gewesen, der ihn literarisch dazu verwendete, nicht etwa weil er in Simon bzw. dem simonianischen System alle diese Züge wieder gefunden hätte, sondern weil er in einer Persönlichkeit alle diejenigen geistigen Richtungen seiner Zeit darstellen und niederlegen wollte, mit denen die damalige Kirche zu kämpfen hatte, vor allem die Gnosis und das Heidentum. Daß dabei der Simon der Klementinen neben den Zügen eines historischen Magiers auch die eines falschen Messias, neben denen des samaritanischen gnostischen Simonianismus auch die des alexandrinischen, neben denen des judenfeindlichen Paulus auch die des Marcion, neben denen eines astrologischen Fatalisten auch die eines philosophisch gebildeten Heiden trägt, das alles beruht nicht auf Absicht, sondern auf Zufall. Und wie die willkürliche Verwertung heterogener Literaturwerke dieses phantastische Simonsbild gebildet, so ist die literarische Quellenkritik das Mittel, dieses vielköpfige Bild in seiner Zusammensetzung aufzuweisen und zu zeigen, was daran genuin simonianisch und was spätere Zutat ist.*

* In neuerer Zeit ist darauf hingewiesen worden, daß Simon sowohl in den Sibyllinen (vgl. Preuschen, *Zeitschr. f. neutest. Wiss.* 1901, 173 ff. W. Schmiedel, Art. Simon Magus in *Encyclop. Brit.* p. 4546 sq) als auch in der Apocal. Joh 13, 11—17 cf. 16, 13 19, 20 20, 10 (vgl. Spitta, *Offenbarung des Joh.* Halle 1889 380 ff. Erbes, *Offenbarung des Joh.* Gotha 1891 25 ff.; Schmiedel l. c. p. 4547) als Antichrist dargestellt werde. Indem wir auf diese Frage nicht näher eingehen, bemerken wir nur, daß eine derartige Identifizierung Simons mit dem Antichrist an und für sich nichts Unwahrscheinliches an sich hat, daß aber dieser Antichrist Simon mit dem Antichrist Paulus nichts zu tun hat, den Preuschen in der Apocal. Elias (*Zeitschr. f. neutest. Wiss.* 1901. 169 ff.) glaubt nachweisen zu können.

Zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch.

Von G. Klein in Stockholm.

In seinem Vortrage „Das spätere Judentum als Vorstufe des Christentums“ polemisiert Baldensperger mit Recht gegen Ritschl und seine Schule, denen es als feststehende Tatsache gilt, daß aus dem Spätjudentume nichts für die Erkenntnis des Christentums zu holen sei. Er sagt: „Die Verkennung der jüdischen Elemente in der Verkündigung Jesu und auch in der übrigen Literatur des NT hat nach ihm (Ritschl), wie bei den älteren Theologen überhaupt, die Erkenntnis der richtigen Tragweite der originalen Gedanken Jesu und Pauli und überhaupt die geschichtlich exakte Schätzung des Urchristentums verhindert.“ B. begrüßt daher mit Freude die von E. Kautzsch veranstaltete Ausgabe der Apokryphen und Pseudepigraphen des AT und er erwartet ganz besonders von den messianisch-apokalyptischen Stücken in dieser Literatur eine Bereicherung unserer Kenntnisse und Erkenntnisse auf diesem Gebiete. Denn hier findet man eine große Verwandtschaft mit dem Christentum, „zunächst in formeller Hinsicht, dann aber auch in dem Ideengehalt.“ — Ohne mich weiter auf den Inhalt dieses anregenden Vortrages einzulassen, will ich Baldensberger in einem Punkte ergänzen. Ich will nämlich noch auf ein anderes literarisches Produkt des Judentums hinweisen, das den Forschern sicherlich nicht unbekannt ist, aber doch nicht in dem Maße bekannt, wie es eigentlich verdient. Ich meine die talmudisch-midraschische Literatur. In formeller Hinsicht und in dem Ideengehalt ist sie dem Evangelium vielleicht verwandter als die in griechischer Sprache geschriebenen und ins Äthiopische, Lateinische und Slavische übersetzten jüd.-apokalyptischen Texte. Vergessen wir zunächst nicht, daß Jesus und seine Jünger in Palästina gelebt und gewirkt haben, daß man also, um Jesu Lehre und Lehrweise richtig zu verstehen, in erster Linie bei den palästinischen Schriftgelehrten und nicht bei den alexandrinischen Philosophen und Apokalyptikern in die Schule gehen muß. — Um aber einen rechten Nutzen aus den talmudisch-midraschischen Schriften zu ziehen,

genügt es nicht, Parallelen zu den evangelischen Schriften herbeizubringen, wiewohl auch hier noch manches zu leisten ist, trotz der vorzüglichen Arbeiten, die wir bereits besitzen, sondern es gilt, nach der Methode des Midrasch, ich möchte sagen *more judaico* die Evangelien zu studieren. Denn die Evangelien enthalten einen Midrasch über Jesu Leben und Leiden, in dem seine Lehren in Form von Gleichnissen, Parabeln, Sentenzen hineingearbeitet worden sind. Sicher hat Jesus seine Lehren, den jüdischen Schriftgelehrten gleich, an Schriftworte angelehnt. Leider sind uns diese „Deraschoth“ weder in seiner Muttersprache, noch in einer Übersetzung so überliefert, wie Jesus sie in Wirklichkeit gesprochen hat. Nach Papias hat man zuerst „Worte Jesu“ gesammelt. Was darunter zu verstehen ist, könnte man auch aus einer analogen Sammlung der Juden, aus Pirke Aboth schließen. Diese heißen geradezu Mille d'aboth „Worte der Väter“. Man hat weiter eine Sammlung der Meschalim, der Gleichnisse und Parabeln, die Jesus bei verschiedenen Gelegenheiten gesprochen, angelegt. Ein Analogon dafür besitzen wir in der Meschalim-sammlung des R. Meir aus der hadrianischen Zeit. Aus dem kleinen Rest seiner Gleichnisse, der uns aufbewahrt geblieben ist, ersehen wir, daß diese an Schriftworte angeknüpft sind. Es wird wohl auch ein Midrasch über den Tod Jesu existiert haben, analog dem Petirath Mosche, der vom Tode Moses handelt. — Um nun Jesu Lehre zu rekonstruieren, um zu verstehen, nicht allein was Jesus gesagt, sondern auch wie er es gesagt hat, dazu bedarf es einer genauen Kenntnis der midraschischen Vortragsweise. Denn die Evangelien, die wir besitzen, sind in griechischer Sprache bearbeitete Midraschim. Mit Rücksicht auf ihre griechischen Leser haben die Verfasser es sich angelegen sein lassen müssen, eine fließende Darstellung zu geben. Und das konnte nur dadurch geschehen, daß man die mosaikartig eingestreuten Verse, die dem jüdischen „Derusch“ eigen sind, aus dem Texte entfernte und mit der Hervorhebung des Hauptgedankens sich begnügte. Man lese nur eine Seite nach in Wünsches Bibliotheca rabbinica und man wird das Gesagte verstehen.

Einige wenige Beispiele werden genügen, dies deutlich zu machen.

1) Jesus, der Bräutigam. Das Bild vom Lappen.

Markus 2 und Parall. wird berichtet, daß Schriftgelehrte und Pharisäer darüber ungehalten waren, daß Jesus mit den Zöllnern und Sündern aß. „Und da es Jesus hörte, sagte er zu ihnen: Nicht die Starken bedürfen des Arztes, sondern die Kranken.“ Weiter wird Jesus darüber

interpelliert: warum die Jünger Johannis und die Pharisäer fasten und seine Jünger das nicht tun? „Und Jesus sagte zu ihnen: können denn die Brautführer fasten, so lange der Bräutigam bei ihnen ist? . . . Niemand setzt einen ungewalkten Zeuglappen auf ein altes Kleid u. s. w.“ — Nach meinem Dafürhalten hat Jesus diese seine Rede an die Pharisäer und an seine Jünger mit Bezug auf Jes 61 gehalten. Der Prophet ruft begeistert aus: „Der Geist des Herrn, Jahwes, ist auf mir, wie der Geist Jahwes mich gesalbt, Heil zu künden den Armen, mich gesandt, zu verbinden, die gebrochenen Herzens sind.“ So kommt auch Jesus nur zu den Kranken und nicht zu den Starken.

Der Prophet fährt fort die Trauernden zu trösten indem er anordnet, „ihnen zu geben Schmuck statt der Asche“ und V. 10 ruft er aus: „Wonniglich freue ich mich des Herrn, es jauchzet meine Seele in meinem Gotte, denn er hat mir angelegt Gewänder des Sieges, den Mantel des Heils mir angetan, wie ein Bräutigam anlegt den feierlichen Schmuck.“

Jetzt also ist die Trauer zu Ende. Das Symbol der Trauer, die Asche אש, wird vertauscht mit dem Symbol der Freude, dem אש des Bräutigams. An diesen Gedanken knüpft Jesu an, indem er seinen Jüngern zuruft: „Können denn die Brautführer fasten, solange der Bräutigam bei ihnen ist?“ Freilich fasten die Jünger Johannis. Aber jetzt sind andere Zeiten. Und in dem Bilde vom Lappen belehrt Jesus seine Jünger über den Unterschied, der zwischen ihm und Johannes besteht. Während Johannes sich mit dem Renovieren des Alten begnügt, will Jesus alles neu machen. Er ist kein Freund von Flickwerk. „Niemand flickt einen Lappen von neuem Tuch an ein alt Kleid.“ Auf dieses Bild ist Jesus wieder durch das Wort des Propheten gekommen: „denn er hat mir angelegt Gewänder des Sieges, den Mantel des Heils mir angetan.“

Daß Jesus sich mit dem Kapitel Jes 61 mehr als oberflächlich beschäftigt hat, geht hervor aus Lc 4, 16f., vgl. die Parall.

2) Weissagung der Zerstörung Jerusalems. Der verdorrte Feigenbaum. Lc 19, 41—44. Mc 11, 12—14.

Auf den Bericht vom Einzug Jesu in Jerusalem folgt bei Lukas die Weissagung der Zerstörung Jerusalems. Bei Markus folgt auf diesen Bericht „der verdorrte Feigenbaum“ I.

Ich glaube, daß Jesus seiner Predigt über die Zerstörung Jerusalems Jer 8 zu Grund gelegt hat. Die Situation ist dieselbe. Beide sind erbittert über das Treiben des Volkes im Tempel und mit Jeremias klagt Jesus, daß Israel aus dem Bethaus eine Mördergrube gemacht hat.

41. „Und als er nahe hinzukam, sah er die Stadt an, und weinte über sie (vgl. Jer 8, 23)

42. und sprach: wenn doch auch du erkannt hättest an diesem deinen Tage, was zu deinem Frieden ist, nun aber ward es vor deinen Augen verborgen.“

So klagt Jeremia: Sie heilten die Wunde der Tochter meines Volkes leichthin, sprechend: Frieden, Frieden, und doch ist kein Frieden (Jer 8, 11).

V. 43 und 44 ist eine Zusammenfassung all der Strafen, die über Jerusalem kommen werden. Vgl. dazu Jer 8, 10. 12 und die Parallele Jer 6, 6—15 die ursprünglich zu 8 gehört, was sich aus LXX ergibt. Jer 6, 6 על ירושלים סללה ושמנו entspricht dem παρεμβαλοῦσιν οἱ ἔχθροί σου χαρακά σοι.

Von Wichtigkeit ist der Schluß des 44. Verses: ἀνθ' ὧν οὐκ ἔγνωσ τὸν καιρὸν τῆς ἐπισκοπῆς σου. Hier finden wir noch Überreste aus Jer 8, 12 = 6, 15, nämlich in den Worten וְעַיִן לֹא וְהִתְקַדַּח בְּעַיִן vgl. LXX.

Jesus fuhr dann wahrscheinlich fort mit Jer 8, 13 dem Volke zuzurufen: „Ein Ende will ich mit ihnen machen, ist der Spruch Jahwes, keine Trauben bleiben am Weinstock und keine Feigen am Feigenbaum und das Blatt welkt ab.“

Daran knüpft die Erzählung vom Feigenbaum Mc 11, 12—14.

3) Die beiden Schächer.

Eb. Nestle hebt mit Recht hervor (in dieser Zeitschrift III, S. 169), daß Josef in der Leidensgeschichte als Jesu Vorbild erscheint und daß auch die zwei Schächer, zwischen denen Jesus gekreuzigt wird, an die zwei Mitgefangenen des Josef erinnern. Nestle hat sich aber eine sehr gewichtige Beweisstelle für diese Behauptung entgehen lassen.

Bekanntlich schmähen nach Markus und Matthäus beide Schächer Jesus. Nach Lukas dagegen ist es nur einer, der schmäht, während der andere als reumütiger Sünder den Lästler darüber zur Rede stellt und ihn auf die Unschuld Jesu hinweist. Und zu Jesus sich wendend, spricht der Schächer: μνήσθητί μου, κύριε, ὅταν ἔλθῃς ἐν τῇ βασιλείᾳ σου. —

Ich glaube, daß wir es hier mit den Worten zu tun haben, die Josef an den Mundschenk gerichtet hatte, Gen 40, 14: Möchtest du aber auch meiner gedenken, wenn es dir wohlgeht. לָךְ כְּאִשְׁרֵי יִימֵב לָךְ wurde nach Midraschart gedeutet לְעוֹלָם הַבָּא שְׂכוּלוֹ טוֹב, wenn es dir wohlgeht in dem zukünftigen Äon, wo alles gut ist, vgl. über Deut 22, 7 Jer. Chagigah II, 9 und Parallele. So kam die βασιλεία in unseren Text.

Über die „Sachverwandtschaft“ des Begriffes „Reich Gottes“ mit

dem des „zukünftigen Äon“ vgl. Dalman, Die Worte Jesu I, 110 und Joh. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes 107.

4) Der ungenähte Rock Jesu und das Priestergewand Mose.

A. a. O. will Nestle den ungenähten Rock Jesu mit Josefs „buntem Rock“ in Zusammenhang bringen. Er verweist auf die syr. Lexikographen, welche כותינא דפדיתא erklären: „ein Kleid, das ganz gewoben ist mit seinen Ärmeln.“

Da die jüdische Tradition für פסיים diese Deutung nicht kennt, so halte ich es nicht für unwahrscheinlich, daß syrische Christen, denen Josef als Vorbild Jesu bekannt war, gerade auf Grund von Joh 19 פסיים als ungenähten Rock fassen.

Man wird daher genötigt sein, sich nach einem andern Vorbild für den ungenähten Rock Jesu umzusehen.

Ich führe zunächst die auch Nestle bekannte Stelle aus Jos. Ant. 3, 7 an. Vom Rocke des Hohenpriesters heißt es dort: Dieser Rock besteht nicht aus zwei Stücken, so daß er auf den Achseln und in den Seiten eine Naht hätte, sondern er ist, so lang er ist, von oben herab aus einem Faden gewebt und hat oben am Halse nicht etwa eine Öffnung in der Quere, sondern einen Schlitz der Länge nach von der Brust bis in die Rückenmitte, welche ringsherum eingefalt ist, so daß das Unschöne des Schlitzes nicht sichtbar wird. Gleicherweise ist der Rock auch da aufgeschlitzt, wo die Hände hervorkommen.

Mit einem solchen Rock läßt die jüdische Tradition Moses seines Priesteramtes walten. Taanith 11^b wird gefragt: Womit [in welchem Gewande] fungierte Mose während der sieben Tage der Einweihung der Stiftshütte? in einem weißen Kittel, an welchem keine Naht war. בחלוק לבן שאין לו אימרא. Erklärend fügt Raschi hinzu: תחוב היה מחוט אחד כל החלוק, der ganze Kittel war aus einem Faden gewoben.

Ich vermute, daß dieses Priestergewand Moses das Vorbild des ungenähten Rockes Jesu war. Es ist bekannt, daß in der Ausgestaltung des Messiasbildes der Prophet Mose keine geringe Rolle gespielt hat.

In meiner demnächst erscheinenden Arbeit: Essäismus und Christentum, behandle ich in dem Kapitel: Mose, ein Vorbild des Messias, diesen Gegenstand ausführlicher.¹ Ich führe daher hier nur ein Exempel an.

¹ vgl. das Referat über meinen Vortrag: Essäismus u. Christentum in Actes du premier congrès international d'histoire des religions. Paris 1900. Fascicule II. Religions dites Sémitiques et Christianisme p. 171. Paris 1902. Ferner meine Arbeit: Schem hamphorasch. Ett bidrag till könnedom om esseismen och urkristendomen. Stockholm 1902.

Num 14 zeigt uns Israel in seinem tiefsten Verfall. Hart an der Grenze des heiligen Landes sehnt es sich nach einem Oberhaupt, um unter dessen Führung nach Ägypten zurückzukehren. Josua und Kaleb, die zu mutigem Ausharren mahnen, werden mit Steinigung bedroht. So verhöhnen sie das Werk ihres Lehrers und Führers Mose. Und weil ihr Sündenmaß voll ist, so muß die Gerechtigkeit Gottes eingreifen: der Untergang Israels ward beschlossen. Da wendet sich Mose betend an die Gnade und Langmut Gottes und spricht: Vergib doch die Missetat dieses Volkes nach der Grösse deiner Gnade u. s. w. Auf c. 14 folgt eine Verordnung über die künftige Abhaltung des Opfers. Von der Wirkung des Sündopfers heißt es c. 15, 26: Und es wird vergeben werden der ganzen Gemeinde der Kinder Israel und dem Fremdling, der sich aufhält in ihrer Mitte; denn vom ganzen Volke geschah es aus Versehen.

Gleich Moses betet auch Jesus in der schwersten Stunde seines Lebens nach Lc 23, 33: Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun.

5) Johannes verkündigt den Messias. Mc 1, 8.

Johannes sagt: „Ich habe euch mit Wasser getauft, er aber wird euch mit heiligem Geist taufen.“ Auch diese Verkündigung war aller Wahrscheinlichkeit nach an Schriftworte angeknüpft.

Johannes hat mit Wasser zur Buße getauft, wie geschrieben steht (Ez 36, 25): „Und ich sprengte reines Wasser über euch, daß ihr rein werdet; von all euren Unreinheiten und von all euren Götzen will ich euch reinigen.“ Jesus wird Größeres tun, er wird mit Geist taufen, wie geschrieben steht (Ez 36, 26. 27): „Und ich gebe euch ein neues Herz, und einen neuen Geist gebe ich in eure Brust . . . Ja, meinen Geist will ich in eure Brust geben, und will machen, daß ihr nach meinen Satzungen wandelt und meine Rechte haltet und danach tut.“

6) Die Taufe Jesu. Mc 1.

„Und alsbald, da er aufstieg vom Wasser, sah er die Himmel sich spalten und den Geist wie eine Taube auf ihn herabfahren, und eine Stimme aus den Himmeln sprach: du bist mein geliebter Sohn.“

Eine wichtige Parallele bietet Berachoth 3a, aus der ich nur die hierher gehörigen Worte anführe: שמעתי בת קול שמהמת כיונה ואומרת „Ich hörte ein Batkol (Stimme vom Himmel) girend wie eine Taube, das da sprach . . .“

Ich glaube, daß auch im evangelischen Berichte die Taube nicht zur näheren Bezeichnung des Geistes, sondern wie im Talmud zur Cha-

rakterisierung der Himmelsstimme gehörte. Und die älteste Überlieferung mag so gelaundet haben: da er aufstieg vom Wasser, sah er die Himmel sich spalten und den Geist auf ihn herabfahren, und eine Stimme aus den Himmeln, wie eine Taube, sprach . . . Hebräisch übersetzt würde die Stelle lauten: **יְהוָה כִּאֲשֶׁר עָלָה מִן הַמַּיִם נִפְתְּחוּ הַשָּׁמַיִם וְתַפֵּל עָלָיו הַרוּחַ** ³ וּבַת קוֹל מִן הַשָּׁמַיִם מְנַהֶמֶת כִּיּוֹנָה וְאוֹמֶרֶת.

7) Die Versuchung Jesu. Mc 1, 12—13, Mt 3, 13—17, Lc 4, 1—13.

Nach dem synoptischen Schema hat die messianische Wirksamkeit Jesu erst nach dem Tode des Johannes begonnen. Welche Vorstellungen Jesus mit dem Messiasbegriffe verbunden hat, darauf geben uns die Evangelien keine bestimmte Antwort. Bekannt ist uns dagegen das Messiasideal seiner jüdischen Zeitgenossen. Die jüdische Elite, die Anawim und Ebjonim haben „Tikkun olam be-Malkut Schaddai“ die Verbesserung der Welt durch das „Reich Gottes“ zum Mittelpunkt ihres Hoffens und Sehnsens gemacht. Andere haben überschwengliche irdische Erwartungen an die Endzeit geknüpft. Nicht allein Heilsgüter, sondern auch unermessliche irdische Güter sollten denjenigen, die so lange geharrt und gehofft als Gotteslohn zu Teil werden. Man erwartete eine buchstäbliche Erfüllung namentlich des in Deuterocesaja 60 Geweissagten. Jesus, der nach der Überlieferung auf dem Niveau seiner jüdischen Zeitgenossen stand, wird wohl auch das Messiasideal der jüdischen Mehrheit sich zu eigen gemacht haben. Und als ihn der Gedanke erfasste: du bist der Mann, du bist berufen, das Werk des Täufers fortzusetzen und zu vollenden, so ward es ihm klar, daß Gott ihn an die Spitze seines Reiches stellen und ihm die Reiche der Welt untertan machen würde. In diesem Glauben an seinen politisch messianischen Beruf wurde er von seinen Jüngern unterstützt (vgl. Mc 10, 35—40; Mt 20, 20—23). Und wer weiß, ob seine Jünger sich überhaupt ihm angeschlossen hätten, wenn Jesus sich nicht als Bändiger der römischen Tyrannis gefühlt hätte.

Keiner seiner Jünger war indessen so eifrig, Jesus zu einer politischen Aktion zu treiben, wie Petrus. Dieser Eifer des heißblütigen Apostels hat aber das gerade Gegenteil zur Folge gehabt. Allmählich wird es Jesus klar, daß sein Reich nicht von dieser Welt sein kann. Ihm geht die Bedeutung der sühnenden Kraft der Leiden auf. Nicht in Jes 60, sondern in c. 53 ist ihm sein Plan und sein Beruf vorgezeichnet. Arm

¹ Ez 1, 1.

² Jos 11, 5.

³ Vgl. die Taufgeschichte im Hebräerevangelium, die vom Herabkommen der Taube nichts weiß.

und elend sein, wird zum Freibrief, Bürger im Reiche Gottes zu werden. Kraft dieser Erkenntnis fühlt Jesus sich jetzt als Messias und er ruft seinen Jüngern zu: will jemand mir nachgehen, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf und folge mir.

Wir kennen den Eindruck nicht, den diese Botschaft auf die Jünger Jesu ausgeübt hat. Soviel steht indessen fest, daß der Eifrigsten einer, der bei Cäsarea Philippi seinen Meister förmlich dazu zwang, öffentlich Farbe zu bekennen, Petrus nämlich, der erste der Jünger, der Jesus anspricht: du bist Christus, entsetzt gewesen sein muß, als er vernahm, daß der Menschensohn viel leiden werde und daß die Herren dieser Welt ihn gleich einem Missetäter behandeln werden. Petrus wird nun irre an seinem Meister und der Meister wohl auch an seinem Jünger. Mittlerweile hat Jesus, wohl früher als man erwarten konnte, recht behalten. Es kamen die Leiden und mit diesen der schmachvolle Tod. Noch in den letzten Stunden seines Meisters spielt Petrus eine klägliche Rolle. Wer so endet, kann nicht der Auserwählte des Herrn sein. Das ist Petri feste Überzeugung und darum verleugnet er seinen Meister. Durch den Tod Jesu aber und infolge der nach diesem Tode eingetretenen, für uns aber unbekanntem Vorgänge geht indessen auch in Petrus eine Verwandlung vor. Jetzt wird Jesus wieder für ihn der Messias. Und Petrus wird die Säule der Apostel und man vergißt es ihm nimmer, daß er der erste gewesen, der zu Jesus gesprochen: du bist Christus. Freilich vergißt man auch das nicht, daß er seinem Meister schwere Stunden bereitet, und den Niederschlag aller petrusfeindlichen Berichte besitzen wir noch in den Evangelien; ihre Zusammenfassung ist der Bericht von der Versuchung Jesu.

Gehen wir nun diesen Spuren an der Hand der Evangelien nach.

Nach Mc 1, 24 ist es ein Mensch mit unreinem Geist, der zu Jesus spricht: wir wissen, wer du bist: der Heilige Gottes. Nach meinem Dafürhalten stammt dieser Bericht aus einem petrusfeindlichen Kreise. Man konnte Petrus das Verdienst nicht absprechen, zuerst Jesus als Messias erkannt zu haben, aber das, so sagte man, hat Petrus aus unreinem Geiste gesprochen.

Eine andere Rezension besitzen wir in Mc 3, 11. Da sind es unsaubere Geister, die Jesus erkennen und vor ihm niederfallen und schreien und sprechen: Du bist Gottes Sohn. Die unsauberen Geister sind keine anderen als Petri Gesinnungsgenossen, die in Jesus einen politischen Messias, einen irdischen König erkennen und ihm königliche Ehren erweisen.

Die dritte Rezension haben wir endlich in Mc 8. Jesus befragte

seine Jünger: ihr aber, was sagt ihr, was ich sei? Antwortet ihm Petrus: du bist der Christus.

Daß alle drei Rezensionen auf eine Urquelle zurückzuführen sind, läßt sich noch aus der Antwort erkennen, die Jesus dem Menschen mit unreinem Geist, den unsauberen Geistern und dem Petrus erteilt.

Mc 1 liest man: Und Jesus bedrohte ihn: verstumme. Mc 3 heißt es: Und er bedrohte sie heftig, daß sie ihn nicht offenbar machen. Und ebenso Mc 8: Und er drohte ihnen, daß sie niemanden von ihm sagen sollten.

Am deutlichsten geht das aber aus der Darstellung in Mc 8 hervor. Jesus spricht von seinen ihm bevorstehenden Leiden. Dann lautet der Bericht also: „Und Petrus zog ihn an sich und begann ihn zu schelten. Er aber wandte sich um, und da er seine Jünger sah, schalt er den Petrus: weiche hinter mich, Satan, du denkst nicht was Gott ansteht, sondern was Menschen.“

Mit anderen Worten: Petrus wollte Jesus zum Nationalhelden haben, er sollte ausführen, was den Menschen wohlgefällig ist und das hat Jesu heiligen Zorn erregt, daß er Petrus Satan schilt.

Hier ist die Quelle für den Bericht von dem Kampfe Jesu mit dem Satan. Der Satan, der Jesu in verlockender Weise auf die Reiche dieser Welt hinweist, ist kein anderer als Petrus. Dieser mochte in seinem starken Glauben auf die Freuden der messianischen Zeit hingewiesen haben, auf die Herrlichkeiten und Güter, die nach prophetischer Aussage dem Messias zu Teil werden sollen. Ganz besonders wird diese zukünftige Macht und Herrlichkeit in Jesaja 60 geschildert. Dort ist die Rede von Kamelen, die von Midjan, Epha und Saba kommen beladen mit Gold und Weihrauch, von Schafen Kedars und Widdern von Nebajot, die auf dem Altar des Herrn geopfert werden sollen. V. 10 heißt es: Und die Söhne der Fremde werden deine Mauern bauen und ihre Könige dich bedienen.

Ich vermute nun, daß in der Versuchungsgeschichte ursprünglich dem Satan-Petrus das 60. Kapitel aus dem Propheten Jesaja in den Mund gelegt wurde. Das hat natürlich einer späteren Zeit, in der man Petrus von jeder Schuld rein waschen wollte, nicht mehr gepasst und man hat sich nach einem Ersatz für Petrus umgesehen. Und dieser wurde auch in Judas Iskarioth gefunden. Beweis dafür ist die Darstellung des Petrusbekenntnisses im vierten Evangelium 6, 67 ff.: Jesus sprach zu den Zwölfen: ihr wollet doch nicht auch fortgehen. Antwortete ihm Simon Petrus: Herr, zu wem sollen wir gehen? Worte des ewigen

Lebens hast du. Und wir haben den Glauben gewonnen und erkannt, daß du bist der Heilige Gottes. Antwortete ihm Jesus: habe ich nicht euch Zwölfe ausgewählt? und einer von euch ist ein Teufel. Er sprach aber von Judas, dem Sohne Simons des Iskarioten.

So ist die Ehrenrettung Petri gelungen und von der Versuchungsgeschichte ist uns nur ein Fragment geblieben. Aber aus diesem Fragmente noch, wie es uns der älteste Evangelist Markus überliefert, kann man auf den ursprünglichen Inhalt schließen. Ich vermute nämlich, daß die Worte: „und wurde versucht vom Satan und war bei den wilden Tieren und die Engel dienten ihm“ Reste der Zitate aus Jes 60 sind. Wir erinnern uns, daß dort von Tieren die Rede ist und für Jes 60, 10: „und ihre Könige (מלכים) werden dich bedienen“ las man מלאכים „Engel“ und daraus wurde „und die Engel dienten ihm.“

Daß man sich in urchristlichen Kreisen mit Jes 60 beschäftigt hat, geht noch aus Mt 2 hervor. Was über die Magier aus dem Morgenlande und über die Austeilung der Gaben berichtet wird, kann nur als „Erfüllung“ von Jes 60 verstanden werden.

Die erste Apologie Justins

Ein Versuch die Bittschrift Justins in ihrer ursprünglichen Form herzustellen.

Von J. A. Cramer in 'sGravenhage.

I.

Als mir vor zwei Jahren die freundliche Gelegenheit geboten wurde, in dieser Zeitschrift meine Abhandlung über die Logosstellen in Justins Apologien zu veröffentlichen, teilte ich als mein Ergebnis mit, daß uns in Justins Apologien zwei Schriften vorlägen, eine von Justin und eine von einem alexandrinischen Juden-Christen, Schriften, die später zu einer Apologie umgearbeitet wurden. Es dünkte mich der einzige Weg zur Auflösung der bisher ungelösten Schwierigkeiten.

Eine weitere kritische Prüfung hat mir nicht nur das bisherige Resultat bestätigt, sondern mir auch mehr und mehr den Gedanken nahe gelegt, eine Wiederherstellung der ursprünglichen Form zu versuchen. Mit welchen Schwierigkeiten ein solcher Versuch verbunden ist, weiß ich wohl. Dennoch scheint er mir nicht vergeblich zu sein.

Daß die Apologie (I und II), wie sie uns jetzt vorliegt, unmöglich das Werk eines einzigen Schriftstellers sein kann, darüber ist kein Wort mehr zu verlieren. Veil¹ gibt eine Übersicht über den Inhalt und den Gedankengang der justinischen Rechtfertigung des Christentums.² Diese Übersicht mit ihren Abteilungen und Unterabteilungen, wozu nicht nur die Ziffern I, II und III, und die Buchstaben A und B, sondern auch die Ziffern 1, 2 und 3 und die Buchstaben a, b, c, d, ja sogar die griechischen α, β, γ, δ in stets neuen Combinationen verwendet werden, während für mehrere „Episoden“ gar kein Obdach zu finden ist, liefert

¹ Justinus des Philosophen und Märtyrers Rechtfertigung des Christentums (Apologie I und II), eingeleitet, verdeutscht und erläutert. Straßburg, 1894.

² S. 58—64.

den besten Beweis für meine Behauptung und zeugt mehr für die Gewandtheit des Verfassers dieser Übersicht, als für die Geschicklichkeit des griechischen Apologeten.

Man hat es sich überhaupt mit der Sache ziemlich leicht gemacht. Widersprüche seien nichts Wunderbares; sie kämen fast bei jedem Schriftsteller vor! Als ob jedermann, der Kritik übte, das nicht wüßte! Wenn man jedoch überall Nähte und Ritze sieht, die man niemals gesucht, sondern zu sehen genötigt worden ist, braucht man doch nicht auf Grund einer handschriftlichen Überlieferung, um deren Text es, wie Harnack, Veil u. a. nachgewiesen haben,¹ so schlimm steht, sich abschrecken zu lassen, die Apologien dort zu zerschneiden, wo die Ritzen von selbst den Weg dazu zeigen.

Die Sache würde sehr viel schwieriger sein, wenn die Aussagen des Eusebius uns keine Handhaben darböten und wenn zweitens der Inhalt der einzelnen Abschnitte uns nicht mannigfach den Weg zeigte. Eusebius ist nicht nur in textkritischer Hinsicht größeres Gewicht beizulegen als gewöhnlich geschieht, sondern auch in geschichtlicher Beziehung sollten seine Berichte genauer in betracht gezogen werden. Schon in meinem obenerwähnten Aufsatz habe ich darauf hingewiesen, daß die Beschaffenheit der Apologien es wahrscheinlich mache, daß die Stücke, die Eusebius aus Apol. II als aus I stammend zitiert, auch wirklich in der ersten Apologie gestanden haben.²

Die Stücke, die Eusebius aus Apol. II zitiert, sind: die bekannte Geschichte des Christenprozesses unter Urbicus (II, 2) der Anfang des folgenden Paragraphen „καὶ γὰρ οὖν προσδοκῶ ὑπὸ τινος τῶν ὠνομασμένων ἐπιβουλευθῆναι“, und ein Teil von II, 12: Καὶ γὰρ αὐτὸς ἐγὼ bis φονευθεῖσθαι, wo Justin von seiner eigenen Bekehrung zum Christentum spricht.

Das erste Zitat führt er auf diese Weise ein: Ὁ δ' αὐτὸς ἀνὴρ (Ἰουστίνος) πρὸ τοῦ κατ' αὐτὸν ἀγῶνος ἐτέρων πρὸ αὐτοῦ μαρτυρησάντων ἐν τῇ προτέρᾳ μνημονεύει ἀπολογία, χρησίμως τῇ ὑποθέσει καὶ ταῦτα ἱστορῶν. γράφει δὲ ὡδε: „γυνὴ τις κ. τ. λ.“³ An Deutlichkeit lassen diese Worte nichts zu wünschen übrig. Die Bemerkung, Justin habe die Apologien in anderer Reihenfolge gehabt als wir, verliert alle Berechtigung, wenn man erwägt, daß Eusebius das Zitat aus Apol. II, 12 in derselben Schrift gelesen hat (ἐν ταύτῳ) wie Apol. I, 29 und 31, näm-

¹ Harnack, Die Überlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts (Texte u. Unters. I, 1883, S. 1—300) S. 135.

² S. 302. ³ Euseb. H. e. IV, 17. 1. Laemmer, 25.

lich ἐν τῇ πρὸς Ἀντωνίνον ἀπολογία.¹ Apol. II, 3 hat er auch in der ersten Apologie gelesen. Nachdem er die Geschichte des Prozesses unter Urbicus erzählt, fährt er fort: τοῦτοις ὁ Ἰουστίνος εἰκότως καὶ ἀκολούθως ἄς καὶ προεμνημονεύσαμεν αὐτοῦ φωνὰς ἐπιλέγει λέγων, und dann folgt der Anfang von Apol. II, 3. Also Apol. II, 2, 3, 12 hat Eusebius in derselben Schrift gelesen als Apol. I, 29 und 31.²

Der Anfang von Apol. II: Καὶ τὰ χθὲς δὲ καὶ πρῶτην bleibt immerhin sehr auffallend. Mit Sylburg ist v. Otto der Meinung, Justinum indignatione commotum ex abrupto sic contexuisse exordium.³ Späterhin spürt man aber von dieser Entrüstung wenig oder nichts mehr. Apol. II, 5 erzählt uns den Abfall der Engel; II, 6 bezeugt, daß man Gott, dem Herrn, keinen Namen beilegen kann; II, 7 finden wir die Behauptung, die Menschen handeln nicht, wie die Stoiker lehren, infolge eines Verhängnisses, sondern Gott habe sie mit freiem Willen erschaffen; II, 9 werden wir gewarnt, die Lehre von der zukünftigen Feuerstrafe nicht für Großsprecherei zu halten, weil es einen Unterschied gebe zwischen Tugend und Laster, wie sehr man sich auch bemühe, die Verschiedenheit der menschlichen Gebräuche dem gegenüber geltend zu machen; II, 10 haben wir wieder ein Stückchen Logoslehre und II, 11 gibt uns sogar die Erzählung von Herakles auf dem Scheidewege. Und wir fragen, wo der Mann geblieben sei, der „indignatione commotus“ an seine Apologie eine Nachschrift hinzufügt.

Apol. II, 1 gehört zur ersten Apologie und damit auch Apol. II, 2

¹ Euseb. H. e. IV, 8, 3.

² Was Euseb. H. e. IV, 17 in der ersten Apologie liest, liest er H. e. IV, 16, 1 in der zweiten. Κατὰ τοῦτους δὲ καὶ ὁ μικρῶν πρόσθεν ἡμῖν δηλωθεὶς Ἰουστίνος, δεύτεραν ὑπὲρ τῶν καθ' ἡμᾶς δογμάτων βιβλίον ἀναδοῦς τοῖς δεδηλωμένοις ἀρχουσι, θείῳ κατακοσμεῖται μαρτυρίῳ . . . Dann folgen einige Zeilen weiter die Worte: Τοῦτο δὲ καὶ αὐτὸς ὁ ταῖς ἀληθείαις φιλοσοφώτατος ἐν τῇ δεδηλωμένῃ ἀπολογίᾳ σαφῶς οὕτως, ὥσπερ οὖν καὶ ἐμελλεν ὅσον οὕτω περὶ αὐτὸν συμβῆσθαι, προλαβὼν ἀποσχημαίνει τοῦτοις αὐτοῖς τοῖς ῥήμασι· κἀγὼ οὖν προσδοκῶ κ. τ. λ. Diese Inkonsequenz ist meiner Meinung nach nicht anders zu erklären als durch die Annahme, Eusebius habe nur durch Überlieferung von zwei Apologien Justins gewußt, in Wahrheit nur eine gehabt. Er glaubt es sei Crescens gelungen, Justin den Märtyrertod zu bereiten (H. e. IV, 16), nicht sehr lange nachdem er seine zweite Apologie geschrieben habe. Aber wenn er schon in der ersten Apologie die Vermutung ausspricht von Crescens getötet zu werden, wie kann er dann noch Zeit gefunden haben eine zweite Apologie zu schreiben? Er rettet sich aus der Verlegenheit, indem er den Bericht über Crescens anführt, als stünde er in der zweiten Apologie. Diese zweite Apologie hat Eusebius niemals gesehen. Er kannte nur eine Apologie, die, wie sich später zeigen wird, sicherlich nicht mit unseren Apol. I und II identisch gewesen ist. Was Veil, a. W. S. XXIII, 1 bemerkt, ist völlig ungenügend.

³ Ed. III opp. Just. 1876, p. 194, annot. 2.

und 3. Es liegt auf der Hand, daß die drei unechten Briefe, die Briefe Hadrians¹, Antoninus und Marc Aurels hinter einander an die Apologie hinzugefügt sind. In der handschriftlichen Überlieferung ist die Reihenfolge: Apol. II, Apol. I, und dann die drei Reskripte. Veil meint, daß die ursprüngliche Reihenfolge diese war: Apol. I, Apol. II, während später die drei unechten Briefe angehängt worden sind. Mit Recht redet er dann von einer „seltsamen“ Voranstellung von Apol. II.² Wie kann man das später als Apol. II bezeichnete Stück mitten aus dem Zusammenhang heraus genommen und der Apol. I vorangestellt haben? Soll es bloßer Zufall gewesen sein und, wie Veil sagt, die alte Buch-einteilung mit der Übertragung der Schrift auf Pergamentblätter verlorengegangen sein?³

Es kann sein! Niemand wird auf diese Frage eine genügende Antwort geben können. Welche Handschrift dem Codex Parisinus zu Grunde gelegen hat, oder aus welchem Grund die verschiedenen Stücke auf diese Weise geordnet sind, ist schwerlich auszumachen. Es genügt zu wissen, daß Apol. I und II als eine Schrift zusammengehören und ferner, daß konservative Kritiker wie Veil doch die Möglichkeit zugeben, daß mit der Übertragung der Bittschrift Justins auf Pergamentblätter die alte Einteilung verloren gegangen sein kann. Hat vielleicht der Abschreiber des Codex Parisinus oder der Abschreiber der ihm zu Grunde liegenden Handschrift mehrere solche Pergamentblätter in Unordnung vor sich gehabt und beim Abschreiben Ordnung zu schaffen gesucht? Jedenfalls brauchen wir uns bei dem Versuch, die Apologie Justins in ihrer ursprünglichen Form herzustellen, nicht allzu peinlich um die handschriftliche Anordnung zu kümmern.

Fangen wir mit Apol. II, 1 an: Der Text ist ziemlich verdorben, ὦ Ῥωμαῖοι streiche ich mit Boll.⁴ Mit den MSS. lese ich ὑπὲρ ὑμῶν statt ὑπὲρ ἡμῶν und finde darin umsomehr einen Anlaß Apol. II, 1 auf I, 2 folgen zu lassen. Justin warnt Apol. I, 2 die Kaiser, nicht in unvernünftiger Leidenschaft sich selbst das Urteil zu sprechen. Er und seine Mitchristen können von niemandem etwas Böses leiden. Sie sind sich keiner Schuld bewußt. Er schreibt also: ἵνα μὴ προλήψει μηδ' ἀνθρωπαρεσκεῖα κατεχόμενοι ἢ ἀλόγῳ ὀρμῇ καὶ χρονίᾳ προκατεσχηκυῖα φήμη

¹ Vgl. Keim, Rom und das Christentum, 1881, S. 559 und meine Abhandlung in Theol. Studien, 1891, Bl. 422—426. Veil, a. a. O. S. 137—142.

² A. a. O. S. 137.

³ A. a. O. S. XXVIII.

Zeitschr. f. d. hist. Theol., 1842, III, S. 27. Auch Veil, a. a. O. S. 114.

κακή τὴν καθ' ἑαυτῶν ψήφον φέρωσιν. Die Heiden können den Christen das Leben nehmen, schaden aber können sie ihnen nicht.

Warum schreibt Justin denn seine Apologie? Er tut es ihretwegen. Er könnte schweigen. Das aber, was unter Urbicus vorgekommen ist (Καὶ τὰ χθὲς δὲ καὶ πρῶην ἐν τῇ πόλει ὑμῶν γενόμενα ἐπὶ Οὐρβίκου) gibt ihm Veranlassung zu ihrem Besten zu schreiben (ὑπὲρ ὑμῶν). Die Worte χωρὶς τῶν πεισθέντων bis λέγομεν δὲ τῶν γενομένων Χριστιανῶν lasse ich als Randbemerkung aus, wie auch die Worte καὶ οἱ φαῦλοι δαίμονες bis παρασκευάζουσιν. Der ursprüngliche Satz hat also gelautes: Πανταχοῦ γάρ, ὃ ἂν σωφρονίζεται ὑπὸ πατρός ἢ γείτονος ἢ τέκνου ἢ φίλου ἢ ἀδελφοῦ ἢ ἀνδρός ἢ γυναικὸς κατ' ἔλλειψιν διὰ τὸ δυσμετάθετον καὶ φιλήδονον καὶ δυσκίνητον πρὸς τὸ καλὸν ὀρμήσαι und dann muß man das Fehlende selbst ergänzen, etwa: κατηγορίαν ποιεῖται λέγων Χριστιανὸν εἶναι oder: φονεύειν αὐτὸν ὡς Χριστιανὸν παρασκευάζει. Das erste Einschiesel war: χωρὶς τῶν πεισθέντων τοὺς ἀδίκους καὶ ἀκολάστους ἐν αἰωνίῳ πυρὶ κολασθήσασθαι, τοὺς δ' ἐναρέτους καὶ ὁμοίως Χριστῷ βιώσαντας ἐν ἀπαθείᾳ συγγενήσασθαι τῷ θεῷ (λέγομεν δὲ τῶν γενομένων Χριστιανῶν) und das zweite: καὶ οἱ φαῦλοι δαίμονες ἐχθραίνοντες ἡμῖν καὶ τοὺς τοιοῦτους δικαστὰς ἔχοντες ὑποχείριους καὶ λατρεύοντας, ὡς οὖν ἄρχοντας δαιμονιώντας, φονεύειν ἡμᾶς παρασκευάζουσιν. Die MSS. haben vor der zweiten Einschaltung eine Lücke. v. Otto sagt¹: non quod quidquam desit ad sententiae iuncturam sed quod deesse aliquid videatur. Er nennt sogar den Zusammenhang wie auch den Schluß des Satzes: aptissimus! Im Gegenteil ist aus dem holperichten Satze kein vernünftiger Sinn herauszubekommen! Erstens ist der Plural λέγομεν anstößig. Im Anfang lesen wir: Καὶ τὰ χθὲς . . . πραττόμενα ἐξηνάγκακέ με, also Singular, und am Ende: τὰ πεπραγμένα ἀπαγγελῶ. Zweitens steht das διὰ τὸ δυσμετάθετον (sc. εἶναι) viel zu weit von δε ἂν σωφρονίζεται entfernt und kann auch nachher nicht mit einem Plural (παρασκευάζουσιν) verbunden werden. Dieser Plural soll veranlaßt sein durch καὶ οἱ φαῦλοι δαίμονες. Dann bekommen wir aber diesen Satz: δε ἂν σωφρονίζεται διὰ τὸ δυσμετάθετον καὶ οἱ φαῦλοι δαίμονες φονεύειν ἡμᾶς παρασκευάζουσιν. Wenn das Griechisch ist, dann hat es mit allen Regeln der Syntax ein Ende! Drittens hat δε ἂν kein Prädikat. Viertens kommt das spätgriechische Wort ἐνάρετος² oder ἐναρέτως nur in unechten Stücken in der Apologie vor.³ Fünftens ist die Bemerkung, daß

¹ Opp. Just. ed. III, 1, 1, p. 196 ann. 11.

² Es kommt nur bei Herodian (Ende 2. Jahrh.) und bei Späteren vor (Pape).

³ Apol. I, 4 Ἐὐνόματος μὲν γὰρ ἢ ἔπαινος ἢ κόλασις οὐκ ἂν εὐλόγως γένοιτο,

man überall den Tod der Christen sucht, nur diejenigen ausgenommen, welche Christen geworden sind, völlig sinnlos. Daß die Christen nicht den Tod der Christen suchen, steht doch außer Zweifel. Sechstens lehrt Justin nirgends, daß die Tugendhaften zur leidensfreien Vereinigung mit Gott gelangen. Apol. I, 8 sagt er, daß diejenigen, welche freudig zum Bekenntnis eilen τὴν παρὰ θεῶν διαγωγὴν empfangen werden, ἔνθα κακία οὐκ ἀντιτυπεῖ. Veil übersetzt: wo das Böse keine Pein mehr schafft.¹ Ich übersetze: wo das Böse keine Macht mehr übt, wo es keinen Widerstand mehr leistet. Von ἀπάθεια ist hier nicht die Rede. Und was ist denn ἀπάθεια? Stumpsinn oder Unempfindlichkeit und, bei den Stoikern, Leidenschaftslosigkeit.² Die Bedeutung: Leidensfreiheit habe ich nirgends angetroffen. Und endlich verrät die Dämonenepisode dieselbe Hand, die auch in Apol. I, 12 das Stück: Πεπεύμεθα δ' ἐκ δαιμόνων φαύλων . . . ὅπερ θεοῦ ἔργον ἐστὶ eingeschaltet hat. In meiner Abhandlung über die Logosstellen bei Justin habe ich zu beweisen versucht, daß die Stellen, welche von den Dämonen handeln, mehr als verdächtig seien.³ Apol. I, 1 wo der Zusammenhang durch die Einschaltung verloren gegangen ist, bestätigt diese Meinung vollends. Ich lese also:

Καὶ τὰ χθές δὲ καὶ πρῶτην ἐν τῇ πόλει ὑμῶν γενομένη ἐπὶ Οὐρβίκου καὶ τὰ πανταχοῦ ὁμοίως ὑπὸ τῶν ἡγουμένων ἀλόγως πραττόμενα ἐξηνάγκακέ με ὑπὲρ ὑμῶν, ὁμοιοπαθῶν ὄντων καὶ ἀδελφῶν, κἀν ἀγνοήτε καὶ μὴ θέλητε διὰ τὴν δόξαν τῶν νομιζομένων ἀειομάτων, τὴν τῶνδε τῶν λόγων σύνταξιν ποιήσασθαι. Πανταχοῦ γάρ, δεῖ ἂν σωφρονίζηται ὑπὸ πατρὸς ἢ γείτονος ἢ τέκνου ἢ φίλου ἢ ἀδελφοῦ ἢ ἀνδρός ἢ γυναικὸς κατ' ἑλλειψιν διὰ τὸ δυσμετάθετον καὶ φιλήδονον καὶ δυσκίνητον πρὸς τὸ καλὸν ὀρμηταί (κατηγορίαν ποιεῖται λέγων Χριστιανὸν αὐτὸν εἶναι). Ὅπως δὲ καὶ ἡ αἰτία τοῦ παντὸς γενομένου ἐπὶ Οὐρβίκου φανερὰ ὑμῖν γένηται, τὰ πεπραγμένα ἀπαγγελάω.

Was Apol. II, 2 betrifft, das fast gänzlich in den MSS fehlt, tilge ich mit Bücheler⁴: ὃν Οὐρβίκος ἐκολάκατο, ferner: εἰς δεσμὰ ἐμβαλόντα τὸν Πτολεμαῖον und: αὐτὸ τοῦτο μόνον. Auch halte ich am Schluß die

ἢν μὴ τι ἐνδρέπον ἢ φαύλον δι' ἔργων ἀποδείκνυσθαι δύνηται, eine Einschaltung, die fast wörtlich das Nämliche besagt als was wir acht Zeilen früher lesen: Ὀνόματος μὲν οὖν προσωνυμία οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακὸν κρίνεται ἄνευ τῶν ὑποπιπτουσῶν τῷ ὀνόματι πρῶτων. Apol. I, 21, welches ganzes Stück unecht ist. Apol. I, 12 ist zwar von Ἄρωτοι bis ἀρχόντων ἀγαθῶν echt, aber im Anfang muß ἢ ἐνδρέπον und ἢ σωτηρίαν getilgt werden. Hagen (Zeitschr. f. Phil. u. kath. Theol., 65, 1848, S. 48) hat gefühlt, daß ἐνδρέπον hier nicht am Platze steht. Ist hier doch nicht von Bösen und Guten, von Strafe und Belohnung, sondern nur von Übeltätern und Strafe die Rede. Er liest daher ἀναρέτην. Wenn er aber ἢ σωτηρίαν stehen läßt, hat v. Otto Recht mit der Bemerkung: non respicit quae sequuntur (l. c. pag. 36, annot. 2).

¹ A. a. O. S. 5.

² Apol. I, 25, das nicht justinisch ist, wird Gott ἀπαθής genannt.

³ A. a. O. S. 312, 327, 330.

⁴ Rhein. Mus. XXXV, 1880, S. 286.

Worte οὐδὲ φιλοσόφῳ (Eus.) καίσαρος παιδὶ οὐδὲ τῇ ἱερᾷ συγκλήτῳ als aus der verdorbenen Aufschrift geflossen für unecht. Daß ein leidenschaftlich bewegter Mensch mit dem Tode vor Augen οὐ πρόποντα Εὐσεβεί Αὐτοκράτορι κρίνεις, ὦ Οὐρβικε! ausgerufen hat, das kann ich mir leicht denken. Daß er aber noch οὐδὲ φιλοσόφῳ καίσαρος παιδὶ οὐδὲ τῇ ἱερᾷ συγκλήτῳ hinzugefügt haben soll, ist mir völlig undenkbar.*

Auf Apol. II, 2 lasse ich nach Eusebius unmittelbar den Abschnitt über Crescens folgen. Ich sage: nach Eusebius; denn ich bleibe trotz der Einwendungen von Harnack² und Veil³ noch immer der Meinung, daß die Bemerkung Hist. eccl. IV, 17, 13 nichts anderes bedeuten kann, als daß im Exemplar des Eusebius der Abschnitt über Crescens unmittelbar auf Apol. II, 2 folgte. Ich sage dieses nicht auf Grund des Wortes ἀκολούθως, denn dieses Wort heißt: in Übereinstimmung mit, und darum übersetze ich mit Veil: „folgerichtig“. Die Art aber, auf welche Eusebius nach der Erzählung des Märtyrerprozesses IV, 17 noch einmal auf den Crescensabschnitt in IV, 16 zurückkommt, nötigt zu der Folgerung, er habe seine Leser über das unmittelbar Folgende der Erzählung, die er in seiner Quelle fand, belehren wollen. Wenn Eusebius vor Hist. eccl. IV, 17 noch nicht von Crescens gesprochen hätte und dann an die Erzählung des Prozesses unter Urbicus die Worte Justins angeknüpft hätte mit den Worten: hieran knüpft Justin εἰκότως καὶ ἀκολούθως die Voraussagung seines eigenen Todes an, dann brauchte die Anknüpfung keine unmittelbare zu sein. Jetzt aber verhält sich die Sache ganz anders. Warum kommt Eusebius am Ende von IV, 17 noch einmal auf den Crescensabschnitt IV, 16 zurück? Weil seine Leser durch die Reihenfolge, in welcher er erst über Crescens und dann über Urbicus spricht, leicht auf den Gedanken hätte kommen können, der Bericht über Crescens stehe in Justins Apologie vor der Erzählung des Märtyrerprozesses. Er will diesen möglichen Irrtum zurückhalten. Es ist ihm alles daran gelegen, seinen Lesern die Wahrheit mitzuteilen. Daß Eusebius ein so geriebener Schriftsteller gewesen sein soll, der jene feinen Mittel kannte, durch die der Autor den Geschichtsschreiber und die Leser ohne Aufsehen zu täuschen vermag⁴, habe ich, wenigstens Justin gegenüber, niemals verspürt. Hier ist er sogar peinlich genau! Man merke wohl, daß Eusebius die Worte Justins „buchstäblich“ anzuführen anfängt, mit folgendem u. s. w. Damit hat er nichts anderes sagen

* Überweg (Grundriß d. Gesch. d. Philos., II, ed. 2, S. 38) will sogar die ganze kaiserliche Familie erwähnt haben!

² T. u. U. I, S. 139.

³ A. a. O. S. 119.

⁴ Harnack, T. u. U. I, S. 141.

wollen, als was jedermann mit einer solchen Bemerkung sagt. „Auf diese Erzählung läßt Justin schicklich und folgerichtig die oben von uns erwähnten Worte folgen: Auch ich erwarte nun, u. s. w.“ Welcher vorurteilsfreie Mensch würde diese Bemerkung anders auffassen, als daß die Worte: Auch ich erwarte nun, u. s. w. „unmittelbar“ auf diese Erzählung folgten? Und wenn in den MSS. zwischen dieser Erzählung und den Worten: Auch ich erwarte nun u. s. w. nicht fünf Kapitel stünden, würde es keinem in den Sinn kommen, sie anders aufzufassen.

Harnack und auch Veil meinen, daß der Zusammenhang der Rede gestört wird, wenn man c. 3 zwischen c. 2 und c. 4 einschiebt. C. 3 schließt sich recht wohl an c. 8 an; οἱ ὠνομασμένοι sind dann nach Harnack die Dämonen; nach Veil die Dämonendiener, und c. 9 init. mit seinem Hinweis auf die νομιζόμενοι φιλόσοφοι sei nach dem Schluß der auf den Cyniker bezüglichen Ausführungen nichts weniger als befremdlich. Hört man dagegen Maranus, den v. Otto mit Zustimmung anführt,¹ dann bekommt man einen ganz anderen Eindruck: Totus hic de Crescente locus quum percommode (sic!) cum martyrum historia connectitur, tum vero positus, us antea, inter haec verba c. 8 ὁ ἡμέτερος διδάσκαλος ἐδίδαξε, ubi Justinus de aeterno igne disserit, et ista nunc proxime sequentia c. 9 Ἴνα δὲ μή τις εἴπη etc., ubi philosophorum adversus ignem aeternum cavillationes refellit, sententiae seriem, ut quisque facile perspicit, mirum in modum turbaret (!) Ich gebe Maranus und v. Otto unbedingt Recht. C. 3, das nicht mit Ἐγώ, sondern mit Κάγώ anfängt, kann, weil darin von einem Märtyrertum die Rede ist, nur an eine Märtyrergeschichte anknüpfen. Auch wird das Argument, daß der Anfang des c. 9 (ὑπὸ τῶν νομιζομένων φιλοσόφων) so schön mit dem Schluß des c. 5 übereinstimmt (Κυνικῶ) hinfällig, wenn man zugibt, daß die Worte: Ἄλλ' οὐτι γέ πλὴν ἀδιαφορίας zu tilgen sind. Wie wir wissen, hat Eusebius diese Worte nicht. Warum hat er sie ausgelassen? Er pflegt sonst nicht nachlässig zu zitieren. H. e. II, 13 gibt er den Abschnitt über Simon Magus genau wieder. Ebenso das Zitat über Menander, H. e. III, 26 und Marcion H. e. IV, 11. Nur hat er nicht die Worte: Εἰ δὲ καὶ τὰ δύσφημα ἐκείνα μυθολογούμενα ἔργα πράττουσι ἐπιτάμεθα. Diese Worte machen den Eindruck einer ungeschickten Interpolation. Warum hat Justin die Ketzlerbestreitung überhaupt seiner Apologie eingefügt? hat man gefragt. Weil er die Christen von dem Vorwurf reinigen wolle, sie führten das unsittliche

¹ Opp. Just. Ed. III, I, 1. p. 203, annot. 1.

Leben der Ketzer. Aber diese Antwort genügt durchaus nicht. Hier sagt Justin nachdrücklich: er wisse nichts von solchem unsittlichen Leben der Ketzer! Auch sagt Eusebius nicht, daß er das Zitat über Marcion der Apologie, sondern dem κατὰ Μαρκίωνος κύγγραμμα entnommen hat. Früher war ich der Meinung, Eusebius habe das Zitat der (ersten) Apologie entnommen.¹ Je mehr ich aber die Genauigkeit des Eusebius zu schätzen anfangte, desto mehr komme ich davon zurück, den Eusebius etwas andres sagen zu lassen, als er sagt. Weil man immer wieder seine eigenen voreingenommenen Meinungen dem Eusebius aufbürdet, macht man sich die Sache viel schwieriger und verworrener, als sie wirklich ist. In dem κύγγραμμα κατὰ Μαρκίωνος hat er die Stelle über Marcion gelesen, die wir jetzt in der Apologie haben. Τούτοις ἐπιφέρει λέγων· ἔστι δὲ ἡμῖν καὶ σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἰρεσῶν κ. τ. λ. So schließt Eusebius sein Zitat. Man kann diese Worte doch schwerlich anders verstehen, als daß die Bemerkung über das Syntagma gegen all die bisher aufgetretenen Irrlehren sich in der Quelle des Eusebius „unmittelbar“ an die Marcionstelle anschloß, und weiter, daß der Ausdruck: ἔστι δὲ ἡμῖν κ. τ. λ. nicht als: „wir haben geschrieben“, also mit einem verschwiegenen συντεταγμένον², sondern als: „wir besitzen“ aufzufassen ist.

¹ Theol. Studien IX, 1891, Bl. 324 v. o.

² So v. Otto. Opp. Just. Ed. III, I, I p. 84, annot. 33. Auch Veil, a. a. O. S. 17.

[Ein Schlussartikel folgt.]

Miszellen.

Der getaufte Löwe.

Bemerkungen zu Tert. bapt. 17 und Hieron., de vir. ill. 7.

Der getaufte Löwe, den Hieronymus mit den Wanderungen des Paulus und der Thekla in Verbindung zu bringen scheint, soll, wenn eine neuerdings vertretene Interpretation im Rechte ist, künftig in der Versenkung verschwinden. Die Sache ist wichtig genug, daß man einen Augenblick dabei verweilt. Des raschen Verständnisses wegen ist nochmaliger Abdruck der fast zum Überdruß zitierten Quellenstellen unumgänglich.

Tertull. bapt. 17: *Petulantia autem mulieris, quae usurpavit docere, utique non etiam tinguendi ius sibi pariet, nisi si qua nova bestia evenerit similis pristinae, ut, quemadmodum illa baptismum auferebat, ita aliqua per se eum conferat. quodsi quae Pauli perperam inscripta sunt¹ exemplum Theclae ad licentiam mulierum docendi tinguendique defendunt, sciant in Asia presbyterum, qui eam scripturam construxit, quasi titulo Pauli de suo cumulans, convictum atque confessum id se amore Pauli fecisse loco decessisse.*

Hieron. vir. ill. 7: *Igitur περίόδου Pauli et Theclae et totam baptizati leonis fabulam inter apocryphas scripturas computamus. quale enim est, ut individuus comes apostoli inter ceteras eius res hoc solum ignoraverit! sed et Tertullianus vicinus eorum temporum refert presbyterum quendam in Asia πρὸς ἀσκήτην apostoli Pauli convictum apud Johannem, quod auctor esset libri, et confessum se hoc Pauli amore fecisse loco excidisse.*

In der Einleitung zu seiner Übersetzung der Paulusakten in den von Hennecke herausgegebenen „Neutestamentlichen Apokryphen“ glaubt

¹ So liest Reifferscheid-Wissowa. Gangnejus: quod si quae Pauli perperam scripta sunt, scriptum; Gelenius und Pamelius: quodsi quae Pauli perperam scripta legunt, exemplum; Rigaltius: quodsi quae Paulo perperam adscripta sunt, ad licentiam [?]; Ursinus: quod si quae Paulo perperam adscripta sunt, scriptum; Öhler: quodsi quae Pauli perperam scripta sunt exemplum. Bei all diesen Varianten vermißt man das Subjekt zu sciant. Es ist daher verführerisch, mit Carl Schmidt (Acta Pauli S. 153) zu lesen: quodsi qui Pauli perperam inscripta legunt.

Ernst Rolffs behaupten zu dürfen, daß Hieronymus den getauften Löwen, von dem in den Thekla-Akten nichts berichtet ist, aus dem von ihm falsch verstandenen Tertulliantexte herausgelesen habe. Er schreibt (S. 358f.): „Hieronymus ist darauf [auf den getauften Löwen]¹ gekommen durch das Mißverständnis einer echt tertullianischen Ironie, der[?] a. a. O. [bapt. 17] schreibt: ‚Die Anmaßung der Frau, die zu lehren beansprucht, wird natürlich nicht auch das Recht zu taufen sich aneignen, es sei denn, eine neue Bestie träte auf, der früheren ähnlich, daß, wie jene (d. h. die Frau, während Hieronymus die Bestie versteht), die Taufe (d. h. das Recht zu taufen, mit Beziehung auf A. Th. 34, wogegen Hieronymus an das Getauftwerden denkt) erlangte, so jede beliebige sie aus eigener Vollmacht übernimmt.‘ Dieses Mißverständnis hat die scharfe Zensur des Hieronymus um ihre Wirkung gebracht; da man in den A. Th. von einem „getauften Löwen“ nichts las, so bezog man sein Urteil auf irgendwelche unbekannte Akten, ohne sich dadurch in der Benutzung der beliebten Legende stören zu lassen.“

Daß Hieronymus flüchtig war, bestreitet niemand. Aber ehe man ihn eines so völligen Mißverständnisses eines in seiner eigenen Schriftsprache geschriebenen Satzes beschuldigt, sollte man sich's mindestens zweimal überlegen. Zumal wenn dieser Satz, wie sich zeigen wird, keine sonderlichen Schwierigkeiten bietet. Der Irrende ist in diesem Falle ohne Zweifel der Zensor. Unrichtig ist schon seine Übersetzung des utique, das niemals „natürlich“ heißt, sondern „jedenfalls“ „unter allen Umständen“, und dessen Sinn an unserer Stelle am besten in der Umschreibung zu Tage tritt:² „wenn auch das Weib sich die Lehre angemäßt hat, so folgt daraus jedenfalls nicht, daß es auch das Recht zu taufen beanspruchen wird.“ Schlimmer, weil folgenreicher, ist das Mißverständnis des Nebensatzes. Man scheint freilich gar nicht fehlgehen zu können, da sich die Übersetzung ungezwungen und von selbst bietet: „es sei denn, daß ein Untier aufträte jenem früheren ähnlich, so daß, wie jenes die Taufe davontrug, so irgend eines von sich aus sie übertrüge.“ Die Beziehung des illa auf bestia ist unumgänglich, und ebenso in die Augen springend die Gegenüberstellung von illa—aliqua und auferre—conferre; auferre baptismum kann niemals heißen: die Taufe erlangen, vollends nicht das Recht zu taufen erlangen: denn auferre = davontragen wird niemals

¹ Eckige Klammern von mir.

² Herr Kollege Wissowa in Halle, dem ich die Stelle, um sicher zu gehen, vorlegte, hatte die Güte, mir seine mit der meinigen übereinstimmende Auffassung mitzuteilen. Die Umschreibung stammt von ihm.

anders als im Sinn von „wegschaffen“ mit all seinen Beziehungen bis zum rauben und stehlen gebraucht. Der Sinn der Stelle kann nur der sein, daß irgend wann einmal ein Untier aufgetreten ist, das die Taufe weggeschafft, bei Seite geschafft, geraubt, gestohlen, vernichtet hat. Als Antitypos dazu kommt nun, meint Tertullian, womöglich (hier liegt der Sarkasmus) eines, das selber taufen will. Dieses Untier ist dann, wenig höflich, das Weib.

Aber was ist denn das für eine *pristina bestia*, die auferebat baptismum? Wir brauchen nicht weit zu suchen, um unsere philologische Interpretation sachlich bestätigt zu finden. Gleich der Eingang von *de baptismo* verhilft uns dazu. Es heißt in Kap. 1: . . . *nuper conversata istic quaedam de Gaiana haeresi vipera venenatissima doctrina sua plerosque rapuit, imprimis baptismum destruens. plane secundum naturam suam. nam fere viperæ et aspides ipsique reguli serpentes arida et inaquosa sectantur. sed nos pisciculi secundum ἰησοῦν nostrum Jesum Christum in aqua nascimur nec aliter quam in aqua permanendo salvi sumus. itaque illa monstrosissima, cui nec integrae quidem docendi jus erat, optime norat pisciculos necare de aqua auferens.* Eine Übersetzung dieser Stelle erübrigt sich für unseren Zweck. Es liegt ja auf der Hand, was sie besagen will. Ein Frauenzimmer aus der Sekte des Gajus¹ ist in Karthago gegen die Wassertaufe aufgetreten. Sie hat die Taufe zerstört, vernichtet. Sie hat es verstanden, die Fischlein zu töten, indem sie sie aus dem Wasser herausnahm, wegschaffte; *baptismum destruens* — *baptismum auferebat*: hier haben wir unsere *bestia pristina*.

Die Sache ist so einfach, daß ein ungeduldiger Leser die lange Auseinandersetzung verübeln möchte. Ich würde auch nicht so lange dabei verweilt haben, hätte nicht Rolffs' Übersetzung bereits Unheil angerichtet. Carl Schmidt schreibt in den „Acta Pauli“, nachdem er die Löwen-Frage erörtert hat, zusammenfassend (S. 154): „Aber dies alles sind nur subjektive Erwägungen, so lange der Nachweis nicht erbracht ist, woher die so bestimmte Nachricht über den getauften Löwen stammt. Diesen Nachweis hat m. E. Rolffs geliefert, indem er die unmittelbar dem Berichte des Tertullian vorhergehenden Worte herbeigezogen hat: *Petulantiae . . . conferat*. Hieronymus hat einfach [!] bei seiner be-

¹ Unsere Kenntnis dieser Sekte schöpfen wir nur aus *de baptismo*. Die älteren Herausgeber korrigierten die Lesart der *Ed. princeps*: *itaque in illa in ita Quintilla*, indem sie die Natter Tertullians mit der von Epiph. haer. 29, 1 genannten montanistischen Prophetin gleichsetzten. Dazu ist keine Veranlassung, und die eben bezeichnete Eigenschaft der Quintilla macht die Gleichsetzung fast unmöglich.

kannten Flüchtigkeit in der Benutzung seiner Quelle „illa“ (d. h. mulier) auf „bestia“ (= Löwe [!]) bezogen und statt „taufen“ verstanden „getauft werden“.

So wird also der getaufte Löwe zu einer Erfindung des Hieronymus. Das ist allerdings sehr „einfach“, hält aber, wie wir gesehen haben, der Nachprüfung nicht Stich. Wir haben uns mit unserem Löwen nach wie vor auseinanderzusetzen. Zu den Enttäuschungen, die uns der in vieler Beziehung so wertvolle koptische Fund gebracht hat, gehört in erster Linie, daß er dieses Rätsel nicht löst. Es ist ja eine Tücke des Schicksals, daß in dem Papyrus die uns ohnehin bekannten Stücke der Akten verhältnismäßig gut, die wenig oder gar nicht bekannten schlecht oder gar nicht überliefert worden sind. So wenig wie der redende Löwe (vgl. Commodian, Carm. apol. 627 f.) ist der getaufte aufgetaucht. So wenig wir aber daran zweifeln können, daß der redende Löwe in den Akten gestanden hat — steht doch der redende Hund (Commod. a. a. O. 626) in den Petrus-Akten —, so wenig möchte wenigstens ich daran zweifeln, daß der getaufte darin stand. Vielleicht läuft er uns doch noch einmal über den Weg.¹

Gießen.

G. Krüger.

Die fünf Männer des samaritanischen Weibes.

In neuerer Zeit hat man das Wort von den fünf Männern als Symbol der samaritanischen Geschichte aufgefaßt und zu 2 Reg 17, 24 ff. insbesondere Josephus, Ant. IX, 14 13 zitiert (§ 288 bei Niese), wo es heißt: Οἱ δὲ μετοικισθέντες εἰς τὴν Σαμάρειαν Χουθαιοὶ . . . ἕκατοι κατὰ ἔθνος ἴδιον θεὸν εἰς τὴν Σαμάρειαν κομίσαντες, πέντε δ' ἦσαν, καὶ τούτους καθὼς ἦν πατριὸν αὐτοῖς σεβόμενοι παροξύνουσι τὸν μέγιστον θεὸν εἰς ὄργην καὶ

¹ Ich möchte bei dieser Gelegenheit nicht unerwähnt lassen, daß ich der von Corssen (in dieser Zeitschrift 1903, S. 24 f.) nach Zahn vertretenen Anschauung, daß Hieronymus sein Tertullian-Zitat aus der griechischen Bearbeitung von de baptismo entnommen habe, so wenig beizutreten vermag wie Schmidt a. a. O. S. 153. Darüber, daß die Worte presbyterum in Asia . . . convictum . . . et confessum se hoc Pauli amore fecisse loco excidisse die lateinische Bearbeitung vor Augen haben, ist nicht wegzukommen, trotz der auffallenden Abweichung excidisse statt decessisse, zu deren Erklärung Corssen mit gutem Recht die griechische Phrase τοῦ τρόπου ἐξέπεσε heranzieht. Das σπουδατικῆς erklärt sich m. E. zur Genüge aus einem gewissen affektierten (s. Bernoulli, Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus, Freib. 1895, 230) Suchen nach einem möglichst „prägnanten“ Ausdruck, oder aus dem auch modernen Schriftstellern geläufigen Bestreben, ein Fremdwort zu benutzen, um eine vielleicht umständliche Erörterung in der Muttersprache durch ein einziges Wort zu ersetzen. Ähnlich ist in cap. 23 (Justin) das διατριβῆς zu beurteilen.

χολόν. Ich weiß nicht, wer diese Deutung zuerst aufbrachte; Meyer-Weiß⁸ nennt Hengstenberg, Strauß, Keim und andere; Holtzmann (mit dem Zitat IX, 14, 4 πέντε ἔθνη . . . ἕκαστον ἴδιον θεὸν εἰς Σ. κ.) „Die kritische Schule“. Daher scheint es erwähnenswert, daß der eine der beiden Schreiber, welche etwa im 13. Jahrh. den zuerst von Niese verglichenen cod. M des Josephus herstellten (Ven. gr. 381), zu dieser Stelle auf den Rand schrieb (s. Niese Bd. I, pag. XI): *σημείωσαι περὶ τῶν πέντε ἔθνων τῶν ἀπὸ Ἀκυρίων εἰς Σαμαρείαν μετοικισθέντων. σημείωσαι καὶ περὶ τῶν εἴθεων αὐτῶν, καὶ γινῶθι ἀπὸ τούτων τὸ περὶ τὴν Σαμαρίτην παρὰ τοῦ Χριστοῦ λεχθὲν τό· πέντε γὰρ ἄνδρας ἔσχεσ. τούτεστι· πρῶτον μὲν ἐσέβου τοὺς ἐξ Ἀκυρίων μετοικισθέντας πέντε θεοῦς. νῦν δὲ ἱερέων ἐξ Ἀκυρίων μετακληθέντων ἐδιδάχθησ τὸν νόμον τὸν Μωσαϊκὸν τὸν καταγέλλοντα τὸν θεόν, δε οὐκ ἔστι σου ἀνὴρ, ἤγουν θεὸς ψευδώνυμος, ἀλλὰ ἀληθῆσ καὶ ὄντως θεός. οἱ δὲ τῶν Ἀκυρίων ψευδώνυμοι καὶ εἰδῶλα ἀντικρυς: ταῦτα κατὰ τὸν Ἰωσήφον: χρῶ δὲ καὶ ταῖς ἄλλαισ περὶ τούτων θαυμασιωτάταισ (? oder -τάτων? in der Hds. -ωτ^τ) ἐρμηνείαισ. Ich will auf die ganze Deutung nicht näher eingehen, sondern nur zur Gleichung ἀνὴρ = θεός ψευδώνυμος auf Hosea 2, 18 verweisen.*

Maulbronn.

Eb. Nestle.

Eine Spur des Christentums in Pompeji?

Harnack (Mission) sagt S. 410, A. 3: „Die Spur vom Christentum, die man in Pompeji auf einer halbverlöschten Inschrift gefunden haben will, (CHRISTIAN?) ist unsicher.“ S. 501 A. 3 dehnt er dies auch auf das Judentum aus, indem er schreibt: „Die Indizien, daß es in Pompeji Christen gegeben hat, sind unsicher, ebenso die Spuren von Juden.“

Ich weiß nicht, an welche Indizien (in der Mehrzahl) Harnack hier denkt, ob außer der S. 410 genannten Spur auch an die, welche hier erwähnt werden soll. Bei den Juden schwebt ihm wohl die bekannte Darstellung des salomonischen Urteils vor.¹ Da ich mich nicht erinnere, in theologischen Werken die Frage erörtert gelesen zu haben, darf sie wohl hier zur Sprache gebracht werden.

August Mau, Pompeji in Leben und Kunst (Leipzig 1900) schreibt S. 15: „Von Christen in Pompeji hat sich bis jetzt keine sichere Spur gefunden, wohl aber von Juden. Sodoma, Gomora war eingekratzt in eine Wand in einem bescheidenen Hause (IX, 1, 26); nur ein Jude oder

¹ In der Festschrift für Otto Hirschfeld (Berlin 1903 S. 257ff.) weist H. Lukas nach, daß die hier dargestellte Geschichte in der alten Welt verbreitet und dem Petronius c. 80 bekannt war, also keine Beziehung zur Bibel habe.

Christ konnte dies schreiben; es klingt wie eine Prophezeiung des Endes der Stadt.“ Dann bringt er eine Abbildung des oben erwähnten Urteils Salomons, bespricht das Vorkommen der Namen Maria und Martha, Abinnerichus, Inschriften auf Tongefäßen, welche die darin enthaltenen Fischsaucen als cast[um], als koschere Fastenspeise bezeichnen (Plinius h. n. XXXI, 95), endlich die ganz unsichere, jetzt verlöschte Kohleninschrift, die man Christianos lesen wollte. „Die Lesung ist ganz unsicher. Wenn das Wort ‚Christen‘ wirklich in ihr vorkam, so wäre damit nur bewiesen, daß man in Pompeji von den Christen wußte, nicht daß solche dort lebten. Nach Tertullian (Apol. 40) gab es in Campanien vor 79 keine Christen.“ So Mau. Aber auch Nissen hat an der Lesung Sodoma Gomora keinen Zweifel. Er schreibt in seiner Italischen Landeskunde II (2) (Berlin, Weidmann, 1902) S. 766: „Das Genußleben der Kaiserzeit spricht aus den Ruinen mit wunderbarer Klarheit. An der Wand einer ärmlichen Wohnung stehen die tief sinnigen Namen Sodoma Gomora: der Jude oder Christ, der sie eingeritzt hat, kennzeichnet also seine Umgebung.“ Im Juni 1903 hielt Herrlich in der Archäologischen Gesellschaft in Berlin einen Vortrag über einige literarische Erscheinungen, namentlich sibyllinische Weissagungen, welche durch den Vesuvausbruch veranlaßt wurden. Die Nr. 36 der Berliner Philologischen Wochenschrift von 1903, Sp. 1151f. enthält darüber ausführlichen Bericht. Dabei kam er auch auf diese Inschrift zu sprechen und meinte im Unterschied von Nissen, sie sei von einem, der sich in das Haus flüchtete, eingeritzt worden und gebe den Eindruck wieder, den der beginnende Aschen- und Steinregen auf ihn machte; der habe ihn an das Schicksal von Sodom und Gomorra erinnert. Mir will letztere Deutung nicht ganz einleuchten. Will man sich nicht bei der allgemeinen Deutung von Nissen beruhigen, dann könnte man speziell an Mt 10, 15 denken; und deshalb gab ich diesen Zeilen die fragende Aufschrift, ob man hier eine Spur des Christentums in Pompeji finde: ein Christ, der in Pompeji schlechte Aufnahme fand, hätte mit diesen 2 Worten eben die Aufnahme beschrieben, die er in Pompeji gefunden. Oder gibt es noch eine andere Deutung? Und ist die Lesung so sicher, wie man nach den obigen Mitteilungen annehmen muß? Die Schrift wurde zuerst 1885 von Mau gelesen, der im Bull. dell' Inst. 1885, S. 97 darüber berichtet. Sie sei der erneuten Aufmerksamkeit der Archäologen und Theologen empfohlen.

Maulbronn.

Eb. Nestle.

Zur Messiaserkenntnis der Dämonen bei Markus.¹

Eine Erwiderung von W. Wrede in Breslau.

Nach Markus besitzen die Dämonischen, d. h. die Dämonen, die Fähigkeit, Jesus als Messias zu erkennen, während er sonst als solcher verborgen ist. Die Geschichtlichkeit der betreffenden Züge habe ich in meinem Buche über das „Messiasgeheimnis“ (S. 22—32) bestritten. Gegen diese Ausführung hat Joh. Weiß in seinem Werke „Das älteste Evangelium“ S. 141—146 einen besonderen polemischen Exkurs gerichtet. Es sei mir gestattet, darauf einige Worte zu erwidern.

Weiß wendet sich speziell dagegen, daß ich „wie sämtliche Berichte über die Messiaserkenntnis der Dämonen, so auch die Erzählung von dem Dämonischen in der Synagoge streichen zu müssen geglaubt“ habe. S. 146 schreibt er: „Die wissenschaftlich allein begründete, allein vorsichtige, allein kritische Ansicht ist die, daß wir hier ein Stück eigentümlicher, aus Ideen nicht ableitbarer Überlieferung haben, eine zeitlich und räumlich festgelegte, durch persönliche Erinnerung beglaubigte Erzählung.“

Nun — die allein korrekte, allein vorsichtige Art der Polemik wäre gewesen, meine Auffassung, die so scharf getadelt wird, richtig anzugeben. Die Geschichtlichkeit der Erzählung vom Dämonischen in der Synagoge habe ich mit keinem Worte berührt. Oder bedeutet die Bestreitung des einen Zuges der dämonischen Messiaserkenntnis gleich die Verwerfung der ganzen Erzählung? Weiß selber streicht ja auch die Messiasanrufung des Geraseners (5, 7) und hält doch an der Perikope im ganzen fest. In der Tat, das Quidproquo ist ein wenig verwunderlich.² Jedenfalls ist Weiß' Polemik, soweit es sich um die ganze Szene handelt, einfach gegenstandslos.

¹ Die folgenden Bemerkungen wurden bereits Ende 1903 niedergeschrieben.

² S. 149 heißt es: Mt 4, 23—25 könne im Vergleich mit Mr 1, 21—39 „veranschaulichen, wie Markus hätte verfahren sollen, wenn er der schematische Darsteller und Erfinder seines Stoffes wäre, der er nach der Meinung der neuesten Kritik sein soll.“ Wo habe ich Markus als den „Erfinder seines Stoffes“ hingestellt? Ich habe nie etwas

Die häufige Wiederkehr des Zuges, daß die Besessenen Jesus als Messias anreden, macht auch nach Weiß „einen höchst schematischen, dogmatischen Eindruck.“ Die Stellen 1, 34 und 5, 6f. will er aus der Überlieferung ohne weiteres streichen. Über 3, 11f. vermißt man eine deutliche Äußerung. Obwohl er die Schilderung 3, 10—12 vermutungsweise zu den Petruserinnerungen rechnet (S. 164, 350), möchte ich doch — zu seinen Gunsten, meine ich — annehmen, daß er das hier sozusagen als Massenerscheinung erwähnte Messiasbekenntnis der Dämonen ebenso beurteilt wie 1, 34. So bliebe als wirklicher Streitpunkt zwischen uns lediglich die Frage, ob der Zug 1, 24 geschichtlich ist.

Weiß sucht zunächst die Glaubhaftigkeit des ganzen Vorgangs in der Synagoge (natürlich aber auch gerade der Stelle 1, 24) damit zu erweisen, daß er ihn in die Elemente zerlegt, die nach seiner Meinung hinter den kurzen Worten des Markus zu denken wären. Er macht dabei Annahmen wie die, daß die 1, 21 genannte Predigt Jesu messianisch-eschatologischen Inhalts gewesen sei und von der Beseitigung der Teufelsherrschaft durch die Herrschaft Gottes gehandelt habe, daß der Dämonische aus dieser Predigt vor allem die Bedrohung des Dämonenreiches herausgehört habe, daß Jesus dem Kranken so heftig antworte, weil ihn, den begeisterten Redner, die Unterbrechung durch den Ruf des Kranken erregt habe, — um schließlich zu fragen: „wo haben wir bei unserer Auslegung die erlaubten Grenzen überschritten?“ Ich will darüber nicht weiter mit ihm rechten. Aber ich muß betonen, daß die ganze Deduktion für die Kritik meiner Aufstellungen gar nichts austrägt. Die Möglichkeit an sich, daß einmal ein einzelner Geisteskranker („etwa der von Kapharnaum“, sage ich selbst S. 30) Jesus Messias genannt hätte, habe ich nicht bezweifelt, vielmehr ausdrücklich zugegeben. Ich habe lediglich aus der Tatsache argumentiert, daß in den Dämonengeschichten des Markus die Messiaserkenntnis der Dämonen nicht als ein einzelner Vorfall, sondern als das Regelmäßige, immer Wiederkehrende erscheint, und daß alle diese Züge des Evangeliums den gleichen Sinn haben, dieselbe dogmatisch geartete Anschauung verraten. Weiß kann mich in der Tat trefflich widerlegen, indem er dies, worauf ich alles gründe, bei seiner

Anderes geglaubt, als daß er das Meiste, insbesondere alles Anekdotische, aus Überlieferung überkommen hat. Wenn man meine Thesen willkürlich erweitert und Erklärungen, wie ich sie S. 129 (unten), 144 und 145f. gebe, übersieht, so ist es nicht meine Schuld. Was z. B. die Geschichte von der Schwiegermutter des Petrus betrifft, die Weiß a. a. O. mit im Auge hat, so habe ich immer angenommen, daß ihr geschichtliche Erinnerung zu Grunde liegt.

Darlegung über 1, 23ff. einfach ignoriert und die Stelle so behandelt, als wären die Parallelen gar nicht da.

Meines Erachtens wäre es auf den Beweis angekommen, daß die Bemerkung 1, 24 an sich glaubwürdiger ist, als die Stellen 1, 34; 3, 11f.; 5, 7.¹ Dieser Beweis fehlt. Den Anschein erweckt Weiß allerdings, indem er den Ruf 1, 24 durch den Inhalt der vorangehenden Predigt Jesu psychologisch vermittelt sein läßt und die Stellen 1, 34; [3, 11?]; 5, 7 vorab kritisch beseitigt, 5, 7 mit dem Grunde, daß die Messiasanrufung hier unbegreiflich sei, da der Gerasener von Jesus überhaupt noch nichts gehört habe. Aber was hat es für einen Wert zu behaupten: „ein solcher [das Ende der Teufelherrschaft ankündigender] messianischer Inhalt [der Predigt Jesu 1, 21f.] wird durch den folgenden Ruf des Dämonischen erfordert“? Wenn Markus 1, 34; 3, 11 und 5, 7 von einem derartigen (erklärenden) Anlaß für den Dämonenruf schweigt, wenn 5, 7 jeder derartige Anlaß sogar ausgeschlossen ist, da der Gerasener Jesus nicht kennt, so steht das Postulat ja in der Luft, oder es handelt sich geradezu um eine *petitio principii*. Denn Markus sagt von einem Zusammenhange der Predigt Jesu 1, 21f. mit dem Rufe 1, 24 nicht eine Silbe. Er berichtet sogar 1, 22 (abschließend) von dem Eindrucke, den die Predigt gemacht habe, bevor er überhaupt (in neuem Ansatz!)² auf den Besessenen zu sprechen kommt. Ferner: welches Recht besteht, den Zug 5, 7 von vornherein ungünstiger zu beurteilen als 1, 24? Daß 5, 7 eine psychologische Vermittlung der Messiaserkenntnis des Kranken nicht wohl denkbar ist, ist ja ganz ohne Belang, solange eine solche auch für 1, 24 nicht nachgewiesen werden kann.³ In der Tat, Stellen wie 1, 34; 5, 7; (3, 11) vorweg aus der Betrachtung auszuscheiden, mag einem beliebigen kritischen Recepte entsprechen, aber es heißt nichts Anderes als das Problem verdunkeln. Das allein Richtige ist es,

¹ Nach Rauch, Das Messiasgeheimnis der Dämonischen, Protest. Monatshefte 1903, S. 32f. soll ὁ κρις τοῦ θεοῦ 1, 24 gar keine Messiasbezeichnung sein, und wenn οἱ δαίμονες zu lesen sei (st. οἱ δαί), so beziehe sich das „wir“ nicht auf die Dämonen, sondern auf die Hörer in der Synagoge. Beides durchaus unmöglich.

² Volkmar, Die Evangelien S. 62, macht in seiner Übersetzung mit Recht hinter V. 22 einen Absatz.

³ Weiß macht allerdings (S. 187) noch geltend, daß 5, 8 der Anlaß für den Ruf 5, 7 erst nachgetragen werde. Diese nachhinkende Mitteilung eines so wichtigen Umstandes sei sehr unnatürlich, und dieses Ungeschick zeige, daß die Messiasanrufung vom Evangelisten schematisch hierher übertragen sei. Der Grund ist schwach genug. Weit näher liegt es doch wohl, in V. 8 einen — recht überflüssigen — Nachtrag zu sehen, geschrieben, um das (vom Verfasser des Nachtrags gerade vorgefundene) μή με βαρυνίης V. 7 zu erläutern (vgl. Wellhausen z. St.).

alle einschlägigen Stellen zusammen zu betrachten, und dann liegt nichts näher, als daß ein und derselbe Verfasser sie alle aus ein und derselben Anschauung heraus geschrieben hat, und daß 1, 24 völlig in der Reihe der andern Stellen steht. Denn daß der Evangelist 1, 24 „seine Theorie noch kaum angedeutet“ habe (Weiß S. 146), ist schlechthin unrichtig. Ich habe darauf aufmerksam gemacht, — Weiß beachtet es nicht, obwohl er meine Worte anführt — daß Markus zweimal die Dämonen nicht bloß Jesus als Messias anreden läßt, sondern ihr Wissen als solches betont. Die eine dieser Stellen ist eben 1, 24: οἶδᾶ (οἶδαμὲν) ἅτις εἰ κτλ. Deutlicher kann die „Theorie“ des Markus wirklich kaum ausgedrückt werden. Demnach besteht kein Grund, diese Stelle vor den übrigen zu bevorzugen und ihr a priori ein höheres Maß geschichtlicher Wahrscheinlichkeit beizulegen.

Im weiteren wendet sich Weiß gegen meine Erklärung der fraglichen Züge. Die Wiedergabe meiner Gedanken finde ich trotz der vielen Zitate nicht immer korrekt; ich halte mich jedoch an die Hauptsache.

Mein Kritiker tadelt es besonders, daß ich gar nicht den Versuch gemacht habe, die Vorstellung, daß die Dämonen zuerst, und sie allein, den Gottessohn erkennen, aus allgemeinen urchristlichen Gedanken oder speziellen mythischen Vorbildern abzuleiten. Dieser Versuch hätte freilich doch scheitern müssen. Gerade umgekehrt sage das Urchristentum, daß den Dämonen oder dem Satan Dinge wie der Kreuzestod Christi verborgen geblieben seien.

Ich vermag hier nicht viel Neues vorzubringen, möchte aber versuchen, die Ausführungen meines Buches zu verdeutlichen.

Ich nehme an, daß der geschichtliche Jesus als Exorcist gewirkt hat. Aus dieser Voraussetzung allein sind aber die Dämonengeschichten des Markus nicht zu begreifen, wenigstens nicht die eigentümliche Art des Verkehrs, der zwischen Jesus und den Dämonischen vorgestellt wird. Es handelt sich nicht etwa darum, daß einmal ein Besessener sich mit dem Dämon identifiziert, vielmehr reden immer die Dämonen aus den Menschen heraus. Der Dämonische von Kapharnaum spricht gleich für die ganze Dämonenwelt: „was haben wir mit dir zu schaffen? Du bist gekommen, uns zu verderben.“ Der Dämon des Geraseners merkt die Anwesenheit des Dämonenfeindes schon von weitem. Kurz, es ist der Verkehr übernatürlicher Wesen mit einem Übernatürlichen, den Markus schildert. Daß nun die allgemeine Vorstellung solchen Verkehrs erst aus der Tatsache erwachsen oder auch nur durch sie bedingt wäre,

daß einmal ein Dämonischer Jesus als Messias bezeichnet hätte, das wäre eine fast komische Annahme. Vielmehr ruht die Vorstellung, wie sie vorliegt, auf der Idee, daß der Gottessohn einen Kampf gegen das Dämonenreich zu führen hat. Wie weit dabei Jesu eigene Ansicht über seine Dämonenaustreibungen in Anschlag zu bringen ist, kann ganz offen bleiben. Genug, diese Idee ist vorhanden; daß die überlieferten Dämonenaustreibungen Jesu von ihr aus betrachtet werden, ist unmittelbar verständlich; und damit ist jene Vorstellung eines Zusammentreffens und Verkehrs der Geister mit dem übernatürlichen Gottessohn ohne weiteres gegeben.

Ein Boden, auf dem der Gedanke der dämonischen Messiaserkenntnis erwachsen konnte, war dann zweifellos vorhanden. Die natürliche Empfindung der Dämonen ist Angst vor Jesus; äußern sie sich, so ist das natürliche Thema die feindliche Absicht und die überragende Macht Jesu. Daß sie diese Absicht und diese Macht kennen — und darin liegt die Kenntnis des Wesens Jesu bereits eingeschlossen —, versteht sich dabei ganz von selbst, kann jedenfalls in keiner Weise befremden. Denn überall, wo es sich um Geistwesen handelt, traut ihnen der naive Glaube zu, daß sie wissen, was Menschen nicht wissen. Die von Weiß angezogene Anschauung von der Verborgenheit gewisser christlicher Glaubensmysterien für Teufel oder Dämonen ändert an diesem Sachverhalt gar nichts. Es ist eine besondere Anschauung, die ihre besonderen Gründe hat.

Ich sage, der Boden für die Idee dämonischer Messiaserkenntnis war vorhanden, und als latente, unbewußte Voraussetzung war sie in der Vorstellung jenes übernatürlich gearteten Verkehrs schon enthalten. Das Problem aber ist nur dies: wie trat diese unbewußte Voraussetzung ins Bewußtsein? wie wurde die Messiaserkenntnis der Dämonen, was sie bei Markus ist, eine betonte und wertvolle Vorstellung?

Hier können wir nun noch einen sicheren und wichtigen Schritt tun. Hätte sich Markus damit begnügt, den Dämonen die Messiasanrufung in den Mund zu legen, so könnte man zweifeln, wie viel oder wie wenig er sich dabei gedacht hätte. Aber er hebt, wie gesagt, das Wissen der Dämonen um den Gottessohn als solches hervor (I, 24. 34).¹ „Dies hätte keinen Sinn, wenn er dabei nicht den Gegensatz im Auge hätte:

¹ Auch 3, 11 hat diese Bedeutung. Die Dämonen rufen: „Du bist der Sohn Gottes“ — und weiter nichts. Das besagt einfach: sie kennen ihn, wie ja auch das folgende Verbot des Kundmachens beweist.

im allgemeinen kannte man ihn nicht“; d. h. es steht im Zusammenhange mit dem Gedanken des Messiasgeheimnisses. Nun kann man im Ernste (trotz Weiß S. 144) diesen für Markus so bedeutsamen Gedanken, wie er immer gemeint sein mag, doch nicht aus der Vorstellung vom Wissen der Dämonen ableiten. Dann drängt sich das Umgekehrte auf: die Anschauung, daß Jesu Gottessohnschaft den Menschen verborgen war, hat einen wesentlichen Anteil an der Idee, daß die Dämonen sie kannten. Völlig gewiß ist, daß sie ihre Voraussetzung bildet. Man muß sich nur denken, daß die Messianität Jesu nicht als verborgen gegolten hätte. Dann wäre ja die Tatsache, daß ihn die Dämonen Messias nannten, nichts Besonderes gewesen und darum ein völlig gleichgiltiges Faktum, von dem niemand gesprochen hätte. Die Geheimnisidee erklärt es also, weshalb Markus ein solches Interesse an dem Dämonenwissen nimmt, wie es sich in der Häufung der Züge verrät. Dann wird es aber auch keine zu kühne Vermutung sein, daß sie den eigentlichen Anreiz gegeben hat, die Vorstellung von der Dämonenerkenntnis zu bilden und auszuprägen.

Eine gewisse Lücke bleibt in der Erklärung, das habe ich selbst betont. Welche spezielle Reflexion nämlich vom Nichtwissen der Menschen zum Wissen der Geister geführt hat, das läßt sich höchstens vermuten. Es ist denkbar, daß zuerst nur von der Furcht der Dämonen vor Jesus¹ erzählt wurde, und daß jemand, dem das Geheimnis der Gottessohnschaft ein wichtiger Gedanke war, nun auf die in solchen Zügen latent enthaltene Voraussetzung einer Bekanntschaft der Dämonen mit dem höheren Wesen Jesu aufmerksam wurde.² Es könnte sogar sehr wohl — ohne jeden geschichtlichen Anlaß — Jesus in einem Dämonenworte naiv als Gottessohn bezeichnet sein, und solche Bezeichnung wurde dann, weil die Messianität als unbekannt galt, als bedeutungsvoll empfunden. Aber solche in der Überlieferung gegebenen Anlässe brauchen auch gar nicht angenommen zu werden. Auf Grund der Geheimnisidee kann einem Erzähler, der von der Begegnung Jesu mit Dämonen berichtete, die Vorstellung, daß die Dämonen ihn kannten, auch ohne

¹ Erwägenswert ist Wellhausens Meinung, daß das Schreien der Geister ursprünglich keine verständliche Rede gewesen, hernach aber [durch solche] interpretiert worden sei. S. Wellhausen zu Mc 1, 25 f.

² Diese Möglichkeit, die ich S. 32 angedeutet habe, sucht Weiß S. 145 (oben) ad absurdum zu führen. Er hat aber nicht bemerkt, daß ich gerade das sagen will, was ihm als das Absurde erscheint — weil es nämlich nicht absurd ist. Daß „in der Furcht der Dämonen schon ihre Messiaserkenntnis steckt“, habe ich selber gewußt.

weiteres aufgeblitzt sein. Mag man aber die hier verbleibende Unsicherheit und Dunkelheit so hoch anschlagen, wie man will: um ihretwillen mit Weiß von einer „gänzlich unmotiviert auftauchenden Theorie“ zu reden, ist jedenfalls eine starke Übertreibung. Es heißt den Brennstoff übersehen, weil der entzündende Funke nicht gezeigt werden kann. Die Gedanken, deren es bedarf, um die Daten des Markus rein ideell zu begreifen, sind in der Hauptsache nachweislich vorhanden.

Machen wir die Gegenprobe. Weiß behauptet: „Die Theorie des Markus erklärt sich leicht, wenn auch nur ein¹ Vorgang überliefert war, aus dem sie herausgesponnen werden konnte.“ Wie er sich dies „Heraus-spinnen“ vorstellt, hat er aber leider nicht gesagt. Ich hatte gerade geschrieben (S. 31): „Wir sehen . . . nicht, wie sich von einem wirklichen Vorgange aus die Gesamtauffassung des Markus gebildet haben soll, oder wie aus einer vereinzelt Merkwürdigkeit ein typischer und bedeutungsvoller Zug erwachsen konnte.“ Wenn Weiß nun die Versicherung gibt, daß sich das doch leicht erkläre, so ist das etwas wenig. Gelegentlich sagt er, die Messiasanrufung (aus 1, 24) sei „schematisch vom Evangelisten“ in die Gerasenergeschichte (5, 7) „übertragen“ (S. 187), oder in „der prinzipiell-schematischen Darstellung“ 1, 34 werde das, was in einem einzigen Falle geschehen ist, sofort verallgemeinert“ (S. 146). Recht schön; aber die Frage ist wohl gerade, woher das „Schema“ für die Übertragung kommt, und wie ein Erzähler, dem überliefert ist, daß ein einzelner Besessener Jesus Messias nannte, darauf verfällt, dies Vorkommnis „sofort zu verallgemeinern“.

Weshalb ich nicht glauben kann, daß die Anschauung des Markus auf dem Wege zufälliger Vervielfältigung eines historischen Vorgangs entstanden ist, habe ich bereits in meiner Schrift (S. 30f.) angedeutet. Alles spricht dafür, daß die Anschauung vielmehr der Grund der „Vervielfältigung“ ist. Deutlich reden hier besonders die Stellen 1, 34; 3, 11 nach denen das Wissen der Dämonen um den Gottessohn eine ganz allgemeine Erscheinung ist.

Will man aber die Auffassung des Evangelisten auf anderm Wege aus einem einzelnen Vorfall konstruieren, so sehe ich nicht, wie es anders geschehen könnte, als durch Benutzung eben derselben Erklärungsmomente, die wir oben (ohne Annahme eines historischen Falles) ver-

¹ Ich nehme hier an, daß, wenn etwas Geschichtliches zu Grunde liegt, wirklich nur ein einziger Fall in Betracht kommen kann (Messiasgeheimnis S. 27—30). Dies hat Weiß nicht angefochten.

wendet haben. Der Einzelfall konnte nur dann eine höhere Bedeutung gewinnen, wenn er mit einer schon fertigen Anschauung vom Kampfe des übernatürlichen Gottessohnes gegen die Dämonen, mit dem Glauben an eine besondere Erkenntnisfähigkeit der Geister, namentlich aber mit dem Gedanken der geheimen Messianität betrachtet wurde, ohne den er ja, wie gesagt, jedes Interesses entbehrt hätte. Das heißt aber, der überlieferte Vorgang konnte stets nur Anlaß für die Bildung der „Theorie“ sein, die eigentliche Triebkraft dabei war etwas Anderes.

Immerhin hätten wir so doch einen greifbaren Anlaß und Ausgangspunkt: das wenigstens scheint der Gewinn zu sein. Wenn nur nicht dieser Anlaß eben völlig hypothetisch wäre! Wer drei Stellen aus der Anschauung des Evangelisten erklärt, hat kein Recht, für die vierte (1, 24) die gleiche Erklärung zu verbieten. Denn daß das Dämonenwort 1, 24 bei Markus das erste seiner Art ist, besagt gar nichts. Und daß ein wirklicher Besessener dies Wort so, wie es nun einmal vorliegt, gar nicht gesprochen haben kann, ist klar; zu deutlich enthält es schon den Ausdruck der „Theorie“.¹ Irgend eine Gewähr für einen zu Grunde liegenden geschichtlichen Vorgang ist also nicht vorhanden. Dann erleichtert aber auch die Annahme eines solchen das Verständnis der Anschauung nicht wirklich. Denn hypothetisch können wir uns ja, wie oben gezeigt, auch andere Anlässe sehr wohl vorstellen.

Wer nun unter diesen Umständen ein geschichtliches Vorkommnis dennoch erschließen mag, dem will ich nicht wehren. Die Unmöglichkeit kann ja im strikten Sinne nicht erwiesen werden. „Möglich“ bleibt ja auch, daß Petrus sich viele Jahre nach dem Ereignisse noch der Äußerung des Dämonischen erinnerte, und daß Markus wieder viele Jahre später noch wußte, daß er sich seiner erinnert habe. Es gilt aber das Wahrscheinliche, und die Wahrscheinlichkeit eines so singulären Vorfalles ist noch nicht damit gewonnen, daß er der Art der Besessenen an sich nicht entgegen ist. Um das zu glauben, muß man den im Markusevangelium nun einmal vorliegenden Tatbestand ganz außer Betracht lassen. Übrigens drängt sich noch eine Erwägung auf, durch die die Wahrscheinlichkeit sicherlich nicht größer wird. Was setzt denn die Überlieferung eines solchen Vorfalles voraus? Doch wohl dies, daß der Überliefernde, als der Besessene Jesus Messias nannte, selbst von der Messianität Jesu noch nichts wußte. Will man dann nicht glauben,

¹ Man beachte nicht bloß das „wir“, das οἱδὲ τε τίς εἶ, sondern auch das ἦλαθες, das ebenso wie das ἦλαθεν (ἦλαθον) Mc 10, 45; Mt 5, 17 u. s. f. vom Lebenswerke Jesu zu verstehen ist.

daß er selber durch den Besessenen zum Glauben an diese Messianität gebracht wurde, so wird man einigen Zweifel hegen, daß eine Überlieferung unter solchen Umständen überhaupt stattgefunden hat.

Einen Grund, meine Auffassung zu korrigieren, kann ich nach dem allen in Weiß' Kritik nicht finden. In seinem Versuche aber, die Idee des Markus an einen winzigen historischen Anlaß zu hängen, sehe ich nur ein Beispiel einer allgemeinen Methode, für die sich noch andere Beispiele aus seinem Buche anführen ließen, und die freilich dem kritischen Geschmacke vieler besonders zusagen mag.

Die erste Apologie Justins

Ein Versuch die Bittschrift Justins in ihrer ursprünglichen Form herzustellen.

Von J. A. Cramer in 'sGravenhage.

II.

Daß die Ausführungen des Eusebius ein treffliches Hilfsmittel sind zur Feststellung des Textes, ergibt sich auch aus Apol. II, 12. Veil (S. 132) vermutet, daß die Worte Ἡδὴ καὶ τοῦτο . . . φανερώς πράττουσιν Randbemerkung eines Späteren sind. Was II, 12 den angeführten Worten vorangeht, ist gerade dasjenige, was Eusebius zitiert. Also, wo das Zitat des Eusebius aufhört, fängt die Interpolation an. Bevor ich die Vermutung Veils kannte, hatte ich schon in den Worten Ἡδὴ καὶ τοῦτο κ. τ. λ. die Hand unseres bekannten Dämonenfeindes entdeckt, der überall, wo er nur irgend Gelegenheit dazu hatte, eine den Dämonen feindliche Bemerkung machte. Doch breche ich nicht, wie Veil, nach zwei Zeilen ab, sondern streiche das ganze weitere Stück. Die Worte: ὧν ἐπειδὴ οὐδὲν πρόσεστιν ἡμῖν (vgl. Apol. I, 10^b, ebenfalls unecht) stimmen nicht mit: ἐν κακίᾳ καὶ φιληδονίᾳ ὑπάρχειν, sondern mit: ταῦτα τὰ μυθολογούμενα überein. Auch in Apol. I, 10^b ist von πολλὰ ψευδῆ καὶ ἄθεα κατηγορήματα die Rede, ὧν οὐδὲν πρόσεστιν ἡμῖν. Jetzt ist auch das οὐ φροντίζομεν verständlicher. Veil (S. 52) übersetzt: Da wir jedoch mit solchen Dingen nichts zu tun haben, kümmern wir uns nicht darum. Um welche Dinge kümmern sich die Christen nicht? Die Antwort kann nichts andres sein als: um die schrecklichen Mißhandlungen, womit man die Christen zwingen will, die erfundenen Geschichten auszusagen. Einige Zeilen weiter haben wir dasselbe: ποικίλως πολεμούμεθα· ἀλλ' οὐ φροντίζομεν. ἐπεὶ θεὸν τῶν πάντων ἐπόπτην δίκαιον οἴδαμεν. Und warum kümmern sie sich nicht um die Verleumdungen? Weil sie θεὸν τὸν ἀγέννητον καὶ ἀρρητον μάρτυρα ἔχουσι τῶν τε λογισμῶν καὶ

τῶν πράξεων. Auch die Epitheta ἀγέννητος und ἄρρητος weisen auf eine spätere Zeit als die justinische hin. Nur in unechten Stücken kommt die Benennung vor: Apol. I, 14, 25, 49, 53, 61, II, 6, 13. Man hat der Schwierigkeit abhelfen wollen, indem man ἀγέννητος statt ἀγέννητος las. Vergebens. Finden wir doch auch den Ausdruck ἀγεννήτω θεῷ ἑαυτοῦ ἀνατιθέσθαι (Apol. I, 14), von welchem v. Otto sagt: videtur in usu ecclesiastico fuisse, der frühestens aber im vierten Jahrhunderte (Constt. apostt.) nachzuweisen ist.¹ Nur in den Pseudo-Ignatianen, die aus dem letzten Viertel des vierten Jahrhunderts stammen², wird Gott ἀγέννητος genannt.³ Sonst begegnen wir diese Benennung bei den apostolischen Vätern nicht.

Veil (S. 132) sieht in den Worten ἃ αὐτοὶ φανερώς πράττουσιν eine Ungereimtheit. Mit Recht. In einer Bittschrift an den Kaiser soll Justin nichts Geringeres gesagt haben, als daß die kaiserlichen Beamten offen Menschenfleisch essen und mit ihren Müttern sich vergehen. Warum soll es aber keine Ungereimtheit sein, wenn, wie gleich darauf geschieht, die unsittlichen Taten, die den Christen nachgesagt werden, mit den Mysterien des Kronos und dem unbändigen Leben des Zeus und der andern Götter verglichen werden, und ἃ φανερώς πράττετε, εἰς ἀναίτιους ἀναφέροντες in anderem Sinne gemeint sein? Was Veil als echt beibehalten will, ist nichts als eine Paraphrase desjenigen, was er als unecht tilgt. Auch ist die Peroration am Schluß des c. 12 nichts weniger als komisch. Daß kaiserliche Edikte, wie die der Apologie angehängten, von der Phantasie der Christen jener Zeit erdichtet worden sind, läßt sich leicht denken. Daß aber ein heidnischer Kaiser wie ein Deus ex machina auf einem βῆμα ὑψηλόν zum Vorschein kommen sollte, um seinem Volke zuzurufen: Αἰδέσθητε, αἰδέσθητε ἃ φανερώς πράττετε εἰς ἀναίτιους ἀναφέροντες ist eine Voraussetzung, die man sogar in betreff des am meisten christlich gesinnten Kaisers nicht machen würde, und um so erstaunlicher ist im Munde eines Mannes, der im Anfang seiner Bittschrift sagt (Apol. I, 2):

¹ Opp. Just. Ed. III, I, 1, pag. 43, annot. 3, pag. 45, annot. 5.

² Circa anno 360—380 a Graeco homine interpolatas, auctas et ita digestas esse, ut unum illud corpus pseudoignatianum efficeretur cui longioris recensionis nomen est, iam a nemine paulo prudentiore impugnatum iri confido (Patr. App. Opp. ed. Gebh. Harn. Zahn. II, 1876. p. VI).

³ Christus wird ἀγέννητος genannt: Ign. Ep. ad Eph. VII, 2. In dem interpolierten Brief hat man: Εἰς ἱατρὸς ἐστὶν σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητός καὶ ἀγέννητος abgeändert in: ἱατρὸς δὲ ἡμῶν ἐστὶν ὁ μόνος ἀληθινὸς θεός, ὁ ἀγέννητος καὶ ἀπόσιτος, ὁ τῶν ὅλων κύριος, τοῦ δὲ μονογενοῦς πατρὸς καὶ γεννήτωρος (vgl. Apol. I, 13, 61). Ep. ad Trall. VI, Ep. ad Philipp VII, und Gott: Ep. interpol. ad Magn. VII, Ep. interpol. ad Philad. IV, Ep. ad Ant. XIV.

Οὐ γὰρ κολακεύοντες ὑμᾶς διὰ τῶνδε τῶν γραμμάτων οὐδὲ πρὸς χάριν δμιλήσοντες . . . προσεληλύθαμεν und in I, c. 12: 'Ἄλλ' εἰκάτε δεδιέναι μὴ πάντες δικαιοπραγήσωσι, καὶ ὑμεῖς οὐκ κολάζητε ἔτι οὐχ ἔχετε· δημίωv δ' ἂν εἴη τὸ τοιοῦτον ἔργον. Auch kann ich noch darauf hinweisen, daß das Verb. μετατιθέναι im Sinne von „sich bekehren“ bei Justin ein Unikum ist.¹

Dieselbe Hand, die in Apol. II, 12 den Abschnitt über die Dämonen eingefügt hat, ist auch in Apol. I, 12 tätig gewesen. In beiden Abschnitten ist von Christenverfolgungen die Rede. I, 12: 'Ἄλλ' εἰκάτε δεδιέναι μὴ . . . οὐκ κολάζητε ἔτι οὐχ' ἔχετε und II, 12: οὐχ ὅτι γε ἑαυτὸν κατήγγελλε φονευθεσόμενον. Ebenso, wie II, 12 die Interpolation eingeführt ist mit den Worten: Ἦδη καὶ τοῦτο ἐνήργησαν οἱ φαῦλοι δαίμονες, wird in Apol. I, 12 in ganz ähnlichem Zusammenhang die Einschaltung mit diesen Worten eingeleitet: Πεπεύμεθα δ' ἐκ δαιμόνων φαύλων . . . καὶ ταῦτα . . . ἐνεργεῖσθαι.² Wie man in Apol. II, 12 eine Interpolation annehmen kann und nicht in Apol. I, 12, ist mir rätselhaft.

Also halte ich in Apol. II, 3 und 12 nur die uns von Eusebius mitgeteilten Stücke für echt. Die Frage, ob die handschriftliche Reihenfolge II, 1, 2, 4—8, 3, 9 besser sei als diejenige, welche Otto gibt, gilt für mich nicht, weil ich cc. 4—9 für unecht halte. B. Grundl hat, wie wir wissen, diese Kapitel auch für Interpolationen erklärt.³ Veil (S. 119) sieht von einer Auseinandersetzung mit ihm ab, da ein Kritiker, der alles, was in Justins Apol. II nicht der katholischen Orthodoxie entspricht, frischweg für Fälschungen eines Arianers aus dem 5. oder 6. Jahrhundert erklärt und so den Bestand derselben bis zu einem Drittel purgiert, seiner Meinung nach nicht ernst zu nehmen sei. Aber wie, wenn man aus ganz anderen Gründen zu demselben Resultat gelangt?

¹ Und nicht nur bei Justin. Ohne Objekt (denn meistens kommt es mit einem Objekt vor: μετατιθέναι τὰ εἰρημένα, — τὴν γνῶμην, — τοὺς νόμους, — τὴν ἀγνοίαν) bedeutet es: seine Meinung ändern und etwas anderes behaupten, siehe II, 15. Hier, Apol. II, 12 kann es nichts anderes bedeuten als „sich bekehren“. Veil übersetzt: Ändert euch, was wohl auf das nämliche hinausläuft.

² Was will das καὶ ταῦτα (plur.) sagen? v. Otto erklärt (l. c. I, 37 annot. 9): perversum istum metum ne omnes iuste agant neve adsint qui puniantur. Meiner Meinung nach sieht das ταῦτα auf die von Justin nur mit einzelnen Worten erwähnten vom Interpolator aber mit Nachdruck hervorgehobenen Christenverfolgungen. Bald verliert er sich in allerlei Betrachtungen über den Logos, das vernünftige Leben, die Weisungen, ein Amalgam von Gedanken, das nur solch ein Interpolator hervorbringen kann, der alles einzuimpfen sucht, was sein gelehrter Kopf für wichtig hält.

³ De interpolationibus ex St. Justinii Apologia II expungendis. Augsb. Gymnasialprogr. 1891.

Ich halte cc. 4—9 für unecht, erstens: weil sie dasselbe Gepräge haben wie alle andern unechten Stücke in der Apologie nicht nur dem Inhalte, sondern auch der Ausdrucksweise nach, und zweitens, weil sie eine verwirrte Masse sind, in der man unmöglich einen einheitlichen Gedanken auffinden kann. Es sind Abschnitte, die jeder für sich ein abgerundetes Ganze darbieten, in denen weitschweifig ein Bedenken, das aufkommen könnte, zu entkräften versucht wird.

C. 4: Warum nehmet ihr nicht euch selbst das Leben, ohne uns erst Mühe zu verursachen? Antwort: Wenn wir das täten, so würden wir damit, so viel an uns läge, die Ursache sein, daß die Welt ausstürbe und keiner mehr in die göttlichen Lehren eingeführt würde. Das würde Gottes Ratschluß entgegen sein und dazu dürfen die Christen nicht mit-helfen!

C. 5: Wenn ihr euch zu einem Gott bekennt, der helfen kann, warum werdet ihr dann doch von Ungerechten beherrscht und bestraft? Folgt: gar keine Antwort, sondern ein Stückchen Dämonologie (c. 5), Theologie (c. 6), Eschatologie und Anthropologie (c. 7): Abschnitte, die mit der Frage: warum Gott nicht helfe? gar nichts zu schaffen haben, und nur vom Interpolator in einen Zusammenhang gebracht sind, der die Antwort nur aus weiter Ferne zu erraten möglich macht. Die Antwort soll dann sein Ἐπεὶ εἰ μὴ τοῦτο ἦν, οὐκ ἂν οὐδὲ ὑμῖν ταῦτα ἔτι ποιεῖν καὶ ἐνεργεῖσθαι ὑπὸ τῶν φαύλων δαιμόνων δυνατόν ἦν. Fragen wir, was das ταῦτα bedeutet, dann bekommen wir keine Antwort. Ταῦτα soll sich beziehen auf ὑπὸ ἀδίκων ἐκρατούμεθα καὶ ἐτιμωρούμεθα (c. 5). Die ὑμεῖς in: οὐκ ἂν οὐδὲ ὑμῖν ταῦτα ἔτι ποιεῖν sind die Kaiser. Die ἀδικοὶ sind nicht die Kaiser, sondern die schlechten Menschen, die die Christen verfolgen. Sind aber diese schlechten Menschen von den Dämonen aufgehetzt? In cc. 5—7 lesen wir das nicht. Wohl lesen wir (c. 5), daß sie εἰς ἀνθρώπους φόνους, πολέμους, μοιχείας, ἀκολακίας καὶ πᾶσαν κακίαν ἔσπειραν. Daß die Dämonen die Christenfeinde aufstacheln, lesen wir nicht hier, sondern I, 5. Da wird behauptet, daß die römische Behörde, aufgehetzt von den Dämonen, die Christen in unvernünftiger Leidenschaft straft. Diese Dämonen haben mit Weibern gebuhlt und die Menschen so verwirrt, daß sie die bösen Dämonen Götter genannt haben καὶ ὀνόματι ἑκαστον προσηγόρευον, ὅπερ ἕκαστος ἑαυτῷ τῶν δαιμόνων ἐτίθετο. In II, 5 lesen wir etwas ganz anderes. Als Gott die Welt und alles, was auf Erden ist, geschaffen, da übergab er die Fürsorge für Menschen und Tiere „Engeln“. Diese Engel sahen nach den Töchtern der Menschen, wie sie schön waren und nahmen zu Weibern,

welche sie wollten. Sie zeugten Kinder, die sogenannten Dämonen. Also, nicht die Dämonen buhlten, sondern die Engel; die Dämonen waren ihre Kinder. Außerdem machten sie das Menschengeschlecht auf allerlei Weise dienstbar. Auch säten sie unter den Menschen Mord, Krieg und jede Art von Lastern. Dichter und Mythologen übertrugen nun auf Gott selbst und auf die Zeussöhne, was die Engel und Dämonen taten und nannten jeden dieser Götter (Poseidon, Pluton u. s. w.) mit dem Namen, den jeder der Engel sich und seinen Kindern beigelegt hatte.

Dann folgt c. 6 eine weitläufige Abschweifung, warum Gott, dem Vater aller Dinge, kein Name beizulegen ist. Jesus enthält den Namen eines Menschen. Denn er ist Mensch geworden ὑπὲρ τῶν πικτεούτων ἀνθρώπων καὶ ἐπὶ καταλύσει τῶν δαιμόνων· καὶ νῦν ἐκ τῶν ὑπ' ὄψιν γινόμενων μαθεῖν δύνασθε. Und dann folgt die Mitteilung, daß im Namen Jesu Christi viele von Dämonen Besessene geheilt worden sind. Nur werden sie nicht völlig vernichtet (c. 7) διὰ τὸ σπέρμα τῶν Χριστιανῶν. I, c. 28 lesen wir, daß Gott den Dämonen Aufschub gewährt διὰ τὸ ἀνθρώπινον γένος, und dann wird die Erklärung gegeben: weil noch nicht alle geboren sind, die gerettet werden sollen. I, c. 45 haben wir denselben Gedanken. Gott wird die ihm feindseligen Dämonen niederschlagen. Aber er vollzieht seinen Ratschluß noch nicht um der tugendhaften Menschen willen, deren Zahl noch nicht voll ist. In II, 7 übersetze ich die Worte: διὰ τὸ σπέρμα τῶν Χριστιανῶν: um der Christen willen, um der völligen Entwicklung der Christengemeinde willen.¹ Ich lasse diese Worte wie das Folgende: ὁ γινώσκει ἐν τῇ φύσει ὅτι αἰτίον ἐστιν aus. Veil (S. 47) übersetzt: das er als Grund für den Bestand der Dinge anerkennt. φύσις kann nicht bedeuten „die Dinge“, sondern „die Natur“, „die Naturordnung“. ἐν τῇ φύσει bedeutet: in der Natur. αἰτίος wird niemals mit ἐν konstruiert, sondern immer mit gen. oder dat. oder mit folgendem ὅτι. Die Worte machen ganz den Eindruck einer freilich ungeschicklichen Randbemerkung, wodurch ein Späterer auf den Gedanken von I, 28 und 45 hat hinweisen wollen.² Auch streiche ich die Worte: ἵνα καὶ οἱ φαῦλοι ἄγγελοι καὶ δαίμονες καὶ ἄνθρωποι μηκέτι ᾔσκησι. v. Otto macht die Bemerkung³: non essentiae abolitionem vult

¹ Mit Kimmel, Th. Lit. Bl. z. A. K-Z. 1844, N. 94, p. 788 (s. v. Otto, Ed. III, I, pag. 217, annot. 3).

² In der syrischen Übersetzung der Apologie des Aristides (Hennecke, Texte u. Unters. IV, 3. S. 41) lesen wir den Gedanken viel klarer: Und es besteht für mich kein Zweifel, daß wegen der Fürbitte der Christen die Erde besteht.

³ Ed. III, 1, pag. 217, annot. 2.

Justinus, sed potestatis. Mit Unrecht; μηκέτι ὡς kann nicht anderes bedeuten als *essentiae abolitio*. Und was bedeutet das ὄθεν im Anfang, wenn der Grund noch einmal durch διὰ τὸ πῆρμα angegeben wird? Ursprünglich hat der Verfasser geschrieben: Ὅθεν καὶ ἐπιμένει ὁ θεὸς τὴν σύγκυριον καὶ κατάλυσιον τοῦ παντὸς κόσμου μὴ ποιῆσαι. Ἐπεὶ εἰ μὴ τοῦτο ἦν κ. τ. λ. und dann muß c. 7 unmittelbar auf c. 4 folgen. Dann wird auch das ταῦτα verständlich. Also sind die Worte: ἵνα καὶ οἱ φαῦλοι ἄγγελοι καὶ δαίμονες καὶ ἄνθρωποι μηκέτι ὡς eingeschaltet von demjenigen, der zwischen c. 4 und 7 die Episode über die Dämonen und die Namenlosigkeit Gottes einfügte. Eine Antwort auf die Frage: warum Gott den Christen nicht helfe, (es muß noch einmal bemerkt werden) haben wir nicht bekommen. Der erste Gedanke war: Gott wartet damit, die Vernichtung der Welt zu vollziehen, um des Wachstums der Christenheit willen und darum haben die Gottlosen noch Zeit die Christen zu verfolgen. Der Interpolator hat diesen Gedanken von einem zweiten durchkreuzen lassen: Gott hat Christus in die Welt gesandt ἐπὶ καταλύσει τῶν δαιμόνων, und dann folgt die ganz unzweideutige Erklärung: καὶ νῦν ἐκ τῶν ὑπ' ὅσων γινομένων μαθεῖν δύνασθε. Das Bindeglied zwischen den beiden Gedanken, die nichts miteinander zu schaffen haben, ist der Gedanke, die wohl in I, 5, aber nicht in II, 5 ausgesprochen wird, also in II, 5 nur hinzugedacht werden muß: die Dämonen sind die Ursache der Christenverfolgungen. In I, 5 lesen wir, daß Sokrates das Treiben der Dämonen klar einsah und die vermeintlichen Götter in ihrer wahren Gestalt darstellte. Die entlarvten Dämonen haben aus Rache darüber Sokrates als Gottesleugner hinrichten lassen und setzen jetzt das Nämliche gegen die Christen ins Werk. Der Interpolator hat II, 5 im Lichte von I, 5 gesehen und den Abschnitt über die Dämonen in den Gedankengang über die Christenprozesse eingefügt und die Frage: warum Gott nicht helfe und die Macht der Dämonen nicht niederschlage, beantwortet durch die Bemerkung, daß Christus Mensch geworden ist, ἐπὶ καταλύσει τῶν δαιμόνων· καὶ νῦν ἐκ τῶν ὑπ' ὅσων γινομένων μαθεῖν δύνασθε! Auch brauche ich nicht mit vielen Worten darauf hinzuweisen, daß die schulmeisterliche Auseinandersetzung mit der Frage, ob Gott ein Name beizulegen sei, gar nicht in diesen Zusammenhang paßt.

II, 8, 9 sind unecht. Irgend ein Zusammenhang ist nicht aufzufinden. Die Stücke sind nur ganz lose an einander gehängt. Mehrere Einwürfe, die einer machen könnte, werden erwidert auf ganz ruhige philosophische Weise. Von einer Bittschrift ist wenig oder nichts mehr

zu spüren. Auch tragen die Kapitel ganz das Gepräge der anderen interpolierten Stellen, was ich in Hinsicht auf meinen früheren in dieser Zeitschrift veröffentlichten Aufsatz nicht weiter zu entwickeln brauche.

Von II, 10 ist unecht: Μεγαλειότερα μὲν οὖν πολλάκις εἶπον, und zwar wegen der Logoslehre. Auch sind die Worte: Ὁ δὲ δαίμονας ἀσφαλές, ganz wie die Dämonen-Abschnitte in I, 12 und II, 12, eingeschaltet. Ferner leuchtet es ein, daß λόγος γὰρ ἦν διδάσκει (v. Otto διδάξαντος) ταῦτα eine später in den Text eingedrungene Randbemerkung ist.

II, 11 halte ich für echt. Nur streiche ich καὶ δαίμονας. Das Ende lese ich folgendermaßen: Ἡ γὰρ κακία, πρόβλημα ἑαυτῆς τῶν πράξεων τὰ προσόντα τῇ ἀρετῇ καὶ ὄντως ὄντα καλὰ διὰ μιμήσεως περιβαλλομένη δουλαγωγεῖ τοὺς χαμαιπετεῖς τῶν ἀνθρώπων, τὰ προσόντα αὐτῇ φαῦλα τῇ ἀρετῇ περιθεῖσα. Das übrige lasse ich als späteren Zusatz aus. In den MSS. steht zwischen διὰ μιμήσεως und περιβαλλομένη das Wort φθαρτῶν. v. Otto liest: ἀφθαρτῶν und sagt: non enim corruptibilia sed incorruptibilia imitando vitiositas sub virtutis ornamentis delitescit. Veil läßt φθαρτῶν stehen und übersetzt: das Laster sucht sich . . . die der Tugend eigentümlichen wirklichen Vorzüge beizulegen, indem es wenigstens das, was (an ihr) vergänglich ist, nachahmt. Er rechtfertigt seine Übersetzung mit der Behauptung, Justin unterscheide unter den Vorzügen der Tugend unvergängliche und vergängliche. Er hat aber für diese Behauptung keinen Grund, denn Justin läßt Herakles die Tugend treffen ἐν αὐχμηρῷ (reizlos) μὲν τῷ προσώπῳ καὶ τῇ περιβολῇ οὐσαν, und zu Herakles sagen: Ἄλλ' ἢ ἐμοὶ πείθῃ οὐ κόσμῳ οὐδὲ κάλλει τῷ ῥέοντι καὶ φθειρομένῳ ἑαυτὸν κομῆσεις ἀλλὰ τοῖς αἰδίοις καὶ καλοῖς κόσμοις. Und was sind die αἰδίοις καὶ καλοὶ κόσμοι? Das sind τὰ νομιζόμενα κληρὰ καὶ ἄλογα. Nirgends ist also von vergänglichen Vorzügen der Tugend die Rede. Justin stellt die unvergänglichen Vorzüge der Tugend den vergänglichen des Lasters gegenüber. Das hat der Interpolator noch einmal mit Nachdruck hervorheben wollen, indem er am Rand diese Bemerkung niederschrieb: φθαρτῶν, ἀφθαρτον γὰρ οὐδὲν ἔχει οὐδὲ ποιῆσαι δύναται. Später ist diese Randbemerkung in den Text eingedrungen. φθαρτῶν kam an einer unrichtigen Stelle und der Satz ἀφθαρτον . . . δύναται konnte nur als eingeklammerter Zwischensatz gelesen werden. Die folgenden Worte: Οἱ δὲ νενοηκότες τὰ προσόντα τῷ ὄντι καλὰ καὶ ἀφθαρτα τῇ ἀρετῇ können schwerlich als echt betrachtet werden. Was bedeutet τὰ προσόντα τῷ ὄντι καλὰ, das dem wirklich Seienden anhaftende Schöne? Man merke darauf, daß das Prädikat bei ἀφθαρτοι

fehlt (εἰς oder ἔσονται). Auch ist das καὶ vor ἀφθαρτοὶ durchaus befremdend. Und wann wird in der Apologie die Tugend τῷ ὄντι gleichgestellt? Ich schlage vor zu lesen: Οἱ δὲ νενοηκότεες τὰ προκόβοντα (τῇ ἀρετῇ καὶ ὄντως ὄντα καλὰ καὶ ἀφθαρτα) ἔσονται καλοὶ καὶ ἀφθαρτοὶ τῇ ἀρετῇ.

Apol. II, 13 ist unecht. Dazu verweise ich auf meine oben erwähnte Abhandlung.¹

In Apol. II, 14 lasse ich nicht nur mit v. Otto² εἰς τὸ γνωσθῆναι τοῖς ἀνθρώποις ταῦτα aus, sondern auch καὶ διὰ τὸ ἡμῶν . . . τὰ ὁμοία. Das erste διὰ τὸ ἐν τῇ φύσει . . . αἰχροῦ gibt ganz richtig den Grund an: sie verfallen vermöge ihrer eigenen Schuld der Bestrafung, weil in ihrer menschlichen Natur die Kraft liegt, Gutes und Böses von einander zu unterscheiden. Das zweite und dritte καὶ διὰ τὸ ist der reinste Unsinn. Sie werden wegen ihres ungerechten Verfahrens den Christen gegenüber der Bestrafung verfallen; warum? Weil sie den Christen gegenüber so ungerecht verfahren (!) Die Worte sind die dumme Einschaltung eines Späteren, der nach der Umarbeitung der Apologie am Ende noch einmal den Inhalt in knapper Form zusammenfassen wollte, die wahre Bedeutung des ersteren διὰ τὸ aber ganz aus den Augen verlor. Auch lasse ich die Worte: ἐκ τοῦ καὶ ἡμῖν . . . κατακρίνειν aus und lese also: οἱ παρὰ τὴν ἑαυτῶν αἰτίαν ὑπεύθυνοὶ ταῖς τιμωρίαις γίνονται, διὰ τὸ ἐν τῇ φύσει τῇ τῶν ἀνθρώπων εἶναι τὸ γνωριστικὸν καλοῦ καὶ αἰχροῦ, ὡς μὴ δέεσθαι ἄλλων δικατῶν. Anlaß dazu gibt uns das Fehlen von ὡς vor ἐκ τοῦ καὶ ἡμῖν in den MSS. Schaltet man mit v. Otto und anderen ein (zweites) ὡς ein, so bekommt man den ungefügen Satz: sie haben in sich selbst die Kraft Gutes und Böses zu erkennen ὡς ἑαυτοὺς κατακρίνειν, ὡς μὴ δέεσθαι ἄλλων δικατῶν. Betrachtet man die Worte: ἐκ τοῦ καὶ ἡμῖν . . . ἑαυτοὺς κατακρίνειν als eine später in den Text eingedrungene Randbemerkung, um die Worte ὡς μὴ δέεσθαι ἄλλων δικατῶν zu erklären, welche Worte wegen der früheren Einschaltung eine nähere Erklärung wohl bedurften, dann versteht man, warum in den MSS. das ὡς vor ἐκ τοῦ καὶ ἡμῖν fehlt und wird der ursprüngliche Satz schön, kräftig und wirkungsvoll.³

Von II, 15 lasse ich mit v. Otto, Veil und anderen den ersten Satz über die Simonianer aus. Wie dieser Satz hier an diese Stelle geraten ist, ist völlig rätselhaft. Wie schön schließt II, 15 an II, 14 an! Καὶ ὑμᾶς

¹ Zeitschrift f. d. Neutl. Wiss. II, 4, S. 309 f.

² Ed. III, 1, pag. 240, annot. 3.

³ Siehe dem Veilschen Vorschlag zur Emendation, a. a. O. S. 134.
Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. Jahrg. V. 1904.

οὖν ἀξιοῦμεν ὑπογράψαντας τὸ ὑμῖν δοκοῦν προθεῖναι τοῦτι τὸ βιβλίδιον, so fing c. 14 an. Dann folgt c. 15: Ἐὰν δὲ ὑμεῖς τοῦτο προγράψητε, ἡμεῖς τοῖς πᾶσι φανερόν ποιήσαιμεν, ἵνα εἰ δύναιντο μεταθῶνται· τούτου γε μόνου χάριν τούτους τοὺς λόγους συνετάξαμεν. Καὶ παυόμεθα λοιπόν, ὅσον ἐφ' ἡμῖν ἦν πράξαντες, καὶ προσεπευξάμενοι τῆς ἀληθείας καταξιωθῆναι τοὺς πάντη πάντας ἀνθρώπους. So lese ich II, 15. Wie schön und kräftig sind diese Worte, wie legen sie ein beredtes Zeugnis ab von dem Seelenadel des Verfassers! Er schreibt nicht wegen der Christen, sondern wegen der Heiden! Ich lasse die Worte: Οὐκ ἔστι . . . συγκεχώρηται aus. Daß die christliche Lehre πάσης φιλοσοφίας ἀνθρωπέιου ὑπέριστα sei, haben wir bis zur Ermüdung gehört, und nicht nur die Erwähnung schlüpfriger Dichter wie Sotades und einer Philaenis in diesem Zusammenhang am Ende einer Apologie, worin über Platon, Heraklit, die Stoiker und andere mit Sachkenntnis gesprochen ist, sondern auch die Gleichstellung dieser Dichter mit Epikur ist mir zuwider und scheint nur zu große Ungeschicklichkeit zu verraten. Auch ist der letzte Satz: Εἴη οὖν καὶ ἡμᾶς ἀξιῶς εὐσεβείας καὶ φιλοσοφίας τὰ δίκαια ὑπὲρ ἑαυτῶν κρίναι! nichts anderes als eine fromme Herzensergießung eines empfindsamen Lesers, der den Seufzer ausstößt (εἴη οὖν!), die Christen möchten doch, was sie von andern verlangen, selber in Anwendung bringen! Man hat um der Schwierigkeit abzuhelpen ἡμᾶς in ὑμᾶς abgeändert. Mit Unrecht wird diese Lesart allgemein angenommen. Justin seufzt in seiner Apologie niemals. Er fordert. Nicht um seiner selbst und seiner Mitchristen willen, sondern um seiner Gegner willen verlangt er Recht und Gerechtigkeit. Veil (S. 136), der auch ὑμᾶς liest, sagt, daß mit unserm Kapitel das ganze Werk (Apol. I u. II) den rechten vollen Schluß gewinnt. Was er I, 2 gefordert hat, spreche er hier in Form eines innigen und frommen Wunsches aus, der nicht sowohl durch das Interesse der Christen als vielmehr durch liebevolle Fürsorge für die Regierenden selbst eingegeben sei.

Meiner Meinung nach gewinnt das ganze Werk seinen Schluß mit I, 68: Καὶ εἰ μὲν δοκεῖ ὑμῖν λόγου καὶ ἀληθείας ἔχειν, τμήσατε αὐτά· εἰ δὲ λήρος ὑμῖν δοκεῖ, ὡς ληρωδῶν πραγμάτων καταφρονήσατε, καὶ μὴ ὡς κατ' ἐχθρῶν κατὰ τῶν μηδὲν ἀδικούντων θάνατον ὀρίζετε. Προλέγομεν γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐκ ἐκφεύξεσθε τὴν ἐσομένην τοῦ θεοῦ κρίσιν, ἐὰν ἐπιμένητε τῇ ἀδικίᾳ· καὶ ἡμεῖς ἐπιβοήσομεν. Ὁ φίλον τῷ θεῷ τοῦτο γενέσθω!¹

¹ Das unechte Reskript Hadrians kann nur am Ende der Apologie vorkommen. Veil sagt: er begreife nicht wie das Edikt Hadrians mitten in die Apologie geraten ist. Falls Apol. I, 68 nicht das Ende der Apologie wäre, würde das auch unerklärlich sein.

Diese Worte lasse ich unmittelbar auf II, 15 folgen.

Damit kommen wir auf die im Anfang gestellte Frage, ob die durch die radikale Umarbeitung uns gänzlich abhanden gekommene Apologie wieder in ihrer ursprünglichen Form herzustellen sei. Denn daß wir nur eine Umarbeitung der justinischen Schrift haben, leuchtet jederman ein, der den Mut hat παραιτεῖσθαι δόξαις παλαιῶν ἑξακολουθεῖν, ἂν φαῦλαι ᾖσιν!

Schwieriger wird die Sache aber, wenn man sich aus den einzelnen Stücken ein Ganzes herauszubilden sucht.

Der Anfang der Apologie ist wegen der Umarbeitung in Unordnung gekommen. II, 1, 2 hat, wie es schwerlich anders hätte sein können, gleich im Anfang der Apologie gestanden. Der Prozeß unter Urbicus entspricht genau der damaligen Sachlage und demjenigen, was Justin im Anfang seiner Apologie uns darüber mitteilt. Es ist eine ergreifende und zugleich passende Illustration zu seiner Bitte. Ist es aber denkbar, daß Justin, der, als er seine Apologie zu schreiben anfing, von diesem Prozesse schon alles wußte, uns zuerst nur allgemeine Ausführungen über das Auftreten der kaiserlichen Behörde gibt, um erst nach achtundsechzig Kapiteln die Sache mitzuteilen, die ihm während seines ruhigen Philosophierens stets mit hellen Farben vor Augen gestanden hat?² Man stellt es so dar, daß Justin erst nach Abfassung seiner Apologie von dem Prozesse unter Urbicus gehört und die Geschichte des Ptolemäus, die ja Wasser auf seine Mühle war, als Nachtrag erzählt habe. Diese Behauptung ist, wie auch Veil annimmt, unhaltbar. Nur bringe ich II, 1, 2 mehr nach vorn. Vielleicht hat man in der Tatsache, daß in der handschriftlichen Überlieferung die sogen. zweite Apologie als erste vorangeht, noch ein Zeichen zu sehen, daß man im Altertum derselben Meinung war.

Ich lese Apol. II, 1, 2 und 3 nach Apol. I, 2. Darauf lasse ich I, 4 und darauf wieder I, 7 und 3 folgen. Die Folgeordnung ist also I, 1, 2, II, 1, 2, 3, I, 4, 7, 3. Apol. I, 1 lese ich folgendermaßen: Αὐτοκράτορι Καίσαρι Τίτῳ Αἰλίῳ Ἀδριανῷ Ἀντωνίνῳ Σεβαστῷ Εὐσεβεῖ καὶ Οὐρηρισμῷ Σεβαστοῦ υἱῷ εἰσποιητῷ, ὑπὲρ τῶν ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων ἀδίκως μισουμένων καὶ ἐπηρεαζομένων, Ἰουστίνου Πρίσκου τοῦ Βακχείου, ὁ ἀπὸ Φλαουφας Νέας πόλεως τῆς Συρίας Παλαιστίνης, εἰς αὐτῶν, τὴν προσφώνησιν καὶ ἔντευξιν ποιοῦμαι. Das scheint mir überhaupt das einzige,

² So Veil, a. a. O. S. XXVII: das II, 1—2 ausführlich erzählte Ereignis hat dem Schriftsteller schon bei dem lebhaften Ausdruck seiner Entrüstung I, 4, 5, 12, 17 vorgeschwebt.

was noch von der verdorbenen Aufschrift zu halten ist, falls nicht die ganze Aufschrift unecht ist.

In I, 2 merze ich *δτι λέγεσθε* und *τη δεικναιμόνων* aus.

Über II, 1—3 haben wir schon gehandelt.

I, 4 lese ich zuerst von *Ὄνόματος μὲν οὖν* bis *τη δίκη κόλασιν ὀφλή-
κτη*. Dann lasse ich *Ἐξ ὀνόματος μὲν γάρ . . . ἀποδείκνυσθαι δύνηται* aus. *Καὶ γὰρ τοὺς . . . λαμβάνετε* ist echt, das Folgende *καίπερ* bis *οὐ δίκαιον* ein späteres Einschlebsel.¹ *Καὶ πάλιν* bis *ἐκαστος φαίνεται* halte ich für echt, das Folgende *δν γὰρ τρόπον . . . τούτους τίθετε* für unecht.

Den Text von I, 7 gab ich schon in meinem obenerwähnten Aufsatz.²

In I, 3 streiche ich zuerst *μᾶλλον δὲ κολάζειν*, dann *μᾶλλον δὲ ἑαυτοὺς . . . ἀξιοῦτε* und endlich *καὶ οἱ ἀρχόμενοι*. Es sind in den Text eingedrungene Randbemerkungen.

Auf I, 3 folgt I, 8, 9, 6. I, 3 hat Justin gesagt: es ist unsere Aufgabe, unser Leben und unsere Lehren allen offen darzulegen, aber die eurige, nachdem ihr Einblick gewonnen habt, richtig zu urteilen. Seid ihr unterrichtet, so steht euch ferner keine Entschuldigung vor Gott mehr zu, falls ihr keine Gerechtigkeit übet. Und dann folgt darauf I, 8: *Λογισαθε δ' ὅτι ὑπὲρ ὑμῶν ταῦτα ἔφημεν ἐκ τοῦ ἐφ' ἡμῖν εἶναι ἀρνεῖσθαι ἐξεταζομένους*. Bis *ἐνθα κακία οὐκ ἀντιτυπεῖ* halte ich den Abschnitt für echt. Der Rest *Ὡς μὲν οὖν διὰ βραχέων εἰπεῖν* bis *μηδὲν ἀδικοῦντες ἐλεγχόμεθα* ist unecht. Jedesmal kommen in der Apologie solche den Zusammenhang unterbrechende, nur lose angehängte Einschlebsel vor, die oft sehr ungeschickte Parallelen ziehen zwischen der christlichen und der heidnischen Lehre oder über philosophische Gegenstände reden auf eine Weise, die besser geeignet ist, Christen über das Heidentum als Heiden über das Christentum zu belehren.

Auch schließt das *Ἄλλ' οὐδε θυσίας πολλαῖς* von c. 9 viel besser an c. 8 an, wenn diese Worte unmittelbar auf *ἐνθα κακία οὐκ ἀντιτυπεῖ* folgen. Wir sind überzeugt, so heißt es doch, daß das ewige Leben denjenigen zu teil wird, die Gott δι' ἔργων erwiesen haben, daß sie seine Gemeinschaft vor allem suchen. Indessen ehren wir auch nicht *θυσίας πολλαῖς καὶ πλοκαῖς ἀνθρώπων* die von Menschenhänden gebildeten und in Tempeln aufgestellten Götter. Mich dünkt, jedermann sieht deutlich ein, daß eine Episode über Rhadamanthys und Minos und die ewige Strafe

¹ Siehe Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. II, 4, S. 322.

² Siehe Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. II, 4, S. 322—325.

der mit ihren ursprünglichen Leibern vereinigten Seelen den ganzen Zusammenhang stört.

Auf I, 9 folgt I, 6. Ἐνθεν δὲ καὶ ἄθεοι κεκλήμεθα. Ich übersetze καὶ durch „sogar“. Und darum heißen wir sogar Gottesleugner! Nach I, 5 würde man καὶ ἡμεῖς erwarten. Sokrates hat die Dämonen, die Götter genannt wurden, entlarvt. Vermittelst boshafter Menschen haben diese Dämonen ihn als Gottesleugner hinrichten lassen. Und nun setzen sie das Nämliche gegen die Christen ins Werk, weil diese dasselbe tun wie Sokrates und nach dem Vorgang des Christus die Götter der Heiden für böse Dämonen erklären. Ἐνθεν δὲ καὶ ἡμεῖς (ebenso wie Sokrates) ἄθεοι κεκλήμεθα. Das würde man erwarten. Aber ἡμεῖς fehlt in den MSS., καὶ gehört also zu ἄθεοι. I, 9 hat Justin gesagt, daß die Götter der Heiden ψυχα καὶ νεκρὰ seien, θεοῦ μορφήν μὴ ἔχοντα. Nirgends sagt Justin, daß die Götter der Heiden Dämonen sind. Das sagt überall der Interpolator. Es würde überhaupt mehr als ungeschickt sein und nicht gerade geeignet, die heidnischen Kaiser günstig gegen die Christen zu stimmen, wenn Justin in seiner Apologie die heidnischen Götter, die doch auch die Kaiser verehrten, fortwährend „schmierige Dämonen“ genannt hätte. In der Apologie des Aristides kommt die Dämonologie gar nicht vor. Dagegen hat Tatians oratio ad Graecos eine ausführliche Dämonologie.¹ Was aber in einer oratio ad „Graecos“ am Platze ist, gehört darum noch nicht in einer Bittschrift an „römische“ Kaiser! Es würde sehr interessant sein zu untersuchen, inwiefern Tatians oratio auf die Umarbeitung der Apologie eingewirkt hat.² Wenn man z. B. I, 5 u. 7 den Gegensatz findet zwischen ἐν Ἑλλάδι und ἐν βαρβάροις, denkt man sich diesen Gegensatz unwillkürlich in einer Schrift πρὸς Ἑλληνας, wie auch Tatians Schrift auf diese Weise anfängt: Μὴ πάνυ φιλέθρωσ διατίθεσθε πρὸς τοὺς βαρβάρους, ἄνδρες Ἕλληνες, μηδὲ φθονήσῃτε τοῖς τούτων δόγμασιν. Solche Beispiele sind in Hülle und Fülle anzuführen. Bei genauer Betrachtung der interpolierten Stellen fallen sie aber bald in die Augen.

¹ Ed. Schwartz (T. u. U. IV, 1) p. 8, 1, 2; p. 15, 12; p. 17, 19; p. 13, 23; p. 14, 7, 31. Cf. p. 20, 19 οἱ νομιζόμενοι θεοὶ c. p. 13, 15. etc. etc. Auch in Athenagoras Libellus pro Christianis kommt ein Abschnitt über die Dämonen vor: 26 seq. (Ed. Schwartz, T. u. U. IV, 2, p. 34). Weil in Bezug auf Athenagoras noch vieles unsicher ist, kann ich hier nicht näher darauf eingehen.

² Und nicht nur Tatians Schrift! Die meisten Parallelen, die v. Otto in seinen Annotationen aus den Schriften des Irenäus, Tertullian, Tatian etc. anführt, kommen in unechten Abschnitten vor. Es ist nur die Frage, wer die Priorität hat, Justin oder die andern!

Justin nennt die Götter der Heiden nirgends Dämonen. Wohl aber nennt er sie $\alpha\psi\upsilon\chi\alpha$ καὶ νεκρὰ, θεοῦ μορφήν μὴ ἔχοντα. Und wenn er dann noch spricht von Künstlern, die durch Meißeln, Schnitzen, Gießen und Hämmern den Stoff gestalten, dann hören wir in diesen Worten Jesaia 44 nachklingen, und müssen die Geschicklichkeit und den Takt Justins bewundern, der bei dieser Vorstellung auf die volle Zustimmung der Kaiser und der Gebildeten rechnen darf. — Weil die Christen sagen, daß die Götter der Heiden leblose und tote Dinge sind, werden sie, außer daß sie Frevler heißen, auch noch Gottesleugner (κα. ἄθεοι) genannt.

Die Worte πνευμά τε τὸ προφητικὸν lasse ich aus.¹

Auf c. 6 folgt c. 10. 11. 12.

C. 10 halte ich für justinisch bis: καὶ ἀπαθείς γενομένους. Das Übrige Ὅν τρόπον γὰρ . . . ὧν οὐδὲν πρόσεστιν ἡμῖν ist eingeschaltet. Trägt es doch fast alle Merkmale der vielen eingeschobenen Stücke: ὄν τρόπον . . . τὸν αὐτὸν τρόπον, ἀνθρώπειος, φαυλοὶ δαίμονες, ὁ λόγος θεῖος, λογικαὶ δυνάμεις, die Lehre der Willensfreiheit, etc.²

C. 11 ist echt.

C. 12 habe ich schon besprochen. Die Worte ἢ ἐνάρετον und ἢ σωτηρίαν merze ich aus.³

¹ Siehe meine Abhandlung: Wat leert Justinus aangaande het persoonlijk bestaan van den H. Geest? Theol. Studd. XI, 1893, bl. 154.

² Zeitschr. neutest. Wiss. II, 4, SS. 329, 330. Auf das Hincken der Parallele habe ich a. a. O. schon hingewiesen.

³ Siehe Anm. S. 159.

[Ein zweite Abhandlung folgt später.]

Simon Petrus und Johannes Markus.

Von K. Lincke in Jena.

Unsere vier Evangelien sind ausführlich in allem, was Jesus von Nazaret, den Stifter unserer Religion und Kirche, betrifft, aber sie sind arm an Nachrichten über die Männer, die Zeugen seiner Taten und Schicksale gewesen sind. Es ist die Rede von Jüngern, die ihn begleiteten, und von Aposteln, die er, einzeln oder zu zweien, ausgesandt. Aber diese Jünger sind nur sein Gefolge, sie halten sich bescheiden zurück, und nicht einem von ihnen war dem Anschein nach etwas davon bewußt, daß der ihnen Voranschreitende der Messias sei, dem zuerst die bösen Geister in den Dämonischen huldigten, weil sie zuerst ihn als ihren Herrn erkannten. Der einzige aus der stummen Schar, der als eine geschichtliche Person vor den andern hervortritt, ist Simon, genannt Petrus. Im Markusevangelium finden sich noch eine Anzahl Stellen, die besonders auf diesen Apostel Bezug haben. Simon wird zuerst genannt in dem Berichte über die Berufung der beiden Brüderpaare aus Kapernaum am See Gennezaret (Mk 1, 16 ff.). Die Jünger werden bezeichnet mit den Worten: Simon samt denen, die mit ihm waren (1, 36). Mehrmals wird Petrus allein genannt (11, 21. 13, 3. 16, 7). Der Unterschied der Namen Simon und Petrus wird genau beobachtet (3, 16). Petrus gilt als der erste, der Jesus als Messias anerkannte (8, 29—33). Petrus erscheint auch einmal als handelnde Person. Bei Jesus Gefangennahme in Gethsemane hat Petrus das Schwert gezogen und einen von den Söldnern des Hohenpriesters verwundet (Matth 26, 51. Mark 14, 47. Luk 22, 50. Joh 18, 10). Simon, der erste der vier Getreuen, die Jesus auf dem Gange nach Kapernaum an seine Seite rief, und die Jesus nach Caesarea Paneas und von da in Eile zurück nach Kapernaum begleiteten, war auch der erste der Zeugen seiner Herrlichkeit auf dem heiligen Berge, und er wird auch der erste gewesen sein, der ihm mutig folgte auf dem letzten, dem schwersten Gange — hinauf nach Jerusalem.

Es sind unter den Stellen, die sich auf Simon Petrus beziehen, einige, die eine besondere Bedeutung für die Kirche und ihre Lehre haben. Die Berufung Simons war nach dem Berichte bei Markus einfach die Aufforderung, die Jesus an die beiden Brüderpaare am See Gennezaret und vor allen an Simon richtete. Dieser Vorgang wird bei Lukas dargestellt als Bekehrung der sündigen Menschheit durch ein göttliches Wunder (Mk I, 16ff.; vgl. Luk 5, 1 ff.). Es ist Petrus, dem hier die Weltmission der Kirche übertragen wird, übereinstimmend mit dem alten Schlusse des Markusevangeliums (Mc 16, 20^b): „alles aber, was ihnen aufgetragen war, richteten sie denen um Petrus in Kürze aus. Danach aber sandte Jesus selbst aus vom Aufgang bis zum Niedergang durch sie die heilige und unvergängliche Botschaft des ewigen Heils.“ Und es ist die römisch-christliche Kirche, die Jesus mit den Worten des Petrus in Caesarea Paneas huldigt: „du bist der Christus“ (Mk 8, 29), oder mit den Worten, die dem Johannesevangelium zuletzt noch angefügt sind. Das Evangelium nach Matthäus schildert, wie Petrus mit der Gewalt, zu binden und zu lösen für Himmel und Erde, der sogenannten Schlüsselgewalt der Kirche, belehnt wird (Matth 16, 19). Nach dieser Schilderung muss Petrus als erster Träger des *annulus piscatoris*, als Vorbild seiner römischen Thronerben, erscheinen. Er ist die personifizierte römisch-christliche Kirche selbst. Auch die Verleugnung des Herrn, die alle vier Evangelien übereinstimmend erzählen, mag in diesem Sinne typische Bedeutung gehabt haben.¹ Die *Acta Pilati*, eine sehr alte Darstellung des Gerichtsverfahrens gegen Jesus nach den Formen des römischen Rechtes, wenn auch ohne genauere Kenntnis der römischen Rechtsordnung,² enthalten eine derartige Verdächtigung des Simon Petrus nicht. Jedenfalls gewährt die Verleugnungsgeschichte keinen Ersatz für die Nachrichten, die wir aus dem Kreise der Freunde des Petrus, auf den der alte Schluß des Markusevangeliums deutet (Mk 16, 20^b), wohl erwarten könnten. Die Verleugnungsgeschichte trennt Jesus und Simon, zwei Männer, die auf Leben und Tod mit einander verbunden waren. Man muß Geschichte und Dogmatik in den Evangelien unterscheiden und nicht, wie Kalthoff es auch bei Petrus tut, beides zusammenwerfen.

Die Frage erscheint also berechtigt: welchen Anteil an Jesus Taten und Schicksalen haben die Jünger gehabt, vor allem jene vier Getreuen,

¹ Vgl. Kalthoff, *Das Christusproblem*, S. 44—47, *Was wissen wir von Jesus*, S. 33.

² Vgl. E. von Dobschütz, *der Process Jesu nach den Acta Pilati*, Bd. 3, S. 89—114 dieser Zeitschrift, und Mommsen, *die Pilatusakten*, ebd. S. 198—205.

Simon und sein Bruder Andreas, und Jakob und Johannes, die Söhne des Zebedäus, aus Kapernaum? Das Schweigen über Simon und Jakob, nach der lebhaften Schilderung ihrer Berufung am See Gennezaret und des tragischen Geschickes ihres Führers in Jerusalem, ist ein Rätsel unserer Evangelienüberlieferung. Was geschah den Gesinnungsgenossen, die Jesus nach Jerusalem folgten, getreu dem Rufe, der zuerst in Galiläa an sie ergangen war? Sie waren mit Jesus in Jerusalem in den Tagen der Entscheidung. Liegt etwa Jakobs Enthauptung und Simons Gefangennahme und Freilassung jener Entscheidung zeitlich näher, als man nach der Stelle, wo der Bericht untergebracht ist, annehmen müßte?

I.

Der Bericht über Jakob und Petrus lautet: Zu ebendieser Zeit machte sich der König Herodes daran, einige von der Versammlung zu vergewaltigen. Er ließ Jakob, den Bruder des Johannes, mit dem Schwerte hinrichten. Da er aber sah, daß sein Vorgehen gegen die Getreuen¹ den Juden nach Wunsch war, ging er weiter daran, Petrus gefangen zu nehmen. Es war aber in den Tagen der ungesäuerten Brote. Er ließ ihn auch festnehmen und ins Gefängnis bringen, und übergab ihn vier Abteilungen zu vier Mann seiner Soldaten zur Bewachung, um ihn nach dem Passahfeste hinaufzuführen vor das Volk. So wurde denn Petrus in Gewahrsam gehalten, von der Versammlung aber ward ununterbrochen für ihn zu Gott gebetet. Als aber Herodes ihn wollte vorführen lassen, lag Petrus in eben jener Nacht im Schlafe zwischen zwei Soldaten, an sie gebunden mit zwei Fesseln, und Posten hielten Wache vor der Tür. Und siehe, ein Engel des Herrn nahte, und heller Schein ward in dem Raume. Er rührte Petrus an der Rippe an, weckte ihn und sprach: steh auf in Eile. Und die Fesseln glitten ihm von den Händen. Und der Bote sprach zu ihm: güрте dich und binde dir die Sandalen an. Er tat's. Und er sprach zu ihm: wirf dir den Mantel um und folge mir. Und er ging heraus und folgte ihm, und er wußte nicht, daß es Wirklichkeit war, er glaubte aber eine Erscheinung zu sehen. Sie gingen an dem ersten und zweiten Posten vorbei und kamen an das eiserne Tor, das nach der Stadt führt. Es tat sich ihnen von selbst auf, und sie gingen hinaus, stiegen die sieben Stufen

¹ Diese Worte, Act 12, 3 ἡ ἐπιχειρησις αὐτοῦ ἐπὶ τοὺς πιστοὺς, sind in der Cambridger Handschrift (D) erhalten, in der uns nach der Ansicht von F. Blaß das Konzept des Verfassers der Apostelgeschichte vorliegen soll.

hinunter² und gingen eine Gasse vor, und mit einem Male war der Engel verschwunden. Und Petrus wurde es inne und sagte: jetzt weiß ich wirklich, daß der Herr seinen Engel gesandt und mich erlöst hat aus der Hand des Herodes und aus dem allgemeinen Begehren des Volkes der Juden. Und als er sich gefunden hatte, kam er zum Hause der Maria, der Mutter des Johannes, mit Beinamen Markus, wo eine ganze Schar versammelt waren und beteten. Als er aber an die Pforte des Tores klopfte, ging die Magd — Rhode war ihr Name — hin, um zu horchen, und als sie Petrus' Stimme erkannte, machte sie in ihrer Freude das Tor nicht auf, lief hinein und meldete, Petrus stehe am Tore. Sie sagten zu ihr: du bist nicht bei Sinnen. Sie versicherte, es sei aber so. Sie sprachen: es ist sein Geist. Petrus aber klopfte wieder und wieder. Da öffneten sie, und als sie ihn sahen, gerieten sie außer sich. Er aber bedeutete sie mit der Hand, still zu sein, und erzählte ihnen, wie der Herr ihn aus dem Gefängnis herausgeleitet habe, und sprach: berichtet das Jakob und den Brüdern. Und er ging weg und zog an einen andern Ort (Act 12, 1 ff.).

Es gibt wenig Erzählungen im Neuen Testamente, die so ausführlich sind und so lebendig die Zeit vergegenwärtigen, aus der sie herühren. Jakob, der Bruder des Johannes, hingerichtet durchs Schwert, Petrus vor dem Passah gefangen genommen zur gerichtlichen Aburteilung, beides dem jüdischen Volke zu gefallen, das die Hinrichtung auch des Petrus allgemein mit Sicherheit erwartete (12, 3: ἰδὼν ὅτι ἀρεστόν ἐστιν τοῖς Ἰουδαίοις, 12, 11: καὶ ἐξείλατό με ἐκ χειρὸς Ἡρώδου καὶ πάσης τῆς προσδοκίας τοῦ λαοῦ τῶν Ἰουδαίων), und dem gegenüber das Wunder der Befreiung des Gefesselten aus der Gewalt der Soldaten des Königs, der Gang von dem eisernen Palasttore die Stufen hinab durch die dunklen Straßen der Stadt bis zum Hause der Maria, die Freude und Verwirrung der Magd Rhode, die Bangigkeit des Johannes Markus und der Freunde, die in der Nacht noch versammelt waren und nach Jakobs Enthauptung für Petrus beteten, den sie für tot hielten, solange er nicht leibhaftig vor ihnen stand und wieder zu ihnen sprach — wahrlich ein sprechendes Bild aus den Tagen wohl des stärksten Ausbruches der Glut des nationalen Hasses der Juden gegen die Galiläer!

Der König Herodes, der zu Anfang des Berichtes ohne nähere Bezeichnung genannt wird, ist entweder Herodes Antipas (4—39) oder Herodes Agrippa I (37—44). Herodes Antipas wird als König fünfmal

² Act 12, 10 hat der Codex Bezae noch diese Worte, κατέβησαν τοὺς ἐπὶ τὰς βαθμοὺς καὶ.

bezeichnet bei Markus (6, 14. 22. 25. 26. 27), und Philo sagt von den vier Söhnen, die Herodes d. Gr. hinterlassen hatte, daß sie ihrem Ansehen und ihren Geschicken nach nicht hinter den Königen zurückstanden.¹ Mit Rücksicht auf die Teilung des Reiches nach dem Testamente des Herodes wird Herodes Antipas auch Vierfürst (τετράρχης) genannt (Matth 14, 1. Luk 9, 7). Mit dem einfachen Königstitel aber, den auch kleinere Fürsten, wie Aretas von Petra, führen konnten, war Herodes Antipas nicht zufrieden. Er bewarb sich in Rom eifrig um die Herrschaft über ganz Palästina und die damit verbundene Würde eines Großkönigs (μέγας βασιλεύς).² Der ehrgeizige Mann, der das Reich und den Titel dazu begehrte, den sein Vater besessen, stand im Einvernehmen mit Pilatus, wie Lukas sagt,³ und wahrscheinlich auch mit den Hierarchen in Jerusalem. Die Oberpriester und Schriftgelehrten verklagten Jesus scharf bei Herodes Antipas (Luk 23, 10). Er lieferte ihnen auf ihr Verlangen unbedenklich den Führer der großen galiläischen Protestkundgebung aus, ließ auch selbst einen der Getreuen hinrichten und einen andern gefangennehmen, um den Juden einen Gefallen zu tun und die Erwartung des ganzen jüdischen Volkes zu befriedigen. Die Selbstsucht des Herodes Antipas und das politische Interesse der Machthaber in Jerusalem, das Verlangen der Galiläer nach Schutz ihres Rechtes und ihrer Religion gegen die Judaisierungsversuche der Pharisäer, das Verbleiben des Pontius Pilatus im Amte bis zum Passah des Jahres 36 trotz der Beschwerde der Samariter in Caesarea Paneas (35), der Protest der Galiläer gegen die Hierarchen in Jerusalem vor dem Hohenpriester Kajaphas, dem König Herodes Antipas, dem Legaten Vitellius und dem Prokurator Pontius Pilatus — dieses Zusammentreffen zum Passah des Jahres 36 erklärt zur Genüge das Schicksal, das Jesus von Nazaret hatte⁴ und mit ihm zugleich einer seiner Getreuen, Jakob, der Bruder des Johannes. Simon hatte seine Befreiung wohl nur einer Klugheitserwägung des Herodes Antipas zu verdanken, der auf die Judäer und auf die Galiläer Rücksicht zu nehmen suchte. Aber auch nach dem Ausbruche des Fanatismus gegen die Galiläer blieb Jerusalem, was es, nach einem

¹ Legat. ad Caj. § 38 (Mangey II, 589f.): οἱ βασιλέως υἱοὶ τέτταρες οὐκ ἀποδέοντες τό τε ἄξιωμα καὶ τὰς τύχας τῶν βασιλέων.

² Über diesen Titel vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi I³, 401—404. 561f.

³ Anfangs sollen sich die Beiden nicht gut gestanden haben, dann aber seien sie gute Freunde geworden, sagt Lukas (23, 12).

⁴ Vgl. Hitzig, Geschichte des Volkes Israel, S. 579, Schürer I³, 443.

treffenden Ausdrücke von Ed. Reuss, immer gewesen, der Feuerherd des jüdischen Geistes. Nach der Aburteilung der Galiläer kamen die Galiläerfreunde in Jerusalem selbst an die Reihe.

Während Pilatus immer noch in Jerusalem verweilte und der Kaiser Tiberius krank darniederlag, hatte Vitellius — er war legatus Syriae novissimis Tiberii temporibus (Plin. Hist. Nat. XV, 21) — allein die Ruhe und Ordnung im Lande aufrecht zu erhalten. Vitellius tat, was er konnte. Pilatus wurde jetzt abgesetzt und reiste nach Rom, wo er nach dem Tode des Tiberius ankam (37).¹ Vitellius erließ, wie Josephus erzählt, den Juden, die ihm einen festlichen Empfang bereiteten, die Marktabgabe von Korn- und Baumfrüchten, und er gab auch, wie Josephus bemerkt, das Prachtgewand des Hohenpriesters wieder heraus, das seit Jahren unter Verschuß gehalten wurde. Aber er enthob auch den Hohenpriester Kajaphas seines Amtes und setzte Jonatan, den Sohn des Ananus, an seiner Stelle ein. Josephus berichtet ausführlich zuerst und vor allem über den großartigen Empfang und die reichen Gnadenerweisungen des römischen Legaten. Zuletzt folgt in wenig Worten die Hauptsache, die Absetzung des Hohenpriesters Kajaphas (Ant. 18, 4, 3). Das Oberhaupt des Priesterstaates hatte die Verantwortung für die am Passahfeste in der Hauptstadt entstandene Unruhe (τράσις Mk 15, 7) und für das Vorgehen gegen die Galiläer. Nach dem Passahfeste begab sich der römische Legat wieder nach Antiochia, wie es scheint ohne einen Prokurator an Stelle des ebenfalls abgesetzten Pontius Pilatus in Jerusalem zurückzulassen. Auch nachher ist von einem solchen Beamten nicht die Rede.

Nach dem Tode des Tiberius (37) wurde Caligula römischer Kaiser, und statt des ehrgeizigen Herodes Antipas wurde nun sein Neffe Herodes Agrippa I., ein Enkel Herodes d. Gr., in die Herrschaft von Judäa und Samarien eingesetzt und später auch vom Kaiser Claudius zum Großkönig ernannt (41). Herodes Agrippa (37—44) war eine friedliche Natur. Nach einer langen Wartezeit und mancher Irrfahrt endlich am Ziele angelangt, hatte er keinen andern Wunsch, als die letzten Jahre seines Lebens als regierender Fürst in Ruhe zu genießen. Mit den Zeloten wußte er gut auszukommen. Einst hatte ihn der Pharisäer Simon in einer Versammlung während seiner Abwesenheit für unrein und für unwürdig erklärt, das Heiligtum zu betreten. Agrippa erfuhr das in

¹ Josephus Ant. 18, 4, 2: πρὶν δὲ ἢ τῇ Ῥώμῃ προσχεῖν αὐτόν, φθάνει Τιβέριος μεταστῆς.

Caesarea, seiner Residenz. Er ließ den Simon kommen, lud ihn ein, im Theater neben ihm Platz zu nehmen, und fragte ihn dann in ruhigem und freundlichem Tone, ob denn hier etwas Ungesetzliches vor sich gehe. Beschämt blieb der Schriftgelehrte die Antwort schuldig, und der Großkönig entließ ihn mit einem Geschenke. Ein Patron des pharisäischen Fanatismus¹ war demnach Agrippa nicht. Er erließ auch eine Verordnung, den Heiden den Gruß nicht zu versagen, wenn sie zu ihrem Heiligtume gingen.² Josephus erzählt ausführlich von der Person und der Regierung des Herodes, aber gar nichts Außerordentliches. Er verrichtete nach Vorschrift der Priester das tägliche Opfer. Einmal hat er in Berytos einen großen Gladiatorenkampf veranstaltet.³ Für die großen Ereignisse aber, für die Verurteilung und Hinrichtung Jakobs, des Bruders des Johannes, für die Gefangennahme und die wunderbare Befreiung des Simon Petrus, für die bange Versammlung der Galiläerfreunde im Hause der Maria fehlt in den stillen, ruhigen Jahren der Regierung des untätigen Herodes Agrippa der geschichtliche Hintergrund.

Im Jahre 36 aber, unter dem Hohenpriester Jonatan, spätestens im Jahre 37, dem ersten Regierungsjahre des Herodes Agrippa, traten die Hierarchen in Jerusalem zu einem neuen Ketzengerichte zusammen (Act 6, 9ff.). Stephanus, ein Mitglied der Gemeinde der Hellenisten und Galiläerfreunde in Jerusalem, zu der auch Johannes Markus gehörte, wirkte in dieser Gemeinde segensreich durch seine Lehre. Das erregte die Aufmerksamkeit der Synagoge, die unter ihren Mitgliedern auch sogenannte Libystiner, Kyrenäer, Alexandrier u. a. zählte, Leute, die sich in der Welt umgesehen hatten. Sie traten auf, wie der Bericht sagt, und disputierten mit Stephanus. Und sie vermochten der Weisheit, die in ihm war, und dem heiligen Geiste, durch den er sprach, nicht zu widerstehen, weil sie von ihm mit allem Freimute widerlegt wurden. Außer stande also, der Wahrheit ins Auge zu sehen,⁴ regten sie das Volk auf und die Ältesten und die Schriftgelehrten, und paßten ihm auf, griffen ihn und schleppten ihn in das Synedrion. Und sie stellten falsche Zeugen auf, die aussagten: dieser

¹ So nennt ihn Holtzmann, Hand-Commentar I³, 2, S. 83, mit Berufung auf Josephus.

² Vgl. Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte II, 250.

³ Jos. Ant. 19, 7, 3 u. 5. Sonst vgl. Ant. 18, 6, 19, 5—9. B. Jud. 2, 9, 11.

⁴ Die Worte (Act 6, 10) τῆ οὐκ ἐν αὐτῷ und ἀγῶ nach πνεύματι und (6, 11) διὰ τὸ ἐλέγχεσθαι ὑπ' αὐτοῦ μετὰ πάσης παρρησίας. μὴ δυνάμενοι οὖν ἀνοφθαλμεῖν τῆ ἀληθείᾳ sind hier aus der Handschrift D mit aufgenommen. Die letzten Worte erinnern an Weish. Sal. 12, 14 οὐτε βασιλεὺς ἢ τύραννος ἀνοφθαλμηταὶ δυνήσεται σοὶ περὶ τῶν ἐκόλασας.

Mensch hört nicht auf, Reden zu führen gegen die heilige Stätte und das Gesetz. Denn wir haben ihn sagen hören: dieser Nazaraer Jesus wird diese Stätte zerstören und die Satzungen ändern, die Mose uns gegeben hat. Und da sie alle auf ihn blickten, die im Synedrion saßen, sahen sie sein Angesicht wie das Angesicht eines Engels. Der Hohepriester fragte, ob sich das so verhalte. Er aber sprach: Ihr Halsstarrigen und Unbeschnittenen an Herzen und Ohren, ihr widersetzt euch immer dem heiligen Geiste, wie eure Väter so auch ihr. Welchen von den Propheten haben eure Väter nicht verfolgt? Und getötet haben sie die, die geweissagt haben von der Ankunft des Gerechten, dessen Verräter und Mörder ihr jetzt geworden seid, denn ihr habt das Gesetz empfangen auf Geheiß der Engel, und habts nicht gehalten. Sie schriean aber mit lauter Stimme, hielten sich die Ohren zu und fuhren einmütig auf ihn los, und stießen ihn hinaus aus der Stadt und steinigten ihn. Und die Zeugen legten ihre Kleider ab vor den Füßen eines jungen Mannes, namens Saul.¹ Und sie steinigten den Stephanus, der rief und sprach: Herr Jesus, nimm meinen Geist auf! Als er aber in die Knie sank, rief er mit lauter Stimme: Herr, schreibe ihnen diese Sünde nicht an! Und als er das gesagt, entschlief er. Saul aber war einverstanden mit seiner Ermordung. Es erhob sich aber an diesem Tage eine allgemeine Hetze gegen die Versammlung in Jerusalem. Alle zerstreuten sich in die Landschaften Judäas und Samariens.² Den Stephanus aber bestatteten vorsichtige Leute und hielten eine große Trauerklage um ihn. Saul aber verfuhr ungebührlich gegen die Gemeinde, er ging in die Häuser hinein, schleppte Männer und Frauen fort, und lieferte sie ab ins Gefängnis.³

Stephanus hatte öffentlich den Namen dessen genannt, der Moses Gesetz abschaffen und das Testament Moses zu nichte machen sollte. Er hatte den Anfang des Endes vorausgesagt, er hatte also wohl auch um den Protest der Galiläer gewußt und war vielleicht insgeheim an dem Unternehmen beteiligt gewesen. Die falschen Zeugen haben wahrscheinlich Äußerungen des Stephanus über das Gesetz der Juden mehr oder weniger entstellt und ohne Zusammenhang wiedergegeben und ihm

¹ Damit ist die Verantwortung angedeutet, die Saul übernahm. Die Zeugen hatten die ersten Steine auf den Verurteilten zu werfen (5 Mos 17, 7).

² Der Zusatz (Act 8, 1) πλὴν τῶν ἀποστόλων gehört der Bearbeitung an.

³ Der ursprüngliche Bericht über die Steinigung des Stephanus besteht anscheinend aus den Abschnitten Act 6, 9—10. 12—15. 7, 1. 51—53. 57—60. 8, 1—3.

auführerische Absichten gegen den Priesterstaat nachgesagt. Angesichts des Tempels, gegen den er seine Stimme erhob. (κατὰ τοῦ τόπου τοῦ ἁγίου τούτου), wurde Stephanus zur Rede gestellt. Den langen Vortrag über die Patriarchen, über Mose und Aaron, über David und Salomo, über die Stiftshütte und den Tempel, die Wohnungen des Herrn (Act 7, 2—50), hat er schwerlich gehalten. Er hat aus seiner wahren Meinung kein Hehl gemacht. Frei und offen hat er seinen unbarmherzigen Richtern ihrer Väter Schuld und ihre eigne gegen die Propheten und gegen den Gerechten vorgehalten, dessen Kommen geweissagt war.¹ Das Gericht des Hohen Rates entschied gegen Stephanus. Er wurde zum Tode verurteilt und gesteinigt. Die Steinigung des Stephanus fällt in die Zeit zwischen Ostern und Pfingsten des Jahres 36 oder 37.² Der Hohepriester Jonatan, den Vitellius kurz zuvor eingesetzt hatte, an Stelle des Kajaphas, hatte sich also ebensowenig wie dieser imstande gezeigt, der Volksbewegung und ihrer fanatischen Anstifter unter den Hierarchen Herr zu werden. Vitellius, der nach Ostern 36 nach Antiochia zurückgekehrt war, mußte sich selbst zum zweitenmal nach Jerusalem aufmachen, zur Absetzung des Hohenpriesters Jonatan und zur Einsetzung eines geeigneteren Nachfolgers. Er ernannte Theophilus, den Bruder Jonatans, zum Oberhaupte des Priesterstaates. Nun war Ruhe.

2.

Die ersten Christen in Galiläa, die das alles mit erlebten, hatten von Jesus, ihrem Herrn und Meister, keine Schrift in Händen. Sie besaßen im Vaterunser das Evangelium und in dem Gefühl der Parusie des Herrn die Gewißheit des Reiches Gottes. Wenn es im Briefe an die Korinther heißt: mit ihm (Titus) haben wir den Bruder gesandt, der bei allen Gemeinden das Lob hat am Evangelium (2 Kor 8, 18 οὗ ὁ ἔπαινος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ διὰ πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν), so ist damit offenbar ein Buch gemeint, das den Verfasser in allen Gemeinden bekannt, ja berühmt gemacht hatte. Man erfährt zwar nichts über die Person dessen, der mit Paulus zusammen in Makedonien war, als dieser an die Gemeinde in Korinth schrieb und ihr seinen Gefährten und Mitarbeiter Titus empfahl. Vielleicht ist der Name nur aus Versehen ausgefallen. Der Verfasser des Evangeliums aber dürfte kein anderer gewesen sein als Johannes Markus, der Sohn der Maria, aus Jerusalem.³ Markus hat in

¹ Act 7, 51—53, vgl. Weish. Sal. 2, 17 ff.

² Vgl. Hitzig, Geschichte des Volkes Israel, S. 578 f.

³ Vgl. Hitzig, über Johannes Markus und seine Schriften (1843), S. 167 ff.

seiner Jugend in Jerusalem gelebt. Er sah Jesus, der in Jerusalem mit seinen galiläischen Begleitern den geweihten Boden des Priesterstaates und den verbotenen Tempelbezirk zu betreten wagte, und er wäre beinahe in Gethsemane mit den Galiläern zusammen gefangen genommen worden. Er erzählt: einen Jüngling aber in feinem Leibrocke, der Jesus gefolgt war, ergriffen die Soldaten und wollten ihn als Gefangenen abführen. Der Jüngling aber riß sich los und entfloh mit Verlust seines Leibrockes.¹ Wahrscheinlich war der Jüngling eben jener Johannes Markus, der Sohn der Maria, aus Jerusalem. Er war ein Freund der Galiläer, vor allen des Petrus. Er erlebte jene bangen Tage vor dem Passahfeste, als Jesus gekreuzigt, als auch Jakob enthauptet wurde, und Petrus in der Gewalt des Königs Herodes war, und er war Zeuge der wunderbaren Rettung des Petrus. Von Petrus erfuhr Markus das Wichtigste aus Jesus öffentlichem Wirken: die Berufung der beiden Brüderpaare am See Gennezaret, die Disputation in Kapernaum, den Zug durch die Schulen Galiläas, die Aussendung der Apostel, das Volksliebeshmahl, die Nordreise, die Rückkehr und die eilige Reise nach Caesarea Paneas, Kapernaum und Nazaret, und die Verklärung auf dem heiligen Berge vor dem Zuge nach Jerusalem. Dazu kommen des Erzählers eigne Erlebnisse. Je näher der Entscheidung, um so lebendiger wird die Darstellung. Jesus Gefangennahme in Gethsemane, die Befreiung des Petrus und seine Ankunft im Hause der Maria, endlich die Disputation, die Verurteilung und die Steinigung des Stephanus, des Galiläerfreundes, sind Bilder von leuchtender Kraft echter Farben, wie sie nur geschichtlichen Zeugnissen ersten Ranges eigen sind. Der Zeuge, der diese Eindrücke und Erinnerungen zusammenfaßte, kann kein anderer gewesen sein als Johannes Markus.² Evangelium und Apostelgeschichte war ihm ein Ganzes. Das Andenken an Jakob, den Bruder des Johannes, und an Simon Petrus war ihm unzertrennlich verknüpft mit der Erscheinung des galiläischen Propheten Jesus von Nazaret, in dessen Nähe er selbst in Gethsemane mit den Getreuen zusammen gestanden hatte.

Der geschichtliche Zusammenhang, wie er hier angenommen wird, entspricht der geschriebenen Überlieferung. Der Bericht über die Enthauptung Jakobs und die Gefangennahme und Befreiung des Petrus beginnt mit den Worten: Zu eben dieser Zeit (κατ' ἐκείνῳ δὲ τὸν καιρὸν) ließ der König Herodes Jakob, den Bruder des

¹ Zahn, Einleitung in das N. T. II, 245, nennt diese Worte (Mk 14, 51) das Monogramm des Malers in einer dunkeln Ecke des Gemäldes.

² Vgl. Act 12, 12. 25.

Johannes, mit dem Schwerte hinrichten, und nahm auch Petrus gefangen. Es waren aber eben die Tage des Ungesäuerten (Act 12, 1ff.). Wahrlich ein günstiger Zeitpunkt für strenges Vorgehen, dieses Passahfest, da Jesus, an der Spitze der protestierenden Galiläer, nach Jerusalem kam und mit seinen Getreuen aus Galiläa auch den Tempel selbst betrat!¹ Es ist in der Tat nicht abzusehen, welche günstigere Gelegenheit, welchen καιρός im vollen Sinne die Hierarchen damals hätten abwarten sollen, als Herodes Antipas und Pontius Pilatus ihren Wünschen halbwegs entgegenkamen, als der Kaiser Tiberius auf den Tod krank und der Legat Vitellius fern war. Auf wenige Tage und Stunden drängte sich an jenem Passahfeste des Jahres 36 alles zusammen. Die Hierarchen benutzten die Gelegenheit zu einem furchtbaren Schlage. Er traf den Führer und einen seiner Getreuen, Jakob, den Bruder des Johannes. Das ist der natürliche, geschichtliche Zusammenhang zwischen dem Markusevangelium und dem Berichte in der Apostelgeschichte.

Der Schluss des Markusevangeliums lautet jetzt in unsern Bibelausgaben: und sie (die Frauen, die an Jesus Grab gegangen waren) gingen heraus und flohen von dem Grabe, denn Zittern und Entsetzen hatte sie erfaßt, und sie sagten niemand etwas, denn sie fürchteten sich (16, 8). In den Handschriften ist zu diesen Worten ein doppelter Schluß hinzugefügt, ein dogmatischer (16, 9—20^a), der von Dämonen-austreibung, Glauben und Taufe handelt, und ein geschichtlicher. Dieser lautet: 'alles aber, was ihnen (den Frauen am Grabe) aufgetragen war, teilten sie in Kürze denen um Petrus mit. Danach aber sandte Jesus selbst vom Aufgang bis zum Niedergang durch sie die reine und unvergängliche Botschaft des ewigen Heiles' (16, 20^b). Der Bericht über die Enthauptung Jakobs und die Gefangennahme des Petrus, beginnend mit dem Hinweis auf die Gunst des Augenblickes, dürfte ohne weiteres verständlich sein im Zusammenhang mit dem Markusevangelium, gleichviel ob dieses Evangelium mit den Worten schloss, die sich auf die Frauen am Grabe beziehen, oder was die Überlieferung an die Hand gibt, mit dem Auftrage, der denen um Petrus durch Jesus selbst wurde.

Dagegen ist innerhalb der Apostelgeschichte die Beziehung des Berichtes sowie der Zeitangabe zu Anfang desselben völlig dunkel. Die Erklärung des geschichtlichen Zusammenhanges versagt hier,² und das ist um so auffallender, als es sich um eines der wichtigsten Ereignisse

¹ Vgl. hierzu Mommsen, Römische Geschichte V², 513, wo auch der Wortlaut des Verbotes am Eingang zum Tempel zu lesen ist.

² Vgl. die Kommentare von Holtzmann und Meyer-Wendt zu Act 12, 1. Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. Jahrg. V. 1904.

aus der ersten Zeit des Christentums handelt. Die lebendige Schilderung der wunderbaren Befreiung des Petrus endigt mit der unbestimmten Angabe: und Petrus ging hinweg und zog an einen andern Ort (Act 12, 17). Wo Petrus von nun ab wohnte, ist aus der Apostelgeschichte nicht zu erfahren. Einmal erscheint er noch in Jerusalem (Act 15, 7), um dann spurlos zu verschwinden. Das Natürlichste war, daß Simon Petrus in seine Heimat, nach Kapernaum in Galiläa, zurückkehrte, wo er seine Angehörigen zurückgelassen hatte, als er mit Jesus und Jakob und andern nach Jerusalem hinaufzog. In Kapernaum bestand nach wie vor die Gemeinde und die Schule, die der Ausgangspunkt der ganzen Bewegung gegen die jüdischen Hierarchen gewesen war. Aber in den Evangelien hat der Name Kapernaum keinen guten Klang. In der Apostelgeschichte wird die Stadt überhaupt nicht genannt, um so häufiger dagegen Jerusalem. Und doch weist der Schluß des Markusevangeliums deutlich hin auf Galiläa und auf den dortigen Wirkungskreis des Petrus. Der Name der Stadt Kapernaum ist, wie es scheint, bei der späteren Bearbeitung der Apostelgeschichte absichtlich unterdrückt worden. Was der Bearbeiter, im Anschluß an den Bericht über die Befreiung des Petrus, hinzufügt, sind Angaben, die Herodes Agrippa betreffen (Act 12, 19^b—23). Die Richtigkeit der einen Angabe, daß der König Herodes einen Krieg gegen Tyrus und Sidon geführt habe, läßt sich nicht feststellen. Ungenau ist die Bezeichnung des Herodes, der nicht König, sondern Großkönig war. Der Bericht selbst schildert dem Anschein nach das Vorgehen des Herodes Antipas gegen die Galiläer.

Nach anderer Annahme soll sich an das Markusevangelium ursprünglich das Kerygma des Petrus angeschlossen haben.¹ Der alte Schluß des Markusevangeliums weist ausdrücklich hin auf die Botschaft (κήρυγμα), die von Petrus und seiner Schule ausgehen sollte in alle Welt. Die judaistische Apostelgeschichte, an diesen Auftrag anknüpfend, schildert die Anfänge einer idealen Apostelkirche in Jerusalem (Act 1, 3 ff., vgl. Mk 16, 20^b). Johannes Markus erzählte zunächst die Schicksale der Getreuen, die Jesus bis nach Jerusalem gefolgt waren, und dann die Steinigung des Stephanus, des Galiläerfreundes. Der Versuch einer Vereinigung des Markusevangeliums und des Kerygma des Petrus zu einem Ganzen müßte schon an der Tatsache scheitern, daß Evangelium und Kerygma, geschichtliche und Lehrschrift, ver-

¹ E. v. Dobschütz, das Kerygma Petri (von Gebhardt und Harnack, Texte und Untersuchungen XI, 1), S. 79. Vgl. Text und Übersetzung der Reste des Kerygma bei Preuschen, Antilegomena S. 52. 143.

schiedene Werke von zwei verschiedenen Verfassern sind. An das Markusevangelium schließt sich am besten die Apostelgeschichte des Markus an. Sie beginnt mit der Enthauptung Jakobs, des Bruders des Johannes, in Jerusalem, und der Gefangennahme und Befreiung des Simon Petrus aus den Händen der Juden, Ostern 36, und sie endigt mit dem jüdischen Ketzengerichte, das den Hellenisten und Galiläerfreund Stephanus zum Tode durch Steinigung verurteilte, Pfingsten 36. Dieses Ketzengericht und der Fanatismus Sauls, des Pharisäers und Pharisäer-ohnes, veranlaßte unter andern auch Johannes Markus, Jerusalem zu verlassen, um weiterer Verfolgung zu entgehen. Er zog nach Antiochia (Act 12, 25. 15, 37), wo er in hohem Ansehen stand als der Freund des Petrus in Antiochia, als der Verfasser des ältesten Evangeliums und der ältesten Apostelgeschichte bis zu Ostern und Pfingsten 36.

Das Erbrecht im Galaterbrief (3, 15—4, 7).¹

Von Dr. Max Conrat [Cohn], Professor des Römischen Rechtes an der Universität Amsterdam.

I.

1. Die folgende Erörterung ist ein Beitrag zur Exegese der Paulinischen Briefe, worin ein Text aus dem Galaterbrief, der neben theologischen auch juristische, und zwar erbrechtliche, Beziehungen besitzt, eine Untersuchung erfährt. Sie läßt dabei die großen Fragen der modernen Paulusforschung außer Betracht, indem sie von der Annahme ausgeht, daß wir in der fraglichen Stelle (3, 15—4, 7) ein intaktes und originales Stück aus einem an die Galater gerichteten Briefe des Apostels vor uns haben.

2. Der Text, der den Gegenstand der Untersuchung ausmacht, ist, wie dies ja auf der Hand liegt, den Exegeten des Briefes nicht entgangen. Ihre Auslegungen finden sich insbesondere in dem von Friedrich Sieffert bearbeiteten A. W. Meyerschen Kommentar (letzte Ausgabe 1899) gesammelt. Sieffert hat sich mit unserer Stelle auch in einer Rede beschäftigt, die in summarischer Darstellung die juristischen Beziehungen des Neuen Testaments aufdecken will (Das Recht im Neuen Testament, Göttingen 1901), während A. Halmel ihr ein ganzes Büchlein gewidmet hat (Römisches Recht im Galaterbrief, Essen 1895). Hingegen haben, so weit ich sehe, die Rechtslehrer unserem Texte, auch sonstigen juristischen Texten der Paulinischen Briefe, nur geringe Aufmerksamkeit geschenkt. Die Schrift eines Juristen aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, des Johann Ortwin Westenberg, eines Deutschen, der im Alter von 20 Jahren nach Holland kam und 1737 als Professor in Leiden starb, mag als Kuriosum genannt werden, denn höher wird seine Abhandlung

¹ Der folgende Beitrag ist die Übersetzung eines Vortrags, den der Verfasser am 14. Dezember 1903 in der philos.-hist. Klasse der Königl. Akademie der Wissenschaften in Amsterdam gehalten hat (Verslagen en Mededeelingen der Koninkl. Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, 4. Reeks. Deel VI. 223 ff.).

mit dem Titel Paulus Iurisconsultus seu Dissertatio de iurisprudencia Pauli schwerlich einzuschätzen sein.

3. In der Tat verschaffen die Briefe des Paulus, so weit ich sehe, dem Juristen keine Bereicherung seiner Kenntnis des objektiven Rechts und gewähren ihm eine Bestätigung dessen, was er davon bereits weiß, nicht anders als nach einem großen Aufwand von Zeit und Mühe, der sowohl durch die Ausdrucksweise des Apostels, als auch durch die Verquickung der ihm nicht geläufigen theologischen mit den juristischen Beziehungen der Texte verursacht wird. Doch darf, gerade im Hinblick auf letzteren Sachverhalt, der Jurist mit einem, wenn auch nur bescheidenen, Beitrag nicht zurückhalten, sobald er meint, aus der Betrachtung der juristischen Beziehungen ein Licht auf die theologischen fallen lassen, bzw. einen, selbst auch nur bescheidenen, Beitrag zu der Exegese des Briefes liefern zu können. Und wenn man annehmen darf, daß sich die christliche Theologie dem Einfluß von Recht und Rechtswissenschaft nicht entzogen hat, so verdient unser Text, der Juristisches und Theologisches verknüpft, eine Betrachtung seitens des Juristen auch unter dem Gesichtswinkel, ob sich der Einfluß seiner Wissenschaft auf die Theologie schon bei dem ersten christlichen Theologen nachweisen läßt.

4. Um zu unserem Text überzugehen, soll zunächst kurz angegeben werden, welchem weiteren Gedankenkreise er angehört, bzw. worauf es Paulus in seinem Briefe im allgemeinen abgesehen hat, und welche besonderen Ausführungen mit ihm verknüpft sind. In den von Paulus in Galatien gestifteten Gemeinden, die aus Heidenchristen bestanden, indessen auch geborene Juden einschlossen, hatte nach dem Weggange des Apostels eine judenchristliche Mission ihre Arbeit begonnen. Sie richtete sich gegen das Evangelium des Paulus, das von dem Christen den Glauben in Christus, $\pi\tau\epsilon\rho\iota\varsigma\ \epsilon\nu\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omega\ \iota\eta\varsigma\omicron\upsilon$, hingegen nicht die Befolgung des νόμος, d. h. des mosaischen Gesetzes, forderte. Die Agitation hatte eine große Bewegung hervorgerufen und auch bereits einen gewissen Erfolg davongetragen. Der Galaterbrief ist dann bestimmt ihr entgegenzutreten und stellt sich demnach die Aufgabe, zu zeigen, daß der Christ dem mosaischen Gesetze nicht unterworfen ist. So will Paulus aus der Schrift beweisen, daß die sogenannte δικαιοσύνη, wie sie Abraham aus Glauben zu teil wurde, darum auch den Christen aus dem Glauben zufalle und ebenso der Segen, die εὐλογία, die Abraham empfing, allen die aus dem Glauben sind, geschenkt werde, während dagegen δικαιοσύνη und εὐλογία nicht aus dem νόμος, d. i. aus Gesetzes-

werken, entspringen: alle, die von Gesetzeswerken ausgehen, die sind unter dem Fluch, von welchem erst Christus sie losgekauft hat. Und hieran schließt sich dann unser Text, die Erörterung von c 3, 15—4, 7, die sich, indem sie der κληρονομία der Gläubigen gewidmet ist, von dem, was ihr vorangeht und was ihr folgt, abhebt und als eine Einheit darstellt.

II.

1. Den Christen wird hier eine κληρονομία zugeschrieben, und sie selbst werden κληρονόμοι genannt (3, 29 κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι; 4, 7 κληρονόμοι διὰ θεοῦ; so auch Römerbrief 8, 17 κληρονόμοι μὲν θεοῦ): κληρονόμοι bezeichnet nun aber nichts anderes als heres, was wir heute den Erben nennen, das will sagen denjenigen, der nach dem Tode des Eigentümers dessen Vermögen, in dieser Eigenschaft als Erbschaft (hereditas κληρονομία) bezeichnet, in Empfang nimmt. Hiermit ist dann die erste juristische Beziehung gegeben, die darin besteht, daß ein Wort, das zur Bezeichnung eines privatrechtlichen, und zwar eines vermögensrechtlichen Begriffes dient, mit bezug auf den Christen verwendet wird. Es ist dann aber auch vollkommen klar, hinsichtlich welcher Erbschaft, κληρονομία, die Christen als Erben bezeichnet werden, nämlich mit bezug auf das Königreich Gottes, die βασιλεία θεοῦ, wie in zahlreichen Texten des Neuen Testaments, nicht lediglich in den paulinischen Briefen (Gal 5, 21. 1 Kor 6, 9 u. 10; 15, 50. Eph 5, 5), zu lesen ist. Streng genommen freilich nicht die βασιλεία θεοῦ, das Reich des Messias, der Messias als Vertreter Gottes gedacht, sondern das hieraus den Gläubigen zuströmende Heil, die messianische Seligkeit, oder richtiger, das aus dem zukünftigen Königreich Gottes zu verwirklichende Heil. Es ergibt sich danach, daß die Gläubigen dem Apostel nicht in eigentlicher, sondern in einer übertragenen Bedeutung des Wortes als Erben gelten, woran sich dann naturgemäß die Frage knüpft, in welchem Sinne sie Paulus mit Erben vergleichen wollte. Natürlich in dem Sinne, daß das Königreich Gottes, wie die Erbschaft, für ein Gut und, wie man voraussetzen darf, für ein Gut von hohem Wert und von einer in die Lebensverhältnisse des Erwerbers in entscheidender Weise eingreifenden Bedeutung zu erachten ist. Ingleichen für ein Gut, das dem Erwerber zu teil wird, wie die Erbschaft, nicht mittels Aneignung, sondern durch Ableitung: erbt der Erbe vom verstorbenen Erblasser, so wird dem Gläubigen das Himmelreich von Gott zu teil, dieser aber wie jener hat das gewonnene Gut ohne jedes Opfer von seiner Seite erhalten. Hiermit ist dann aber schon darauf hingewiesen, daß für den Begriff der

Erbschaft ein Umstand wesentlich ist, der der κληρονομία θεοῦ fehlt, daß sie nämlich Gut einer verstorbenen Person ist, da vielmehr die βασιλεία θεοῦ auch nach Eintritt des Christen als κληρονόμος eine βασιλεία θεοῦ bleibt, so daß sich demnach der Begriff der Erbschaft auf das zukünftige Heil nur dann anwenden läßt, wenn man Gott mit dem Augenblick des Erwerbs von seiten des Christen außer Betracht läßt. Und als auf ein weiteres Bedenken gegen die Anwendung des Erbschaftsbegriffs mag noch auf die Schwierigkeit hingewiesen werden, den Begriff der Miterbschaft für den Sachverhalt, daß Gottes Königreich nicht einem einzelnen, sondern allen Gläubigen zu teil wird, zu verwenden, indem das Charakteristische dieses Tatbestandes, daß concursu partes fiunt, gerade hinsichtlich des zukünftigen Heils nicht zutrifft: so wird denn auch, zwar nicht im Galater-, wohl aber im Römerbrief (8, 17), in der Wendung κληρονόμοι μὲν θεοῦ, συκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ, Erben Gottes und Miterben von Christus, — Christus ist nämlich als Sohn Gottes gleichfalls Erbe Gottes, — das griechische Wort für Miterbschaft gebraucht, aber nicht erläutert.

2. An und für sich stellt sich die Verwendung des Erbschaftsbegriffs auf das zukünftige Heil, der wir hier begegnen, als kein besonders bemerkenswerter Sachverhalt dar. Es finden sich denn auch hierzu im Neuen Testamente zahlreiche Varianten, und Paulus wird darin nicht ursprünglich sein. Nichts anderes geschieht, als daß einer der im Leben wichtigsten und alltäglichsten Rechtsbegriffe in übertragenem Sinne gebraucht wird, und zwar ein universalrechtlicher Begriff, so daß sich aus dessen Verwendung nicht darauf schließen läßt, daß Paulus dabei von einer bestimmten Rechtsordnung beeinflusst ist. Indessen begnügt sich der Apostel mit nichten damit, das zukünftige Heil der Erbschaft an die Seite zu setzen. Er geht weiter, indem er eine Erörterung anknüpft, die sich darüber verbreitet, auf welche Weise der Gläubige die κληρονομία erworben hat, womit dann eine neue juristische Beziehung gegeben ist. Der moderne Jurist pflegt als Ursache eines Rechtseffektes zu unterscheiden die auf seine Entstehung gerichtete Willenserklärung der Partei, das Rechtsgeschäft, und jede andere Tatsache, oder, wie er zuweilen sagt, das Gesetz. So kann er diese Unterscheidung auch mit bezug auf den Rechtseffekt des Erwerbs einer Erbschaft machen, Erwerb durch Geschäft, das natürlich ein Geschäft des Erblassers sein muß, und Erwerb durch Gesetz, das in unserm Falle zugleich Erwerb durch das Blut ist: denn es sind eben die Blutsverwandten, die ein „gesetzliches“ Erbrecht besitzen. Und der Jurist kann nicht bloß

so unterscheiden: nirgends ist er in gleichem Maße gewöhnt, sich dieser Unterscheidung zu bedienen, und nirgends erscheint sie ihm, da er sie seiner Systematik zugrunde legt, gewichtiger, wie gerade hinsichtlich des Erwerbs einer Erbschaft: gesetzlicher Erbe und testamentarischer Erbe (letzterer ist eben der Erbe kraft Rechtsgeschäfts), *heres legitimus* und *heres ex testamento* oder *heres institutus*, es sind dieses Ausdrücke, die einen für den Juristen ganz geläufigen und sehr bemerkenswerten Gegensatz bezeichnen. Für den Juristen, und so auch bereits für den römischen Juristen: dem Laien, dem es hauptsächlich um den Rechtseffekt zu tun ist, mag dieser Gegensatz nicht so bedeutend erscheinen, da bei gesetzlicher und testamentarischer Succession der Erfolg weithin der gleiche ist, Erbfolge der Familie; denn gerade der nächste Blutsverwandte ist regelmäßig auch der von dem Erblasser berufene Erbe. Und nun sind es die Begriffe des Erwerbs der Erbschaft kraft Rechtsgeschäfts und kraft Gesetzes, bzw. kraft des Blutes, denen wir in unserem Texte des Paulus begegnen: denn Paulus spricht von der κληρονομία der Gläubigen ἐξ ἐπαγγελίας, ἡ κληρονομία ἐξ ἐπαγγελίας (3, 18), von κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι (3, 29), somit von der Erbschaft und dem Erben aus und nach der Verheißung, das ist von Seiten Gottes, und somit einer Willenserklärung Gottes. Und es heißt dann weiter (4, 7): εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος διὰ θεοῦ, wenn aber Sohn, dann auch Erbe von Gott, womit die Gotteserbequalität auf Sohnschaft, das ist nächste Blutsverwandtschaft und somit auf Gesetz gegründet wird; denn als gewöhnliches gesetzliches Erbrecht, nicht mit dem Sinne von Noterbenrecht, das will sagen, eines auch gegen abweichende Erbeinsetzung geltenden gesetzlichen Erbrechts, kommt hier das Sohneserbrecht der Gläubigen in Betracht, da Paulus schwerlich der Auffassung eines Noterbenrechts des Gläubigen im Verhältnis zu Gott huldigen konnte. Es werden dann aber die zwei Begriffe des Erben kraft Rechtsgeschäfts des Erblassers und des Erben kraft des Gesetzes hier nicht allein angetroffen, was auch im Römerbrief (4, 13; 8, 17) der Fall ist, sondern auch einander gegenübergestellt: ja mehr noch, es wird die Erörterung, die sich mit der Frage beschäftigt, auf welche Weise den Gläubigen die κληρονομία zufällt, nach den beiden Erwerbsarten geschieden, gerade wie es die juristische Systematik thut. Die folgende Untersuchung wird darlegen, daß Paulus mit einer Gedankenreihe über den Erwerb der κληρονομία κατ' ἐπαγγελίαν beginnt, welche Reihe mit einem Satze abschließt, der eben mit diesen Worten endet (3, 29), und daß hieran der Apostel eine Gedankenreihe über den Erwerb der κληρονομία seitens der

Gläubigen als υἱοί Gottes, als τέκνα θεοῦ, wie es im Römerbrief (8, 17) heißt, anknüpft, die in die bereits früher angeführten, den Schluß unseres Textes bildenden Worte auslauft (4, 7): εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος διὰ θεοῦ. Hieraus wäre dann in der Tat die Folgerung zu ziehen, nicht daß die Theologie des Paulus, wohl aber daß sein Vortrag mit Bezug auf die Frage des Erwerbs der κληρονομία unter dem Einfluß juristischer Methode und Systematik steht: mit um so mehr Recht, wenn man erwägt, daß im vorliegenden Falle in der Tat das Interesse, welches der Laie an einer Unterscheidung hat, die Verschiedenheit des Rechtseffekts nicht in Betracht kommt: denn ob Erbe Gottes κατ' ἐπαγγελίαν oder als υἱός: es ist stets der gleiche Erbe, der Gläubige, den Paulus im Auge hat.

3. Ich beginne nunmehr die Untersuchung, indem ich jede Reihe für sich behandle, wozu, wie mir scheint, schon der Umstand berechtigt, daß in den sozusagen zwei Strophen der Refrain, der den Modus des Erwerbs der κληρονομία verzeichnet, einen besonderen Modus des Erwerbs namhaft macht. Die Untersuchung folgt dabei dem neuesten Text von E. Nestle (Nov. Test. Graece, 1903).

III.

1. Ich beginne mit der Gedankenreihe (3, 15—29), die von dem Erwerb der κληρονομία ἐξ ἐπαγγελίας, von den κληρονόμοι κατ' ἐπαγγελίαν (Hebr. 6, 17 κληρονόμοι τῆς ἐπαγγελίας) handelt, womit, wie wir sahen, auch Paulus beginnt, gerade wie der Jurist eine Erörterung über den Erwerb der Erbschaft mit dem Rechtsgeschäft anhebt, da er in dem Gesetz im Verhältnis zum Rechtsgeschäft einen nur subsidiären Modus erblickt.

2. In dem Texte spricht sich Paulus darüber aus, inwiefern die Gläubigen für Erben ἐξ ἐπαγγελίας zu gelten haben. Er versteht nämlich unter ἐπαγγελία die bestimmte ἐπαγγελία, die dem Abraham und seinem σπέρμα (σπέρματι) zuteil geworden ist. Es heißt, sagt Paulus, nicht σπέρματα (σπέρματιν), worunter man das Volk Israel hätte verstehen müssen, sondern σπέρμα (σπέρματι) — im Singular —, was Christus bedeutet (16). Wie kommen dann nun aber, wird man fragen, die Gläubigen durch eine Verheißung, die an σπέρμα, nach Paulus, an Christus gerichtet ist, zur κληρονομία? Dadurch, daß der Apostel mit Bezug auf die Gläubigen ein Χριστοῦ εἶναι annimmt: weil ihr seid Χριστοῦ, seid ihr Abrahams σπέρμα und demgemäß κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι (3, 29).

Ich will hierzu, und zwar, da es die erbrechtliche Frage nur indirekt berührt, in Kürze bemerken, daß Χριστοῦ εἶναι der Gläubigen, soll es das-

jenige leisten, was Paulus sich davon verspricht, in dem Sinne der Christusqualität der Gläubigen verstanden, resp. der Christusbegriff generisch genommen werden muß: was um so eher geschehen darf, als Paulus das $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ aus dem Umstand ableitet, daß die Gläubigen Christus angezogen haben ($\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\nu \epsilon\nu\epsilon\delta\upsilon\sigma\alpha\sigma\theta\epsilon$ [27]), letzteres hinwiederum aus der Wesensgemeinschaft von Christus und den Gläubigen, worauf dann der Begriff der gemeinsamen Sohnesqualität basiert ist [26]), Christus anziehen, das will sagen, Christus als einen neuen Menschen anziehen (Eph 4, 24 $\tau\omicron\nu\nu \kappa\alpha\iota\nu\omicron\nu \epsilon\nu\delta\upsilon\sigma\alpha\sigma\theta\alpha\iota$). Der Vollständigkeit halber sei noch ein Zwischensatz erwähnt, worin bemerkt wird, daß infolge des $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ die die Menschheit differenzierenden Momente, Nationalität $\iota\omicron\upsilon\delta\alpha\iota\omicron\varsigma$ "Ελλην, — bürgerlicher Stand, $\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma \epsilon\lambda\epsilon\upsilon\theta\epsilon\rho\omicron\varsigma$, — Geschlecht $\alpha\rho\epsilon\nu \theta\eta\lambda\upsilon$, — hinfällig werden (27).

3. Somit empfangen die Gläubigen nach Paulus die Erbschaft des zukünftigen Heils aus der an Abraham und sein $\sigma\pi\acute{\epsilon}\rho\mu\alpha$ gerichteten Verheißung, weil Christus und die Gläubigen $\sigma\pi\acute{\epsilon}\rho\mu\alpha$ sind. Die göttliche Verheißung, auf die hier Bezug genommen wird, ist der in der Genesis wiederholt erwähnte Sachverhalt einer Zusage des Landes Kanaan an Abraham und seine Nachkommenschaft, wobei Paulus den Text von Genesis 13, 15 im Auge zu haben scheint. Hier spricht in der Tat die Überlieferung der Septuaginta nicht von $\sigma\pi\acute{\epsilon}\rho\mu\alpha\tau\alpha$, sondern von $\sigma\pi\acute{\epsilon}\rho\mu\alpha$, womit natürlich — und zwar grammatisch vollkommen korrekt — das Volk Israel bezeichnet wird. Das höchst Eigentümliche, das nach alledem die ganze Auslegung des Paulus aufweist, liegt zu Tage: die Auffassung des Landes Kanaan als $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\acute{\iota}\alpha \theta\epsilon\omicron\upsilon$, des $\sigma\pi\acute{\epsilon}\rho\mu\alpha$ als Christus, dann wieder von Christus mehr im Sinne einer Eigenschaft als eines Individuums, endlich die Schlußfolgerung aus dem Singular $\sigma\pi\acute{\epsilon}\rho\mu\alpha$. Schließlich kann auch der Umstand Bedenken erregen, daß Paulus gerade in der Verheißung von Genesis 13, 15 eine Handlung erblickt, die den Bedachten zum Erben macht, da in der genannten Gestaltung der Überlieferung Gott selbst seine Erklärung realisiert, indem er Abraham ermächtigt, das Land zu durchziehen und sich dort niederzulassen, während doch zum Wesen der Erbschaft gehört, daß die Exekution der Erbverfügung, weil nach dem Tode des Erblassers, nicht durch ihn selbst geschieht.

4. Ist nun aber für Paulus die juristische Beziehung der $\acute{\epsilon}\pi\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\mu\alpha$ lediglich darin gelegen, daß sie ihm die Kategorie des Rechtsgeschäfts vertritt, oder erblickt er in ihr schon den besonderen rechtsgeschäftlichen Typus, mittels dessen über eine Erbschaft verfügt wird, die Erbeinsetzung?

In der Tat ist Letzteres der Fall: denn in seiner weiteren Erörterung nennt Paulus die Handlung, die die Verheißung ist resp. enthält, eine *διαθήκη* Gottes und vergleicht sie mit der *διαθήκη* des Menschen, *ἀνθρώπου κεκυρωμένη διαθήκη*: *διαθήκη* ist nun aber das griechische Wort für die Erbeinsetzung, die von Paulus mit dem Worte *κεκυρωμένη* als eine den rechtlichen Erfordernissen entsprechende Verfügung charakterisiert wird. Was nun die Handlung der Erbeinsetzung anlangt, so geht man mit der Behauptung nicht zu weit, daß sie ihrer Natur nach sozusagen prädestiniert ist, ein einseitiges Geschäft, das will sagen, ausschließlich Geschäft des Erblassers, ein Testament, zu sein, nicht ein Vertrag zwischen Erblasser und Erben, obschon andererseits der Erbvertrag nicht lediglich eine gedachte, sondern auch eine empirische Größe ist. Auch hat in der Profangrécität das Wort *διαθήκη* neben der Bedeutung einer Verfügung im allgemeinen die eines Testaments angenommen und wird von den byzantinischen Juristen, die im Zeitalter Justinians die römischen Rechtsquellen bearbeiteten, als Terminus für das römische Testament gesetzt. Und so würde auch niemand irgendwelchen Zweifel hegen, daß das Wort an unserer Stelle in gleichem Sinn verwendet ist, wenn nicht die *διαθήκη* ziemlich allgemein in der Septuaginta im Sinne der Begriffe eines Bundes und Vertrages gebraucht und zur Bezeichnung des alten und neuen Bundes in das Neue Testament übergegangen wäre. Dennoch kann, wie mir scheint, kein begründeter Zweifel bestehen, wo Paulus, indem er von *ἀνθρώπου διαθήκη* und von Gottes *διαθήκη* redet, nur den Erblasser als Handelnden ins Auge faßt, so daß die Vulgata ganz richtig ihre Vorlage hier mit *testamentum hominis* und *testamentum a Deo confirmatum* wiedergibt.

5. Ist darum aber die *διαθήκη* das *testamentum* im eigentlichen Sinne des Wortes, das will sagen, das Testament des römischen Rechts? Halmel behauptet es in der Tat und stützt diese Auffassung damit, daß der Apostel, wo er von der *ἐπαγγελία* spricht, wie wir sahen, auf die Verwendung des Singulars *πέρμα* — statt *πέρματα* — den Nachdruck legt. Nach Halmel will nämlich der Apostel damit sagen, daß die *ἐπαγγελία* nur in dieser Gestaltung gültig ist, eine *ἐπαγγελία* in der Fassung *πέρματα*, worunter dann freilich die Israeliten hätten verstanden werden müssen, ungültig gewesen wäre, und zwar gültig und ungültig nach dem von Paulus hier angelegten Maßstabe des römischen Erbrechts. Ist es nun nicht schon eine bedenkliche Annahme, daß Paulus die Gültigkeit der göttlichen Verfügung an den Vorschriften des römischen Erbrechts geprüft haben soll? Den Grund, weshalb, wie Halmel annimmt, eine Erbeinsetzung von

πέρματα nach römischem Recht ungiltig gewesen wäre, findet der Schriftsteller in dem Verbot der Erbeinsetzung einer incerta persona, das will sagen, einer Person, von deren Individualität sich der Erblasser keine bestimmte Vorstellung machte (Gai Inst. 2, 238 Incerta videtur persona, quam per incertam opinionem amico suo testator subicit). Hiergegen wird es, unter Beiseitlassung aller weiteren Argumente, genügen, lediglich dies zu bemerken, daß, wo nach Paulus zum πέρμα (Singular!), außer Christus alle gehören, die aus dem Glauben sind, die Vorstellung, die sich ein Erblasser bei Erbeinsetzung von πέρμα mit Bezug auf die Persönlichkeit des Eingesetzten macht, keinen bestimmteren Charakter trägt, als es der Fall sein würde bei Erbeinsetzung des Volkes Israel unter der Bezeichnung πέρματα. Hingegen erscheint mir die Annahme, daß Paulus das römische Testament im Auge hat, aus einem andern Grunde eine gewisse Beachtung zu verdienen. Es ist ja doch selbstredend, daß man bei Beantwortung der Frage, ob sich eine juristische Beziehung in den paulinischen Briefen auf Einwirkung einer bestimmten positiven Rechtsordnung gründe, nicht alle Rechte seiner Zeit ins Auge zu fassen braucht. Wohl das mosaische: aber gerade mosaisches Recht konnte Paulus in unserem Falle nicht im Auge haben, da diesem das Testament, resp. die Erbeinsetzung, im Grunde genommen fremd gewesen ist. Wohl das griechische: aber nach den besten Kennern ist das griechische Testament nicht sowohl Erbeinsetzung, als Adoption des Erben, so daß aus der Zeit der Redner nur vereinzelte und zum Teil unsichere Beispiele einer Erbeinsetzung ohne Adoption vorhanden sind; auch durfte der Sohn nicht als Testamentserbe in Betracht kommen, da er, der Kind von Geburt war, nicht erst adoptiert werden konnte. Dagegen ist die in die διαθήκη aufgenommene ἐπαγγελία eine Verheißung, die Abraham und allem, was Christus ist, zu teil wird, keine Adoption, was ja zumal mit Bezug auf Jesus Christus außerhalb jeder Vorstellung liegen mußte. So wenig ist dem Apostel die κληρονομία aus der Verheißung eine κληρονομία kraft einer mittels testamentarischer Adoption erworbenen Sohnesqualität, daß die κληρονομία kraft Sohnesqualität, wie wir sahen, der κληρονομία kraft Verheißung gegenübergestellt wird. Andererseits ist die an Abraham gerichtete ἐπαγγελία, da Christus und die Gläubigen auch Gottes Söhne werden, Erbeinsetzung der Söhne des Erblassers. Wenn dann nun Paulus hier weder vom mosaischen noch vom griechischen Rechte beeinflußt ist, so darf man vielleicht vermuten, daß ihm vielmehr das römische Recht vorgeschwebt hat. Nicht um deswillen, weil im allgemeinen dem Apostel nur diese drei Rechte

bekannt sein konnten. Indessen wird Paulus doch wohl sein Testament demjenigen Rechte entlehnt haben, dessen juristische Methode und Systematik, wie wir sahen, mit Bezug auf die Frage des Erwerbs der κληρονομία auf den Apostel Einfluß ausgeübt hat, ohne Zweifel ein ausgebildetes Recht, wie es das römische schon zur Zeit des Paulus gewesen ist. Und wird es dann nicht das römische Recht selbst gewesen sein, wo sich Paulus eine dem römischen Juristen geläufige Methode und Systematik aneignet! In den Lebensverhältnissen des Apostels ist nichts gelegen, was hier und des weiteren der Annahme, Paulus sei vom römischen Rechte beeinflusst, im Wege steht: weniger noch sein römisches Bürgerrecht, als der Stand seiner geistigen Entwicklung und seine Berührung mit römischer Obrigkeit und römischen Verhältnissen, lassen sogar vermuten, daß ihm das römische Recht nicht fremd geblieben ist.

6. Es hat sich uns ergeben, daß Paulus das zukünftige Heil der Gläubigen als eine Erbschaft bezeichnet, die ihnen durch die in dem Testamente Gottes niedergelegte Verheißung zu teil geworden ist. Dieses Resultat wurde erzielt unter Benutzung von Sätzen, die sich auf einen Sachverhalt hinsichtlich der διαθήκη beziehen. Ich will sie nunmehr näher ins Auge fassen. Der eine Satz handelt von der διαθήκη Gottes (17), der andere, mit dem Paulus beginnt, das Seitenstück aus dem Menschenleben (κατὰ ἀνθρώπου), demgemäß von ἀνθρώπου κεκυρωμένη διαθήκη (15). Ersterer spricht von dem νόμος, das will sagen, dem mosaischen Gesetz, und bestreitet, um gleich hier seinen Inhalt summarisch zu zeichnen, daß dieser νόμος die διαθήκη Gottes für ungiltig erklärt, so daß er die Verheißung als nichtig bezeichnet (διαθήκην προκεκυρωμένην ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὁ . . . νόμος οὐκ ἀκυροῖ, εἰς τὸ καταργῆσαι τὴν ἐπαγγελίαν), während der Satz mit Bezug auf die διαθήκη des Menschen, mit dessen Erklärung ich nun beginne, wie folgt lautet: ἀνθρώπου κεκυρωμένην διαθήκην οὐδεὶς ἀθετεῖ ἢ ἐπιδιатάσσεται. Es spricht dann, das Verhältnis zu dem Satz über Gottes διαθήκη in betracht gezogen, von selbst, daß, wie mit Bezug auf den νόμος hinsichtlich der διαθήκη Gottes, hier mit Bezug auf jedermann hinsichtlich des Testaments eines Menschen etwas geleugnet wird, und daß dasjenige, was geleugnet wird, sich als eine Ungiltigkeitserklärung, bzw. Nichtigkeitserklärung des Testaments, bzw. seines Inhalts qualifizieren muß. Niemand erklärt das rechtsgiltige Testament eines Menschen für ungiltig: niemand, das ist in diesem Zusammenhang schon nach allgemeiner Auslegungsregel nicht anders zu verstehen, als: niemand, abgesehen den Menschen, von dem das Testament herrührt, bzw. den Erblasser, welches

Verständnis hier um so mehr geboten ist, als der Erblasser sein Testament tatsächlich nicht selten für hinfällig erklärt und auch hierzu berechtigt ist. Es erhebt sich dann die Frage, wie es zu verstehen ist, wenn das sich als Ungültigkeitserklärung qualifizierende Handeln des Erblassers als ein ἐπιδιατάσσειν und als ein ἀθερεῖν des Testamentes bezeichnet wird.

7. Hier muß ich nun der herrschenden Auffassung gegenüber treten, die das ἐπιδιατάσσειν, ein ἅπαξ λεγόμενον, mit Hinzufügen wiedergibt (etwas hinzufügen: Luther; einen Zusatz dazu machen: Weizsäcker; etwas hinzu verordnen: Lipsius; noch Bestimmungen hinzufügen: Sieffert). Denn zu allernächst erscheint es mir doch sehr fraglich, ob die Präposition ἐπὶ dem ἐπιδιατάσσειν einen Sinn geben kann, den man vielmehr von einem προδιατάσσειν, welches Wort in dieser Bedeutung auch vorkommt, erwarten darf. Welchen Sachverhalt sollte ferner Paulus vor Augen gehabt haben, wenn das ἐπιδιατάσσειν nach der herrschenden Meinung, im Verhältnis zu einem Testamente, als Ungültigkeitserklärung von seiten eines Dritten, die gleichzeitig Hinzufügung ist, aufzufassen wäre? Es müßte eine Hinzufügung ganz besonderer Art sein, da ja an und für sich eine Verfügung, die sich zu dem Testamente einer andern Person wie ein Zusatz verhält, nicht ungültig ist, und ihr Charakter als Ungültigkeitserklärung nicht in der Zufügung an und für sich, sondern in dem besonderen Inhalt der Zufügung liegen, so daß Paulus, wenn er lediglich von Zufügung spricht, seine Absicht nur ungenau wiedergegeben hätte. Und welches wäre dann der der Zufügung zu dem Testamente des Erblassers entsprechende von Paulus geleugnete Sachverhalt für die διαθήκη Gottes, somit der Sachverhalt einer Zufügung seitens des νόμος zu Gottes διαθήκη? Die Ausleger nehmen an, daß es derjenige Sachverhalt ist, der nach der Meinung der Judenchristen, resp. der Sendboten unter den Galatern, mit Bezug auf den Inhalt des νόμος im Verhältnis zur Verheißung bestand. Indem die Judenchristen, bezw. die Sendung unter den Galatern, von den Christen die Beobachtung des mosaischen Gesetzes forderten, nahmen sie an, daß das Gesetz seinen Inhalt der διαθήκη Gottes, bezw. der den Christen zuteil gewordenen Verheißung hinzufügte. Mindestens konnte Paulus mit einigem Fug ihnen eine solche Auffassung zuschreiben. Indessen wäre eine solche Zufügung doch keine Ungültigkeitserklärung von Gottes διαθήκη, resp. keine Nichtigkeitserklärung der an die Christen gerichteten Verheißung gewesen: von den Judenchristen, die den bezeichneten Standpunkt einnahmen, konnte wohl gesagt werden, daß ihrer Anschauung nach der

νόμος die διαθήκη und die ἐπαγγελία ergänze, nicht aber daß er sie annulliere. Endlich aber spricht gegen die Auffassung des ἐπιδιατάσσεσθαι als Zufügung der Umstand, daß, wie sich zeigen wird, Paulus auf die Frage, wozu denn eigentlich der νόμος diene, das will sagen, in welchem Verhältnis sein Inhalt zur διαθήκη Gottes stehe, die Antwort gibt (19): τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη, ἄχρις ἂν ἔλθῃ τὸ σπέρμα ψ ἐπήγγελται, das heißt, der Übertretungen wegen ist der Inhalt des νόμος hinzugefügt, bis daß da käme der Same, dem die Verheißung gilt: womit dem Inhalt des νόμος in Wahrheit von Paulus die Natur einer Zufügung zu der Verheißung zuerkannt wird. Wie sollte dann Paulus zugleich die Meinung haben bestreiten können, daß der νόμος der διαθήκη Gottes, bzw. der ἐπαγγελία, etwas hinzufügt?

8. Meines Erachtens ist das Wort ἐπιδιατάσσεσθαι vielmehr in dem Sinn einer erneuten Verfügung zu verstehen. Mit den Worten des Satzes κατὰ ἄνθρωπον: „ἀνθρώπου κεκυρωμένην διαθήκην οὐδεὶς ἀθετεῖ ἢ ἐπιδιατάσσεται“ wird demgemäß von dem Apostel der Sachverhalt bestritten, daß, nachdem der Erblasser einmal über die Erbschaft in einem den Anforderungen des Rechtes entsprechenden Testament verfügt hat, ein anderer von neuem verfüge. Daß die Präposition ἐπὶ einem Zeitwort den Sinn einer Wiederholung der Handlung gibt, ist bekannt. Es liegt auch auf der Hand, daß ein ἐπιδιατάσσεσθαι in diesem Sinne in der Tat nicht geschieht: οὐδεὶς ἐπιδιατάσσεται, und zwar einfach um deswillen, weil es ohne Effekt sein würde, wobei zu beachten ist, daß der Grund für das Ausbleiben eines Rechtseffektes im Falle des ἐπιδιατάσσεσθαι in dem Verfügen, worüber ein anderer bereits verfügt hat, gelegen ist, während das Vorhandensein der Verfügungsunfähigkeit aus einem andern Grunde dabei ganz außer Betracht bleibt. Diese Auffassung des ἐπιδιατάσσεσθαι führt dann hinsichtlich der διαθήκη Gottes zu dem Satze, daß, nachdem Gott in seiner διαθήκη über die κληρονομία zugunsten der Gläubigen verfügt hat, der νόμος nicht von neuem verfügt. Und in der Tat würde Paulus mit der Bestreitung der Annahme, daß der νόμος über die κληρονομία eine Verfügung getroffen hat, gegen einen nicht lediglich supponierten, sondern unzweifelhaft vorhandenen Standpunkt der Zeitgenossen posto fassen, nämlich zwar nicht gegen einen judenchristlichen, wohl aber gegen den jüdischen Standpunkt. Denn auch das Judentum kannte die Idee des Messiasreichs, machte indessen den Gewinn des Heils von der Beobachtung des mosaischen Gesetzes abhängig. Nun wird freilich auch das Messiasreich im jüdischen Sinne auf die Verheißung, die Gott dem Abraham und seinem Samen zuteil werden

ließ, gegründet, indessen gerade nicht in dem Verständnis der Verheißung wie es dem Apostel eigen ist, so daß der Gegensatz der christlichen und der jüdischen Auffassung mit Bezug auf den Erwerb der κληρονομία des zukünftigen Heils als Gegensatz des Erwerbs der κληρονομία kraft Verheißung und kraft des νόμος bezeichnet werden konnte. Da nun der νόμος jünger als Gottes διαθήκη ist, — Paulus sagt, wie wir sogleich hören werden, 430 Jahr jünger, — konnte der Apostel dasjenige, was nach jüdischer Auffassung der νόμος im Verhältnis zur διαθήκη Gottes tat, als ein von neuem Verfügen über die Erbschaft charakterisieren, bzw. bestreiten. Was nach dieser jüdischen Auffassung der νόμος tat, war dann aber auch in der Tat eine Ungültigkeitserklärung der διαθήκη Gottes, resp. Nichtigkeitserklärung der Verheißung (im paulinischen Sinne): denn hätte der νόμος aufs neue verfügt, so würde er in der Tat die διαθήκη für ungültig, die ἐπαγγελία für nichtig erklärt haben, da ja doch ein jeder, der nach vorgängiger Verfügung von seiten eines Andern von neuem verfügt, damit seinen Entschluß zu erkennen gibt, daß die alte Verfügung, resp. ihr Inhalt, kraftlos, resp. hinfällig sein soll.

Wenige Worte reichen dann zur Erklärung des neben dem ἐπιδιατάσσειν stehenden Wortes ἀθετεῖν aus. Hierunter wird man jede Ungültigkeitserklärung zu verstehen haben, die nicht mittels ἐπιδιατάσσειν geschieht, oder noch besser die Ungültigkeitserklärung überhaupt, die dann durch das hinzugefügte ἐπιδιατάσσειν näher charakterisiert wird, da ja auch die Eventualität einer Ungültigkeitserklärung seitens des νόμος ausschließlich im Hinblick auf den bezeichneten jüdischen Standpunkt, resp. im Hinblick auf ein ἐπιδιατάσσειν, ventiliert wird. Es erübrigt dann schließlich noch die Frage zu stellen, ob bei der Ungültigkeits- und Nichtigkeitserklärung, resp. der wiederholten Verfügung, wovon hinsichtlich der διαθήκη die Rede ist, bereits zu subintelligieren ist, daß die Verfügung keinen Rechtseffekt besitzt. An und für sich ist dieser Sinn in den Worten, vor allem in dem ἐπιδιατάσσειν, nicht gelegen und scheint mir ein spezifisch in der Juristensprache gebräuchlicher. In der Laiensprache wird der Gedanke, daß niemand mit Rechtswirkung von neuem verfüge, vielmehr mit den Worten wiedergegeben, daß niemand aufs neue eine Verfügung treffen kann oder darf. Nehme ich somit an, daß Paulus mit dem οὐδεὶς ἀθετεῖ ἢ ἐπιδιατάσσειν lediglich das Vorhandensein einer auf den Rechtseffekt der Ungültigkeit und Nichtigkeit gerichteten Äußerung bestreitet, so brauche ich kaum noch einmal daran zu erinnern, daß der Grund des Nicht-

vorhandenseins dieser Äußerung in dem Fehlen der Rechtswirkung gelegen ist.

9. Wir haben somit gesehen, daß nach Paulus niemand das Testament eines andern, resp. seinen Inhalt, für ungiltig oder nichtig erklärt, indem er von neuem die gleiche Verfügung trifft. Auch hierin ist eine juristische Beziehung gelegen, indem von dem im Rechte nicht unbekanntem Tatbestande die Rede ist, daß die Verfügung seitens des einen dem andern die Befugnis, seinerseits zu verfügen, entzieht. Ich wende mich nunmehr dem Sachverhalte zu, zu dem der behandelte Satz das Seitenstück *κατὰ ἄνθρωπον* bildet, habe indessen dem Vorstehenden, worin bereits weithin darauf Bezug genommen werden mußte, nur wenige Worte hinzuzufügen. Es wird also hier berichtet, daß der jüngere — und zwar um 430 Jahre jüngere — νόμος das ehemals durch Gott errichtete Testament nicht für ungiltig erkläre, so daß er die Verheißung nichtig nenne, womit, wie wir sahen, der Apostel gegen die jüdische Anschauung Front macht, daß der νόμος zu Gunsten des Volkes Israels über die κληρονομία verfügt. Daß dabei der νόμος der Person Gottes, dem Erblasser, wie eine dritte Person gegenübersteht, ergibt sich aus dem Vergleich mit dem in Inhalt und Aufbau korrespondierenden Satze *κατὰ ἄνθρωπον* (15 ἀνθρώπου διαθήκην οὐδεὶς ἀθετεῖ; 17 διαθήκην ὁ νόμος οὐκ ἀκυροῖ). Hieran reihen sich dann die folgenden Worte (18): εἰ γὰρ ἐκ νόμου ἢ κληρονομία, οὐκέτι ἐξ ἐπαγγελίας· τῷ δὲ Ἀβραὰμ δι' ἐπαγγελίας κεχάριται ὁ θεός; meines Erachtens lassen sie sich am besten dahin auffassen, daß sie zur Erklärung des Satzes, der νόμος verfüge nicht von neuem über die κληρονομία, dienen. Paulus argumentiert nämlich, wie mir scheint, folgendermaßen. Der νόμος verfügt nicht über die κληρονομία. Wäre eine Verfügung von seiten des νόμος giltig, resp. die κληρονομία aus dem νόμος, so bliebe kein Platz übrig für eine Verfügung durch die Verheißung, für eine Erbschaft aus der Verheißung. Aber diese ist doch eben vorhanden: denn Gott hat dem Abraham die Erbschaft durch die Verheißung geschenkt. Niemand wird, wie ich glaube, gegen diese Auslegung Bedenken haben können.

10. Wir wiederholen: der νόμος will nicht Gottes διαθήκη für ungiltig erklären, nicht aufs neue über die κληρονομία verfügen. Wozu dient dann das Gesetz, fährt Paulus fort? Τί οὖν ὁ νόμος? Hierauf folgt eine Antwort, mit Bezug auf welche, da erbrechtliche Beziehungen fehlen, auch im allgemeinen die juristischen in den Hintergrund treten, wenige Worte genügen müssen. Die erbrechtlichen Beziehungen fehlen: denn die Meinung von Halmel, daß Paulus in seiner

Antwort den νόμος als ein von Gott, dem Erblasser, seiner διαθήκη zugefügtes Kodizill charakterisiert, — Kodizill eine Zusatzverfügung zum römischen Testament, der mit Beginn der Kaiserzeit in stets wachsendem Maße Rechtseffekt zugeschrieben wird, — ist unhaltbar. Sie fällt schon mit dem Ausgangspunkte dahin, daß Gott, Urheber der διαθήκη, auch als Urheber des νόμος aufzufassen ist, läßt aber überdies insbesondere unerklärt, weshalb Paulus seine Erörterung damit begonnen hat, das ἀθετεῖν und das ἐπιδιατάσσεσθαι von seiten eines andern zu bestreiten. Die Antwort auf die genannte Frage lautet dann folgendermaßen (19): der νόμος — hier am füglichsten als Inhalt aufzufassen —, wird hinzugefügt τῶν παραβάσεων χάριν, der Übertretungen wegen, bis daß da käme der Same, dem die Verheißung gilt. Hiermit wird gesagt, daß der νόμος bestimmt ist, mittels seiner Gebote und Strafen die Sünden der Menschen zum Vorschein zu bringen. Und wenn damit die Bestimmung des νόμος gezeichnet ist, so dienen die folgenden Worte, um den Rechtscharakter des νόμος ins Licht zu setzen (19 u. 20): der νόμος, will Paulus sagen, ist nicht Kundgebung von Gott; denn Gott ist eins, der νόμος dagegen — von Engeln in die Hände des μεσίτης, Moses, gestellt — der Bund zwischen Gott und Israel, da ja ein μεσίτης, ein Mittler, naturgemäß zwischen mehreren vermitteln muß. Daß der νόμος dabei als Personifikation und eine Gott gegenübergestellte Größe aufgefaßt ist, ward bereits erwähnt. So erklären sich meines Erachtens auch am füglichsten die bekannten Worte (20): ὁ δὲ μεσίτης ἐνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ θεὸς εἰς ἔστιν. Und hieran schließt sich die Frage — lediglich eine weitere Bestätigung, daß hier der νόμος nicht als Kundgebung Gottes aufzufassen ist: ist dann nun das Gesetz gegen die Verheißungen (21 ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν τοῦ θεοῦ)? Nein, sagt Paulus: zwar hat der νόμος den Menschen keine sittliche Neugeburt schaffen können (ζωοποιεῖν): denn hiermit hätte er den Gläubigen die δικαιοσύνη gewährt, wozu er nach der Annahme von Paulus — ich habe hiervon zu Beginn gesprochen, — nicht imstande war. Und nun entwickelt der Apostel das wahre Verhältnis, in welchem seiner Annahme nach der νόμος zu der Verheißung steht (23—25): es hat die Schrift zunächst alles unter der Sünde verwahrt, das will sagen, der Sünde unterworfen, der νόμος indessen vor dem Kommen des Glaubens die unter der Sünde verwahrten in seine Zucht genommen, gerade im Hinblick auf den Glauben, so daß er dadurch ein παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν, damit wir aus dem Glauben gerechtfertigt würden, geworden ist. Mit dem Kommen des Glaubens stehen dann die Christen — es sind natür-

lich die Judenchristen gemeint, — nicht mehr unter dem Pädagogen (24 u. 25 ὡςτε ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν, ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν· ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἔσμεν). Man darf annehmen, daß Paulus die pädagogische Funktion des νόμος, der die unter der Sünde verwahrten in seiner Zucht hält, hierin erblickt, bei ihnen das Sündenbewußtsein zu erwecken: unter keinen Umständen gewährt dasjenige, was von dem Pädagogen erzählt wird, irgendwelchen juristischen Bezug. Mit dem Ende der παιδαγωγία ist dann freilich von den Gläubigen die κληρονομία erworben, aber nicht um deswillen, weil die παιδαγωγία zu Ende ist, sondern weil jene mit dem Kommen der πίστις, die zugleich Erwerb der δικαιοσύνη ist, ἐπέρμα geworden sind.

IV.

1. Soviel über die erste Gedankenreihe, wo von dem Falle die Rede ist, daß die Gläubigen die κληρονομία des zukünftigen Heils kraft der διαθήκη Gottes, resp. der darin aufgenommenen ἐπαγγελία, empfangen, während der νόμος keinerlei Verfügung darüber trifft. Nun die zweite Gedankenreihe, worin Paulus erörtert, daß die Gläubigen in der Eigenschaft von υἱοὶ θεοῦ, von Gottes Söhnen, κληρονόμοι werden.

2. Εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος διὰ θεοῦ (7), oder, wie es im Römerbriefe (8, 17) heißt: εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι· κληρονόμοι μὲν θεοῦ. Gottes Sohn, υἱός, τέκνον, wird der Gläubige genannt, weil Christus zu Gott in einem Verhältnis steht, das mit der eigentlichen Sohnschaft zwar nicht in physischer, wohl aber in geistiger Hinsicht verglichen werden kann, und der Gläubige, um der Wesensgemeinschaft mit Christus willen, diese Beziehung mit Christus teilt. Und Paulus schließt dann folgendermaßen: wenn ein τέκνον, ein υἱός, der Sohn im eigentlichen Sinne des Wortes, Erbe des Vaters ist, so ist auch der Mensch als Gottes Sohn Erbe Gottes. Während wir somit bisher lediglich konstatieren konnten, daß Paulus Rechtsverhältnisse zu einer Vergleichung mit transcendenten Verhältnissen verwendet, ergibt sich hier, daß der Apostel zu dem Resultat des Erwerbs der κληρονομία auf dem Wege der Verwendung einer Rechtsvorschrift — der freilich ebenso sehr natur- wie universalrechtlichen Vorschrift, der Sohn beerbt den Vater, — gelangt und somit dem Einfluß des Rechts unterliegt. Dieser Schlußfolgerung geht voran, daß Paulus den Sachverhalt, aus welchem er die Sohnschaft des Menschen herleitet, als υἰοθεσία charakterisiert (5), wodurch der Apostel ihn durchaus nicht mit der Adoption vergleichen will, wie das Wort in der Vulgata übersetzt ist, sondern lediglich als das Ereignis kennzeichnet,

durch welches derjenige, der nicht von Natur Sohn ist, in das geistige Sohnesverhältnis gebracht wird. Der Vollständigkeit halber füge ich hinzu, daß nach dem Apostel mit der *υιοθεσία* die Sendung des *πνεύμα* in die Herzen der Gläubigen, — *πνεύμα* der Sohnschaft und nicht *πνεύμα* der Knechtschaft, — sich verknüpft, das sich dann in das Gebet *Ἄββᾶ ὁ πατήρ* ergießt (6). Hauptsache ist, daß nach Paulus die Gläubigen, nachdem sie mittels *υιοθεσία* Söhne Gottes geworden sind, als Söhne die *κληρονομία* erben.

3. Dieser Erörterung geht nun aber eine andere voraus, die ich nunmehr ins Auge fassen will. Sie beginnt mit einem Satze, von dem z. B. Weizsäckers Übersetzung, die ich hier folgen lasse, eine richtige Vorstellung gewährt. „So lange der Erbe unmündig ist, ist kein Unterschied zwischen ihm und einem Knechte, obwohl ihm alles gehört, sondern er ist unter Vormündern und Verwaltern bis zu der vom Vater verordneten Zeit“. Das ist wiederum, wie man sieht, ein Sachverhalt *κατὰ ἄνθρωπον*, der naturgemäß einem sich anschließenden transcendenten Satze zur Parallele dient. Es ist dann ganz klar, daß hier dem Unmündigen (*νήπιος*) eine Rechtsstellung, wie die eines Sklaven, zuerkannt wird, was sich kaum auf etwas anderes als seine vermögensrechtliche Lage, bezw. seine Stellung als Eigentümer und zwar Eigentümer der Erbschaft, beziehen kann: denn gerade in diesen Hinsichten wird er genannt und ausschließlich mit Bezug auf Vermögen besteht ja auch Übereinstimmung zwischen dem jungen Erben und dem Sklaven, sofern nämlich dieser wie jener über Vermögen nicht verfügen kann. Und lediglich von der Annahme aus, daß Paulus die Übereinstimmung zwischen dem jungen Erben und dem Sklaven in dem Mangel der Verfügungsfähigkeit erblickt, erklärt sich auch der Zusatz, daß ersterer, der Eigentümer der Erbschaft ist, unter Vermögensverwaltern, *ἐπίτροποι* und *οἰκονόμοι*, steht. Der Sinn ist dann offenbar der, daß der junge Erbe, obschon er Eigentümer der Erbschaft ist, wegen des Fehlens der Verfügungsfähigkeit über die Erbschaft, von dem Sklaven sich nicht unterscheidet.

4. Ich habe soeben die *ἐπίτροποι* des Textes, unter denen der junge Erbe steht, als Vermögensverwalter bezeichnet, womit indessen die Art der Vermögensverwaltung noch nicht charakterisiert ist. Während im neuen Testament der Ausdruck *ἐπίτροπος* auch in der Bedeutung des durch den Geschäftsherrn angestellten Verwalters gebraucht wird, hat das Wort in der Profanrätigkeit und in der Rechtsterminologie den besonderen Sinn des Vormunds empfangen, das will sagen, desjenigen, der

in Ermangelung des Vaters mit der Administration und demgemäß einer gewissen Verfügung hinsichtlich des Pupillenvermögens betraut ist. So wird auch bei den genannten byzantinischen Juristen unter ἐπίτροπος der römische tutor impuberum, der Vormund über unmündige Personen verstanden. Man wird dann sicherlich bei dem ἐπίτροπος unseres Textes an diesen Altersvormund denken und somit Weizsäckers Übersetzung auch in diesem Punkte billigen müssen: einmal, weil dieses Verständnis vermutet werden darf, wo von dem ἐπίτροπος eines νήπιος die Rede ist, sodann von keinem andern Unmündigen so allgemein, wie es hier geschieht, sich sagen ließ, daß er einen ἐπίτροπος hat, und schließlich lediglich mit Bezug auf den Vormund der Pupill unter ihm zu stehen erachtet werden kann, ὑπὸ ἐπιτρόπου ἐστίν, wie es bei Paulus heißt (2). Man kommt dann allerdings zu dem Schluß, daß in dem Satze des Paulus das Kind vaterlos ist: aber gerade dies folgt schon aus der Erwägung, daß, wo ein Kind Vermögen und gleichzeitig besondere Vermögensverwalter besitzt, wie es hier der Fall ist, der Sachverhalt, daß das Kind vaterlos ist, vermutet werden darf, da er der normale ist: denn wo ein Vater vorhanden ist, hat regelmäßig das Kind entweder kein Vermögen oder den Vater zum Vermögensverwalter.

Neben dem ἐπίτροπος wird von οἰκονόμος gesprochen, welches Wort außer der allgemeinen keine besondere Bedeutung hinsichtlich jugendlicher Personen besitzt. Das römische Recht kennt an der Seite der tutela eine zweite Art Vormundschaft, die cura, sc. cura generalis, der mündige Personen bis zum Alter von 25 Jahren unterworfen sein konnten, und nicht ganz unpassend ließe sich der curator minorum, in Gutgriechisch, als οἰκονόμος bezeichnen, während die byzantinischen Juristen einfach κουράτωρ übernahmen. Da indessen Paulus schwerlich den mündigen Minor als Kind, νήπιος, hätte bezeichnen können, glaube ich in dem οἰκονόμος den unter dem Vormund tätigen, mit der Leitung des Haushalts betrauten Verwalter, den οἰκονόμος im engeren Sinne, verstehen zu müssen.

5. In der Erwähnung des οἰκονόμος ist somit schwerlich ein Fingerzeig für Beeinflussung unseres Satzes κατὰ ἄνθρωπον durch das römische Recht zu finden, ebensowenig aber in den weiteren juristischen Beziehungen, die sich bisher ergeben haben. Daß ein junger vaterloser Mensch Erbe sein kann, ferner, obschon somit Eigentümer der Erbschaft, verfügungsunfähig ist, wie auch ein Sklave nicht über Vermögen verfügen kann, daß er unter einem Vormund steht, der die Vermögensverwaltung führt und Vorsteher der Haushaltung einsetzt, — ist ein

universalrechtlicher, ja geradezu naturrechtlicher Sachverhalt, woraus sich somit nicht entnehmen läßt, auf welches positive Recht Paulus sich bezieht, ja sogar ob ihm ein positives Recht vorschwebt. Besteht dagegen der gleiche Eindruck, wenn nach dem Apostel die Dauer des Unterwürfigkeitsverhältnisses des *νήπιος κληρόνομος* unter die *ἐπίτροποι* bestimmt ist *ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρὸς*? Hiermit ist ein seitens des Vaters vorausbestimmter Zeitpunkt gemeint, worin dann wiederum ein neues Argument für die Annahme gelegen ist, daß Paulus den jungen Erben als vaterlos betrachtet, da, wo es einen Vater gibt, nicht sein einmal vorhanden gewesener, sondern sein aktueller Wille die Dauer der eigentümlichen Konstellation, daß das Vermögen seines Kindes in fremder Verwaltung steht, bestimmen würde. Sonach ist von Vormundschaft von einer durch den Vater bestimmten Dauer die Rede: daß auch die Ernennung des Vormunds, und zwar in Verbindung mit der Bestimmung der Dauer der Vormundschaft, durch den Vater geschieht, dürfte dem Sinne des Apostels entsprechen, ist indessen nicht gesagt. Hier besteht, um obige Frage zu beantworten, in der Tat nicht der Eindruck, daß dem Apostel kein bestimmtes Recht vorgeschwebt hat. Denn man kann doch gewiß nicht behaupten, daß der bezeichnete Sachverhalt, wonach doch auch der Zeitpunkt des Eintritts der Verfügungsfähigkeit vom Willen des Vaters — nicht von dem Gesetze — abhängig ist, als naturrechtlich betrachtet werden kann. Und universalrechtlich ist er gleichfalls nicht: das heutige Recht kennt ihn ebensowenig, als es nach der Überlieferung der römischen Juristen im römischen Rechte der Fall ist. Vielmehr wird der in Rom mit Bezug auf die Dauer der *tutela* zur Zeit des Paulus herrschende Rechtszustand durch die bekannte Kontroverse über den Beginn der *pubes aetas*, deren Eintritt die *tutela* zum Erlöschen brachte, charakterisiert: Cassius wollte den *habitus corporis*, Proculus, dessen Meinung durchgedrungen ist, die Vollendung des 14. Lebensjahres, Priskus das Zusammentreffen beider Umstände entscheiden lassen. Ergiebt sich aber hieraus, daß die in dem von Paulus berichteten Tatbestand gelegene Steigerung des Rechts der väterlichen Gewalt nach der Überlieferung der Juristen sogar einer Rechtsordnung fehlte, wie es die Römische war, die sich durch eine besonders kräftige Entwicklung der väterlichen Macht auszeichnete, so ist zu vermuten, daß der von Paulus gegebene Sachverhalt nur wenig verbreitet gewesen ist. Ich möchte hier einfügen, daß der römische Jurist Gajus, der gegen 160 nach Christus seine Institutionen schrieb, berichtet, überall habe dem Vater das Recht zugestanden, für seine unmündigen Kinder den Vormund

zu ernennen, obschon lediglich bei den Römern, nirgends sonst, eine potestas des Vaters über seine Kinder vorkommt (I, 189 nec fere ulla civitas est, in qua non licet parentibus liberis suis inpuberibus testamento tutorem dare; quamvis . . . soli cives Romani videantur tantum liberos suos in potestate habere). Nirgends, mit einer Ausnahme, sagt Gajus: denn während die patria potestas spezifisches Recht der römischen Bürger sei, und es kaum sonst ein Volk gebe, bei dem die Väter eine gleiche Gewalt über ihre Kinder besitzen, sei ihm nicht entgangen, daß die gens der Galater den Vätern die potestas über die Kinder zuschreibe (I, 55 Item in potestate nostra sunt liberi nostri, quos iustis nuptiis procreavimus. quod ius proprium civium Romanorum est [fere enim nulli alii sunt homines, qui talem in filios suos habent potestatem, qualem nos habemus] . . . nec me praeterit Galatarum gentem credere in potestate parentum liberos esse). Schließt etwa Gajus das Vorkommen der potestas bei den Galatern aus einem zu seiner Kenntnis gekommenen Sachverhalt, daß die galatischen Väter nicht nur den Vormund ihrer Kinder ernennen konnten, sondern auch die Dauer der Vormundschaft, resp. der Unmündigkeit, bestimmen durften? Oder leitet Gajus seine Notiz aus unserem ihm durch einen Christen bekannt gewordenen Text aus dem Galaterbrief ab? Eine einigermaßen für Schlußfolgerungen verwendbare Antwort läßt sich auf diese Fragen nicht geben. Hingegen mag schließlich mit Bezug auf das Verhältnis des paulinischen Textes zum römischen Recht des Umstandes gedacht werden, daß, worauf bereits bei Sieffert hingewiesen ist, dem soeben aus den römischen Juristen geschilderten Sachverhalte römischen Rechts, wonach die Dauer der Vormundschaft, resp. Unmündigkeit von dem Willen des Vaters unabhängig war, nach der Überlieferung der Profanliteratur eine Periode voranging, wo das Umgekehrte der Fall gewesen ist. Das Kind wurde damals in dem Augenblicke mündig, da der Jüngling an dem hierfür bestimmten jährlichen Festtage die toga virilis anlegte, was in einem vom Vater, resp. dem Vormund zu bestimmenden Lebensalter, tatsächlich zumeist mit dem Eintritt der geschlechtlichen Reife, indessen auch zu andern und sehr verschiedenen Zeiten geschah. Noch gegen das Ende des ersten Jahrhunderts scheint diese Übung nicht vollständig außer Gebrauch gekommen zu sein. Man darf es dann für sehr wahrscheinlich halten, daß der Vater den Termin des Anlegens der toga virilis, wie er ihn bei seinen Lebzeiten festsetzte, auch hinsichtlich der Zeit nach seinem Tode normieren konnte, was vorzüglich in Verbindung mit der Ernennung der Vormünder geschehen sein wird. Und so geht die Behauptung wohl

nicht zu weit, daß Paulus in dem bezeichneten Tatbestand einen zur Zeit des Apostels noch nicht völlig geschwundenen Rechtszustand wiederzugeben scheint, ja — unsere früheren Bemerkungen in Betracht genommen — vielleicht sogar vor Augen hat.

6. Soviel über das *κατὰ ἀνθρώπων*: denn lediglich von demjenigen, was dem jugendlichen Erben vor Eintritt des durch den Vater bestimmten Zeitpunktes widerfährt, ist die Rede. Es liegt freilich auf der Hand, daß mit dem Erlöschen der Vormundschaft der Erbe selbst das Verfügungsrecht erwirbt und demnach nicht weiter die Rechtsstellung eines Sklaven besitzt: mit keinem einzigen Worte wird indessen hiervon gesprochen. Wozu dient dann unser Satz als Parallele *κατὰ ἀνθρώπων*? Zu einer Ausführung transcendentalen Inhalts (3), die derart vorgetragen wird, daß darin die einzelnen korrespondierenden Umstände teilweise auch im Satzbau hervortreten? *Νήπιοι* werden die Personen, die es angeht, auch hier genannt, die dann natürlich lediglich als vaterlose Erben, und zwar — wovon ja doch das Stück handelt, — als die *κληρονόμοι* des zukünftigen Heils zu gelten haben. Wie dort der *νήπιος κληρονόμος* ein *δοῦλος*, so werden hier die *νήπιοι* als *δεδουλωμένοι* bezeichnet, worin im Hinblick auf den Satz *κατὰ ἀνθρώπων* gelegen ist, daß sie über die Erbschaft des künftigen Heils nicht verfügen konnten. Und während es dort heißt, daß der *νήπιος ὑπὸ ἐπιτρόπους καὶ οἰκονόμους* steht, wird hier von dem *νήπιος* in der ersten Person der Mehrzahl ausgesagt: *ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἡμεθα*, wir standen unter den *στοιχεῖα* der Welt. Es fehlt dann, wenn die einzelnen Glieder des Satzes *κατὰ ἀνθρώπων* in der Parallele vollständig wiederkehren sollen, nichts anderes, als die Angabe einer seitens des Vaters im voraus für die Dauer der Unterworfenheit unter die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* bestimmten Frist. Wenn es nun nach den Worten *ὑπὸ τὰ στοιχεῖα ἡμεθα* heißt (4 u. 5): als die Erfüllung der Zeit kam, da sandte Gott seinen Sohn, geboren vom Weibe, unter das Gesetz getan, damit er die unter dem Gesetze loskaufe (Weizsäcker), und zwar zum Zwecke der *υἰοθεσία* (*ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν*), so ist es deutlich, daß hierin die Frist angegeben wird. Der Endpunkt ist somit die *υἰοθεσία* der Erben, die geschieht anlässlich des Loskaufs derjenigen, die unter dem Gesetze sind, vom Fluche des Gesetzes, und Gott ist der Vater, der den Zeitpunkt im voraus anweist, das will sagen, nicht als Vater im christlichen der Sohnschaft der Gläubigen entsprechenden Sinn, da ja die *υἰοθεσία* erst später eintritt, Gottvater ist es, der den Zeitpunkt im voraus anweist: denn dieser Zeitpunkt ist eine Handlung Gottes, die Sendung Christus, und das Insleben-

treten des Sohnesverhältnisses zu Gott im christlichen Sinne. Gottvater hat also im Sinne von Paulus vorausbestimmt, — was dann zugleich eine Vorbestimmung ist, — daß der Erbe des künftigen Heils bis zu seiner υιοθεσία unter den τριχεία der Welt steht. Übereinstimmung besteht dann aber mit dem Satze κατὰ ἄνθρωπον auch noch insoweit, als nicht ausdrücklich davon die Rede ist, daß mit Eintritt des durch den Vater bezeichneten Augenblicks der Erbe die Verfügung über seine Erbschaft empfängt. Was erzählt wird, ist vielmehr die von uns bereits ausführlich behandelte Erörterung, resp. daß die Gläubigen infolge der υιοθεσία als τέκνα θεοῦ, als υιοί Gottes, das zukünftige Heil erben. Dieser Umstand zeigt, daß nach der Auffassung des Paulus die jungen Erben bis dahin nicht in der Eigenschaft von Söhnen Gottes die Erben des zukünftigen Heils gewesen sind, und legt die Frage nahe, in welcher andern Eigenschaft dann sie die Erbschaft besaßen, in der Tat besaßen, wenn sie auch nicht darüber verfügen konnten. Diese Frage will ich schließlich noch zu beantworten suchen, in einer Weise, die zugleich auch eine Aufklärung darüber verschaffen soll, weshalb Paulus des weiteren nichts über den Einfluß der υιοθεσία auf das Verhältnis des Erben zu der von ihm besessenen Erbschaft berichtet.

7. In der Regel, soweit bei den Autoren die Stellungnahme zu unserer Frage deutlich zutage tritt, wird angenommen, daß die κληρονομία der νήπιοι κληρονόμοι die Erbschaft aus der Verheißung an Abraham und sein πέρμα, somit die νήπιοι κληρονόμοι die Gläubigen, die Christen sind. Als νήπιοι werden sie bezeichnet, um damit ihren Stand für die Zeit, daß sie noch nicht πέρμα geworden sind, zu charakterisieren. Dagegen heißen sie κληρονόμοι, obschon sie noch nicht πέρμα sind, weil ihnen durch Gott vorbestimmt ist, dadurch daß sie einst πέρμα werden, das zukünftige Heil zu erwerben. Die Absicht des Apostels, wenn er sie als Erben aus der Verheißung einführt und schließlich als Erben kraft Sohnschaft zeichnet, konnte dann, wie mir scheint, keine andere sein als die, zeigen zu wollen, daß alle, die aus dem Glauben sind, auf zweierlei Weise, durch Verheißung und als Söhne Gottes, die Erbschaft empfangen. Aber Paulus hätte doch seinem Vorhaben keinen rechten Ausdruck gegeben, da er zu erzählen versäumte, wie sich hinsichtlich des Erwerbs der Erbschaft aus der Verheißung die νήπιοι aus ihrem Stande der Verfügungsunfähigkeit, in dem Augenblicke daß sie πέρμα werden, bezw. die υιοθεσία erzielen — das eine fällt mit dem andern zusammen, — zu verfügungsfähigen und somit reellen Eigentümern der Erbschaft entwickeln. Ferner aber war der Satz, daß alle

Gläubigen aus der Verheißung Erben werden, von Paulus bereits in der ersten Gedankenreihe ausführlich dargestellt: wozu mußte er dann noch einmal wiederholt werden, freilich mit einer Modifikation, aber darum um so mißverständlicher; denn dort wurden sie nicht schon infolge des Umstandes, daß sie durch die Verheißung zum πέρμα vorbestimmt sind, sondern erst dadurch, daß sie aktuell πέρμα werden, — im Wege des Χριστοῦ εἶναι — als Erben angesehen. Auch die Annahme, daß Paulus in den zum πέρμα vorbestimmten, aber noch nicht zum πέρμα gewordenen bereits κληρονόμοι aus der Verheißung erblickt, erweckt Bedenken und ruft zugleich die Frage wach, ob sie nach dieser Auffassung nicht auch bereits, indem sie den Keim der Sohnschaft in sich tragen, als υἱοί zu erachten sind, so daß die υἰοθεσία nicht erst in die Zukunft fallen kann. Ich bin somit der Ansicht, daß sich die Meinung, die κληρονομία ist den νήπιοι aus der ἐπαγγελία zuteil geworden, nicht aufrecht erhalten läßt. Mir will es scheinen, daß Paulus, der sich hier mit der jüdischen Annahme, das Gesetz habe die Juden zu Erben des künftigen Heils gemacht, abfindet, resp. im Geiste der jüdischen Auffassung mit der κληρονομία die durch den νόμος den Juden zugewiesene Erbschaft meint und danach unter den νήπιοι, die über die Erbschaft des künftigen Heils nicht verfügen konnten, die Juden versteht, die über diese ihnen durch den νόμος zugewiesene Erbschaft nicht verfügen konnten. Die Absicht, die er mit der Hinzufügung des Satzes über die κληρονομία kraft Sohnschaft verfolgte, war dann die: zu zeigen, daß auch bei Adoption der jüdischen Auffassung die Gläubigen, die aus dem Judentum kamen, da sie, um Christen zu werden, die υἰοθεσία erfuhren, die κληρονομία als Söhne Gottes empfangen. Freilich — wird man sagen müssen — nach dem geschilderten Standpunkt auch aus dem νόμος. Indessen empfangen sie doch die Verfügungsfähigkeit nach Paulus auf keinem andern Wege als mittels Sohnschaft. Und vielleicht will Paulus, wenn er sagt, daß die Gläubigen als Söhne Gottes κληρονόμοι sind διὰ θεοῦ, — nicht κληρονόμοι θεοῦ, wie es Römerbrief 8, 17 heißt, — ausdrücken, daß ihnen die κληρονομία als Söhne Gottes, aber auch, soweit sie sie aus dem νόμος ableiten, reell nicht anders als mittels ihres durch Sohnschaft erzielten Verhältnisses zu Gott zusteht. Diese Auffassung — wie mir scheint die einzige, die übrig bleibt, — erklärt in der Tat, daß Paulus sich über die weiteren Schicksale der von dem νήπιος erworbenen Erbschaft nicht unmittelbar ausläßt, da der Apostel keine Veranlassung hatte, des Erwerbs des vollen Eigentums an der den Juden durch den νόμος zugefallenen Erbschaft in anderer Weise zu gedenken, als es

geschichte, oder mit andern Worten, indem er ihn auf die Sohnschaft gründet. Und sie wird durch den Umstand unterstützt, daß der Loskauf vom Fluche des Gesetzes, der den Endpunkt der von Gottvater den *νήπιοι κληρονόμοι* gesetzten Frist der Verfügungsunfähigkeit bezeichnet, lediglich sich auf die Juden beziehen kann. Ist diese Auffassung richtig, so ergeben sich die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, worunter am füglichsten Himmelskörper, Sonne Mond und Sterne, verstanden werden, als die Dinge, von deren Lauf der Sabbat und die jüdischen Festtage abhängig sind. Es zeigt sich dann, daß Paulus von denjenigen, die ehemals Juden waren, in der ersten Person der Mehrzahl spricht (3 ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἡμεῖς, 5 ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν), wozu für ihn ja auch Veranlassung bestand. Daß der Apostel, wo er von der Sendung des *πνεῦμα* redet (6), auch wieder von *οἱ δὲ ἔστε υἱοί*, von *εἰ δοῦλος, ἀλλὰ υἱός* spricht, ist natürlich, weil doch nicht nur die früheren Juden Söhne Gottes sind.

V.

Nach der aus der Betrachtung der beiden Gedankenreihen gewonnenen Anschauung bestreitet Paulus die jüdische Auffassung, daß der νόμος den Juden das zukünftige Heil verschafft hat, um dann sich auf ihren Standpunkt zu stellen und sie schließlich in effectu abzulehnen. Es bleibt dahingestellt, inwieweit hieraus ein Licht auf den sonstigen Inhalt des Galaterbriefs und auf den Standpunkt der von dem Apostel bekämpften Mission und das Heidenchristentum im allgemeinen fällt. Es war mir nicht daran gelegen, andere Resultate zu erzielen, als diejenigen, welche unser Text unmittelbar liefert. Wer einmal die Grenzen seiner Wissenschaft überschreitet, möge zusehen, daß er nicht zu weit geht.

Miscellen zu den Paulusakten.

Von Carl Clemen in Bonn.

Ich beabsichtige im folgenden keine vollständige Anzeige der seit langem erwarteten und nun endlich erschienenen Ausgabe der koptischen Paulusakten von C. Schmidt zu schreiben. Die Literaturblätter mögen darüber orientieren, was sie außer den bisher bekannten Stücken enthalten, bez. nicht enthalten und was der verdiente Herausgeber über ihre Geschichte und Zeit, ihren Ort und Charakter urteilt. Die in dieser Zeitschrift (Jg. 1903 S. 22 ff.) von Corssen vorgetragene Hypothese über ‚die Urgestalt der Paulusakten‘ weist er ausführlich (S. 218 ff.) zurück; die ältern Theorien von Lipsius (Die apokryphen Apostelgeschichten II, 1, 1887, 447 ff.), Ramsay (The Church in the Roman Empire before A. D. 170, 1893⁴. 1895, 390 ff.) und Pfeleiderer (Das Urchristentum² 1902, II, 172 ff.) glaube ich (wie z. T. schon Rey, Étude sur les acta Pauli et Theclae 1890, 37, 1) in meinem soeben erschienenen Paulus (1904, I, 337 ff.) widerlegt zu haben. So möchte ich hier nur zwei Punkte zur Sprache bringen, die so ausführlich weder dort noch in einer Anzeige erörtert werden konnten: die Komposition und den Geschichtswert der Paulusakten.

I.

Da die Paginierung, mit der die ganze Handschrift auf dem Recto und Verso versehen war, wenigstens in einigen Fällen noch erhalten ist, können wir die betreffenden Blätter natürlich ohne weiteres an die rechte Stelle bringen. Auf S. 11—14 war also von einer Episode die Rede, in der neben Paulus namentlich ein Ehepaar, Anchares und Phila, vorkamen; da darauf ein (freilich nicht ganz erhaltenes) Lemma: nach der Flucht von Antiochia, da er wollte hinaufgehen nach Ikonium — und dann die schon bekannten Theklaakten folgen, spielte sie in Antiochia; voranging (wahrscheinlich unmittelbar, also als S. 9 und 10) ein Blatt, auf dem außer von Anchares und Phila auch noch von ihrem Sohn

die Rede war, den Paulus auferweckte. Was dagegen auf den noch übrigen vier ersten Blättern stand, können wir vermutungsweise erst angeben, wenn wir gesehen haben, welches Antiochia im folgenden gemeint war.

Schmidt (S. 208ff.) denkt, wie schon Schlau (Die Akten des Paulus und der Thekla 1877, 84, 3), obwohl beide im folgenden das pisidische erwähnt finden, doch an das syrische Antiochia, hat aber den Beweis dafür kaum erbracht. Denn wenn er

1. die Worte *acta P. et Th.* 3 (Ὀνησίφορος) ἐπορεύθη κατὰ τὴν βασιλικὴν ὁδὸν τὴν ἐπὶ Λύστραν trotz des Syrers, der liest: he went and stood where the roads meet, on the highway which goes to Lystra, nur übersetzen zu dürfen meint: er ging auf der königlichen Straße entlang — so ist das nicht berechtigt. Auch ἐλθόντες κατὰ τὴν Μυσιάν *act.* 16, 7, γενόμενοι κατὰ τὴν Κνίδον 27, 7 kann doch nur heißen: als sie gegen Mysien, gegen Knidos hin gekommen waren — von andern Stellen nicht erst zu reden. Ferner wissen wir (vgl. zuletzt Cronin, First report of a journey in Pisidia, Lycaonia and Pamphylia, *Journal of hell. studies* 1902, 109f.), daß die via Sebaste von Antiochia in Pisidien, ohne Ikonium zu berühren, wenigstens in ihrem einen Strang nach Lystra führte, während von einer Straße dieses Namens von Ikonium nach dem syrischen Antiochia, die man nach Schmidt ‚einfach annehmen‘ muß (!), schlechterdings nichts bekannt ist. Ja man könnte sogar zweifeln, ob von zwei so weit auseinander liegenden Städten, wie dem syrischen Antiochia und Ikonium wie *acta P. et Th.* 1 gesagt werden konnte: als Paulus nach seiner Flucht aus Antiochia nach Ikonium hinaufzog; aber wenn das auch nicht durchschlagend sein sollte, so liegt doch kein Grund vor, Paulus von Lystra herkommend zu denken — es müßte denn sein, daß die andern Argumente dazu nötigten.

2. Wenn Schmidt fortfährt: „ist in der That das syrische Antiochien gemeint, so ist damit einerseits der Verfasser von dem Vorwurf der Verwechslung der beiden Städte befreit und andererseits die Schwierigkeit gehoben, daß nämlich Paulus mit Thekla von Ikonium nach Antiochien geht, ohne daß seine Rückkehr nach dort bemerkt wird“ — so verstehe ich freilich den ersten Grund überhaupt nicht. Gerade wenn das syrische Antiochia gemeint wäre, hätte der Verfasser doch, um einer möglichen Verwechslung mit dem pisidischen vorzubeugen, dieses von jenem unterscheiden müssen. Aber so scharf darf man ihm wohl weder hier noch bei dem einfachen εἰσῆλθεν § 26 auf die Finger passen; denn auch Paulus sagt doch z. B. *Gal* 1, 17f.,

wo es sich um die Rückkehr nach Jerusalem handelt, einfach ἀνήλθον. Oder meint Schmidt, deshalb mache sich der Verfasser einer scheinbaren Verwechslung schuldig, weil Paulus, soeben aus dem pisidischen Antiochia vertrieben, es nicht habe wagen können, dorthin zurückzukehren? Dann übersieht er, daß diese Notiz aus act 14, 21 stammen wird; wenigstens wäre das nur in dem Falle zu bezweifeln, daß sich bessere Gründe für seine Anschauung beibringen ließen.

3. Ein solcher ist nun aber wenigstens darin sicher nicht zu finden, daß acta P. et Th. 23 ein Weg erwähnt wird, ἐν ἧ ἀπὸ Ἰκονίου εἰς Δάφνην πορεύονται. Denn dieses Δάφνην kann, wenn man es nicht mit dem unechten Schluß in G und dem Metaphrasten in die Nähe von Ikonium verlegt, sondern mit dem bekannten Daphne bei dem syrischen Antiochia identifiziert, bei einem Verfasser, der, wie wir sahen, so genau die Wege in Lycaonien kannte, unmöglich ursprünglich sein. Oder würde ein vernünftiger Mensch, zumal wo es sich um einen Ort in der Nähe von Ikonium handelt, einen Weg als von da nach dem Vorort einer weit entfernten Großstadt führend bezeichnen? Das wäre gerade so, wie wenn jemand von der Eisenbahn von Hamburg nach Steglitz reden wollte; wenigstens aus dieser Stelle kann also jedenfalls kein Argument für Schmidts These entnommen werden.

4. So verweist er endlich darauf, daß in der koptischen Handschrift die antiochenische Episode mindestens bis auf S. 9 zurückreichte, ohne daß wir deshalb schon ihren Anfang besäßen. „Rechnen wir als Minimum nur ein Blatt dazu, so stehen wir bereits auf S. 7 des Originals, und es bleiben nur noch drei Blätter übrig. Dann müßte der Verfasser kaum der Bekehrung in Damaskus und des längeren Aufenthalts in dem syrischen Antiochien gedacht, sondern den Apostel mit einem Schlage nach Pisidien versetzt haben. Dies ist aber undenkbar.“ Und in der Tat müßte es bei der Ausführlichkeit, mit der der Aufenthalt des Apostels in Antiochia, Ikonium und weiterhin, wie wir sehen werden, in Myra und Sidon geschildert wird, auffallen, wenn über alles Vorangehende so schnell hinweggegangen worden wäre. Für undenkbar möchte ich es gleichwohl nicht erklären; aber mußte denn überhaupt der Bekehrung und der Predigt in dem syrischen Antiochia gedacht, konnte nicht gleich mit act 13 begonnen werden? Wie wir ebenfalls noch sehen werden, schließt sich der Verfasser unsrer Akten ferner sonst im allgemeinen — Ausnahmen kommen vor — an die kanonische Apostelgeschichte an, sollte er da (wenn er auch die Vertreibung aus dem pisidischen Antiochia act 13, 50 nach dem syrischen, wo er u. W. nie

verfolgt wurde, verlegt hätte) die Seereise über Cypern einfach unterschlagen haben? Hatte er sie und dann auch die Landung in Perge, bei der er unter Verwechslung mit 14, 25 Paulus gleich predigen lassen konnte, vielmehr schon vorher erzählt, so erklärt es sich doch zugleich viel besser, daß auf S. 35 bei Schmidt¹ bei dem spätem Abschied des Apostels von Myra in Perge bereits Christen vorausgesetzt werden; denn daß er etwa zwischen Antiochia und Myra dort gewesen sei, wird nicht erzählt und — wenigstens durch das Lemma auf S. 38 des koptischen Manuskripts — direkt ausgeschlossen. Ja vielleicht deutet auch der Umstand, daß acta P. et Th. 41 plötzlich das Haus des Hermias in Myra erscheint, während sonst neuauftretende Personen (außer Titus § 2, der aber ebendeshalb vielleicht auch schon vorher erwähnt war) dem Leser erst vorgestellt werden, darauf hin, daß nach unsern Akten Paulus schon vorher dort gewesen war.² Aber wie es auch damit stehe, jedenfalls ist die Deutung von Antiochia § 1 auf das pisidische wahrscheinlicher, als die auf das syrische, und damit zugleich die andere Frage beantwortet, was der von dort erzählten Totenerweckung voranging.

Auch was auf die Theklageschichte (die also bis S. 38 der koptischen Handschrift reichte) folgte, haben wir eben schon gesehen; daß der Verfasser Paulus überhaupt nach Myra und dann nach Sidon brachte, stammt natürlich aus act 27, 3 ff., sowie vielleicht 21, 1, wo bekanntlich D gig. sah. καὶ Μύρα lesen.³ Das aus beiden Städten berichtete (das einzige umfangreichere Stück der Paulusakten, das uns durch den neuen

¹ Ich muß mich, will ich nicht die Seiten seines Buches (bei der Übersetzung S. 24f. oder dem Text 1* ff.) zitieren, auch weiterhin gelegentlich an diese Zählung anschließen, obwohl sie sehr unpraktisch und irreführend ist. Die einzelnen Seiten der koptischen Handschrift sind nämlich auch nach seiner Anschauung gar nicht in der Reihenfolge aufeinandergefolgt, in der sie Schmidt numeriert; er hat sie (und die Lichtdrucktafeln) nur vorläufig so geordnet gehabt, dann aber diese Ordnung überhaupt beibehalten — obwohl er sie jetzt nicht mehr für richtig hält.

² Daß es sich, wie auch Schmidt nicht bezweifelt, hier überhaupt um die sog. erste, nicht die zweite (oder dritte) Missionsreise des Apostels handelt, folgt abgesehen von dem Bericht selbst aus dem, was, wie wir sehen werden, darauf folgt und ihm allein vorangegangen sein kann: denn für die Schilderung auch nur der ersten Missionsreise dürften jene sechs Seiten allerdings nicht zureichen.

³ Freilich würde dazu nicht passen, wenn Paulus zu Lande von Myra nach Sidon reisen sollte, wie Schmidt S. 97, 1 annimmt; aber dazu nötigen die auf S. 35 seiner Zählung gebrauchten Ausdrücke auch gar nicht. Die Ergänzung von Kilikien statt Pisidien, die hier, wenngleich mit einem Fragezeichen, vorgenommen wird und S. 97, 1 noch für möglich gilt, hat er nach S. 212 und VI wohl schließlich selbst verworfen.

Fund bekannt geworden ist; sonst haben sich durch die bekannte „Tücke des Objekts“ einigermaßen vollständig nur Abschnitte erhalten, die wir schon anderwärtsher kannten) reichte mindestens bis S. 55 der koptischen Handschrift.¹ Darauf folgte die Erzählung von einem Besuch in Tyrus, von der aber nur eine Seite erhalten ist; wenn Schmidt dazu die von ihm als S. 64 und 63 bezeichnete Seite stellt, so erscheint mir das doch „zu kühn.“ Allerdings müssen wir diejenigen Blätter (oder richtiger Halbblätter; denn der Codex bestand aus ineinandergelegten Doppelblättern), bei denen das Rekto vertikale, das Verso horizontale Faserung zeigt, wie bisher zur ersten Hälfte des Codex rechnen, die Schmidt nach den stichometrischen Angaben des Codex Claromontanus und des sog. Nicephorus, sowie dem Umfang der griechischen Theklaakten und des Martyriums des Paulus und unter der gewiß zutreffenden Voraussetzung, daß der Schreiber, um nicht am Schluß Schwierigkeiten zu haben, ein paar Blätter mehr genommen habe, auf 45 Blätter veranschlagt; aber das in Rede stehende ist doch so unvollständig erhalten, daß wir meiner Meinung nach nicht sagen können, was Rekto und Verso war, ja vielleicht sogar hier wie sonst bezweifeln müssen, daß die Stücke zusammengehören. Selbst unsicher ist Schmidt in ersterer Beziehung bei S. 66 und 65, rechnet aber auch dieses Blatt, sowie S. 70—67 zu dem Bericht über die Episode in Tyrus, weil es sich auf ihnen um einen Streit über das Gesetz handelt und gleich zu Anfang der Erzählung über Tyrus ebenfalls von Juden die Rede ist. Kann das offenbar nicht als beweisend gelten, so hält dann auch Schmidt selbst zugleich für möglich, daß der Verfasser der Paulusakten eine derartige Disputation für Cäsarea aufgespart hätte, wohin er Paulus gewiß nachher gebracht habe. Aber wenn auch, ohne daß dieser Name selbst erhalten wäre, darauf gedeutet werden könnte, daß es auf S. 61 nach Schmidts Zählung heißt: du befindest dich im Angesichte von Jerusalem — so spricht doch gegen die übrige Kombination wieder, daß, wenn anders S. 61 und 62, die sich gut aneinander anschließen, auch so aufeinander

¹ Schmidt sagt auf S. 54 seines Buchs, zwischen S. 30 und 31 seiner Zählung fehle eine Seite; wie die koptischen Zahlzeichen und S. 9 des Buchs beweisen, ist aber ein Blatt gemeint. Ebenso wird S. 54 ff. nur $\text{U}\Delta$ ff., nicht $\text{U}\Gamma$ mit einem Fragezeichen versehen, obwohl doch S. 43 und 44 als Rekto und Verso sicher zusammengehören; S. 22* steht das Fragezeichen daher auch schon bei $\text{U}\Gamma$, Schmidt hält also wohl (und mit Recht) für möglich, daß zwischen S. 30 und 31 seiner Zählung noch mehr als ein Blatt fehlt. Auch das ist wahrscheinlich, daß hinter S. 36 und 38 seiner Zählung mindestens zwei Blätter ausgefallen sind; da es aber auch nur eins gewesen sein könnte, rechne ich oben als sicher nur 55 Seiten.

folgten, dann das Blatt wegen der horizontalen Faserung des Rekto der zweiten Hälfte des Codex angehört haben muß, die, wie wir sahen, ers etwa mit Blatt 46 begann — sollte der Verfasser der Paulusakten aber für diese Reise von Sidon bis Cäsarea mindestens 15 Blätter gebraucht haben? Vollends S. 60 und 59 seiner Zählung, die Schmidt auf dieselbe Szene bezieht, erwähnen außerdem den Petrus; es ist aber wohl wenig wahrscheinlich, daß ihn der Verfasser der Akten nach Cäsarea (oder Tyrus) gebracht habe. Und gehört nun dieses Blatt, da S. 60 gewiß der S. 59 voranging und horizontale Faserung zeigt, der zweiten Hälfte des Codex an, so befinden wir uns mit ihm aller Wahrscheinlichkeit nach in Jerusalem — ohne daß sich freilich sagen ließe, wo das auf den andern zuletzt erwähnten Blättern erzählte spielte. Möglich ist es natürlich, daß zumal S. 70—67 sich auf Tyrus bezogen; denn daß sie zu der ersten Hälfte des Codex gehörten, folgt aus dem (freilich sehr undeutlichen) Überrest der Paginierung auf S. 69, die an dieser Stelle, in der obern linken Ecke, immer nur auf der Rückseite sich findet, und aus der horizontalen Faserung dieser Seite. Jedenfalls kam also schon in diesem Teil ein Streit über das Gesetz vor; sollte derselbe aber dann nicht, wie in der Apostelgeschichte, nach Antiochia in Syrien verlegt worden sein? Was uns auf S. 70—67 erhalten ist und von Schmidt S. 99ff. seines Buchs doch nur z. T. und ohne genügenden Grund anders erklärt wird, läßt sich meiner Meinung nach sehr wohl so verstehen, und auch das spricht nicht dagegen, daß der Verfasser der Paulusakten seinen Helden vorher schon nach Tyrus gebracht hatte. Allerdings war es natürlich ein kolossaler Umweg, ihn so von Myra nach Antiochia reisen zu lassen; aber so gut wie der Verfasser jene Station eingeschoben hatte, konnte er es wohl auch mit dieser — zumal wenn er in diesen Gegenden nicht Bescheid wußte. Im einzelnen bleibt freilich auch so alles unsicher; nur das möchte ich noch hervorheben, daß ich mir wohl denken kann, auf S. 60 der Schmidtschen Zählung habe am Schluß das von Origenes aus den Paulusakten zitierte Herrenwort gestanden: ἀνωθεν μέλλω ταυροῦσθαι.¹ Kam es nämlich im Munde des Petrus vor — und um eine Rede von ihm handelt es sich doch hier aller Wahrscheinlichkeit nach — so würde sich zugleich erklären, wie es später in der be-

¹ Wie Schmidt über das zweite von Origenes zitierte Wort: hic est verbum animal vivens urteilt, wird nicht ganz deutlich, da an der betr. Stelle S. 161 f. eine Zeile ausgefallen ist, die auch in den Zusätzen und Verbesserungen nicht ergänzt wird. Doch hält er es wohl mit dem sonstigen Charakter der Akten für vereinbar und hätte bei der Darstellung ihrer Christologie S. 191 in der Tat darauf verweisen können.

Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. Jahrg. V. 1904.

kannnten Weise auf dessen Kreuzigung gedeutet werden konnte. Ja in dem Fragment d auf Tafel 76 ist noch das Siegel für *τραυροῦν* zu lesen; aber daß es mit Tafel 60 zusammengehört und so zu deuten ist, bleibt natürlich ganz unsicher.

Noch zweifelhafter ist es mir, daß die (von Schmidt S. 150, 3, 165. 212f. zuerst herangezogene) Stelle aus einer Katene zu II. Tim. 3, 11: Ἀντιόχειαν δὲ τῆς Πικιδίας ἐνταῦθα φησι· ἐν Ἰκονίᾳ τινὲς φασὶ διὰ Θέκλαν· ἐν Λύττροις, ὅθεν ἦν ὁ Τιμόθεος· τινὲς δὲ πάλιν φασὶ διὰ τὴν ἔχουσαν τὸ πνεῦμα τοῦ Πύθωνος sich auch in diesem letzten Teil auf die Paulusakten bezieht, und dies umsomehr, als diese doch sonst seit dem Anfang des 4. Jahrhunderts — und früher kann die Stelle, die sich weder bei Chrysostomus, noch Theodor, Theodoret oder Ökumenius findet, nicht sein — selten noch vollständig vorkommen. Immerhin vermute auch ich, daß sie, wie sie bisher im allgemeinen der Apostelgeschichte folgten, so auch des Besuchs in Lystra act. 16, 1 ff. gedachten; daß die auf S. 43—50 der Schmidtschen Zählung erhaltene, jedenfalls der zweiten Hälfte des Codex angehörige und z. T. wieder schon anderwärtsher (nämlich durch die apokryphe Korrespondenz mit den Korinthern) bekannte philippische Episode in die Zeit von act. 16, 12 ff. verlegt worden wäre, hat er selbst S. 213 und VI widerrufen. Ebenso lehnt er die von James (Apocrypha Anecdota, Texts and Studies II, 3, 1893, 56) vorgetragene Vermutung, ein im Policraticus des Johannes von Salisbury enthaltener Auszug aus einer Rede des Paulus in Athen stamme aus unsern Akten, gewiß mit Recht ab. Es ist uns vielmehr aus ihrem Bericht über die sogenannte zweite Missionsreise des Paulus wohl überhaupt nichts erhalten und auch über den Anfang der dritten nur die bekannte Erzählung über den Tierkampf in Ephesus bei Nicephorus Callisti. Daß die Schlußworte: καὶ Παῦλος ἐκεῖθεν εἰς Μακεδονίαν καὶ Ἑλλάδα κατέπλει. εἶτ' αὐθις διὰ Μακεδονίας ἐλθὼν εἰς Τρωάδα καὶ εἰς Μίλητον ἦλθε, κάκειθεν ἐπέλλετο εἰς Ἱερσόλυμα sich noch auf die Paulusakten beziehen, bestreitet Schmidt (S. 164f.) im Gegensatz zu Zahn (Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 2, 1892, 889); aber auch er bezweifelt mit Recht nicht, daß sie sich, wie bisher, so weiterhin an die Apostelgeschichte anschlossen. Nur sind sie eben wenigstens an einem Punkte nicht so summarisch verfahren, wie bis zum Wiederbeginn des Wirberichts diese, sondern haben hier die bereits erwähnte und (trotz Schmidt S. 204) gewiß vor allem wegen 1 Kor 5, 9. 7, 1 ff. so gestaltete philippische Episode gebracht.

Aber über die bestimmtere Stelle, die ihr Schmidt endgiltig (S. 213)

anweist, kann ich doch wieder nicht mit ihm übereinstimmen. Er meint nämlich, während Paulus nach der Apostelgeschichte bis nach Hellas vorgedrungen und erst auf der Rückreise Philippi berührt habe, sei er nach unsern Akten gar nicht darüber hinausgekommen. Ich verstehe nicht, wie der Umstand, daß ihn hier wegen der Stratonike, der Frau des Apollophanes ein schweres Mißgeschick erreichte, ein Grund dafür sein soll, möchte vielmehr annehmen, daß sich unsere Akten auch hier an die Apostelgeschichte angeschlossen haben. Dann ist aber zugleich viel wahrscheinlicher, daß sie diese Episode in den ersten und nicht den zweiten Aufenthalt in Philippi verlegt haben — denn daß Paulus auch auf der Hinreise nach Korinth diese Stadt berührte, wird der Verfasser mit Recht als selbstverständlich angenommen haben, auch wenn es nicht ausdrücklich in der Apostelgeschichte stand. Hätte er nämlich an den zweiten Besuch nach dem dreimonatlichen Aufenthalt in Korinth gedacht, so würde auffallen, daß er sich das Aufkommen der Irrlehre des Simon und Cleobius, das dem Apostel als eine Neuigkeit mitgeteilt wird, ganz außerordentlich plötzlich vorgestellt haben müßte. Auch soll jener nicht nur in Philippi gefangen gesetzt worden, sondern auch die Kunde davon schon nach Korinth gedrungen sein; dazu reichen aber die paar Wochen, die allein seit seiner Abreise von Korinth verflossen sein könnten, doch nicht aus. Allerdings setze ich dabei voraus, daß der Verfasser der Akten sich die Chronologie des Lebens des Paulus an dieser Stelle wirklich klar gemacht hat; aber das scheint mir nach allem bisherigen auch erlaubt zu sein. Und endlich hat ja Schmidt (S. 213f.) ebenfalls den Eindruck, daß die Korinther in einer größeren Zeitspanne nicht mit Paulus in Berührung gekommen sein können; er macht das zwar für seine obenerwähnte Theorie geltend; richtiger wird man aber daraus entnehmen, daß die Episode in den ersten, act 20 nur vorausgesetzten Aufenthalt in Philippi gehört. Paßt dazu doch auch besser, daß der Apostel nach S. 43 Z. 12f. nicht mit den Philippnern zufrieden zu sein scheint (vgl. Schmidt S. 103, 2): dazu war aber z. Z. von act 20, 6, soweit wir wissen, kein Anlaß; dagegen im zweiten Korintherbrief, der (in diesem Teil) auf der Hinreise nach Korinth in Macedonien, wahrscheinlich in Philippi geschrieben war — und vielleicht wusste der Verfasser unserer Akten auch das und verlegte deshalb die ganze Episode eben in diese Zeit — sagt Paulus 7, 5: καὶ γὰρ ἐλθόντων ἡμῶν εἰς Μακεδονίαν οὐδεμίαν ἔσχηκεν ἀνεσιν ἢ κάρξ ἡμῶν, ἀλλ' ἐν παντὶ θλιβόμενοι· ἔξωθεν μάχαι, ἔσωθεν φόβοι. Und dann ist auch in der Tat (vgl. Schmidt S. 11) nach der Apostelgeschichte (aber nicht nach 20, 1,

wo kein Ort genannt ist, sondern 16, 11 oder 20, 5) oder vielmehr genauer nach 2 Kor 2, 12 zu vermuten, daß die auf S. 44 zu Ende gehende Erzählung nach Troas verlegt war.

Ja vielleicht dürfen wir auch das von Schmidt als S. 41 u. 42 bezeichnete Blatt in der Tat an diese Stelle setzen und das hier von der Verurteilung des Paulus *ad metalla* und seiner Wiedererweckung eines Mädchens, die einen Felsen hinabgestürzt werden sollte, erzählte als nach Troas oder Assos (wo Paulus wenigstens act 20, 13f. hinkam) verlegt denken. An sich ließe sich ja zwar auch an eine andere Gegend, etwa an Tyrus denken, wo der Verfasser nach dem früher gesagten Paulus etwas länger hätte verweilen lassen können. Ja wenn Euseb, wie gelegentlich (S. 103, 1) auch Schmidt bemerkt, de mart. Pal. 7, 2 von einer Christin Theodosia erzählt, die hier unter Diokletian nach furchtbaren Qualen in die Wogen gestürzt worden sei, während die übrigen in die Bergwerke von Phaino (dem jetzigen el-Mismije im Hauran) geschickt wurden und das letztere auch später geschah (vgl. die Stellen bei Arnold, *Christianorum ad metalla damnatorum historia* bei Thomasius, *historia sapientiae et stultitiae* III, 1693, 120f.), so könnte es ebenso schon früher vorgekommen und auch die besondere Strafe der Theodosia, wenn für sie etwa die der hier verehrten Atargatis ursprünglich dargebrachten Menschenopfer¹ vorbildlich wären, dort üblich gewesen sein. Aber auch abgesehen von der völligen Unsicherheit dieser letzten Vermutungen, sowie der Schwierigkeit, daß der Verfasser, wenn er wirklich Paulus *ad metalla* verurteilt werden ließ — das koptische Wort ist nur zur Hälfte erhalten — Phaino sehr viel näher an die Küste verlegt haben müßte, entscheidet doch gegen die ganze Kombination schon dies, daß die beiden Seiten, die gewiß so wie angegeben aufeinander folgten, wegen der Faserung der zweiten Hälfte unserer Handschrift angehört haben müssen. Freilich könnte man nun auch hier zunächst an einen andern Ort Kleinasiens oder Griechenlands denken, an den Paulus nach der Apostelgeschichte gekommen war; aber

1. wissen wir, daß im ersten Jahrhundert bei Andeira Eisen, bei Kisthene Kupfer, bei Ergasteria Blei gewonnen ward,²

¹ Ed. Meyer (*Geschichte des Altertums* I, 1884, 321) bringt auch den manchmal nach Joppe verlegten *Andromedamythus* damit in Verbindung, dagegen freilich Tümpel, *Die Aithiopenländer des Andromedamythus*, *Jahrb. f. klass. Phil.*, 16. Suppl. 1888, 141f.

² Vgl. Ardaillon, *Metalla*, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, 34. fasc. 1903, 1850, wo auch die Belegstellen angegeben sind.

2. ist das Ufer wenigstens bei Assos so steil, daß der Dichter Stratonikus, wie Strabo erzählt (geogr. XIII, 1, 57 p. 610), mit Bezug darauf den homerischen Vers:

ἄσσον ἴσθ', ὡς κεν θάσσον ὀλέθρου πείραθ' ἴκηαι

auf Assos bezogen hatte, und

3. forderte doch die Notiz 2 Kor 1, 8 *περὶ τῆς θλίψεως ἡμῶν τῆς γενομένης ἐν τῇ Ἀσίᾳ, ὅτι καθ' ὑπερβολὴν ὑπὲρ δύναμιν ἐβάρηθημεν, ὡστε ἔξαπορηθῆναι ἡμᾶς καὶ τοῦ ζῆν* einen Verfasser, der das Leben des Paulus ausschmücken wollte, geradezu dazu heraus, von dieser Zeit eine besonders schwere Heimsuchung zu erzählen. Und das war die *damnatio ad metalla*, sofern sie wenigstens nach den spätern Bestimmungen (L. 28, 6 Dig. de poen. Bas. LX tit. 51 const. 28, 6) immer auf Lebenszeit geschah; daß sie nur der *praefectus urbi* verhängen konnte (L. 8, 5 Dig. de poen. LX tit. 51 const. 8, 5), brauchte unser Verfasser ja nicht zu wissen oder zu berücksichtigen. Gewiß ist auch so noch keine Gewißheit zu erreichen; aber als eine mögliche Vermutung glaube ich es doch bezeichnen zu dürfen, daß unser Blatt an die angegebene Stelle gehört.

Dagegen wird auf die philippische Episode von den uns noch erhaltenen Stücken der Paulusakten zunächst dasjenige gefolgt sein, was wir auf S. 51 und 52 nach Schmidts Zählung lesen. Daß diese Ankündigung der Romreise des Apostels nämlich zunächst einmal der zweiten Hälfte der Handschrift angehörte, folgt wieder aus der Faserung; daß sie kurz vor der Romreise selbst stattgefunden haben soll, ist an sich wahrscheinlich; ja vielleicht läßt sich auch über den Ort, nach dem sie verlegt worden sein könnte, wenigstens vermutungsweise etwas ausmachen.

Die eine Weissagung über Paulus wird nämlich hier dem Cleobius in den Mund gelegt, „der aber mit dem Ketzer gleichen Namens nichts zu tun hat“, sagt Schmidt S. 105. In der Tat scheint auch der Präfekt Longinus *mart. Pauli* 3 ff. von dem Vater der Phrontina S. 41 f. bei Schmidt und der korinthische Presbyter Zenon im Briefe der Korinther V. 1 und der Sohn des Onesiphoros *acta P. et Th.* 2, obwohl das nicht absolut sicher ist (auch der Vater der Phrontina hat mit Soldaten zu tun), verschieden zu sein; d. h. dieselben Namen scheinen in unsern Akten für verschiedene Personen vorzukommen. Aber schlechterdings ausgeschlossen ist es doch bei Cleobius nicht, daß er mit dem Irrlehrer identisch sein soll. Man kann zwar nicht sagen, er werde nicht erst, wie der Presbyter Zeno und Präfekt Longinus, den Lesern ausdrücklich vorgestellt; denn dabei wird schon vorausgesetzt, daß sich S. 51 bei

Schmidt unmittelbar und ohne daß Cleobius erst noch genannt wurde, an den Brief des Paulus an die Korinther anschloß. So möchte ich zunächst nur behaupten, daß das an sich anging: auf der Seite sind (und zwar aus der Mitte heraus) nur 16 Zeilen zu lesen, durchschnittlich enthält aber jede 26; so konnten, wenn auch für den Fuß der Seite ein paar zu reservieren sind, doch jedenfalls am Kopf soviel stehen, als für einen kurzen Bericht über die Reise des Paulus von Philippi nach Korinth zureichten. Auch wäre es doch die schlagendste Überwindung des Irrlehrers gewesen, wenn er sich in einen Lobredner des Paulus verwandelt hätte. Und endlich und vor allem scheint mir diese Weissagung über Paulus, die doch wohl so, wie Schmidt will, zu ergänzen sein wird, besonders gut nach Korinth zu passen. Man vergleiche nur mit dem, was wir hier lesen, dasjenige, was Paulus Röm 15, 19 ff. schreibt — und der Verfasser unsrer Akten konnte wieder sehr wohl wissen, daß dieser Brief während des letzten Aufenthalts des Apostels in Korinth geschrieben war:

Brüder, der ... läßt vollenden Paulus alle Verwaltung, und darnach läßt er ihn gehen hinauf [nach Jerusalem?]; von (?) hier aber soll er ... in großer (vieler) Unterweisung und Erkenntnis und Aussaat des Wortes usw.

ὤστε με ἀπὸ Ἱερουσαλήμ καὶ κύκλῳ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ πεπληρωκένας τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ ... νυνὶ δὲ μηκέτι τόπον ἔχων ἐν τοῖς κλίμασι τούτοις ... νυνὶ δὲ πορεύομαι εἰς Ἱερουσαλήμ ... τοῦτο οὖν ἐπτελέεας, καὶ σφραγισάμενος αὐτοῖς τὸν καρπὸν τοῦτον, ἀπελεύσομαι δι' ὑμῶν εἰς Σπανίαν· οἶδα δὲ ὅτι ἐρχόμενος πρὸς ὑμᾶς ἐν πληρώματι εὐλογίας Χριστοῦ ἐλεύσομαι (vgl. auch 1, 13).

Und doch betone ich nochmals: es handelt sich dabei nur um eine Vermutung; daß das Stück überhaupt ungefähr an diese Stelle, an die es ja auch Schmidt setzt, gehört, wird ja niemand bezweifeln. Dagegen vermöchte kein Mensch zu sagen, wo die nur ganz fragmentarisch erhaltenen Seiten 71—74 nach Schmidts Zählung hingehören, wenn die beiden Blätter nicht mit Seite 19—22 (bei Schmidt S. 11—14) je ein Doppelblatt gebildet hätten. So aber können wir, die obige Veranschlagung des ganzen Codex auf 90 Doppelblätter vorausgesetzt, sie als Seite 159—162 bezeichnen, und dazu stimmt, daß in der vierten Zeile auf S. 71 nach Schmidts Zählung (S. 10 Z. 21 von unten steht irrtümlich 70, 4): nach Rom zu lesen zu sein scheint.

Endlich das Martyrium des Paulus, von dem uns sechs, von Schmidt

mit 53—58 bezeichnete Seiten koptisch erhalten und das, nach unsern andern Texten zu urteilen, im ganzen ziemlich 10 Seiten in Anspruch nahm,¹ stand natürlich am Schluß: das beweist zum Überfluß auch noch die interessante Unterschrift auf S. 58 nach Schmidts Zählung: die $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\epsilon\iota\varsigma$ des Paulus gemäß dem Apostel. Da nun aber die Handschrift am Schluß (auf den, wie wir oben vermuteten, freigebliebenen Seiten) noch ein Stück aus einem unbekanntem Evangelium (S. 79 und 80 der Schmidtschen Zählung) enthielt, so kommen die letzten Seiten nicht mehr in Frage; auf den 18, die nach dem vorhin gesagten überhaupt noch zur Verfügung standen, hatte das Martyrium mit seinen 10 Seiten aber jedenfalls Platz.

Blicken wir noch einmal auf den ganzen zweiten Teil der Handschrift zurück, so sind uns von ihm, wie von dem ersten (und also von den gesamten Paulusakten) etwa zwei Drittel einigermaßen erhalten, nämlich

- 2 Seiten (bei Schmidt 61 u. 62), die sich nicht bestimmter deuten ließen,
- 2 „ („ „ 60 u. 59), die sich wahrscheinlich auf das sog. Apostelkonzil bezogen,
- 2 „ (das Fragment des Nicephorus Callisti, das diesen Umfang gehabt haben wird),
- 2 „ (bei Schmidt 41 u. 42), die eine nach Troas oder Assos verlegte Episode,
- 10 „ („ „ 43—50 + 2 sonst erhaltenen), die den Briefwechsel mit den Korinthern enthielten,
- 2 „ („ „ 51 u. 52), die die Ankündigung der Romreise brachten,
- 4 „ („ „ 71—74), die vielleicht diese Reise selbst erzählten,
- 10 „ („ „ 53—58 + 4 sonst erhaltenen), die das Martyrium berichteten.

Dann bleiben freilich, wenn wir für das Evangeliumfragment am Schluß, das meiner Meinung nach mit dem uns erhaltenen und nur am Anfang verstümmelten Blatt begonnen, aber nicht geendigt haben kann (anders Schmidt S. 239), nur 4 Seiten rechnen, für alles Übrige, was nach der Apostelgeschichte, an die sich unsere Akten anschlossen, in ihrem zweiten Teil noch erzählt worden sein muß, immer noch 52 Seiten übrig; man kann also kaum mit Schmidt (S. 106. 168) behaupten, sie könnten deshalb

¹ S. 87 Z. 11 des Schmidtschen Buchs steht wieder irrtümlich: Lücke von 1 Seite statt: von 1 Blatt.

keine Reise des Apostels nach Spanien erzählt haben. Zumal wenn sie sie kurz abmachten — und etwas Genaueres weiß man ja nirgends davon — konnten sie sie doch erwähnen; denn auch daß sie trotz der Verbreitung und des Ansehens der Paulusakten nicht noch häufiger erwähnt wird, als es tatsächlich doch geschieht (vgl. zuletzt Zahn, Einleitung I, 1897.² 1900, 450), läßt sich — ähnlich wie die Nichtberücksichtigung von 1 Clem. 5, 7, wo trotz Schmidt (S. 170) τέρμα τῆς δόσεως auf Spanien zu beziehen sein wird — aus dem mangelnden Anlaß dazu erklären. Noch weniger darf man natürlich den Umstand, daß sich der Verfasser der Paulusakten sonst an die Apostelgeschichte hält, gegen die Aufnahme der spanischen Reise einwenden; denn da jene des Todes des Apostels nicht ausdrücklich gedenkt, konnte er ja mit der von ihr berichteten διετή in Rom den Lauf des Lebens des Paulus noch nicht geschlossen glauben. Aber anders steht es schon mit der vorhin zitierten Stelle, wo sich an die (erste und einzige) Predigt in Rom gleich der Tod anschließen zu sollen scheint; und auch das Martyrium selbst ist wohl so zu verstehen, so selten das bisher geschieht. Wenn es nämlich zu Anfang heißt: in Rom erwarteten Paulus Lukas, der aus Gallien, und Titus, der aus Dalmatien gekommen war — so erklärt man das gewöhnlich nach 2 Tim 4, 10 so, daß beide von Paulus während seiner ersten römischen Gefangenschaft verschickt worden und vor ihm dorthin zurückgekehrt seien. Aber nötig ist das doch nicht, so wenig man natürlich trotz alles bisherigen daran denken darf, unserem Verfasser das richtige geschichtliche Verständnis jener Stelle (vgl. meinen Paulus I, 405 ff.) zuzutrauen. Jedenfalls konnte er, wenn er für Crescens Lucas (und für Galatien Gallien) einsetzte, auch das Ganze in eine frühere Zeit verlegen und also Lukas und Titus Paulus bei seiner ersten und einzigen Ankunft in Rom dort erwarten lassen. Schmidt (S. 169) macht sehr richtig darauf aufmerksam, daß auch Titus (act. P. et Th. 2) scheinbar nach Ikonium vorausgeschickt worden war — und dort handelte es sich um eine Stadt, in der noch gar keine Christen waren — und daß ebenso Ignatius auf kürzerem Wege Glieder seiner Gemeinde nach Rom vorauseilten, um ihn dort zu empfangen. Freilich scheint nun Paulus in den Akten als freier Mann nach Rom zu reisen; aber einmal ist das nicht ganz sicher — daß er sich außerhalb Roms eine Scheune mietet, kann angesichts des ἐν ἰδίῳ μισθώματι Act 28, 30 jedenfalls nicht dafür angezogen werden — und zweitens konnte, wie Schmidt (S. 169, 1) wieder richtig bemerkt, der Verfasser Paulus nach seiner Appellation an den Kaiser als freien Mann nach Rom reisen

lassen. Denn daß er dort zum erstenmal auftritt, das hat Schmidt aus der Schilderung in Kap. I wohl mit Recht geschlossen.

Dann aber kann in der Tat das Martyrium des Petrus nicht in unsern Akten gestanden haben; ja der Hauptgrund dafür ist ja schon oben (S. 233 f.) beseitigt worden. Auch darin verdient Schmidt (S. 124 ff.) wohl Zustimmung, wenn er die Zitate des Pseudocyprian und vielleicht Laktanz in unserer Schrift für unmöglich erklärt, die praedicatio Pauli also (so heißt das Buch wenigstens bei Pseudocyprian ausdrücklich) von den Akten unterscheidet. Eigentlich hätte man das ja schon früher tun sollen — so gut wie man das κήρυγμα Πέτρου von den Akten desselben zu unterscheiden gelernt hat; angesichts der zu zwei Dritteln rekonstruierten Paulusakten dürfte es aber unvermeidlich geworden sein.

Daß dagegen mit Schmidt auch das bei Clemens Alexandrinus zitierte Pauluswort: λάβετε καὶ τὰς Ἑλληνικὰς βίβλους· ἐπίγνωτε Σίβυλλαν ὡς δηλοῖ ἕνα θεὸν καὶ τὰ μέλλοντα· καὶ τὸν Ὑστάτην λαβόντες ἀνάγνωτε κτλ. den Paulusakten abzuerkennen sei, möchte ich nicht behaupten. Es konnte doch in einer Predigt des Paulus vorkommen; freilich läßt sich auch nicht der Schatten eines Beweises dafür erbringen, daß es in unsern Akten gestanden haben müßte.¹

¹ Soll ich zum Schluß dieses Abschnitts noch einmal übersichtlich zusammenstellen, wie ich mir die Komposition der Paulusakten denke, so möchte ich zugleich für künftige, billigere Ausgaben derselben eine andere Zählung der Blätter der koptischen Handschrift in Vorschlag bringen, die sich, soweit das möglich ist, an deren tatsächliche Angaben oder Anzeichen anschließt. Wo ich die Nummer der betr. Seite nur vermute, setze ich sie in Klammer; handelt es sich um ganz unsichere Schätzungen, in doppelte Klammer. Auf Einordnung von S. 63—66 bei Schmidt verzichte ich überhaupt, wie er selbst auf die von S. 75—78. Auch hebe ich nochmals hervor, daß mir manchmal die Zusammengehörigkeit der einzelnen Fetzen zu demselben Blatt zweifelhaft ist; schließe ich mich aber im übrigen an Schmidts Zusammensetzung derselben an, so möchte ich die Blätter folgendermaßen ordnen.

S. 1—8 verloren,	S. ((91. 92)) = S. 61. 62 bei Schmidt,
„ 9 = S. 2 bei Schmidt,	„ ((95. 96)) = „ 60. 59 „ „
„ 10 = „ 1 „ „	„ ((97—120)) verloren,
„ 11—30 = „ 3—22 „ „	„ ((121. 122)) = S. 41. 42 bei Schmidt,
„ 31. 32 verloren,	„ ((123. 124)) = „ 44. 43 „ „
„ 33—40 = S. 23—30 bei Schmidt,	„ ((125—130)) = „ 45—50 „ „
„ 41. 42 oder mehr verloren,	„ ((131. 132)) verloren,
„ (43—48) = S. 31—36 bei Schmidt,	„ ((133. 134)) = S. 51. 52 bei Schmidt,
„ (49—52) oder mehr verloren,	„ ((135—158)) verloren,
„ (53. 54) = S. 37. 38 bei Schmidt,	„ 159—162 = S. 71—74 bei Schmidt,
„ (55—58) oder mehr verloren,	„ 163—168) verloren,
„ (59. 60) = S. 39. 40 bei Schmidt,	„ (169. 170) = S. 53. 54 bei Schmidt,
„ (61. 62)) verloren,	„ (171. 172) verloren,
„ ((63—66)) = S. 70—67 bei Schmidt,	„ ((173—176)) = S. 55—58 bei Schmidt.
„ ((67—90)) verloren,	

2.

Wenden wir uns zu der zweiten Frage, die hier behandelt werden sollte, der nach dem Geschichtswert der Paulusakten, so schlägt Schmidt (S. 198ff.) denselben ausserordentlich gering an. Und gewiß hat er damit im allgemeinen wieder Recht: ihr Verfasser hat das Meiste, was er berichtet, auf Grund des neuen Testaments oder frei erfunden. Es geht also z. B. nicht an, um von der antiochenischen Episode am Anfang gleich abzusehen, mit Zahn (vgl. zuletzt Einleitung² I, 412) wegen acta P. et Th. 2ff., aber im Widerspruch mit 2 Tim 1, 18. 4, 19 das Haus des Onesiphorus von Ephesus nach Ikonium zu verlegen. Selbst die Figur der Thekla kann durchaus unhistorisch sein; denn wenn das zuletzt von Rolffs (Neutestamentliche Apokryphen 1904, 360) gegen diese Annahme angeführte von Schmidt (S. 206f.) nicht genügend widerlegt zu sein scheinen sollte, so hat doch, ihn im voraus ergänzend, schon Schläu (S. 36ff.) und namentlich Rey¹ (S. 24ff.) im einzelnen

¹ Ich führe aus der Dissertation von Rey die hierher gehörigen Hauptstellen an: Ce n'est qu'à l'apparition de l'écrit sur Thecla signalée par Tertullien, au déclin du II^e siècle, que Thecla commence à avoir une histoire. Jusque-là, nulle trace laissée dans l'Église par la présence d'aucune Thecla; elle n'existait pas encore. (Über Methodius vgl. Schmidt S. 148.) Grégoire de Nazianze la mentionne souvent. Les traits, qu'il raconte d'elle, sont pris dans nos Acta. Chez Chrysostome c'est un autre détail que nous trouvons relevé d'après nos Acta: la bienheureuse Thecla a donné ses bijoux pour voir Paul (über die Homilie opp. ed. Montfaucon II, 749ff. vgl. Schmidt S. 231f.). Un autre trait relaté plus tard par Jean Damascène est évidemment pris des Acta P. et Th. C'est la prière de Thecla qui a sauvé la défunte Falconilla. Ceux qui en Orient ont entrepris de raconter la vie de Thecla, Basil de Séleucie (au V^e siècle), Nicetas Paphlagon (qui vivait vers 880 à Constantinople), le logothète Simon (probablement au X^e siècle) l'ont tous fait d'après nos Acta. En Occident, soit que la défaveur jetée par Tertullien se fit sentir encore, soit que les Acta blessassent le sentiment général de l'Église, le nom de Thecla resta longtemps dans l'oubli et, s'il en sortit, ce ne fut qu'à l'époque de l'apogée de sa gloire en Orient. En Afrique notamment Thecla tomba dans l'obscurité. Cyprien qui lisait beaucoup Tertullien ne la mentionne jamais, quoiqu'il en ait eu souvent occasion. Dans le Nord de l'Italie Thecla fut mieux connue. Zénon de Vérone (fin du IV^e siècle) relate le courage de Thecla au milieu des persécutions et dans des traits empruntés du récit des Acta. C'est aussi la Thecla des Acta qui célèbre Ambroise.

Mais si la diffusion des Acta a contribué à empêcher la légende de s'enrichir de traits nouveaux, elle n'aurait peut-être pas suffi à faire vivre cette légende, si les Acta ne s'étaient pas créé un centre vivant, une légende locale. C'est Séleucie en Isaurie, le lieu où, d'après le livre, elle avait été passer les dernières années de sa vie, qui devint le pays de Thecla. Avec la naissance du monachisme, un monastère de Thecla s'établit sur les hauteurs qui dominent Séleucie et la mer, et devint promptement très important. Au IV^e siècle, il y en avait déjà plusieurs, répandus sur la colline de Thecla. Les pèlerins affluaient. On communiquait avec toute la chrétienté.

gezeigt, daß die spätere Theklallegende durchaus auf unsere Akten (bez. den betr., später besonders überlieferten und daher längst bekannten Teil), sowie den Kult der Thekla in Seleucia in Isaurien zurückgeht. Überhaupt nicht eingegangen ist Schmidt, soweit ich sehe, auf die Beschreibung der äußern Erscheinung des Paulus acta P. et Th. 3, die doch von vielen für geschichtlich gehalten wird; ich ergänze also auch hier seine Untersuchung namentlich nach den Forschungen von Joh. Ficker (Die Darstellung der Apostel in der altchristlichen Kunst 1887, 34ff.) und Weis-Liebersdorf (Christus- und Apostelbilder. Einfluß der Apokryphen auf die ältesten Kunsttypen 1902, 69ff.).

Freilich in den Streit über die Zeit der einzelnen Darstellungen des Paulus und eine etwaige Entwicklung seines Typus einzugreifen, kann ich mich nicht für befugt halten. Aber das ist jedenfalls klar, daß der Bassussarkophag, die Berliner Elfenbeinpyxis und auch die Silberbüchse von Pola den Apostel kahlköpfig abbilden. Nun wird das allerdings auch in den Petrus-Paulus-Akten Kap. 9 vorausgesetzt, sofern hier der Schiffsherr Dioskoros, „weil er auch kahlköpfig war“, in Puteoli für Paulus gehalten, ergriffen und enthauptet wird, und da dafür der Ausdruck ἀναφαλανδός und nicht, wie in den Paulusakten, ψιλός τῆ κεφαλῇ gebraucht wird, könnte man meinen (zumal wenn man für die Petrus-Paulusakten — meiner Meinung nach freilich ohne Grund — eine Quelle aus dem zweiten Jahrhundert voraussetzte), daß eine von den Paulusakten unabhängige Tradition über das Äußere des Paulus existiert habe. Indes der Umstand, daß in dem pseudolucianischen Dialog Philopatris, Kap. 12 ein offenbar nach Paulus gezeichneter Christ — das beweist das aus 2 Kor 12, 2 entlehnte ἐς τρίτον οὐρανὸν ἀεροβατήσας, während das Γαλιλαῖος den Christen überhaupt bezeichnen dürfte¹ — zwar auch als ἀναφαλαντία, zugleich aber als ἐπίρρινος beschrieben wird, also ebenso, wie in den Paulusakten, deutet wohl darauf hin, daß die ganze Anschauung eben aus ihnen stammt. Haben sie doch auch sonst die Darstellung vielfach beeinflusst: eine Elfenbeintafel im Britischen Museum stellt Paulus' Verkehr mit Thekla dar, ebenso ein Relief in der Kirche von Etschmiadzin; auch die Frau, die auf dem Marseiller Sarkophag zusieht, wie Paulus im Gefängnis sitzt und aus der Stadt hinausgeschleift

¹ Möglich wäre es ja auch, daß sich diese Bezeichnung auf die von Hieronymus überlieferte Herkunft der Eltern des Paulus aus Giscala bezöge, die Zahn (Einleitung I, 49) vermutungsweise aus den Paulusakten ableiten will; aber ein Beweis dafür ist auch nach Auffindung der koptischen Fragmente nicht zu erbringen (vgl. Schmidt S. 167).

wird, scheint Thekla zu sein, und auf einem Sarkophagfragment, das im Februar 1897 an der flaminischen Straße in Rom gefunden wurde und u. a. ein allerdings verstümmeltes Schiff darstellt, steht unter dem Steuermann der Name Paulus, an der Schiffswand Thekla. Wenigstens auf der ersten und letzten dieser Darstellungen aber erscheint Paulus wieder kahlköpfig, wie in unsern Akten.

Und doch wäre es nun möglich, daß diese von einer ältern Tradition abhängig wären. Aber einmal wissen wir von einer solchen nichts — auch das erste Bild des Apostels, von dem wir erfahren, gehörte erst der Karpokratianerin Marcellina an — und dann läßt sich die Schilderung der Akten auch ohne dies, wie das Übrige, aus dem neuen Testament und der freien Erfindung des Verfassers erklären. Daß Paulus nämlich zunächst klein von Gestalt war, mochte er aus act 14, 12 entnehmen, wo Barnabas für Zeus, Paulus für Hermes gehalten wird — allerdings, nach der Erklärung des Berichterstatters, ἐπειδὴ αὐτὸς ἦν ὁ ἡγούμενος τοῦ λόγου. Aber auch 2 Kor 10, 10: ἡ παρουσία τοῦ σώματος ἀσθενῆς war so zu verstehen; ja vielleicht deutete man auch den Namen Paulus in demselben Sinne. Ferner die Kahlköpfigkeit ging möglicherweise in unklarer Beziehung auf act 18, 18. 21, 24 zurück; oder schrieb man sie Paulus nur zu, weil man ihn sich wie einen Philosophen vorstellte? (vgl. auch Euseb bei Pitra, spicil. Sol. I, 383 ff.). Die Krümmbeinigheit war wohl „pure Erfindung“; vielleicht sollte sie auch, wie die andern bisher erwähnten Eigenschaften, Paulus als häßlich bezeichnen. Die andern Attribute dagegen: in edler Haltung, mit zusammengewachsenen Augenbrauen und ein klein wenig hervortretender Nase, voller Freundlichkeit — gehörten einfach zu dem damaligen Schönheitsideal und finden sich in zahlreichen andern Beschreibungen wieder. An eine ältere Überlieferung brauchen wir also auch bei dieser Schilderung nicht zu denken.

Aber gleichwohl könnte nun doch unsern Akten in anderer Beziehung eine historische Erinnerung zu Grunde liegen. Ramsay (31 f.) hat unter dem Beifall von Rolffs (S. 360) zu zeigen versucht, daß die via Sebaste nach dem Jahr 74, wo ein großer Teil von Pisidien zu Pamphylien geschlagen ward, ihre Bedeutung verloren hätte; aber der Beweis erscheint mir in keiner Weise erbracht. Umsomehr wird er mit der, freilich nicht erst von ihm aufgestellten, aber besonders energisch (zuletzt in einem Artikel: a lost chapter of early Christian history, Expositor 1902, VI, 6, 278 ff.) verfochtenen Behauptung der Geschichtlichkeit der Königin Tryphäna (acta P. et Th. 27 ff.) Recht haben: die aus Münzen

bekannte Mutter des Polemon von Pontus konnte, da ihr gleichnamiger Vater früher König von Lykaonien war, in der That auch später wieder dort wohnen.¹ Von Gutschmid, der diese Identifikation zuerst vornahm (Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten, rhein. Museum 1864, 177 ff.), hielt endlich auch den Prokonsul Castel(l)ius (Cestil(l)ius, Cestel(l)ius, Castelus, Kestilus, Catellius, Sextilius) (Kap. 14 ff.) für historisch, und in der That ließen sich wohl allerlei niedriger stehende Persönlichkeiten erfinden, aber kaum ein Mann in dieser Stellung. Nur hat der von von Gutschmid (S. 396 f.) in Vorschlag gebrachte Cäsellius Bassus, den Tacitus, ann. XVI, 1 erwähnt, soweit wir wissen, ebensowenig wie die uns aus Inschriften bekannten Catelius und Catellius Beziehungen zu Lykaonien gehabt; dagegen A. Cäsennius Gallus war nach CIL III, 312. 318 Suppl. 12218 von 80—82 Statthalter von Galatien und Kappadocien und L. Catilius Severus nach CIG II, 3509 unter Trajan oder Hadrian Prokonsul von Asien²; einer von ihnen könnte also wohl das Urbild zu unserm Castelius, oder wie der Name ursprünglich lauten mochte, abgegeben haben.

So gehört freilich diese Notiz vielmehr schon zu denen, die den Wert unserer Akten für die Geschichte der späteren Zeit begründen; Schmidt (S. 188 ff.) hat darauf zur Genüge hingewiesen. Ich möchte hier nur noch daran erinnern, daß man wohl die dort freilich Hymenäus und Philetus in den Mund gelegte Behauptung, ἀνάστασιν ἤδη γερονέου 2 Tim 2, 18 nach act. P. et Th. 17 erklären darf — freilich nach welcher von den beiden auch vom Kopten gebotenen Anschauungen? (vgl. Zahn, Einleitung I, 488 f.) Wie lehrreich endlich die Schilderung des Zusammentreffens von Thekla mit Alexander und des spätern Verhaltens der Frauen von Antiochia (Kap. 26 ff. 35) für unsere Erkenntnis der religiös-sittlichen Anschauungen im damaligen Heidentum ist, hat Ramsay (S. 397 ff.) mit Recht betont; nur behauptet er wieder ohne Grund, daß dieselben bloß um 50 und nicht auch hundert Jahre später geherrscht hätten.

Wenden wir uns zu der nach Myra verlegten Szene, so wird in ihr wohl niemand einen geschichtlichen Kern vermuten. Höchstens könnte

¹ Nur darin geht Ramsay (The Church 389. 396) zu weit, wenn er, um ihre Anwesenheit in Antiochia zu erklären, auch die dort veranstaltete venatio für geschichtlich hält; der Verfasser der Akten konnte sie leicht dahin versetzen, wenn er nur wußte, sie habe überhaupt z. Z. des Paulus in Lykaonien gelebt.

² An ihn erinnert schon Rey S. 58, während die Zurückführung des Castellius über Qua. Statius oder Qua. St. Ti. auf den T. Statius Quadratus des Martyriums des Polykarp ebenda 59 wie ein schlechter Witz aussieht.

man daraus, daß hier Nympha als Frauennamenname vorkommt, schließen, daß das auch Kol 4, 15 der Fall sein müsse; aber ebensogut könnte aus dem selteneren Mannesnamen Nymphas der häufigere Frauennamenname gemacht worden sein (vgl. Haupt, Die Gefangenschaftsbriefe⁸ bez. 7 1902, II, 174). Von einem etwa in Myra besonders verbreiteten, Hermes Kult, aus dem sich die hier verwendeten Namen Hermeios (oder ähnlich), Hermokrates, Hermippus erklären ließen, ist wohl nichts bekannt; der Verfasser wird sich also vielmehr hier die Sache nur möglichst leicht gemacht haben, indem er lauter mit demselben Wort zusammengesetzte Namen wählte.

Daß in Sidon Apollo besonders verehrt worden sei, scheint sonst nicht zu belegen zu sein; eher könnte man in der bei den Sidoniern wohl vorausgesetzten unnatürlichen Unzucht ein geschichtliches Moment sehen; aber ebensogut mochte das der Verfasser willkürlich annehmen.

Die Nachricht des Nicephorus über den Tierkampf des Paulus hat neuerdings wieder Lisco (vgl. zuletzt *Vincula Sanctorum* 1900, 2ff.) für geschichtlich erklärt; aber dann hätte der Apostel mindestens 2 Kor 11, 24ff. seiner mit gedenken müssen. Aus der Episode mit der Phrontina ließe sich schließen, daß die Bergwerke in der Nähe von Troas auch im zweiten Jahrhundert noch in Betrieb waren — wenn erst die Verlegung der Szene in diese Gegend feststünde. So aber ist auch hier an geschichtlichem Stoff aus unsern Akten nichts zu entnehmen.

Dagegen hat man nach dem Briefwechsel mit den Korinthern schon immer den von unsern Akten bekämpften Gnostizismus beschrieben. Schmidt (S. 180. 204) meint außerdem, die Namen Simon und Cleobius seien aus Hegesipp (bei Euseb, h. e. IV, 22, 5) entlehnt. Ich würde das umgekehrte Verhältnis für wahrscheinlicher halten, will aber darauf, wie auf die ganze Frage nach der Zeit unserer Akten, hier nicht eingehen. An der Weissagung des Cleobius, die ich vermutungsweise nach Korinth verlegt habe, ist interessant, daß Paulus in Rom solche Erfolge haben soll, daß man ihn beneiden und er so aus dieser Welt gehen wird. Liegt da nur Phil 1, 15 zu Grunde oder hat der Verfasser etwa davon gehört, daß die Juden aus Neid die Christen für den Brand Roms verantwortlich machten? Das διὰ ζήλον καὶ φθόνον 1 Clem 5, 2 könnte ja so gedeutet werden und ohne dies wird es nicht recht verständlich, daß man auf die Christen verfiel.

So bleibt nur noch das Martyrium übrig — nach Rolffs' (S. 364f.) von Schmidt (S. 214) gebilligtem Urteil von all dem Minderwertigen, was die acta Pauli enthalten, zweifellos das minderwertigste. In der Tat

muß man sich angesichts des vielen Unglaublichen hüten, etwa in der Einsprache der Römer Kap. 3, obwohl sie mit Tacitus, ann. XV, 44 stimmt, eine geschichtliche Erinnerung zu sehen. Auch daß Paulus vor dem Ende hebräisch betet, ist wohl nicht fein empfunden, sondern aus act 21, 40. 26, 14 entlehnt, ebenso wie die ganze Unterscheidung einer doppelten Verhandlung aus 2 Tim 4, 16. Und noch weniger beruht (um von den andern gleich abzusehen) auch nur der Name des Präfekten Longus oder Longinus auf Überlieferung: an dem weit entfernten kaiserlichen Hof konnte ein asiatischer Presbyter auch solche „Große“ einfach erfinden.

Und doch ist nun dieser Schluß der Paulusakten für unsere Erkenntnis des Lebens des Apostels sehr wichtig durch das, was er nicht enthält, nämlich: eine Befreiung des Paulus, eine Reise nach Spanien und zweite Gefangenschaft. Wenn davon ein Schriftsteller, der die Apostelgeschichte ergänzen wollte und, wie wir gesehen haben, außerdem die paulinischen Briefe genau studiert hat, nichts weiß, so wird die ganze Annahme offenbar noch einen Grad unwahrscheinlicher, als sie schon ohnedies war. Schmidt (S. 170f.) hat gewiß zum Schluß auch damit Recht, daß er sie vielmehr auf die Petrusakten zurückführt, die wieder, ebenso wie der erste Clemensbrief, von Röm 15, 24. 28 abhängig waren.

gehen. Ein endgültiges Urteil wird freilich erst möglich sein, wenn eine neue, auf umfangreicheren Kollationen ruhende Ausgabe desselben vorliegt.

Die Scholien der HS Whites mögen aus der Harclensis übernommen sein. Durch die Massora (vgl. No. 18) wissen wir jetzt sicher, daß die Harclensis solche Scholien besessen hat. Es kann darum auch nicht als ausgeschlossen gelten, daß der Text Whites durch die Harclensis beeinflußt ist, aber er ist nicht mit ihr identisch.

[Weitere Studien folgen.]

[Abgeschlossen am 10. Juli 1904.]

Miszellen.

Zu Matthäus 5, 18. 19.

In seinem Aufsatz „Die Komposition von Lucas 16“ in dieser Zeitschrift 1903, S. 243ff. hat E. Rodenbusch ein neues beachtenswertes Argument für die bekannte Hypothese geliefert, nach welcher Mt 5, 18. 19 ein später Einschub in den geschlossenen Text der Bergpredigt ist. Obgleich nach Holtzmanns Ausführungen z. St. diese Hypothese kaum noch als eine solche bezeichnet werden kann, vielmehr als sicherer Erwerb der Kritik zu betrachten ist, so muß doch jede weitere Bestätigung willkommen heißen werden. In diesem Sinne möchte ich auf ein, soweit ich sehe, noch nicht beachtetes Merkmal des sekundären Charakters jener Verse hinweisen. Dieselben sind nämlich offenbar — bis auf einen leicht festzustellenden Kern — aus anderen im Evangelium Matthäus überlieferten Worten Jesu zusammengeflochten, wie sich aus folgender Gegenüberstellung ergibt.

5, 18 ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, ἕως ἂν
παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ,

ἴδια ἐν ἡ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ
ἀπὸ τοῦ νόμου,

ἕως ἂν πάντα γένηται.

19 δε εἰδὼν οὖν λύση μίαν τῶν ἐν-
τολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων καὶ δι-
δάξῃ οὕτως τοὺς ἀνθρώπους,

ἐλαχίστος κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ
τῶν οὐρανῶν.

δε δ' ἂν ποιῆσῃ καὶ διδάξῃ,

οὗτος μέγας κληθήσεται ἐν τῇ βασι-
λείᾳ τῶν οὐρανῶν.

24, 34 ἀμὴν λέγω ὑμῖν οὐ μὴ παρέλ-
θῃ ἡ γενεὰ αὕτη, ἕως ἂν πάντα ταῦτα
γένηται.

ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσεται,
οἱ δὲ λόγοι μου οὐ μὴ παρέλθωσιν.

18, 6 δε δ' εἰδὼν σκανδαλίση ἕνα τῶν
μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων εἰς
ἐμέ κτλ.

18, 4 δεστις οὖν ταπεινώσει ἑαυτὸν . . .
οὗτος ἔσται ὁ μείζων ἐν τῇ βασιλείᾳ
τῶν οὐρανῶν.

In V. 18 ist der Gedanke, daß die Worte Jesu (über die Parusie) unvergänglicher seien als Himmel und Erde, auf den Gesetzesbuchstaben übertragen, freilich mit der leisen Abschwächung: bis Himmel und Erde vergehen, wird nichts von dem Gesetze vergehen. Mit Ausnahme der

Worte ἴωτα ἐν ἡ μίᾳ κεραία . . ἀπὸ τοῦ νόμου ist Wort für Wort dem matthäischen Texte der synoptischen Apokalypse entlehnt. Dabei ist das Vorbild rein äußerlich benutzt; durch Verschiebung der Sätze wurde der Ergänzter zu der unklar wirkenden Wiederholung des ἕως ἄν und der Form παρέλθῃ genötigt;¹ γένηται verlor dadurch, daß πάντα auf die Gesamtheit des Gesetzes bezogen wurde, die einfache natürliche Bedeutung, die es 24, 34 hat, und muß nun = πληρωθῆ (natürlich nicht in dem Sinne wie in V. 17, sondern wie 3, 15 und in den Reflexionszitate) gefaßt werden. Dabei entstand der schiefe Gedanke, als ob die Erfüllung der Gesetzesvorschriften ein in der Zeit verlaufender, sich allmählich vollendender Vorgang wäre und nicht vielmehr in unzähligen Wiederholungen derselben Vorgänge bestände.

Die Abhängigkeit des V. 18 von 24, 35 vermutet wohl auch Holtzmann (Handkommentar S. 61 *); ich glaube, sie wird sicher gestellt einerseits durch die sekundäre Anwendung der gleichen Worte und Formeln, andererseits durch die ganz entsprechende Beziehung des V. 19 zu den beiden Stellen des 18. Kapitels; denn hierdurch entpuppt sich der gesamte Einschub als ein armseliger Cento. Mit λύσῃ wird an 5, 17 angeknüpft und zugleich ein Anklang an κανθαλίῃ bewirkt; selbst οὖν aus 18, 4 fehlt nicht; der Begriff ἐντολαί ist als Synonymon zu νόμος 18 eingesetzt (vgl. Mt 19, 17), τούτων ist beibehalten, obwohl der Hinweis hier sehr gezwungen erscheint, zumal im Vergleich zu 18, 6 (vgl. 2 παιδίων 4 τὸ παιδίον τοῦτο). Besonders beachtenswert ist, daß trotz

¹ Wenn Blass in seiner Matthäusausgabe aus Chrysostomus gegen fast alle Handschriften ἐὶν (παρέλθῃ) aufnimmt anstatt ἕως ἄν „quod male congruit cum ἕως ἄν II neque ad sententiam aptum est“, so gibt er damit nur einer sehr durchsichtigen Glättung den Vorzug vor dem allerdings schlecht stilisierten ursprünglichen Texte. Man braucht nur die obige Zusammenstellung zu vergleichen, um zu erkennen, wie leicht der Ergänzter dazu kommen konnte, das οὐ μὴ παρέλθῃ seiner Vorlage durch das ἕως ἄν der folgenden Zeile zu variieren; griff er doch gleich mit ὁ οὐρανός καὶ ἡ γῆ noch weiter abwärts, ja in einen neuen Satz hinein. Im Nachsatz brachte er dann οὐ μὴ παρέλθῃ wortgetreu unter, um im angehängten Nebensatz ganz in derselben Weise auf ἕως ἄν πάντα γένηται zurückzugreifen. Gerade durch dieses mechanische Verfahren ist der üble Zusammenhang des Satzgefüges entstanden.

² Holtzmanns Bemerkung: „das Lc 17 fehlende ἕως ἄν πάντα γένηται kehrt auch Mt 24, 34 wieder, ist also Zusatz“, die leicht mißverstanden werden könnte, ist durch die oben gegebene Vergleichung klargestellt. „Aber auch der ganze Spruch sieht aus wie eine Umbildung von Mc 13, 31 = Mt 24, 35 = Lc 21, 33 in judenchristl. Sinne . . .“ Bestimmt ist also die Abhängigkeit gerade von der matthäischen Fassung hier nicht ausgesprochen. Sie ist jedoch augenscheinlich; denn Mc hat μέχρις οὗ für ἕως ἄν, Lc setzt nach der einleitenden Formel ὅτι, nach den zwei Subjekten οὐρανός und γῆ den Pluralis und nach dem zweiten οὐ μὴ das Fut. statt des Konj. Aor.

der Einschubung des Substantivs das Schema der Stelle genau beibehalten ist:

ἕνα τῶν μικρῶν τούτων τῶν πτευόντων
μῖαν τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων

Dem ἐστίν ist durch κληθήσεται, einem Nachklang aus 5, 9, eine eschatologische Wendung gegeben worden. Wenn μικρῶν zu ἐλαχίστων gesteigert ist, so mag dabei immerhin die Erinnerung an 1 Kor 15, 9 mitgewirkt haben (Holtzmann, Neutest. Theol. I, 154), ebenso wie bei der Umformung δε δ' ἂν ποιήσῃ vielleicht Mt 12, 50 (oder gar die Mc-Parallele dazu) nachklingt und in ποιήσῃ καὶ διδάσῃ etwa die Pharisäerrede Mt 23 vorschwebt, zu welcher ja der Gedanke 5, 20 über die pharisäische δικαιοσύνη leicht hinleiten konnte, vgl. bes. V. 3 λέγουσιν γὰρ καὶ οὐ ποιοῦσιν. 4 . . . ἐπιτιθέασιν ἐπὶ τοὺς ὕμους τῶν ἀνθρώπων. Der genaue Parallelismus der beiden Hälften von 5, 19 ist nur eine schwächliche Nachahmung der wirkungsvollen Rhetorik der Bergpredigt (z. B. des viermaligen ἐνοχος ἔσται 21. 22 oder des μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαι . . . οὐκ ἦλθον καταλῦσαι 17).¹

Hat man erst den Einschub von dieser Seite gründlich betrachtet, so erkennt man leicht, wie er zu stande kam. Es lagen genug rabbinische Sprüche vor, welche die Unvergänglichkeit des Gesetzes in den stärksten Hyperbeln betonten; es wurde darin auch das Ende des Gesetzes mit dem von Himmel und Erde gleichgesetzt. Ein solcher Spruch brachte dem Ergänzter das apokalyptische Wort Mt 24, 34f. in Erinnerung, in welches das gleiche ἀδύνατον verwebt war. Wenn darauf, daß die Einschaltung auch mit dem ursprünglich folgenden Vers (20) in den Anfangsworten übereinstimmt, bei der Häufigkeit dieser Formel kein großes Gewicht zu legen ist, so ist doch zu beachten, daß auch das Begründungswort γὰρ von dort — rein mechanisch und deshalb unlogisch — übernommen ist. Der Gedanke vom kleinsten Bestandteil des Gesetzes (ἰῶτα) zog das Logion von der Beachtung der „Kleinen“ aus Mt 18 nach sich, welches außerdem textlich mit 5, 20 (ἐὰν μὴ . . . οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν = 18, 3) nahe verwandt war. Der Ausklang von 19 ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν entsprach nun ebenso dem Ende des V. 20, wie 18a den Anfangsworten des letzteren. Natürlich wird sich diese Anlehnung zum Teil unbewußt vollzogen haben.

¹ Eine Entnahme aus Mc (9, 37ff.) oder Lc (9, 48ff.) ist hier ebenso ausgeschlossen wie bei V. 18; denn Mt 18, 4 hat keine Parallele in den beiden andern Synoptikern.

Die enge Beziehung zwischen 5, 18. 19 und den drei Stellen aus 18 und 24 ist nicht zu verkennen. Die Annahme, daß jene Verse original, diese die Nachbildung seien, kann nicht in Betracht kommen. Denn selbst wenn man von dem oben gegebenen Nachweis absieht, daß in 5, 18f. fast alles gekünstelt ist, was in 18 und 24 einfach und natürlich klingt, so zwingt schon die Tatsache, daß diese beiden Kapitel auf der Mc-Parallele beruhen, dazu, die Nachahmung in 5, 18f. zu suchen.

Von Jesus stammen also diese Verse nicht. Ebenso wenig aber von dem Verfasser des Evangeliums, d. h. von dem Manne, der aus den gesammelten Aussprüchen Jesu die wundervolle Bergpredigt komponiert, der auch die zusammenhängenden Reden in Kap. 18 und 24 (hier im Anschluß an Mc) geschrieben hat. Denn wie sollte dieser dazu kommen, ein Plagiat an sich selbst zu begehen und den kunstvollen Aufbau der Bergrede durch einen so unorganischen Bestandteil zu verunzieren? Wenn aber selbst dieses Unwahrscheinliche für möglich gelten sollte, so könnten die beiden Verse doch erst nach Abfassung von Kap. 18 und 24, also etwa bei einer Schlußrevision vom Verfasser eingeschoben sein; also auch in diesem Falle müßten sie in der ursprünglichen Fassung des Evangeliums gefehlt haben. Denn zu der kümmerlichen Ausflucht, der Verfasser könne die Bergrede ja nach jenen beiden Kapiteln geschrieben haben, wird niemand greifen wollen.

So führt auch diese rein formale Untersuchung zu dem Ergebnis, daß die Verse 5, 18. 19 ein Einschub von später Hand sind.

Zabern.

E. Wendling.

Camelus: 1. Kamel, 2. Schiffstau. (Matth 19, 23.)

„Facilius camellus¹ per foramen acus transibit quam dives in regnum caelorum.“ Sed non de camello dictum est, inquires, cui per foramen acus transire penitus impossibile est, sed de camelo, id est de nautico quodam fune. Quasi possibilis sit, tam magnum funem acum transire quam camellum, id est, animal illud notissimum penetrare. So zu lesen im Tractatus de divitiis 18, 1 u. 2. Seite 55 bei Caspari, Briefe, Abhandlungen und Predigten. Christiania 1890.

Nach den gründlichen Untersuchungen des Herausgebers, denen sich Bardenhewer, Patrologie² Seite 474 anschließt, ist vermutlicher

¹ Der Codex hat hier und im folgenden mit einer Ausnahme überall *camellus*.

Verfasser der Britte Agricola (Sohn des pelagianischen Bischofs Severianus), der nach Prosper's Chronik 429 ecclesias Britanniae dogmatis suae insinuatione corrumpit, so daß zwischen 413 und 430 die Abfassungszeit des ganzen, aus 6 Stücken bestehenden Corpus Pelagianum, wozu auch unser Tractat gehört, anzusetzen wäre. Seite 445 der 2. Auflage registriert Bardenhewer nach G. Morin als Verfasser den britischen Bischof Fastidius zwischen 410—450.

Origenes in seinem Matthäuskommentar, Chrysostomus in seinen Matthäushomilien kennen diese Wortinterpretation nicht, ebensowenig Hilarius, Commentarius in Matthaem. Für sie alle ist camelus das gibberum animal. Erst Theophylaktos, Erzbischof von Achrida in Bulgarien, einer der bedeutendsten Theologen des 11. Jahrhunderts, weiß in seiner Enarratio in Evang. Matthaei (Migne P. gr. CXXIII Spalte 356 D) vom funis nauticus. Cap. 19. Τινὲς δὲ κάμηλον οὐ τὸ ζῷον φασιν, ἀλλὰ τὸ παχὺ χοινίον, ψι χρωῖνται οἱ ναῦται πρὸς τὸ ῥίπτειν τὰς ἀγκύρας. Stephanus zitiert s. v. κάμηλος 919 A noch als Quellen Suidas aus der Mitte des 10. Jahrhunderts und den Aristophanesscholiasten Vesp. 1030 κάμηλος τὸ ἀχθοφόρον ζῷον, κάμιλος δὲ τὸ παχὺ χοινίον· διὰ τοῦ ι.

Wo ist nun die Urquelle? Kann man annehmen, daß die griechischen Exegeten diese Wortbedeutung gekannt, aber nicht gewürdigt haben? Origenes 185—254, Chrysostomus 344—407, der um 390 zu Antiochien seine 90 Homilien zum Matthäus geschrieben, Hilarius, der 355 seinen Matthäuskommentar abgefaßt, schweigen. Ist der Schluß ex silentio unberechtigt?

Kein lateinisches Lexikon kennt camelus in der Bedeutung Schiffstau oder Seil. Darf man an unser modernes Kabel denken?

Vorerst bleibt die Pelagiusstelle der älteste und für die lateinische Literatur der einzige Beleg dieser sonderbaren Wortbedeutung.

München.

Jos. Denk.

Zu dem semitischen Original von ἰακτήριος und ἰακτήριον.

In seiner Abhandlung über die Bedeutung von ἰακτήριος, ἰακτήριον (diese Ztschr. IV, 193ff.) hat A. Deißmann u. a. auch eine Darlegung Lagardes wiedergegeben, die sich mit dem arabischen Worte kaffârat beschäftigt, und sich ihr angeschlossen. Lagarde sagt: „Ich halte es für unzulässig, kaffârat und كَفَّارَات zu trennen. Die Vokabeln entsprechen einander haarscharf; da die Araber â für hebräisches ô haben,

kann kaffârat unmöglich entlehnt sein.“ Und weiter „כַּפָּרָה ist kein Begriff des Mosaismus, sondern, weil Arabern und Juden gemeinsam, ein Begriff des Semitismus“ —.

Hier hat nun aber Lagarde nicht genügend beachtet, daß schon die Form des arabischen Wortes kaffârat für die Bedeutungskategorie, zu der es gehört, durchaus ungewöhnlich ist. Schon dieser Umstand muß gegen die Echtheit Verdacht erregen. Dazu tritt nun weiter, daß Wort und Begriff dem arabischen Altertum, der Heidenzeit, völlig fremd sind und zuerst im Koran auftreten. Nach allen sonstigen Analogieen würden wir schon darnach berechtigt sein, für kaffârat fremden Ursprung anzunehmen.¹ Da nun aber außerdem im Späthebräischen כַּפָּרָה „Sühnopfer“ (Levy, Neuhebr. Wörterb. II. 386) sein sowohl begrifflich wie lautlich genau entsprechendes Äquivalent vorliegt, so ist kaffârat unzweifelhaft als Lehnwort anzusprechen, wie die zu derselben Begriffssphäre gehörigen zakât und şadaqa.

Darnach ist von kaffârat aus jedenfalls nichts für das „ursemitische Gemeinrecht“ (S. 206. l. 18) zu schließen.²

Breslau.

Siegmond Fraenkel.

La tête égorgée et le chiffre 666.

Après avoir lu avec un vif intérêt les articles de MM. Clemen, Corssen et Vischer sur le chiffre 666, publiés dans cette Zeitschrift, de 1901 au premier Numéro de 1904, un vieux professeur de théologie, qui a étudié ce sujet il y a déjà 25 ans et ne l'a jamais complète-

¹ Dafür spricht auch das denominative Verbum kaffara z. B. Ṭabarī I. 3176, 12 u. 14.

² Vielleicht ist es nach der ausführlichen Behandlung eines jüdischen Brauches in demselben Aufsätze auch gestattet, hier auf dessen älteste Form hinzuweisen, die uns aus den Rechtsgutachten der Gaónim (Babli Sabb. Raši 81^b) erhalten ist: „Man macht aus Palmzweigen Körbe, die man mit Sand und Dung füllt. Fünfzehn oder zweiundzwanzig Tage vor dem Beginne des neuen Jahres wird für jedes Kind im Hause je ein Korb mit ägyptischen Bohnen oder anderen Hülsenfrüchten besät. Diese sprießen nun auf; am Tage vor Neujahr aber nimmt jedes Kind seinen Korb, dreht ihn siebenmal um seinen Kopf, indem es sagt: „Dies für dies, dies sei an meiner Statt, . . .“ und wirft ihn dann in einen Fluß.“ — Wir haben es also in dieser ursprünglichen Form mit einem apotropäischen Brauche zu tun, der die besonders den Kindern in der Zeit ihres Wachstums gefährlichen bösen Geister durch symbolische Hingabe einer im Wachstum begriffenen Pflanze an der Wende des Jahres zu bannen suchte.

ment perdu de vue depuis lors, prend la liberté d'ajouter quelques observations aux leurs.

1. M. Clemen sera certainement bien aise d'apprendre que l'identification de la tête blessée à mort avec Jules César a été proposée par moi dans la première de mes études sur l'Apocalypse, publiée en 1880 sous ce titre: *Le chiffre 666 et l'hypothèse du retour de Néron*, et reproduite dans mes *Etudes sur l'Apocalypse* (1884). V. aussi mes *Etudes sur Daniel et l'Apocalypse* (1896) et divers articles dans la *Revue de théologie de Lausanne* (1880) et dans celle de *Montauban* (1883, 1895 et 1898).

Voici ce que je disais dans le premier de ces ouvrages: „Recherchons d'abord de quel empereur romain la tête blessée à mort est l'image. Je dis à dessein blessée à mort seulement, et sans ajouter guérie; car ce qui fut guéri d'après le texte (XIII, 3, 12 κῆρὸν, 14 θ ou δc), ce n'est pas la tête, c'est le monstre etc. — En outre, si la tête blessée à mort était Néron, l'auteur aurait dû (à supposer même qu'il fit abstraction de J. César, ce qui paraît difficile à croire) compter deux têtes blessées à mort, et non une seule, car, avant Néron, Caligula avait été éborgné etc. — En parlant d'une tête blessée à mort, mais dont l'assassinat ne fut pas mortel pour le monstre, qui fut guéri, c.-à-d. qui se reconstitua, mais seulement au bout d'un certain temps . . ., l'auteur ne peut avoir fait allusion qu'à un meurtre qui eut pour effet de désorganiser momentanément l'empire, à un meurtre qui ne fut pas suivi immédiatement de la proclamation d'un autre empereur, comme cela eut lieu après la mort de Caligula et après celle de Néron. En un mot, il ne peut avoir voulu parler que de l'assassinat de J. César.“

J'ajoutais en note: „Je vois dans le *Commentaire de De Wette-Moeller* p. 196, qu'un commentateur allemand, Zuschlag, a déjà émis cette idée en 1860; mais je l'ignorais quand elle s'est pour la première fois présentée à mon esprit.“

J'ajoutais aussi un peu plus loin: „Suétone commence ses *Vies des Césars* par le divin Jules; Josèphe compte Auguste comme le 2^d empereur, Tibère comme le 3^e etc. Les *Oracles Sibyllins*, la *Chronique pascal* etc. comptent aussi les empereurs romains à partir de J. César; et il en est certainement de même de l'Apocalypse d'Esdras (4^e livre d'Esdras) dans la célèbre vision de l'aigle (ch. XI et XII).“

Je suis heureux de voir que cette opinion s'est imposée aussi à l'esprit de M. Clemen. Mais les commentaires de De Wette, Düsterdieck, Bousset etc. n'étaient guère de nature à me préparer à cette agréable surprise.

J'ajoute que cette interprétation a une importance capitale pour la critique et l'exégèse de l'Apocalypse: elle coupe par la base tous les systèmes exégétiques qui y voient des allusions à la fable de Nero redivivus; car cet ouvrage (ou plutôt cette portion de l'Apocalypse) ayant été composé, d'après XVII, 10, sous la 6^e empereur, et Néron étant le 6^e empereur à partir de J. César, il en résulte que Néron vivait encore au moment où il fut écrit. Inutile d'insister. *Intelligenti pauca.*

2. M. Corssen a fait observer fort justement que ἡ λατινή (ou ἰταλή) βασιλεία n'est pas un nom d'homme et qu'un „nombre d'homme“ et même „le nombre d'un nom“ (d'homme) (v. 17 et 18) ne peut raisonnablement signifier qu'un nombre résultant de l'addition des chiffres représentés par les lettres d'un nom d'homme (en grec ou en hébreu).

Un nom d'empereur, celui du fondateur d'un empire, peut aisément personnifier cet empire: Ptolémée, par exemple, représenterait fort bien l'empire des Lagides, Séleucus, celui des Séleucides etc.

Il est clair que si le nom de César, en grec ou en hébreu, donnait un résultat satisfaisant, le problème serait résolu. Mais ce n'est pas le cas. Que faut-il donc faire? Abandonner cette piste et en chercher (inutilement) une autre? Je ne le pense pas. Considérons plutôt que pour personnifier l'empire nommé dans l'Apocalypse la grande Babylone, il ne faut pas chercher un nom romain, mais un nom babylonien. Vitranga l'avait déjà entrevu.

L'empire romain est à J. César comme l'empire babylonien est à x.

En un mot, le nom cherché est celui du fondateur de l'empire de Babylone: Nemrod, qui, d'après la Genèse (X, 8), était fils de Koush.

נמרד בן כש = 666. Le vrai nom de l'empereur romain, c'est Nemrod, (le Rebelle. R. נמרד)¹.

Voilà bientôt un quart de siècle que je suis parvenu à ce résultat. Je ne vois encore aujourd'hui aucune raison d'y renoncer.

¹ Remarquez qu'il s'agit là de l'empire romain passé et présent, nullement de l'empire romain futur (ni à plus forte raison de l'Antichrist), et qu'en le dépeignant comme un animal à 10 cornes (comme le 4^e de Daniel), pareil à un léopard (comme le 3^e), à un ours (comme le 2^e) et à un lion, comme le 1^r, qui représente incontestablement l'empire babylonien, l'auteur indique clairement l'origine première de l'empire romain. Son vrai fondateur est donc le fondateur du premier empire décrit par Daniel. Voilà le seul nom d'homme qui puisse le désigner. Et la signification de ce nom en hébreu convient parfaitement à l'empire (ou plutôt à l'empereur in abstracto) ennemi de Dieu et de son Eglise.

Ce n'est qu'au chapitre XVII qu'il s'agit de l'empire romain dans l'avenir, après le 7^e empereur, lequel n'est pas encore venu au moment de la composition du livre.

On dit souvent qu'écrivant en grec, l'auteur ne pouvait pas poser à ses lecteurs une énigme qui suppose la connaissance de l'alphabet hébreu. Mais d'abord cela n'a rien d'impossible en soi, surtout quand on considère que l'auteur était juif d'origine et écrivait probablement en première ligne pour les chrétiens d'origine juive. Ensuite et surtout, il y a d'assez fortes raisons de penser que cette portion de l'Apocalypse fut traduite de l'hébreu en grec, comme j'ai essayé de le montrer dans les Origines de l'Apocalypse (1888). Je l'ai appelée l'apocalypse de la fin du règne de Néron (Revue de théologie de Montauban, 1895, p. 354 ss.) ou la première apocalypse chrétienne (Etudes sur Daniel et l'Apocalypse, 1896). Pour plus de détails sur mon système d'interprétation, je prends la liberté de renvoyer le lecteur à ces divers ouvrages.

Montauban, avril 1904.

C. Bruston.

Noch einmal der getaufte Löwe.

Als ich in dieser Zeitschrift S. 166 die Erwartung aussprach, es werde uns der leo baptizatus des Hieronymus (vir. ill. 7) vielleicht noch einmal über den Weg laufen, ahnte ich nicht, daß er inzwischen bereits aufgetaucht war. Im American Journal of Semitic Languages and Literatures (Vol. XX, Nr. II, Jan. 1904, S. 95—108) hat Edgar J. Goodspeed unter dem Titel: „The Epistle of Pelagia“ ein Apokryphon veröffentlicht, das sich bei näherem Zusehen als ein bisher unbekanntes Stück aus dem legendarischen Leben des Paulus entpuppt. Einen Brief der Pelagia bedeutet es nur in der Überschrift der drei äthiopischen Manuskripte (Mus. Brit. Orient. 686, 687/8, 689 saec. XVIII und XV), denen Goodspeed den von ihm im Original und in englischer Übersetzung wiedergegebenen Text entnommen hat. Die Episode spielt in Cäsarea: „When Paul came to the region of Caesarea, he taught again there also the way of the Lord, according to his custom always.“ Er wird vor den Richter geschleppt, der ihn laufen läßt, und begibt sich ins Gebirge. Da begegnet er einem riesigen Löwen „and they saluted each other as though they knew each other. And the lion said unto Paul, Well met, Paul, servant of God, and Apostle of the Lord Jesus Christ! I have one thing which I ask thee to do unto me. And Paul said unto him, Speak; I will hear. And the lion said, Make me to enter

into the great things¹ of the Christians. And Paul took him and made him to enter into the great things of the Christians. And when he had finished the law of the seventh day, *then* they bade each other farewell.“ Paulus kehrt nach Cäsarea zurück. Man holt ihn an ein Totenbett, und er erweckt durch sein Gebet den Toten. Den Gläubig gewordenen aber predigt er vom rettenden Glauben. Manche folgen ihm und verlassen diese Welt. Auch Pelagia,² die Königstochter, verläßt ihren Gatten und folgt ihm. Der Gatte aber erzählt es dem König. Der wirft Paulus ins Gefängnis.³ Für die Spiele im Theater ist ein riesiger Löwe eingefangen worden, just der, den Paulus getauft hatte. „And they brought Paul from the prison, and they brought him into the theater. And after Paul they brought the lion in to him . . . And Paul stretched forth his hands and prayed; the lion also prayed after him; and Paul worshiped and the lion also worshiped with him. And when they had finished glorifying and praying, Paul also turned and said to the lion, Well met!⁴ and the lion also said to Paul, Well met,⁴ our father! Well met!⁴ and Paul said to the lion, How *is it* that thou wast caught, who art so great? And the lion also said to Paul, Thou also, behold thou wast caught, and they brought thee that I might devour thee. Did they not know that we were dear to one another? We are servant of our Lord. And after they had seen him talking with Paul, they all wondered and said, Great is the faith of this man; even the beast of the field obeys him, and the people hearken to him. And they said, Now take Pelagia, but let him go with his lion. And the lion and Paul departed.“ Pelagia soll in die eiserne glühend gemachte Kuh gesperrt werden. Aber Regen löscht das Feuer. Sie will dennoch sterben, was den verzweifelnden Gatten zum Selbstmord veranlaßt.

Ich will hier der Geschichte der Pelagia nicht nachgehen. Verwandtschaft mit der Legende der Pelagia von Tarsus ist unverkennbar.⁵

¹ Hierzu die Anmerkung. „Perhaps in error of translation lies back of this; e. g. confusion of the Coptic words for „baptism“ and for „great, much“. Mit Rücksicht auf die Hieronymusstelle wird man unbedenklich von der Taufe reden dürfen. Sachlich läuft der oben gegebene Text ohnehin auf dasselbe hinaus.

² Vorher ist von ihr nicht die Rede.

³ In seiner Rede sagt er: „And now also thou shalt pay for everything which thou hast done unto that Thekla. Cod. 686 saec. XVIII liest hier Pelagia. Das „also“ (auch, noch dazu) scheint für die Lesart Thekla zu sprechen, die sich in Cod. 689 saec. XV und 687/88 saec. XVIII findet. Dann wäre die Zugehörigkeit zu den Paulus-akten (s. u.) erwiesen.

⁴ Hierzu die Anmerkung: „Or, Well done! Wonderful!“

⁵ Vgl. H. Usener, *Legenden der Pelagia*, Bonn 1879. Auch Goodspeed in seinen Vorbemerkungen.

Im Zusammenhang unseres Apokryphons spielt ihre Geschichte nur eine unbedeutende Rolle. Wir kehren zu unserem Löwen zurück. „Igitur περιόδου Pauli et Theclae et totam baptizati leonis fabulam inter apocryphas scripturas computamus.“ Es wird wohl kein Zweifel sein, daß wir den gesuchten Löwen gefunden haben. Und nicht nur den getauften, sondern den redenden Kommodians dazu. Fraglich ist nur, ob wir es bei dem „Brief der Pelagia“ mit einem Stück der Paulusakten zu tun haben. Wir erinnern uns, daß Schmidt in seiner Ausgabe zu wiederholten Malen (S. 10, 12, 102) eine Szene in Cäsarea für die Akten gefordert hat. Er möchte sie zwischen Tyrus und Jerusalem einsetzen, und allerdings besteht die höchste Wahrscheinlichkeit für eine solche Szene. Aber aus den Trümmern seines koptischen Textes lassen sich Anhaltspunkte für die Zugehörigkeit gerade unseres Stückes zu den Akten nicht finden. Und doch spricht der ganze Tenor dafür, daß wir einen Ausschnitt der „Wanderungen“ vor uns haben. Raum und Zeit hindern die weitere Untersuchung an diesem Orte. Vielleicht lockt der Wegweiser einen Anderen, die Spur zu verfolgen.

Gießen.

G. Krüger.

Zur aramäischen Bezeichnung der Proselyten.

In seiner gründlichen Untersuchung über die Proselyten sagt Schürer GJV³ III, 125 (§ 31 A. 67):

„Die aramäische Form für ܠܐ ist ܠܐܝܢܐ, was auch bei den LXX zweimal vorkommt (γείωραc Exod. 12, 19. Jesaja 14, 1), ferner bei Justin., Dial. c. Tryph. c. 122 (γηόραc) und Julius Africanus.“ Von den Bemerkungen zu dem Wort, auf die er verweist (Schleußner, Lexikon in LXX s. v. γείωραc und Otto zu Justin a. a. O.) ist mir Otto nicht zur Hand. Er wird aber auch die folgende schöne Belegstelle aus Philo nicht anführen, sonst hätte sie wohl Schürer für das Vorkommen des Wortes genannt.

In einer schönen Ausführung über die wahre, geistige Heimat der Seele und die irdische Fremdlingschaft in De confusione linguarum c. 17 (M. 417, Cohn-Wendland II, 244f.) zitiert Philo zuerst das Wort Abrahams (Gen 23, 4) πάροικος και παρεπίδημός εἰμι ἐγὼ μεθ' ὑμῶν, dann das Wort Jakobs (Gen. 47, 9) αἱ ἡμέραι τῶν ἐτῶν τῆς ζωῆς μου, ἃς παροικῶ etc., endlich sagt er: Μωυσεῆς δὲ „γείωραc“ φησὶν „εἰμι

ἐν τῇ ἀλλοτριᾷ“ (Exod 2, 22), διαφερόντως οὐ μόνον ξένην τὴν ἐν κύματι μονὴν ὡς οἱ μέτοικοι νομίζων, ἀλλὰ καὶ ἀλλοτριώσεως ἀξίαν οὐκ ἔμπαλιν οἰκειώσεως ὑπυλαμβάνων.

Wendlands Apparat (zu 245 Z. 3) belehrt uns
γειώρας] πάροικος Mang.

Also Mangey hat hier eigenmächtig die von den Handschriften gebotene aramäische Form durch das in der LXX stehende griechische Wort ersetzt. Der Apparat von Hohnes-Parsons zu Exod 2, 22 enthält keine Variante außer der mir nicht ganz verständlichen Bemerkung

πάροικος] Syr. acceptus.

(Die syrische Hexapla hat wie die Peschito das hebräischem צַרְיָה entsprechende צַרְיָה als Übersetzung von πάροικος). Daß Philo hier zur semitischen Form griff, ist durch den Zusammenhang des Exodus nahe gelegt, der den Namen Ger-som erklärt. Um so bemerkenswerter, daß er die aramäische und nicht die hebräische Form wählte; um so wünschenswerter die Stelle in dem genannten Zusammenhang nachzutragen.

Maulbronn.

Eb. Nestle.

Noch ein Wort zur Ausgießung des Kelches beim Abendmahl.

Jesus hat beim Abendmahl einen Kelch ausgegossen (diese Zeitschrift 1904, S. 99—103); das damit verbundene Wort hat Paulus so verstanden, daß der ausströmende Wein ein Bild des Blutes Jesu sei, wie es bei seinem Tod vergossen wurde (ebenda S. 106). Ausgießen von Wein ist die dem Altertum geläufige Spende. Nun lag es einem geborenen Juden nicht fern, den im Dienste Gottes und zum Nutzen anderer erlittenen Tod mit der Spende beim Opfermahl zu vergleichen: das beweist ein Wort, das nur deshalb bisher nicht zur Erklärung der Abendmahlsworte benutzt sein dürfte, weil man nach alter Erfahrung über Bekanntes am leichtesten wegsieht. Paulus schreibt Phil 2, 17: εἰ καὶ ἐπένδομαι ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πίστεως ὑμῶν, χαίρω . . . Was Paulus als Bildrede ausspricht, hat Jesus in Bildhandlung ausgeübt: er gießt den Kelch aus und sagt, so werde er bei dem Opfer gespendet werden, das den neuen Bund des Messiasreiches begründen soll.

Gießen.

Oscar Holtzmann.

Hermann Usener

zum 23. Oktober 1904.

Den 70. Geburtstag H. Useners würdig zu begehen, ist vor allem die Philologie berufen. Aber auch die Theologie darf zu ihm nicht schweigen. Oft genug ist Usener bei ihr zu Gast gewesen und die Gastgeschenke, die er ihr überreicht hat, sind wohl eines Dankes wert nicht nur an diesem Tage, sondern für alle Zeiten. Er hat sich mit dem eigentlichen Handwerkszeug des Philologen bei uns eingefunden, mit Textkritik und philologischer Interpretation, wie einst G. Hermann und K. Lachmann; aber er hat uns noch größeres gelehrt: religiöse Erscheinungen in der Geschichte auch wirklich religiös zu verstehen durch den λόγος, dem zu dienen Philologie und Theologie in gleicher Weise verpflichtet sind. Und darum möchte auch diese Zeitschrift, an der sich Schüler und Freunde Useners schon so manches Mal tätig beteiligt haben, wie der Meister selbst, den Tag nicht still vorübergehen lassen. Weil sie die Vertiefung der Kenntnis vom Urchristentum auf breitester Grundlage erstrebt, darf ihr Herausgeber heute danken und wünschen, daß Gott noch lange den Forscher erhalten möge, dessen weitumschauender Geist und tiefes Gemüt die Wurzeln der Religion blosgelegt hat, wo sie überwuchert waren von Aberglauben und toten Formeln, darf wünschen, daß Gott ihm noch lange die Kraft bewahren möge, uns hineinzuleuchten in Legende, Festbrauch und kirchliche Sitte.

E. P.

Die Vita Polycarpi.

Von P. Corssen in Berlin.

Polykarp von Smyrna ist nach Irenäus unmittelbarer Träger der apostolischen Tradition gewesen. Nicht nur, daß er noch mit vielen Zeitgenossen Christi verkehrt habe, weiß Irenäus zu erzählen, sondern auch, daß er von Aposteln unterwiesen und von Aposteln in sein Amt eingesetzt sei.¹ Was aber dieser Aussage ein besonderes Gewicht verleiht, das ist die unzweideutige Versicherung des Irenäus, daß er selbst den Polykarp von seinem Verkehr mit dem Apostel Johannes und den andern, die den Herrn gesehen hatten, in seiner Jugend habe erzählen hören. Diese Versicherung aber wird noch dadurch verstärkt, daß Irenäus zum Zeugen dafür den Presbyter Florinus aufruft, den er durch die Erinnerung an das, was sie beide von Polykarp gehört haben, von seiner Irrlehre zurückrufen will.²

So schwer die inneren Bedenken sind, die gegen dieses Zeugnis sich erheben, so ist es doch bis heute nicht gelungen, es auf direktem Wege zu entkräften. Dies wäre freilich nur dadurch möglich, daß man dem Zeugnis des Irenäus ein anderes Zeugnis aus dem Altertum von schwererem Gewichte gegenüberstellte. Ein solches Zeugnis ist bisher von niemandem geltend gemacht worden, und doch glaube ich beweisen zu können, daß es existiert, wenig beachtet zwar und wenn beachtet meist verachtet, selbst von denen, die es zuerst ans Licht gezogen und gläubig verwendet haben, in seiner ganzen Tragweite nicht erkannt. Ich meine die Vita Polycarpi, die bereits im Jahre 1633 von Halloix in seinem großen Werke III. Eccl. Orient. Script. Vit. T. I zu der Lebensbeschreibung Polykarps ausgiebig benutzt und zehn Jahre später von Bolland in den Acta Sanctorum unter dem 26. Januar in lateinischer Übersetzung herausgegeben ist, während das griechische Original erst Duchesne im Jahre 1881 ediert hat.

¹ Iren. III, 3, 4.

² Eusebius, H. E. V, 20.

Schon Tillemont hat im Gegensatz zu Halloix und Bolland ein völlig absprechendes Urteil über die Vita Polycarpi gefällt: „une histoire que le P. Halloix et Bollandus suivent, quoiqu'elle ait peu ou point d'autorité“ (II, 327). Günstiger, doch auch nicht ohne Vorbehalt, urteilte Le Quien in dem Oriens Christianus I, c. 740 über die Vita: „profecto eximiae vetustatis characteres praefert, etsi a genuinis eius martyrii actis identidem videtur discrepare“.

Die Neueren, Duchesne, Funk, Zahn, Lightfoot, sind darüber einig, daß die Vita Polycarpi eine Fälschung sei, aus der sich keinerlei historische Erkenntnis gewinnen lasse. Von ihnen haben die beiden letzteren ihr Urteil ausführlicher begründet, Zahn besonders in einer eingehenden Rezension über die Ausgabe von Duchesne in den Göttingischen gel. Anz. 1882, S. 289,¹ Lightfoot in den Apostolical Fathers, II, 3, 423 ff. (2nd Edition).

Die Vita Polycarpi ist, soweit bekannt, in einer einzigen Handschrift erhalten, dem Cod. Paris. 1452. Die Handschrift wird dem 10. Jahrhundert zugeschrieben. Sie ist äußerlich mit großer Sorgfalt, offenbar von einem Berufsschreiber geschrieben, Abkürzungen finden sich nur die allergewöhnlichsten, ı adscriptum begegnet öfters, ist indessen meist schon ausgelassen. Die Vita steht auf f. 182r. bis 192v., unmittelbar darauf folgt das Martyrium Polycarpi. Leider ist die Handschrift an mehreren Stellen defekt; so fehlt auch von unserer Vita ein Blatt zwischen f. 190 und 191.

Nach Lightfoot's Meinung liegt die Biographie in der Handschrift nicht mehr in ihrer ursprünglichen Form vor. Seine Gründe sind folgende:

„C. 3 verspricht der Verfasser eine Liste der ältesten Bischöfe von Smyrna; diese Liste erscheint nicht in der Vita.“

Μετὰ δὲ τὴν τοῦ ἀποστόλου (Παύλου) ἀφιξίν διεδέξατο ὁ Στραταίας τὴν διδασκαλίαν καὶ τινες τῶν μετ' αὐτόν, ὡν τὰ μὲν ὀνόματα, πρὸς ὃ δυνατόν εὐρίσκων, ὅτινες καὶ ὁποῖοι ἐγένοντο, ἀπογράψομαι.

„Wiederum erklärt er c. 12 seine Absicht, den Brief an die Philipper einzuschalten, aber wir hören in der Folge nichts mehr davon.“

Πολλὰ δὲ καὶ συγγράμματα καὶ ὁμιλίαι καὶ ἐπιστολαὶ ἦσαν αὐτῷ (Πολυκάρπῳ), ἅτινα ἐν διωγμῷ ἐπ' αὐτοῦ γενομένῳ, ὅτε καὶ ἐμαρτύρησεν, διήρπασάν τινες τῶν ἀνόμων· φανερὰ δὲ ὁποῖα ἦν ἐκ τῶν ἐφευρισκομένων,

¹ Zu vergleichen ist auch der 6. Band seiner Forschungen zur Gesch. des ntl. Kanons. Man findet die Stellen, an denen von der Vita gehandelt wird, in dem Register unter Polykarp.

ἐν οἷς καὶ πρὸς Φιλιππησίους ἡ ἐπιστολὴ ἰκανωτάτη ἦν· καὶ αὐτὴν ἐντάξομεν ἐν τῷ δέοντι τόπῳ.

„Wiederum verschiebt er c. 20 seinen Bericht über Polykarps Schrift-erklärungen auf einen späteren Punkt, aber wir finden nichts mehr über sie oder wenigstens nichts, was diesem Versprechen entspreche.“

Da nun die Lebensbeschreibung nur bis zu der Erhebung Polykarps auf den Bischofsstuhl geführt ist, so schließt Lightfoot aus diesen Angaben, daß der Schluß der Vita, in welchem alle die erwähnten Stücke aufgenommen gewesen seien, verloren gegangen sei.

Aber wenn die Biographie verstümmelt ist, so ist sie es gewiß nicht am Ende. Sie ist so angelegt, daß die verschiedenen Lebensphasen Polykarps von seiner ersten Ankunft in Smyrna an nacheinander dargestellt sind. Es wird erzählt, wie er in früher Jugend als Sklave in das Haus der reichen und frommen Witwe Kallisto kommt; wie er ihr Hausverwalter und Erbe wird, durch seinen frommen Wandel die Achtung und Liebe des Bischofs Bukolos erwirbt, von ihm zum Diakonus und dann zum Presbyter bestellt, nach seinem Tode zum Bischof gewählt wird. Die Bischofswahl wird ausführlich erzählt, die Rede, die Polykarp gleich nach der Wahl und an dem darauf folgenden Sabbat gehalten haben soll, mitgeteilt. Hierauf folgt eine zusammenfassende Darstellung der Wunder, die er als Bischof verrichtet hat, und diese Darstellung wird durch eine doxologische Formel abgeschlossen: $\psi \eta \delta \delta \xi \alpha \text{ καὶ τὸ κράτος καὶ νῦν καὶ εἰς ἀτελευτήτους αἰῶνας cὺν τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι, ἀμήν}$, womit nach altchristlicher Sitte der Abschluß des ganzen Buches bezeichnet ist.

Wer eine Lücke annehmen will, muß sie da suchen, wo die Erzählung der Wunder einsetzt. Aber hier findet man sie nicht, denn der einleitende Satz hängt deutlich mit dem Vorhergehenden zusammen. Die Predigt, die der Verfasser zuletzt mitgeteilt hat, wird von ihm als ein Beispiel der Lehre hingestellt, in der Polykarp sein ganzes Leben hindurch verharrte, und dieser Lehre werden nun seine Großtaten zur Seite gestellt: $\tau\omicron\iota\alpha\upsilon\tau\alpha \mu\acute{\epsilon}\nu \delta\eta \acute{\alpha}\epsilon\iota \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega\nu \acute{\epsilon}\pi\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\nu \tau\epsilon \tau\eta \delta\iota\delta\alpha\sigma\kappa\alpha\lambda\iota\acute{\alpha} \psi\kappa\omicron\delta\omicron\mu\epsilon\iota \tau\epsilon \kappa\alpha\iota \acute{\epsilon}\sigma\omega\zeta\epsilon\nu \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\omicron\nu \tau\epsilon \kappa\alpha\iota \tau\omicron\upsilon\varsigma \acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\omicron\nu\tau\alpha\varsigma \acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\upsilon, \delta\epsilon\alpha \delta\acute{\epsilon} \tau\omicron\nu\nu \delta\iota' \acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\upsilon \gamma\epsilon\nu\omicron\mu\acute{\epsilon}\mu\omega\nu \mu\epsilon\gamma\alpha\lambda\epsilon\iota\omega\nu \eta\lambda\theta\epsilon\nu \epsilon\iota\varsigma \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma \nu\acute{\upsilon}\nu \acute{\epsilon}\pi\mu\eta\nu\eta\sigma\theta\eta\varsigma\omicron\mu\alpha\iota$. Der Verfasser kann nicht beabsichtigt haben, nach der Vorführung der Wundertaten die Erzählung wieder an die Thronbesteigung Polykarps anzuknüpfen, denn mit den Wundern teilte er zugleich das, was als das Hervorragendste aus der bischöflichen Tätigkeit Polykarps erscheinen mußte, mit.

Der Verfasser hat also offenbar die Lebensbeschreibung des Heiligen durch die Erzählung seiner Wunder krönen wollen und dadurch in der Tat einen wirkungsvollen Abschluß erreicht. Daß der Verfasser das Ende seines Helden übergangen hat, werden wir auf eine andere Weise zu erklären haben und leicht erklären können.

Es scheint aber auch der Gedanke, als wenn so umfangreiche Aktenstücke, die mit der Lebensbeschreibung Polykarps wenig oder nichts zu tun haben, wie der Brief an die Philipper oder gar das Verzeichnis der Bischöfe von Smyrna, als integrierende Teile in die Vita aufgenommen seien, durch ihre ganze Anlage ausgeschlossen. Bemerkt doch der Biograph selbst, daß dies Verzeichnis ein fremder Gegenstand ist, mit dem er sich in der Vita selbst nicht aufhalten will: τὸ δὲ νῦν ἔχον πεύσωμεν ἐπὶ τὸν Πολύκαρπον (c. 3). Er sagt aber auch nirgends, daß er die Belege, die er in Aussicht stellt, in der Biographie selbst geben will. Ist nun innerhalb dieser für sie kein Platz, so müssen sie auf diese gefolgt sein.

Der Verfasser der Vita hat also ein Sammelwerk geschaffen. Der Ausdruck ἐκ τῶν ἐφευρισκομένων c. 12 (s. oben S. 267) zeigt, daß er den zerstreuten Schriften Polykarps nachgeforscht hat. Er hat alles, was er davon noch auffinden konnte, zusammengebracht und damit eine Liste der Bischöfe, die Polykarp voraufgegangen waren, mit kurzen Notizen über ihr Leben und ihre Bedeutung, vereinigt. Dieser Sammlung war die Vita Polycarpi voraufgeschickt.

Es wäre nun sehr wunderbar, wenn in einer solchen Sammlung das wichtigste Aktenstück über Polykarp nicht enthalten gewesen wäre, nämlich der Brief der Gemeinde von Smyrna, in der sein Märtyrertod erzählt wird. Daß dieser aber tatsächlich einen Bestandteil des Sammelwerkes gebildet hat, läßt sich mit Hilfe der beiden Subskriptionen, die uns zu jenem erhalten sind, zwingend erweisen.

Das Martyrium Polycarpi ist außer in dem Paris. 1452 noch in vier anderen Handschriften enthalten.¹ Alle fünf Handschriften gehen auf eine gemeinschaftliche Quelle zurück, denn alle geben eine Subscriptio, die in vieren von ihnen, von unwesentlichen Varianten abgesehen, übereinstimmend folgendermaßen lautet:

Ταῦτα μετεγράψατο μὲν Γάιος ἐκ τῶν Εἰρηναίου μαθητοῦ τοῦ Πολυκάρπου, δε καὶ συνεπολιτεύατο τῷ Εἰρηναίῳ.

¹ S. Lightfoot, Apostolical Fathers, II, 3, p. 355.

Ἐγὼ δὲ Σωκράτης ἐν Κορίνθῳ ἐκ τῶν Γαίου ἀντιγράφων ἔγραψα ἢ χάρις μετὰ πάντων.

Ἐγὼ δὲ πάλιν Πιόνιος ἐκ τοῦ προγεγραμμένου ἔγραψα ἀναζητήσας αὐτὰ κατὰ ἀποκάλυψιν φανερώσαντός μοι τοῦ μακαρίου Πολυκάρπου, καθὼς δηλώσω ἐν τῷ καθεξῆς, συναγαγὼν αὐτὰ ἤδη σχεδὸν ἐκ τοῦ χρόνου κεκμηκότα, ἵνα κάμῃ συναγάγῃ ὁ Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς μετὰ τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ εἰς τὴν ἐπουράνιον βασιλείαν αὐτοῦ, ᾧ ἡ δόξα σὺν πατρὶ καὶ ἁγίῳ πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

Dagegen enthält die fünfte, eine Moskauer Handschrift, die Subscriptio in veränderter Form wie folgt:

Ταῦτα μετεγράψατο μὲν Γάιος ἐκ τῶν Εἰρηναίου συγγραμμάτων, δε καὶ συνεπολιτεύσατο τῷ Εἰρηναίῳ μαθητῇ γεγονότι τοῦ ἁγίου Πολυκάρπου. Οὗτος γὰρ ὁ Εἰρηναῖος κατὰ τὸν καιρὸν τοῦ μαρτυρίου τοῦ ἐπισκόπου Πολυκάρπου γενόμενος ἐν Ῥώμῃ πολλοὺς ἐδίδαξεν· οὐ καὶ πολλὰ αὐτοῦ συγγράμματα κάλλιστα καὶ ὀρθότατα φέρεται, ἐν οἷς μέμνηται Πολυκάρπου, ὅτι παρ' αὐτοῦ ἔμαθεν, ἰκανῶς τε πᾶσαν αἴρεσιν ἠλεγξεν καὶ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα καὶ καθολικὸν ὡς παρέλαβεν παρὰ τοῦ ἁγίου καὶ παρέδωκεν. Λέγει δὲ καὶ τοῦτο ὅτι συναντήσαντός ποτε τῷ ἁγίῳ Πολυκάρπῳ Μαρκίωνος, ἀφ' οὗ οἱ λεγόμενοι Μαρκιωνισταί, καὶ εἰπόντος· Ἐπιγίνωσκε ἡμᾶς, Πολυκαρπε, εἶπεν αὐτὸς τῷ Μαρκίῳνι· Ἐπιγινώσκω, ἐπιγινώσκω τὸν πρωτότοκον τοῦ Σατανᾶ. Καὶ τοῦτο δὲ φέρεται ἐν τοῖς τοῦ Εἰρηναίου συγγράμμασιν, ὅτι ἡ ἡμέρα καὶ ὥρα ἐν Σμύρνῃ ἐμαρτύρησεν ὁ Πολύκαρπος ἡκούσεν φωνὴν ἐν τῇ Ῥωμαίων πόλει ὑπάρχων ὁ Εἰρηναῖος ὡς κάλιππος λεγούσης· Πολύκαρπος ἐμαρτύρησεν.

Ἐκ τούτων οὖν, ὡς προλέλεκται, τῶν τοῦ Εἰρηναίου συγγραμμάτων Γάιος μετεγράψατο, ἐκ δὲ τῶν Γαίου ἀντιγράφων Ἰσοκράτης ἐν Κορίνθῳ.

Ἐγὼ δὲ πάλιν Πιόνιος ἐκ τῶν Ἰσοκράτους ἀντιγράφων ἔγραψα κατὰ ἀποκάλυψιν τοῦ ἁγίου Πολυκάρπου ζητήσας αὐτὰ συναγαγὼν αὐτὰ ἤδη σχεδὸν ἐκ τοῦ χρόνου κεκμηκότα, ἵνα κάμῃ συναγάγῃ ὁ Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς μετὰ τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ εἰς τὴν ἐπουράνιον αὐτοῦ βασιλείαν· ᾧ ἡ δόξα σὺν τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

Ich bezeichne im folgenden der Kürze wegen die erste Form mit A, die zweite mit B. Vergleicht man nun A und B mit einander, so ergibt sich unschwer, daß die kürzere Form A die ursprünglichere ist. Denn in A schließen die beiden Sätze Ἐγὼ δὲ Σωκράτης, ἐγὼ δὲ πάλιν Πιόνιος knapp und gut aneinander, während durch die lange Digression über Irenäus und Polykarp eine der Form der Subscriptio höchst unangemessene Schwerfälligkeit bewirkt wird. Besonders die Wiederholung

des ersten Satzes (ἐκ τούτων οὖν) zeigt den sekundären Charakter dieser Form. Wollte man aber trotzdem die Priorität von B annehmen, so wäre die Umsetzung der dritten in die erste Person (ἐγὼ δὲ Σωκράτης) schwer zu begreifen. Ganz und gar nicht aber zu verstehen wäre, wie in A der in B fehlende Satz καθὼς δηλώσω ἐν τῷ καθεξῆς hineingekommen wäre, während sich seine Auslassung leicht erklären läßt.

Die Form A aber zeigt, daß wir es nicht mit einer, sondern mit zwei Subskriptionen zu tun haben, der des Sokrates und des Pionius. Pionius hat die des Sokrates unverändert übernommen, während Sokrates die Subscriptio eines Gaius vorgefunden hatte, mit der er ebenso verfuhr, wie es mit seiner eigenen in der Überarbeitung der Moskauer Handschrift gemacht ist.

Die Überlieferung des Martyriums hat demnach folgende Stationen durchgemacht. Zugrunde liegt ein Exemplar des Irenäus. Von diesem hat ein gewisser Gaius eine Abschrift gemacht. Merkwürdig ist hierbei der Ausdruck ἐκ τῶν Εἰρηναίου. Der Mosquensis setzt συγγραμμάτων zu, als wenn Irenäus das Martyrium unter seinen eigenen Schriften überliefert hätte, was vermutlich nur auf einem Mißverständnis oder einer unbegründeten Interpretation beruht. Das Exemplar des Gaius ist sodann von Sokrates abgeschrieben und dieses hat wiederum Pionius aufgenommen.

Pionius aber hat sich nicht begnügt, nur das Martyrium abzuschreiben; er muß damit anderes verbunden haben, das zeigt der Zusatz καθὼς δηλώσω ἐν τῷ καθεξῆς.

Dieses andere, was immer es auch gewesen sein mag, ist in der Folge fortgefallen und demgemäß ist der nicht nur überflüssige, sondern auch unverständliche Satz in der Subscriptio B gestrichen worden.

Daß es die Vita Polycarpi gewesen sei, die ursprünglich mit dem Martyrium verbunden war, haben bereits Halloix und Bolland angenommen und sie haben ohne weiteres den in der Subscriptio genannten Pionius zu dem Verfasser der Vita gemacht. Aber der Umstand, der sie offenbar zunächst dazu bestimmt hat, nämlich daß beide in dem Parisinus nebeneinander stehen, ist dafür jedenfalls nicht beweisend. Die Handschrift ist der Rest eines großen Menologiums. Sie gibt das Martyrium oder die Vita der Heiligen für die einzelnen Tage des Februar. Gelegentlich ist mit der Vita oder dem Martyrium ein Enkomium verbunden. Polykarp ist der einzige, von dem Vita und Martyrium gegeben sind. Es ist sehr wohl möglich, daß erst der Sammler beide vereinigt hat. Dafür spricht die Tatsache, daß das Martyrium auf die Vita folgt,

denn wenn beide mit einander einmal verbunden waren, so kann es wegen der Subscriptio des Martyriums nur in der umgekehrten Folge gewesen sein. Es weist aber auch die Vita keineswegs unmittelbar auf das Martyrium zurück; denn der Anfangssatz: Ἐπανελθὼν ἀνωτέρω καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς τοῦ μακαρίου Παύλου παρουσίας εἰς Σμύρναν καθὼς εὖρον ἐν ἀρχαίοις ἀντιγράφοις ποιήσομαι καθεξῆς τὸν λόγον οὕτως κατατήσας ἐπὶ τὴν τοῦ μακαρίου Πολυκάρπου διήγησιν knüpft nicht an das Martyrium an, sondern die Wendung ἐπανελθὼν ἀνωτέρω bezieht sich, wie Lightfoot im Anschluß an Duchesne richtig erklärt (3, 426), auf das Folgende und erhält sogleich ihre nähere Bestimmung durch ἀρξάμενος: der Verfasser, im Begriff das Leben Polykarps zu erzählen, will dabei noch über die Zeit Polykarps zurückgehen bis auf die Anwesenheit des Paulus in Smyrna.

Dagegen liegt allerdings in der ganzen Anlage der Vita ein indirekter Beweis dafür, daß sie ursprünglich an das Martyrium angeschlossen war. Denn was sonst unbegreiflich erscheinen müßte, nämlich, daß in der Vita das Martyrium weder als Schrift erwähnt, noch auch der glorreiche Tod Polykarps selbst erzählt wird, das erklärt sich sofort, wenn ursprünglich das Martyrium der Vita vorausgeschickt war.

Daraus folgt allerdings noch nicht, daß der Verfasser der Vita gerade die Ausgabe des Pionius benutzt hatte, ebensowenig wie aus der Angabe der Subscriptio, daß die Vita mit den Schriften Polykarps folgte. Indessen enthält, zwar nicht die Subscriptio A, wohl aber die Überarbeitung B ein unverkennbares Anzeichen einer Beziehung der Vita zu eben dieser Ausgabe. Der Satz, der sich in dieser findet: [Εἰρηναῖος] τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα καὶ καθολικὸν ὡς παρέλαβεν παρὰ τοῦ ἁγίου καὶ παρέδωκεν stimmt, wie Zahn bemerkt hat, in auffälliger Weise mit einem Satze der Vita Polycarpi überein: ἐδόθη οὖν [Πολυκάρπῳ] ὑπὸ Χριστοῦ τὸ μὲν πρῶτον διδασκαλίᾳ ὀρθῆς ἐκκλησιαστικῶς καθολικῶς κανῶν (c. 12). Zahn hat aus der Übereinstimmung des Ausdrucks ohne weiteres auf die Identität der Verfasser geschlossen, ohne das Verhältnis der beiden Subskriptionen zu einander zu bestimmen. Wie sollte nun aber wohl der Verfasser der Subscriptio B, der doch nur eine ältere Form der Subscriptio umgearbeitet und aus dieser gerade den Satz gestrichen hat, der beweisend dafür ist, daß Pionius das Martyrium nicht als eine besondere Schrift für sich herausgegeben hat, der Verfasser eben dieser mutmaßlich mit dem Martyrium verbunden gewesenen Vita sein?

Kann nun B nicht der Verfasser der Vita sein, so muß er doch

jedenfalls irgend wie Kenntnis von ihr gehabt haben. Er scheint aber auch den Irenäus eingesehen zu haben, denn er zitiert ihn ja wörtlich. Fast unmittelbar auf die zitierte Stelle folgt bei Irenäus das Urteil über Polykarp, das der Verfasser der Vita umschrieben hat. Um so merkwürdiger ist es, daß B, indem er dieses Urteil auf Irenäus selbst überträgt, statt der eigenen Worte des Irenäus (τὸν χαρακτηῖρα τῆς πίστεως αὐτοῦ καὶ τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας) die Wendung der Vita setzt. Daß diese unmittelbar aus Irenäus geschöpft hat, ist sicher, denn sie wiederholt in demselben Zusammenhang auch des Irenäus Urteil über den Brief an die Philipper, an die er seine Würdigung Polykarps knüpft. Dürfen wir aber B überhaupt zutrauen, daß er Irenäus selbst gelesen hat? Wie spricht er denn von ihm? οὗτος ὁ Εἰρηναῖος, so redet man nicht von einem Schriftsteller, der einem bekannt und geläufig ist. Und wie gewaltsam ist alles, was er von Irenäus berichtet, in die Subscriptio eingeschaltet! Die ungeschickte Umstellung der Apposition zu Εἰρηναίου, „μαθητοῦ τοῦ Πολυκάρπου“ ist offenbar nur vorgenommen, um das Folgende überhaupt anknüpfen zu können. Aber es ist doch eine eigentümliche Begründung für die Behauptung, daß Irenäus Schüler Polykarps gewesen sei, wenn angeführt wird, daß er zur Zeit seines Todes sich in Rom aufgehalten und dort eine ausgedehnte Lehrtätigkeit entfaltet habe.

Daß aber B die Vita Polycarpi nicht nur gekannt, sondern auch abgeschrieben und am Schluß verändert hat, dürfte sich aus folgender Beobachtung ergeben.

Die Vita schließt, wie schon bemerkt, mit einer doxologischen Formel. In dieser ist nun in ganz gedankenloser Weise die erste der drei Personen doppelt gesetzt: ψ (d. h. τῷ θεῷ) ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος . . . σὺν τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι. Derselbe Fehler findet sich aber auch am Schluß der Subscriptio B: ψ (d. h. τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ) ἡ δόξα σὺν τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι. Dagegen hat die Subscriptio A richtig: ψ ἡ δόξα σὺν πατρὶ καὶ ἁγίῳ πνεύματι. Daß aber der Fehler am Schluß der Vita nicht ihrem Verfasser zuzuschreiben ist, beweist die analoge Formel c. 23, die in Übereinstimmung mit der Schlußformel der Subscriptio A steht: χάριτι τοῦ παντοκράτορος θεοῦ καὶ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ τῷ ἁοράτῳ καὶ ἀμετρήτῳ μόνῳ πατρὶ ἐν τῷ ἁγίῳ καὶ παρακλήτῳ πνεύματι δόξα.

Will man nun diese Übereinstimmung auf ein Spiel des Zufalls zurückführen, so genügt die vorher aufgezeigte Beziehung zwischen B und der Vita, daß Pionius es ist, der die Verbindung vollzogen hat. Denn wenn die Vita von vornherein mit irgend einer Ausgabe des

Martyriums verbunden gewesen sein muß, so können wir nicht wohl anders annehmen als daß B seine Kenntnis eben aus der mit dem Martyrium verbundenen Vita hat. Es sind also beide auch schon in A verbunden gewesen. A aber geht, mittelbar oder unmittelbar, das werden wir sogleich untersuchen, auf Pionius zurück. Das aber heißt nichts anderes als daß Pionius der Verfasser der Vita ist, denn der Verfasser der Vita war es ja, der das Sammelwerk, von dem das Martyrium und die Vita Teile waren, zusammenstellte.

Es ist nun aber noch zweierlei zu zeigen, nämlich, wie B zu der Digression über Irenäus gekommen ist und warum er den Satz καθὼς δηλώσω ἐν τῷ καθεξῆς gestrichen hat. Ob B das Sammelwerk noch vollständig überkommen hat, läßt sich nach dem, was wir bis jetzt gesehen haben, nicht ausmachen, wir müssen uns zunächst damit begnügen festzustellen, daß er jedenfalls die Vita mit dem Martyrium noch verbunden gesehen hat. Der Satz καθὼς δηλώσω bezieht sich darauf, daß Pionius eine Offenbarung gehabt hat. Entweder hat der Zusammenhang, in dem dies gestanden hat, B nicht mehr vorgelegen, oder er ist es gewesen, der diesen Zusammenhang aufgelöst hat.

Wir haben oben gezeigt, daß die Vita in ihrem jetzigen Zustand ein abgerundetes Ganze darstellt, daß insbesondere am Schluß keine Verstümmelung vorgenommen ist. Wohl aber haben wir gefunden, daß die Form des Schlußsatzes, eben von B, angetastet worden ist. Nun kann es aber keinem zweifelhaft sein, daß auch die Einleitung ihre ursprüngliche Form nicht bewahrt hat. Es ist bereits bemerkt, daß sie nicht an die Subscriptio anknüpft. Völlig unvermittelt beginnt der Verfasser, ohne auch nur anzudeuten, wie er dazu kommt das Leben Polykarps zu erzählen. Hier müssen etliche Bemerkungen fortgefallen sein, und zwar Bemerkungen persönlicher Art, in denen Pionius sich über seine Absichten näher aussprach, und es springt in die Augen, daß hier für ihn der Ort war, sich über die Offenbarung, die er gehabt hatte, weiter auszulassen. Es ist aber nicht unwahrscheinlich, daß Pionius an dieser Stelle auch auf Irenäus zu sprechen gekommen war. Er kannte, wie aus der Vita selbst hervorgeht, jedenfalls das Hauptwerk des Irenäus, speziell die Stelle, an der dieser über sein Verhältnis zu Polykarp spricht, III, 3, 4. In der Vita selbst ist von Irenäus nicht die Rede; um so näher liegt es anzunehmen, daß er in der Einleitung von ihm gehandelt hatte, da sich sein Zeugnis doch kaum umgehen ließ. Wir begreifen dann die Digression in B. B verkürzte die Einleitung der Vita, weil sie mit dem Tatbestand, den er vorfand, nicht mehr stimmte, aber

die Bemerkungen über Irenäus, die ihn interessierten, wollte er nicht missen, er brachte sie daher unter, so gut oder schlecht er konnte. Die Übereinstimmung zwischen der Subscriptio B und der Vita erklärt sich nun so, daß B nicht selbständig das Urteil des Pionius über Polykarp auf Irenäus übertrug, sondern daß Pionius in der Einleitung der Vita, die B benutzte, die Abhängigkeit des Irenäus von Polykarp so charakterisiert hatte, daß er dabei den Standpunkt Polykarps mit einer Wendung bezeichnete, die er nachher in der Vita selbst wiederholte. Die Glaubwürdigkeit der Nachricht, daß Irenäus zur Zeit des Todes Polykarps in Rom geweilt habe, werden wir demnach nach dem Urteil abzuschätzen haben, das wir über Pionius gewinnen.¹

Nach allem was sich bis jetzt über Pionius als Verfasser des großen Sammelwerkes über Polykarp herausgestellt hat, wird man es gewiß erstaunlich finden, daß dieser Mann in der Subscriptio zu dem Martyrium eine so schlecht erfundene Geschichte vorgetragen haben soll, wie bisher allgemein darin gefunden ist. Man nimmt an, Pionius sage, er habe auf Grund einer Offenbarung des Polykarp das Martyrium dieses Heiligen in einem vom Alter fast zerstörten Exemplare („nearly worn out“, Lightfoot, III, 428) gefunden. Nun brauchte wahrlich kein Geist vom Himmel herabzusteigen, um einem Verehrer Polykarps ein Exemplar des Martyriums in die Hände zu spielen. Denn dieses kann weder unbekannt noch selten gewesen sein, da es ja von der Gemeinde in Smyrna in Form eines Sendschreibens an alle katholischen Gemeinden veröffentlicht war. Freilich mag es immerhin einige Schwierigkeiten gehabt haben, ein völlig zuverlässiges Exemplar aufzutreiben und als solches will Pionius das Exemplar, das er abgeschrieben hat, doch offenbar charakterisieren, wenn er seinen Stammbaum aufstellt. Wir freuen uns noch heute, wenn wir von einem Texte eine möglichst alte Handschrift finden und sind geneigt einer solchen Handschrift einen höheren Kredit zu gewähren, als sie manchmal verdient. Aber ist es eine Empfehlung für die eigene Abschrift, wenn man sagt, sie beruhe auf einer vom Alter beinah zerstörten Vorlage? Macht nun aber Pionius seine Vorlage selbst wirklich so gar alt? Wenn er nun doch einmal schwindelte, so würde ich zum mindesten erwarten, daß er erklärte, er habe direkt das Exemplar des Irenäus abgeschrieben, das wäre denn doch auf jeden Fall ein relativ altes Exemplar gewesen. Nun aber schiebt er zwischen sich und Irenäus zwei Mittelglieder ein! Wir wissen

¹ Vgl. Harnack, Chronologie I, S. 331f.

nicht, wer Gaius und Sokrates gewesen sind oder gewesen sein sollen, ich wenigstens sehe nicht, was uns das Recht gäbe, den genannten Gaius mit dem von Eusebius H. E. II, 25, 6 erwähnten Schriftsteller zu identifizieren. Wir können folglich auch nicht wissen, wie viel etwa immer der eine als der andere jünger gewesen oder gedacht ist. Aber stellen wir uns einmal Irenäus, Gaius und Sokrates als Repräsentanten dreier aufeinander folgender Generationen vor, was nach Analogie des Verhältnisses zwischen Polykarp und Irenäus am nächsten liegt, so würde die Vorlage des Pionius nur dann sehr alt erscheinen, wenn wir ihn selbst von Gaius durch viele Generationen getrennt dächten. Das mögen wir ja tun, aber es ist doch nicht wahrscheinlich, daß der vermeintliche Fälscher diesen Eindruck hervorrufen wollte. Wollte er, wie Lightfoot annimmt, für den im Jahre 250 gestorbenen Märtyrer Pionius gehalten werden, so könnten wir uns seine Vorlage nur als relativ jung vorstellen.

Hierzu kommt ein zweites, noch schwereres Bedenken. Wenn die Offenbarung des Polykarp an Pionius lediglich darin bestand, daß er ihm befahl, das Exemplar des Sokrates aufzusuchen, um es abzuschreiben, wie konnte Pionius dann in der Subscriptio sagen: *συναγαγὼν αὐτὰ*? Der Ausdruck deutet doch so bestimmt wie möglich auf eine Vereinigung verschiedener Bestandteile, was Pionius zum Überfluß noch durch einen Vergleich klar macht, indem er an seine Tätigkeit den Wunsch knüpft, daß der Herr Jesus Christus auch ihn mit seinen Auserwählten in sein himmlisches Reich versammeln möge. Nun aber haben wir ja gesehen, daß Pionius nichts anderes getan hat, als daß er mit dem Martyrium und der Vita Polycarpi die Schriften Polykarps, soweit sie noch auffindbar waren, zu einem Sammelwerk vereinigte. Es bezieht sich also in dem Satzteil *συναγαγὼν αὐτὰ ἤδη κτεθὼν ἐκ τοῦ χρόνου κεκηκῶτα* das Pronomen gar nicht auf die Kopie des Martyriums, sondern auf die Schriften Polykarps, die Pionius gesammelt hat. Nun wird auf einmal auch der Ausdruck *κτεθὼν ἐκ τοῦ χρόνου κεκηκῶτα* klar. Wir lesen nämlich in der Vita c. 12, wie wir oben S. 267 gesehen haben, daß die Bibliothek Polykarps bei seinem Tode von den Heiden geplündert worden sei. Da ist es denn begreiflich, wenn von den verschleuderten Schriften Polykarps insgesamt gesagt wird, sie seien von der Zeit schon recht mitgenommen gewesen.

Diese durch die Ausdrücke der Subscriptio selbst und den ganzen Zusammenhang der Dinge mit Notwendigkeit geforderte Erklärung beweist, daß wir auch in A nicht die ursprüngliche Form der Subscriptio zu erkennen haben: *ἀναζητήσας αὐτὰ* kann nicht richtig überliefert sein,

es muß für αὐτὰ ursprünglich ein Objekt gestanden haben, welches es ermöglichte das folgende αὐτὰ nach συναγαγών so zu verstehen, wie wir es getan haben, etwa (mit allem Vorbehalt): ἀναζητήσας τὰ Πολυκάρπου συγγράμματα φανερώσαντός μοι αὐτοῦ . . . συναγαγεῖν αὐτά. Die Änderung — sie hätte natürlich geschickter gemacht werden können — mußte mit Notwendigkeit erfolgen, sobald das Sammelwerk aufgelöst wurde, denn nun war ja die ursprüngliche Fassung der Subscriptio unverständlich geworden, ebenso wie B den hinfällig gewordenen Satz καθὼς δηλώσω ausschied.

Wir können nun auch die Frage beantworten, die wir oben noch offen lassen mußten: B hat das Sammelwerk nicht mehr vollständig vorgefunden, es waren davon nur noch das Martyrium und die Vita zusammengeblieben, denn B hat ja bereits die abgeänderte Form ἀναζητήσας αὐτά vorgefunden, die sich durch die Auflösung des Sammelwerkes erklärt hat. B hat nun auch noch das innere Band, das Vita und Martyrium zusammenhielt, zerschnitten, indem er die Subscriptio A überarbeitete und die Einleitung der Vita verstümmelte. Bald sind beide dann auch äußerlich getrennt und gesondert überliefert worden: Beweis der Parisinus, in welchem wir die Vita in der Rezension von B, das Martyrium aber mit der Subscriptio A lesen, wodurch nun nachträglich die oben aufgestellte Vermutung bestätigt wird, daß der Verfasser des Menologiums die beiden Stücke nicht mit einander verbunden vorgefunden habe.

Nachdem wir die äußere Beschaffenheit des Werkes des Pionius und seine Überlieferungsgeschichte, soweit es möglich war, aufgehellt haben, können wir nun die Untersuchung über seine Person unter wesentlich anderen Voraussetzungen, als bisher geschehen ist, beginnen. Die schwere Beschuldigung, die auf ihm lastete, nämlich daß er, wie Zahn es ausgedrückt hat, über die Auffindung des Martyrium Polycarpi offenbar trügerische Angaben gemacht habe (Götting. gel. Anz. 1882 S. 297), ist nun hinweggeräumt, denn was wir jetzt mit gutem Grunde als die eigene Angabe des Pionius ansehen dürfen, bietet nach keiner Seite Anstoß: er hatte den Plan gefaßt, mit einer Biographie des h. Polykarp die erhaltenen Dokumente seines Lebens und Denkens zu vereinigen und diesen Plan auf eine Eingebung des Heiligen zurückgeführt, eine Aussage, an deren subjektiver Wahrhaftigkeit einen Zweifel zu erheben wir gewiß kein Recht haben, solange nicht anderweitige Verdachtsmomente hervorgetreten sind.

Pionius hat in der Subscriptio zu dem Martyrium Polycarpi keinerlei

Andeutungen über seine Person gegeben. Sein Name stimmt mit dem des Presbyters der Gemeinde Smyrna überein, der in der decianischen Verfolgung an dem Todestage Polykarps gefangen genommen und nicht lange darauf hingerichtet wurde. Das Martyrium dieses Pionius ist in lateinischer Übersetzung erhalten und von Ruinart in den *Acta sincera* abgedruckt; neuerdings ist auch das griechische Original von O. v. Gebhardt in dem *Archiv für slavische Philologie*, Bd. XVIII, 1896, S. 156ff. veröffentlicht worden (wiederholt in *desselben Acta martyrum selecta* 1902, S. 96ff.). Ist unser Autor mit diesem Märtyrer identisch? Das ist die Frage, die wir im folgenden untersuchen werden.

Ist der Pionius der *Subscriptio* nicht der Märtyrer, so bestehen zwei Möglichkeiten: entweder es liegt eine zufällige Homonymität vor oder aber ein Fälscher hat sich den Namen des Märtyrers angemast. Das letztere ist die herrschende Meinung.

Aber wenn der angebliche Fälscher für den Märtyrer Pionius gehalten werden wollte, so hat er seine Absicht nicht allzu deutlich gemacht. Nicht einmal den Titel eines Presbyters der Gemeinde von Smyrna hat er sich beigelegt, der ihm doch auf jeden Fall ein treffliches Relief gegeben haben würde. Wie sollte aber wohl der gewöhnliche Leser durch den bloßen Namen auf den Märtyrer geführt werden, der kaum in weiteren Kreisen bekannt gewesen sein dürfte?¹

An eine Namensfälschung werden wir daher nur dann denken können, wenn das was als das eigentliche Werk des Pionius uns er-

¹ Eusebius spricht von ihm im Anschluß an die Auszüge, die er aus dem Martyrium Polycarpi mitteilt (H. E. IV, 15, 47). Er fand das Martyrium Pionii in einer alten Sammlung, in der es auf das Martyrium Polycarpi folgte. Aus seinen Worten ἐν τῇ αὐτῇ δὲ περὶ αὐτοῦ γραφῇ καὶ ἄλλα μαρτύρια συνήπτο κατὰ τὴν αὐτὴν Σμύρναν πεπραγμένα ὑπὸ τὴν αὐτὴν περίοδον τοῦ χρόνου τῆς τοῦ Πολυκάρπου μαρτυρίας hat man geschlossen, daß Eusebius gemeint habe, das Martyrium des Pionius sei dem des Polykarp gleichzeitig gewesen. Aber die angeführten Worte gehen eben auf das Martyrium Pionii selbst zurück und an der Stelle steht erstens, daß die Verfolgung, der Pionius zum Opfer fiel, unter Decius stattfand und zweitens geht aus ihr hervor, daß Pionius mit seinen Gefährten den Todestag Polykarps als einen Festtag beging. Wie hätte also Eusebius, der das Martyrium in seine eigene Sammlung von Martyrien aufgenommen hatte und in seiner Kirchengeschichte eine genaue Inhaltsangabe davon gibt, ein solches Mißverständnis begehen können? Er will eben nur hervorheben, daß an demselben Orte und zu derselben Jahreszeit wie Polykarp auch Pionius mit seinen Genossen den Märtyrertod gelitten habe. Nun steht zwar in Hieronymus' Übersetzung der Chronik des Eusebius „Persecutione orta in Asia Polycarpus et Pionius fecere martyrium“, aber weder Syncellus noch die armenische Übersetzung erwähnen an diesem Orte den Pionius (s. Schöne, *Eusebii Chronicorum quae supersunt*, II, p. 170). Der Fehler gehört also lediglich dem Hieronymus an.

halten geblieben ist, eben die Vita Polycarpi, eine solche Annahme rechtfertigt. Und diese ist nun, wie schon angedeutet, selbst Forschern, die sonst ihre Stärke mehr in der Bejahung als in der Verneinung suchen, so wundersüchtig und unglaubwürdig erschienen, daß sie einen Presbyter des dritten Jahrhunderts nicht für ihren Verfasser halten mögen. Man würde sie am Ende gar in die Zeit des Symeon Metaphrastes gesetzt haben, wenn nicht schon der Verfasser des Apokritikos, Macarius Magnes, Kenntnis von ihr oder doch von den in ihr erzählten Wundergeschichten gehabt hätte.¹ Die Zeit des Macarius steht freilich nicht ganz fest. Duchesne hatte ihn auf Grund zweier in der Schrift selbst enthaltener Daten in das vierte Jahrhundert gesetzt,² worin ihm bereits der Patriarch Nicephorus im achten Jahrhundert vorgegangen war, der mehrere Abschnitte aus dem Apokritikos, einem zu seiner Zeit schon ziemlich verschollenen Buche, mitteilt.³ Es heißt nämlich IV, 5, daß seit dem Auftreten Jesu dreihundert und mehr, und IV, 2, daß seit Paulus dreihundert Jahre vergangen seien. Aber diese Angaben beziehen sich gar nicht auf die Zeit des Macarius. Macarius bekämpft nämlich in seinem Buche einen Philosophen, den er wörtlich zitiert. Diesem aber gehören jene chronologischen Notizen an. Sie beweisen also für die Zeit des Macarius gar nichts, sondern nur für die des Philosophen, den man mit dem Verfasser der φιλαλήθειαι λόγοι, Hierocles, hat identifizieren wollen. Lightfoot und andere erkennen in dem Verfasser des Apokritikos den Bischof Macarius von Magnesia, der auf der sogenannten Eichensynode im Jahre 403 als Ankläger gegen den von Johannes Chrysostomus eingesetzten Bischof Herakleides von Ephesos auftrat (Mansi, III, 1142). Jedenfalls gehörte Macarius dem Priesterstande an, das beweist Nicephorus, der in dem Kodex des Macarius sein Bild fand, das ihn in der Priesterstola darstellte. Man wird ihn aber auch deswegen schwerlich später ansetzen dürfen, weil er doch nicht allzu lange nach seinem Gegner geschrieben haben wird, wenn man auch einen Zeitraum von 50 bis 100 Jahren wird offen halten müssen. Also gerade für das, was den modernen Forschern den Hauptanstoß in der Vita bietet, die Wundergeschichten, ist etwa die Wende des vierten zum fünften Jahrhundert als terminus ante quem sicher gestellt.

Können sie auf keinen Fall 150 und mehr Jahre jünger sein? Wunder

¹ Macarii Magnetis quae supersunt, III, 24, ed. Blondel, Paris 1876.

² De Macario Magnete, 1877. p. 10.

³ Dom Pitra, Spicilegium Solesmense I, p. 302 ff.

sind weit weniger für Zeiten als für Individuen und Menschenkreise charakteristisch. An Visionen, Regenwunder, Feuerbeschwörungen und wunderbare Heilungen wird heute so gut geglaubt wie in den ältesten Zeiten des Christentums, und wiederum haben schon früh aufgeklärte Christen anerkannt, daß die Geisteskraft, die im apostolischen Zeitalter Wunder wirkte, erloschen sei. Origenes glaubt zwar die Spuren der alten Kraft noch zu bemerken, aber doch eben nur die Spuren und bei wenigen (Migne, t. XI c. 745 u. 1432) und daß er nicht viel davon hält, zeigen die Worte ἐκλέλοιπε τὰ πλεῖστα τῶν ἑξαιρέτων χαρισμάτων, Chrysostomus aber sagt, daß Wunder völlig und längst aufgehört hätten: πάλα ἐκλέλοιπεν (t. LXII, c. 465); im Anfange seien auch Unwürdigen χαρίσματα zuteil geworden, aber in der Gegenwart würden sie auch Würdigen nicht mehr gegeben (t. LI, c. 81). Aber gleichzeitig erzählen die Zeitgenossen von Martinus und Ambrosius Wunder, die hinter den vom Heiland selbst berichteten nicht zurückstehen. Und was für Dinge tischt gar Hieronymus von den Heiligen Hilarion und Antonius auf! Auch Augustin behandelt das Problem, das die Gläubigen zu allen Zeiten beunruhigt, warum denn in der Gegenwart keine Wunder mehr geschehen. Er hat dieselbe Antwort wie Chrysostomus, daß Wunder nicht mehr nötig sind, weil der Glaube fest gegründet sei, aber er erzählt nichtsdestoweniger an demselben Orte eine Reihe von Wundern, z. T. als eigene Erlebnisse, die ganz von der Art sind, wie die von dem Biographen des Ambrosius erzählten (De civitate Dei, XXII, c. 8).

Nicht das also kann gegen die Autorschaft des Märtyrers Pionius eingewendet werden, daß in der Vita Wunder erzählt werden, die Frage kann nur sein, ob die Art der erzählten Wunder mit dem Charakter seiner Zeit vereinbar sind.

An nicht weniger als fünf Stellen der Vita werden Visionen erwähnt (c. 3, 10, 17, 20, 21). Visionäre hat es zu jeder Zeit in der Kirche gegeben. Hier mag erinnert werden an das, was Harnack in dieser Zeitschrift (III, 177) über den Zeitgenossen des Märtyrers Pionius Cyprian zusammengestellt hat. Wir wissen aber nicht nur durch Cyprian selbst, daß auch in seiner Umgebung Visionen nichts seltenes waren, auch die Leidensgeschichten der gleichzeitigen Märtyrer bezeugen es. Ungleich wichtiger aber für unsern Zweck ist es, daß von dem Märtyrer Pionius selbst berichtet wird, er habe Visionen gehabt. „An dem Tage vor dem Geburtstag Polykarps,“ heißt es in seinem Martyrium, „sah Pionius, daß sie (d. h. er wie vier andere Gläubige) an diesem Tage gefangen genommen werden sollten.“ Das stimmt vortrefflich zu dem, was Pionius

in der Subscriptio zu dem Martyrium Polycarpi von sich sagt. Ganz ähnlich aber heißt es in dem Martyrium Polycarpi von diesem selbst, daß er drei Tage vor seiner Gefangennahme in einem Gesicht gesehen hätte, wie sein Kopfkissen von Feuer verzehrt wurde, woraus er schloß, daß er lebendig verbrannt werden würde. Die Visionen in der Vita dürften also eher für als gegen die Autorschaft des Märtyrers Pionius sprechen.

Von den Wundern im eigentlichen Sinne, die dem Verfasser aus dem Leben Polykarps bekannt sind, ist eins aus seiner Jugendzeit. In Abwesenheit seiner Herrin hat er alle Vorräte ihres Hauses an die Armen verschenkt. Aber auf sein Gebet schickt der Herr seinen Engel, der alle Gefäße wieder füllt, wie die Gefäße der Witwe von Sarepta (c. 5). Ein ähnliches Wunder soll er später als Bischof in dem Hause eines armen Amtsgenossen Daphnos in Teos durch Handauflegung verrichtet haben (c. 25). Man darf gewiß nicht behaupten, daß solche Legendenbildung sich erst im Laufe des vierten Jahrhunderts hätte vollziehen können. Es könnte z. B. an die Verwandlung von Wasser in Öl erinnert werden, die nach Eusebius (H. E. VI, 9) auf Grund ununterbrochener mündlicher Überlieferung von dem h. Narcissus in Jerusalem erzählt wurde, der im Jahre 212, nach der Versicherung seines Nachfolgers Alexander in einem Alter von 116 Jahren, sein Bischofsamt niederlegte. Man darf auch nicht übersehen, daß in den erzählten Geschichten gelegentlich ein persönlicher Zug hervortritt, der nicht nach Erfindung eines einzelnen aussieht. So wird c. 27 erzählt, als Polykarp einst mit einem Diakonus Camerius in einer Herberge übernachtet habe, sei ihm ein Engel des Herrn erschienen und habe ihn aufgefordert, die Herberge zu verlassen, weil sie alsbald einstürzen werde. Aber der schlaftrunkene Gefährte hat keine Lust der Aufforderung zu folgen, und als der Engel zum zweitenmal gewarnt hat, sagt er: ich traue Gott, daß, solange du da bist, die Wand nicht einstürzen wird. Da antwortet Polykarp mit einem gewissen Humor: auch ich traue Gott, aber der Wand traue ich nicht. — Auch die Weise, wie „der Engel des Herrn“ verwendet wird, erscheint mir altertümlich, besonders in der zweiten Geschichte, wo er als $\acute{\omicron}$ ἐπὶ τὸ *χημεῖον τῆς δυνάμεως ἀγγελος* bezeichnet wird; man wird an den Engel im Teiche Bethesda (Joh V, 4) erinnert.

Zwei andere Wunder gehören zu den typischen Zeichen der ältesten christlichen Zeit: eine Dämonenbeschwörung (c. 28) und ein Regenwunder (c. 29). Durch Gebet und Kniebeugung, unter Assistenz der ganzen Gemeinde, wird der Himmel bewegt, den ersehnten Regen zu

geben (ταῦτα αὐτοῦ εὐξαμένου ὁ οὐρανὸς ἔδωκεν ὑετόν). Wer dächte dabei nicht an die legio fulminatrix und den Ausruf Tertullians: quando non geniculationibus et ieunationibus nostris etiam siccitates sunt depulsae? (Ad Scap. c. 4). Die ganze Erzählung trägt einen durchaus zeitgemäßen Charakter und stimmt auch darin mit Tertullians Angaben überein, daß die heidnische Bevölkerung sich an den christlichen Bischof wendet und durch die Not gezwungen wird Gott die Ehre zu geben (λιμῶ γὰρ πιεζόμενοι τὴν παρὰ πόδας ἀνάγκην ἔβλεπον, ὅτε καὶ ἕνα θεὸν εἶναι διὰ μόνης κραυγῆς ἐκφωνεῖν ἠναγκάζοντο c. 30). Denn daß die Heiden sich in solchen Fällen der Not wohl an die Christen wandten, deutet offenbar auch Tertullian an, wenn er hinzufügt: tunc et populus acclamans deo deorum, qui solus potens, in Iovis nomine deo nostro testimonium reddidit.

Das Regenwunder wird auch von Macarius Magnes berichtet (III, 24). Es ist lehrreich, diesen Bericht mit der Erzählung der Vita zu vergleichen. Macarius entfaltet in einer pretiösen Darstellung seine rhetorischen Künste, aber alle charakteristischen Züge der Geschichte sind bei ihm verschwunden. Er erzählt nicht, daß Polykarp erst auf das inständige Bitten der Heiden sich zur Fürbitte entschließt, er weiß nichts von der Assistenz der Gemeinde, nichts von der Kniebeugung. Bei ihm tritt Polykarp auf, weil er die Not der Bevölkerung sieht, er legt unter Gebet „gewissermaßen die Hände auf die verbrante Frucht“ und wendet so plötzlich alles wieder zum Guten. Die Handauflegung, die zu der naiven, ursprünglichen Vorstellung dieses Wunders gar nicht paßt, die aber von Macarius nicht wörtlich, sondern in einem eigentümlich übertragenen Sinne verstanden wird, worauf hier nicht näher eingegangen werden kann, ist für diesen so sehr die Hauptsache, daß ihm die Erzählung der Vita gar nicht deutlich vor Augen gestanden haben kann, ja man ist versucht zu glauben, daß er eine andere Version der Geschichte gekannt hat, da er sie als einen Beweis für die Wirkung der Hand verwertet, wozu die Vita schlechterdings keinen Anlaß bietet.

Zugleich aber ist das Wunder bei Macarius gesteigert. Denn da nun der Regen im Übermaß vom Himmel strömt, so streckt Polykarp seine Arme in die Luft und macht der neuen Plage ein Ende. Hiervon weiß die Vita nichts. Aber darum sind wir gewiß nicht berechtigt, mit Zahn (G. G. A. 1882, S. 292) eine Verstümmelung unserer Handschrift anzunehmen, da die Erzählung, wie sie in ihr vorliegt, durchaus abgerundet erscheint. Es ist viel wahrscheinlicher, daß eine spätere Zeit sich mit der einfachen Behebung der Trockenheit nicht begnügte, sondern

das Wunder, so zu sagen, verdoppelte. Mit Macarius stimmen die *Menaceen* und das *Menologium* des Basilius überein. Es ist beachtenswert, worauf schon Duchesne S. 8 Anm. 2 hingewiesen hat, daß zwei von den drei Wundern, die sie erwähnen, dieselben sind, die auch Macarius hervorhebt. Die Vermutung dürfte berechtigt sein, daß hier ein gemeinschaftlicher, von der Vita verschiedener Bericht zu Grunde liegt.

Wie die Erzählung von dem Regenwunder kann auch die von der Beschwörung einer Feuersbrunst durch Polykarp (c. 28f.) sehr wohl auf Polykarps Zeit selbst zurückgehen.

Daß der Glaube an die Kraft des Geistes, der die Entstehung solcher Wundergeschichten, wie wir sie in der Vita finden, notwendig zur Folge haben mußte, im zweiten Jahrhundert allgemein lebendig war,¹ braucht hier nicht auseinandergesetzt zu werden. Wohl aber ist es am Platze auf die besonderen Zeugnisse hinzuweisen, die wir für das pneumatische Leben Polykarps und den mythenbildenden Trieb in der Gemeinde von Smyrna besitzen.

Von der Vision, die Polykarp selbst vor seiner Gefangennehmung hatte, ist bereits die Rede gewesen. Dem gesteigerten Gemütszustande, in dem Polykarp nach seiner Gefangennehmung zwei Stunden ununterbrochen betet, möchte ich nicht so viel Bedeutung wie Weinel beilegen (*Die Wirkungen des Geistes*, S. 82). Aber wichtig ist eine Stelle in dem Briefe des Ignatius an Polykarp c. 2: διὰ τοῦτο καρικὸς εἶ καὶ πνευματικὸς ἵνα τὰ φαινόμενά σου εἰς πρόσωπον κολακείης, τὰ δὲ ἄδρατα αἴτει, ἵνα σοι φανερωθῆ, ὅπως μηδενὸς λείπη καὶ παντὸς χαρίσματος περισεύης. Es ist gewiß richtig, wie Weinel annimmt (S. 187), daß hier nicht an das Schauen himmlischer Dinge gedacht ist, aber es ist eine einseitige Deutung, wenn man, wie derselbe Weinel tut, unter den unsichtbaren Dingen lediglich das Innere der Menschen versteht. Allerdings ist in dem Zusammenhang des Textes von dem Verkehr des Bischofs mit seiner Gemeinde die Rede, aber der Ausdruck ist allgemein gehalten und auf eine weitere Deutung berechnet. Polykarp soll überall da, wo die Erkenntnis des fleischlichen Menschen aufhört, auf eine höhere Offenbarung hoffen. Dabei ist ganz gewiß auch an Visionen gedacht, die ja als das gewöhnliche Mittel der Mitteilung des Geistes angesehen wurden. Unter diesem Gesichtspunkt ist auch die sehr grob klingende Mahnung αἰτοῦ κύνεσιν πλείονα ἢς ἔχεις (c. 1, 3) zu stellen. Es ist nicht

¹ Man vgl. z. B. Iren. II, 32, 4 oder Iustin, Ap. II, 6 und dazu die Belege bei Otto.

die natürliche Einsicht, sondern das geistgewirkte Verständnis gemeint. Das wird aus Justin, Dial. cum Tryph. c. 39 klar, wo die Gaben des Geistes, die jeder Christ nach seiner Würdigkeit empfängt, aufgezählt werden: ὁ μὲν γὰρ λαμβάνει συνέεωσ πνεύμα, ὁ δὲ βουλήσ, ὁ δὲ ἰσχύοσ, ὁ δὲ ἰάεωσ, ὁ δὲ προγνώεωσ, ὁ δὲ διδασκαλίασ, ὁ δὲ φόβοσ θεοῦ, eine charakteristische Umprägung von Jes 11, 1—3.

Aber den stärksten Beweis, daß die Wundergeschichten in der Vita aus dem Geist der Smyrnaer Gemeinde hervorgegangen sind, liefert das Martyrium Polycarpi. Dieses schreibt ihm sowohl das πνεῦμα προγνώεωσ wie ἰάεωσ zu. „Jedes Wort, das er aus seinem Munde ausgehen ließ, ist in Erfüllung gegangen und wird in Erfüllung gehen“, heißt es c. 16. Daß er seine Sandalen nicht selbst zu lösen pflegte, weil die Gläubigen sich beeiferten seine Haut zu berühren, erfahren wir c. 13. Das hat Weinel richtig verstanden und mit Act 19, 12 (ὤστε καὶ ἐπὶ τοὺσ ἀθενοῦντασ ἀποφέρεσθαι ἀπὸ τοῦ χρωτὸσ αὐτοῦ couδάρια ἢ σιμικίνθια καὶ ἀπαλλάττεσθαι ἀπ' αὐτῶν τὰσ νόκοσ τά τε πνεύματα τὰ πονηρὰ ἐκπορεύεσθαι) in Verbindung gebracht (S. 218). Von der erregbaren Phantasie der Gemeindemitglieder zeugen die Beobachtungen, die sie vor und bei dem Tode Polykarps machen. Als Polykarp in das Stadion tritt, hören sie eine Stimme vom Himmel (c. 9). Das Feuer scheint ihnen den Leib des Märtyrers wie ein Gewölbe oder ein windgeschwelltes Segel zu umgeben, ohne ihn zu verzehren, und sie nehmen einen Duft wahr wie von Weihrauch oder irgend einem andern der kostbarsten Gewürze (c. 15). Der brennende Holzstoß aber wird von dem Blute des Heiligen gelöscht, dem der Henker mit dem Schwerte den Garaus macht.

Nun ist ja freilich das Martyrium dem Verdacht der Unechtheit nicht entgangen, aber dieser Verdacht ist bereits von Lightfoot so gründlich widerlegt worden, daß es nicht nötig ist für seine Echtheit von neuem einzutreten. Es genügt hier darauf hinzuweisen, daß die Erzählung der wunderbaren Vorgänge bei dem Tode Polykarps jedenfalls kein Bedenken erregen dürfen. Denn der Glaube daran kann sich sehr wohl sogleich bei den Augenzeugen gebildet haben oder doch unmittelbar nach dem Tode des Heiligen in der Gemeinde entstanden sein. Die Wahrnehmung eines wunderbaren Wohlgeruchs wird ja auch in dem Schreiben der Märtyrer von Lyon bei dem Tode der dortigen Glaubenshelden bezeugt. Daß das Feuer seinen Leib völlig unentstellt gelassen habe, wird auch von dem Märtyrer Pionius erzählt. In der Darstellung macht sich dabei allerdings der Einfluß des Martyrium Polycarpi be-

merkbar, aber das ändert doch nichts an dem Glauben der Augenzeugen, sondern es ist nur gewöhnlich und natürlich, daß der Glaube an neue Wunder aus dem Glauben an alte Wunder entsteht.

Es ist nun allerdings ein eigener Zufall, daß uns das Martyrium Polycarpi gerade durch den Mann erhalten ist, der auch das Leben Polykarps verfaßt hat. Aber auf den Gedanken, daß etwa beides Produkte desselben Fälschers wären, ist doch noch niemand gekommen. Wollte man aber dies annehmen, so wäre man gerade dadurch genötigt, die Entstehung der Vita in das dritte Jahrhundert zu setzen, da ja Eusebius das Martyrium kennt und zum großen Teil in seine Kirchengeschichte aufgenommen hat. Aber Eusebius scheint die Rezension des Pionius, jedenfalls sein Corpus Polycarpianum nicht gekannt zu haben, und jener Gedanke kann nicht ernstlich in Betracht gezogen werden. Wohl aber wäre denkbar, daß der Verfasser der Vita das Martyrium interpoliert habe; und in der Tat ist eben dies die Meinung Lightfoots (I, 644).

Unter den in dem Martyrium berichteten Wundern hat immer eins, das ich noch nicht erwähnt habe, besonderen Anstoß erregt, nämlich, daß mit dem Blute, dem das Schwert des Henkers den Weg öffnete, eine Taube herausgeflogen sei: καὶ τοῦτο ποιήσαντος (τοῦ κομφέκτορος) περιτερὰ καὶ πλῆθος αἵματος ἐξῆλθεν. Die Worte περιτερὰ καὶ fehlen in dem Auszug des Eusebius. Dadurch ist der Gedanke an eine Interpolation nahegelegt. Da nun auch in der Vita von der wunderbaren Erscheinung einer Taube berichtet wird, so glaubt Lightfoot annehmen zu müssen, daß von dem Verfasser dieser die Taube in das Martyrium eingesetzt sei. Diese Annahme aber beruht auf der Voraussetzung, daß die Vita das Werk eines Fälschers sei, und diese Voraussetzung gründet sich wiederum ganz besonders auf die darin erzählten Wunder. Haben nun aber diese Wunder nicht in der Phantasie des Erzählers, sondern in dem Glauben seiner Zeitgenossen und deren Vorfahren ihren Ursprung, so fällt die Voraussetzung, die dazu geführt hat in dem Verfasser der Vita den Interpolator des Martyriums zu sehen. Wir haben also, wie die übrigen Wunder in der Vita, so auch das Wunder von der Taube auf seinen Ursprung zu prüfen.

Es wird nun in der Vita c. 21 erzählt, daß als nach dem Tode des Bukolos eine große Menge in der Kirche zusammengekommen war, die Herrlichkeit des himmlischen Lichtes alle umblitzte und einige Brüder wunderbare Gesichte sahen. So sah einer um das Haupt Polykarps eine weiße Taube und um diese einen Lichtkreis. Etwas ganz

Ähnliches erzählt Eusebius nach der Überlieferung von einem Zeitgenossen des Märtyrers Pionius: nach dem Tode des römischen Bischofs Anteros unter Gordian sei Fabian zum Bischof gewählt, weil eine Taube sich auf sein Haupt niedergelassen habe (H. E. VI, 29, 3). Feuer und Taube als Verkörperungen des heiligen Geistes sind ja uralte christliche Vorstellungen. Warum sollte man bei Polykarp weniger als bei Fabian an alte Sage denken? Keinenfalls aber steht die Geschichte mit den Anschauungen des dritten Jahrhunderts in Widerspruch.

Ist nun kein zwingender Grund vorhanden, diese Geschichte für eine willkürliche Erfindung des Erzählers zu halten, so ist andererseits die Verwendung des Motivs in dem Martyrium davon so verschieden, daß eine einheitliche Konzeption des Gedankens an den beiden Stellen ausgeschlossen scheint. Auf der einen Seite wird der Gemeinde durch das Symbol des heiligen Geistes ihr berufener Führer angezeigt, auf der andern ist die Taube die freigewordene Seele des Märtyrers. Aber die Seele des Christen ist durch den Geist geheiligt, er hat ja den Geist empfangen, ja seine Seele ist geradezu selbst heiliger Geist. De Rossi bemerkt, daß auf vorkonstantinischen Inschriften die Seelen der Verstorbenen nicht selten spiritus sancti genannt werden (Inscr. Christ. I, p. CX). Nun war den Christen durch die Taufgeschichte die Überzeugung gegeben, daß der Geist in Gestalt einer Taube sichtbar werden könne. Hatte jeder Christ den Geist, so war es doch eine uralte Vorstellung, daß der Märtyrer in ganz besonderer Weise des Geistes teilhaftig werde. So erkennt der Märtyrer Hermes, daß er zum Martyrium berufen ist, daran, daß in einer Vision eine schneeweiße Taube sich auf sein Haupt niederläßt, von da in seine Brust hinabsteigt und ihn durch die Eucharistie stärkt (Ruinart Acta sincera, Passio S. Philippi c. 13). Etwas Ähnliches wie von Polykarp wurde von der Märtyrerin Eulalia erzählt. Um ihren Tod zu beschleunigen, sog sie die Flamme des Scheiterhaufens ein, worauf man aus ihrem Munde eine schneeweiße Taube zum Himmel entschweben sah. „Spiritus hic erat Eulaliae,“ sagt Prudentius (Peristephan. hymn. III, 164). Vielleicht noch bezeichnender drückt sich das Missale Gothicum (Mabillon, de liturgia Gallicana p. 224) darüber aus: „maiestas tua exaltatum virginis spiritum, quem adsumpsit per flammam, suscepit per columbam.“ Gewiß ist es die Wiederholung eines alten Bildes, das sich nach Kraus (Roma Sotterranea p. 204) in einer spanischen Handschrift des 12. Jahrhunderts findet, auf welchem man Tauben am blauen Himmel fliegen sieht, mit der Beischrift ‘Animae interfectorum’.

Eine Parallele zu dem Martyrium Polycarpi hat man in der Erzählung Lucians von dem Tode des Peregrinus Proteus gefunden. Lucian behauptet, er habe etlichen Dummköpfen aufgebunden, daß er aus dem Scheiterhaufen, in den sich Peregrinus gestürzt, einen Geier zum Himmel habe auffliegen sehen (c. 39). Es ist ganz gewiß nicht anzunehmen, daß Lucian eine Parodie auf den Märtyrertod Polykarps habe schreiben wollen, und Lightfoot, der mit dem Gedanken liebäugelt, wagt ihn doch nicht festzuhalten (I, 606f.). Aber eine gewisse Verwandtschaft in der Anschauung der Heiden und Christen wird man anerkennen müssen. Die Gläubigkeit der Zuhörer Lucians zeigt, daß das, was er ihnen vortrug, einer verbreiteten Vorstellung entsprach. Man hat mit Recht auf den von Herodian IV, 2 geschilderten Brauch bei der Leichenbestattung der römischen Imperatoren hingewiesen, nach welchem man von dem Scheiterhaufen einen Adler auffliegen ließ, der nach dem Glauben der Römer die Seele des Kaisers zum Himmel trug. Artemidor (ed. Hercher p. 112) spricht als von einer alten Sitte davon, daß man verstorbene Könige und Große überhaupt auf Adlern reitend darstelle. Es ist also die römische Sitte gewiß hellenistischen Ursprungs. War es nun eine verbreitete heidnische Vorstellung, daß die Seelen der Könige und Großen der Welt auf Adlerfittigen entschwebten, so ist es leicht begreiflich, wie sich in christlichen Kreisen dazu als Widerspiel die Vorstellung bildete, daß die Seele eines wahren Großen, dem der Scheiterhaufen, auf dem er lebendig verbrannt wurde, in einem ganz anderen Sinne zum Ruhm gereichte als dem römischen Imperator der kostbar geschmückte Holzstoß, auf der sein Leichnam aufgebahrt wurde, in Gestalt einer Taube aufwärts steige.

Man wird daher eine Interpolation in dem Martyrium nicht ohne zwingenden Grund annehmen dürfen. Einen solchen aber kann man nicht in dem Schweigen des Eusebius erkennen. Denn Eusebius hat auch sonst zweifellos Ursprüngliches ausgelassen, wie c. 15, wo es von dem Körper des Märtyrers heißt: καὶ ἦν μέγαν οὐχ ὡς ἀπὲρ καιομένην, ἀλλ' ὡς ἄριστος ὀπτύμενος ἢ ὡς χρυσοῦς καὶ ἄργυρος ἐν καμίνῳ πυρούμενος, die Worte ὡς ἄριστος ὀπτύμενος ἢ, die sehr anschaulich das, was das Martyrium sagen will, ausdrücken, nämlich daß die Gestalt des Märtyrers durch das Feuer in keiner Weise verändert sei. Offenbar schwebt der originelle Vergleich schon im Vorhergehenden bei dem wunderlichen Ausdruck vor, daß die Flamme eine Art Gewölbe gebildet habe (τὸ πῦρ καμάρα εἶδος ποιήσαν). Da Eusebius in der Kirchengeschichte ja doch nur Auszüge aus dem Martyrium gibt, so durfte er

sich wohl berechtigt fühlen, derartige kleine Züge, die ihm als Schriftsteller oder Theologen anstößig waren, zu unterdrücken.

Vergleichen wir nun aber die Vorstellungen, mit denen die erhitzte Phantasie der Gemeinde den Tod des Heiligen umgab, mit den Erscheinungen, die nach der Vita vor seiner Wahl zum Bischof in der versammelten Menge sich ereigneten, wie der eine die weiße Taube schaute, ein anderer Polykarp auf dem Bischofsthule sitzen sah, ehe er sich noch darauf gesetzt hatte, während er einem dritten wie ein Soldat mit einem roten Riemen gegürtet schien und wieder andere noch andere Gesichter hatten, so sehen wir, meine ich, daß wir es hier mit volkstümlichen Überlieferungen zu tun haben, die aus demselben Nährboden hervorgegangen sind wie die Schilderungen in dem Martyrium.

Spuren lokaler Tradition treten aber ganz bestimmt in der Kenntnis von Orten, Verhältnissen und Personen hervor, die der Verfasser der Vita namhaft macht. An zwei Stellen wird das Ephesische Tor erwähnt,¹ das zweite Mal aber wird damit eine weitere Ortsbestimmung verbunden, die nur von einem Ortskundigen herrühren kann. Es wird erzählt, daß der Bischof Bukolos auf dem Kirchhof vor dem Ephesischen Tor begraben sei, und zwar ἐνθα νῦν μυρσίνη ἀνεβλάκτηεν μετὰ τὴν ἀπόθεσιν τοῦ σώματος Θρακέου τοῦ μάρτυρος. Das νῦν verträgt sich schlecht mit dem nachfolgenden Aorist. Es wird nicht zu kühn sein anzunehmen, daß nach μυρσίνη ein ἢ ausgefallen ist. Daß Thraseas in Smyrna bestattet war, sagt Polykrates von Ephesus in dem Briefe an den Bischof Viktor von Rom: Θρακέας ἐπίσκοπος καὶ μάρτυς ἀπὸ Εὐμενείας, ὃς ἐν Σμύρνῃ κεκοίμηται (Eus. H. E. V, 24, 5). Ob Thraseas in Smyrna den Tod erlitten hat oder ob seine Gebeine nach Smyrna überführt sind, wissen wir nicht. Jedenfalls hat seine Beisetzung an der Seite des Bukolos nach dem Tode Polykarps stattgefunden, denn Polykrates nennt ihn nach Polykarp, und Apollonios, der Bestreiter der Montanisten, hatte ihn als einen Märtyrer aus der Zeit der montanistischen Bewegung erwähnt (H. E. V, 18, 13).

C. 27 werden beiläufig als Nachfolger Polykarps Papirius und Camerius erwähnt: κατέκτησεν δὲ ὁ Πολύκαρπος καὶ ἄλλους μὲν διακόνους, ἕνα δὲ ψ ὄνομα Καμέριος, ὃς καὶ τρίτος ἀπ' αὐτοῦ μετὰ Παπίριον ἐπίσκοπος γεγένηται. Es wäre nicht zu verstehen, wozu diese beiden Namen

¹ C. 3 τὴν καλουμένην Ἐφεσιακὴν, Lightfoot ergänzt πόλιν nach Analogie von Joh 5, 2. Schwieriger ist die zweite Stelle τὸ πρὸ τῆς Ἐφεσιακῆς βασιλείας κομητήριον, Ich gestehe, daß ich mit βασιλείας nichts anzufangen weiß. Wahrscheinlich liegt hier ein schweres Verderbnis vor.

angeführt sein sollten, wenn sie dem Verfasser der Vita nicht von der Tradition geboten waren, besonders der des Papirius, von dem weiter nicht die Rede ist und der offenbar nur als der bekanntere von beiden genannt wird, um den andern genauer zu fixieren. Nun wird aber von Polykrates an derselben Stelle unter den hervorragenden Männern der kleinasiatischen Kirche, ohne Angabe wo er begraben lag, ein Papirius genannt (ἐτι δὲ καὶ Παπίριον τὸν μακάριον).

Daphnus wird, wie wir gesehen, der Bischof genannt, in dessen Hause Polykarp ein Wunder verrichtete (c. 23). Einen Daphnus läßt Ignatius am Schluß des Briefes an die Smyrnäer grüßen: ἀπάξουαι Ἄλκην τὸ ποθητόν μοι ὄνομα καὶ Δάφνον τὸν ἀσύγκριτον καὶ Εὐτεκνον. Mit Recht, scheint mir, bemerkt Lightfoot und schon vor ihm Halloix (p. 561), daß wahrscheinlich an beiden Stellen dieselbe Person gemeint sei.

Von der städtischen Verfassung zeigt der Verfasser der Vita, soweit er Gelegenheit dazu hat, richtige Vorstellungen. An der Spitze der städtischen Gemeinwesen in Asien steht der oder die Strategen, zu deren Funktionen in erster Linie die Berufung des Rates und der Volksversammlung gehört.¹ Dementsprechend ist es in der Vita der Strategie, der während einer großen Teuerung, als kein Korn mehr zu beschaffen ist, den Rat versammelt: καὶ μόλις τῶν τὴν βουλευτικὴν ἔχόντων τιμὴν συνηγμένων καὶ τοῦ στρατηγοῦ φάσκοντος μήτε ἔχειν εἶτον μήθ' ὄθεν πρίατο εὐρίσκειν (c. 29). Bei einer großen Feuersbrunst (c. 28) leitet der Strategie die Löschanstalten. Auch hier würde es nicht ungereimt sein, wenn das Oberhaupt der Stadt gemeint wäre, vielleicht aber ist der νυκτοστρατηγός zu verstehen, der für Smyrna bezeugt ist.²

Weisen diese kleinen Züge nach Smyrna und in die Zeit des Pionius, so werden wir an andern Stellen unmittelbar an ihn erinnert. Pionius ist uns kein Unbekannter, da wir die Beschreibung seines Leidens haben, der eigenhändige Aufzeichnungen zugrunde liegen. Der griechische Text bezeichnet das Martyrium geradezu als eine Schrift des Pionius: τὸ σύγγραμμα τοῦτο κατέλιπεν εἰς νοθεσίαν ἡμετέραν ἐπὶ τὸ καὶ νῦν ἔχειν ἡμᾶς μνημόσυνα τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ (c. 1). Der lateinische Übersetzer hat das nicht verstanden und den Text geändert: quibus vivus doctrinam infuderat passus ostendit exemplum (Ruinart, Acta sincera, ed. Ratisbon. p. 188). Daß aber die Märtyrer im Gefängnisse ihre letzten Schicksale

¹ Cf. Lévy, in Revue des Études grecques, t. XII, p. 268 ff. und Liebenam, Städteverwaltung im röm. Kaiserreiche, S. 286 ff.

² Cf. Lévy, p. 271.

niederschrieben, war nichts Unerhörtes. So heißt es in der Passio S. Perpetuae et Felicitatis von der Perpetua: Haec ordinem totum martyrii sui iam hinc ipsa narravit, sicut conscriptum manu sua et suo sensu reliquit (s. Acta martyrum selecta, hgg. von O. von Gebhardt, S. 64). Ebenso schreiben die afrikanischen Märtyrer Montanus, Lucius und ihre Gefährten ihre Schicksale im Gefängnisse auf (s. Ruinart, p. 275 ff.). Aber während in diesen Martyrien die Aufzeichnungen der Märtyrer unverändert geblieben und von der übrigen Erzählung deutlich gesondert sind, ist das Martyrium des Pionius von den, übrigens gleichzeitigen, Herausgebern einheitlich überarbeitet worden, so daß das Ganze als Erzählung von einem Dritten erscheint. An einer Stelle aber liegt die ursprüngliche Form noch klar zu Tage. Es wird in dem Martyrium erzählt, daß der Bischof der Gemeinde Euktemon sich dazu verstand zu opfern und Opferfleisch zu essen. Während nun vorher von den Märtyrern in der dritten Person gesprochen war, geht die Erzählung ganz unvermutet in die erste Person über: ἐλέγετο δὲ μετὰ ταῦτα ὅτι ἤξιώκει ὁ Εὐκτῆμων ἀναγκασθῆναι ἡμᾶς (c. 18, 13).

Das Martyrium trägt in allen seinen Teilen den Charakter der Echtheit, der übrigens m. W. auch noch nie in Zweifel gezogen ist. Schon Eusebius hat es, wie aus seiner kurzen, aber präzisen Inhaltsangabe hervorgeht, in der Form gelesen, in der wir es besitzen. Nach den eben dargelegten Umständen kann man c. 2—18 (mit c. 19 beginnt das Verhör des Pionius vor dem Konsul, auf das die Hinrichtung selbst alsbald erfolgt) im wesentlichen als literarisches Eigentum des Pionius in Anspruch nehmen.

Wir können darnach den Pionius einigermaßen beurteilen. Er erscheint als ein Mann, den man zu den Gebildeten der Zeit rechnen muß. Er hat geographische Kenntnisse, hat auch selbst Palästina bereist und gibt von dem Toten Meer und seiner Umgebung eine zutreffende Schilderung (c. 4, 17 ff.). Er kennt den Homer — c. 4, 4 spielt er auf χ412 an — und bringt einen angesehenen Rhetor zum Schweigen. Als ihn nämlich der Rhetor Rufinus — Ῥουφίνος τις τῶν ἐν τῇ ῥητορικῇ διαφέρειν δοκούντων¹ — auffordert, seinen leeren Wahn aufzugeben, antwortet er: er werde schlimmer behandelt als Sokrates von den Athenern; jetzt sehe man nur Leute wie Anytos und Meletos, ob denn Sokrates, Aristides und Anaxarchos² auch einem leeren Wahn gehuldigt hätten,

¹ Wohl ein Nachkomme des Zeitgenossen des Älius Aristides (or. 26, p. 508 Dind. u. Philostrat. Vitae Sophistarum II, 25, 1).

² Auch von Tertullian Apol. c. 50 erwähnt. Celsus bei Origenes VII, 53 spielt ihn gegen die Christen aus.

weil sie Philosophie, Gerechtigkeit und Standhaftigkeit übten. Pionius ist durchaus das geistige Oberhaupt der Christen; den im Gefängnis ihn besuchenden Brüdern gibt er Argumente zur Widerlegung der Juden an die Hand, aber er ist nicht sicher, daß sie imstande sein werden sich ihrer richtig zu bedienen. Es ist bezeichnend, wenn von den Herausgebern des Martyriums seine Aufzeichnungen als ein Denkmal seiner Lehre bezeichnet werden. Dies didaktische Moment tritt nun tatsächlich in dem Martyrium stark hervor. Mehr noch als sein und seiner Gefährten Schicksal zu erzählen scheint es Pionius darauf anzukommen, Ermahnungen und Überzeugungen zum Ausdruck zu bringen. Er tut dies in Form von Reden, die einen durchaus literarischen Charakter haben und die er so gewiß nicht gehalten hat.

Vergleicht man den Pionius des Martyriums mit dem Verfasser der Vita, so erscheint ohne Zweifel der Pionius des Martyriums ungekünstelter, einfacher und anziehender. Aber vorausgesetzt, daß beide identisch sind, so ist es nur natürlich, daß der Eindruck des Schriftstellers ein anderer ist, wenn er eine wohlüberlegte Studie über einen andern vorlegt als wenn er sich selbst in einer ergreifenden Situation darstellt. Charakteristisch aber ist es doch, wenn selbst in dieser Situation der Märtyrer seinen Gedanken und Empfindungen eine literarische Form gibt und der Reflexion keinen unbedeutenden Raum läßt. Darin unterscheiden sich ja diese Aufzeichnungen so wesentlich von denen der Perpetua oder des Lucius und Montanus.

Es ist bereits hervorgehoben, daß Pionius an dem Tage vor dem Geburtstage, d. h. dem Todestage Polykarps, ein Gesicht hatte, er werde an diesem Tage gefangen gesetzt werden. Dies Gesicht ist psychologisch nur so zu erklären, daß Pionius sich in Gedanken auf das lebhafteste mit Polykarp beschäftigt hatte und es ihm besonders ehrenvoll und wünschenswert erschien, gerade an diesem Tage für seine Gesinnung Zeugnis abzulegen. Wie wäre es auch anders denkbar als daß einem Manne, der mit so klarer Voraussicht und fester Entschlossenheit wie Pionius für seine christliche Überzeugung in den Tod geht, das Gedächtnis des ehrwürdigsten Märtyrers seiner Gemeinde ganz besonders teuer gewesen sei? Wenn nun überdies Pionius als ein Mann erscheint, der durch seine Bildung wohl befähigt war, dem Polykarp ein literarisches Denkmal zu setzen, wie das Corpus Polycarpianum es darstellte, wenn andererseits festgestellt ist, daß ein solches Denkmal unter dem Namen eines Pionius überliefert war, von dem wir die Reste in dem Martyrium und der Vita Polycarpi noch besitzen, wenn die Annahme, daß mit diesem Namen

eine Täuschung beabsichtigt gewesen sei, sich als unbegründet erwiesen hat, wenn endlich sich herausstellt, daß der Verfasser der Vita ein Smyrnäer war, so besteht offenbar von vornherein eine große Wahrscheinlichkeit, daß dieser eben der Märtyrer Pionius ist.

Vom allgemeinen gehe ich zum besonderen. Der Verfasser des Corpus hat wie der Märtyrer Pionius ein Gesicht gehabt, das durch das Andenken an Polykarp erregt ist. Wenn schon hieraus hervorgeht, daß Pionius nicht zu denen gehörte, die wie Chrysostomus der Meinung waren, daß die Wirkungen des Geistes in der Kirche längst aufgehört hätten, so haben wir außerdem in dem Martyrium des Pionius noch eine ausdrückliche Bemerkung, in der sein Glaube an die Fortdauer der Charismata in der Kirche sich ausspricht. Den Juden, die die Auferstehung Christi leugnen, macht er den Einwurf: Ποίου βιοθανοῦς ἀνθρώπου τῷ ὀνόματι τοσούτοις ἔτεσι δαιμόνια ἐξεβλήθη καὶ ἐκβληθήσεται; καὶ ὅσα ἄλλα μεγαλεῖα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ καθολικῇ γίνονται (c. 13, 6). Die Erzählung der μεγαλεῖα in der Vita Polycarpi steht also nicht nur nicht mit den Anschauungen der Zeit, sondern auch nicht mit denen des Pionius im besonderen in Widerspruch.

In dem Anfang des Martyrium Pionii wird gesagt, daß Pionius Presbyter war: συνελήφθησαν Πιόνιος πρεσβύτερος usw. Er selbst bekennt in dem Verhör vor dem Prokonsul: Τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας εἰμι πρεσβύτερος (c. 19, 5). Darauf fragt der Prokonsul: Du bist ihr Lehrer? worauf Pionius antwortet: Ja, ich pflegte zu lehren. Ohne Zweifel ist auch der Verfasser der Vita Presbyter gewesen. Nachdem er nämlich erzählt hat, daß Bukolos den Polykarp zum Presbyter gemacht habe, um an ihm den besten Berater in den kirchlichen Vorträgen und einen Gehilfen in der Lehre zu haben,¹ charakterisiert er seine Lehrweise und sagt, er werde später auf seine Schriffterklärung kommen und Proben davon zum besten seiner, d. h. des Verfassers Nachfolger geben, damit sie die richtige Unterweisung in den heiligen und vom göttlichen Geist erfüllten Schriften ausüben könnten.²

Pionius ist unvermählt gestorben. Als er seine Kleider abgelegt hat, um sich an den Pfahl nageln zu lassen, freut er sich, daß Gott seinen Leib rein und unbefleckt erhalten hat, und dankt ihm dafür.³ Der

¹ Ὡς ἄρα γένοιτο αὐτῷ σύμβουλός τε ἀριστος τῶν κατὰ τὴν ἐκκλησίαν λόγων καὶ συλλειτουργός κατὰ τὴν διδασκαλίαν c. 17.

² Πῶς μὲν ἐρμήνευεν τὰς γραφάς, εἰσαθῆς ἀναθέμενοι διηγησόμεθα κάκεῖνα τὰ ἕαντες καὶ τοῖς μεθ' ἡμᾶς διακονήσασθαι τὴν τῶν ἁγίων καὶ θεοπνεύτων γραφῶν ὀρθὴν διδασκαλίαν c. 20.

³ Εἶτα κατανοήσας τὸ ἀγνόν καὶ εὐσχημον τοῦ σώματος ἑαυτοῦ πολλῆς ἐπλήσθη

Verfasser der Vita unterscheidet drei Stufen der ἀγνεία: die einmalige Ehe, die Witwenschaft, die absolute Enthaltensamkeit. Diese preist er über alles: ὁ δὲ τρίτος τῆς πανάθλου (l. πεντάθλου) ἀγνείας ἀκρητικὸς τρόπος τίνας οὐκ ἔχει ὑπερβολὰς (c. 15). Er hat aber gegen das eheliche Leben auch seine Sorgen und Mühen einzuwenden, die er mit der Abneigung eines eingefleischten Junggesellen schildert. Besonders aber scheint ihm der Charakter der Frau ein friedliches und ruhiges Leben in der Ehe auszuschließen (c. 9).

Wir haben gesehen, daß Pionius das heilige Land bereist hatte. In der Vita Polycarpi findet sich eine Wendung, die ganz so klingt, als wenn der Verfasser Land und Leute des Orients aus eigener Anschauung gekannt habe. Als er erzählt, daß Polykarp aus dem Orient nach Asien gekommen sei, macht er die allgemeine Bemerkung: φιλομαθεῖς, εἰ καὶ τινες ἄλλοι, καὶ προσφυσεῖς ταῖς θείαις γραφαῖς οἱ τὴν ἀνατολὴν οἰκοῦντες ἄνθρωποι (c. 6).

Wie Pionius seine Gedanken in die Form direkter Ansprachen kleidet, so führt auch der Verfasser der Vita die Personen gern in direkter Rede ein (c. 18. 23. 24. 28. 29. 30. 31. 32). Auch bei ihm treten die Spuren rhetorischer und philosophischer Bildung deutlich hervor. Sein Stil ist an manchen Stellen geziert und maniert, gelegentlich auch durch Anklänge an poetische Ausdrucksweise gefärbt. Ich gebe im folgenden eine kleine Auslese seiner Stilblüten: c. 5 πολυχιδεῖς αὐτῇ ἀνεφύοντο λογισμοί. c. 6 τῆς ἀνατολικῆς ρίζης δεῖγμα ἔφερον ἄνθος μέλλοντος ἀγαθοῦ καρποῦ. c. 7 ἔσταλμένος τῷ τε κατὰ τὸν νοῦν φρονήματι καὶ τῷ κατὰ τὸ σῶμα σχήματι, cf. c. 17 ἵνα ὄσω τις ὑπὸ τοῦ χρόνου λευκαίνεται τὴν κεφαλὴν, τοσοῦτω μᾶλλον ὑπὸ τοῦ λόγου λαμπρύνεται τὴν ψυχὴν. c. 9 οὐδεὶς βίου ὠραϊσμὸς ἀπὸ τῶν ἐπουρανίων κατώκειλεν αὐτοῦ τὴν ψυχὴν. c. 16 ἄλματι κούφῳ καὶ εὐπετεῖ διαβήματι τοὺς προειρημένους ὑπερδραμῶν καὶ ὑπερπηδήσας ἄθλους (cf. Aesch. Pers. 305 πῆδημα κούφον ἐκ νεῶς ἀφήλατο, Eur. Electra 438 πορεύων τὸν τὰς Θέτιδος κούφον ἄλμα ποδῶν Ἀχιλλῆ). c. 17 ἦ τε πρόδρομος τοῦ γήρου ἐπήνθει πολιά (cf. Soph. El. 43 οὐδ' ὑποπτεύουσιν ᾧδ' ἠνθισμένον) καὶ λευκὴ τις ὑπὲρ κροτάφων θριξ ἤρχετο μειδιᾶν. Man wird geradezu an Ciceros Urteil über die asiatische Beredsamkeit erinnert: genera autem Asiaticae dictionis duo sunt, unum sententiosum et argutum, sententiis non tam gravibus et severis quam concinnis et venustis (Brut. § 325).

χαράς, ἀναβλέψας δὲ εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ εὐχαριστήσας τῷ τοιοῦτον αὐτὸν διατηρήσαντι θεῷ c. 21, 2.

Unverkennbar ist aber der Verfasser der Vita auch von der profanen Philosophie nicht unberührt geblieben. Schon Lightfoot hat auf eine Stelle hingewiesen, die im letzten Grunde auf Platos Schilderung der Seele im Phaedrus zurückgeht. Die an dieser Stelle entwickelte Anschauung des Verfassers tritt aber auch an andern hervor und ist für seine ganze Denkungsart bedeutsam. Aus ihr leitet er seine hohe Meinung von der Keuschheit ab. Polykarp erkannte, sagt er c. 9, daß der Askese die Freiheit eigentümlich ist, die nur wenigen zuteil wird, besonders aber dem, dem der Fittig der Seele von den Banden der Knechtschaft nicht gehemmt ist, der des Bürgerrechts im Himmel gewürdigt ist, da er nicht durch die Fessel der Ehe zur Erde hinabgezogen wird: διέγνω δὲ ὡς ἄρα οἰκείον ἀκκήσει ἐλευθερία, ἥτις περιγίνεται ὀλίγοις μὲν, μάλιστα [δὲ]¹ τῷ² ἀδούλωτον καὶ ἀπαραπόδιτον³ τῆς ψυχῆς εἰληφότε⁴ παρὰ θεοῦ κεκτῆσθαι πτερόν, ὅς τὴν ὑπέργειον καὶ μᾶλλον εὐπρεπέ⁵ ἤξιώται⁵ πολιτείαν μὴ κατασπώμενος ἐπὶ γῆς τῷ τοῦ γάμου δεσμῷ. Man wird an Phaedr. p. 246 D πέφυκεν ἢ πτεροῦ δύναμις τὸ ἐμβριθεὶς ἄγειν ἄνω μετεωρίζουσα, ἣ τὸ τῶν θεῶν γένος οἰκεῖ und p. 249 C διὸ δὴ δικαίως μόνη πτεροῦται ἢ τοῦ φιλοσόφου διάνοια erinnert. Im weiteren Verlauf wird die Vergleichung der Seele mit einem Gespann angewendet, aber abgeschwächt und nicht unwesentlich verändert. In der Jugend, heißt es, schäumt die natürliche Hitze wie junger Wein auf und reißt das Reinere, mit dem es sich vermischt, in die Sinnlichkeit hinein, wie ein Pferd sich dem Zügel zu entziehen und den Hals frei zu machen sucht, bis die leitende und beaufsichtigende Vernunft wie mit einem Zügel mit Wort und Überlegung es hemmt und zurückreißt und dem Gewieher ein Ende macht, indem es den ungeordneten und unvernünftigen Trieb in Ordnung bringt: κατὰ πᾶσαν γὰρ μετάβασιν ἡλικίας μετακίνησι τοῖς νέοις καὶ τοῦ φρονήματος γίνεται, ἀναζέοντος ὡς περ οἴνου νέου τοῦ κατὰ τὴν ὕραν ἐμφύτου θερμοῦ ἀνακιρναμένου⁶ τε καὶ ἔλκοντος ἐπὶ τὸ καθαρῶτερον τὴν ὕλην, καθάπερ ὑποζυγίου ἀφηνιᾶν καὶ ἀπαυχενίζειν ἐπιχειροῦντος, μέχρις ἂν ὁ ἐπιστάτης καὶ ἐπίσκοπος νοῦς καθάπερ χαλινῷ λότῳ καὶ λογισμῷ ἀναχαιτίσει τε καὶ ἀνακόψει καὶ παύσει τὸν χρεμετισμὸν εἰς τάξιν

¹ δὲ fehlt in der Handsch.

² τοῖς — εἰληφότε die Handsch.

³ ἀπαραπόδιτον die Handsch., ἀπαραμπόδιτον Lightf.

⁴ ὑπέργειον μᾶλλον καὶ εὐπετέ⁵ die Handsch.

⁵ Lightf. möchte λαβεῖν oder ein ähnliches Wort ergänzen. Ist ein Infinitiv ausgefallen, so dürfte es πολιτεύεσθαι sein; wahrscheinlicher scheint es mir, daß der Akkusativ aus dem Genitiv verderbt ist.

⁶ ἀνακιρναμένου die Handsch., verbessert von Lightf.

ἀγαθῶν τὴν ἀτακτον καὶ ἄλογον ὁρμῆν. τότε δὲ ὁ νοῦς ἐργάζεται ταῦτα καὶ καπιχέει, ὅταν αὐτὸν θεῖα τις ἐπιφροσύνη καὶ παρουσία πνεύματος ἁγίου περιπαρῆ.¹ Offenbar ist hier die Seele nicht wie bei Plato dreigeteilt gedacht, denn τὸ καθαρώτερον wird man nicht auf θυμός beziehen dürfen, sondern sie zerfällt dem Verfasser in einen vernünftigen und unvernünftigen Teil, die miteinander im Kampf liegen. Der Ausdruck τὴν ἀτακτον καὶ ἄλογον ὁρμῆν aber entstammt der stoischen Terminologie. Deutlicher noch tritt der Einfluß der stoischen Psychologie an einer andern Stelle hervor, an der die Menschen, die der ehelichen Keuschheit ihr Leben geweiht haben, den gewöhnlichen Menschen gegenübergestellt werden: τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἀτάτους καὶ ἀόριστους καὶ ἀκρίτους ὁρμας ἔχόντων καὶ, καθάπερ ἵπποι, θηλυμανούντων καὶ χρεμετιζόντων ἐπὶ τὰς τῶν πλησίον γαμετάς, μόνοι οἱ τὸν ἐπουράνιον νόμον καὶ λόγον θεοῦ ἔκδικον καὶ προασπιτήν πάντων φόβῳ προσδεχόμενοι κριτὴν ἐνὶ τῷ διὰ τεκνογονίας ἀρκοῦνται γάμψ (c. 15). Hier aber ist die philosophisch-profane Denkweise mit der christlich-religiösen in die allerengste Verbindung getreten. Ausdrücke und Grundanschauung sind stoisch: der λόγος ist der κριτής der ἀκριτοὶ ὁρμαί, wer sich von ihm leiten läßt, der beobachtet den νόμος, der das Wesen der φύσις ist. Wie nun an der ersten Stelle der ἐπίσκοπος νοῦς gewiß mit Rücksicht auf die Vorstellung von Christus als dem Seelenbischof gesetzt ist, so ist hier die philosophische Anschauung vollständig ins Christliche umgewendet. Durch die Einflechtung eines aus Jer 5, 8 entlehnten Bildes, das zugleich an Platos Phaedrus erinnert und, wie der Ausdruck χρεμετισμός zeigt, auch an der ersten Stelle vorgeschwebt hat, ist die religiöse Färbung der Stelle noch verstärkt.

Daß in dem Denken eines so gebildeten christlichen Schriftstellers die Logoslehre eine gebietende Stelle einnehmen mußte, ist selbstverständlich. Hierin aber stimmt wieder — und damit komme ich auf die einzelnen Übereinstimmungen in Ausdrücken und Wendungen zwischen dem Martyrium Pionii und der Vita Polycarpi — der Verfasser der Vita mit Pionius überein.

Auf die Frage, welchen Gott er verehere, antwortet Pionius c. 8, 3 τὸν θεὸν . . . ὃν ἐγνώκαμεν διὰ τοῦ λόγου αὐτοῦ Χριστοῦ, dieselbe Antwort gibt Sabina c. 9, 6. In der Vita heißt es von Polykarp c. 13 ἐν τῇ διδασκαλίᾳ αὐτοῦ πρὸ πάντων ἦν τὸ τοὺς ἀκούοντας εἰδέναι περὶ θεοῦ . . . καὶ ὅτι οὗτος εὐδόκησεν τὸν ἴδιον λόγον υἱὸν ἐκ τῶν οὐρα-

¹ So die Handschrift. Es wird zu lesen sein περιπαρῆπτη.

νῶν καταπέμψαι, ebenso c. 31 εὐδόκησας πέμψαι τὸν λόγον σου ἐπὶ τῆς γῆς.

Die auf II Petr 3 gegründete Vorstellung, daß die Welt im jüngsten Gericht durch Feuer untergehen wird, ist allgemein rezipiert. Gleichwohl kann man nicht sagen, daß die Wendung, der wir in der Vita c. 24 begegnen, τὴν μεγάλην διὰ πυρὸς κρίσιν, eine ausgeprägte Formel sei, der man mit einiger Regelmäßigkeit überall, wo bei kirchlichen Schriftstellern von dem Gericht die Rede ist, begegne. Genau denselben Ausdruck wendet Pionius in dem Martyrium an dem Ende einer Rede an die Smyrnäer an, nachdem er auf eine geradezu rationalistische Weise bewiesen hat, daß die Erde verbrennen müsse: διὸ δὴ μαρτυρόμεθα ὑμῖν περὶ τῆς μελλούσης διὰ πυρὸς γίνεσθαι κρίσεως ὑπὸ θεοῦ διὰ τοῦ λόγου αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ (c. 4, 24).

Schon aus dem Martyrium Polycarpi geht hervor, daß das Verhältnis zwischen Christen und Juden in Smyrna äußerst gespannt war. Die Juden brüllen mit den Heiden um die Wette und verlangen, daß Polykarp den wilden Tieren vorgeworfen werde (c. 12). Als er zum Feuer-tode verurteilt wird, sind sie es besonders, die von allen Seiten Holz zu einem Scheiterhaufen heranschleppen (μάλιττα Ἰουδαίων προθύμως, ὡς ἔθος αὐτοῖς, εἰς ταῦτα ὑπουργούντων c. 13). In der Rede, die Pionius nach seiner Gefangennahme auf dem Markt an die Smyrnäer richtet, in der er sich mit besonderer Bitterkeit gegen die Juden wendet, sagt er: τίνων οὖν καταγελώσιν οἱ Ἰουδαῖοι ἀκυμαθῶς; εἰ γὰρ καὶ ἐχθροὶ αὐτῶν ἔσμεν, ὡς φαίν, ἀλλὰ ἄνθρωποι, ἔτι ἀδικηθέντες (c. 4, 8). Ebenso warnt er im Gefängnis die Brüder auf das eindringlichste, als er hört, daß einige von ihnen von den Juden in ihre Synagoge gerufen werden (c. 13). In Übereinstimmung hiermit findet sich in der Vita eine bitterböse Bemerkung gegen die Juden. Bei Gelegenheit der Schilderung der Feuers-brunst, die von Polykarp gelöscht wird, heißt es, daß die Juden unter dem Vorwande, dem Feuer Einhalt tun zu können, regelmäßig die Häuser plünderten (c. 28).

Die Rede des Pionius an die Smyrnäer in dem Martyrium beginnt: Ἄνδρες οἱ ἐπὶ τῷ κάλλει Σμύρνης καυχώμενοι (c. 4). Ebenso redet in der Vita Polykarp die Smyrnäer an: Ἄνδρες οἱ τῆσδε τῆς περικαλλοῦς πόλεως κάτοικοι (c. 30). Das Lob der Schönheit Smyrnas war in der Kaiserzeit ein Gemeinplatz (vgl. die zahlreichen Belegstellen bei Light-foot), aber die ganz gleiche Anwendung davon ist doch bemerkenswert.

Eine charakteristische Übereinstimmung der Ausdrucksweise ist auch die folgende. Es ist oben von der wunderbaren Errettung Polykarps aus

einem baufälligen Hause die Rede gewesen, die in der Vita erzählt wird. Da sagt sein Begleiter Camerius zu Polykarp: Πιστεύω τῷ θεῷ ὅτι σοῦ ἐνθάδε ὄντος ὁ τοίχος οὐ μὴ πέσῃ, worauf Polykarp: κἀγὼ τῷ θεῷ πιστεύω, ἀλλὰ τῷ τοίχῳ οὐ πιστεύω (c. 27). In dem Martyrium Pionii wird erzählt, wie die Heiden, die Pionius lieb haben, ihm zusetzen, seinen Glauben abzuschwören, um sich das Leben zu erhalten. Dabei gebrauchen sie das Argument: Καλόν ἐστι τὸ ζῆν καὶ τὸ φῶς τοῦτο βλέπειν. Pionius antwortet: Κἀγὼ λέγω ὅτι καλόν ἐστι τὸ ζῆν, ἀλλ' ἐκεῖνο κρείσσον ὃ ἡμεῖς ἐπιποθοῦμεν (c. 5).

Eine sprachlich merkwürdige Wendung findet sich in der Vita c. 12. Es wird erzählt, daß Polykarp als Diakon wie Stephanus Griechen und Juden und auch die Haeretiker widerlegt habe. Darum habe Bukolos, der Bischof, ihn zu bewegen gesucht, auch in der Kirche die Katechese zu übernehmen: Πολλάκις δ' αὐτὸν προτρέψας καὶ παρακαλέσας ὁ Βουκόλος μόλις ἔπεισε πρὸς τὸ καὶ αὐτὸν ὑπὸ κυρίου παιδευθῆναι καὶ ἐν ἐκκλησίᾳ τὸν τῆς κατηχήσεως ποιῆσασθαι λόγον. Das übersetzt Lightfoot: And many a time did Bukolus, by exhortation and encouragement, with difficulty persuade him to allow himself to be disciplined by the Lord and to give catechetical discourses in church. Es ist klar, daß diese Übersetzung formal und sachlich gleich unzulässig ist; πρὸς kann nicht von ἔπεισε abhängen und die beiden Glieder, καὶ αὐτὸν παιδευθῆναι und τὸν τῆς κατηχήσεως ποιῆσασθαι λόγον stehen in einem inneren Gegensatz zu einander. Rein grammatisch liegt es am nächsten πρὸς τὸ in finaleinm Sinne zu fassen, wie c. 31 τοῖς διακόνοις ἐκέλευε παραγγέλλειν πάντας σπουδῇ πάλιν χρῆσασθαι πρὸς τὸ μίαν ἐκ πολλῶν ἀνενεχθῆναι δέησιν oder in dem Martyrium Pionii c. 15: κραζόντων αὐτῶν μεγάλῃ φωνῇ· Χριστιανοὶ ἔσμεν, καὶ χαμαὶ ῥιπτόντων ἑαυτοὺς πρὸς τὸ μὴ ἀπενεχθῆναι εἰς τὸ εἰδωλεῖον (vgl. auch 9, 3). Aber diese Annahme widerspricht durchaus dem Zusammenhange. Denn offenbar soll doch Polykarp gerade deswegen auch in der Kirche lehren, weil er in den Debatten mit den Andersgläubigen gezeigt hat, daß er selbst den Herrn zum Lehrer hat. πρὸς steht also kausal und diese Bedeutung läßt sich ebenso wie die finale aus der Grundbedeutung: ‚mit Rücksicht darauf‘ wohl ableiten, aber gewöhnlich ist, so viel ich weiß, die Verbindung des Infinitivs mit der Präposition in diesem Sinne nicht. Ich wenigstens bin nicht imstande Belege dafür anzuführen außer einem. Der Gedanke, daß der Lehrer in der Kirche das lehrt, was er selbst vom Herrn gelernt hat, wird von Pionius auch in dem Martyrium ausgesprochen: ἐγὼ γὰρ τῷ ἐμῷ διδασκάλῳ πειθόμενος . . . ἀγωνίζομαι μὴ ἀλλάξαι ὃ πρῶτον ἔμαθον, ἔπειτα

καὶ ἐδίδαξα (c. 4, 7). Aber auch der kausale Gebrauch der Präposition πρὸς findet sich genau so in dem Martyrium. Als Pionius und seine Gefährten in dem Gefängnis waren, so wird dort erzählt (c. 11), bemerkten die Gefängniswärter, daß sie das, was ihnen von den Gläubigen gebracht wurde, nicht nahmen. Da sie aber von dem, was jene bekamen, reichliche Geschenke zu empfangen gewohnt waren, so wurden sie darüber erzürnt, und in ihrem Zorn warfen sie jene in das Innere des Gefängnisses, weil sie nicht die gesamten Gaben behielten (ὠργισθεσαν οὖν οἱ δεσμοφύλακες ἐπιφιλανθρωπεύομενοι ἐκ τῶν ἐρχομένων αὐτοῖς καὶ ὀργισθέντες ἔβαλον αὐτοὺς εἰς τὸ ἐσώτερον, πρὸς τὸ μὴ ἔχειν αὐτοὺς τὴν κύμασαν φιλανθρωπίαν c. 11, 4). Als sie ihnen dann das Übliche gaben, tat es dem Vorsteher des Gefängnisses leid und er wollte sie wieder in den vorderen Teil des Gewahrsames bringen. —

So haben wir denn den Märtyrer Pionius auch in einzelnen charakteristischen Redewendungen der Vita Polycarpi wieder erkannt. Nachdem nun von allen Seiten die Identität des Verfassers der Vita und des Märtyrers und Presbyters Pionius sich ergeben hat, wird es vielleicht nicht schwer fallen, den eigentlichen Grund zu entkräften, der die Forscher seit Tillemont verhindert hat, diese Identität anzuerkennen. Denn der eigentliche Grund ist, daß das Bild, das Pionius von Polykarp entworfen hat, so ganz anders aussieht, als man nach den kurzen, aber inhaltschweren Bemerkungen des Irenäus über Polykarp erwarten müßte. Es ist so verschieden davon, daß Duchesne der Meinung ist, Pionius könne den Irenäus nicht gekannt haben. „Si enim Irenaeum vel Eusebium legisset, aliam nobis Polycarpi vitam texuisset,“ sagt Duchesne p. 39 Anm. 12. Aber es läßt sich unwiderleglich zeigen, daß Pionius den Irenäus gelesen hat. Wenn wir von dem oben erwähnten Verhältnis zwischen der Subscriptio B zu dem Martyrium Polycarpi, deren Verfasser sich auf die Schriften des Irenäus beruft, und dem Werke des Pionius absehen und uns lediglich an die Vita selbst halten, so finden wir in dieser ein Urteil über Polykarps Brief an die Philipper, das wörtlich mit dem des Irenäus übereinstimmt: Φανερά δὲ ὅποια ἦν (nämlich τὰ Πολυκάρπου συγγράμματα) ἐκ τῶν ἐφευρισκομένων, ἐν οἷς καὶ πρὸς Φιλιππησίους ἡ ἐπιστολὴ ἰκανωτάτη ἦν Vita, c. 12 = ἔστι δὲ καὶ ἐπιστολὴ Πολυκάρπου πρὸς Φιλιππησίους ἰκανωτάτη Iren. III, 3. 4. Daß aber dies Urteil direkt aus Irenäus entlehnt ist, geht daraus hervor, daß die Übereinstimmung sich auch auf den Zusammenhang erstreckt, in den das Urteil an beiden Stellen eingefügt ist. Irenäus kennt, wie der Brief an Florinus (bei Eus. H. E. V, 20) zeigt, mehrere Schriften von Polykarp,

ebenso wie Pionius. Er hebt aber gerade den Brief an die Philipper heraus, weil dieser ihm für die Lehre Polykarps besonders charakteristisch erscheint. Diese Lehre aber gilt ihm, als direkt von den Aposteln überkommen, für alle Christen vorbildlich, daher fährt er unmittelbar fort: ἔξ ἧς καὶ τὸν χαρακτῆρα τῆς πίστεως αὐτοῦ καὶ τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας οἱ βουλόμενοι καὶ φροντίζοντες τῆς ἑαυτῶν σωτηρίας δύνανται μαθεῖν. Dies Urteil erscheint, abgeblaßt, bei Pionius zur Hälfte in den angeführten Worten wieder, zur andern Hälfte ist es ausgesprochen in den Worten, mit denen kurz vorher der Bericht über Polykarps Lehre und Schriften eingeleitet wird: ἐδόθη οὖν ὑπὸ Χριστοῦ τὸ μὲν πρῶτον διδασκαλίᾳ ὁρθῆς ἐκκλησιαστικῆς καθολικῆς κανῶν. Wie aber von Irenäus fast unmittelbar die apostolische Glaubensregel angeschlossen wird, die ihm durch Männer wie Polykarp verbürgt erscheint, so folgt in der Vita eine gedrängte Darstellung der Lehre Polykarps (c. 13), die ohne sich mit Irenäus zu decken doch im Grunde auch ein kurzgefaßtes Glaubensbekenntnis ist.

Aber in einem Punkte unterscheidet sich Pionius von Irenäus. Während Irenäus sagt, daß Polykarp seine Lehre von den Aposteln empfangen habe (ὑπὸ ἀποστόλων μαθητευθείς), bemerkt Pionius, sie sei ihm von Christus gegeben. Was soll man dazu sagen? Der Widerspruch ist an sich interessant genug; es ist der alte Gegensatz, der durch die christliche Kirche hindurchgeht von Paulus und den Uraposteln an: auf der einen Seite Autoritätsglaube, auf der andern unmittelbare innere Überzeugung. Aber darauf kommt es hier nicht an. Pionius, der den Irenäus kennt und respektiert, denn er eignet sich ja sein Urteil über Polykarps Schriften an, der, wenn wir für ihn den Inhalt der jüngeren Subscriptio des Martyriums in Anspruch nehmen, anerkannte, daß Irenäus mit Polykarp verkehrt hatte, ignoriert gleichwohl seine Aussage, die das Wichtigste enthält, was überhaupt über das Leben Polykarps zu sagen war, ja im geraden Gegensatz zu ihm behauptet er, daß Polykarp, von seinem Vorgänger Bukolos als Nachfolger designiert, von der Gemeinde und dem Klerus gewählt und von den benachbarten Bischöfen in sein Amt eingesetzt sei; daß auch Bukolos Vorgänger gehabt, von denen der erste von Paulus bestellt worden sei. Wie will man das anders erklären, als daß Pionius im Besitz einer gesicherten Tradition war, gegen die eine noch so hochverehrte anders geartete literarische Autorität nicht den leisesten Zweifel aufkommen ließ? Tertullian folgt dem Zeugnis des Irenäus, Eusebius nimmt es in seine Kirchengeschichte auf, Hieronymus wandelt in denselben Pfaden und die Autorität des

Irenäus beherrscht unbestritten die literarische Überlieferung. Natürlich! Aber in Smyrna wußte man es anders und, wie wir ohne jedes Bedenken sagen dürfen, besser. Denn wie hätte wohl die Erinnerung eines Verkehrs ihres Bischofs mit dem Evangelisten Johannes in der Gemeinde so bald untergehen sollen, wie würde nicht vielmehr das Gerücht davon ins ungemessene gewachsen sein? Und wie hätte wohl ein Fälscher, der die Version des Irenäus kannte, den Bischof den er verherrlichen wollte, seiner höchsten Autorität, der unmittelbaren Einsetzung durch die Apostel, entkleiden sollen? *Aliam nobis texuisset vitam Polycarpi!*

Aber wie man darüber auch denken mag, so läßt sich die Tatsache, daß Polykarp einen Vorgänger in der Person des Bukolos hatte, auf keine Weise aufheben.¹ Der Verfasser der Vita gibt, wie wir gesehen, den Ort an, wo Bukolos begraben lag: neben der Stelle, wo man den Thraseas beigesetzt hat, da, wo der Myrtenbaum emporgesproßt ist. Von diesem Myrtenbaum heißt es in den *Menaen* und dem *Menologion* des Basileios (M. P. G. 117 c. 300), daß er heilkräftig gewesen sei. Davon weiß Pionius offenbar noch nichts, denn es ist nicht anzunehmen, daß er etwas derartiges verschwiegen hätte, nur das spontane Aufwachsen des Baumes scheint ihm wunderbar vorgekommen zu sein. Gesetzt der Verfasser wäre wirklich ein Fälscher, wie man angenommen hat, wie wäre er dazu gekommen, einen solchen Zug zu erfinden? Es läßt sich schlechterdings kein Motiv ausdenken, weder wenn er ein Smyrnäer war — er würde sich ja einfach lächerlich gemacht haben — noch wenn er keiner war. Steht aber fest, daß Bukolos der Vorgänger Polykarps war, so ist die Behauptung des Irenäus, daß Polykarp von Aposteln in sein Amt eingesetzt worden sei, gerichtet.

Müssen wir Bukolos als eine historische Person in Anspruch nehmen, so ist das für Strataeas, den Pionius als den ersten Bischof bezeichnet, durchaus zweifelhaft. Aber sicherlich ist der Umstand, daß Pionius trotz der Autorität des Irenäus darauf verfiel, Nachforschungen nach den

¹ Bukolos hat auch einen Platz in den *Menaen* unter dem 6. Februar gefunden. Hier und in dem *Menologium* des Basileios ist die Tradition über das Verhältnis Polykarps zu dem Apostel Johannes einfach auf Bukolos übertragen: dieser sei des Johannes Schüler gewesen und von ihm zum Bischof gemacht. Der Einfluß unserer Vita zeigt sich in der Bemerkung, Bukolos habe mit prophetischem Geiste voraus erkannt, daß Polykarp sein Nachfolger sein werde. — Wenn auch Suidas und noch Nikephoros Kallistou (III, 34) Polykarp als Nachfolger des Bukolos bezeichnen, so beruht das gewiß auf menologischer Tradition und diese geht ohne Zweifel in letzter Instanz auf Pionius zurück. Leider fehlt in dem Parisinus 1452 zwischen f. 37 und 38 seit alter Zeit der Quaternio, der die Heiligen des 6. Februar umfaßte.

Vorgängern Polykarps anzustellen, ein schönes Zeichen von Selbständigkeit und von geradezu objektiv historischem Interesse. Wie nun aber Pionius von einem Verkehr auch des Bukolos mit Johannes nicht das Geringste weiß, so knüpft er die ganze Reihe der Bischöfe von Smyrna an die Person des Paulus; denn Strataeas ist nach ihm der Bruder des Timotheus und Schüler des Paulus. Hieraus aber dürfen wir schließen, daß man überhaupt in Smyrna von irgend welcher Beziehung des Johannes zu der Gemeinde nichts zu erzählen wußte. Stand es aber so, so wird man in Smyrna auch von einem Aufenthalt des Johannes in Ephesus nichts gewußt oder doch an die Ephesinische Legende nicht geglaubt haben.

Es ist aber nötig, Pionius Bemerkung über seine Nachforschungen nach den Vorgängern Polykarps genau zu prüfen, da ihr Wortlaut und daher auch ihre Erklärung nicht unbestritten ist.

Nachdem Pionius von dem Aufenthalte des Apostels Paulus gesprochen hat, sagt er: μετὰ δὲ τὴν τοῦ ἀποστόλου ἀφιξίν διεδέξατο ὁ Στραταίας τὴν διδασκαλίαν καὶ τινες τῶν μετ' αὐτὸν ὧν τὰ μὲν ὀνόματα, πρὸς ὃ δυνατόν εὐρίσκειν, ὅτινες καὶ ὅποιοι ἐγένοντο, ἀναγράψομαι· τὸ δὲ νῦν ἔχον σπεύσωμεν ἐπὶ τὸν Πολύκαρπον.

Man hat Anstoß an der Wendung τινὲς τῶν μετ' αὐτὸν genommen und für μετ' αὐτὸν lesen wollen μετ' αὐτοῦ. Aber diese so naheliegende Änderung ist im höchsten Maße übereilt. Man muß nur den Zusammenhang richtig überlegen. Pionius will das Leben Polykarps erzählen, er greift aber weiter zurück bis zu den ersten Anfängen der christlichen Gemeinde in Smyrna. Auf diese Weise ist er dazu geführt worden, den ersten Bischof der Gemeinde zu nennen. Zwischen Strataeas und Polykarp lagen mehrere Bischöfe, wie viele, das wissen wir nicht. Auch ihnen hat Pionius nachgeforscht, aber wenn er das, was er über sie in Erfahrung gebracht hat, an diesem Ort hätte erzählen wollen, so würde er von seinem eigentlichen Vorsatz abgezogen sein. Er begnügt sich daher damit, nur auf die Tatsache hinzuweisen, daß auf Strataeas noch mehrere Bischöfe vor Polykarp folgten, und verspricht von ihnen später zu berichten. Das ist allerdings etwas ungeschickt ausgedrückt, aber wenn man ändern will, so kann man höchstens τῶν nach τινὲς streichen. Aber ich glaube, daß dieses psychologisch wohl begründet ist. Pionius scheint gar nicht alle Namen der ehemaligen Leiter der Gemeinde mehr haben feststellen zu können. Die Wendung πρὸς ὃ δυνατόν εὐρίσκειν ist wieder ein erfreulicher Beweis von seiner Ehrlichkeit. Pionius konnte also nur einige der Nachfolger des Strataeas namhaft

machen. Wir sehen zugleich, daß er sich nicht begnügte, nur ihre Namen aufzuzählen, sondern auch einiges zu ihrer Charakteristik hinzufügte. Unzweifelhaft ist, daß Pionius den Strataeas als den Vorsteher und Leiter der Gemeinde hat bezeichnen wollen. Die *διδασκαλία* gilt ihm als die Hauptaufgabe des Bischofs, wenn auch nicht als Aufgabe ausschließlich des Bischofs. Bukolos nimmt den Polykarp zum *συλλειτουργὸς κατὰ τὴν διδασκαλίαν* und Pionius nennt sich ja in dem Martyrium selbst *διδάσκαλος*.

Die Bischofsliste des Pionius scheint Spuren in den apostolischen Konstitutionen zurückgelassen zu haben. VII, 46, wo die Apostel die Bischöfe aufzählen, die von ihnen bei Lebzeiten gewählt sind, heißt es von Smyrna: *Σμύρνης δὲ Ἀρίτων πρῶτος, μεθ' ὃν Στραταίας ὁ Λώιδος καὶ τρίτος Ἀρίτων*. Freilich ist Strataeas im Widerspruch mit Pionius hier an die zweite Stelle gesetzt. Aber daß ein und derselbe Name an erster und dritter Stelle erscheint, ohne irgend einen unterscheidenden Zusatz, ist sehr verdächtig und scheint auf eine starke Konfusion zu deuten. Jedenfalls ist es höchst bemerkenswert, daß auch die apostolischen Konstitutionen nichts von einer Einsetzung des Polykarp weder durch Johannes noch einen andern Apostel wissen.

Was über die *Vita Polycarpi* noch weiter zu sagen wäre, muß ich mir auf eine andere Zeit versparen. Hier kam es mir darauf an, den Beweis für die Autorschaft des Pionius zu erbringen und damit objektiv das Zeugnis des Irenäus für Polykarps Verkehr mit dem Apostel Johannes zu widerlegen. Ist der Beweis gelungen, so ist dies Zeugnis nichts anderes als eine dreiste Fälschung.

Beiträge zur Erklärung der Synoptiker.

Von Friedrich Spitta.

1. Die Feuertaufe des Messias, Matth 3, 11. Luk 3, 16.

In der Verkündigung des Täufers heißt es nach dem Berichte des Matthäus und Lukas von dem Messias: αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρὶ. In der Parallele Mark 1, 8 fehlt das καὶ πυρὶ. Über den Sinn des πῦρ kann kein Zweifel obwalten, wenn man, anstatt mißverständene Parallelen wie Act 2, 3f. heranzuziehen, die Wendung aus dem Zusammenhange versteht. Zweimal erscheint dort das Feuer Matth 3, 10. 12; Luk 3, 9. 17 als Bild des Gerichtes. Anders kann auch die Feuertaufe nicht verstanden werden. Die danebenstehende Geistestaufe darf uns nicht verführen, das Bild vom Feuer nach dem Markuszusammenhange zu deuten, der überhaupt nichts vom messianischen Gerichte berichtet. Eher ist die Vermutung am Platze, daß das ἐν πνεύματι ἁγίῳ in die Täuferpredigt nach Matthäus und Lukas aus Markus hineingeraten sei. (Vgl. J. Weiß, das älteste Evangelium S. 125).

Wie es sich nun damit verhalten möge, zunächst dürfte festgestellt werden, wie sich überhaupt das Bild von dem Taufen mit Feuer erklärt. Wellhausen (d. Ev. Matth. S. 6) verweist auf Mal 3, 2f.; Amos 7, 4, wo vom läuternden und verzehrenden Feuer die Rede ist, und meint: „So wenig wie das Taufen mit Geist hat das Taufen mit Feuer etwas zu tun mit der wirklichen Taufe.“ Wenn Wellhausen unter letzterer ein wirkliches Bad versteht, so scheint mir doch ganz wohl die Mitteilung des Geistes unter dem Bilde der Taufe vorgestellt werden zu können; vgl. z. B. Jes 44, 3 und auch die Vorstellung des Hebräerevangeliums: descendit fons omnis spiritus sancti. Was nun die Feuertaufe betrifft, so meint Holtzmann, Hand-Commentar I, 1. 3. Aufl., S. 197, das Feuergericht könne „zur Not als eine Art Taufe (Eintauchen in Feuer) vorgestellt werden.“ Die rätselhafte Stelle Mark 9, 49 (πᾶς πυρὶ ἀλιθίησεται) wird allerdings kaum zur Aufklärung dienen. Um so mehr die Vorstellungen der neutestamentlichen Apokalypse (19, 20. 20, 10. 14. 15. 21, 8) von der

λίμνη τοῦ πυρός. Es handelt sich dort ausdrücklich um das messianische Gericht; und gilt dieses zunächst den Hauptwidersachern des Messias, so teilen es doch schließlich alle Ungerechten: εἴ τις οὐχ εὐρέθη ἐν τῇ βίβλῳ τῆς ζωῆς γεγραμμένος, ἐβλήθη εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρός. — τοῖς δὲ δειλοῖς καὶ ἀπίστοις καὶ ἐβδελυγμένοις καὶ φονεῦσιν καὶ πόρνοις καὶ φαρμακοῖς καὶ εἰδωλολάτραις καὶ πᾶσιν τοῖς ψεύδεσιν τὸ μέρος αὐτῶν ἐν τῇ λίμνῃ τῇ καιομένῃ πυρὶ καὶ θείῳ.

Es ist merkwürdig, daß man meines Wissens noch nicht beachtet hat, weshalb gerade diese Gerichtsvorstellung dem Täufer besonders geläufig sein mußte. Am unteren Jordan tätig, hatte er zu dem Schwefelsee nicht weit, der jene apokalyptische Anschauung veranlaßt hatte, und er war nicht der einzige Bußprediger jener Zeit, der den Mächtigen und üppig Lebenden mit jenem Gerichte drohte. Der Verfasser des 67. Kapitels im Buche Henoch vertritt die Vorstellung, daß die ganze Gegend vom Gehinnomtale bis jenseits des toten Meeres über einem unterirdischen Feuerpfuhle ruht, in den einst die sündigen Engel (Gen 6) geworfen wurden, und daß die heißen Mineralbäder jener Gegend mit ihrem Schwefelgeruch Abflüsse jenes Feuersees seien. Die wollüstigen Reichen benutzen jene Thermen, wie es noch der greise Herodes mit Kallirrhoë versucht,¹ um ihrem Leibe die Gesundheit wieder zu verschaffen. Aber obwohl sie somit täglich das Gericht der Engel vor Augen sehen, glauben sie nicht an Gottes Namen und wollen es nicht einsehen, daß sich jene Wasser verändern und zu einem ewig lodernden Feuer werden sollen. Gerade so hätte auch Johannes der Täufer, dessen Asketengestalt Jesus den im üppigen Lebensgenuß Verweilenden gegenüberstellt (Luk 7, 25; Matth 11, 8), reden können, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Nachbarschaft der Thermen am toten Meere ihm Stoff geliefert hat für seine Ermahnungen zu einem einfachen Leben, auch vielleicht für die Strafreden gegen Herodes Antipas. Übrigens finden sich als Gerichtsbilder das Verbrennen des Strohes und das Untersinken im Wasser auch Hen 48, 9. — Die starke Naturfarbe der Täuferrede bezeugen auch die von ihm verwendeten Bilder aus dem Leben des Landmanns: das Worfeln des Getreides und das Verbrennen der Spreu;² das Flieden der Schlangen beim Abbrennen der Stoppelfelder; die fruchtreichen und die nutzlosen, zum Abhauen und Verbrennen geeigneten Bäume. Auch das Wort von den Abrahamskindern, die Gott aus den Steinen der Wüste erwecken

¹ Vgl. Josephus, Antiquit. XVII, 6, 5; Bell. Jud. I, 33, 5.

² Vgl. auch Hen 48, 9.

kann, gehört in den Kreis der Anschauungen, in den sich die von der Feuertaufe so einfach einfügt.

Die kräftige Naturfarbe, die sich in der Täuferrede bei Matthäus und Lukas im Unterschied von Markus findet, macht Wellhausens Vermutung begreiflich, daß dort eine nichtchristliche Tradition über Johannes erhalten sei, die von dessen Jüngern stammen möge; diese sei mit der christlichen bei Markus verschmolzen auf Grund einer späteren Identifizierung Jesu Christi mit dem Feuerrichter des Täufers. In der Annahme einer älteren und einer jüngeren Überlieferung stimme ich Wellhausen bei; zur Annahme, daß jene vorchristlichen Ursprungs sei, liegt aber doch, soviel ich sehe, kein anderer Grund vor als die Forderung, daß der Markustext die älteste christliche Rezension der Täuferrede biete. Das Recht dieser Forderung sehe ich nicht ein. Der Täuferbericht bei Markus sieht von v. 1 an das Auftreten des Johannes als den Beginn des Evangeliums von Jesus Christus dem Sohne Gottes an. Umgekehrt bei Lukas, wo das Auftreten des Täufers bis zu seinem Verschwinden im Gefängnis beschrieben wird, ohne daß sein Wirken mit dem Auftreten Jesu in Verbindung gebracht würde. Daß eine solche Darstellung nicht aus christlicher Feder stamme, kann nicht nachgewiesen werden. Daß sie durch fremde und spätere Gesichtspunkte nicht getrübt ist (es müßte denn der Einschub der Geistestaufe vor der Feuertaufe sein), und daß sie deshalb geschichtlich zuverlässiger ist als die, bei der die Feuertaufe und die Gerichtsvorstellung überhaupt dahin gefallen ist, — in diesem Urteile stimme ich ganz mit Wellhausen überein.

2. Der Anfang des Markus-Evangeliums.

Den einander widersprechenden Erklärungen von Mark 1, 1—4 muß man entnehmen, daß hier ein besonderer Fall, bzw. eine noch nicht gehobene Schwierigkeit vorliegt. Die Hauptsache ist von Wellhausen (Das Evangelium Marci S. 3f.) hervorgehoben worden: er sieht in v. 1: ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ, den Titel der folgenden Schrift; in dem befremdlichen, vorausgeschickten und gemischten Zitat v. 2f.: καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἑσαῖα τῷ προφήτῃ· ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάζει τὴν ὁδὸν σου· φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ, findet er mit Lachmann und Ewald einen späteren Zusatz. Somit würde der ursprüngliche Eingang des Evangeliums in v. 4 zu erkennen sein: ἐγένετο Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ κηρύττων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Damit wären alle Schwierigkeiten

gehoben, unter denen der jetzige Eingang des Evangeliums leidet. Un-
erklärt aber bliebe, 1. weshalb das Zitat v. 2f. der Berichterstattung in
v. 4 vorangesetzt ist; 2. wie es zu einer Komposition von Mal 3, 1 und
Jes 40, 3 unter dem Titel eines Jesajazitats gekommen ist. Von diesen
unaufgeklärten Punkten aus ist zu untersuchen, ob die Bemerkungen
Wellhausens nicht den Weg zu einem anderen Ziele offen lassen.

Die nächstliegende Auffassung von v. 1 ist die, daß hier eine Über-
schrift des Buches gegeben ist (Th. Zahn, Einleitung II, 220ff., J. Weiß,
S. 24ff.). Eine Parallele bietet LXX Hos 1, 2: ἀρχὴ λόγου κυρίου πρὸς Ὠσηέ.
Vgl. auch u. a. cod. D: εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον ἐτελέσθη, ἀρχεται
εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην. Ist aber v. 1 nichts als der Titel der folgenden
Schrift, so läßt sich die Folgerung kaum umgehen, daß dem kanonischen
Markus ebenso der Anfang fehlt wie der Schluß; denn daß mit ἐφοβοῦντο
γάρ 16, 8 das Evangelium sollte geschlossen haben, ist mir auch durch Well-
hausen (S. 146) nicht wahrscheinlich gemacht worden. Mit 1, 2 kann die
Schrift nicht begonnen haben. Diesen Eindruck müssen die mühseligen
Versuche, mit dem Eingange fertig zu werden, nur noch verstärken.
Nach ausnahmslosem Gebrauche im Neuen Testamente ist die Zitations-
formel καθὼς γέγραπται, sowie alle ähnlichen, nie Vordersatz, sondern
schließt sich immer an einen Bericht von solchem an, das als Erfüllung
eines Weissagungswortes angesehen wird. So steht es auch mit dem
Bericht von dem Auftreten des Täufers in der Parallele Luk 3, 3, an
den sich in v. 4—6, mit ὡς γέγραπται ἐν βίβλῳ λόγων Ἠσαίου τοῦ προ-
φήτου zitiert, Jes 40, 3—5 anschließt, und ähnlich mit Matth 3, 3: οὗτος
γάρ ἐστιν ὁ ρηθεὶς διὰ Ἠσαίου τοῦ προφήτου λέγοντος.

Da nun unter allen Umständen dem Zitat Mark 1, 2f., wie in den
Parallelen bei Matthäus und Lukas, ein Bericht über das Auftreten des
Täufers vorangegangen sein muß, so wäre noch mit der Möglichkeit zu
rechnen, daß das Zitat durch Schreiberversehen an falsche Stelle ge-
kommen wäre, daß es also ursprünglich hinter v. 4 gestanden hätte.
Dann bliebe aber völlig unerklärt, weshalb nicht bloß Jes 40, 3 zitiert ist,
worin man die charakteristische Weissagung auf das Auftreten des Buß-
predigers in der Wüste sah, sondern auch Mal 3, 1, worin Jesus (Matth
11, 10; Luk 7, 27) den Sinn fand, daß Gott dem Messias verkünde, er
werde ihm einen Boten und Wegbereiter schicken. Daß Mal 3, 1 an
unserer Stelle erst in den ursprünglichen Text eingeschoben ist, liegt
auf der Hand. Das kann aber nicht durch v. 4 veranlaßt worden sein,
da durch Einschub von Mal 3, 1 hinter v. 4 das charakteristische zwei-
malige ἐν τῇ ἐρήμῳ voneinander getrennt worden wäre. Mithin bleibt

die Möglichkeit, das Doppelzitat v. 2 f. habe ursprünglich hinter v. 4 gestanden, außer Betracht.

Unter diesen Umständen kann sich der Zusatz von Mal 3, 1 nur aus Beziehung auf v. 1 erklären. Der Anfang des Evangeliums von Jesus Christus dem Sohne Gottes bestände also in der messianischen Predigt des Täufers, wie davon Mal 3, 1 geweissagt ist. Wenn die griechischen Exegeten (Theophylakt, Euthymius Zigab.) trotz des fehlenden Artikels vor ἀρχή und des Mangels eines Verbs v. 1 als den Hauptsatz auffassen, auf den das Zitat in v. 2 f. zurückweise, so bedarf es keiner Rechtfertigung für denjenigen, dem wir unsere jetzige Textgestalt verdanken, daß er aus Not ebenso konstruiert und dem entsprechend seine Ergänzung vorgenommen hat. Ist nun aber gewiß, daß v. 1 der nicht zum Texte gehörige Titel, Mal 3, 1 aber später eingeschoben ist, so ist es vollends klar, daß vor dem Jesajazitat ein solcher Bericht gestanden haben muß, wie er jetzt in v. 4 nachkommt. Fehlen konnte er natürlich nicht, und so hat ihn der Verfasser unseres Textes hinzugeschrieben in wesentlicher Übereinstimmung mit Luk 3, 2f. Natürlich schleppt dieser asyndetisch angefügte Zusatz sehr auffallend hintennach, da bereits von dem Boten, der dem Messias vorgehen soll, in dem Weissagungsworte ausgesagt gewesen war, er sei φωνή βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ gewesen.

Von den 4 Versen, die jetzt den Anfang des Markusevangeliums ausmachen, haben der älteren Schrift nur folgende Worte angehört:

καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἑσαία τῷ προφήτῃ· φωνή βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ.

Damit kommen wir zu dem Resultate, daß die von dem kanonischen Markus benutzte Schrift keinen vollständigen Anfang und keinen Schluß hatte. Diesen hat man erst später zu ergänzen gesucht, jenen schon bei der Herstellung des kanonischen Textes.

Was wird nun ursprünglich vor v. 2 gestanden haben? Natürlich zunächst der Satz vom Auftreten des Täufers, auf den das Zitat Jes 40, 3 zurückweist. Aber nur dieser? Nicht eine längere Einleitung? Nicht vielleicht eine Kindheitsgeschichte wie bei Matthäus und Lukas? Bei der Schätzung, die das 2. Evangelium durchschnittlich genießt, wird man die zuletzt genannte Möglichkeit vermutlich ohne weiteres als eine Marotte abweisen. Gerade das, daß dem Markus eine Vorgeschichte wie ein Bericht über die Erscheinungen des Auferstandenen fehlt, hat ihm auf kritischer Seite viele Sympathien verschafft. Das soll man nur ruhig zugeben. Aber weder das eine noch das andere stellt uns auf historisch sicheren

Boden. Daß im Evangelium der so deutlich in 14, 28 vorbereitete Bericht von einer galiläischen Erscheinung des Auferstandenen nicht gestanden habe, scheint mir aller Wahrscheinlichkeit zu widersprechen — von anderen Gründen ganz zu geschweigen. Ob aber im Evangelium Anzeichen zu entdecken sind, die für oder gegen das Vorhandensein einer Kindheitsgeschichte in der älteren Markusform sprechen, wird im Zusammenhang des nächsten kleinen Abschnittes herausgestellt werden.

3. Die Himmelsstimme bei der Taufe Luk 3, 22 in ihrer Bedeutung für das synoptische Problem.

Aus den Differenzen der Überlieferung des Wortlautes der Himmelsstimme bei der Taufe Jesu hat man meines Wissens noch nicht die wichtigen Folgerungen gezogen, die sich hier für das synoptische Problem gewinnen lassen. Bei Lukas findet sich, bezeugt von D a b c d f f^a 1 r: υἱός μου εἶ κύ· ἐγὼ χήμερον γεγέννηκά σε, während die überwiegende Zahl der griechischen Handschriften und Übersetzungen lesen: κύ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα. Die verhältnismäßig schwache Bezeugung der erstgenannten Lesart wird vollständig ausgeglichen durch eine glänzende Reihe außerbiblischer Zeugen von Justin. M. an (vgl. besonders Usener, Religionsgeschichtl. Untersuchungen I, S. 40 ff.; A. Resch, *Agrapha*. S. 346—350; *Außerkanonische Paralleltex-te* III, 20f.; Bousset, *Die Evangelienzitate Justins* S. 54; Zahn, *Einleitung* II S. 358 f.); sodann durch das Gewicht der inneren Gründe, welche die Ausmerzung jener Lesart erklären, während sich ihre Einfügung an Stelle der rezipierten überhaupt nicht erklärt. Nicht bloß spricht für jene, daß sie nicht entstanden sein kann durch Einwirkung der synoptischen Parallelen, sondern vor allem die Ungunst des theologischen Urteils ihr gegenüber, so daß man sich wundern muß, daß sie überhaupt ihr Dasein gefristet hat. Schlagend bemerkt Zahn (II S. 358): „Da nach dem kirchlichen Bekenntnis Jesus schon vermöge seines wunderbaren Eintritts in menschliches Leben Gottes Sohn ist; da ferner Psalm 2, 7 schon Hebr 1, 5 auf dieses Ereignis gedeutet wird und dies zu Luk 1, 32. 35 besser zu passen scheint; da ferner die Abweichung von Matthäus und Markus anstößig sein mußte; da endlich von vielen Häretikern der Taufe Jesu ein übermäßiges Gewicht beigelegt wurde, so mußte β (die abendländische Textgestalt) dem kirchlichen Bewußtsein, zumal bei denjenigen, die wie Justin außer der wunderbaren Erzeugung des Menschen Jesus noch eine vorzeitliche Erzeugung des Logos lehrten, immer unerträglicher werden, die Entstehung und weite Verbreitung von β auf Grund von α in der Kirche des zweiten

Jahrhunderts erscheint unbegreiflich, dagegen die allmähliche Verdrängung von β durch α beinah unvermeidlich.“ Bei voller Anerkennung der Tatsache, daß die Taufstimme aus Psalm 2, 7 der ältesten Überlieferung entsprechen werde, hält man es nun doch für nicht wahrscheinlich, daß dieselbe bei Lukas vorliege, sondern bezeichnet sie als eine vorkanonische (vgl. Bousset, S. 61, J. Weiß zu Luk 3, 22; anders Das älteste Ev. S. 132 f). Man meint, der Evangelist, der die Geburt Christi mit allen Wunderfarben ausmale, könne eine Auffassung von der Taufe als einer Geburt aus Gott im Widerspruche zu seiner Markusquelle nicht erst eingeführt haben. Allein in der Geburtsgeschichte des Lukas weist außer den isoliert stehenden Worten 1, 34 f. (vgl. J. Weiß z. d. St.) nichts auf die wunderbare Zeugung durch den heiligen Geist hin, die bei Matth 1, 18 ff. allerdings die ganze Darstellung beherrscht. Es handelt sich in Luk 1. 2 nicht um die Geburt des Gottes-, sondern des Davidsohnes. Sind nun die Verse 1, 34. 35 von dem Verfasser des Evangeliums hinzugefügt worden, so beweist ihre Fremdartigkeit in jenem Zusammenhang, daß der Evangelist seinen Quellenbericht nicht weiter umgearbeitet hat. Weshalb sollte er nun nicht auch den Quellenbericht über die Taufe Jesu im wesentlichen so aufgenommen haben, wie er ihn vorfand? Dagegen spricht nichts anderes als die Hypothese, daß seine Schrift den kanonischen Markus zur Voraussetzung habe. Aber auf diese morsche Basis die Entscheidung über unsere Frage zu stellen, erscheint mir sehr verwegen. Zuvörderst ist der Zusammenhang der lukanischen Schrift daraufhin zu untersuchen, ob er für den Wortlaut der Himmelsstimme nach Ps 2 oder Jes 42 spreche.

Ausschlaggebend für das Wort von der Zeugung aus Gott ist zunächst das an den Taufbericht sich anschließende Geschlechtsregister. Wie kommt das an diese Stelle? J. Weiß meint: „Die Genealogie steht hier, bei Beginn der Wirksamkeit Jesu, weil sie am Anfang des Evangeliums, welches bis zur Geburt des Täufers ausholte und die zwei Kindheitsgeschichten verflocht, keinen rechten Platz gefunden hätte.“ Das ist unrichtig. Von einer organischen Verbindung der Genealogie Jesu mit der folgenden Geburtsgeschichte ist auch im Beginn des Matthäusevangeliums nicht die Rede; und wenn auch bei Lukas mit der Kindheitsgeschichte Jesu die des Johannes verflochten ist, so kommt eben doch jener nur in Betracht, sofern er Jesu Vorläufer ist. Das würde also die Eröffnung des Werkes durch eine Genealogie Jesu nicht hindern. Aber angenommen, es hätte dem Lukas aus schriftstellerischen Gründen nicht gepaßt, die Genealogie an den Anfang des Werkes zu stellen, so

hätte sie doch einen vortrefflichen Platz gehabt nach dem Bericht von der Geburt Jesu aus dem Geschlechte Davids, also hinter 2, 20. Mithin darf man nicht sagen, Lukas habe die Genealogie hinter die Taufe gestellt, weil er keinen anderen Platz für sie gehabt habe. Es muß vielmehr dieser Platz zunächst als der richtige, vom Schriftsteller gewollte begriffen werden.

Das versteht sich allerdings nicht angesichts des $\omega\varsigma \epsilon\nu\omicron\mu\acute{\iota}\zeta\epsilon\tau\omicron$ v. 23, wodurch angedeutet sein soll, daß Jesus tatsächlich nicht der Sohn des Joseph und dessen Ahnen, sondern des heiligen Geistes aus der Maria sei. Allein, daß jene Worte ursprünglich zur Genealogie gehört haben sollten, ist ja, auch abgesehen von unserer Frage, ganz unmöglich. „Wer diese 76 Ahnen Jesu erstmalig zusammengesucht hat, kann dies nicht mit der Absicht getan haben, den mühsam gesponnenen Faden gerade an der entscheidenden Stelle durchzuschneiden mit der Andeutung, daß alles auf einem Irrtum beruhe“ (Holtzmann). Bietet nun hier der Schriftsteller eine wirkliche Genealogie der leiblichen Stammväter Jesu dar, so wäre das allerdings sehr wenig dadurch motiviert, daß Jesus vorher angedeutet worden wäre mit: $\kappa\upsilon \epsilon\acute{\iota} \delta \upsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma \mu\omicron\upsilon \delta \acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta\tau\acute{\omicron}\varsigma, \epsilon\nu \kappa\omicron\iota \epsilon\upsilon\delta\delta\acute{\omicron}\kappa\eta\varsigma$: die Vaterschaft Gottes in bezug auf Jesus wird oft genug erwähnt, ohne daß man auf den Gedanken kommen könnte, an jenen Stellen wäre eine Genealogie der leiblichen Stammväter Jesu am Platze. Anders steht die Sache, wenn Jesu soeben verkündet worden war: $\upsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma \mu\omicron\upsilon \epsilon\acute{\iota} \kappa\upsilon, \epsilon\gamma\omega \kappa\eta\mu\epsilon\rho\nu \gamma\epsilon\gamma\epsilon\nu\nu\eta\kappa\acute{\alpha} \kappa\epsilon$. Neben seine Zeugung aus Gott tritt dann seine menschliche Stammtafel, ganz ebenso wie in Matth 1, allerdings mit dem großen Unterschiede, daß, während es sich bei Lukas um die Zeugung eines im dreißigsten Jahre seines leiblichen Lebens stehenden Menschensohnes zum Gottessohne handelt, dort die Zeugung des Embryo im Mutterleibe der Maria in Betracht kommt, von dem es 1, 20 heißt: $\tau\omicron \gamma\acute{\alpha}\rho \epsilon\nu \alpha\upsilon\tau\eta \gamma\epsilon\nu\nu\eta\theta\epsilon\nu \epsilon\kappa \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\omicron\varsigma \epsilon\kappa\tau\iota\nu \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\upsilon$. Auf den mit dem $\kappa\eta\mu\epsilon\rho\nu$ v. 22 angegebenen Anfang seiner Existenz als $\upsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma \theta\epsilon\omicron\upsilon$ bezieht sich auch das $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ in v. 23. Wenn man es umschreibt mit „als er den Anfang mit seinem Auftreten machte“, so bedenkt man nicht, daß im Vorhergehenden von keinem anderen Auftreten Jesu die Rede gewesen ist, als von dem des ganzen Volkes, dem nämlich, daß er zur Johannestaufe gekommen. Von dem Auftreten aber, an das man denkt, nämlich als Prediger des Reiches Gottes, ist bei Lukas erst 4, 14f. die Rede. Wie von Joseph ausgesagt wird, er sei dreißig Jahr alt gewesen, als Pharao ihn zum Herrn über Ägypten setzte (Gen 41, 46: $\prime\lambda\omega\kappa\eta\phi \delta\epsilon \eta\nu \epsilon\tau\omega\nu \tau\rho\acute{\iota}\alpha\kappa\omicron\nu\tau\alpha \delta\tau\epsilon \epsilon\kappa\tau\eta \epsilon\nu\alpha\nu\tau\acute{\iota}\omicron\nu \Phi\alpha\rho\acute{\omega}$), nachdem dieser das Zeugnis

abgegeben: μή εὐρήσομεν τοιοῦτον, ὃς ἔχει πνεῦμα θεοῦ ἐν αὐτῷ (Gen 41, 38), so heißt es von Jesus Luk 3, 23, er sei etwa dreißig Jahre gewesen an dem Tage, da er mit der Ausgießung des Geistes die göttliche Botschaft vernahm: υἱὸς μου εἶ σύ, ἐγὼ χήμερον γεγέννηκά σε, und damit über eine Gottessohnschaft hinausstieg, die ihm mit seinen Vorfahren gemeinsam war, deren erster, Adam, aus Gottes Hand hervorging.

Einen weiteren Beweis dafür, daß die Himmelsstimme aus Ps 2, 7 bei Lukas dem ursprünglichen Texte angehört, entnehmen wir der an die Taufe sich anschließenden Versuchungsgeschichte. Daß die Teufelsfragen: εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ (4, 3. 9), die göttliche Erklärung bei der Taufe wieder in Zweifel ziehen wollen, ist anerkannt. Aber das ist doch wieder nur verständlich, wenn durch die Himmelsstimme nicht wie bei der Verklärung die Gottessohnschaft Jesu den Menschen proklamiert wird, sondern wenn sie ihm soeben bei der Taufe zum Besitze geworden ist. Das ist aber bei der Form der Himmelsstimme in Matthäus so wenig der Fall wie in der Verklärungsgeschichte, und auch aus der Form bei Markus: κύ εἶ ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα, kann mit Sicherheit jener Schluß nicht gemacht werden, sondern lediglich bei der das χήμερον markierenden in Lukas.

Wenn nachgewiesen ist, daß das εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ der Versuchungsgeschichte auf das Taufwort zurückblickt, so wird auch ein weiterer Zusammenhang der Teufelsworte mit Ps 2 nicht zufällig sein. Unmittelbar auf die Taufstimme aus Ps 2, 7 folgt die Aufforderung Gottes an seinen heute gezeugten Sohn: αἰτηται παρ' ἐμοῦ, καὶ δώσω σοι ἔθνη τὴν κληρονομίαν σου καὶ τὴν κατάσχεσιν σου τὰ πέρατα τῆς γῆς; Luk 4, 5 ff. aber wird berichtet, der Teufel habe Jesu alle Königreiche der Welt gezeigt und gesagt; σοὶ δώσω τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἅπασαν καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν, ὅτι ἐμοὶ παραδέδοται καὶ ἡ ἐὰν θέλω δίδωμι αὐτήν. Werden diese Worte des Teufels nicht erst ganz klar durch die Beziehung auf die an den Sohn von Seiten Gottes gerichtete Aufforderung? „Gott kann sein Versprechen garnicht wahr machen, denn mir ist eben von ihm selbst die Herrschaft über die Welt gegeben.“ Beachtet man nun noch, daß bei den beiden anderen Versuchungen die Negierung des göttlichen Wortes durch εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ eingeleitet wird, und daß bei der Versuchung auf dem Berge jene Anknüpfung an das Taufereignis bisher vermißt wurde, so wird der von mir nachgewiesene Zusammenhang von Luk 4, 5 ff. und Ps 2, 8 über jeden Verdacht eines Zufalles stehen und den Beweis zu Ende bringen, daß nicht erst später durch Lukas Ps 2, 7 in den Tauftext gekommen ist, sondern daß dieses ein Stück der

von Lukas treu aufgenommenen Quellenschrift ist, deren theologische Anschauungen sich sonst, wie aus dem $\acute{\omega}\varsigma \epsilon\nu\omicron\mu\acute{\iota}\zeta\epsilon\tau\omicron$ 3, 23 hervorgeht, mit den seinigen nicht immer decken. (Vgl. J. Weiß, D. älteste Ev. S. 133.)

Fehlen diese auf höchstes Altertum hinweisenden Kennzeichen im kanonischen Markus, so ist das nur wieder ein neuer Beweis dafür, wie unhaltbar die Position ist, nach der unser Markus eine Quelle des Lukas-evangeliums gewesen sei. Statt $\upsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma \mu\omicron\upsilon \epsilon\acute{\iota} \kappa\acute{\upsilon}, \epsilon\gamma\acute{\omega} \kappa\acute{\eta}\mu\epsilon\rho\nu \gamma\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\nu\kappa\acute{\alpha} \kappa\epsilon$ liest Mark v. 11: $\kappa\acute{\upsilon} \epsilon\acute{\iota} \delta \upsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma \mu\omicron\upsilon \delta \acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta\tau\acute{\omicron}\varsigma, \acute{\epsilon}\nu \kappa\omicron\iota \epsilon\acute{\upsilon}\delta\acute{\omicron}\kappa\eta\kappa\alpha$. Am meisten erinnert dieses Wort an Jes 42, 1, und zwar nicht in der Übersetzung der LXX ($\lambda\alpha\kappa\acute{\omega}\beta \delta \pi\alpha\acute{\iota}\varsigma \mu\omicron\upsilon, \acute{\alpha}\nu\tau\iota\lambda\acute{\eta}\mu\psi\omicron\mu\alpha\iota \alpha\acute{\upsilon}\tau\omicron\upsilon \cdot \iota\kappa\omicron\rho\alpha\eta\lambda \delta \acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\epsilon\tau\acute{\omicron}\varsigma \mu\omicron\upsilon, \pi\omicron\kappa\omicron\epsilon\delta\acute{\epsilon}\xi\alpha\tau\omicron \alpha\acute{\upsilon}\tau\omicron\nu \eta \psi\upsilon\chi\acute{\eta} \mu\omicron\upsilon$), sondern in der, die Matth 12, 18 gibt: $\iota\delta\omicron\upsilon \delta \pi\alpha\acute{\iota}\varsigma \mu\omicron\upsilon \delta\nu \eta\rho\acute{\epsilon}\tau\iota\kappa\alpha, \delta \acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta\tau\acute{\omicron}\varsigma \mu\omicron\upsilon \delta\nu \eta\acute{\upsilon}\delta\acute{\omicron}\kappa\eta\kappa\epsilon\nu \eta \psi\upsilon\chi\acute{\eta} \mu\omicron\upsilon \cdot \theta\eta\varsigma\omega \tau\omicron \nu\epsilon\upsilon\acute{\mu}\acute{\alpha} \mu\omicron\upsilon \acute{\epsilon}\pi' \alpha\acute{\upsilon}\tau\omicron\nu, \kappa\alpha\acute{\iota} \kappa\omicron\rho\acute{\iota}\alpha\nu \tau\omicron\iota\varsigma \xi\theta\nu\epsilon\kappa\iota\nu \acute{\alpha}\pi\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\iota$. Diese Stelle, frei von dem, was an Ps 2, 7 anstößig sein mußte, empfahl sich für die Taufe besonders dadurch, daß darin von der Mitteilung des Geistes an den $\pi\alpha\acute{\iota}\varsigma \tau\omicron\upsilon \kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omicron\upsilon$ die Rede ist. Im Vergleich mit dem lukanischen Wort ist aber nicht bloß zu beachten, daß statt $\delta \upsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma \mu\omicron\upsilon$ dasteht $\delta \pi\alpha\acute{\iota}\varsigma \mu\omicron\upsilon$, das sich von jenem auch an anderen Stellen wie Sap. 2, 13. 16. 18 im Sinne nicht wesentlich unterscheidet (G. Dalman, Die Worte Jesu I, 228), sondern daß die Wiedergabe von $\iota\acute{\nu}\chi \eta\eta\eta \iota\eta\eta$ bei Matthäus futurisch aufgefaßt ist und also für die Taufszene nicht passen würde, während LXX allerdings liest: $\xi\delta\omega\kappa\alpha \tau\omicron \nu\epsilon\upsilon\acute{\mu}\acute{\alpha} \mu\omicron\upsilon \acute{\epsilon}\pi' \alpha\acute{\upsilon}\tau\omicron\nu$. Vor allem aber zeigt sich die Nachwirkung des lukanischen Wortes bei Markus darin, daß es zu einer Anrede an Jesus geworden ist, was sich weder aus dem Original und dessen Übersetzungen, noch aus der Markusdarstellung, wo es meiner Überzeugung nach trotz der Anrede an Jesus doch zunächst für den Täufer bestimmt ist, noch endlich aus der verwandten Himmelsstimme bei der Verklärung erklärt. Daß es bei Matthäus wieder zu der jesajanischen Grundform zurückgebildet wurde, ist eigentlich ein naturnotwendiger Prozeß, der eintreten mußte, nachdem bei ihm die unmittelbare Beeinflussung durch das Wort in der ältesten Überlieferung weggefallen war. In der dreifachen Form der Taufstimme stellt sich ein sehr durchsichtiger Prozeß dar, dessen Stadien sich bei Lukas, Markus, Matthäus erhalten haben:

1. $\upsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma \mu\omicron\upsilon \epsilon\acute{\iota} \kappa\acute{\upsilon} \cdot \epsilon\gamma\acute{\omega} \kappa\acute{\eta}\mu\epsilon\rho\nu \gamma\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\nu\kappa\acute{\alpha} \kappa\epsilon$.
2. $\kappa\acute{\upsilon} \epsilon\acute{\iota} \delta \upsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma \mu\omicron\upsilon \delta \acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta\tau\acute{\omicron}\varsigma, \acute{\epsilon}\nu \kappa\omicron\iota \epsilon\acute{\upsilon}\delta\acute{\omicron}\kappa\eta\kappa\alpha$.
3. $\omicron\acute{\upsilon}\tau\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\kappa\tau\iota\nu \delta \upsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma \mu\omicron\upsilon \delta \acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta\tau\acute{\omicron}\varsigma, \acute{\epsilon}\nu \psi \eta\acute{\upsilon}\delta\acute{\omicron}\kappa\eta\kappa\alpha$.

Wie nahe Bousset der richtigen Lösung des im Lukastexte vorliegenden Problems kommt, ergibt sich aus folgendem merkwürdigen

Satze: „Der Textredaktor des Lukas, dessen Tätigkeit wir im Kod. D begegnen, hat jedenfalls nur sehr harmlos und aus harmonistischen Gründen den altertümlichen Bericht wiederhergestellt, vielleicht weil Lukas in seinem Bericht über die Taufe dem Wortlaut der Quelle am nächsten stand, in der jener Wortlaut der Taufstimme stand.“ Anstatt einen altertümlichen Text anzunehmen, in dem eine jüngere Form des Taufwortes stand, an deren Stelle dann ein Redaktor die alte Form gerückt hat, sagen wir einfach, den Bericht über die Taufe und die Himmelsstimme, beide gleich altertümlich, habe Lukas der alten Quelle entnommen, von der der kanonische Markus eine stark modernisierende Bearbeitung darstellt. Für das richtige Verständnis des Verhältnisses der Synoptiker untereinander ist die Taufgeschichte von durchschlagender Bedeutung.

Das wird sich noch weiter zeigen, wenn wir untersuchen, was sich aus dem Verhältnis der bei Lukas eng zusammengehörenden Perikopen von der Taufe und vom Geschlechtsregister Jesu zu Markus und Matthäus ergibt. Da bei diesen hinter der Taufe kein Geschlechtsregister steht, und da die Geschichte von der Versuchung so offenbar auf die von der Taufe zurückblickt, so hat man sich daran gewöhnt, im Geschlechtsregister einen lukanischen Einschub zu sehen. Aus den oben angestellten Untersuchungen wird sich ergeben haben, daß diese Hypothese unhaltbar ist. Derjenige, der 3, 23 zu $\omega\nu\ \upsilon\iota\delta\varsigma\ \rho\acute{\iota}\omega\chi\eta\phi$ ein $\omega\varsigma\ \epsilon\nu\omicron\mu\acute{\iota}\zeta\epsilon\tau\omicron$ fügte, um die Genealogie für seinen theologischen Standpunkt annehmbar zu machen, kann nicht ein ihm so unbequemes Schriftstück wie die Genealogie hinter der Gottesstimme eingeschaltet haben, die Jesu bei seiner Taufe verkündete: $\chi\eta\mu\epsilon\rho\nu\ \gamma\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\kappa\acute{\alpha}\ \varsigma\epsilon$. Die Genealogie ohne das $\omega\varsigma\ \epsilon\nu\omicron\mu\acute{\iota}\zeta\epsilon\tau\omicron$ ist der Theologie des zweiten Jahrhunderts gerade so anstößig gewesen, wie das Taufwort aus Ps 2, 7. Wenn nun dieses in Markus und Matthäus einem unbedenklicheren hat weichen müssen, so wird man es doch nicht für einen Zufall halten wollen, daß auch die Genealogie hinter der Taufe bei ihnen geschwunden ist.

Es wäre das nicht unbedingt nötig gewesen. In der Form, in der sie im kanonischen Lukas vorliegt, hätten auch der kanonische Markus und Matthäus sie sich gefallen lassen können. Weshalb haben sie sie gestrichen? Eine deutliche Antwort ergibt sich aus dem Texte des Matthäus. Dieser bietet eine kunstvoll in bedeutsame Perioden eingeteilte Genealogie ganz im Beginne seines Evangeliums; somit konnte die andere fallen. Ganz so einfach freilich, wie es auf den ersten Blick scheint, ist die Sache nicht. Bildet wie bei Lukas so auch bei Matthäus den

Grundstock seiner Erzählungen eine alte Tradition, die sich im Lukastext der Taufe und Genealogie Jesu noch relativ rein erhalten hat, so müssen doch handfeste Gründe vorliegen, die es uns erklären, daß er die Genealogie Luk 3, 23—38 fallen gelassen und statt deren eine andere vor den Bericht von der Zeugung Jesu aus heiligem Geiste und den von der jungfräulichen Geburt gestellt hat. Gerade diese Stellung macht es unmöglich, die Schwierigkeit durch die Wendung zu beseitigen: „Aus irgend welchen Gründen schien ihm die Genealogie Matth 1, 1—17 glaubwürdiger als die bei Lukas und die Stellung am Anfang einer Lebensgeschichte passender als mitten im Verlauf derselben.“ Es liegt Absicht darin, daß er eine Genealogie, die er an der entscheidenden Stelle (v. 16: Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσήφ τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἧς ἔγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός) einer ähnlichen Korrektur unterwarf wie Lukas die seinige, verband mit der Geschichte von der Erzeugung Jesu aus heiligem Geiste. Durch diese Geschichte war ja aufs deutlichste dargetan, in welchem Lichte die Genealogieen Jesu anzusehen seien. Die Umsetzung der Genealogie bei Matthäus bedeutet also nichts anderes als eine radikale Korrektur der Ansicht, die in der älteren synoptischen Überlieferung dadurch zum Ausdruck gekommen war, daß der im dreißigsten Jahre zum Sohne Gottes gezeugte Jesus nach Seiten seines leiblichen Lebens eine Ahnenreihe besaß, die ihn durch seinen Vater Joseph zu Davids Sohne und durch Adam zum Sohne Gottes machte wie alle anderen Menschen.

Wie sieht es nun aber mit der Schrift aus, auf die das defekte kanonische Markusevangelium zurückweist? Hier haben wir weder eine Genealogie hinter der Taufe, noch eine solche am Anfang. Wie soll man sich das erklären? Es gehört zu den als ganz selbstverständlich geltenden Annahmen der Kritik, an denen zu zweifeln für frevelhaft oder töricht angesehen wird, daß das zweite Evangelium auch dadurch seine Überlegenheit über die beiden anderen Synoptiker erweise, daß es noch keine Kindheitsgeschichte habe. Gewiß, ihm fehlt die Kindheitsgeschichte so gut wie der Schluß. Aber sie fehlt ihm vielleicht nur deshalb, weil ihm auch der Anfang fehlt. Daß letzteres der Fall, ist im 2. Abschnitt unserer Untersuchungen nachgewiesen worden. Ob damit auch eine Kindheitsgeschichte gefallen sei, mußte als bloße Möglichkeit unentschieden gelassen werden. Jetzt stehen wir an dem Punkte, wo wir wohl oder übel weiter gedrängt werden. Die Veränderung der ältesten Form der Taufstimme kann nach allem oben Bemerkten keinen anderen Grund gehabt haben als den, daß die betreffenden Schriftsteller eine Überlieferung

kannten, wonach Jesus nicht in seinem dreißigsten Jahre zum Sohne Gottes gezeugt wurde, sondern wo sein Eintritt in das irdische Leben auf eine Zeugung aus heiligem Geiste zurückgeführt worden war. Sollte die der 2. Evangelist nicht mit in seiner Lebensgeschichte Jesu verwendet haben? Deshalb brauchte nun freilich bei ihm die lukanische Genealogie so wenig fehlen wie bei Lukas selbst. Ein derartiges Aktenstück ließ ein Schriftsteller schwerlich mir nichts dir nichts fallen, es sei denn, daß er es an einen anderen Platz stellen oder durch ein wertvolleres ersetzen wollte. Wie das möglich war, ersieht man aus Matthäus. Alle diese Erwägungen führen zu der Annahme, daß in der Lücke zu Anfang des kanonischen Markus eine Genealogie Jesu in Verbindung mit einer Geschichte von der Zeugung Jesu aus heiligem Geiste und der jungfräulichen Geburt gestanden hat, aller Wahrscheinlichkeit nach in wesentlicher Übereinstimmung mit dem, was wir jetzt in Matth 1 und 2 lesen.

Was läßt sich gegen diese Hypothese einwenden? Daß die älteste synoptische Überlieferung keine Vorgeschichte gehabt hat, steht auch mir fest. Aber ich entnehme die Gründe für diese Ansicht nicht dem defekten Anfang des Markusevangeliums, sondern vor allem der Tatsache, daß der Verfasser jener Quellenschrift das Bedürfnis gehabt hat, hinter dem Bericht von der Taufe Jesu eine Mitteilung über seine irdische Herkunft zu machen. Daß würde er an jener Stelle nicht getan haben, hätte er vorher bereits eine Kindheitsgeschichte Jesu gebracht: die Stellung der Genealogie bei Matthäus ist dafür Beweis genug. Das Verschwinden der Genealogie Jesu hinter der Taufgeschichte bei Matthäus hängt mit dem Zusatz der Kindheitsgeschichte zusammen, und in dem vollständigen Markusevangelium wird es nicht anders gewesen sein. Schon der Titel ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ läßt darauf schließen, daß das folgende Buch eine Luk 3, 22 gegenüber entwickeltere Christologie gezeigt habe (vgl. J. Weiß S. 43 ff.). Das wird aber nicht bloß bestätigt worden sein durch die hypothetische Kindheitsgeschichte: auf dasselbe weisen charakteristische Ausdrücke des kanonischen Markus im Vergleich zu Lukas hin. Das Bekenntnis zu Jesus nach seinem Tode stellt sich in folgender Abstufung dar: Luk 23, 47: ὄντως ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος ἦν; Mark 15, 39: ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς ἦν θεοῦ; Matth 27, 54: ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς ἦν οὗτος. In der Verhandlung vor dem Synedrium fragt man Jesum nach Luk 22, 66: εἰ εὖ εἰ ὁ Χριστὸς, εἰπὼν ἡμῖν; nach Mark 14, 61: εὖ εἰ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ, nach Matth 26, 63: . . . εἰ εὖ εἰ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Während Jesu Antwort nach Lukas dem Synedrium den Stoff zur Anklage gegen Jesus als einen Revolutionär

gibt (22, 71. 23, 2), wird Jesu Antwort nach Markus und Matthäus vom Synedrium als Gotteslästerung angesehen und demgemäß mit dem Tode verurteilt. Vor allem aber wird Mark 6, 3 „die Vaterschaft Josephs künstlich und absichtlich umgangen“ (J. Weiß), wo ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας an die Stelle von υἱὸς Ἰωσήφ Luk 4, 22, bzw. ὁ τοῦ τέκτονος υἱὸς Matth 13, 55 tritt (vgl. auch Wellhausen zu Mark 6, 3). Soviel mag hier in der Kürze genügen. So kann man nicht sagen, daß eine Vorgeschichte wie in Matth 1 u. 2 an den Anfang des kanonischen Markus-evangeliums weniger gut würde gepaßt haben. Ein solches Urteil beruht nicht sowohl auf sicheren Gründen als auf Gewöhnung und einer unrichtigen Deutung der literarischen Erscheinungen, von denen im 2. und 3. Abschnitte die Rede war.

4. Die Taube bei der Taufe Jesu.

Über die Erscheinung der bei Jesu Taufe herabkommenden Taube bemerkt Wellhausen zu Mark 1, 10: „Diese Vorstellung läßt sich bis jetzt anderswo nicht nachweisen; wenn die Rabbinen zu Gen 1, 2 ‚der Geist brütete über dem Wasser‘ hinzufügen ‚wie eine Taube über ihren Jungen‘, so soll das nur eine Erklärung des ungewöhnlichen Verbs sein, und nicht eine Beschreibung des Subjekts.“ — In den drei synoptischen Berichten findet sich die Taube in wesentlich derselben Weise angewendet. Man kann wohl sagen, daß in der Darstellung des Lukas (v. 22: καὶ καταβῆναι τὸ πνεῦμά τὸ ἅγιον σωματικῶς εἶδει ὡς περιστερὰν ἐπ’ [resp. εἰς] αὐτόν) ein besonders deutlicher Ausdruck für die allgemeine Sichtbarkeit der Taubenerscheinung vorliege; aber ein wesentlicher Unterschied von der Darstellung bei Markus und Matthäus ist damit nicht gegeben. Daß bei der Neigung, dem geschichtlichen Kern der Taufgeschichte durch Annahme einer Vision nahe zu kommen, der lukanische Ausdruck den anderen Synoptikern gegenüber als legendarische Steigerung angesehen wird, ist begreiflich. Wellhausen hebt mit Recht hervor, daß Lukas den Bericht von der Taubenerscheinung richtig verstanden habe. Von dem, was der moderne Erklärer Vision nennt, wissen Markus und Matthäus in ihren Berichten nichts.

Dagegen erhebt sich dem Lukastext gegenüber die Frage, ob sich die Taubenerscheinung, die er besonders realistisch beschrieben hat, wirklich reime mit seinem sonstigen Texte. Es läßt sich nicht verkennen, daß bei ihm in der weiteren Darstellung der Geschichte mit besonderer Deutlichkeit und Entschiedenheit ausgesprochen wird, daß der Geist, der

in der Taufe herabkam, eine sein Inneres füllende Kraft war. Während die Versuchungsgeschichte bei Markus v. 12 eingeleitet wird durch: καὶ εὐθὺς τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον, und bei Matth 4, 1 gar durch: τότε ὁ Ἰησοῦς ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος, heißt es bei Luk 4, 1 zuerst: Ἰησοῦς δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου ὑπέστρεψεν ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου; sodann steht er die vierzig Tage der Versuchung unter der Wirkung des Geistes: καὶ ἤγετο ἐν τῷ πνεύματι ἐν τῇ ἐρήμῳ; nach der Versuchungsgeschichte wird seine galiläische Tätigkeit eingeleitet durch den Satz 4, 14: καὶ ὑπέστρεψεν ὁ Ἰησοῦς ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος εἰς τὴν Γαλιλαίαν, und bei seinem ersten Auftreten in Nazaret führt er sich ein (4, 18) durch das Jesajazit: πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὐ εἶνεκεν ἔχρισέν με εὐαγγελισθῆναι. Dem steht die Darstellung in 3, 22: καὶ καταβῆναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον σωματικῶ εἶδει ὡς περιστερὰν ἐπ' αὐτόν, sehr fremdartig gegenüber. Das Disparate in der Darstellung würde noch stärker hervortreten, wenn mit D it vulg εἰς αὐτόν statt ἐπ' αὐτόν zu lesen wäre.¹ Die Entscheidung hierfür ist tatsächlich schon durch das Resultat der Untersuchung im 3. Abschnitte gegeben. Sieht man aus dem Verhältnis von Matthäus v. 16 zu Markus v. 10, daß bei der Vorstellung vom Geiste als einer Taube die Lesart εἰς αὐτόν sich mit einer gewissen Notwendigkeit in ἐπ' αὐτόν verwandeln mußte, so liegt auch, abgesehen von dem Urteil über die Himmelsstimme, der Gedanke nahe, daß, falls im Lukastexte das σωματικῶ εἶδει ὡς περιστερὰν ein Zusatz zu dem alten Texte sein sollte, die gleiche Hand ἐπ' aus εἰς gemacht haben werde.

Aber liegen Anhaltspunkte dafür vor, daß bei Lukas ein Text verarbeitet sein könnte, in dem von einer Taubenerscheinung nichts gestanden? Die Darstellung der Taufgeschichte im Hebräerevangelium gibt darüber sicheren Bescheid. Sie lautet: factum est autem, cum ascendisset dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum et dixit illi: fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te, ut venires, et requiescerem in te, tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnat in sempiternum.² In dieser Darstellung wird die Taube nicht bloß nicht genannt, sie kann überhaupt nicht dagestanden haben, da an der Stelle, wo sie sonst genannt wird, fons omnis spiritus sancti erscheint. Usener bemerkt a. a. O. I, S. 68:

¹ Vgl. Usener S. 68: „Die Taube, die in Jesus eingehen soll — und nirgends wird gesagt, wo sie sonst geblieben wäre — deren Leiblichkeit bei Luk 3, 23 noch ausdrücklich betont wird, ist widerspruchsvoll und unfasßbar.“

² Vgl. E. Preuschen, Antilegomena S. 4, 24 ff.

„Wir können mit voller Gewißheit behaupten, daß das Bild der Taube dieser Fassung fremd war.“

Zum Verständnis der Worte des Hebräerevangeliums wird Folgendes zu beachten sein: Die Vorstellung des Geistes als eines Regens, der das tote Erdreich lebendig macht, ist bekannt aus Stellen wie Jes 32, 15. 44, 3 ff.; Ez 39, 29; Joel 3, 1. Die ganze Geistesquelle ist die ganze Fülle, wie sie Jes 11, 2 f. als Mitgift des Messias geschildert ist: καὶ ἀναπαύεται ἐπ' αὐτὸν πνεῦμα τοῦ θεοῦ, πνεῦμα σοφίας καὶ συνέσεως, πνεῦμα βουλήs καὶ ἰσχύος, πνεῦμα γνώσεως καὶ εὐσεβείας. ἐμπλήσει αὐτὸν πνεῦμα φόβου θεοῦ. In Anwendung auf den „Menschensohn“ der Bilderreden des Buches Henoch findet dieser Gedanke folgende Form (49, 1. 3): „Denn (der Geist der) Weisheit ist ausgegossen wie Wasser, und Herrlichkeit hört nicht auf vor ihm In ihm wohnt der Geist der Weisheit und der Geist dessen, der Einsicht gibt, und der Geist der Lehre und der Kraft und der Geist derer, die in Gerechtigkeit entschlafen sind.“ Wie hier die Geistesfülle des Menschensohnes als eine die aller vorangegangenen Gerechten übertreffende hingestellt wird, so heißt es 42, 1 f. von der Weisheit, der Trägerin des göttlichen Geistes: „Die Weisheit fand keinen Platz, wo sie wohnen sollte, da ward ihr eine Wohnung in den Himmeln. Es kam die Weisheit, um unter den Menschenkindern zu wohnen, und fand keinen Wohnort; da kehrte die Weisheit zurück an ihren Ort und nahm ihren Sitz unter den Engeln.“ Dort hat sie nun ihre Brunnen, aus denen die Vollendeten trinken (48, 1); aber dem Auserwählten wird dann die ganze Fülle zuteil.

Werden diese Parallelen genügen, die theologischen Gedanken des Berichtes des Hebräerevangeliums deutlich zu machen, so ist es ohne weiteres klar, daß die Form des Ausdrucks „descendit fons omnis spiritus sancti“ bedingt ist durch den vorangehenden Hinweis auf die Wasser- taufe: „cum ascendisset dominus de aqua“: Als Jesus aus der Wasser- taufe emporstieg, kam die Geistestaufe auf ihn herab. Dem „descendit“ entspricht κατέβη, das vom Herabkommen des Regens oft gebraucht wird (vgl. Matth 7, 25. 27; Ps 72 (71), 6; Jes 55, 10; Ez 22, 24 cod. A), aber auch sonst von allem Möglichen, was vom Himmel auf die Erde herabkommt: vom Feuer des Blitzes, vom Manna, von jeglicher guten und vollkommenen Gabe (Jak 1, 17), von jenem Tuche voll unreinen Getieres, das sich nach Act 10, 11 zu Petrus niederließ, vom himmlischen Jerusalem (Apoc 21, 2).

Im Hebräerevangelium steigt also vom Himmel herab dasjenige, wovon die Wasserflut, in die Jesus untergetaucht wurde, nur ein schatten-

haftes Abbild war, der heilige Geist, in den wie in eine die sämtlichen Wasser einer Quelle zusammenfassende Flut der Messias dann auch seine Anhänger eintauchen wird, wie seine Feinde in den Feuersee. Bei dieser Sachlage kann man zweifeln, ob fons die genaue Wiedergabe dessen sei, was in der griechischen Vorlage des Evangeliums gestanden. Denn fons an sich bezeichnet nicht gerade das Wasser, in dem man untertauchen kann, und es wäre deshalb an dieser Stelle, wo es dem Jordan gegenübertritt, in den Jesus körperlich untergetaucht war, kein sehr zutreffendes Bild gewesen. Die Wassersammlung, in der man schwimmen, sich untertauchen (κολυμβᾶσθαι Act 27, 43) kann, heißt κολυμβήθρα (vgl. Joh 9, 7 von Siloah; auch 2 Reg 18, 17; Neh 2, 14; Kohel 2, 6; Jes 22, 9; Nahum 2, 9). Sollte nicht im griechischen Texte gestanden haben ἡ κολυμβήθρα παντὸς τοῦ πνεύματος ἁγίου? Es ist das um so wahrscheinlicher als κολυμβήθρα, gelegentlich durch fontes übersetzt und vom Taufwasser gebraucht, ein bekannter kirchlicher Terminus geworden ist.¹

Kann man es nun für zufällig halten, daß an eben der Stelle, wo die im Hebräerevangelium noch konservierte Evangelientradition von dem Herabkommen der κολυμβήθρα τοῦ πνεύματος ἁγίου geredet hat, das Markusevangelium erzählt, Johannes habe den Geist herabsteigen sehen tamquam columbam? Der griechische Ausdruck für das Tauchbad und der lateinische für die Taube sind eines Stammes; beide kommen von κολυμβᾶν untertauchen her. Das im Griechischen für eine Art Tauchervogel gebrauchte Wort κόλυμβος (bezw. κολυμβίς) wird im Lateinischen (columbus) für das Männchen der Taube gebraucht. Hesychius erklärt: Κόλυμβοι, αἱ κολυμβάδες, τὰ ὄρνεα ἢ ζωῦφια ἐν κολυμβήθραις. — Nach alledem scheint wenigstens mit der Möglichkeit gerechnet werden zu müssen, daß bei dem Zustandekommen des Berichtes über die den Taufvorgang begleitenden Erscheinungen ein Mißverständnis stattgefunden hat. Es braucht wohl nicht ausdrücklich bemerkt zu werden, daß bei Annahme von ὡς περιτεπρόν als ältestem Text jedes Mißverständnis unmöglich wäre. Vielmehr ist die Voraussetzung die, daß in dem Texte des Hebräerevangeliums von dem Herabkommen der κολυμβήθρα τοῦ πνεύματος die Rede gewesen. Daß man diesen Ausdruck anstößig fand, begreift sich leicht, zumal wenn man nicht beachtete, wie er veranlaßt war durch den Gegensatz zu dem Tauchbad im Jordan, aus dem Jesus eben hervorkam. Noch unverständlicher

¹ Vgl. J. C. Suiceri thesaurus eccl. II, 139. I, 659.

wurde der Ausdruck, wenn man als Subjekt zu *et requievit super eum et dixit ei* nicht den *spiritus sanctus*, sondern die *fons*, resp. *κολυμβήθρα* ergänzte. Wenn diese Jesum angeredet habe, daß sie bisher vergeblich zu ruhen gesucht und erst jetzt endlich auf ihm ihre Ruhe gefunden habe, so war das nicht bloß widersinnig, sondern es konnte einem dabei wohl die von Noah aus der Arche entsandte Taube einfallen, Gen 8, 9: *καὶ οὐχ εὐροῦσα ἡ περιστερὰ ἀνάπαυσιν τοῖς ποσὶν αὐτῆς*, und der Gedanke kommen, ob nicht *κολυμβήθρα* eine Verschreibung für *κόλυμβος* oder *columba* sei, von einem Abschreiber begangen, der seine Gedanken noch beim Tauchbade Jesu gehabt habe. Nachdem dann einmal die „Taube“ eingeführt war, so blieb es auch nicht bei dem indifferenten Begriff *καταβαίνειν*, sondern im Anschluß an Ps 55 (54), 7: *τίς δώσει μοι πτέρυγας ὡς εἰς περιστερᾶς, καὶ πετασθήσομαι καὶ καταπαύσω*, wurde das Kommen der Taube ausdrücklich als ein Herbeifliegen bezeichnet, wie schon bei Justinus M.: *καὶ ἀναδύντος αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ὕδατος ὡς περιστερὰν τὸ ἄγιον πνεῦμα ἐπιπτῆναι ἐπ' αὐτὸν ἔγραψαν οἱ ἀπόστολοι* (vgl. *Dialogus* c. 88 D; die weite Verbreitung dieser Textrezension hat Bousset, *Die Evangelienzitate Justins des Märtyrers* S. 58 f. nachgewiesen), von den Darstellungen, wo sie mit dem Ölblatt im Schnabel erscheint, zu geschweigen (vgl. A. Jacoby, *Ein bisher unbeachteter apokrypher Bericht über die Taufe Jesu: Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst* VII, S. 90 f.). Auch andere Vorstellungen von der mythologischen Bedeutung der Taube können mitgewirkt haben (vgl. Usener, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen* I, S. 56); doch läßt sich ihr Einfluß nicht mehr sicher feststellen. Als quellenmäßig feststehendes Datum wird man anzunehmen haben, daß in der ältesten Überlieferung an Stelle der Taube des heiligen Geistes die Rede gewesen vom Wasserbad des heiligen Geistes, und daß diese Vorstellung nach allen Seiten hin betrachtet das Zeichen höheren Altertums an sich trägt.

Kehren wir von hier zur Untersuchung des synoptischen Taufberichtes zurück, so werden unsere Bedenken dem Lukastexte gegenüber gerechtfertigt sein. Obwohl, wie oben gezeigt ist, gerade im lukanischen Berichte der heilige Geist als eine Jesus erfüllende Kraft vorgestellt ist, heißt es von seinem Herabkommen: *σωματικῶ εἶδει ὡς περιστερὰν*. Dazu kommt, daß die im Hebräerevangelium dargestellte Situation, wonach Jesus in unmittelbarem Anschluß an das Tauchbad im Jordan das Tauchbad des heiligen Geistes erhält, in diesem Texte nicht die geringste Spur hinterlassen hat: auf Jesu Getauftwerden bezieht sich das einzige

Wort βαπτισθέντος, und daran schließt sich dann die Bemerkung, daß er gebetet habe. Statt des Auftauchens bzw. Heraustretens aus dem Jordan berichtet Lukas erst im Beginn der Versuchungsgeschichte: Ἰησοῦς δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου ὑπέστρεψεν ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου. Unter diesen Umständen wird man ein Recht haben, die Worte über die Taubenerscheinung als einen lukanischen Zusatz zu dem von ihm benutzten Texte zu betrachten.

Anders stellt sich die Sache bei Markus. Verwandt ist sein Bericht dem des Hebräerevangeliums, sofern von einem ἀναβαίνειν ἐκ τοῦ ὕδατος die Rede ist, dem sofort (εὐθύς) das καταβαίνειν des Geistes folgt. Aber dieser kommt nicht als himmlisches Tauchbad in Frage, sondern erscheint in Taubengestalt. So wird denn der himmlische Vorgang zu einem Schauwunder für den Johannes, während er im Hebräerevangelium ganz objektiv ein Jesu geltendes Ereignis ist. Dem entspricht es, daß eine deutliche Korrespondenz zwischen dem ἀναβαίνειν ἐκ τοῦ ὕδατος und dem καταβαίνειν des Geistes nicht mehr vorhanden sein kann, und so fällt ersteres dem Johannes zu und wird zu einem Verlassen des Flußbettes von seiten des Taufenden statt zu einem Auftauchen des Getauften aus dem Wasser. Bei alledem schimmert die ursprüngliche Situation durch und ist der Anlaß dafür, daß man immer wieder Neigung verspürt, Jesus als das Subjekt von εἶδεν anzusehen. In Matthäus v. 16 ist, offenbar unter Einwirkung anderer evangelischer Literatur, noch einmal Jesus zum Subjekt des ἀνέβη geworden, ohne daß dadurch die Undurchsichtigkeit von Markus gebessert wäre.

Immerhin muß man sich darüber wundern, daß der Markusbericht bei aller offenbaren Abhängigkeit von der im Hebräerevangelium vorliegenden Tradition so entschieden die weder in diesem noch bei Lukas vorhandene Tendenz, Johannes zum Zeugen des Taufwunders zu machen, verfolgt. Diese Tendenz findet sich bekanntlich in der johanneischen Darstellung der Taufe. Ich setze voraus, daß, wie auch Usener (a. a. O. S. 54f.) bereits aufgespürt hat, in jener Stelle der Taufvorgang zweimal berichtet wird. In beiden Darstellungen betont Johannes: ἐγὼ οὐκ ᾔδειν αὐτόν, und tritt damit in ausdrücklichen Gegensatz zu des Matthäus Sonderüberlieferung v. 14f., wonach vor der Taufe ein Gespräch zwischen Jesus und Johannes stattfindet, das zu seiner Voraussetzung eine Kenntnis des Johannes von der Gottessohnschaft Jesu hat. Also nach dem johanneischen Berichte hat der Täufer die Versicherung von dem, auf welchen seine prophetische Sendung zurückgeht, erhalten, daß ihm der mit dem heiligen Geiste taufende Messias als solcher dadurch kundgetan

werden solle, daß auf ihn der Geist herabkomme und auf ihm bleibe. Wie das gemeint ist, ergibt sich vor allem aus den Schlußworten des Satzes: ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν. Das Bleiben auf ihm steht einer nur augenblicklichen Begabung mit Geist gegenüber. Mithin muß es sich dabei von seiten des Täufers nicht bloß um ein Beobachten bei der Taufe, sondern auch um ein solches bei dem weiteren Verhalten Jesu handeln. Zu letzterem hat Johannes seit der Taufe genügend Anlaß gehabt, da er Jesus nach v. 26 als un-erkannt in der Mitte des jüdischen Volkes Wandelnden im Auge behalten hat. Eben damit ist nun als ganz selbstverständlich gegeben, daß das, was der Täufer sehen sollte, nicht eine der Wundererscheinungen bei der Taufe war, sondern eben das, was Jesus in der Synagoge zu Kapernaum als auf ihn selbst sich beziehend ausgesagt hatte: πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὐ εἴνεκεν ἐχρικόεν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς κτλ. (Luk 4, 18). Auf die Frage, wie man das habe sehen können, braucht man nicht daran zu erinnern, daß „sehen“ hier so viel wie „erkennen“ sei, und daß dasjenige, was vom Winde gesagt werden kann, auch auf den Geist passen werde; vgl. 2 Reg 3, 17: οὐκ ὄψεσθε πνεῦμα, καὶ οὐκ ὄψεσθε ὑετόν; Matth 14, 30: βλέπων δὲ τὸν ἄνεμον. Es genügt, daß es von der Ausgießung des Geistes auf die Jünger Act 2, 33 heißt: ἐξέχεεν τοῦτο ὃ ὑμεῖς καὶ βλέπετε καὶ ἀκούετε (vgl. meine Schrift: Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert S. 47). Auch Jesu sah man an und hörte es aus seinen Worten, daß der Geist auf ihn herabgekommen war. Daß nun freilich das ἴδῃς Joh 1, 33 sehr bald auf die Wunderzeichen bei der Taufe bezogen wurde, liegt so sehr in der notwendigen Entwicklungslinie, daß man sich darüber nicht verwundern kann, wenn in der anderen Rezension der Taufgeschichte bei Johannes v. 31f. die Worte ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν, so umgestaltet sind: τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιτεράν ἐξ οὐρανοῦ, καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν. Daß hier die bei Markus vertretene Tradition eingewirkt hat, sieht man sofort, aber auch die Fremdartigkeit dieses Zuges, der den Hauptnachdruck auf die Taubenerscheinung legt, während er auf dem dauernden Begabtsein mit dem Geiste ruht, also auf etwas, das der äußeren Erscheinung des Herabkommens des Geistes gänzlich indifferent gegenübersteht.

So ergibt sich, daß im Hebräerevangelium, in der den Synoptikern zu Grunde liegenden und besonders gut bei Lukas erhaltenen Schrift, sowie in der Joh 1, 33 verwendeten Überlieferung die Taubenerscheinung

keinen Platz gehabt hat, und daß eben dort die Taufe Jesu einen Sinn hat, der der Himmelsstimme Ps 2, 7 entspricht, und den Wellhausen so formuliert: „Auf alle Fälle liegt die wesentliche Bedeutung der Taufe Jesu darin, daß sie ihn zum Messias umwandelt, daß er als simpler Mensch in das Wasser hinabsteigt und als der Sohn Gottes wieder heraufkommt.“

5. Die Tiere in der Versuchungsgeschichte.

Wenn im dritten Abschnitt mit Recht nachgewiesen ist, daß ein deutlicher Zusammenhang zwischen der ältesten Form der Taufstimme und der Versuchungsgeschichte nach Lukas (und Matthäus) besteht, so ist damit bereits angedeutet worden, daß die kurze Rezension dieser Geschichte bei Markus erst eine spätere Form sei. Aber gerade diese hat dem 2. Evangelium ebenso wie das Fehlen der Kindheitsgeschichte und eines Berichtes über Erscheinungen des Auferstandenen viele Sympathieen verschafft. Der kurze Bericht bei Markus ließ sich scheinbar leicht als Keim der breiteren Ausführungen bei den anderen Evangelisten begreifen und zudem so viel bequemer verwenden in einer modernen Darstellung des Lebens Jesu. Denen aber, die bei Markus nur einen Auszug aus der breiten Darstellung der beiden anderen Synoptiker sehen, macht Holtzmann (S. 114) bemerklich, daß die Tiere Mark 1, 13 unter allen Umständen Sondereigentum des Markus bleiben. Vielleicht wird es möglich sein, gerade von diesem Punkte aus die rätselhafte Form der Markusdarstellung und ihres Verhältnisses zu den Parallelberichten klar zu machen.

Während im Beginn der Versuchungsgeschichte Markus und Lukas übereinstimmen, sofern beide von einem 40 Tage anhaltenden Versuchtwerden Jesu durch den Teufel berichten, berührt sich Markus im Schluß mit Matthäus, sofern beide von einem Jesu erwiesenen Dienst der Engel berichten, wovon Lukas nichts hat. In Matth 4, 11 geht dem Satze: καὶ ἰδοὺ ἄγγελοι προσήλθον καὶ διηκόνουν αὐτῷ, voraus: τότε ἀφίκεν αὐτὸν ὁ διάβολος; in Mark 1, 13 der parallelen Wendung: καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ, die Bemerkung: καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων. Was mit letzterer ausgesagt werden solle, ist den Erklärern unklar geblieben. Wellhausen meint: „Die Tiere sind Staffage der menschenleeren Wüste; ob sie hier noch Weiteres zu bedeuten haben, stehe dahin.“ Man pflegt auf 2 Makk 5, 27 (Ἰούδας ἀναχωρήσας εἰς τὴν ἔρημον θηρίων τρόπον ἐν τοῖς ὄρεσι διέζη) hinzuweisen, wo die Lebensweise der wilden Tiere als die des Judas bezeichnet wird. Viel näher aber liegt der Hinweis auf

Test. XII patr. Naphthali c. 8: ἐὰν ἐργάσῃσθε τὸ καλόν, εὐλογήσουσιν ὑμᾶς καὶ οἱ ἄνθρωποι καὶ οἱ ἄγγελοι, καὶ θεὸς δοξασθήσεται δι' ὑμῶν ἐν τοῖς ἔθνεσιν, καὶ ὁ διάβολος φεύξεται ἀφ' ὑμῶν, καὶ τὰ θηρία φοβηθήσονται ὑμᾶς, καὶ οἱ ἄγγελοι ἀνθέξονται ὑμῶν. Umgekehrt heißt es sodann von den Übeltätern: . . . καὶ ὁ διάβολος οἰκείουται αὐτὸν ὡς ἴδιον σκευος, καὶ πᾶν θηρίον κατακυριεύσει αὐτοῦ καὶ ὁ κύριος μισήσει αὐτόν. Ganz ähnlich heißt es Test. Isaschar c. 7: ταῦτα καὶ ὑμεῖς ποιήσατε, τέκνα μου, καὶ πᾶν πνεῦμα τοῦ Βελίαρ φεύξεται ἀφ' ὑμῶν, καὶ πᾶσα πρᾶξις πονηρῶν ἀνθρώπων οὐ κυριεύει ὑμῶν, καὶ πάντα ἄγριον θῆρα καταδουλώσεσθε. Häufig finden sich in den Testamenten der 12 Patriarchen Gedanken wie dieser: ἀπόστητε ἀπὸ θυμοῦ καὶ μισήσατε τὸ ψεῦδος, ἵνα κύριος κατοικήσῃ ἐν ὑμῖν, καὶ φύγη ἀφ' ὑμῶν ὁ Βελίαρ Dan c. 5. Die in den oben genannten Stellen sich findenden Äußerungen über die θηρία finden ihre Erklärung durch Apoc. Mosis c. 10f.: ἐπορεύθη δὲ Σὴθ καὶ ἡ Εὔα εἰς τὰ μέρη τοῦ παραδείσου. καὶ πορευομένων αὐτῶν ἶδεν Εὔα τὸν υἱὸν αὐτῆς καὶ θηρίον πολεμοῦντα αὐτόν. ἔκλαυεν δὲ Εὔα λέγουσα· οἴμοι οἴμοι, ὅτι ἐὰν ἔλθω εἰς τὴν ἡμέραν τῆς ἀναστάσεως, πάντες οἱ ἁμαρτήσαντες καταράσσονται με, λέγοντες ὅτι οὐκ ἐφύλαξεν ἡ Εὔα τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ. ἐβόησεν δὲ ἡ Εὔα πρὸς τὸ θηρίον λέγουσα· ὦ σὺ θηρίον πονηρόν, οὐ φοβῆσαι τὴν εἰκόνα τοῦ θεοῦ πολεμήσαι; πῶς ἠνοίγη τὸ στόμα σου; πῶς ἐνίχυσαν οἱ ὀδόντες σου; πῶς οὐκ ἐμνήσθης τῆς ὑποταγῆς σου, ὅτι πρότερον ὑπετάγης τῇ εἰκόνι τοῦ θεοῦ; Τότε τὸ θηρίον ἐβόησε λέγον· ὦ Εὔα, οὐ πρὸς ἡμᾶς ἡ πλεονεξία σου οὔτε ὁ κλαυθμὸς σου, ἀλλὰ πρὸς σέ, ἐπειδὴ ἡ ἀρχὴ τῶν θηρίων ἐκ σοῦ ἐγένετο. πῶς ἠνοίγη τὸ στόμα σου φαγεῖν ἀπὸ τοῦ εὐλοῦ περι οὗ ἐνετείλατό σοι ὁ θεὸς μὴ φαγεῖν ἐξ αὐτοῦ; διὰ τοῦτο καὶ ἡμῖν ἡ φύσις μετηλλάγη. νῦν οὖν οὐ δυνήσῃ ὑπενεγκεῖν, ἐὰν ἀπάρξομαι ἐλέγχειν σε.

Überblickt man jene Stellen aus den Testamenten der 12 Patriarchen, so sieht man, daß in ihnen beieinandersteht, was jetzt zu einem Teil in den Schlußworten bei Markus (καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων, καὶ οἱ ἄγγελοι δηκόνουν αὐτῷ), zum anderen bei Matthäus (τότε ἀφήσιν αὐτόν ὁ διάβολος, καὶ ἰδοὺ ἄγγελοι προσήλθον καὶ δηκόνουν αὐτῷ) getrennt zu finden ist. Die Ähnlichkeit ist aber eine so große, daß an einer Beziehung von Markus und Matthäus zu jenen Stellen nicht zu zweifeln ist. Der Sinn der rätselhaften Wendung von den Tieren bei Markus kann kein anderer sein als der, daß die wilden Tiere, in deren Mitte Jesus war wie Daniel in der Löwengrube, ihm nichts anhaben konnten. Ist dadurch, daß Eva der Stimme des Versuchers gehorcht hat, das Menschengeschlecht unter die Gewalt der Tiere gekommen, so ist der υἱὸς τοῦ θεοῦ, der dem Satan

widerstanden hat, auch damit Herr über die Tiere geworden, und kann seinen Jüngern gleiche Macht geben; vgl. Luk 10, 18f.: *ἑθεύρουσιν τὸν κατανᾶν ὡς ἀστραπήν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πετόντα. ἰδοὺ δέδωκα ὑμῖν ἐξουσίαν τοῦ πατεῖν ἐπάνω ὄφρων καὶ σκορπίων καὶ ἐπὶ πάσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ, καὶ οὐδὲν ὑμᾶς οὐ μὴ ἀδικήσει.*

Aus alle dem ergibt sich nun aber auch, daß dem rätselhaften Worte bei Markus nur deshalb kein sicherer Sinn abgewonnen werden kann, weil ihm kein Bericht darüber vorausgeht, daß Jesus in der Teufelsversuchung bestanden und daß der Teufel ihn verlassen hat. Damit ist aber der Beweis erbracht, daß der Text bei Markus ein Fragment ist, dem nicht durch Absicht, sondern durch Mißgeschick gerade das mittlere Hauptstück verloren gegangen ist. Aber schon aus diesem Fragmente ist mit Sicherheit zu erkennen, daß es dieselbe Mittelstellung zwischen Lukas und Matthäus einnimmt, die wir in den vorigen Abschnitten dem Markustexte zuweisen mußten. Daß im Eingang der Perikope Lukas und Markus einander nahestehen, während Matthäus ihnen gegenüber die Kennzeichen eines sekundären Textes zeigt, ist oben angedeutet worden. Was den Schluß anlangt, so steht Lukas ganz für sich, wenn er v. 13 abschließt: *καὶ συντελέσας πάντα πειρασμὸν ὁ διάβολος ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ ἄχρι καιροῦ.* So gliedert er diese Geschichte in den Verlauf des Lebens Jesu ein, nachdem er sie selbst als eine Periode dieses Lebens, die sich in der Wüste und Jerusalem abspielt, zur Darstellung gebracht hat. Anders Markus. Aus der Erwähnung der Tiere ergibt sich schon, daß sich die letzte Szene seiner Bearbeitung nicht wie bei Lukas im Tempel zu Jerusalem abgespielt hat, sondern an einem Orte, wo wilde Tiere denkbar sind. So hat denn die ihm zu Grunde liegende Schrift schon jene Steigerung der Geschichte gehabt, die uns jetzt in der Anordnung der drei Versuchungsakte bei Matthäus im Unterschied von Lukas entgegentritt. Beide haben aber in ihren Darstellungen einen feierlichen Abschluß gehabt, der in Anschluß an die geschichtliche Notiz Lukas v. 13: *ὁ διάβολος ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ ἄχρι καιροῦ*, die Gedanken von dem Lohn dessen, der in der Versuchung zur Sünde standhaft erfunden wird, von der Flucht des Teufels, von der Herrschaft über die Tiere und von dem Dienst der Engel, wie sie u. a. in Test. Naphtali vorliegen, entwickelt. Anregung zu diesem erbaulichen Abschluß erhielt jene Überlieferung auch wohl durch das Zitat von Ps 91, 11 in Luk v. 10, wo von Schutz und Dienst der Engel die Rede ist, und das einem Zusammenhange entstammt, der in einer an Luk 10, 19 erinnernden Weise auf die Herrschaft über die Tiere hinweist; Ps 91, 13: *ἐπ' ἀπτάδα*

καὶ βασιλικὸν ἐπιβήσῃ καὶ καταπατήσῃ λέοντα καὶ δράκοντα.¹ Matthäus hat dann, wie so oft, einen ihm unverständlichen Zug, den von den Tieren, fallen gelassen, und beweist also auch hier im Schluß wie im Anfang Markus gegenüber sekundären Charakter, wie dieser solchen gegenüber der Darstellung des Lukas.

¹ Vgl. auch Ps 34, 8; Dan 6, 22; Psalm. Sal. 13, 3. 4, 21.

(Weitere Beiträge werden folgen.)

Dialogus de Christi die natali.

Ex lingua Armena latine reddidit

Fred. C. Conybeare.

Opusculum hoc e duobus codicibus hausi.

A = Codex 822 bibliothecae Mechitaristarum Insulae sancti Lazari; Djarruntir (Ճարրոնտիր) 5. q. 5. Charta bombycina seculo XII^o siue XIII^o exaratus, satis accurate, litteris quae *bolorgir*, id est rotundae, uocantur.

B = Codex apud Valaršapat in bibliotheca Catholici Armeni adseruatus, catalogi 102. Codex pretiosissimus A. D. 971 charta antiquissima litteris semi-uncialibus exaratus.

Apographo huius codicis usus sum, quod hodie in insula S. Lazari est, codex 139, Djarruntir ԺԹ. Apographum id exscripsit A. D. 1836 vir doctissimus Ephrem Sethian in urbe Muš, ubi tunc erat codex A.

Codice B usus A. D. 1899 apud Valaršapat praelo tradidit hoc opusculum Garegin Vardapet Yousêsean inter opera Chosrois. Cum libro impresso apographum contuli.

Plurimi codex A faciendus est, cum ope eius amplissimae lacunae codicis B expleantur.¹

Fred. C. Conybeare.

Disputatio inter Patriarcham Antiochiae^(a) Chosroemque Armenorum Doctore de Festo natali Iesu Christi.

Q. Natiuitatem Christi quare non celebratis?

R. Immo vero maxime. Die autem natiuitatis eius celebramus.

Q. Ecquis dies eius natiuitatis?

R. Ille dies eius natiuitatis quem Iacobus frater domini inscripsit et

¹ Notas literis indicatas quaeras sub finem dialogi.

instituit in ecclesia. Et ipse Iacobus una cum Iosepho erat intrando ad censum, sciebatque annum et mensem natiuitatis eius.

Q. Quare ergo cuncti fideles celebrant mense Decembris, nisi soli ex Armenis <aliqui> a Iustiniano rege usque hodie?

R. Et initio quare nescitis concorditer celebrasse omnes christianos¹ Salvatoris ab Epiphania, quam tempore et nomine innouarunt MLXII anno paulum minus, ab ordinato usque ad Iustiniani XXXIII^m? An vero Iustiniani violentiam adprobatis quam exercuit in Hierosolymitanos et in omnem principatum, immutando ordines ecclesiae? Alioquin synodum eius accipe ceteraque credenda eius.

Q. Ecquid dixit Iacobus frater domini?

R. Haecce dicit: Festum sanctae Epiphaniae celebratur mense ianuario die sexta, id quod post longa tempora confirmauit ratumque habuit beatus Cyrillus.

Q. At si immutauerit Iustinianus ob augendum festiuitatis splendorem quid damnum?

R. Iacobus dei frater festum instituit, Iustinianus autem immutat. Hoc peius esse damnum quid potest?

Q. Rex Constantinus quare amouit Pascham dominica die?

R. Quia ipsa Pascha² in dominicam incidit, cum feria prima resurrexerit a mortuis post aequatas diem et noctem post primum quatuordecimum. Quoniam uero novemdecim annorum cyclus necessario circumferebat in sabbatum diem quatuordecimam, violabatque ieiunium, adeoque per longa tempora propter hoc una cum Iudaeis festum egerunt, praesertim nationes vestrae, id quod perstringit beatus Andreas, idcirco multimodo beatus rex postulauit a sancto concilio Niceno ut in ipsam dominicam diem iniicerent Pascham, ne amplius magnum Sabbatum violaretur.

Aliaeque rationes pergraves. Alii e fidelibus XC³ annorum cyclo festum agebant, alii novemdecim annorum. Romani enim non acceperunt Anatolii Laodicensium episcopi cyclum, quem postea non sine miraculis inuenerunt spiritalis fratres. Ideoque maxima contrarietas exstitit inter Romanos aliasque gentes, quia vario modo et dissimili festum agebant, violantes ieiunium. Exinde rex Constantinus, cui angeli adsistebant in ministerium, postulat a sancto concilio ut tollant contrarietatem. Unde patres concilii arcessuerunt regis iussu beatum Andream adolescentem, insignem philosophum ecclesiae. Isque disposuit computum anni sacri, sustulitque

¹ Christianos] fideles A.

² Arm. zatik.

³ 30 Arm. L in A: 90 Arm. q in B.

contrarietatem. Attamen sancto Constantino cum impio isto Iustiniano quae communitas esse potest?

Q. Unde vero certum fit ante Iustinianum Ianuarii die sexta apud Constantinum festum egisse?

R. Andreae ex ipsis verbis constat, qui hoc modo in tertio canone ait CC annorum cycli, singulis annis diem xvii Martii mensis, diem vii Aprilis, sextamque Ianuarii, ubi epiphaniam esse domini nostri Iesu Christi, in una eademque die concurrere. Omne hoc constat. Iustiniani uero immutatio incerta est, qua causa immutauerit vel quibuscum sanctis immutauerit.

Q. Cyrillus^(b) quare dicit: „quod festum in aliis urbibus natiuitatem Christi agunt?“

R. Ipse tamen non accepit. Quinetiam si natiuitas illa die fuerit, quomodo ille ausus est Daudis et Iacobi festum in eadem instituire? Urbs uero, ubi sic agebant festum ab Artemone haeretico seducta est, qui repugnauit Iohanni cum pietate, tum institutis, tum cetera successione discipulorum suorum.

Q. Vos quo modo festum celebratis?

R. Nos epiphaniam et baptismum una die celebramus, epiphaniam e scriptis, baptismum uero e traditione^(c); neutrum uero sine testibus. Testes autem epiphaniae mense Ianuario celebratae Iacobus et Cyrillus et Andreas, baptismi uero vosmet omnes atque Romani.

Q. Dua gloriosissima festa una die fas est celebrare?

R. Quoniam una die contigerunt, idcirco fas est. Immo dic mihi, spiritus sanctus die resurrectionis descendit incubitque discipulis? Utramque rem una die celebramus, necne? Quae quomodo inter sese repugnent scire uelim. Quinimmo transfiguratio Saluatoris in die resurrectionis ut celebretur iussum est, itidemque aduentus domini.

Q. Quomodo contigerunt una eademque die?

R. Epiphania Saluatoris Ianuarii sexta est, uti dixerunt sancti; die eadem iuxta mensis numerationem reperitur baptismus Saluatoris per Iohannem. Qui xxx exactis annis, secundum solis rotationem embolimaearum trium horarum spatio provectus, epiphaniae diem in aliam diem immutauit (sc. hebdomadis), numerationem uero mensis Ianuarii integram seruauit.

Q. Ne putes me disceptandi tantum causa sciscitari, causa uero cognoscendi ueritatem. Adnuntiationis diem quare non celebratis?

R. Antiqui sancti patres non instituerunt. Quam uero diem postea instituerunt alii, eam non accepimus a Iustiniano. Nos enim quae accepimus

a doctoribus, firmiter seruauimus, et quae unus post unum tradidit, ipsi nullo modo auximus.

Q. Quare igitur non instituerunt sancti?

R. Quia permulta praetermiserunt. Baptismum (sc. Christi) non instituerunt, neque Pentecosten, neque adnuntiationem, neque quadragesimas Domini nostri, neque vero adscensionem, neque transfigurationem, neque benedictam diem (sc. Palmarum), neque resurrectionem Lazari neque crucis diem. Has etenim duas principales dies solas instituerunt Iacobus ceterique, quum magnum mirificumque festum epiphaniae satis esse censerent, — nemo enim genitus est ex virgine —, atque resurrectionis,¹ apostolica mente incremento euangelii tantum studentes. Postea vero plurima festa a Cyrillo addita sunt, nosque celebramus, baptismi² scilicet et pentecostes, adnuntiationis et transfigurationis ceteraque. Ipsi vero minime incusamus quod celebrent natiuitatem. Nimirum incusamus³ quod immutarint diem nomenque, quippe quum beati omnes epiphaniam appellarint.

Adnuntiationis vero diem^(d) celebramus postquam solemniter frequentauimus Epiphaniam Saluatoris nostri, ne ieiunium sanctum salis panisque violetur. Vix enim potuerunt doctores Armenorum diem quadragesimi domini nostri ieiunio stabilire, qui incidit saepius supra sanctum ieiunium quod <tanquam> participatio passionis Verbi incarnati institutum est ab apostolis, usque ad salutarem aduentum eius secunda uice uenturi.

Alia quidem permulta habebam dicere tibi de hac re. Sed satis aestimo, cum aliae quaestiones a te commotae sint.

Q. In calicem domini qua causa non iniicitis aquam?

R. Vos qua causa iniicitis, calicem domini appellantes, aqua uero implentes, quod minime cum nomine concordat?

Q. Mos est totius mundi iniicere. Aqua uero quid est?

R. Morem dicere quid prodest? Quis enim talia non dicit qui patrum habet institutum, qualemcunque siue malam siue bonam consuetudinem aduenticiam. Talium confirmatio rerum diuinas penes scripturas, canonicas penes regulas est.

Q. Sacrificialis ordo Iacobi fratris Domini commemorat aquae commistionem, necne?

R. Ex diuinis oraculis³ nullum est quod commemorat istum ordinem sacrificalem, neque beatus Irenaeus successor apostolorum, neque beatus

¹ resurrectionis] epiphaniae A male. ² baptismi — incusamus] om B.

³ oraculis] sacrificiis B, male, pataragatzn pro patgamatzn.

Eusebius, qui historiam ecclesiae scripsit. Iacobus enim frater domini nihil reliquit scriptum, nisi lectiones et catholicam epistolam. Semper commemorat Eusebius dicitque: Apostolorum nil praeterea inuenimus.

Q. Immo dic mihi. Siquidem ordinem sacrificalem habuerunt apostoli, ordines dandi sphragidem siue coronam imponendi siue interitus qua de causa non habebant? Haec omnia igitur quomodo solenniter administrabant?

R. Caerimoniales ecclesiae ordines postea additi sunt a Dionysio Areiopagita atque Athanagene martyre, aliisque plurimis patrum.

Q. Iohannes qualem ordinem recitauit in baptismo domini nostri, uel Ananias in Pauli baptismo?

R. Ut uero scias, apud apostolos manus imponere tantum satis erat cum commemoratione sanctae trinitatis.

Q. Dominus ergo in traditione mysterii non immiscuit?

R. In euangelio scriptum non est. Ipse enim mysterium per uinum tradidit. Dixitque ita: Non amplius bibam uitis fructum, antequam bibam eum una cum uobis in regno. Quod beatus Iohannes Chrysostomus ita interpretatus est, ut alteram haeresin radicatus euellat, dicens:

„Qui aquam in sanctum mysterium infundunt, quoniam uitis uinum, non aquam, generat.“

Neque in apostolicis epistolis inuenis; neque ex actis apostolorum uel e catholicis epistolis apparet. Unde igitur vos habetis consuetudinem?

Q. Sapientia¹ cur dicit: Immiscuit in cratere uinum suum?

R. Temperaturam uero uini, non aquae misturam dicit. Plurimae enim sunt potuum misturae sensibili arte confectae, qualis est myrrhata potio, ceteraeque. Potum dabo nepoti meo, myrrhatum uinum granatarum mearum.² Sapiens uero inprimis uinum praeparauit, et deinde conuenit conuiuas; et aqua in tempore conuiuii admiscetur, ante nunquam.

Q. Proprium denique corpus, quo modo hoc sensibile uocasti?

R. Scias, amice, hoc non esse secundum tuam sententiam. Ego uero uoluntati tuae obsisto; personam adsumere, mos est scripturarum earumque rerum quae substantiae uel essentiae non sunt, sed incorporeae. Sapientia ergo non est subiectum sed subiecto inhaeret. Sapiens igitur adhortans, personam imponit sapientiae, struere domum et stabilire limina et adparare tabulam, et praeparare salis misturam, uinum dulcescens et cetera. Sed haec omnia incorporeae entitati inhaerent, atque praedi-

¹ Sapientia usque ad p. 332, 10 beatus Athanasius] om B. — Prov 9, 2.

² Cant. Sol. 8, 2.

cantur. Idem enim sapiens dicit: Dic sapientiae ut soror tibi fiat.¹ iterumque: prudentiae vocem dabo tibi.² ceteraque quomodo esse solet.

Q. Secundum prophetiam ergo quomodo soluitur propositum istud?

R. Plures sunt solutiones propositorum. Ea vero praecipua quae supra dicta est. Sapientia ergo me nominat; quia Christus Iesus uirtus et Iesus sapientia, struxitque suam domum corpus. Structile et incrementi <capax> templum est, virtutibus spiritus repletum, ut Isaias propheta. In primo intrat, deinde uero creatus. Veniensque ad mortem immolatus est in cruce, sanguinemque incorruptibilem una cum martyribus immiscuit suis atque dignis, et impertit. Hoc modo interpretatur beatus Athanasius.

Q. Iohannes cur dicit: „Spiritus et aqua sanguis unum sunt?“

R. Unum sunt per mysterium, sed non secundum cratera. Baptizati enim aqua accipiunt spiritum, et participes fiunt corporis sanguinisque domini.

Q. Ecce tamen e latere domini sanguis effluxit et aqua.

R. Attamen particulâ coniunctiuâ separantur alter ab altera sanguis et aqua, quae uel contrarietatem aufert. Neque enim dixit ‚sanguis una cum aqua‘, id quod mistionem innueret.

Q. Quod si inscitia e uobis aqua mistum aliquis obtulerit, magnum sit incommodum?

R. De hac re Gregorius Nyssenus ita dixit: „cauponarum immundae aquae commistio perdere nequit nostram salutem.“

Q. Accepi ista omnia. Certiorem tamen facias me de hac re, scilicet ab utrâ aqua et sanguis profluxerint naturâ, diuinâ an humanâ.

R. Egomet aquam et sanguinem neque e diuinitate dico effluxisse neque³ e carne mera, sed ex unitate; et⁴ eo modo quo bonum quoddam non solum e spiritu neque uero e carne mera, sed ex unitate.⁴ Uti etiam dicit beatus Iohannes in Ephesiorum epistolae commentario: „Si quidem e carne sit, caro autem aliena naturâ, meri hominis erit sanguis. Mundum ergo quo modo peccatis liberauit?“ Quin tu legas etiam Theologi sermonem, ubi de Pascha commentatur:

„Sanguis et aqua e latere effuxerunt, alter tanquam hominis, altera-que supra hominem attollitur.“

Alterum alteramque dicens separat. De aqua uero iterum in eodem sermone loquitur:

¹ Prov 7, 2.

² Prov 2, 3.

³ neque] om B.

⁴ et eo — unitate] om B.

„Sanguinem Dei, passionem mortemque qui auribus discis, ne respue atheorum more, tanquam Dei propugnator.“

Basiliusque dixit:

„Equidem carnem dominicam dico.“

Et ea quae sequuntur. Paulus autem de sanguine diuino ita loquitur:

„Quod non ex his creaturis.“^x

Et ea quae sequuntur. Sed proprio cum sanguine in sancta intrauit, procurans salutem. Atque propheta ait:

„Illo die effluerit sanguis uiuus ex Hierosolymis.“^a

Ex hominis natura non ait. Aqua uiua et uiuificans non effluit ex Hierosolymis, neque ex aliis locis. Plurima uero alia testimonia eius sunt qui laudatus est in secula. Amen.

Adnotationes in disputationem.

(^a) Patriarcha ille fuit Athanasius III, de quo Assemanus *Bibl. orient.* 3 p. 296 ista hausit ex historia Bar Hebraei *Fund.* 4. cap. 6. *Lect.* 2. et 3: Plerique Armenorum doctrinam Iuliani ad hoc usque tempus mordicus tenent. Affirmant enim cum ipsa Unione corpus perfectum constituisse, nec temporis processu auctum, nec passibile fuisse, aut corruptibile, nec mortale aut creatum aut circumscriptum: et uisum quidem fuisse circumcidi, non reipsa id passum, uisum fuisse manducasse, quum reuera nunquam manducauerit, et ea plane ratione, qua apud Abrahamum comedit, sic cibum adhibuisse, quando nobiscum uersabatur. Addunt etiam cibum eius excrementis caruisse, diuinitatis igne absumptum: et his similia pleraque nugantur. Et sub Athanasio quidem nostro Patriarcha et Ioanne ipsorum catholico in publica collatione disquisitionem hac de re habuerunt, nostraeque doctrinae certam ueritatem agnoscentes nobis reconciliati sunt, et libello unionis subscripsere. Nihilominus non modico post tempore ad antiquum Iuliani dogma rediere.

ibid. p. 338.

Athanasius Archimandrita Caenobii Gubae Baraiae, ordinatus mense Aprili anno Graecorum 1035, in coenobio Cartaminensi per Theodosium Rhesinae Episcopo; uel ut apud alios auctores legitur, ordinatus a Georgio Arabum Episcopo, qui eodem anno obiit. Hic congregata synodo Armenos cum Syris Iacobitis conciliauit anno Gr. 1037. Obiit anno 1051, postquam sedisset annos 15.

Ipse Iohannes, Philosophus nuncupatus, Armenorum catholicus A. S. 718 historiam synodi suae apud Manazkert in prouincia Harq anno Armenorum 175 (A. D. 627) congregatae in libro suo de Synodis Armenis contexit. Quam ipse in schedis meis ex tribus exemplaribus optimis transcriptum collatumque teneo. Nuper hoc etiam opusculum praelo traditum est, Tiflis 1901, in libro qui *Epistolarum Patriarchalium* nuncupatur e codice unico Patrum Si. Antonii in Constantinopoli degentium.

(^b) Confer Ioannis Nicaeni Epistolam de Festo die Natali a Combesio in *Hist. Monothel.* editam, Paris 1648, col. 301 ubi haec uerba Basillii Iacobo male attributa sunt.

^x Rom 9, 11.

^a Zach 14, 8.

(^c) Confer Iohannis Philosophi nuncupati Armenorum A. D. 718 catholici orationem Synodalem Venetis typis PP. Mechitaristarum A. D. 1834 impressam et a Iohanne Bapt. Auchero latine redditam, cap. 8:

„Porro videmus praeterea et istud: nonnulli honestos quoque mores obsolescere conantes Theophaniae et Natiuitatis die, quem sexta Ianuarii solet coniunctim regio nostra solemniter celebrare, nunc Natiuitatis festum quidam peragere volunt; Epiphaniae vero mysterii nullam sinunt memoriam fieri. Hi omnino adhaerent ritui lectionum quibus Hierosolymitani in octaua Epiphaniae utuntur, octo ecclesias suas visitando atque in unoquoque loco suos canones perficiendo Verum quod ego dico, id antiqua erat consuetudo iam ab antiquis temporibus originem ducens, atque ad nos usque perveniens. Eo namque die super aquas decantando Ps 28, praemissa antiphona, Vox Domini super aquas, atque Matthaei de Baptismo Evangelium legendo, aquam benedicebant, oleo in eam infuso: eoque, veluti morborum animae et corporis remedio omnes fruentes, exultabant. Quod vel nostris temporibus non est penitus obsoletum . . . quamobrem et pulcherrimas melodias antiphonas de baptismi causa concinnarunt beati nostri Doctores.“

(^d) Confer explanationem lectionum Samuelis Kamrdžaċoreċi in codice Sⁱ Lazari 475, fol. C (A. D. 950): „Quarta die uero octavae (sc. Ian. 9) canon in Sione celebratur. Specialiter ibi, commemoratur mysterium adnunciationis, pulchro modo et concinno, quia „adnunciatio incarnationis Verbi apud prophetas fuit, et in Sione Davidis arce, quondam „et antiquitus . . . Apud rituale uero lectionum canon praescripsit, In Catholica (sc. „ecclesia Hierosolymitana). Infra uero in margine adscriptum est In Sione, Adnuntiatio.“

In Lectionario Armeno legimus: Dies iv. Congregatio in S. Sione, iste canon habetur. Ps 109, Dominus dixit. Gal 4, 1—7; Ps 131 Domine memor esto. Lc 1, 26—38.

In codice uero antiquissimo Lectionarii quod Parisiis adservatur in Bibl. Nat. Anc. Fonds Arm. 20, sec. viii uel ix literis uncialibus exarato locus mutilus est.

Gregorius uero Asharuni qui c. A. D. 700 Explanationem scripsit Lectionarii (in codd. Bodl. Arm. e. 17, Si. Lazari 475, sec. xi) non nisi lectiones dierum v et vi Ianuarii egisse uidetur in lectionario suo.

CΩTHP

Eine religionsgeschichtliche Untersuchung von Paul Wendland.

Soltau¹ hat auf Grund der kleinasiatischen Inschriften, die bei Gelegenheit der Kalenderordnung das Regiment des Augustus überschwänglich feiern, die Ansicht aufgestellt, daß die Kindheitsgeschichte Jesu den christlichen Heiland in bewußten Gegensatz zu Augustus stelle.² Was jene Inschriften von Augustus als dem Heile der Welt und von seinem segensreichen Friedensregimente zu rühmen wissen, wäre nach ihm auf Jesus übertragen. Der Soter Jesus soll dem Soter Augustus entgegengesetzt und auch die Legende der göttlichen Geburt von Augustus auf Jesus übertragen sein. Trotz manchen Widerspruches, haben Soltaus Ausführungen doch zum Teil Beifall auch bei angesehenen Forschern gefunden. Und doch hat Soltau, wie ich meine, den in religionsgeschichtlicher Forschung häufigen Fehler begangen, daß Parallelen, die für das Verständnis gleicher religiöser Motive sehr lehrreich sind, zur Annahme einer mechanischen Übertragung verwertet werden. Soltaus Ausführungen über die göttliche Geburt bedürfen für den, der Useners Behandlung des Motives kennt, keiner Widerlegung. Aber mit seinen Bemerkungen über σωτήρ hat er an ein wirkliches Problem gerührt, wenn er es auch weder richtig gestellt noch gelöst hat.

Woher stammt der christliche Begriff σωτήρ? Der Anschluß an den Sprachgebrauch der LXX, die die vom Stamme שׁוׁ abgeleiteten und als göttliche Attribute gebrauchten Substantiva mit σωτήρ wiedergibt, liegt klar zu Tage, und das erste und dritte Makkabäerbuch und die Psalmen Salomos beweisen, wie populär diese Gottesbezeichnung war. Aber genügt die jüdische Entwicklung des Sprachgebrauches, um den vollen Inhalt des christlichen Begriffes verständlich zu machen? Oder

¹ *Die Geburtsgeschichte Jesu Christi* Leipzig 1902.

² Soltau beachtet S. 19. 35 nicht, daß Luc. 2, 14 der echte Text lautet: καὶ ἐπὶ τῆς εἰρήνῃ ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας. Die Übereinstimmung ist so freilich weniger überraschend. S. 36 ist εὐνομίαι etc. fälschlich als nom. plur. gefaßt.

wäre die christliche Vorstellung wesentlich abgeleitet vom Bilde des historischen Jesus, in dem man den Arzt der Kranken und den Heiland der Seelen sah, von dem man geistige und leibliche Gesundheit erbat und erlangte? Eine solche innerchristliche Entwicklung scheint Harnack² anzunehmen, und nur für die Zeit der Kirchenväter weist er auf die Parallele des christlichen σωτήρ und des Heilandes Asklepios³ hin.

Um die Fragen richtig beantworten zu können, muß man sich klar machen, daß, ehe Augustus und Jesus als σωτήρ verehrt wurden, ja ehe die LXX das Substitut σωτήρ schufen, dies Wort eine lange innergriechische Entwicklung erlebt hatte und daß die hellenistischen Leser der jüdischen und christlichen Schriften einen bestimmten Komplex von Vorstellungen mitbrachten, die in den Bereich des Begriffes gezogen waren und sich fest an ihn geheftet hatten. Diese Geschichte des Wortes müssen wir überschauen, um zu verstehen, wie im Christentum die hellenistische und die jüdische Entwicklungsreihe zusammenlaufen. Eine wirkliche Geschichte des Wortes zu schreiben muß ich einem Kundigeren überlassen, und es wäre die schönste Frucht meiner Arbeit, wenn sie bald durch eine solche überholt wäre. Vorerst wird, ehe wir eine solche Biographie besitzen, der Versuch, einige Grundzüge der Begriffsgeschichte zu zeichnen und die Theologen an einige von ihnen übersehene Tatsachen zu erinnern, von Nutzen sein.

Die Beinamen σωτήρ und σωτῆρα haben sich mit vielen Göttern und Göttinnen verbunden, ja vielfach den Eigennamen vertreten.³ Nach Usener, der u. a. den Kult des dem inneren Kleinasien eigentümlichen Σώζων vergleicht,⁴ liegt diesen Beinamen ein selbständiger Gottesbegriff zu Grunde, „der nur darum sich leicht wieder aus der Verknüpfung ablösen konnte, weil seine ursprüngliche Selbständigkeit unvergessen war.“ Überall wird Zeus, Apollon, Asklepios als σωτήρ verehrt. Weiter findet sich⁵ der Beinamen σωτήρ mit Hermes, Poseidon, Pan, Sarapis,

² *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* S. 72 ff. [Erst bei der Korrektur werde ich auf Harnacks *Reden und Aufsätze* I, 307 ff. aufmerksam, mit dessen Ausführungen ich öfter erfreulich zusammentreffe].

³ Über seinen Beinamen σωτήρ s. z. B. die Zeugnisse bei Fränkel *Pergamenische Inschriften* II, S. 516; Paton und Hicks *Inscriptions of Cos* 408; Athen. Mitteil. XXIV, S. 169 ff.; Dittenberger *Orientalis inscr.* 332, Anm. 8; Thraemer in Wissowas R. E. II, Sp. 1677.

⁴ Usener *Götternamen* S. 219 ff. 172 ff. ⁵ S. Cumont *Hypsistos*, im Suppl. à la revue de l'instruction publique en Belgique 1897, S. 7 des Separatabdruckes.

⁵ Zur Orientierung verweise ich auf Roberts Register der Beinamen in *Prellers Griechischer Mythologie*, Bruchmanns *Epitheta deorum, quae apud poetas Graecos leguntur* Leipzig 1903, Dittenberger *Sylloge*, Register IV, 1 (auch IV, 2 unter Σωτήρια und IV, 4 unter Σωτηριακρα), Laqueur *Quaest. epigraphicae et papyrologicae*, Straßburg 1904, S. 93 ff.

Men¹, den Dioskuren, wie *ῶπειρα* mit Artemis, Athena, Isis, Kore, Nike, Themis, Tyche, Hygieia verbunden. Auf die Vorlegung der Zeugnisse kann ich verzichten und die verwandten Namen oder Beinamen wie *σωτήριος, σωτηρία, σωσίπολις, σωάνδρα* übergehen. Denn ein flüchtiger Überblick über die weite Verbreitung des Beinamens genügt, um auf das Stadium der Entwicklung vorzubereiten, das für unsere Zwecke vor allem in Betracht kommt und für den christlichen Begriff und die Zeit, in der die Propaganda des Christentums einsetzt, von höchstem Interesse ist, auf die Übertragung des göttlichen Beinamens auf historische Menschen, die durch die Verleihung dieses Attributes in die übermenschliche Sphäre gerückt, heroisiert oder vergöttlicht werden.²

Feierliche Heroisierung hervorragender Toten, vor allem der *κτίσται* und *οἰκισταί*, begegnet uns vielfach in der griechischen Geschichte vor Alexander. Aber die Grenzen zwischen Göttern und Heroen werden in dieser Zeit im Kulte noch gewahrt; und wie man den Heros dem Gotte nicht gleichsetzt, so scheint man sich auch gescheut zu haben, ihm den vorzüglich den Göttern zukommenden³ Kult-Beinamen des Soter beizulegen. Aber den Übergang zu der späteren Entwicklung macht uns Thukydides Bericht über die Heroisierung des Brasidas (V, 11) verständlich. Die Amphipoliten erheben sein Grabmal zum Heroon, beschließen ihm alljährliche Festspiele und Opfer, erteilen ihm die Würde des *οἰκιστή*, die sie dem früheren athenischen Stadtgründer Hagnon entziehen; *νομίσαντες τὸν μὲν Βρασίδαν σωτήρᾳ τε φῶν γεγενῆσθαι . . .* fügt Thukydides als Motiv hinzu, ohne daß man darum aus späteren Analogieen einen Kultbeinamen *σωτήρ* erschließen dürfte.⁴

Über *Σωτήρια* Collitz *Dialektinschriften* II, S. 738. 754. *Ἥλιος σωτήρ Ἡρακλῆς* s. Robert S. 429, Anm. 8. ¹ Buresch *Aus Lydien* S. 80.

² Für das Folgende ist zu vergleichen Kornemann *Zur Geschichte der antiken Herrscherkulte*, Beiträge zur alten Geschichte I, 51 ff., Strack *Dynastie der Ptolemäer* Berlin 1897 und Rhein. Mus. LV, 161 ff., Kaerst Rhein. Mus. LII, 42 ff., v. Protz Rhein. Mus. LIII, 460 ff., Otto *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten* (in dem bisher als Diss. Leipzig 1904 erschienenen Teile) S. 137 ff.

³ Daß dies wirklich das antike Gefühl war, zeigen Stellen wie Xen. Ages. 11, 13: Die Genossen seiner Gefahren nennen ihn *μετὰ θεοῦ σωτήρα*, Plato Ges. 704 D. Für Denekens Behauptung (Roschers *Myth. Lexikon* I, Sp. 2481), daß der Beiname *σωτήρ* besonders den Heroen und den chthonischen Göttern zukomme, vermisste ich bis jetzt den Beweis.

⁴ Von heroischer Ehrung des Dio durch die Syrakusaner bei seinen Lebzeiten erzählt Diodor XVI 20; sie nennen ihn nach Plutarch (Dio. 46), der aber vielleicht die Terminologie seiner Zeit zurück verlegt, *σωτήρ καὶ θεός*. Läßt er doch z. B. Camillus (11) *σωτήρα καὶ πατέρα καὶ θεόν* nennen; vergl. Pelopidas 12, Marius 39, Sulla 34,

noch den Beschluß der Inselgriechen, der Einladung des Philadelphos zum ersten penteterischen Feste für seinen Vater Ptolemaios Soter 279/8 zu folgen, und die an die Demosthenische Kranzrede anklingenden Worte ¹ *τετιμηκόσιμ πρώτοις τὸν σωτήρα Πτολεμαῖον ἰσοθέοις τιμαῖς καὶ διὰ τὰς κοινὰς εὐεργεσίας καὶ διὰ τὰς ἰδίους ὠφελείας* bestätigen, daß schon die Benennung σωτήρ den göttlichen Charakter andeutet. Die von Kallixenos nach dem Berichte von Augenzeugen² beschriebene glänzende πομπή gehört nach der scharfsinnigen Beweisführung v. Protts zu der zweiten, wie Otto gezeigt hat, in ihrem Charakter umgestalteten und stark erweiterten πομπή des J. 275/4 (nach Otto Januar 274). Ein Teil des Festzuges ist jetzt den vergöttlichten „Eltern der Könige“ (s. Otto 145) geweiht, d. h. Berenike war inzwischen gestorben und dem Kult des Gatten angeschlossen worden, und Theokrit preist die neuen Götter als πάντεσσιν ἐπιχθονίοισιν ἄρωγούς. „Die vergöttlichten Herrscher sind Nothelfer für alle Menschen geworden, sowie es die Heroen ihren Nachkommen und Verehrern sind.“³ — Auch den weiteren Schritt zur Vergötterung der lebenden Herrscher macht Philadelphos, und der Kult der neuen θεοὶ ἀδελφοί wird dem wohl 274 eingeführten offiziellen Alexanderkult angeschlossen. Ptolemaios IV Philopator endlich „hat die Soteren in den jüngeren Kult aufgenommen und so das Gebäude des ptolemäischen Reichskultes mit Alexander an der Spitze und dem jeweils regierenden Herrscher, bezw. Herrscherpaar am Schluß fertig gestellt. In dieser Vollendung begegnet er uns auf dem Stein von Rosette.“⁴

An pomphaften Titeln überbietet die Dynastie der Seleukiden die Ptolemäer. Antiochos konsekriert seinen Vater als Σέλευκος θεὸς Νικάτωρ. Er selbst wird bei Lebzeiten als σωτήρ gefeiert, nachdem er sich als Nothelfer gegen die Invasion der Kelten erwiesen. Nach seinem Tode heißt er Ἀντίοχος Ἀπόλλων σωτήρ.⁵ Die orientalische Vorstellung

¹ Z. 29ff. (bei Ditt. a. a. O.)

² Da die πομπή jetzt auf das Jahr 275/4 festgelegt ist und Kallixenos unter Philopator schrieb (221—204), schildert er sicher nicht, wie Susemihl (mit Müller) I, 519 meint, aus Autopsie. Susemihl hat seine Quellenangabe bei Athen 197 d übersehen: τὰ δὲ κατὰ μέρος αὐτῶν εἴ τις εἰδέναι βούλεται, τὰς τῶν πεντετηρίδων γραφὰς λαμβάνων ἐπισκοπέτω. Er meint wohl die publizierten Hofjournale.

³ Usener, Rhein. Mus. LV, S. 292. ⁴ Kornemann S. 75; vgl. Otto a. a. O. S. 138ff.

⁵ Das Material bei Kornemann S. 68. 78ff. — Andere Beispiele für σωτήρ als Titel von Herrschern bei Kornemann 86 (Attaliden), v. Gutschmid *Kl. Schriften* IV, 109, Latyschev *Inscr. Regni Bosporani* Nr. 356. 358. 359, Fränkel *Inschriften von Pergamon* 43. 45. 59, v. Sallet *Nachfolger Alexanders in Baktrien* S. 94. 95. 110ff., Ditt. *Orientalis inscr.* 358. — Über Mithradates s. Cic. Pro Flacco 60, Diodor Fr. XXXVII 26 (θεός καὶ

vom Könige als der Inkarnation der Gottheit, wie sie auch im Titel ἐπιφανής hervortritt, zeigt sich hier wirksam.

Das Städtchen Latyia in Thessalien feiert einen Sosandros mit den Versen:²

τόνδε γὰρ ἀγητήρα δι' εὐζυνέτοιο μερίμνας
σωτήρα κτίστην ἄλλον ἔδεκτο Δία.

Dem Dichter ist es freilich zu verzeihen, wenn er mit seinen Worten hoch greift. Die Poesie und Rhetorik hat — das lehrt auch das römische Titelwesen — oft vorgreifend und vorbereitend Ehrentitel geschaffen, die dann offiziell und damit prosaisch und trivial wurden.

Wir lernten bereits ein Beispiel kennen, wie die Praxis des griechischen Mutterlandes in der hellenistischen Periode die strengeren alten Grenzen der Heroisierung überschreitet. In anderen Fällen sind sie ziemlich eingehalten. Arat wird nach seinem Tode in Sikyon als οἰκιστής und σωτήρ τῆς πόλεως heroisiert.³ Das am Tage der Befreiung alljährlich gefeierte Fest heißt Σωτήρια, und der Priester des Zeus Soter leitet das Opfer. Die Apotheose nach dem Tode führte zur Legende von der göttlichen Geburt⁴ wie in vielen anderen Fällen. — Wir haben noch, leider verstümmelt, den Beschluß durch den die Megalopolitaner 183 dem Philopömen Ἰσόθεοι τιμαὶ zuerkannten.⁵ Das ihm zu Ehren begangene Fest heißt Σωτήρια, und Zeus Soter wird zweimal genannt.

Stärker äußert sich in der Verleihung göttlicher Ehren der Servilismus, auch im Mutterlande, als die nun einmal an den Herrscherkult gewöhnte hellenistische Welt mit Rom und mit den römischen Großen in Berührung kommt. Dem Flamininus werden in Chalkis göttliche Ehren dekretiert, und Plutarch führt die in das ἴηιε παιάν, ὦ τίτε ὦπερ auslaufende Schlußstrophe des noch zu seiner Zeit beim Feste gesungenen Pään an.⁵ Und wir haben noch eine Inschrift, in der die Gytheaten

σωτήρ). Von Antiochos IV Epiphanes heißt es Ditt. *Orientalis inscr.* 253 βασιλεύοντος Ἀντιόχου θεοῦ σωτήρος τῆς Ἀσίας καὶ κτίστου τῆς πόλεως (Babylon) mit starken Übertreibungen.

² Collitz *Dialektinschriften* II, 1438 („vielleicht noch 3. Jahrh.“) = Kaibel *Epigr.* S. XVIII.

³ Plut. Kap. 53 (und 14 das Epigramm, 42 ὡς περ πατρὸς κοινοῦ καὶ σωτήρος), Polybios VIII, 14, 7, der von seinem Scheiden den Ausdruck μεταλλάττειν gebraucht (vgl. Kornemann S. 61). ⁴ Von Asklepios, s. Paus. IV, 14, 8.

⁵ S. Dittenberger *Sylloge* 289 mit Note 2, und über den Ausdruck Ἰσόθεοι τιμαὶ oben S. 339, Kornemann S. 55, 87 Anm. 11, Inscr. von Olympia 53 Z. 12, Collitz III, 1 Nr. 3502 Z. 19, Speusipps Epigramm auf Plato bei Preger *Inscr. Graecae metricae* Nr. 12, Kaibel *Epigr.* 109, 1. 265, 8, Usener *Epicurea* 145, 6 Anm., Wilamowitz, *Aristoteles und Athen* II, 409. Die beste Begriffsbestimmung gibt Theokrit XVII, 16. 17.

⁵ Kap. 16. Er kennt Anathemata mit den Aufschriften τίτῳ καὶ Ἡρακλεῖ, τίτῳ καὶ Ἀπόλλωνι, vgl. Kap. 10.

ihn als ihren σωτήρ begrüßen; er hatte sie von der Tyrannis des Nabis befreit.¹

Noch überschwänglicher waren die Ehrenbezeugungen für Pompejus. Die Mytilenäer nennen ihn im Jahre 62 ihren σωτήρ und κτίστης.² Wir haben eine Marmorbasis aus Mytilene,³ die um dieselbe Zeit dem Pompejus τῷ εὐεργέτῃ καὶ σωτήρι καὶ κτίστῃ, dem Theophanes τῷ σωτήρι καὶ εὐεργέτῃ καὶ κτίστῃ δευτέρῳ τὰς πατρίδος, dem Potamon τῷ εὐεργέτῃ καὶ σωτήρῳ καὶ κτίστῃ τὰς πόλιος geweiht ist.⁴ Seinem Freigelassenen Theophanes zu Liebe hatte Pompejus den Mytilenäern die Freiheit wiedergegeben. Nach einem Worte Hadrians soll die Welt von seinen Tempeln voll gewesen sein⁵; und wenn Cicero schon in der Rede De imp. Cn. Pompei sagt: omnes nunc in iis locis Pompeium sicut aliquem non ex hac urbe missum, sed de caelo delapsum intuentur (41, vgl. 45), so redet er ganz im Stile der hellenistischen Ehrendekrete.⁶ Schon nach dem Seeräuberkrige mag Pompejus als θεὸς ἐπιφανῆς gefeiert sein. — Weihung von Tempeln an Proconsuln, wohl gemeinsam mit Göttern und der Dea Roma, war etwas ganz Gewöhnliches.⁷ Berichtet doch Cicero sogar über Verres Actio II lib. II 154: eum non solum patronum illius insulae, sed etiam soteria inscriptum vidi Syracusis. hoc quantum est? ita magnum, ut latine uno verbo exprimi non possit. is est nimirum soter, qui salutem dedit.⁸ huius nomine etiam dies festi agitantur, pulchra illa Verria, non quasi Marcellia, sed pro Marcelliis, quae illi istius iussu sustulerunt. Offenbar hatte Verres die Ehren eines κτίστης und σωτήρ, die Marcellus genoß, auf sich übertragen lassen.⁹ Analogieen dazu sind

¹ Dittenberger *Sylloge* 275. ² Collitz, *Dialektinschriften* I, 218 = Dittenberger *Sylloge* 337; vgl. die von Paton *Inscr. gr. ins.* II, S. 151 genannten Inschriften.

³ Collitz 1270 = Dittenberger 338—340. Auch Ditt. 341 heißt Th. σωτήρ und εὐεργέτης.

⁴ Die Genetive statt des gewollten Dativs, s. Dittenberger, und denselben zu Nr. 349 Anm. 2 über Potamon. — Ums Jahr 85 reden die Ephesier von ihrer Wohlgesinntheit πρὸς Ρωμαίους τοὺς κοινούς σωτήρας (Ditt. 329). Ebenso die Delphische Inschrift 2724 Baunack. Daraus ergibt sich für die magnetische Inschrift 64 Z. 14 τῶν κοινῶν σωτήρων die Möglichkeit einer von Kern abweichenden Deutung.

⁵ O. Hirschfeld S. A. B. 1888 S. 836 Anm. 19; vgl. Psalmen Salomos 2, 28. 29.

⁶ Hellenistisch ist auch die Anschauung im Somnium Scipionis 13: omnibus qui patriam conservaverint, adiuverint, auxerint, certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aevo sempiterno fruuntur. . . Die rectores und conservatores der Staaten kehren in den Himmel zurück, vgl. 26. 29. ⁷ Hirschfeld S. 836.

⁸ Wenn Cicero denselben Ausdruck von Pompejus' Erfolgen im Seeräuberkrige gebraucht De imp. 41. 64, vgl. Pro Flacco 14, so mag das die frühere Vermutung bestätigen.

⁹ So erklärt sich leicht der Titel σωτήρ.

uns schon begegnet. Weiter weiß Cicero zu berichten von der Fülle der dem Verres, zum Teil in Tempeln (158), errichteten Statuen.¹

Den Cn. Cornelius Lentulus Marcellinus, der als Legat des Pompejus im Seeräuberkrige Kyrene unterworfen hatte, begrüßt die Stadt als *πάτρωνα και σωτήρα*,² mit denselben Ehrentiteln, die Verres sich zulegen ließ und die die Pergamener dem Bruder des Triumvir Antonius erteilen (Nr. 410). Die Pergamener nennen Q. Metellus Pius, P. Servilius Isauricus, Sextus Appuleius *σωτήρ* und *εὐεργέτης*,³ die Mytilenäer M. Agrippa *θεός σωτήρ, εὐεργέτης, κτίστης*.⁴

Wie der hellenistische Herrscherkult sich im römischen Kaiserkult fortsetzt und der Orient vorangegangen ist, hat zuletzt Kornemann dargestellt. Für unsere Zwecke genügt es auf einige Dokumente hinzuweisen. Die Athener z. B. nennen C. Julius Caesar ihren *σωτήρ* und *εὐεργέτης*, die Ephesier überschwänglicher *τὸν ἀπὸ Ἄρεως και Ἀφροδείτης θεὸν ἐπιφανή και κοινὸν τοῦ ἀνθρωπίνου βίου σωτήρα*.⁵ — Der ganze Pomp der hellenistischen Rhetorik wird dann zu Ehren des Augustus entfaltet. Es genügt, auf die die Einführung des asianischen Kalenders betreffenden Inschriften zu verweisen.⁶ Es heißt dort *ὄν εἰς εὐεργεσίαν ἀνθρώπων ἐπλήρωσεν ἀρετῆς, ὡς περ ἡμεῖν και τοῖς μεθ' ἡμᾶς σωτήρα πέμψασα]*

¹ Mit dem Zwange, den römischen Großen massenhaft Statuen zu errichten, hängt die Usitte der Umnennung oder Umarbeitung der Statuen zusammen, s. die von Wenkebach *Quaest. Dioneae*, Berlin 1903 S. 55. 62 benutzte Literatur und Hula, Jahreshefte des öst. Archäol. Institutes I 1898 S. 27 ff. Dadurch ist die von Amelung *Di statue antiche trasformate in figure di Santi*, Mitteil. des Archäol. Inst., Röm. Abt. XII 1897 S. 71 ff. vorzüglich erläuterte christliche Praxis vorbereitet. ² Ditt. *Syllage* 343.

³ Nr. 411 (= Ditt. 344). 413. 414. 419. — *πατρων και εὐεργέτης Perg.* 406, Ditt. 352. 374. Athen. Mitteil. XXIV S. 205 *πατρωνα σωτήρα και εὐεργέτην*.

⁴ C. I. Gr. 2176 = Collitz I 219, und Cichorius, Athen. Mitteil. XIII S. 61. Derselbe wird von den Korkyräern *πατρων και σωτήρ* genannt: Collitz III, I Nr. 3218. — Andere Beispiele für *σωτήρ*, allein oder in Verbindung mit *εὐεργέτης* s. Paton *Inscriptions of Cos* 126, wo die Freigelassenen ihren Herrn so nennen, Bull. corr. hell. XIII S. 388. XIV S. 626, Inschriften von Olympia 327. 553, Ditt. *Orientalis inscr.* 194 Z. 26. Bemerkenswert scheint mir, daß in Magnesia, trotz der Fülle von Urkunden, die Ehren und Privilegien erteilen (s. Kerns Register S. 212. 213), der Titel *σωτήρ* nicht begegnet.

⁵ Ditt. 346. 347. Perg. 377—380 mit Fränkels Note zu 377. — Ähnlich heißt es in dem Jahreshefte des öst. Archäol. Inst. III, 1 ff. publicierten ephesischen Dekrete von Antoninus Pius: *πάν τὸ τῶν ἀνθρώπων ἀναυῶζει γένος. Inscr. gr. ins. Maris Aegaei* I 978 (von Trajan) *τὸν παντός κόσμου σωτήρα και εὐεργέτην*.

⁶ Mommsen und Wilamowitz, Athen. Mitteil. XXIV 1899 S. 275 ff. Augustus als *σωτήρ* und *εὐεργέτης* C. I. Gr. 2122 (Jos. Alt. XVI, 105), als *σωτήρ* und *θεός* Inschriften von Olympia 53, *σωτήρ τῶν Ἑλλήνων τε και τῆς οἰκουμένης πόδης* ebenda 366, *σωτήρ* und *κτίστης* Athen. Mitteil. XXIV S. 173. Vgl. auch Mommsen zu den *Res gestae Divi Augusti* S. 151 und Cic. Ad Att. XVI 15, 3.

τὸν παύσοντα μὲν πόλεμον κοσμήσοντα [δὲ πάντα, φανείς δὲ] ὁ Καίσαρ τὰς ἐλπίδας τῶν προλαβόντων — — ἔθηκεν, οὐ μόνον τοὺς πρὸ αὐτοῦ γεγονότ[ας εὐεργέτας ὑπερβα]λόμενος, ἀλλ' οὐδ' ἐν τοῖς ἐσομένοις ἐλπίδ[α ὑπολιπῶν ὑπερβολῆς], ἦρξεν δὲ τῷ κόσμῳ τῶν δι' αὐτὸν εὐαγγελί[ων ἢ γενέθλιος] τοῦ θεοῦ. Aus der Parallelversion (Inscr. in the Brit. Mus. 894) der Inschrift von Harlikarnaß hebe ich nur die Worte heraus Δία δὲ πατρῶν καὶ σωτήρα τοῦ κοινοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους und führe noch ein Epigramm auf Augustus an, das auf der Insel Philä geweiht ist:¹

Καίσαρι ποντομέδοντι καὶ ἀπείρων κρατέοντι
Ζανὶ τῷ ἐκ Ζανὸς πατρὸς Ἐλευθερίῳ
δέσποτᾶ Εὐρώπας τε καὶ Ἀσίδος, ἄστρω ἀπάσας
Ἑλλάδος, ὃς σωτήρ Ζεὺς ἀνέτειλε μέγας.

Man darf sich nicht verhehlen, daß diese Rhetorik und Poesie sich nicht ihre Formen für Augustus neu geschaffen hat, daß es vielmehr alte und konventionelle Formen sind, die sie auf Augustus überträgt.² Die Gleichsetzung der Geburt des Königs mit der Epiphanie des Gottes ist den Orientalen lange vor Augustus geläufig.³ Die Huldigungsinschrift von Assos⁴ feiert ähnlich den Caligula bei seiner Tronbesteigung: οὐδὲν δὲ μέτρον χαράς εὗρηκεν ὁ κόσμος, πᾶσα δὲ πόλις καὶ πᾶν ἔθνος ἐπὶ τὴν τοῦ θεοῦ ὄψιν ἔσπευκεν ὡς ἂν τοῦ ἡδίστου αἰῶνος νῦν ἐνεστῶτος, Nero wird begrüßt⁵ als ὁ τοῦ παντὸς κόσμου κύριος . . . νέος Ἥλιος ἐπιλάμψας⁶ τοῖς Ἑλλησιν, und Senecas Satire führt Kap. 4 dies Bild poetisch aus und redet in gleichem Stile gleich im Eingang (vgl. Kap. 4) vom novus annus und initium saeculi felicissimi. Mit gleich tönenden Phrasen ward einst Mithradates in Asien empfangen. Die Rhetoren müssen an der Redaktion solcher Prunkstücke stark beteiligt gewesen sein; die Kanzlisten waren gewiß rhetorisch geschult. Es gab eine feste Tradition, und eine methodische Ausnutzung der Inschriften wird etwas von hellenistischer Rhetorik uns zurückgewinnen können.⁷ Auch die Eide von

¹ Kaibel *Epigr.* 978, der für Augustus als Ζεὺς Ἐλευθέριος auf C. I. Gr. 4715 verweist. Ditt. *Orientalis inscr.* 194, 19 von einem Kallimachos ὡς περ λαμπρὸς ἄστηρ καὶ δαίμων ἀγαθὸς τοῖς ἀπελπίζουσιν ἐπέλαμψε. — Des Gottes Epiphanie kündigt sich durch den Lichtglanz an, s. Deubner *De incubatione* Leipzig 1900 S. 10. 11. Ich verzichte auf Parallelen aus der höfischen Poesie, da sie bekannt genug sind und es für meinen Zweck wesentlich auf die volkstümlichen Vorstellungen ankommt.

² Das springt besonders in die Augen, wenn man *Inschriften von Olympia* 53 den ganz anders formulierten Beschluß für Augustus vergleicht.

³ Humann und Puchstein *Reisen in Kleinasien und Nordsyrien* S. 338.

⁴ Ditt. *Sylloge* 364, vgl. Mommsen, *Ephem. epigr.* V S. 156 ff. ⁵ Ditt. 376, Z. 31.

⁶ Dieselbe Wendung von Caligula bei Ditt. *Sylloge* 365, 3.

⁷ Vgl. Norden *Antike Kunstprosa* S. 141 ff. 443 ff., Herzog *Koische Forschungen* S. 143 ff.

Pergamon, Magnesia, Assos, Phazimon zeigen eine konventionelle Formensprache, wie Cumont vorzüglich gezeigt hat.¹

Die feste Topik und stereotype Formensprache, die wir hier beobachten, kehrt aber auch merkwürdiger Weise in den sogenannten cäsarischen Reden Ciceros wieder. Der Freudentag der Geburt des Augustus, des κοινὸν πάντων εὐτύχημα, ist für jeden einzelnen nach der Inschrift von Priene ἀρχὴ τοῦ βίου καὶ τῆς ζωῆς,² und Cicero pro Marcello 22, (25. 32) sagt, jeder erkenne tua salute contineri suam et ex unius tua vita pendere omnium.³ Cäsars Aufgabe ist es nach Cicero (27), den Staat neu zu begründen (constituas) und der Welt den Frieden und die Ruhe zu geben. Nach der Inschrift von Priene hat die Vorsehung Augustus gesandt κοσμήσοντα [πάντα], und in der Inschrift von Halikarnaß heißt es εἰρηνεύουσι γῆ καὶ θάλαττα.⁴ Besonders auffallend ist folgendes Zusammentreffen:

οὐδὲν οὐχὶ διαπίπτον καὶ εἰς ἀτυχῆς μεταβεβηκὸς κήμημα ἀνθρώπων ⁵	pro Marc. 23: omnia, quae dilapsa iam difflexerunt, severis legibus vincienda sunt.
---	---

Auch sonst anticiptiert manche ciceronische Metapher das, was später in den officiellen Kanzleistil übergegangen und feste Nomenklatur geworden ist. Wenn er sagt (28): nec vero haec tua vita ducenda est, quae corpore et spiritu continetur. illa, inquam, illa vita est tua, quae vigebit memoria saeculorum omnium, quam posteritas alet, quam ipsa aeternitas semper tuebitur, so sehen wir den Titel der aeternitas des Kaisers, der im kaiserlichen Hausfeuer symbolisiert mit dem der aeterna Roma sich verbindet, sich vorbereiten. Der orientalische Ursprung dieser Vorstellung ist von Cumont vorzüglich

212ff. Die Kaiserreden der späteren Rhetorik bestätigen meine Vermutung; z. B. zeigt die Rede εἰς βασιλέα § 14, 36ff. in Keils Aristides II, S. 256. 263 interessante Berührungen mit unseren Inschriften. Interessant ist auch die Liste der Königstugenden bei Pollux I, 40, S. 12 Bethé, wo u. a. ἡμερὸς φιλόανθρωπος ελευθέριος κυτῆρ εἰρηνοφύλαξ begegnet.

¹ Revue des études grecques 1901. ² Sehr ähnlich heißt es bei Ditt. *Orientalis inscr.* 56, 26 von der Geburt Ptolemaios' III: πολλῶν ἀγαθῶν ἀρχὴ γέγονεν πᾶσιν ἀνθρώποις.

³ Vgl. Acta fratrum arvalium: Domitianus ex cuius incolumitate omnium salus constat. Mehr Parallelen bei Cumont, Revue d'hist. et de litt. religieuses I, 449 Anm. 6.

⁴ Vgl. Res gestae Divi Augusti c. 13. pacare ist ein Lieblingswort des Kaisers. Die Inschrift von Rosette (Ditt. *Orientalis inscr.* 90) rühmt die εὐδία und εὐθηνα. Vgl. auch Ditt. *Orientalis inscr.* 56, 12. 116, 7 und 199, 35 ἐν εἰρήνῃ καταστήσας πάντα τὸν ὄπ' ἐμοὶ κόσμον und Jos. Alt. XVI 36ff. vom Regimente des Augustus.

⁵ Vgl. Res gestae c. 8 exempla maiorum exolescentia (καταλούμενα) iam ex nostro usu reduxi (διωρθωσάμην). Sehr ähnlich Inschrift von Rosette bei Ditt. *Orientalis inscr.* 90, 18 (vgl. Z. 2) und 267, 8—10.

nachgewiesen.¹ — Wenn später Augustus die Hoffnung ausspricht: *benignitas mea me ad caelestem gloriam efferet* (Suet. 71) und dann die *Clementia* der Imperatoren wie die *Aeternitas* stereotyp erscheint, so ist auch hier Ciceros Rhetorik der historischen Entwicklung vorausgeeilt. Er preist pro Lig. die wunderbare *clementia* Cäsars, die so viele errettet hat (I. 6. 10. 15. 23. 29), und dieser Preis läuft am Schlusse (38) in den Gedanken aus: *homines enim ad deos nulla re propius accedunt quam salutem hominibus dando? Nihil habet nec fortuna tua maius, quam ut possis, nec natura melius, quam ut velis servare quam plurimos.* Gewiß legte die allgemeine Friedenssehnsucht der Zeit und die besondere Stimmung Ciceros, in dem die unerwartete Milde Cäsars die naivsten Illusionen geweckt hatte, solche Gedanken nahe. Aber die an die Apotheose streifende Verherrlichung der *aeternitas*, der *clementia*,² des σωτήρ und die Anklänge an den Wortlaut der Ehrendekrete für Augustus und älterer hellenistischer Inschriften scheinen mir noch eine andere Erklärung zu fordern. Den servilen Ton der hellenistischen Ehrendekrete mußte Cicero von seinem dreimaligen Aufenthalte im Osten her zur Genüge kennen. Daß er während seiner Statthalterschaft selbst über sich solche hat ergehen lassen, bezeugt er Ad Att. V, 21. Die Mache und die Rezepte kann er auch von den asiatischen Winkelrhetoren, deren Bekanntschaft er nach seinen Aussagen im Brutus gemacht hat und von denen er auch in der Rede für Flaccus spricht, gelernt haben. Die hellenistische Stimmung den Herrschern gegenüber kennt Cicero genau, wenn er De imp. 24 bemerkt, der Königsname gelte als *magnum et sanctum*.³ Auch von

¹ *L' éternité des empereurs romains*, an der S. 344 Anm. 3 citierten Stelle. Vgl. Ditt. *Sylloge* 365, 4 (von Caligula) ἵνα αὐτοῦ τὸ μεγαλεῖον τῆς ἀθανασίας καὶ ἐν τούτῳ ἐμυρότερον ἢ und 20 αἰωνίου διαμονῆς. In der Inschrift von Rosette ist vom Könige sehr oft αἰωνόβιος ausgesagt (Ditt. *Orientalis inscr.* 90 mit Note 14); andere Beispiele wird Dittenbergers künftiger Index angeben. Vgl. die S. 342 Anm. 5 erwähnte ephesische Inschrift Z. 49. 50.

² Cäsar selbst hat den Ton angegeben: s. Cic. Ad Att. IX, 7 C. Von den ägyptischen Königen wird gerühmt Ditt. *Orientalis inscr.* 116, 7 πάντων ἀνθρώπων ἡμερώτατος, die φιλανθρωπία 90, 12. 139, 21. 168, 13. 46 und sonst oft, ebenso von Augustus *Inschriften von Olympia* 53, 28. Dem Aristeas, der ja nur die Gassenweisheit seiner Zeit kennt, ist sie des Königs nötigster Besitz (§ 265, vgl. 290). Über die vergöttlichte *Clementia* der Kaiser s. Wissowa *Religion und Kult der Römer* S. 278. Über die königliche χάρις vgl. Theokrit XVI, Jos. Alt. XVI 38ff. Mit ihr verbindet sich oft der Begriff der Ewigkeit: Ditt. *Sylloge* 365, 7ff. ἀθανάτου χάριτος . . . θεῶν (Caligula!) δὲ χάριτες τούτῳ διαφέρουσιν ἀνθρωπίνων διαδοχῶν, ψ ἡ νυκτὸς ἥλιος καὶ (so) τὸ ἀφθαρτον θνητῆς φύσεως. Vgl. Ditt. *Orientalis inscr.* 139, 21. 56, 18. 383, 9. 10. 136. 140. 154, Collitz II, 2642, 14 und öfter. 3 Sallust fr. V, 1 Kritz (vgl. Reinach *Mithradates*, deutsch von Goetz S. 450) *Zeitschr. f. d. neuest. Wiss.* Jahrg. V. 1904.

der älteren hellenistischen Literatur *Περὶ βασιλείας*, deren Spuren wir vielfach in den späteren Fürstenspiegeln wahrzunehmen meinen und mit Hilfe der Inschriften vielleicht genauer feststellen können, kann Cicero beeinflusst sein, wie er ja in der Theorie dem Königtume nicht abgeneigt ist.

Wieder bewährt sich auch auf diesem Gebiete der Hellenismus als der wichtige Vermittler wie der griechischen, so auch der orientalischen Kultur. In mancherlei Abwandlungen gehen die höfischen Formen und Zeremonien, wie sie uns die Amarna-Inschriften oder wie sie uns Esra und Nehemia schildern, auf den Hof Alexanders, der hellenistischen Könige, der römischen Kaiser über, um, oft in der ursprünglichen Bedeutung unverstanden, zum Teil bis in die Gegenwart fortzuleben. Wir sehen klar die Kontinuität dieser Entwicklung, und wir fangen auch an zu begreifen, wie viel die kirchliche Organisation den Formen des Kaiserkultes verdankt.²

Ich will die Sammlung auf die Zeit nach Augustus, die keine neuen Momente ergibt, nicht ausdehnen³ und auch nur kurz darauf hinweisen, daß Heroisierung, Apotheose, göttliche Verehrung nicht nur den Männern der Tat, sondern auch den Heroen des Geistes und der sittlichen Kraft zuteil wird. Aus der Fülle des Materials, das eine besondere Behandlung verlangt,³ möchte ich wenigstens ein charakteristisches Beispiel herausgreifen, die göttliche Verehrung, die Epikur schon bei Lebzeiten vom Kreise seiner Jünger und nach dem Tode von den auf des Meisters Worte schwörenden Nachfolgern zuteil ward.⁴ Wie ein Gott wandelt er unter den Menschen. Er hat Licht in ihr Dunkel gebracht, wie eine Sonne ist er aufgegangen; er hat die Menschheit von den größten Irr-

scheint diese Stelle im Auge zu haben. — Charakteristisch ist, daß Cicero, was er hier im Gegensatz zur römischen Meinung referiert, Pro rege Deiotaro 40 als römische Stimmung ausgibt.

¹ S. Hirschfeld a. a. O. S. 862. ² Am häufigsten erhält Hadrian das Attribut: Collitz I, 237; Ditt. *Sylloge* 383. 389; Perg. 364—374; Dürr, *Abh. des Archäol. epigr. Seminars zu Wien* II 188f. S. 106ff.; Athen. *Mittel.* XXVII, S. 97.

³ Über Pythagoras, Platon, Apollonios s. Usener *Weihnachtsfest* 70, über Platon auch Wilamowitz *Aristoteles und Athen* II, 414ff., über Homer jetzt Watzinger *Das Relief des Archelaos von Priene* Berlin 1903.

⁴ Zeugnisse bei Usener *Epicurea* S. 405, Gassendi *De vita et moribus Epicuri*, Lugduni 1647 S. 57ff., Susemihl I, 92 Anm. 412. Ich zweifle nicht, daß Aussagen wie Cic. *Tusc.* I, 48 *liberatos enim se per eum dicunt gravissimis dominis* und *De fin.* I, 14 sowie ähnlichen des Lucrez die griechische Bezeichnung σωτήρ zugrunde liegt, und von Epikurs Offenbarung heißt es auf der Steinschrift von Oinoanda τὰ τῆς σωτηρίας προθε[ῆναι φάρμα]κα (Bull. de corr. hell. XXI, S. 402). Lucian, *Alex.* 61 nennt ihn ἐλευθερωτῆς seiner Schüler.

tüchern und vom Wahnglauben befreit, sie zu einem ruhigen, friedlichen Leben geführt. Das alles sind Vorstellungen, die ihre nächste Analogie im Herrscherkulte haben, mit dem Epikur selbst Fr. 141 die pietätvolle Verehrung des Kolotes zu vergleichen scheint. Und wenn auch solcher Privatkult sich in kleinem Kreise hält und es für uns schwer zu bestimmen ist, wie weit das Opfer dem neuen Heros oder einem anderen Gotte galt — die Verehrer brauchen sich selbst darüber nicht klar gewesen zu sein —, so lehrt uns doch gerade solche private Apotheose, weil sie von den konventionellen und erzwungenen Formen des Herrscherkultes frei ist, das echte und wahre Gefühl der Pietät am besten kennen, das den Menschen, in dem es die Macht des Göttlichen erkennt, in die Sphäre der Götter emporhebt.

Es gilt nun, den religiösen Begriff des σωτήρ, wie er sich in der Fülle der Zeugnisse, die sich leicht vermehren ließen, darstellt, mit den Aussagen über den christlichen σωτήρ zu vergleichen.

1. Ich will damit beginnen, den griechischen Gefühlsinhalt anschaulich zu machen. Gebet in der Not, Dank nach der Errettung gehört dem Griechen zu den häufigsten Äußerungen der Frömmigkeit. σωθεῖς, ὑπὲρ σωτηρίας, εὐξάμενος καὶ ἐπιτυχῶν bringt er dem Gott den Dank in Wort und Weihung, mit der er ihn zugleich mahnen will an seine Verpflichtung zu weiterem Schutze. Vielleicht kennt er nur die Wirkung, nicht den Namen des Nothelfers; dann mag er dem rettenden Gotte danken, und der im Augenblick geschaffene Sondergott kann, wenn er sich weiter bewährt, wenn etwa auch die Nachbarn es mit demselben Nothelfer versuchen, eine umfassendere Bedeutung und festere Umrisse gewinnen. Oder dem Bedrängten erscheint eine ihm schon bekannte und benannte Gottheit; dann legt er ihr den Beinamen des Helfers bei. Hat er mit dem Sturme auf dem Meere zu kämpfen, so werden ihm die Dioskuren oder die samothrakischen Götter, an die er vor allem denkt, als σωτήρες erscheinen. Wer durch die öde Gegend der räuberischen Troglodyten glücklich hindurchkommt, der schuldet dem Πάν Εὐδοκῶν als Retter seinen Dank. Der Hellenist, der der Frömmigkeit und der Aufklärung zugleich gerecht werden will, bevorzugt etwa die Τύχη. Der Jude führt die Rettung auf seinen Gott zurück.¹ Der Beiname wird fest, sobald viele seine Wahrheit erfahren, und so haftet er besonders an den Namen der Stadtgötter, deren hilfreiches Wirken ja

¹ Ein Beispiel bei Ditt. *Orientalis inscr.* 74.

im Bestande der πόλις sich jedem sichtbar offenbart,¹ so fest, daß auch die jüdisch-christliche Sibylle besonderer Engel οἱ τ' ἄκτις κώζουσι (VII 35) nicht entraten kann. Aber auch Menschen können sich als σωτήρες beweisen. Dann bringt man nach alter frommer Sitte in der Weihung an die Götter auch den Dank für den, der das Werkzeug göttlicher Hilfe war, zum Ausdruck. Wenn dann in der Heroisierung die irdischen Helfer, historische Menschen, den Göttern nahe gerückt werden, so werden vollends die Grenzen im Herrscherkult völlig verwischt. Götter und Heroen, Herrscher, Statthalter, Freigelassene, das ist die Skala, die die allmähliche Degradation des Titels bezeichnet.

Soter ist stets der Nothelfer, der Heil und Rettung bringt. Das hebräische שׁוֹׁטֵר, das in der medialen Form ursprünglich das Raum machen in der Bedrängnis bezeichnet, kommt dem κώζειν näher als „heilen“, oder als „Heiland“² dem σωτήρ. ἄρωγός und βοηθός sind die nächsten Synonyma für σωτήρ,³ wie δύνεσθαι für κώζειν;⁴ servator,⁵ adiutor,⁶ sind die üblichsten lateinischen Substitute.⁷ Der Begriff der Errettung aus der Not wird auch in hellenistischer Zeit stets gefühlt. Sinnlos wird freilich der Titel, wenn er aus Pietät gegen die Herrscher, denen er ἐπι σωτηρίῳ aus bestimmtem Anlasse beigelegt wurde, von einem Nachfolger angenommen wird, trivial, indem er zum gewöhnlichen Eigennamen herabsinkt.⁸

¹ S. Buresch, *Aus Lydien* S. 80, der auch für den Gebrauch des Verbums im Gebete eine wertvolle Sammlung gibt.

² Meinem Kollegen Holthausen danke ich folgende Bemerkungen: „Wulfila übersetzt σωτήρ durch nasjands, part. präs. von nasjan = κώζειν; nasjan, unser ‚ernähren‘, ist caus. von ganisan ‚genesen, gerettet, geheilt werden‘, wodurch κώζειν im Passiv übersetzt wird. Unser ‚Heiland‘ (ahd. heilant, altsächs. hēliand, altengl. hǣland) ist part. präs. von heilen ‚heil, gesund machen‘ (got. hailjan, as. hēlian, ahd. heilen, ae. hǣlan) als Übersetzung von lat. salvator.“

³ S. S. 339 und Usener, *Rhein. Mus.* LV, 292. In Isyllos' 5. Gedicht erscheint Asklepios als βοδθωός und wird dann als σωτήρ gepriesen. Theokrit XXII preist die Dioskuren zuerst als σωτήρες, dann als βοηθόοι. 4 Ditt. *Sylloge* 383 Αὐτοκράτορι Ἀδριανῷ σωτηρί ρυσαμένῳ καὶ θρέψαντι τὴν ἑαυτοῦ Ἑλλάδα, *Orientalis inscr.* 194, 21 διαθρέψας καὶ κύσας.

⁵ So Cicero im Sinne von σωτήρ, s. S. 341 und Merguets Lexikon zu Ciceros Reden IV, 468, Forcellini s. salvator. — Über Iuppiter liberator = ἐλευθέριος oder σωτήρ s. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* 106. Verbindung von σωτήρ und ἐλευθερώσας Ditt. *Sylloge* 202, 11 ff., oben S. 343 A. 1, 346 A. 4.

⁶ Der neue Thesaurus gibt reiches Material. Die Glossare setzen adiutor mit βοηθός und ἀντιλήπτωρ gleich. Zu den zwei inschriftlichen Belegen des Thesaurus für a. als Attribut von Hercules und Neptun kommt hinzu CIL V, 5477 (Mithras), bei Cumont II S. 125.

⁷ Über die früheren christlichen Substitute von σωτήρ im Lateinischen und das Durchdringen von salvator s. Koffmane, *Entstehung und Entwicklung des Kirchenlateins* Breslau 1879 S. 43; Rönsch, *Italia und Vulgata*² S. 59. ⁸ Z. B. Ditt. *Orientalis inscr.* 209 mit Note. Auch bei den Christen ist der Eigenname gebräuchlich.

2. Den Sprachgebrauch der neutestamentlichen Schriften will ich nur an einigen Beispielen erläutern und besonders die Stellen hervorheben, an denen ein Einfluß der hellenistischen Vorstellungen wahrscheinlich ist. Bemerkenswert ist, daß, von wenigen Ausnahmen abgesehen, in denen Gott das Attribut σωτήρ beigelegt wird¹, diese Benennung nur Jesu zukommt. Die meisten Fälle, wo σωτήρ und σώζειν von ihm ausgesagt wird, führen nicht über die jüdische Begriffssphäre oder über den unmittelbaren Eindruck der Persönlichkeit und ihres Wirkens hinaus. Z. B. Matth 1, 21 αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ hält sich, wie die Anknüpfung an die Etymologie beweist und die alttestamentlichen Parallelen bestätigen, im jüdischen Begriffskreise (vgl. Luk 2, 11), ebenso die Begrüßung mit dem Hosianna (σώσον δὴ Ps 118, 25) Mk 11, 9. 10. Über denselben führt uns hinaus das vierte Ev 4, 42 οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτήρ τοῦ κόσμου (vgl. 3, 17. 12, 47). I. Joh 4, 14 ὁ πατήρ ἀπέσταλκεν τὸν υἱὸν σωτήρα τοῦ κόσμου (vgl. I. Tim 2, 3. 4. 4, 10 Petrus. IV, 13). Hier haben wir im Weltheiland einen Begriff, der dem jüdischen Messiasglauben wie der Auffassung Jesu von seinem Berufe gleich fern liegt. Der Begriff ist der hellenistischen Welt geläufig, und er findet sich in der spätesten Schicht der neutestamentlichen Schriften, in der auch sonst hellenistische Einflüsse nachgewiesen sind. Jeder Zweifel wird aber gehoben durch zwei andere Stellen der Pastoralbriefe, die einen ganzen Komplex von Vorstellungen aus der Sphäre des hellenistischen Herrscherkultes vereinigt zeigen: II. Tim 1, 8ff. θεοῦ τοῦ σώσαντος ἡμᾶς . . . κατὰ . . . χάριν τὴν δοθείσαν ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ πρὸ χρόνων αἰώνιων, φανερωθείσαν δὲ νῦν διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ σωτήρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ καταργήσαντος μὲν τὸν θάνατον φωτίσαντος δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν (vgl. Tit 1, 2—4). Tit 2, 11ff. ἐπεφάνη γὰρ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις . . . προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ² καὶ σωτήρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ . . . 3, 4ff. ἡ χρηστότης καὶ φιλανθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτήρος ἡμῶν θεοῦ . . . ἔσωσεν ἡμᾶς . . . , ἵνα δικαιθῆντες τῇ ἐκείνου χάριτι κληρονόμοι γενώμεθα κατ' ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου. Die Epiphanie des Soter, die allen Menschen Heil und Licht³ bringt,

¹ Holtzmann, *Neutest. Theologie* II, S. 263.

² Die Bezeichnung μέγας θεός ist für Götter wie Könige gleich gewöhnlich. Viele Beispiele in Ditt. *Orientalis inscr.* und bei Strack, *Dynastie der Ptolemäer* in den Registern S. 276. 279ff. — Auch μεγαλόθεος ist häufiges Attribut für Götter wie für Herrscher, s. z. B. Ditt. *Orientalis inscr.* 90, 1 und III. Makk 6, 18. 39; vgl. meinen Index zu Aristaeas S. 183 s. δόξα. ³ Vgl. Plut., *Alex.* 30 und Cumont *Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra* I, 285. 289, oben S. 343 A. 1.

die Verbindung des θεός καὶ σωτήρ,¹ die Ewigkeit seiner Person und seiner Wirkungen, seine χάρις² und δόξα, seine φιλανθρωπία, — das alles sind Begriffe, die uns in ähnlicher Verbindung im hellenistischen und römischen Herrscherkult begegnet sind. Und wenn die Ehrendekrete für die Herrscher mit ihrer Thronbesteigung die ἀρχή eines neuen seligen Zeitalters für alle Menschen statuieren, so nennt ihn die A G 5, 31 ἀρχηγός καὶ σωτήρ, d. h. er hat das Reich des Bösen zerstört und ist der κτίστης eines neuen höheren Reiches geworden. Ähnlich Hebr 2, 10 τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας³ 12, 2 τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν Ἰησοῦν. — So ist der Begriff des σωτήρ, in dem jüdische und griechische Anschauungen zusammenflossen, eine der Formen geworden, in denen auch den Heiden der Eindruck von der die menschliche Sphäre überragenden Bedeutung Jesu anschaulich gemacht wurde, in die der Gehalt der christlichen Soteriologie gegossen werden konnte. Daß das Christentum seit der Zeit, da es seine Mission in der hellenistischen Welt zu erfüllen begann, in den Kreis ihrer Anschauungs- und Sprachformen eingehen mußte, ist für den historisch Fühlenden ganz natürlich. Eine mechanische Übertragung und Identität der in den gleichen Formen sich ausprägenden Anschauungen nimmt er nicht an, und die Bedeutung der Aufgabe nachzuweisen, wie die alten Formen von neuem Geiste erfüllt werden, verkennt er nicht. Mögen die, welche es bequemer finden, statt an den Tatsachen den Einfluß des Hellenismus zu lernen, das Problem zu leugnen, welche, gebannt in die alten Vorurteile vom Kanon, das Recht solcher Betrachtung für das NT. ablehnen und in einer in alttestamentlichen und jüdischen Vorstellungen erstarrten Frömmigkeit ein höheres Ideal sehen als in einer lebendigen Religion — mögen sie in dieser Betrachtung eine Profanation sehen. Sie sollen wenigstens ändern eine solche Absicht nicht insinuieren und sich nicht einbilden, das Recht der Methode durch Hinweis auf einzelne Fälle ihres Mißbrauches bestreiten zu dürfen.

Die weitere Untersuchung, in welchem Verhältnis die christlichen Vorstellungen vom Erlöser und von der Erlösung zu den hellenistischen stehen und wie weit die einzelnen Aussagen in hellenistische Formen

¹ Vgl. II. Petr 1, 1 (11. 2, 20. 3, 2. 18). ² Apostellehre 10, 6 ἐλθέτω χάρις, oben S. 345 A. 2.

³ Das Komplement ist auch hier die Zerstörung des Reiches des Satans (2, 14). — ἀρχηγοί oder ἀρχηγέται sind die Götter oder Fürsten, die eine Stadt begründet haben und sie leiten. Vgl. ἡγητήρ S. 340. 351 A. 1; Titel eines Beamten ist ἀρχηγός *Inscriptions in the British Museum* 930. Vom Geburtstag des Königs Ditt. *Orientalis inscr.* 90, 47 πολλῶν ἀγαθῶν ἀρχηγός, ebenso von dem des Augustus in der Inschrift von Apamea C. I. Gr. 3957. — Neue Beispiele für übertragenen Gebrauch bei Ditt. *Sylloge* III, S. 267.

gefaßt sind und hellenistische Anschauungen wiedergeben, muß ich den Theologen überlassen. Aber wenigstens die Aufgaben möchte ich andeuten. Wir brauchen eine Sammlung der Zeugnisse aus der profanen und aus der altchristlichen Literatur. Die heidnischen Rhetoren und Theologen werden wohl ebenso ergiebig sein wie Cicero, und durch die subjektiven Reflexionen der Literaten werden wir gewiß oft die volkstümlichen Vorstellungen hindurchscheinen sehen. Für das Christentum sind natürlich die naiven Aussagen des Gemeinbewußtseins und besonders die liturgischen Formeln bedeutsamer als die Spekulationen der Theologen. Soweit ich das Material übersehe, hat man bei σωτήρ nicht in erster Linie an die heilende Tätigkeit Jesu gedacht,¹ die die Evangelien öfter mit σωζειν bezeichnen. Diese Bedeutung tritt immer mehr zurück. Einer Zeit, die durchdrungen ist vom Glauben an die die Welt erfüllenden bösen Geister, ist der christliche Soter vor allem der Erretter und Befreier von der Herrschaft und Tyrannei der bösen Geister, der Gründer des neuen Reiches, in das er die Seinen einführt. Erlösung von der Sünde, dem Tode, dem Gericht ist nur der weniger sinnfällige Ausdruck für dieselbe Sache. Viele Aussagen, von denen ich nur einige anführe, erweisen, daß dies die vorherrschende Betrachtung ist: ῥύσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ,² II, Tim. 4, 18 ῥύσεται με ὁ κύριος ἀπὸ παντὸς ἔργου πονηροῦ καὶ σώσει εἰς³ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ τὴν ἐπουράνιον, Joh 17, 15 ἵνα τηρήσῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ πονηροῦ, II, Thess 3, 3 φυλάξει ἀπὸ τοῦ πονηροῦ, Jud 24. 25, Kol 1, 13 ἐρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν,⁴ Clem. Exc. ex Theodoto 71 ἀπὸ ταύτης τῆς στάσεως καὶ μάχης τῶν δυνάμεων ὁ κύριος ἡμᾶς ῥύεται καὶ παρέχει τὴν εἰρήνην ἀπὸ τῆς τῶν δυνάμεων καὶ τῆς τῶν ἀγγέλλων παρατάξεως, ἣν οἱ μὲν ὑπὲρ ἡμῶν, οἱ δὲ καθ' ἡμῶν παρατάσσονται⁵ (Justin Dial. 30).

3. Soltaus Annahme einer beabsichtigten Entgegensetzung von Christus und Augustus in den Evangelien schien mir unwahrscheinlich. Aber für die S. 349 angeführten Stellen darf man die Frage aufwerfen, ob hier hellenistisch gebildete Christen die ihnen vom Herrscherkult geläufigen Formen unbewußt auf Jesus übertragen haben oder ob sie mit Bewußtsein und mit Absicht den ihnen erschienenen σωτήρ und seine

¹ Kaibel *Épigr.* 725 wird Christus angeredet *ὃ γὰρ Γαλιλαίω, δέσποτα σωτήρ* || εὐὸσω [ἡ]τήρ. Aber K. ergänzt wohl mit Recht [ἡ]τήρ. ² Vgl. Apostellehre 10, 5.

³ Zu dieser örtlichen Bestimmung des Verbs vgl. Ditt. *Oriens inscr.* 70 Note 5.

⁴ Das Lösegeld wird dem früheren Herrn, dem Satan, gezahlt.

⁵ Dazu Geffcken, S. A. B. 1899 S. 705. Auch die folgenden Ausführungen sind wichtig.

Wirkungen den irdischen σωτήρ und ihren falschen Ehrentiteln entgegen gestellt haben. Ich wage keine bestimmte Antwort zu geben, halte aber hier die zweite Möglichkeit nicht für ausgeschlossen. Denn keine dieser Schriften ist vor Domitians Zeit anzusetzen. Und unter Domitians Regierung, der die Apokalypse in ihrer uns überlieferten Redaktion angehört, ist der Kampf des Christentums gegen den Cäsarenkult entbrannt und mit leidenschaftlichem Fanatismus geführt worden.

Beweisen läßt sich, daß die späteren christlichen Schriftsteller Christentum und Römerreich, Christus und Augustus parallelisiert haben; je nach dem wechselnden Verhältnis des Staates zur Kirche und nach der Stimmung der Zeit wird der Vergleich verschieden gewandt. Dem Meliton (bei Eus. K. G. IV, 26, 7 ff.) sind es verbündete Mächte, einander zu stützen und zu fördern berufen. Bei Hippolyt¹ ist das Verhältnis antithetisch gefaßt. Nach Origenes ist Einheit und Friede des Weltreiches des Augustus auf die Epiphanie Christi und die Verbreitung seiner Lehre abgezweckt (G. Celsus II, 30). Und als das Reich christlich geworden ist, da bricht wieder die Stimmung des Meliton in mächtigen Akkorden hervor.² Monarchie und Monotheismus, des Augustus Friedensreich und Christi Friedenslehre, Römergröße und Christentum sind Verbündete. Es wäre eine lohnende Aufgabe zu zeigen, wie die Christen die Farben, die die höfische Poesie, Rhetorik und Historiographie geschaffen haben, zur Schilderung des augustischen Reiches verwenden, aber Christus in den Mittelpunkt des Bildes rücken.

4. Meine Ausführungen könnten Bedenken erwecken bei denen, die zwar den hellenistischen Einfluß auf die christliche Soteriologie nicht ablehnen, aber von Wobbermin³ überzeugt sind, daß der christliche Sprachgebrauch von σωτήρ und σωτηρία seit den späteren neutestamentlichen Schriften durch das Mysterienwesen beeinflusst sei. Aber Wobbermins Vermutung ruht, was σωτήρ betrifft, auf anfechtbaren Sätzen. Die Behauptung, daß vorzugsweise in den chthonischen Kulte die Gottheit unter dem Begriffe des σωτήρ aufgefaßt sei, enthält, wenn man die Begründung S. 15. 16 mit den von mir S. 336. 337 angeführten Tatsachen vergleicht, eine starke Übertreibung und erscheint auch angesichts der

¹ S. Neumann *Hippolytus von Rom* Leipzig 1902 S. 88.

² S. Eusebius, Tricennatsrede (richtiger von Kap. 10 an Βασιλικός, s. Berl. philol. Woh. 1902 Sp. 233) Kap. 16 S. 249 ff. Heikel, Theophanie V, 52 S. 256 Großmann und Konstantins Rede an die heilige Versammlung Kap. 18 ff. S. 179 ff. H., über deren Entstehung zur Zeit Konstantins ich a. a. O. Sp. 229 ff., gehandelt habe.

³ *Religionsgeschichtliche Studien* Berlin 1896 S. 105 ff.

Übertragung des Titels auf die Herrscher unwahrscheinlich. Wobbermin beruft sich zwar auf Anrich¹ zum Beweise der Tatsache, daß „in den Jahrhunderten um die Wende unserer Zeitrechnung“ mit dem Neuaufblühen der Mysterienkulte gerade dieser Begriff des θεός σωτήρ erneute Bedeutung gewonnen habe. Aber das Aufblühen der Mysterienkulte fällt in die Romantik des zweiten Jahrhunderts n. Chr., und es gehört auch keins der von Anrich angeführten Zeugnisse einer früheren Zeit an. Wenn aber ein Einfluß des Mysterienwesens auf die ältesten christlichen Vorstellungen vom σωτήρ kaum in Betracht kommen kann, so dürfen wir, wenn hellenistischer Einfluß anzunehmen ist, ihn zuversichtlich in dem Vorstellungskreise suchen, der in der hellenistischen Zeit allgemein verbreitet und jedermann bekannt gewesen ist.

5. Die Irrwege, die zum Teil die Exegese in der Erklärung der von mir behandelten Stellen eingeschlagen hat, habe ich nicht erwähnt.² Wer ihnen nachgehen will, dem wird sich in diesem Falle besonders die Unmöglichkeit aufdrängen, die urchristlichen Schriften lediglich aus sich heraus und aus den alttestamentlichen Reminiscenzen zu erklären. Schwierigkeiten, deren kein exegetischer Scharfsinn Herr werden kann, der die Begriffe in ihrem ursprünglichen Sinne nimmt und sie zum Systeme eines „Lehrbegriffes“ verbindet, können mit einem Schlage gehoben werden, wenn uns gleichzeitige Zeugnisse den konventionellen Sinn der Worte erschließen, die in ihrer Geschichte oft viel von ihrem ursprünglichen Gehalte verloren haben und den Verlust durch neue Beziehungen und durch Verbindung mit anderen Vorstellungen gedeckt haben. Möge auch in der Praxis der neutestamentlichen Exegese sich immer mehr das Verständnis der Sprache durchsetzen, das sich in den Goetheschen Versen ausspricht:

Die Sprache bleibt ein reiner Himmelsrauch,
Empfunden nur von stillen Erdensöhnen.
Fest liegt der Grund, bequem ist der Gebrauch,
Und wo man wohnt, da muß man sich gewöhnen.

Daß Sie, hochverehrter Jubilar, Ihre Schüler in diesem Sinne die Sprache der Vergangenheit, auch der altchristlichen Schriften, betrachten gelehrt haben, das danken wir Ihnen nicht nur weil wir dadurch Philologen geworden sind, sondern vor allem weil wir dadurch eine Bereicherung unseres innersten Lebens erfahren haben.

¹ *Das antike Mysterienwesen in seinem Einflusse auf das Christentum*, Göttingen 1894 S. 47 ff.

² Z. B. hat man Tit 2, 13 μεγάλου θεοῦ nicht auf Christus beziehen, II. Petr 1, 1 τοῦ θεοῦ ἡμῶν streichen wollen.

Zur Heilung des Gelähmten (Mc 2, 1 ff.).

Von W. Wrede in Breslau.

Markus schildert, wie man mit Eifer und Anstrengung den Kranken vor Jesus gebracht hat. Dann fährt er in V. 5 fort: „Und da Jesus ihren Glauben sah, spricht er zum Gelähmten: mein Sohn, deine Sünden sind vergeben.“ Diese Wendung empfindet der Leser als Überraschung.

Die Erklärer pflegen ohne Umstände Ergänzungen vorzunehmen. Der Kranke war sich bewußt, daß sein Leiden Strafe seiner Sünden sei, und Jesus erkannte das Schuldgefühl, das seine Seele belastete. So wollte er diesen Druck zunächst heben und damit, fügt man etwa hinzu, den Zweifel des Lahmen, ob er genesen werde, der eben in seinem bösen Gewissen wurzelte, in Hoffnung und Zuversicht verwandeln.¹

Ich kann in der Tatsache, daß dies Wort uns unerwartet kommt, nicht eine Aufforderung zu solchen Ausfüllungen sehen, sondern eher eine Warnung vor ihnen. Denn weshalb hätte der Erzähler diesen Zusammenhang nicht selber angedeutet, wenn er ihn gedacht hätte? Von selbst versteht er sich doch nicht. Überdies ist es an sich nicht sehr wahrscheinlich, daß Markus sich den Gelähmten als lutherischen Normalchristen vorgestellt hat.

Andererseits läßt sich auch nicht annehmen, daß Jesus den Kranken frappieren wollte, indem er ihm statt der ersehnten Heilung die Absolution gibt. Denn dann müßte von der Enttäuschung oder von einer Antwort des Lahmen, Dank, Einrede, Geständnis, Bitte berichtet sein.

Richtig ist an der erwähnten Auslegung das Eine, daß der Text die Idee des Zusammenhanges von Krankheit und Sünde einschließt, wie das in etwas anderer Art auch die johanneische Abwandlung der

¹ So — mit einigen Nüancen — z. B. Bleek, Synopt. Erklärung der drei ersten Evang. I, S. 379, Keim, Leben Jesu II, S. 175, H. Holtzmann, Handkomm. I⁴, S. 119, B. Weiß, Das Markusevangelium S. 80, Zahn, Evang. des Matth. S. 368 (zu Mt 9). Etwas anders O. Holtzmann, Leben Jesu S. 155f., der sehr genau über den Vorgang Bescheid weiß.

Perikope zeigt (Joh 5, 14). Ohne diese Annahme wäre das Wort Jesu an seiner Stelle gänzlich unverständlich. An besondere Sünden des Kranken, die zur Kenntnis Jesu gekommen wären, ist dabei aber nicht zu denken, vielmehr liegt zu Grunde, daß alle Krankheit den Rückschluß auf Sünde gestattet. Soll nun das Wort Jesu nicht gänzlich abrupt dastehen, so kann es wohl nur den Sinn haben, daß dem Kranken damit schon die Heilung angekündigt wird: die Aufhebung der Ursache (der Sünde) bedeutet auch die Aufhebung der Folge (der Krankheit). Was erwartet man auch nach dem ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς τὴν πίστιν αὐτοῦ, wenn nicht, daß die Heilung nun kommen wird? Gegen diese Auffassung scheint allerdings zu sprechen, daß im Folgenden Heilung und Sündenvergebung als zwei verschiedene Dinge gegenübergestellt werden, und daß die Heilung auf das Wort der Absolution hin eben noch nicht erfolgt. Allein dies läßt sich daraus verstehen, daß die Verhandlung Jesu mit dem Lahmen durch die Einrede der Schriftgelehrten eine Unterbrechung erfährt. Sie fallen ihm, wenn auch nicht laut, ins Wort, er muß erwidern, und so verschiebt sich der Abschluß der heilungwirkenden Rede mitsamt der Wirkung selbst bis zum Ende.

Es fällt dann freilich auf, daß Jesus sich beim Vollzuge der Heilung in dieser Weise unterbrechen läßt oder selbst unterbricht. Man meint, er ist um den Kranken beschäftigt; statt dessen studiert er — so müßte man annehmen — die Mienen anwesender Schriftgelehrter; gerade als ob er erwartete, daß sein Wort ihren Widerspruch wecken werde. Denn eine Äußerung der Schriftgelehrten stört ihn eben nicht; sie sprechen „in ihren Herzen“. Es fällt aber noch etwas Anderes auf. Offenbar wird der Kranke im weiteren Verlaufe eigentlich zur Nebenperson. Das Interesse ruht ganz auf dem Gegensatze zwischen Jesus und den Schriftgelehrten oder noch besser auf der Behauptung und dem Nachweise der Macht Jesu, Sünden zu vergeben wie Gott. Das Wunder geschieht schließlich nur zur Beglaubigung dieser Macht, es hat die Bedeutung eines Paradigmas und Beweismittels.

Ich möchte vermuten, daß hier eine Verschiebung des Ursprünglichen stattgefunden hat, die eigentliche Wundererzählung durch Ausgestaltung der polemischen Pointe benachteiligt ist.

Ein reiner, buchstäblich zu verwertender Geschichtsbericht liegt ja auf keinen Fall vor. Schon die Anwesenheit der Schriftgelehrten im Hause macht stutzig. Doch wird man das für subjektive Empfindung halten. Deutlich redet aber der Zug, daß Jesus „in seinem Geiste“ die Gedanken seiner Feinde erkennt. Denn natürlich darf das nicht (wie oben δια-

λεκτικῶς geschehen) in der beliebten Art rationalisiert werden: Jesus habe nach den Mienen und Gebärden der Schriftgelehrten geurteilt.¹ Der Zug hat Parallelen, die uns sagen, daß Jesus die Fähigkeit des Gedankenlesens nach Markus ohne weiteres eignet, als ein Ausfluß seines übermenschlichen Wesens.

Ferner kann das Wort V. 10, das sich im Vordersatze an die Gegner, im Nachsatze an den Lahmen richtet, so nicht von Jesus gesprochen sein. Verdächtig macht es aber auch der Terminus „Menschensohn“, wenigstens für die, die nicht glauben, daß Jesus mit diesem Titel von sich gesprochen hat. Wellhausen hat freilich noch jüngst² wieder zu begründen versucht, daß „der Sohn des Menschen“ in diesem Verse ursprünglich den Menschen bedeute und erst durch den Evangelisten auf Jesus bezogen und als Messias verstanden sei. Ich habe diese Meinung früher geteilt. Aber sie läßt sich nicht halten, und sie wird noch nicht damit erwiesen, daß „der Mensch kann Sünden vergeben“ einen guten Gegensatz zu „nur Gott kann es“ abgibt. „Der Menschensohn“ kann in dieser Geschichte, wie auch der nähere Sinn des Ausdrucks sein mag, immer nur eine Bezeichnung Jesu selbst gewesen sein. Wellhausens Argument, daß die Schriftgelehrten nach dem Zusammenhange *barnascha* nur in seiner gewöhnlichen Bedeutung Mensch hätten verstehen können, hat nur so lange Bedeutung, als feststeht, daß das Gespräch Jesu mit den Gegnern wirklich stattgefunden hat. Entscheidend aber ist, daß der Schluß, der die Pointe bildet, der Schluß von der Macht zu heilen auf die Macht Sünden zu vergeben, bei der Deutung vom Menschen seine Kraft verliert.³ Die Wundertat beweist eine spezifische göttliche Gewalt Jesu, aber nicht eine Gewalt „des Menschen“; also kann sie eine andere, auf gleicher Linie liegende, d. h. ebenfalls als göttlich gedachte Gewalt auch nur für Jesus demonstrieren. Darüber kann man schwerlich hinwegkommen. Denn die Auskunft, da Jesus Mensch sei, beweise er durch seine Tat, daß auch „der“ Mensch Wunder tun könne, klingt künstlich: warum etwas für den Menschen dartun, was ausschließlich für Jesus gilt? Auch Mt 9, 8, wo die ἐξουσία übrigens nicht die Befugnis der Sündenvergebung, sondern die Macht solche Wunder zu vollbringen ist, kann nicht zu einer andern Auslegung zwingen, wie man die Stelle auch erkläre. Demnach trifft V. 10 derselbe Verdacht wie die andern Menschensohnstellen.

¹ So z. B. noch O. Holtzmann, a. a. O. S. 156.

² Wellhausen, *Evang. Marci* S. 17f.

³ Richtig Fiebig, *Der Menschensohn* S. 63.

In dem Gesagten liegt aber schon, daß die ganze Stelle nach urchristlicher Christologie schmeckt. Der Satz der Schriftgelehrten, daß Sündenvergebung ein göttliches Vorrecht ist, wird nicht angetastet. Der Nerv des Gedankens liegt darin, daß Jesus eben darum auch dies göttliche Vorrecht beanspruchen darf, weil er, wie sein Wunder zeigt, kein „Mensch“ ist, sondern ein mit übermenschlicher Kraft ausgerüstetes Wesen, der „Sohn Gottes“. Hier redet doch wohl nicht der Bericht-erstatte, der Geschehenes wiedergibt, sondern der Apologet Jesu und christliche Lehrer.

Daß man dem Evangelisten nicht zu nahe tritt, wenn man ihm — oder meinetwegen seinem Vorgänger — einen Anteil an der Geschichte zutraut, zeigen schließlich gut die Geschichten, die im Zusammenhange des Markus folgen. Gerade was über die Gegner Jesu in diesen Perikopen gesagt wird, weist mehrfach auf zurecht gemachte Geschichte oder mindestens auf getrübe Wiedergabe der Dinge hin.

Am wenigsten gilt dies noch von der ersten Sabbatsgeschichte (2, 23 ff.), obwohl es Wunder nimmt, daß die Pharisäer, die man doch sicherlich nicht in der Gesellschaft der Jünger vermutet, als sie die Ähren ausreißen, sofort zur Stelle sind, um ihr Verdikt abzugeben. In der zweiten Sabbatsgeschichte (3, 1 ff.) klingt es nicht eben natürlich, daß die Pharisäer, bloß weil in der Synagoge ein Mensch mit starrer Hand ist, von vornherein das Wunder erwarten oder, wie Markus sagt, Jesus belauern, ob er ihn am Sabbat heilen werde. Und gar die Schlußbemerkung, daß man auf die bloße Sabbatsheilung hin die Tötung Jesu plant, ist alles Andere, nur nicht eine historische Angabe.* Sehr klar liegt die Sache beim Zöllnergastmahl (2, 15 ff.). Sollen hier „die Schriftgelehrten der Pharisäer“ beim Mahle nicht anwesend sein, wie kommen sie dazu, zu „sehen“, daß Jesus mit den Zöllnern und Sündern zu Tische sitzt? Wie können sie zu den Jüngern reden, die doch beim Mahle sind? Oder sollen sie es hinterher tun, wie kommt es, daß Jesus ihre Rede vernimmt? Nehmen sie aber selber am Mahle teil, wie können sie Jesus tadeln? Sie müssen also bei dem stark besetzten Mahle zugegen sein, ohne mitzuessen, als Zuschauer auf der Gallerie — eine Situation, die sich abermals nicht vorstellen läßt. In der Tat, die ganze Szene ist künstlich geschaffen. Den Anlaß gibt die Berufung Levis, das Material liefert der Zug der Überlieferung, daß Jesus sich des Verkehrs mit Zöllnern nicht schämte, die Absicht ist, dem Worte Jesu von den Starken und

* Vgl. mein „Messiasgeheimnis“ S. 120 f.

Kranken (V. 17) eine Folie und Vorbereitung zu geben.¹ Die folgende Erzählung vom Fasten endlich kann ich nur für eine reine Lehrerzählung halten, die deutlich den Standpunkt der Gemeinde verrät; sie hat, ähnlich wie die Geschichte von der Jüngerwahl (3, 13 ff.), nur die Form einer historischen Einzelszene. Ich führe das jedoch nicht näher aus. Mir scheint, wer diese Züge der Markusdarstellung erwägt, wird ganz von selbst zu der Frage geführt, ob die Verhandlung über das Recht der Sündenvergebung, die so glatt einen dogmatischen Gedanken zum Ausdruck bringt, nicht ein Zuwachs zur ursprünglichen Geschichte von der Heilung des Lahmen ist.

Ist meine Vermutung richtig, so ist noch eine Bemerkung über V. 5 am Platze. Das Wort: „deine Sünden sind vergeben“ hat — unbeschadet der oben gegebenen Erläuterung — in der Ökonomie des Ganzen vor allem die Bedeutung einer Einleitung und Basis der folgenden Streitverhandlung. Daß der Kranke es empfängt, ist dem Erzähler weniger wichtig, als daß Jesus es zu sagen wagt. Es scheint geradezu den Sinn einer Provokation der Gegner zu gewinnen, auf die ihr mürrisches und feindseliges Urteil und alles Weitere nun notwendig folgen muß.²

¹ Ganz ähnlich J. Weiß, Das älteste Evang. S. 159 und Wellhausen z. St.

² Erst nach Einsendung der vorstehenden Bemerkungen sehe ich bei der Lektüre des Schriftchens „Die Quellen des Lebens Jesu“, mit dem Wernle die Sammlung der „Religionsgeschichtlichen Volksbücher“ so glücklich eröffnet hat, daß er S. 68f. eine ganz ähnliche Auffassung der besprochenen Geschichte angedeutet hat, wie sie oben gegeben ist. Ich hoffe, mein kleiner Aufsatz behält dennoch seinen bescheidenen Wert.

Zum Thema „Menschensohn“.

Von W. Wrede in Breslau.

In der neueren Diskussion über den Menschensohn ist ein Punkt zwar nicht vergessen,¹ aber durchweg nicht so gewürdigt worden, wie er es verdient. Fiebig kann z. B. eine ganze Schrift über den Menschensohn schreiben, ohne auch nur von ihm Notiz zu nehmen.

Das wichtigste, wenn auch nicht das einzige, Argument für die Annahme, daß Jesus dieser Selbstbezeichnung sich nicht bedient hat, scheint mir noch immer die Unmöglichkeit zu sein, sich eine Redeweise, wie sie die Evangelien ihm zumuten, in der Wirklichkeit vorzustellen. Ein König kann wohl einmal sagen: der König will es, und sich selbst dabei meinen; eine ständige Ausdrucksweise solcher Art aber wäre ein Unding, im Morgenlande so gut wie bei uns. Und doch soll Jesus fortwährend statt des Ich die dritte Person mit dem — gleichviel, wie gemeinten — Titel gebraucht, d. h. von sich wie von einem Dritten geredet haben? Das liefe auf Kaprice und vollendete Unnatur hinaus, die dann doch, so viel die Evangelien erkennen lassen, niemand auffällig gewesen wäre. Es ist lediglich unsere frühe Gewöhnung an die Worte der Evangelien, die uns hierüber so leicht hinweggehen läßt.

Verständlich und denkbar wäre die Redeweise erst in dem Augenblicke, wo man nachweisen könnte, daß der Aramäer die Gewohnheit gekannt hätte, statt: ich will, weiß, tue, zu sagen: der Mensch will, weiß, tut. Die Behauptung ist in alter und neuer Zeit wohl gewagt worden, aber der Beweis nicht geliefert. Nachgewiesen ist nur, daß im Aramäischen in gewissen Fällen ein Ich durch „dieser Mann“ oder „diese Frau“ vertreten wird. Für den Sprachgebrauch der Evangelien ist auch das so lange gänzlich bedeutungslos, als bei „dem Sohne des Menschen“ das Demonstrativum gerade fehlt, das allein den Hinweis auf das „Ich“

¹ Es sei nur auf Eerdmans, *Theol. Tijdschrift* 1894, S. 174 und auf Wellhausen, *Evangelium Marci* S. 68 verwiesen.

enthalten würde. Vermutlich hätten doch auch die Übersetzer der aramäischen Worte Jesu soviel Aramäisch gekonnt, um eine solche Gewohnheit zu kennen und im Griechischen das korrekte Ich einzusetzen.

Wenig beachtet wird, daß die formale Eigentümlichkeit der Rede-weise keineswegs ausschließlich an dem Terminus Menschensohn haftet, und doch ist es nicht unwichtig. Von den synoptischen Worten Jesu, in denen ὁ Χριστός das Subjekt bildet, sei dabei ganz abgesehen. Mt 23, 10 wird vielfach als Glosse betrachtet, und daß Mc 12, 35 par. und selbst Lc 24, 26. 46 eine volle Analogie zu den Menschensohnstellen bilden, kann man bestreiten, obwohl die lukanischen Worte („mußte nicht der Christus dieses leiden usw.“) ihnen aufs Nächste verwandt klingen.¹ Um so gewisser ist, daß Jesus auch mit dem Titel „der Sohn“ oder „der Sohn Gottes“ von sich selber redet. In den Synoptikern kommt das freilich nur zweimal vor, Mt 11, 27 und Mc 13, 32, ganz gewöhnlich ist es dagegen im Johannesevangelium.

Auffallend ist, daß in allen alten Urkunden niemals andere Personen den Titel ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου von Jesus gebrauchen, wie es beim Titel ὁ υἱὸς (τοῦ θεοῦ) so häufig ist. Die einzige Ausnahme ist Act 7, 56, das Wort des Stephanus ist aber eine Nachbildung von Lc 22, 69 par. Joh 12, 34 kommt nicht in Betracht.

Die weiteren Fragen, zu denen die merkwürdige Erscheinung, daß man Jesus so reden lassen konnte, anregen, sollen hier nicht aufgeworfen werden. Eine Erinnerung an die Erscheinung selbst schien mir nicht überflüssig.

¹ Aus Johannes darf man jedenfalls 17, 3 zitieren, wo Jesus sogar sagen kann: „daß sie . . . den du gesandt hast, Jesus Christus erkennen.“

Zeitschrift

für die

neutestamentliche Wissenschaft

und

die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von

D. ERWIN PREUSCHEN

Sechster Jahrgang

1905



GIESZEN

Alfred Töpelmann

(vormals J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung)

1905

*Anderweitiger Abdruck der für die Zeitschrift bestimmten Abhandlungen
oder ihre Übersetzung innerhalb der gesetzlichen Schutzfrist ist nur mit
Genehmigung des Herausgebers und der Verlagsbuchhandlung gestattet.*

DRUCK VON W. DRÜGULIN IN LEIPZIG

Inhaltsverzeichnis

	Seite
Schürer, E., Die siebentägige Woche im Gebrauche der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte	1 ✓
Harnack, A., Zum Ursprung des sog. 2. Clemensbriefs	67
Krüger, G., Das Taufbekenntnis der römischen Gemeinde als Niederschlag des Kampfes gegen Marcion	72
Box, G. H., The Gospel narratives of the Nativity and the alleged influence of heathen ideas	80
Holtzmann, O., Die Jerusalemreisen des Paulus und die Kollekte	102
Klostermann, E., Zu den Agrapha	104
Leipoldt, J., Ein saïdisches Bruchstück des Jakobus-Proteuangeliums	106
Nestle, E., Zum Vaterunser	107
Kabisch, R., Die Entstehungszeit der Apokalypse Mose	109
Großmann, H., Studien zum syrischen Tetraevangelium. II	135
Bacon, B. W., The Markan Theory of Demonic Recognition of the Christ	153
Fries, S. A., Was bedeutet der Fürst der Welt in Joh 12, 31; 14, 30; 16, 11?	159 ✓
Bousset, W., Beiträge zur Achikarlegende. I	180
Vollmer, H., „Der König mit der Dornenkrone“	194
Nestle, E., Über Zacharias in Matth 23	198
Bacher, W., Cena pura	200
„ Ein Name des Sonntags im Talmud	202
Reitzenstein, R., Ein Zitat aus den Λόγια Ἰησοῦ	203
Klein, G., Mt 6, 2	203
Wagner, W., Über QZFEIN und seine Derivata im Neuen Testament	205
Gebhardt, H., Die an die Heiden gerichtete Missionsrede der Apostel und das Johannes-evangelium	236
Conybeare, F. C., The Authorship of the Contra Marcellum	250
Clemen, C., Beiträge zum geschichtlichen Verständnis der Johannesbriefe	271
Ter-Minassiantz, E., Neue Peschittahandschriften. I	282
Wagner, R., Neue Peschittahandschriften. II	284
Merkel, J., Die Begnadigung am Passahfeste	293
Corssen, P., Der Schluss der Paulusakten	317
Chapman, J., The order of the Gospels in the parent of Codex Bezae	339
Cramer, J. A., Die erste Apologie Justins. III. [Schluß]	347
Völter, D., Petrus-evangelium oder Ägypterevangelium	368

Umstehend ein nach dem Alphabet der Verfasser geordnetes Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis

nach dem Alphabet der Verfasser

	Seite
Bacher, W., Cena pura	200
„ Ein Name des Sonntags im Talmud	202
Bacon, B. W., The Markan Theory of Demonic Recognition of the Christ	153
Bousset, W., Beiträge zur Achikarlegende. I.	180
Box, G. H., The Gospel narratives of the Nativity and the alleged influence of heathen ideas	80
Chapman, J., The order of the Gospels in the parent of Codex Bezae	339
Clemen, C., Beiträge zum geschichtlichen Verständnis der Johannesbriefe	271
Conybeare, F. C., The Authorship of the Contra Marcellum	250
Corssen, P., Der Schluss der Paulusakten	317
Cramer, J. A., Die erste Apologie Justins. III. [Schluß]	347
Fries, S. A., Was bedeutet der Fürst der Welt in Joh 12, 31; 14, 30; 16, 11?	159
Gebhardt, H., Die an die Heiden gerichtete Missionsrede der Apostel und das Johannes-evangelium	236
Größmann, H., Studien zum syrischen Tetraevangelium. II.	135
Harnack, A., Zum Ursprung des sog. 2. Clemensbriefs	67
Holtzmann, O., Die Jerusalemreisen des Paulus und die Kollekte	102
Kabisch, R., Die Entstehungszeit der Apokalypse Mose	109
Klein, G., Mt 6, 2	203
Klostermann, E., Zu den Agrapha	104
Krüger, G., Das Taufbekenntnis der römischen Gemeinde als Niederschlag des Kampfes gegen Marcion	72
Leipoldt, J., Ein saïdisches Bruchstück des Jakobus-Protevangelioms	106
Merkel, J., Die Begnadigung am Passahfeste	293
Nestle, E., Zum Vaterunser	107
„ Über Zacharias in Matth 23	198
Reitzenstein, R., Ein Zitat aus den Λόγια Ἰησοῦ	203
Schürer, E., Die siebentägige Woche im Gebrauche der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte	1
Ter-Minassiantz, E., Neue Peschittahandschriften	282
Vollmer, H., „Der König mit der Dornenkrone“	194
Völter, D., Petrus-evangelium oder Ägypterevangelium	368
Wagner, R., Neue Peschittahandschriften	284
Wagner, W., Über CQZEIN und seine Derivata im Neuen Testament	205

Die siebentägige Woche im Gebrauche der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte.

Von D. Emil Schürer, Professor in Göttingen.

I. Die jüdische Woche.

Im ersten Korintherbriefe gibt der Apostel (16, 2) die Weisung, in jeder solle immer am ersten Tage der Woche (κατὰ μίαν σαββάτου) von seinen Einkünften etwas zurücklegen, damit die Kollekte nicht erst, wenn er selbst komme, gesammelt werden müsse. In der Apostelgeschichte aber erwähnt der Verfasser der „Wirquelle“, also ein sicherer Gewährsmann, daß die in der Begleitung Pauli befindlichen Christen einst am ersten Tage der Woche zum Brotbrechen, d. h. zum gemeinsamen Brudermahl, zusammenkamen (Act 20, 7: ἐν δὲ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων συνηγμένων ἡμῶν κλάσαι ἄρτον). Wir dürfen annehmen, daß dies nicht nur ein Einzelfall war, sondern daß die Zusammenkunft zum Brotbrechen am ersten Tage der Woche in den paulinischen Kreisen Sitte war. Da aber das Brotbrechen ein religiöser Akt war, ist der Schluß berechtigt, daß der erste Tag der Woche überhaupt der Tag der regelmäßigen gottesdienstlichen Versammlungen war. Dies wird durch die späteren Zeugnisse bestätigt. Der „Tag des Herrn“, d. h. der erste Tag der Woche, an welchem der Herr auferstanden ist, ist der Tag der gottesdienstlichen Versammlung. Es genügt für unsern Zweck, die ältesten Zeugnisse hierüber, und überhaupt über die Auszeichnung dieses Tages hierherzusetzen.¹ Als irgendwie bedeutsam erscheint der Tag bereits Apoc. Joh. 1, 10:

¹ Vgl. Zahn, Geschichte des Sonntags vornehmlich in der alten Kirche, 1878, abgedruckt in: Skizzen aus dem Leben der alten Kirche, 1894, S. 196—240 und 310—333. Harnacks Kommentar zu Didache 14, 1 (Texte und Untersuchungen II, 1, 1884, S. 53f.). Ders., Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus, zu v. 35 und 50 (Texte und Untersuchungen IX, 2, 2. Aufl. 1893, S. 67). Hotham, Art. Lord's Day in: Dictionary of Christian Antiquities II, 1880, p. 1042—1056. Kraus Real-Enzykl. der christlichen Altertümer, II, S. 768f. Zöckler in Herzogs Real-Enzykl., 2. Aufl. XIV, 428ff. Deißmann, Art. Lord's Day in der Encyclopaedia Biblica, III, 1902, col. 2813ff. Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. Jahrg. VI. 1905.

ἐγενόμην ἐν πνεύματι ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ. Als Festtag der Christen im Gegensatz zum Sabbat der Juden bei Ignatius, ad Magnesios 9: μηκέτι καββατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζῶντες, ἐν ἣ καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλεν. Die gottesdienstliche Feier wird angeordnet in der Didache 14, 1: Κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε ἐξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν. Sie wird als Tatsache vorausgesetzt Barnab. 15, 9: διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, ἐν ἣ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς οὐρανοῦς. Die Bezeichnung des Tages als des achten ist ebenso zu verstehen, wie wenn die Römer, die eine achttägige Woche hatten, von *nundinae* sprechen. Der achte wird zugleich wieder als erster gezählt, so daß tatsächlich Intervalle von sieben Tagen entstehen.¹ Justin der Märtyrer schließt sich in der für Heiden geschriebenen Apologie dem heidnischen Sprachgebrauch an, indem er sagt, daß der Gottesdienst der Christen stattfinde τῇ τοῦ Ἡλίου λεγομένη ἡμέρᾳ (Apol. I, c. 67). Die Bezeichnung κυριακὴ für den Auferstehungstag findet sich auch Evang. Petri Vers 35 u. 50. Die gottesdienstliche Feier bezeugt ferner Dionysius von Korinth bei Euseb. H. E. IV, 23, 11: Τὴν σήμερον οὖν κυριακὴν ἀγίαν ἡμέραν διηγάγομεν. Melito schrieb bereits ein Buch περὶ κυριακῆς (Euseb. H. E. IV, 26, 2).

Mit der christlichen Feier des Tages ist demnach auch die christliche Benennung als κυριακὴ sehr früh durchgedrungen.² Aber die älteste Bezeichnung an den beiden Grundstellen des NT. (1 Cor 16, 2. Act 20, 7) als ἡ μία τοῦ σαββάτου oder τῶν σαββάτων (der Sing. ist an der ersten, der Plur. an der zweiten Stelle entscheidend bezeugt, beides ist = Woche) läßt keinen Zweifel darüber, daß die jüdische Woche die Grundlage bildet. Sie ist in den heidenchristlichen Gemeinden von An-

¹ Die Bezeichnung „achter Tag“ findet sich auch sonst häufig. S. Zahn, Skizzen S. 315. Ausdrücklich hebt Justin Dial. c. Tryph. c. 41 fin. die Identität des ersten und achten hervor. Noa mit seinen drei Söhnen und ihren Frauen, also acht Personen, sind dem Justin ein Symbol des achten Tages, an welchem Christus auferstanden ist (Dial. 138). Nach Tertullian, de idololatr. 14 fin. feiern die Christen *octavo quoque die*. Mehr Material bei Zahn a. a. O. Gundermann, Zeitschr. f. deutsche Wortforschung, I, 1901, S. 185.

² Ein Analogon zu diesem christlichen Sprachgebrauch — aber auch nur ein solches — ist es, wenn im ägyptischen und kleinasiatischen Kalender der Kaiserzeit gewisse Tage als Σεβαστά bezeichnet werden. Es scheint sich um die Geburtstage der Kaiser oder die Tage ihres Regierungsantrittes zu handeln, und zwar nicht nur um deren jährliche, sondern auch um deren monatliche Feier. Vgl. Deißmann, Neue Bibelstudien 1897, S. 45f. Ders., Encyclopaedia Biblica, III, 2816. Thumb, Zeitschrift für deutsche Wortforschung, I, 1901, S. 165. Auch meine Bemerkungen in der Zeitschr. für die neutestamentl. Wissensch. 1901, S. 51f.

fang aufgenommen worden; und nach ihr ist die regelmäßige periodische Wiederkehr der gottesdienstlichen Feier der Gemeinde bemessen worden. Dem entsprechend sind denn auch die übrigen Wochentage in jüdischer Weise bezeichnet worden. Die jüdische Art der Bezeichnung ist die einfache Zählung. Schon im Schöpfungsbericht der Genesis werden ja die Tage einfach gezählt. Und noch die rabbinische Literatur (Mischna, Talmud, Midrasch, Targum) kennt keine andere Art der Benennung. So werden z. B. in der Mischna am Schlusse des Traktates Tamid die Psalmen namhaft gemacht, welche an jedem Tag der Woche nach der Darbringung des Brandopfers im Tempel von den Leviten gesungen wurden (Tamid VII fin.). Es wurden gesungen

בְּיָמֵי הַרְאֵשׁוֹן	„am ersten Tag“	Ps. 24
בְּשֵׁנִי	„am zweiten“	Ps. 48
בְּשִׁלְשִׁי	„am dritten“	Ps. 82
בְּרִבְעִי	„am vierten“	Ps. 94
בְּחֲמִישִׁי	„am fünften“	Ps. 81
בְּשֵׁשִׁי	„am sechsten“	Ps. 93
בְּשַׁבָּת	„am Sabbat“	Ps. 92.

Für fünf dieser Psalmen finden sich die entsprechenden Notizen auch in der griechischen Übersetzung der LXX, jedesmal in der Überschrift. Sie lauten hier: Ps 24 (LXX 23): τῆς μιᾶς σαββάτων (Vat.) oder τῆ μιᾶ τῶν σαββάτων (Pap. Lond.), oder μιᾶ σαββάτου (Alex.). — Ps 48 (LXX 47): δευτέρα σαββάτου. — Ps 94 (LXX 93): τετράδι σαββάτων (Vat.) oder σαββάτου (Alex.). — Ps 93 (LXX 92): εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ προσαββάτου, ὅτε κατῴκισται ἡ γῆ. — Ps 92 (LXX 91): εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ σαββάτου. — In der alten lateinischen Übersetzung hat sich auch für Ps 81 die Notiz erhalten: quinta Sabbati, was aus einer griechischen Vorlage stammen muß (wie Vet. Lat. überhaupt).

Andere Beispiele aus der Mischna für die Bezeichnung der Wochentage sind folgende. Nach Megilla III, 6; IV, 1 wurden die Wochengottesdienste in der Synagoge gehalten בְּשֵׁנִי וּבְחֲמִישִׁי „am zweiten und am fünften“. — Nach Taanith II, 9 wurden öffentliche Fasttage in der Weise angeordnet, daß zunächst drei Fasttage angesagt wurden, nämlich שְׁנֵי הַחֲמִישִׁי וְשֵׁנִי „der zweite und fünfte und zweite“, dann mit dem fünften, zweiten und fünften fortgefahren wurde usw. — Der Traktat Kethuboth beginnt mit folgender Bestimmung (I, 1): „Die Hochzeit einer Jungfrau findet statt am vierten Tage (לְיוֹם הַרְבִּיעִי), die einer Witwe am fünften Tage (לְיוֹם הַחֲמִישִׁי); ersteres weil in den Städten die Gerichte zweimal in der Woche Sitzung hielten, am zweiten und am fünften Tage (בְּיוֹם הַשֵּׁנִי)

וּבְיָמֵי הַחַמִּישׁ), folglich der Ehemann, welcher über Mangel der Jungfrauschaft Klage hatte, sie sogleich morgens vor Gericht anbringen konnte.“

Das jüdische Fasten am zweiten und fünften Wochentage wird auch in christlichen Quellen erwähnt, auch hier mit derselben Bezeichnung der Wochentage. Didache c. 8: αἱ δὲ νηστεῖαι ὑμῶν μὴ ἔστωσαν μετὰ τῶν ὑποκριτῶν· νηστεύουσι γὰρ δευτέρῃ καὶ πέμπτῃ. Constit. apost. VII, 23 (ebenso). Eriphan. haer. 16, 1: ἐνήστευον δις τοῦ σαββάτου, δευτέραν καὶ πέμπτην. Der christliche Josephus (10. Jahrh. nach Chr.) erörtert in seinem Hypomnesticum c. 145 (Fabricius, Codex pseudepigr. II, 332) die Frage: διατί οἱ Ἰουδαῖοι τὴν δευτέραν τῶν σαββάτων καὶ τὴν πέμπτην νηστεύουσιν.

Von großem Interesse würde eine von Wetstein, Nov. Test. I, 543 (zu Matth 27, 62) angeführte Stelle aus Dioskorides sein, wenn sie nämlich wirklich von Dioskorides herrührte. Dieser zur Zeit Neros, etwa gleichzeitig mit dem älteren Plinius, lebende griechische Arzt hat ein berühmtes Werk über die materia medica (περὶ ὕλης ἰατρικῆς) geschrieben, in welchem sich nach der editio Aldina in dem Abschnitt περὶ ἀρνογλύσσου (über die Schafzunge) die Bemerkung findet, daß nach der Meinung der „Syrier“ eine aus dieser Pflanze und aus Minze hergestellte Brühe, mit Honig gemischt, die Fieber heile, wenn sie „am zweiten und vierten Tage und am Rüsttage“ gegeben werde, Buch II c. 328 (nach anderer Zählung II, 152): οἱ δὲ Σύριοι τὸν τούτου ζωμὸν καὶ τῆς καλαμίνθης σὺν μέλιτι φασι τοὺς πυρετοὺς θεραπεύειν διδόμενον δευτέρῃ καὶ τετάρτῃ καὶ παρασκευῇ· τοῦτο ὡς μυστήριον τι δέχου· ἔστι γὰρ ἀληθέστατον καὶ διὰ πείρας. Die ganze Stelle steht aber nicht in den jetzt bekannten Handschriften und erweist sich auch durch die Bezeichnung der Wochentage, namentlich durch den Ausdruck παρασκευῇ, als Glosse von jüdischer oder christlicher Hand.¹ Immerhin ist sie auch so noch der Erwähnung wert.

Wie in der Mischna, so werden auch in Talmud, Midrasch und Targum die Wochentage lediglich durch Zählung unterschieden. Eine Anzahl Beispiele hat bereits Lightfoot gesammelt.² Es seien

¹ S. Dioscoridis *De materia medica libri quinque* ed. Sprengel, 2 Bde. 1829—1830 (= *Medicorum graecorum opera* ed. Kühn, vol. XXV—XXVI), vol. I, p. 270 sq.

² Lightfoot, *Horae Hebraicae*, 1658, zu Matth 28, 1 (Opera II, 389), hiernach Otho, *Lexicon rabbinicum*, 1675, s. v. Hebdomas, p. 239 sq. — Lightfoot nennt folgende: bab. Makkoth 5^a בַּחֹדֶשׁ בַּשָּׁבַע „am ersten in der Woche“, „am zweiten in der Woche.“ — bab. Kethuboth 2^a אַחַד בַּשָּׁבַע, שְׁנַי בַּשָּׁבַע, שְׁלֹשׁ בַּשָּׁבַע. — Glosse zu Para II ברביעי בשבת. — jer. Megilla 75^a בַּחֲמִישׁ בַּשָּׁבַע, ebenso bab. Baba kamma 82^a. Das. auch

außerdem hier noch einige Stellen genannt, an welchen die ganze Reihe aufgezählt wird. Im Midrasch *Bereschith rabba* c. XI gegen Ende lautet sie: 1. **חד בשבתא**, 2. **תרי**, 3. **תלתא**, 4. **ארבעתא**, 5. **חמישתא**, 6. **עויבתא** (Rüsttag, παρασκευή), 7. **שבתא**. — Im Targum zu Esther 2, 9 (Lagarde, *Hagiographa chaldaice* 1873):

חד בשבתא	„am 1. in der Woche“
בתרין בשבתא	„am 2. in der Woche“
בתלת בשבתא	„am 3. in der Woche“
בארבע בשבתא	„am 4. in der Woche“
בחמש בשבתא	„am 5. in der Woche“
בשיתא בשבתא	„am 6. in der Woche“
ביומא ושבתא	„am Tag des Sabbat.“

Lehrreich ist besonders *bab. Schabbath* 156^a. Es kommt hier die Ansicht zum Ausdruck, daß der Tag der Geburt entscheidend ist für Charakter und Schicksal des Menschen. Wer am Sonntag geboren wird, hat eine hohe Stellung zu erwarten, der Montag sieht Jähzornige, der Dienstag Reiche, der Mittwoch Gelehrte, der Donnerstag Wohltäter, der Freitag Fromme das Licht der Welt erblicken. Die Sabbatkinder sterben auch am Sabbat, weil ihre Geburt zur Verletzung der sabbatlichen Ruhe Veranlassung gab.² Die Bezeichnung der Wochentage ist hier folgende:

חד בשבא 3	„am 1. in der Woche“
תרי בשבא	„am 2. in der Woche“
תלתא בשבא	„am 3. in der Woche“
בארבעא בשבא	„am 4. in der Woche“
בחמשא בשבא	„am 5. in der Woche“
במעלי שבתא	„am Rüsttag auf Sabbat“ ⁴
בשבא	„am Sabbat.“

An derselben Stelle (*bab. Schabbath* 156^a) wird aber unmittelbar darauf noch eine andere Ansicht erwähnt: nämlich: daß nicht der Stern des Tages, sondern der Stern der Stunde entscheidend sei für das Geschick, d. h. der in der Geburtsstunde herrschende Planet. Die sieben Planeten werden dabei in folgender Reihe aufgezählt:

תמיה	Sonne
נוקה	Venus
פוקב	Merkur

„Rüsttag auf Sabbat“. — *bab. Baba kamma* 37^b **חמישי בשבת וערב שבת ושבת** „am fünften in der Woche und am Rüsttag auf Sabbat und am Sabbat.“

¹ Text mit deutscher Übersetzung in: *Der babylonische Talmud* herausg. von Lazarus Goldschmidt, Bd. I, 1897, S. 715.

² Diese Inhaltsangabe nach Löw, *Gesammelte Schriften*, II, 120.

³ Die Münchener Handschrift hat statt **בשבא** durchgängig **בשבתא**.

⁴ Die heißt eigentlich: das Untergehen der Sonne, und ist dann, wie Hebr. **ערב** und aram. **ערובתא**, so viel wie „Vorabend“, Rüsttag.

לְכָנָה Mond
 שַׁבְּתַי Saturn
 יוֹדֵן Jupiter
 מַרְסִים Mars.

Der astrologische Glaube an die das Geschick der Menschen beherrschende Macht der Planeten hat also auch in jüdischen Kreisen Aufnahme gefunden.² Ja die Juden kennen auch die uns geläufige, im Abendlande zur Herrschaft gelangte Zuweisung der sieben Wochentage an die sieben Planeten.³ Trotzdem sind im Bereiche des rabbinischen Altertums nie die Wochentage nach den Planeten genannt worden.⁴ Nur das Umgekehrte ist in einem Falle eingetreten: der Saturn heißt שַׁבְּתַי, offenbar weil er am Sabbat herrscht. Hier wird also

¹ Dieselben Namen der Planeten z. B. auch *Bereschith rabba* c. X (kritische Ausg. von Theodor, 1. Lieferung 1903, S. 76): „Es gibt ein Gestirn, welches vollendet seine Bahn in 12 Monaten, nämlich die Sonne (חַמְסָה). Es gibt ein Gestirn, welches vollendet seine Bahn in 12 Jahren, nämlich der Jupiter (יּוֹדֵן). Es gibt ein Gestirn, welches vollendet seine Bahn in 30 Tagen, nämlich der Mond (לְכָנָה). Es gibt ein Gestirn, welches vollendet seine Bahn in 30 Jahren, nämlich der Saturn (שַׁבְּתַי). Dazu kommen Merkur (כּוֹכַב), Venus (וּנְוָה) und Mars (מַרְסִים), welche vollenden ihre Bahn in 480 Jahren.“ — Die vier ersten Angaben sind annähernd richtig; die letzte absurd und sicher ein späterer Zusatz, der überdies korruptiert ist, denn statt „480 Jahre“ wird ursprünglich „480 Tage“ gestanden haben, was als Umlaufzeit des Mars galt (s. Theodors Kommentar). — Andere Namen nennt Epiphanius als die bei den Juden üblichen (haer. 16, 2) ἥλιος ἡμᾶ καὶ γέμεε, σελήνη ἰέρειε καὶ ἀλβανδ . . . Ἄρης χωκῆβ Ὀκμῶλ Ἐρμῆς χωκῆβ Ὀχμῶδ. Ζεὺς χωκῆβ Βδαλ. Ἀφροδίτη Σερούα ἦτοι Λουήδ. Κρόνος χωκῆβ Σαβήθ. Die Rätsel, welche Epiphanius damit aufgibt, sind meines Wissens bis jetzt nicht alle gelöst.

² Vgl. Löw, *Die Astrologie bei den Juden* (Gesammelte Schriften, Bd. II, 1890, S. 115—131). Hamburger, *Real-Enz. für Bibel und Talmud*, Abt. II, Art. „Astronomie“. Karppe, *Quelques mots d'astrologie talmudique* (*Journal asiatique*, IX^{me} Série, t. V, 1895, p. 316—339) [Kommentar zu *Schabbath* 156^a nebst Erklärung der jüdischen Planetennamen].

³ *Pirke derabbi Elieser* c. 6 (ich gebe die Stelle nach der mir allein zugänglichen lat. Übersetzung von Vorstius *Capitula R. Elieser, ex Hebraeo in Latinum translata per Guil. Henr. Vorstium, Lugd. Bat. 1644*): *Omnes stellae serviunt septem stellis horarum earumque nomina sunt* ן' צמח' כל"ש Mercurius, Luna, Saturnus, Jupiter, Mars, Sol, Venus. *Isti famulantur septem diebus hebdomadae. Primae diei Mercurius et Sol. Secundae Jupiter et Luna. Tertiae Venus et Mars. Quartae Saturnus et Mercurius. Quintae Sol et Jupiter. Sextae Luna et Venus. Septimae Mars et Saturnus.*

⁴ Prof. Bacher, einer der ersten Kenner dieser Literatur, schreibt mir: „Eine Benennung der Tage nach den Planeten ist mir weder aus talmudischer noch aus nach-talmudischer Zeit bekannt. Immer ist die numerierende Bezeichnung der Wochentage üblich gewesen.“ — Auf einer lateinischen Grabschrift in Rom, datiert vom Jahre 387 n. Chr. (*Valentiniano III et Eutropio cons.*), welche wegen des darin vorkommenden Namens *Barvalentini* vielleicht für jüdisch zu halten ist, findet sich allerdings das Datum *Kal. Octobris die Benere* (*De Rossi, Inscriptiones christianae urbis Romae I, p. LXXIV*). Aber diese ganz vereinzelt dastehende Ausnahme bestätigt nur die Regel, falls die Inschrift überhaupt jüdisch ist.

nicht der Tag nach dem Stern, sondern der Stern nach dem Tag genannt.

Eine besondere Bezeichnung ist, abgesehen vom Sabbat, nur für den sechsten Wochentag üblich gewesen. Er hat als „Rüsttag“ auf den Sabbat eine besondere Bedeutung und wird daher auch hiernach genannt. In der Mischna, und überhaupt im Bereich der hebräischen Literatur, heißt er ערב שבת „Vorabend“ auf Sabbath.¹ Die entsprechende aramäische Form ist עֲרִיבְתָא, meist ohne שבתא, z. B. an der oben schon mitgeteilten Stelle *Bereschith rabba* c. XI; mehr bei Levy, Wörterb. s. v. Gleichbedeutend ist עֲרִיבְתָא eigentlich „Sonnenuntergang“, wofür ebenfalls oben schon ein Beispiel gegeben ist (*bab. Schabbath* 156^a, vgl. auch Levy, Wörterb. s. v.). — Im Griechischen kommt schon bei den LXX προκάββατον vor in der Überschrift zu Ps 93 (LXX 92); dasselbe auch Judith 8, 6: Judith fastete χωρίς προκαββάτων και καββάτων, und Ev Marc 15, 42: ἦν παρασκευή, ὃ ἐστιν προκαββάτον. — Die Bedeutung als „Rüsttag“ wird ausgedrückt durch die Bezeichnung παρασκευή, die sich schon in einem Erlaß des Augustus findet (Joseph. Antt. XVI, 6, 2: die Juden sollen nicht zum Erscheinen vor Gericht gezwungen werden ἐν κάββατιν ἢ τῇ πρὸ αὐτῆς παρασκευῆ); ferner an der oben S. 4 mitgeteilten interpolierten Stelle bei Dioscorides l. II, c. 328, und im Neuen Testament (Mt 27, 62; Mc 15, 42; Lc 23, 54; Joh 19, 31. 42).² Aus späterer Zeit mag noch erwähnt werden Synesius, epist. 4: ἡμέρα ἦν ἡγνια ἀγούσι οἱ Ἰουδαῖοι παρασκευῆν. — Eigentümlich ist der durch die Kirchenväter bezeugte Gebrauch der lateinisch redenden Juden der Kaiserzeit, den Tag vor Sabbat *cena pura* zu nennen. Ausdrücklich sagt dies Augustin in Joann. 120, 5 (Migne, Patrol. lat. 35, 1954): *propter parasceven quam cenam puram Iudaei latine usitatus apud nos vocant. Ejusd. Sermo 220* (Migne 38, 1090): *usque ad parasceven quam Iudaei etiam cenam puram vocant.* Die Bezeichnung war so gebräuchlich, daß die Übersetzer griechischer Texte ohne weiteres παρασκευή durch *cena pura* wiedergeben. So hat der lateinische Evangelientext des *codex Cantabrigiensis* Matth 27, 62: *in crastinum autem quae est post cena pura convenerunt principes sacerdotum.*³ Andere altlateinische Texte bieten

¹ Z. B. Taanith II, 10. Chullin I fin. Analog auch ערב יום שבת, ערב הכנסה, s. Levy, Neuhebr. und chald. Wörterb. s. v.

² Zum Sprachgebrauch des Neuen Testamentes vgl. Bleek, Beiträge zur Evangelienkritik 1846, S. 114 ff.

³ Mc 15, 42 ist *parasceve* beibehalten, Lc 23, 54 steht *dies ante sabbatum* (griech. ἡμέρα προκαββάτου), Joh 19 fehlt in der Handschrift. S. *Bezae codex Cantabrigiensis ed. Scrivener, Cambridge 1864.*

dieselbe Übersetzung auch Lc 23, 54; Joh 19, 31. 42; Judith 8, 6 (s. Rönsch, Itala und Vulgata S. 306f.). Bei Irenäus I, 14, 6 ist ἐν τῇ ἑκτῇ τῶν ἡμερῶν, ἥτις ἐστὶ παρασκευή wiedergegeben durch *in sexta die quae est in cena pura*. Vgl. V, 23 s. fin. *parascève quae dicitur cena pura id est sexta feria*. Bei Tertullian adv. Marcion V, 4 wird Gal 4, 10 in folgender Weise reproduziert: *dies observatis et menses et tempora et annos et sabbata, ut opinor, et cenas puras et jejunia et dies magnos*. Den judaisierenden Heiden sagt Tertullian ad nationes I, 13: *Iudaei enim festi sabbata et cena pura et Iudaici ritus lucernarum etc.*¹

Die bisher nachgewiesene jüdische Bezeichnung der Wochentage ist fast unverändert zu den Christen übergegangen. Wenn wir von der zuletzt erwähnten Singularität der lateinischen Juden und von der Benennung des ersten Tages als κυριακή absehen, so werden sämtliche Wochentage von den Christen ebenso bezeichnet wie von den Juden. Selbst das hebräische *שַׁבָּת* oder *שַׁבְּתַיִם* in der Bedeutung „Woche“ ist bei Bezeichnung der einzelnen Tage beibehalten.² Ein merkwürdiges Zeugnis dafür, daß dies gerade im vulgären Sprachgebrauch üblich war, bietet eine Homilie *in dominicam resurrectionem*, welche dem Hesychius von Jerusalem (5. Jahrh. n. Chr.), oder dem

¹ Eine befriedigende Erklärung dieses Sprachgebrauches ist bis jetzt nicht gegeben. Was Rönsch a. a. O. darüber beibringt, ist nicht ausreichend. Jedenfalls kann *pura* nicht im Sinne der levitischen Reinheit gemeint sein, denn in diesem Sinne hat der Jude täglich, nicht bloß am Rüsttag oder Sabbat, „reine Speise“ gegessen. Prof. Bacher macht mich darauf aufmerksam, daß *purus* wohl dem hebräischen *קָדָשׁ* entspricht. Dieses heißt im rabbinischen nicht nur „rein“, sondern auch „fein“ (von feinerer Qualität). So heißt das Kleid, das man am Sabbat trägt, *קִיטָה נְקִיָּה* (Schabbath 119^a unten), wohl nicht nur, weil es rein gewaschen, sondern auch, weil es „feiner“ war als das Werktagskleid. „Feines Brot“ heißt *לֶחֶם נְקִיָּה* (jer. Schekalim c. V, 48^d letzte Zeile) oder *לֶחֶם נְקִיָּה* (jer. Schebiith VI, 36^b letzte Zeile, jer. Gittin I, 43^c, Levy, Neuhebr. Wörterbuch s. v. *קָדָשׁ* und *לֶחֶם*). So könnte *cena pura* die „feine Mahlzeit“ sein, die für den Sabbat (an welchem es Pflicht war, gut zu essen) zubereitet wurde; und da die Zubereitung am Rüsttag geschehen mußte, könnte dieser davon den Namen haben. Dies alles ist aber doch sehr künstlich und unwahrscheinlich, namentlich, weil die „feine Mahlzeit“ erst am folgenden Tag (am Sabbat) genossen wurde. Am Rüsttag genoß man eine einfache, frugale Mahlzeit, um der Festmahlzeit des Sabbats die gebührende Ehre erweisen zu können. Aber „einfach, frugal“ kann *purus* schwerlich heißen.

² Der Gebrauch von *שַׁבָּת* oder *שַׁבְּתַיִם* in der Bedeutung „Woche“ ist aus dem Neuen Testamente bekannt (Mt 28, 1; Mc 16, 2; Lc 18, 12; 24, 1; Joh 20, 1. 19; Act 20, 7; 1 Cor 16, 2). Vgl. auch die oben S. 3 angeführten Stellen der LXX. Auch in der Mischna ist *שַׁבָּת* das gewöhnliche Wort für „Woche“. Megilla III, 4. Kethuboth I, 1. Nedarim VIII, 1. Baba mezia IX, 11. Baba bathra V, 10. Ebenso im Aramäischen, wofür oben bereits Beispiele gegeben sind. Der Plural lautet hebr. *שַׁבְּתַיִם* Schebiith II, 6.

Gregor von Nyssa zugeschrieben wird.¹ Es heißt hier (ed. Combefis p. 748, Migne t. 46, col. 632): *ἀββάτα δὲ τὴν πάσαν ἑβδομάδα καλεῖν Ἑβραίοις ἔθος. αὐτίκα γοῦν οἱ εὐαγγελισταὶ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων φασί, δεῶν² τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῆς ἑβδομάδος εἰπεῖν. οὕτω δὲ καὶ ἐν τῇ συνηθείᾳ κεχρήμεθα, δευτέραν σαββάτων καὶ τρίτην σαββάτων προσαγορεύοντες τὴν δευτέραν καὶ τὴν τρίτην τῆς ἑβδομάδος ἡμέραν. Also gerade im vulgären Sprachgebrauch der griechischen Kirche (ἐν τῇ συνηθείᾳ) ist die rein jüdische Terminologie *δευτέρα σαββάτων, τρίτη σαββάτων* herrschend geblieben. Ähnlich äußert sich übrigens auch Eusebius, *Quaest. evang. ad Marinum* II, 1 (Migne, *Patrol. gr.* t. 22, col. 941 C): *ἔθος δὲ ὄλην τὴν ἑβδομάδα ἀββάτον καλεῖν καὶ πάσας τὰς ἡμέρας οὕτως ὀνομάζειν. λέγεται γοῦν παρὰ τοῖς εὐαγγελισταῖς τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων· ἐν δὲ τῇ συνηθείᾳ δευτέρα σαββάτων καὶ τρίτη σαββάτων καὶ τετάρτη σαββάτων. Daß dieser „vulgäre Sprachgebrauch“ auch von gebildeten Schriftstellern nicht verschmäht wurde, werden zahlreiche noch anzuführende Beispiele dartun. — Abgesehen von dieser Verbindung *δευτέρα σαββάτων* usw. ist die gewöhnliche Bezeichnung für „Woche“ bei den Griechen *ἑβδομάς* (so schon Philo), bei den Lateinern *septimana* oder *hebdomada*.³**

Ich gebe zunächst noch einiges patristische Material über die Benennung der Wochentage überhaupt und sodann eine Anzahl Belege für jeden Wochentag im einzelnen.

In der syrischen Didaskalia c. XXI werden in einer längeren Erörterung die Wochentage stets so bezeichnet: „am zweiten in der Woche“, „am dritten in der Woche“, „am vierten in der Woche“, „am fünften in der Woche“ (oder statt „in der Woche“ der gen. „der Woche“). S. Achelis und Flemming, *Die syrische Didaskalia* 1904, S. 106 ff. — Epiphanius, haer. 70, 12 (gegen die Audianer): *καὶ ἐὰν μὲν ἡ τεσσαρεσκαίδεκάτῃ τῆς ἐελήνης τῇ δευτέρᾳ τῶν σαββάτων, εἰς μέσον ἄγεται τὸ θῆμα τοῦ προβάτου, ἐὰν τε τρίτῃ σαββάτων, ἐὰν τε τετάρτῃ σαββάτων, ἐὰν τε πέμπτῃ σαββάτων, ἐὰν τε προσαββάτῳ, ἐὰν τε σαββάτῳ. — Hieronymus, Epist. 120, 4 (opp. ed. Vallarsi I, 825): *Una sabbati, dies dominica intelligenda est, quia omnis hebdomada in sabbatum et in primam et secun-**

¹ Unter dem Namen des Hesychius von Jerusalem hat sie Combefis, *Patrum Bibliothecae Novum auctarium* t. I herausgegeben; unter den Werken des Gregor von Nyssa steht sie bei Migne, *Patrol. gr.* t. 46.

² Migne δέ, wodurch der Text sinnlos wird.

³ Über diese Form s. Rönsch, *Itala und Vulgata* S. 258; über die Häufigkeit des Gebrauches: Gundermann, *Zeitschr. f. deutsche Wortforschung* I, 176.

dam et tertiam et quartam et quintam et sextam sabbati dividitur, quam ethnici idolorum et elementorum nominibus appellant. — Augustinus, in Psalm 80, c. 2 (Migne, *Patrol. lat.* 37, 1034): *Quare et quinta sabbati? . . . Prima sabbati dicitur primus dies, quem dominicum etiam nominamus; secunda sabbati secundus dies; tertia sabbati tertius dies; quarta sabbati quartus; quinta ergo sabbati quintus a dominico die; post quem sexta sabbati sextus dies; et ipsum sabbatum septimus dies.* — Vgl. auch Gundermann, *Zeitschr. für deutsche Wortforschung* I, 185 f.

Der zweite Tag. Const. apost. II, 47: τὰ δικαστήρια ὑμῶν γινέσθω δευτέρα σαββάτων. V, 13: ἐπιτελείσθω δὲ ἡ νηστεία αὕτη πρὸ τῆς νηστείας τοῦ πάσχα, ἀρχομένη μὲν ἀπὸ δευτέρας, πληρουμένη δὲ εἰς παρασκευήν. V, 14: ἤρξαντο γάρ τὴν κατὰ τοῦ κυρίου ἐπιβουλήν ποιεῖσθαι δευτέρα σαββάτων μηνὶ πρώτῳ, ὃς ἐστὶ Ξανθικός· καὶ τῇ τρίτῃ τοῦ σαββάτου παρέτεινεν ἡ σκέψις, τῇ δὲ τετάρτῃ ὤρισαντο σταυρῷ ἀνελεῖν αὐτόν, . . . καὶ τῇ πέμπτῃ φαγόντες παρ' αὐτῷ τὸ πάσχα . . . παρασκευῆς οὐσης τῷ ἀρχοντι τῶν Ῥωμαίων παρέδωκαν αὐτόν Πιλάτῳ (die Stelle geht parallel mit Didasc. syr. c. XXI). V, 18: ἐν ταῖς ἡμέραις οὖν τοῦ πάσχα νηστεύετε, ἀρχόμενοι ἀπὸ δευτέρας μέχρι τῆς παρασκευῆς. — Johannes Cassianus, *De institutis coenobiorum* IV, 19 (opp. ed. Petschenig): *et ita secunda sabbati post matutinos hymnos aliis rursus succedentibus utensilia in quibus ministraverunt ac vasa consignant.* — Corp. Inscr. Graec. 9891 = Inscript. graecae Sicil. et Ital. ed. Kaibel n. 2559 (christl. Grabschrift aus Trier, datiert vom J. 409): μηνὶ Πανήμου ἰβ ἡμέρα ΚΙ (lies τῇ) β'. Dieselbe Grabschrift auch bei Kraus, *Die christlichen Inschriften der Rheinlande* I, 1890, n. 163, der KIB = κυριακῇ lesen will. — Vgl. auch die Stellen über das jüdische Fasten oben S. 4.

Der dritte Tag. Const. apost. V, 14 (s. beim vorigen).

Der vierte Tag. Hier ist τετάρτη selten; gewöhnlich steht dafür τετράς. Ersteres z. B. Athanasius, *Hist. Arian.* c. 55 (Migne, *Patrol. gr.* 25, 760): τῶν δὲ λαῶν ἐν τῇ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ συνελθόντων· τετάρτη γὰρ ἦν σαββάτου. — Dagegen Didache XII apost. c. 8: ὑμεῖς δὲ νηστεύετε τετράδα καὶ παρασκευήν. — Clemens Alex. Strom. VII, 12, 75: οἶδεν αὐτὸς καὶ τῆς νηστείας τὰ αἰνίγματα τῶν ἡμερῶν τούτων, τῆς τετράδος καὶ τῆς παρασκευῆς λέγω. — Const. apost. V, 14 (s. oben beim zweiten Tag). V, 15: τετράδα δὲ καὶ παρασκευὴν προέταξεν ἡμῖν νηστεύειν. Ähnlich V, 20 (ed. Lagarde p. 155, 22) und VII, 23. — Petrus Alex. canon. 15 (bei Routh, *Reliquiae sacrae* IV, 45): οὐκ ἐγκαλέσει τις ἡμῖν παρατηρουμένοις τετράδα καὶ παρασκευήν, ἐν αἷς καὶ νηστεύειν ἡμῖν κατὰ παράδοσιν εὐλόγως προτετάκται. — Euseb., *De martyribus Palaestinae*

I, 2: ἡμέρα τετράδι σαββάτου. — Athanasius, *Fragm. ex sermone de fide* (Migne, *Patrol. gr.* 26, 1292): ἡ νηστεία φυλάττεται . . . τετράδι καὶ προκαββάτω. — Epiphanius, *Expositio fidei* § 22: συνάξεις δὲ ἐπιτελούμεναι ταχθεῖσαι εἰσὶν ἀπὸ τῶν ἀποστόλων . . . τετράδι δὲ καὶ ἐν προκαββάτῳ ἐν νηστείᾳ ἕως ὥρας ἐνάτης. Idem, haer. 75, 6: τίνι δὲ οὐ συμπεφώνηται ἐν παντὶ κλίμασι τῆς οἰκουμένης ὅτι τετράς καὶ προκαββάτον νηστεία ἐστὶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ὠρισμένη.¹ — Tertullianus, *De jejuniis* c. 2: *stationum, quae et ipsae suos quidem dies habeant quartae feriae² et sextae*. Ibid. c. 10: *quarta sabbati et sexta*. Ibid. c. 14: *cur stationibus quartam et sextam sabbati dicamus?* — Origenes, *In Leviticum Homil.* X s. fin. (opp. ed. Lommatzsch IX, 372): *Habemus quartam et sextam septimanae dies, quibus solemniter jejunamus*.

Der fünfte Tag. Const. apost. V, 14 (s. oben beim zweiten Tag). — Euseb., *De solemnitate paschali* c. 9 (Migne, *Patrol. gr.* 24, 704): αὐτὸς δὲ πρὸ ὄλης ἡμέρας τῇ πέμπτῃ τοῦ σαββάτου τοῖς μαθηταῖς συνανέκειτο. — Corp. Inscr. Graec. n. 6403 (Grabschr. zu Rom, wahrscheinlich christlich): Ζωομιῶν ἔζησεν ἔτη λ, ἐτελεύτησεν ἡμέρα πέμπτῃ. — Vgl. auch die Stellen über das jüdische Fasten oben S. 4.³

Der Rüsttag. Die Bezeichnung als „sechster Tag“ ist nicht gewöhnlich, kommt aber doch zuweilen vor. Tertullian, *De jejuniis* 10 und 14 (s. oben beim vierten Tag). — Johannes Cassianus, *De inst. coenob.* III, 9: *domino ac salvatore nostro sexta sabbati crucifixus*. *Id. contra Nestor.* VI, 23, 3: *post sextam sabbati qua crucifixus est*. — Bei Euseb. *Vita Const.* IV, 18 findet sich τὰς πρὸ τοῦ σαββάτου (denn so ist dort zu lesen).⁴ — προκαββάτον haben Athanasius, *Fragm. ex sermone de fide* (s. die Stelle oben beim vierten Tage) und Epiphanius haer. 70, 12; *expositio fidei* § 22, haer. 75, 6 (auch diese Stellen sind bereits mitgeteilt). — Die gewöhnliche Bezeichnung des sechsten Tages ist aber παρασκευή. Zahlreiche Belege dafür sind bereits oben mitgeteilt (beim

¹ Thumb, *Zeitschr. für deutsche Wortforschung* I, 168, weist darauf hin, „daß z. B. auch im attischen Kalender bei der Durchzählung der Dekaden gewöhnlich die Ordinalzahl, für den vierten Tag aber immer die Form τετρας gebraucht wird.“ Analog ist der Gebrauch von ἑβδομας, das nicht nur Woche, sondern auch Sabbat heißt (Thumb, S. 165 f.).

² *feria* ist bekanntlich im kirchlichen Latein = „Wochentag“. Wie es zu dieser Bedeutung gekommen ist, ist dunkel. Vermutungen darüber s. bei Ideler, *Chronologie* II, 180 f. Rühl, *Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit* (1897) S. 58 f. Gundermann, *Zeitschr. f. deutsche Wortforschung* I, 186.

³ Noch Einiges bei Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine periods* (1888) s. v. πέμπτος.

⁴ S. Zahn, *Skizzen aus dem Leben der alten Kirche*, S. 327 f.

zweiten Tag: Const. apost. V, 13. 14. 18, beim vierten Tag: Didache c. 8. Clemens Alex. Strom. VII, 12, 75. Const. apost. V, 15. 20; VII, 23. Petrus Alex. canon 15). — Vgl. ferner *Martyrium Polycarpi* c. 7: τῆ παρασκευῆ. — Irenaeus I, 14, 6 (griechisch erhalten bei Epiphan. haer. 34, 7 und Hippolytus, *Philosophum*. VI, 47): ἐν τῇ ἕκτη τῶν ἡμερῶν, ἥτις ἐστὶ παρασκευή. — Euseb., *De martyr. Palaestinae* c. 4 fin. Ξανθικοῦ μηνὸς δευτέρῃ . . . ἡμέρῃ παρασκευῆς. — Corp. Inscr. Graec. n. 9886 = *Inscript. graecae Sicil. et Ital.* ed. Kaibel n. 2492 (christliche Grabschrift zu Vienna in Gallien, datiert v. J. 441 n. Chr.): τελευτᾷ . . . ἐν μηνὶ Περιτίου ἕκτη καὶ τῇ ἑβδόμῃ ἐτάφῃ ἡμέρῃ παρασκευ. — Corp. Inscr. Graec. 9476 = *Inscr. gr. Sicil. et Ital.* ed. Kaibel n. 524 (christliche Grabschrift zu Catania in Sizilien): ἐτελεύτησεν ἐτῶν Ἑ' παρασκευῆ τῆς (= ταῖς) θ' ἀπὸ καλανδῶν Σεπτεμβρίων· ἔξεκομίσθη δαὶ (= δὲ) σαββάτοις. — Vgl. auch Corp. Inscr. Graec. n. 9286. 9347. — Tertullian. adv. Marcion. IV, 12 (Oehler p. 185): *cum enim prohibuisset creator in biduum legi manna, solummodo permisit in parasceue*. — Victorin., *De fabrica mundi* (Routh, *Reliquiae sacrae* III, 457): *hic dies sextus parasceue appellatur, praeparatio scilicet regni* (die Abfassung dieses Traktates durch Victorin ist nicht bezeugt, s. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Literatur* II, 596, 597). — Der Gebrauch ist so feststehend, daß es keinen Zweck hat, die Belege zu häufen. Einiges s. noch bei Sophocles, *Greek Lexicon* s. v.

Der Sabbath. Nicht nur bei Erörterungen über den jüdischen Sabbath, sondern auch im rein christlichen Sprachgebrauch ist die Bezeichnung des siebenten Tages als „Sabbat“ von Anfang an so allgemein, daß es fast überflüssig ist, Belege zu nennen. Einiges möge hier stehen. *Martyrium Polycarpi* fin.: μηνὸς Ξανθικοῦ δευτέρῃ ἰσταμένου, πρὸ ἐπτὰ καλανδῶν Μαρτίων, σαββάτῃ μεγάλῃ. — Ostertafel des Hippolytus (Corp. Inscr. Gr. n. 8613): ἐγένετο ἡ δι' τοῦ πάσχα εἰδοῖς Ἀπριελίαις σαββάτῃ. — Athanasius, *epist. ad episcopos Aegypti et Libyae* c. 19 (Migne, *Patrol. gr.* 25, 581): κάββατον γὰρ ἦν (von einer Begebenheit seiner Zeit). — Corp. Inscr. Graec. n. 9476 = Kaibel 524 (s. oben unter Rüsttag). — Corp. Inscr. Graec. n. 9539 (christl. Grabschrift zu Messina, datiert v. J. 1149 n. Chr.): ἦν δ' ἡμέρα κάββατον. — Noch Einiges aus griechischen Kirchenvätern bei Sophocles, *Greek Lexicon* s. v. — Tertullian., *De jejuniis* c. 15: *exceptis sabbatis et dominicis*. — Johannes Cassianus, *De instit. coenob.* II, 18: *a vespera sabbati, quae lucescit in diem dominicum*. Ib. II, 6. Conlatio II, 21, 1; III, 1, 1; XVIII, 15, 6; XIX, 4, 2; XXI, 27 (hier überall *die sabbati*). Inst. III, 9, 2 (*in die sabbato*). Ib. V, 26

(*sabbatorum die*). — De Rossi, *Inscriptiones christ. urbis Romae* n. 1098: *diae sabbato*. — Corp. Inscr. Lat. VIII n. 2013 (Theveste in Numidien, Ende des 5. oder Anf. d. 6. Jahrh., christlich): *ora IIII sabbatorum di*. — CIL IX n. 5347 (Civität di Marano, Italien, 5. oder 6. Jahrh., christlich): *die sabbati V Idus Februarias*. — Über die Behandlung des Sabbats in der christlichen Kirche, namentlich im 4. und 5. Jahrh., hat Zahn, Skizzen aus dem Leben der alten Kirche, S. 326—330 ein reiches Material zusammengestellt. Im Morgenland kam im 4. Jahrh. die Sitte auf, den Sabbat durch einen Gottesdienst auszuzeichnen (eine Sitte, die mit der alten judenchristlichen Feier Euseb. H. E. III, 27, 5 nicht im Zusammenhang steht), während es umgekehrt im Abendland vielfach Sitte war, am Sabbat zu fasten. Doch ist diese Sitte auch im Abendland bekämpft worden.

Nach dem beigebrachten Material kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die christliche Kirche die siebentägige Woche vom Judentum empfangen hat. Die ganze Terminologie ist (mit Ausnahme des ersten Tages) beibehalten worden. Selbst für *παρᾱσκευή* und Sabbat, die doch in der christlichen Kirche ihre Bedeutung verloren hatten, haben die Namen sich fortgeerbt.¹

2. Die Planeten-Woche.

Der Ursprung der jüdischen Woche liegt im Dunkel. Daß ihr Gebrauch irgendwie mit der alten Kultur Babyloniens in Zusammenhang steht, ist als wahrscheinlich anzunehmen; ein urkundlicher Beweis dafür aber nicht mit Sicherheit zu führen.² Die Keilinschriften geben in dieser

¹ Sogar das rein jüdische *cena pura* als Bezeichnung des Freitags (s. oben S. 7 f.) hat sich im christlichen Sardinien in der Form *Kenábura cenábura* fortgepflanzt, siehe Meyer-Lübke, Zeitschr. f. deutsche Wortforschung I, 193.

² Vgl. überhaupt: Schrader, Der babylonische Ursprung der siebentägigen Woche (Theol. Studien und Kritiken 1874, S. 343—353) — Ders., Die Keilinschriften und das Alte Testament, 2. Aufl. 1883, S. 18—21. — E. Mayer, Ursprung der sieben Wochentage [nur über die Reihenfolge der Planeten, nach welchen die Tage genannt sind] (Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellsch., Bd. 37, 1883, S. 453—455). — Lotz, *Quaestiones de historia sabbati* 1883 (angez. Theol. L.-Ztg. 1883, 561) — Lotz, Art. „Woche“ in Herzogs Real-Enz., 2. Aufl. XVII, 251—257. — Jensen, Die siebentägige Woche in Babylon und Niniveh (Zeitschr. f. deutsche Wortforschung I, 1901, S. 150—160). — *Encyclopaedia Biblica*, vol. IV, 1903, Art. Sabbat und Week. — Baudissin, Prot. Real-Enz., 3. Aufl., XIII, 1903, S. 338 f. (Art. „Mond“). — Zimmern in der Neubearbeitung von Schrader, Die Keilinschriften und das AT., 3. Aufl., 1903, S. 592—594, 620—626. — Bohn, Der Sabbat im Alten Testament und im altjüdischen religiösen Aberglauben, 1903 (angez. Theol. Litztg. 1904, 101). — Jeremias, Das Alte Testament im Lichte

Hinsicht folgendes. Der 7., 14., 21. und 28. Tag des Monats, außerdem auch der 19. (d. h. der 49. vom Beginn des vorigen Monats an) trugen einen von den übrigen Tagen des Monats abstechenden Charakter; sie werden als „böse Tage“ bezeichnet. Außerdem bezeichneten die Babylonier einen bestimmten Feiertag als *sabattu* oder *sapattu* und fasten ihn als einen „Tag der Beruhigung des Herzens“ scil. der erzürnten Götter auf (*um nuh libbi*), demnach als eine Art Buß- und Betttag. Es gibt bis jetzt keinen Beleg dafür, daß diese als *sabattu* bezeichneten Tage mit dem je 7., 14., 21., 28. und 19. des Monats identisch waren. Vielmehr ist durch einen neuerdings von Pinches publizierten Text festgestellt, daß speziell der 15. Tag des Monats, d. h. der Vollmondtag, *sapattu* hieß (s. Zimmern, Zeitschr. der DMG. 1904, S. 199—202, 458—460. Lotz, Das AT. und die Wissenschaft 1905, S. 198ff.). Es bleibt also eine bloße Möglichkeit, daß auch der 7., 14., 21., 28. Tag des Monats ebenso hießen, was an sich passend wäre, da an den „bösen“ Tagen besonderer Anlaß zur Besänftigung der Götter vorlag. Hiernach kann man höchstens sagen, daß mit dem babylonischen Materiale die Elemente für den jüdischen Sabbat und die siebentägige Woche gegeben sind. Und es bleibt auf alle Fälle ein großer Unterschied. Die babylonische Zählung ist an den Mondlauf gebunden, beginnt also mit jedem Monat aufs Neue und läßt am Schluß einen oder zwei Tage als Rest; die jüdische Woche von sieben Tagen rollt ohne Rücksicht auf den Mondlauf ununterbrochen weiter. Beide haben jedoch das mit einander gemeinsam, daß sie in keinem Zusammenhang stehen mit der Siebenzahl der Planeten. Denn wie die babylonische Zählung augenscheinlich auf einer Vierteilung des Mond-Umlaufes beruht,¹ so ist auch bei der jüdischen Woche, wenigstens in vorchristlicher Zeit, eine Beziehung auf die Siebenzahl der Planeten nicht nachweisbar. Eben dies spricht dafür, daß die jüdische Woche von der babylonischen sich abzweigt hat in einer Zeit, als eine Kombination mit den Planeten noch nicht vollzogen war.

Die sieben Planeten werden auf den Keilinschriften häufig er-

des alten Orients 1904, S. 86—92. — Pinches, *Sapattu* (*Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, vol. XXVI, 1904, p. 51—56). — Zimmern, Sabbat (*Zeitschr. der DMG.*, Bd. 58, 1904, S. 199—202 u. Nachtr. 458—460). — Schiaparelli, *Die Astronomie im AT* 1904, S. 114—121. — Lotz, *Das AT und die Wissenschaft*, 1905, S. 198ff.

¹ Vgl. Clemens Alex. Strom. VI, 16, 143: ἡ σελήνη τε δι' ἑπτὰ ἡμερῶν λαμβάνει τοὺς μεταχηματισμοὺς· κατὰ μὲν οὖν τὴν πρώτην ἑβδομάδα διχότομος γίνεται, κατὰ δὲ τὴν δευτέραν πανσέληνος, τρίτῃ δὲ ἀπὸ τῆς ἀποκρούσεως αὐτῆς διχότομος, καὶ τετάρτῃ ἀφανίζεται.

wähnt; sie erscheinen hier als Gottheiten, welchen ein aufmerksamer Kultus gewidmet wird. Aber von einer Benennung der Wochentage nach den Planeten wissen wir aus den Keilinschriften nichts. „Allerdings hatte jeder Tag im Monat seine Gottheit oder sein Götterpaar. Etwas mit unsern Wochentagsnamen Vergleichbares liegt also immerhin vor. Indes mehr auch nicht“ (Jensen a. a. O. S. 154f.). — Die Reihenfolge der Planeten auf den Keil-Inschriften ist schwankend (s. hierüber bes. Jensen und Zimmern a. a. O.). Wenn die jetzt herrschende Deutung der Namen richtig ist (was nach Zimmern keineswegs feststeht), so ist folgende Reihenfolge die gewöhnliche: 1. Mond, 2. Sonne, 3. Jupiter, 4. Venus, 5. Saturn, 6. Merkur, 7. Mars (Jensen S. 155, Zimmern S. 622). Daraus und aus anderen keilinschriftlichen Listen läßt sich die im Abendland herrschend gewordene Reihenfolge nicht erklären. Wollen wir dieser näher treten, so sind wir im wesentlichen auf griechische und römische Quellen angewiesen.¹ Auch diese geben verschiedene Listen;² am häufigsten aber eine, welche auf Pythagoras zurückgeführt wird und die Planeten nach ihrer Entfernung von der Erde ordnet. Sie ist folgende: 1. Mond, 2. Merkur, 3. Venus, 4. Sonne, 5. Mars, 6. Jupiter, 7. Saturn. Der Mond steht der Erde am nächsten, der Saturn am fernsten.³ Dies alles ist tatsächlich richtig, sofern man sich nur auf den Standpunkt stellt, daß die Erde den Mittelpunkt bildet. Ordnet man nämlich die Planeten nach ihrer wirklichen Entfernung von der Sonne, so ergibt sich folgende Reihe: 1. Merkur, 2. Venus, 3. Erde, 4. Mars, 5. Jupiter, 6. Saturn. Fügt man den Mond als der

¹ Ich sage „im wesentlichen“; denn aus den Farben des siebenstufigen Tempelturmes von Borsippa glaubt Rawlinson allerdings dieselbe Reihenfolge der Planeten erschließen zu dürfen, welche nach den abendländischen Quellen sogleich zu erwähnen sein wird (Zimmern S. 623).

² Vgl. über den Wechsel der Anschauungen: Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa (1892), S. 463—465.

³ Die Angaben der Schriftsteller sind gesammelt z. B. bei Forbiger, Handbuch der alten Geographie I, 520, in Oettingers Artikel *planetae* in Pauly's Real-Enzykl. (alte Aufl.) V, 1665f. und bei Bousset, Archiv für Religionswissenschaft IV, 238. — Auf Pythagoras wird die Reihe zurückgeführt bei Plinius, *Hist. Nat.* II, 22, 84; Censorinus, *De die natali* c. 13, und Chalcidius zu Platos *Timaeus* c. 72 (*Platonis Timaeus interprete Chalcidio* ed. Wrobel 1876). Ohne den Pythagoras zu nennen oder unter Berufung auf andere Autoritäten geben dieselbe Reihenfolge: Cicero, *Somnium Scipionis* c. 4 (in den Ausgaben des Makrobius); ders. *De divinatione* II, 43, 91. Ptolemäus, *Syntaxis mathematica* (Almagest) IX, 1. Achilles Tattius, *Isagoge in Arati Phaenomen.* c. 17 (Petavius, *Uranologion* p. 136) [bezeichnet diese Anordnung als die der Ägypter, während er seinerseits die Stellung der Sonne zwischen Mond und Merkur bevorzugt]. *Macrob. Comment. in somnium Scipion.* II, 3, 13—14.

Erde am nächsten stehend am Anfang hinzu und setzt man an Stelle der Erde die Sonne, so ergibt sich die obige, auf Pythagoras zurückgeführte Reihe. Offenbar hat der Fortschritt der astronomischen Kenntnisse ihr allmählich die Oberhand über die anderen Anordnungen verschafft.¹ Aus ihr ist aber wahrscheinlich auch die im Abendland herrschend gewordene Reihenfolge der Wochentags-Götter zu erklären. Über deren Entstehung kennt Dio Cassius XXXVII, 18—19 zwei Theorien, zwischen welchen er die Wahl läßt. Beide legen die obige Reihenfolge der Planeten zugrunde, aber mit Saturn beginnend und von da nach rückwärts gehend. Nach der einen Theorie wird, auf Grund musikalischer Prinzipien, immer vom 1. auf den 4., dann auf den 7. gesprungen usw. Hiernach ergibt sich die Reihe: Saturn, Sonne, Mond, Mars, Merkur, Jupiter, Venus. Zu demselben Resultate gelangt die andere, kompliziertere aber wahrscheinlichere Theorie: jeder Planet herrscht über je eine Stunde des Tages (den Tag zu 24 Stunden gerechnet); der Beherrscher der ersten Stunde ist aber zugleich der Beherrscher des ganzen Tages. Beginnt man mit Saturn, so herrscht dieser über die 1., 8., 15., 22. Stunde; es folgen als Beherrscher der 23. Stunde Jupiter, der 24. Mars, der 25. Sonne. Dieser fällt demnach die Herrschaft des zweiten Tages zu. Fährt man in derselben Weise fort, so ergibt sich auch hier die Reihenfolge: 1. Saturn, 2. Sonne, 3. Mond, 4. Mars, 5. Merkur, 6. Jupiter, 7. Venus. Die Theorie ist nach astrologischen Prinzipien nicht unwahrscheinlich. Jedenfalls ist die zuletzt genannte Reihenfolge im astrologischen Glauben der römischen Kaiserzeit zu allgemeiner Verbreitung gelangt; jeder Planet ist hiernach der Regent je eines Tages in der angegebenen Reihe, und zwar mit Saturn beginnend.²

¹ Auch die oben aus bab. Schabbath 156^a mitgeteilte Reihe geht hierauf zurück; nur ist der Anfang mit der Sonne gemacht; im übrigen ist die Reihe identisch, denn es macht selbstverständlich keinen Unterschied, ob man von unten nach oben oder von oben nach unten zählt.

² Derselben Theorie wie Dio Cassius folgt auch der sog. Chronograph vom J. 354 n. Chr. Unter den mannigfaltigen Notizen, welche dieser zusammenstellt, finden sich auch Tabellen für jeden der sieben Wochentage, in welchen für jede der zwölf Stunden des Tages und der zwölf Stunden der Nacht angegeben wird, welcher Planet über die betreffende Stunde herrscht, und ob er schädlich, neutral oder günstig ist (*n* = *noxius*, *c* = *communis*, *b* = *bonus*). Dabei stehen die Planeten in der Reihenfolge ihrer Entfernung von der Erde, und der Planet, welcher die erste Stunde des Tages beherrscht, ist zugleich der Beherrscher des ganzen Tages. Ich setze zur Veranschaulichung die Tabelle für den Saturn-Tag hierher (*Chronica minora* ed. Mommsen, vol. I, 1892 [= *Monumenta Germaniae historica. Auctores antiquissimi* t. IX] p. 42):

Wo und wann dieser Glaube sich gebildet und feste Gestalt gewonnen hat, wissen wir nicht mehr. Dio Cassius (XXXVII, 18) leitet

Noct.		Diur.	
I	Mar. N.	I	Sat. N.
II	Sol. C.	II	Jov. B.
III	Ven. B.	III	Mar. N.
IIII	Mer. C.	IIII	Sol. C.
V	Lun. C.	V	Ven. B.
VI	Sat. N.	VI	Mer. C.
VII	Jov. B.	VII	Lun. C.
VIII	Mar. N.	VIII	Sat. N.
VIIII	Sol. C.	VIIII	Jov. B.
X	Ven. B.	X	Mar. N.
XI	Mer. C.	XI	Sol. C.
XII	Lun. C.	XII	Ven. B.

Saturni dies N.

Ein kleines Fragment einer solchen Tabelle ist auch inschriftlich erhalten (Corp. Inscr. Lat. IX n. 5808). — Auch Paulus Alexandrinus in seiner ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΕΙΣ ΤΗΝ ΑΠΟΤΕΛΕΜΑΤΙΚΗΝ (ed. Andr. Schato, Witebergae 1586) entwickelt dasselbe System. Die Planeten beherrschen die Stunden in der Reihenfolge: Saturn, Jupiter, Mars, Sonne, Venus, Merkur, Mond. Indem Saturn die erste Stunde des ersten Tages beherrscht, fällt die Herrschaft über die erste Stunde des zweiten Tages der Sonne zu usw. Der Regent der ersten Stunde ist jedesmal auch der Regent des ganzen Tages. Von dem Regenten des Tages gebraucht Paulus den Ausdruck πολεύει, von dem Regenten der Stunde διέπει. S. den Wortlaut des Textes unten im Excurs I, S. 62f.

Aus der Tabelle des Chronographen vom J. 354 ergibt sich, daß zwei Planeten, Saturn und Mars, schädlich wirken, zwei, nämlich Jupiter und Venus, günstig, die übrigen drei aber neutral sind. Die Theorie findet sich auch sonst und war feststehend (vgl. Mommsens Erläuterungen zum Chronographen vom J. 354 in den Abh. der sächs. Gesellsch. der Wissensch., philol.-hist. Klasse, I. Bd. 1850, S. 567). Servius zu Vergil. Georg. I, 335 (*Servii qui feruntur in Vergilii Bucolica et Georgica commentarii rec. Thilo 1887*): *sciendum autem, ut diximus, de planetis quinque duos esse noxios, Martem et Saturnum, duos bonos, Jovem et Venerem, Mercurius vero talis est qualis ille cui jungitur.* Plutarch, *De Iside et Osiride* c. 48: Χαλδαῖοι δὲ τῶν πλανήτων, οὗς θεοὺς γενεθλοῦς καλοῦσι, δύο μὲν ἀγαθοῦργοῦς, δύο δὲ κακοποιούς, μέγους δὲ τοὺς τρεῖς ἀποφαίνουσι καὶ κοινοῦς. Ähnlich Sextus Empiricus ed. Bekker p. 733. Zauber-Papyrus bei Leemans, *Papyri graeci Musei Lugduni-Batavi* t. II, 1885, p. 159 = Dieterich, Abraxas, 1891, S. 204: (τῆς ἐελήνης) οὗσης ἐν ἀνατολῇ καὶ συναπτούσης ἀγαθοποιῶν ἀρτέρι, ἢ Διὶ ἢ Ἀφροδίτῃ, καὶ ἐπιμαρτυροῦντος μηδενός κακοποιού, Κρόνου ἢ Ἄρεως. Dieselbe Theorie auch bei den Ssabiern im nördlichen Mesopotamien (s. Petermann in Herzogs Real-Enzykl. I. Aufl. XVIII, 345). Eingehend wird über die günstigen und ungünstigen Wirkungen der Planeten in allen astrologischen Werken gehandelt. Vgl. hierüber Excurs I am Schlusse dieser Abhandlung. — Der Chronograph vom J. 354 charakterisiert auch die Wirkung der Planeten für die einzelnen Tage näher, z. B. für den Saturn-Tag so (*Chronica minora* ed. Mommsen I, 42): *Saturni dies horaque eius cum erit nocturna sive diurna, omnia obscura laboriosaque sunt; qui nascentur periculosi erunt; qui recesserit non inveniatur; qui decubuerit periclitabitur; furtum factum non inveniatur.* Analog auch für die übrigen Tage. — Beachte endlich, daß der Tag von Abend zu Abend gerechnet wird. Die vorhergehende Nacht und der Tag gehört unter die Herrschaft desselben Sternes. Vgl. Mommsen, Abhandl. 1850, S. 568.

ihn aus Ägypten ab. Von da mag er in der Tat nach dem Abendlande gekommen sein. Aber seine Wurzeln liegen höchst wahrscheinlich weiter östlich in Babylonien. Dieses war das Mutterland der Astrologie. Von hier wird auch der Glaube an die Herrschaft der Planeten über je sieben Tage ausgegangen sein. Aber die Mittelglieder zwischen dem in den Keilinschriften vorliegenden Material und dem Glauben an die in regelmäßigen Perioden von je sieben Tagen sich ablösende Herrschaft der Planeten fehlen uns. Möglicherweise hat dieser Glaube seine bestimmte Ausbildung erst im Bereiche des Hellenismus erlangt. Mit einiger Sicherheit können wir nur sagen: spätestens im 1. Jahrh. v. Chr. ist er fertig da und beginnt nun seinen Siegeszug durch das römische Reich.

Zweierlei ist für unsern Zweck noch zu beachten: 1. Das Motiv zur Ausbildung dieser „Woche“ ist nicht irgendwelches soziale Bedürfnis, Man darf sich die Sache nicht so vorstellen, als ob die Woche das *prius* und die „Benennung“ nach den Planeten das *posterius* sei. Vielmehr steht die Siebenzahl der Planeten in Babylonien von alters her fest; und den Ausgangspunkt der Entwicklung bildet der religiöse Glaube, daß sie das Geschick der Menschen beherrschen. Indem ihnen dann die Herrschaft über je einen Tag zugeschrieben wurde, bildeten sich Perioden von je sieben Tagen. Diese kamen gewiß auch im sozialen Leben deshalb zur Geltung, weil die Wirkung der Planeten eine verschiedene, teils günstige, teils unheilvolle war. Es mag auch sein, daß die weite Verbreitung der jüdischen Woche die Bildung der Planetenwoche erleichtert hat (falls diese nicht genuin babylonisch ist). Aber die treibende Kraft, die zur Bildung der Planetenwoche geführt hat, war der astrologische Glaube. Er war es auch, der im römischen Reiche seit Beginn der Kaiserzeit in steigendem Maße sich die Gemüter unterwarf; und in seinem Gefolge kam die siebentägige Woche. 2. Aus eben diesen Gründen ist die Planetenwoche etwas wesentlich anderes, als die jüdische Woche. Für letztere ist ein ursprünglicher Zusammenhang mit dem Planeten-Glauben nicht nachweisbar. Sie ist ja auch zweifellos älter als die Planeten-Woche. Indem aber beide im Bereiche der hellenistischen Welt mit einander in Berührung traten, mußte sich notwendig — zwar nicht eine Verschmelzung, wohl aber ein fester Parallelismus zwischen beiden herausbilden; mit anderen Worten: das regelmäßige Fortrollen der jüdischen Woche wie das der Planetenwoche hatte zur Folge, daß dieselben Tage der jüdischen Woche immer denselben Tagen der Planetenwoche entsprachen. Dieser Parallelismus ist mindestens seit dem ersten

Jahrhundert nach Chr. ein feststehender, denn seitdem haben wir bestimmte Zeugnisse dafür, daß der jüdische Sabbat stets dem Saturn-Tag entsprach. Man wird annehmen dürfen, daß die Gleichsetzung zunächst rein zufällig sich gebildet hat.² Die Wochen-Anfänge sind ja auch verschieden: die jüdische Woche schließt mit dem Sabbat, die Planetenwoche beginnt mit dem Samstag. Aber nachdem einmal die Planetenwoche wie die jüdische in regelmäßigem Turnus zu laufen angefangen hatte, blieb der Parallelismus konstant. Aus ihm ist auch der jüdische Name für den Saturn שַׁבָּת zu erklären; denn dieser kann, wie schon oben S. 6f. bemerkt, nichts anderes bedeuten als der Stern des Sabbats. Diese Tatsache, daß bei den Juden der Saturn erst nach dem Sabbat benannt wurde, ist zugleich eine sichere Bestätigung unserer Voraussetzung, daß die jüdische Woche nicht auf dem Planetenglauben beruht. Die Kombination desselben mit der jüdischen Woche ist durchaus sekundär.

Ehe wir auf die Stellung der christlichen Kirche zur Planetenwoche eingehen, ist zunächst ihre Verbreitung im römischen Reiche nachzuweisen.³ Sie scheint in der östlichen Reichshälfte geringer gewesen zu sein als in der westlichen. Wir nennen im folgenden nicht nur die direkten Zeugnisse für die Planeten-Woche, sondern auch diejenigen für die Verehrung der Planeten in der Reihenfolge der Wochentage.

² So auch Lotz in Herzogs Real-Encz. 2. Aufl. XVII, 255 (Art. „Woche“).

³ Vgl. Joh. Möbius, *De planetaria dierum denominatione*. Lips. 1687. — Jos. Fuchs, Abhandlung von den Wochentagen aus den Geschichten der alten Hebräer, Griechen, Römer und Deutschen zur Erläuterung eines bei Mainz gefundenen alten heidnischen Altars mit acht Götzenbildern, Mainz 1773 (war mir nicht zugänglich). Ders., Alte Geschichte von Mainz, 2. Bd. 1772, S. 27—57. — Kopp, *Palaeographia critica* III, 1829, p. 325—376. — J. C. H(are), *On the names of the days of the week* (*The Philological Museum* vol. I, 1832, p. 1—73). — Lersch, *Der planetarische Götterkreis* (Jahrbücher des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande IV, 1844, S. 147—176; V—VI, 1844, S. 299—314; VIII, 1846, S. 145—148. 149—152). — De Witte, *Les divinités des sept jours de la semaine* (*Gazette archéologique* 1877, p. 50—57, 77—85). Nachtrag dazu *Gazette archéol.* 1879, p. 1—6. — Haug, *Die Wochengöttersteine* (Westdeutsche Zeitschr. für Gesch. und Kunst IX, 1890, S. 17—53). — *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* ed. par Daremberg et Saglio t. II, 1 (1892) s. v. „dies“. — Rühl, *Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit* 1897, S. 50ff. — Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, 1899, p. 476—484. — Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* t. I, 1899, p. 112—120. — Thumb, *Die Namen der Wochentage im Griechischen* (Zeitschrift für deutsche Wortforschung I, 1901, S. 163—173). — Gundermann, *Die Namen der Wochentage bei den Römern* (Zeitschr. für deutsche Wortforschung I, 1901, S. 175—186). — Maaß, *Die Tagesgötter in Rom und den Provinzen*, 1902. — Roscher, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* Art. „Planeten“.

a. Östliche Reichshälfte.

Klein-Asien. Von Apollonius aus Tyana in Kappadocien, der um 60—90 n. Chr. (von Nero bis Domitian) lebte, erzählt sein Biograph Philostratus, er habe sieben Ringe gehabt, welche nach den sieben Planeten benannt waren. Diese habe er abwechselnd, entsprechend den Namen der Tage, getragen (Philostr. Vita Apollonii III, 41: $\varphi\eta\iota\ \delta\acute{\epsilon}\ \delta\ \Delta\acute{\alpha}\mu\iota\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \delta\alpha\kappa\tau\upsilon\lambda\iota\omicron\upsilon\varsigma\ \acute{\epsilon}\pi\tau\acute{\alpha}\ \tau\omicron\upsilon\upsilon\ \acute{\iota}\alpha\rho\chi\alpha\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\Lambda}\rho\omicron\lambda\lambda\omega\nu\iota\omega\ \delta\omicron\upsilon\nu\alpha\ \tau\omicron\upsilon\upsilon\ \acute{\epsilon}\pi\tau\acute{\alpha}\ \acute{\epsilon}\pi\omega\nu\acute{\upsilon}\mu\omicron\upsilon\varsigma\ \acute{\alpha}\tau\acute{\epsilon}\rho\omega\nu,\ \omicron\upsilon\varsigma\ \varphi\omicron\rho\epsilon\iota\nu\ \tau\omicron\upsilon\upsilon\ \acute{\Lambda}\rho\omicron\lambda\lambda\omega\nu\iota\omicron\nu\ \kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\ \acute{\epsilon}\nu\alpha\ \pi\rho\acute{\omicron}\varsigma\ \tau\acute{\alpha}\ \acute{\omicron}\nu\acute{\omicron}\mu\alpha\tau\alpha\ \tau\omicron\upsilon\upsilon\ \acute{\eta}\mu\epsilon\rho\acute{\omega}\nu).$ Da die Biographie stark romanhaft gefärbt ist (woran auch durch die Berufung auf die Quellenschrift des Damis nichts geändert wird),² so bleibt es zweifelhaft, ob dieses interessante Zeugnis für die Zeit des Apollonius oder nur für die seines Biographen Philostratus (Anfang des 3. Jahrh. n. Chr.) Gültigkeit hat. — Porphyrius (bei Euseb. *Praep. evang.* V, 14) teilt ein Apollo-Orakel mit, das wahrscheinlich nach Klein-Asien gehört. Den am Anfang defekten und auch sonst verderbten Text hat Maaß in ansprechender Weise verbessert und folgendermaßen übersetzt³: „Anrufen sollst du [den Zeus an seinem Tage, ebenso an seinem Tage] den Hermes und auf dieselbe Weise den Helios am Tage des Helios, Selene, so oft ihr Tag erscheint, und den Kronos und Ares und der Reihe nach auch Aphrodite in lautlosen Gebeten“. — Auf einer Inschrift zu Milet in der Mauer des dortigen Theaters stehen oben in einer Reihe die Zeichen (nicht die Namen) der sieben Planeten (am Schluß defekt), darunter in langer Reihe die Vokalbuchstaben in buntem Wechsel (nach Boeckhs Text wären es unter jedem Planeten die sieben Vokale, nur in verschiedener Anordnung; nach der Abbildung bei Le Bas trifft dies aber nicht zu).³

² Vgl. hierüber Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 2, 3. Aufl. S. 150 ff. Gutschmid, Kleine Schriften V, 543 ff.

² Maaß, Die Tagesgötter in Rom und den Provinzen, S. 245—247. Der überlieferte Text Euseb., *Praep. evang.* V, 14 lautet (nach der Ausgabe von Gifford 1903): $\text{Κλῆ}\zeta\epsilon\nu\ \acute{\epsilon}\rho\mu\epsilon\iota\eta\nu\ \acute{\eta}\delta\ \acute{\eta}\lambda\iota\omicron\nu\ \kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\ \tau\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\ |\ \acute{\eta}\mu\acute{\epsilon}\rho\eta\ \acute{\eta}\lambda\iota\omicron\upsilon,\ \text{Μῆ}\nu\eta\nu\ \delta\ \sigma\tau\epsilon\ \tau\eta\varsigma\delta\epsilon\ \pi\alpha\rho\epsilon\iota\eta\ |\ \acute{\eta}\mu\acute{\epsilon}\rho\eta,\ \acute{\eta}\delta\ \text{Κ}\rho\acute{\omicron}\nu\omicron\nu,\ \acute{\eta}\delta\ \acute{\epsilon}\xi\epsilon\iota\varsigma\ \acute{\Lambda}\rho\phi\rho\delta\acute{\iota}\tau\tau\eta\nu,\ |\ \kappa\lambda\acute{\eta}\varsigma\epsilon\iota\nu\ \acute{\alpha}\varphi\rho\delta\acute{\epsilon}\gamma\kappa\tau\omicron\upsilon\varsigma.\ \text{Μῆ}\nu\eta\ = \text{„Mond“}$ schon bei Homer. Nach $\text{Κ}\rho\acute{\omicron}\nu\omicron\nu$ hat die beste Handschrift (Paris.) $\kappa\alpha\iota\ \acute{\rho}\acute{\epsilon}\alpha\nu$, wonach der ganze Vers, unter Tilgung von $\acute{\eta}\mu\acute{\epsilon}\rho\eta$, mit Maaß zu emendieren ist: $\acute{\eta}\delta\ \text{Κ}\rho\acute{\omicron}\nu\omicron\nu\ \kappa\ \acute{\Lambda}\rho\eta\nu\ \acute{\eta}\delta\ \acute{\epsilon}\xi\epsilon\iota\varsigma\ \acute{\Lambda}\varphi\rho\delta\acute{\iota}\tau\tau\eta\nu.$

³ Vielleicht soll mit dieser Vokalreihe die Melodie eines Gesanges zu Ehren der Planeten-Engel angedeutet werden, denn man ehrte die himmlischen Wesen durch Singen der Vokale; doch sind auch die Planeten selbst, wie die sieben Himmel bei den Gnostikern, als tönend gedacht worden; jeder Planet gibt einen bestimmten Ton von sich, entsprechend den sieben Vokalen. Vgl. darüber die eingehende Erörterung bei Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, 1876, S. 244—250; auch

Unterhalb dieser Reihe befinden sich sieben Felder, jedem Planeten je eines entsprechend; in jedem Felde zunächst die sieben Vokale in regelmäßigem Wechsel (im ersten Felde αηιουω, im zweiten ηιουωα, im dritten ηιουωαε usw.); unter den sieben Vokalen in allen Feldern gleichlautend das Gebet: Ἄγιε φύλαξον τὴν πόλιν Μιλησίων καὶ πάντας τοὺς κατοικοῦντας. Endlich unter dem Ganzen: Ἀρχάγγελοι φυλάσσετε τὴν πόλιν Μιλησίων καὶ πάντες οἱ κατ[...].¹ Die Konstruktion des letzten Satzes ist zweifelhaft (s. Boeckh). Die Anrufung der Planeten als ἄγιοι und ἀρχάγγελοι beruht auf einer Mischung heidnischer und jüdisch-christlicher Vorstellungen.² Es wäre daher an sich denkbar, wie von manchen

Dieterich, *Abraxas*, 1891, S. 22 ff., 40 ff.; Roscher, *Lex. der griech. u. röm. Mythol.* Art. „Planeten“. Jedenfalls wird solchen Vokalreihen eine gewisse Zauberkraft zugeschrieben, wie ihr häufiges Vorkommen in den Zauberpapyri beweist. Bemerkenswert sind deshalb auf unserer Inschrift die sich wiederholenden Anklänge an den Gottesnamen (Ιεουα, Ιαω).

¹ Corp. Inscr. Graec. n. 2895 (mit Kommentar von Boeckh). Abbildung bei Le Bas, *Inscriptions grecques et latines*, Bd. I, Tafel 13.

² Sieben oberste Engel, welche vor Gott stehen, kennt bereits das Buch Tobit 12, 15, ebenso Apoc. Joh 8, 2; auch im Buch Henoch c. 20 sind es sieben: Οὐριήλ, Ῥαφαήλ, Ῥαγουήλ, Μιχαήλ, Σαριήλ, Γαβριήλ, Ῥεμειήλ, (keiner der beiden griechischen Texte, in welchen uns dieses Kapitel überliefert ist, hat ganz das Richtige; im einen fehlt, wie im äthiopischen, Ῥεμειήλ, im andern Οὐριήλ, s. Dillmann, *Sitzungsber. der Berliner Akad.* 1892, S. 1088; daß aber beide zu kombinieren sind, zeigt die Schlußnotiz ἀρχαγγέλων ὀνόματα ἑπτὰ, mit Recht hat daher die neue Ausgabe von Flemming und Radermacher 1901 die sieben Namen aufgenommen). Noch einiges Material über die sieben Erzengel im Judentum s. bei Wetstein, *Nov. Test.* II, 748 (zu Apoc 1, 4). Gfrörer, *Das Jahrhundert des Heils* I, 1838, S. 361 f. Weber, *System der altsynagogalen paläst. Theologie* 1880, S. 164. Gunkel, *Schöpfung und Chaos* 1895, S. 294 f. Lueken, *Michael* 1898, S. 36 f. Bousset, *Die Religion des Judentums* 1903, S. 319 f. — Die christliche Theologie hat die Vorstellung von den sieben Erzengeln übernommen und sie mit der von den sieben Planeten in Parallele gesetzt, s. Clemens, *Alex. Strom.* VI, 16, 143: ἑπτὰ μὲν εἰσὶν οἱ τὴν μεγίστην δύναμιν ἔχοντες πρωτόγονοι ἀγγέλων ἄρχοντες, ἑπτὰ δὲ καὶ οἱ ἀπὸ τῶν μαθημάτων τοὺς πλανήτας εἶναι φασὶν ἄτερας τὴν περίγειον διοίκησιν ἐπιτελοῦντες ὅψ' ὧν κατὰ κυμπαθείαν οἱ Καλδαῖοι πάντα γίνεσθαι νομίζουσι τὰ περὶ τῶν θνητῶν βίον (weiter vergleicht Clemens auch die sieben Plejaden und die sieben Sterne des großen und kleinen Bären). Andreas von Caesarea sagt in seinem Kommentar zur Apokalypse, daß Irenäus die sieben Geister Apoc 4, 5 erkläre als ἑπτὰ ἀγγέλους τῶν λοιπῶν ὑπερέχοντας. Ähnlich Arethas, s. Migne, *Patrol. graec.* t. 106, col. 256 u. 569, Reusch, *Das Buch Tobias* 1857, S. 123 f. — Da nach einer sehr verbreiteten Vorstellung des späteren Judentums über alle Kreaturen im ganzen und im einzelnen (Völker, Menschen, Winde, Flüsse, Meere, Sterne usw.) Engel als Wächter und Regenten gesetzt sind, so lag es nahe, die sieben Erzengel mit den sieben Planeten zu kombinieren. Bei der Häufigkeit der Siebenzahl wäre es aber verkehrt, darum die sieben Erzengel aus den sieben Planeten abzuleiten (vgl. dagegen z. B. auch die angeführte Stelle Henoch c. 20). Weit eher ist an die persischen Amesha Spentas zu denken, s. Stave, *Über den Einfluß des Parsismus auf das Judentum* 1898, S. 217. Ganz

angenommen wird, daß die Inschrift heidnischen Ursprungs ist mit jüdisch-christlichem Einschlag. Aber nach der neuerdings ermittelten Baugeschichte des Theaters, wie nach dem Schriftcharakter ist es wahrscheinlich, daß die Inschrift erst der byzantinischen Zeit angehört, als das römische Theater zu einer Festung umgebaut wurde.¹ Sie ist also kein Zeugnis für den Planetenglauben der römischen Kaiserzeit und hier nur erwähnt worden, weil sie von manchen in diesem Sinne gedeutet worden ist. Die Planeten stehen hier auch nicht in der Reihenfolge der Wochentage, sondern so, daß die Sonne die Mitte einnimmt.

Syrien. Justin der Märtyrer, der aus Flavia Neapolis in Samarien stammte, sagt in seiner an den Kaiser Antoninus Pius gerichteten Apologie, daß die Christen „am sogenannten Tag der Sonne“ zum Gottesdienst zusammenkommen (c. 67: τῆ τοῦ Ἥλιου λεγομένη ἡμέρα πάντων . . . συνέλευσις γίνεται). Als Grund für die Wahl dieses Tages gibt er dann an, daß es der erste Tag der Schöpfung ist, und daß Christus an diesem Tage auferstanden ist; denn am Tage vor dem Kronostag ist er gekreuzigt und am Tage nach dem Kronostag ist er den Aposteln erschienen (c. 67 fin.: τὴν δὲ τοῦ Ἥλιου ἡμέραν κοινῇ πάντες τὴν συνέλευσιν ποιούμεθα, ἐπειδὴ . . . τῆ γὰρ πρὸ τῆς Κρονικῆς ἐσταύρωσαν αὐτόν, καὶ τῆ μετὰ τὴν Κρονικὴν, ἥτις ἐστὶν Ἥλιου ἡμέρα, φανεῖς τοῖς ἀποστόλοις κ. τ. λ.). Man hat den Eindruck, daß diese Bezeichnung der Tage in Palästina, der Heimat Justins, schon ebenso bekannt war, wie in Rom, wo die Apologie gelesen werden soll. — Aus Syrien stammt auch ein achteckiges goldenes Armband, auf dessen acht Feldern die Tyche und die sieben Wochengötter abgebildet sind; über den Figuren stehen die Namen Τυχη, Κρονος, Ἥλιος, Σεληνη, Ἀρης, Ἐρμης, Ζεὺς, Ἀφροδίτη, und zwar in dieser Reihenfolge.² — Im östlichen Syrien, in der Gegend von Carrhae (Harrân, südlich von Edessa), lebte noch in der Zeit der arabischen Herrschaft im 9. Jahrh. nach Chr. und später eine religiöse Gemeinschaft, welche den Planeten-Glauben ganz in der Form, in welcher wir ihn aus den griechischen und römischen Quellen kennen, pflegte:

spät erst läßt sich in der jüdischen Mystik die Vorstellung von den sieben Erzengeln als Regenten der sieben Wochentage nachweisen, die allerdings sich leicht einstellen mußte, nachdem man Erzengel und Planeten kombiniert hatte. Reiches Material hierüber gibt Kopp, *Palaeographia critica* III, 354 ff.

¹ S. den Bericht von Wiegand über die Ausgrabungen in Milet, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1904, S. 90f.

² S. De Witte, *Gazette archéologique* 1877, p. 83 sq. und Abbildung pl. 8. Haug, *Westdeutsche Zeitschrift* IX, 1890, S. 42f. Maaß, *Die Tagesgötter in Rom und den Provinzen* S. 240 u. 241 (hier Abbildung nach De Witte).

die Ssabier oder Zabier. Sie waren ihrer Nationalität nach Syrer, aber von griechischer Kultur beeinflußt, wie sich schon darin zeigt, daß sie die Sonne Ilios (ἥλιος) nannten. Ihre Religion war recht eigentlich Dienst der Planeten oder vielmehr der ihnen innewohnenden und sie regierenden Geister. Die Reihenfolge der Planeten wird von den arabischen Schriftstellern, welche über sie berichten, auf verschiedene Weise angegeben: a) Saturn, Jupiter, Mars, Sonne, Venus, Merkur, Mond (Chwolson, Die Ssabier II, 382ff., 430f., 671 ff.). b) Sonne, Mond, Mars, Merkur, Jupiter, Venus, Saturn (Chwolson II, 22. 173f.). Ersteres ist die Anordnung nach ihrer Entfernung von der Erde; letzteres die Reihenfolge, nach welcher sie die Tage beherrschen. Beide Reihen stehen auch auf dem unten (bei Ägypten) mitzuteilenden Texte eines Zauberpapyrus nebeneinander. Vgl. über die Ssabier überhaupt: Chwolson, Die Ssabier und der Ssabismus, 2 Bde. 1856. Petermann, Art. „Zabier“ in Herzogs Real-Enzyklopädie, 1. Aufl. XVIII, 341—350.

Ägypten. Für Ägypten kommt vor allem in Betracht eine Münze des Antoninus Pius, auf deren Reverse in zwei konzentrischen Kreisen außen die zwölf Bilder des Tierkreises und innen die Büsten des Saturn, der Sonne, des Mondes, Mars, Merkur, Jupiter, Venus abgebildet sind. Wenn die hier vorausgesetzte Deutung der Bilder richtig ist, was bei der Kleinheit derselben nicht ganz sicher scheint, so stehen sie in der Reihenfolge der Wochengötter.¹ — Als feststehend setzt Clemens Alexandrinus die Benennung der Wochentage nach den Planeten voraus, indem er vom 4. und 6. Wochentage sagt (in der Fortsetzung der oben S. 10 bereits zitierten Stelle Strom. VII, 12, 75): ἐπιφημιζονται γὰρ ἡ μὲν Ἑρμοῦ, ἡ δὲ Ἀφροδίτης. — Dio Cassius XXXVII, 18 sagt ausdrücklich, daß die Zuteilung der Tage an die sieben Planeten aus Ägypten stamme (τὸ δὲ δὴ ἐκ τούτων ἀκτέρας τούτων ἐπὶ τὰ τούτων πλάνητας ὀνομαζόμενους τὰς ἡμέρας ἀνακείσθαι κατέστη μὲν ὑπὸ Αἰγυπτίων). — Im dritten Jahrhundert n. Chr. haben in Ägypten auch Schüler ihre Schreib-

¹ Obige Beschreibung gibt der Katalog des britischen Museums (*Catalogue of the greek coins in the British Museum, Alexandria 1892*, p. 127, dazu Tafel XII n. 1079). Einer etwas abweichenden älteren Beschreibung folgt Lersch, *Jahrbücher des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande IV, 1844*, S. 167f., V—VI, 306. Der reichhaltige Katalog der alexandrinischen Kaisermünzen von Dattari (*Numi Augg. Alexandrini. Kairo 1901*) war mir nicht zugänglich. — Nur indirekt gehören hierher andere alexandrinische Münzen des Antoninus Pius, auf welchen je ein Bild des Tierkreises mit je einem Planeten kombiniert ist. S. über diese Barthélemy, *Mémoires de l'Acad. des inscriptions et belles-lettres*, alte Serie t. XLI, Lersch, *Jahrb. IV, 168—170*, V—VI, 306f. De Witte, *Gazette archéologique 1877*, p. 84sq. Näheres über die Tierkreisbilder als οἰκοί der Planeten s. unten Excurs I, S. 60f.

übungen nach den Tagen der Planetenwoche datiert, wie eine im Museum zu Marseille befindliche Holztafel zeigt. Ihr Text ist von Fröhner folgendermaßen entziffert worden¹: Αὐρήλιος Θεόδωρος Ἀνουβίωνος ἔγραψα τῆ κθ', ἡμέρα Ἡλίου, ὑπατίας Φλαυείου Κωνσταντίου καὶ Οὐαλ[ερ]ίου Μαξιμιανοῦ Καισάρων τῶν ἐπάρχων. Χάλκας (sic) ὁ μάντις μαθὼν ἄλλων ἐμάντευσε τοῖς Ἑλλησιν καὶ τοῦτο αὐτοῖς παρέθετο, εἰ μὴ Ἀγαμέμνων τὴν ἑαυτοῦ θυγατέραν Εἰφειγένειαν θύσῃ usw. Die kurz gefaßte Geschichte ist dreimal wiederholt, offenbar als Schreibübung eines Schülers. Das Datum ist = 294 n. Chr. Die Unterschrift lautet: Μηνὸς Φαρμουθι (?) ἡμέρα Ἡλίου. — Ein ägyptischer Zauber-Papyrus, in dessen wüstem Synkretismus Ägyptisch-griechisches mit Jüdisch-christlichem gemengt ist, gibt zum Zweck astrologischer Belehrung folgende zwei Listen²:

Ἑλληνικόν.

Ἡλιος
Σελήνη
Ἄρης
Ἑρμῆς
Ζεὺς
Ἀφροδίτη
Κρόνος

Ἑπτὰζωνος.

Κρόνος
Ζεὺς
Ἄρης
Ἡλιος
Ἀφροδίτη
Ἑρμῆς
Σελήνη

Beide Listen sind uns bereits bekannt. Die zweite gibt die Reihe der Planeten nach ihrer Entfernung von der Erde, die erste in derjenigen Ordnung, nach welcher sie die Tage beherrschen (s. oben S. 15 f.). Auffallend ist nur, daß die erste nicht mit Κρόνος, sondern mit Ἡλιος beginnt. Dieselbe Abweichung wird uns auch sonst begegnen und später erörtert werden. — Auf dem Vorstellungskreis des ägyptischen Synkretismus beruhen auch die in Rom gefundenen Fluchgebete, welchen ihr Herausgeber Wünsch die unglückliche Bezeichnung „sethianisch“ gegeben hat.³ Auf diesen kommt öfters „der Tag des Ares“ (ἡμέρα Ἄρεως) vor, n. 16, 83, 22, 28, 25, 24.

Griechenland. Für das eigentliche Griechenland sind die Zeugnisse spärlich. Immerhin fehlen sie nicht. In seinen „Tischgesprächen“ hat Plutarch (um 100—120 n. Chr.) Sympos. IV, 7 die Frage behandelt Διὰ τί τὰς ὁμωνύμους τοῖς πλάνησιν ἡμέρας οὐ κατὰ τὴν ἐκείνων τάξιν ἀλλ' ἐνηλλαγμένως ἀριθμοῦσιν. Leider ist uns nur diese Inhaltsangabe, nicht der Text selbst erhalten. Aber man sieht deutlich, daß

¹ Fröhner, Philologus, fünfter Supplementband, I. Heft 1884, S. 49.

² S. *Papyri graeci Musei antiquarii publici Lugduni-Batavi* ed. Leemans t. II, 1885, p. 99 u. 137 sq. = Dieterich, Abraxas, 1891, S. 41 u. 187.

³ Wünsch, Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom, 1898.

es sich um dasselbe Problem handelt, welches auch Dio Cassius erörtert. Bei Benennung der Wochentage ist die Reihenfolge der Planeten eine andere als in Wirklichkeit nach ihrer Entfernung von der Erde. Die Frage ist also: wie die erstere zu erklären ist. Plutarch handelt unmittelbar vorher von den jüdischen Sitten. Es wäre aber sehr irrig, darum die Planetenwoche für jüdisch zu halten; denn Plutarch bringt auch vorher entschieden Nicht-jüdisches mit dem Judentum in Verbindung. — Als griechische Arbeit ist hier auch zu erwähnen eine in Mácon in Südfrankreich gefundene, jetzt im britischen Museum befindliche Silberfigur, welche eine Stadtgöttin (Tyche) darstellt. Sie trägt auf ihren Flügeln ein halbkreisförmiges Band, auf welchem die Büsten der Wochengötter angebracht sind in der Reihenfolge: Saturn, Sonne, Mond, Mars, Venus, Jupiter, Merkur.¹ Auffallend ist die Umstellung von Venus und Merkur (oder sind die Büsten anders zu deuten?). — Aus spätgriechischer Zeit mag noch Johannes Lydus genannt werden, der in seinem Werke *De mensibus* Buch II ausführlich über die Planeten und die nach ihnen benannten Tage handelt. Er zählt sie dabei in folgender Ordnung auf: Helios, Selene, Ares, Hermes, Zeus, Aphrodite, Kronos.

b. Westliche Reichshälfte.

Erstes Jahrhundert vor Chr. Das älteste Zeugnis für die Bekanntheit der Planetenwoche im Abendlande ist die Erwähnung des „Saturntages“ bei Tibullus (gest. 19 vor Chr.). Er sagt Eleg. I, 3, 18, daß er, um Rom nicht verlassen zu müssen, allerlei Vorwände gesucht habe: er habe den Vogelflug vorgeschützt oder böse *omina*: daß der Tag des Saturn ihn aufhalte (*Saturni sacram me tenuisse diem*). Die herkömmliche Auslegung versteht darunter den jüdischen Sabbat, an welchem es verboten war zu reisen. Mir scheint es kaum fraglich, daß der Samstag der Astrologen gemeint ist, der als Unglückstag galt (s. oben S. 17). Aber auch wenn der jüdische Sabbat gemeint sein sollte, würde Tibulls Äußerung doch indirekt ein Zeugnis für die Planetenwoche sein, denn erst auf Grund des Parallelismus dieser mit der jüdischen ist jene Benennung des Sabbats entstanden. — Ebenfalls noch der Zeit des Augustus (zw. 735 u. 757 a. U.) gehört ein Kalender-Fragment an, auf welchem die Tage der siebentägigen Woche mit

¹ De Witte, *Gazette archologique* 1877, p. 82, und 1879, p. 3 (hier mit Abbildung pl. 2). Haug, *Westdeutsche Zeitschrift* IX, 1890, S. 42. Maaß, *Die Tagesgötter in Rom und den Provinzen* S. 240—242 (mit Abbildung nach de Witte).

denen der achttägigen römischen in Parallele gesetzt werden. Das Ganze, soweit es erhalten ist, hat folgende Form:¹

C	F C C ludi	C C C Iunoni M
	G D C ludi	D D MEDNP
	A E C ludi	E E AVGNP
	B F C ludi	F F FONT
	C G N ludi	G G EN
	D H EID Jovi epul	A H EID
XIIIX		XVII
	E A F equor prob	B A F
	F B N	C B C
	G C C	D C C
	A D C in circo	E D APM
	B E C in circo	F E C
	C F C	G F C
	D G C	A G C
	E H C	B H C
	F A C	C A C
	G B F	D B C
	A C C	E C C lud victor sull comm
D C		F D C ludi

Die eine Kolumne bezieht sich auf den September, die andere auf den Oktober. Die Buchstaben von A bis G bezeichnen die Tage der siebentägigen Woche, die Buchstaben von A bis H die der achttägigen. Zu jedem Tage werden kalendarische Notizen gegeben.² Das häufige C ist = *dies comitialis*, N = *nefastus* oder *nefas*, F = *fastus* oder *fas*. Alle ähnlichen Kalenderfragmente, die in erheblicher Zahl erhalten sind, berücksichtigen nur die achttägige römische Woche. Die Vergleichung mit der siebentägigen ist eine Singularität unseres Fragmentes. Man hat diese siebentägige Woche wohl für altsabinisch gehalten, weil das Fragment im Sabinerlande gefunden wurde (weshalb man es *fasti Sabini* zu nennen pflegt).³ Aber von einer siebentägigen Woche im alten Italien ist sonst nichts bekannt; sie ist zweifellos aus dem Orient gekommen, und es kann sich bei unserem Fragmente nur darum handeln, ob an die jüdische oder an die astrologische Woche zu denken ist. Trotz der

¹ Corp. Inscr. Lat. t. I ed. 2 p. 220 und t. IX n. 4769. Vgl. auch Mommsen, Die römische Chronologie bis auf Cäsar, 2. Aufl. 1859, S. 313f. De Rossi, *Inscriptiones christianae urbis Romae* t. I, p. LXXVII. Gundermann, Zeitschr. für deutsche Wortforschung I, 177.

² Vgl. zur Erläuterung: Marquardt, Römische Staatsverwaltung, Bd. III, 1878, S. 277ff.

³ So Huschke, Das alte römische Jahr, 1869, S. 293f. Marquardt, a. a. O. S. 278, Anm. 3.

starken Verbreitung des Judentums in Rom und dessen Umgebung zur Zeit des Augustus dürfte letzteres wahrscheinlicher sein, denn in einer wenn nicht amtlichen, so doch halbamtlichen Bekanntmachung von der Art unseres Kalenders ist Berücksichtigung astrologischer Anschauungen eher zu erwarten als eine solche jüdischer. Mommsen hat in seinen Bemerkungen zum Corp. Inscr. Lat. t. I, p. 285 sq. die Hypothese von der „sabinischen“ Woche überhaupt nicht berücksichtigt.

Erstes Jahrhundert nach Chr. Wegen der sicheren Zeitgrenze (Untergang Pompejis 79 n. Chr.) sind besonders wertvoll einige Zeugnisse aus Pompeji. Zunächst eine Wand-Inschrift, welche ausdrücklich „die Tage der Götter“ aufzählen will in folgender Weise:¹

Θεων ημερα
 Κρονου
 Ηλιου
 Σεληνης
 Αρεω
 Ε[ρ]μου
 Διου
 [Αφρο]δειτης.

Im Jahre 1901 ist in Pompeji folgende Wand-Inschrift gefunden worden (*Atti della R. Accademia dei Lincei, anno 1901, Serie V, Classe di scienze morali etc. vol. IX, Notizie degli Scavi p. 330*):

SATVRNI
 SOLIS
 LVNAE
 MARTIS
 IOVIS
 VENERIS

Merkur fehlt nach Mars, sicher nur infolge eines Versehens.

Längst bekannt ist eine Wand-Malerei in Pompeji, welche in sieben Medaillons die Büsten der Wochengötter darstellt, nach Helbig's Beschreibung in folgender Form.² 1. Saturn mit gelbem Mantel, die Sichel an der rechten Schulter. 2. Sol mit Strahlenkranz und roter Chlamys, die Geißel an der linken Schulter. 3. Luna mit Nimbus, in weißem Gewande, mit Scepter. 4. Mars, vollständig gewaffnet, mit Speer. 5. Merkur mit Petasos, nach P. d'E. mit nackter Brust, nach

¹ Mau, *Bullettino dell' Istituto di corrispondenza archeologica* 1881, p. 30.

² Helbig, Wandgemälde der vom Vesuv verschütteten Städte Campaniens (1868) S. 200. Die Werke, auf welche Helbig Bezug nimmt, sind: P. d'E. = *Le pitture antiche d'Ercolano* I—V, Nap. 1757—79. M. B. = *Real Museo Borbonico* I—XVI, Nap. 1824—57. — Vgl. über das obige Gemälde auch Lersch, *Jahrbücher des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande* IV, 163 f.

M. B. mit Chlamys; was richtig ist, läßt sich gegenwärtig nicht mehr entscheiden. 6. Jupiter mit rotem Gewande, welches die Brust frei läßt. Die P. d'E. stellen ihn ohne, M. B. mit Scepter dar; was richtig ist, läßt sich gegenwärtig nicht mehr entscheiden. 7. Venus mit modiusartiger Krone, in weißem Gewande; über der rechten Schulter sieht Amor hervor (P. d'E. III, 50 p. 263. M. B. XI, 3). — Auf einer Inschrift aus Pompeji vom 6. Februar 60 n. Chr., deren Lesung unsicher ist, werden, wie es scheint, die Tage des *sol* und der *luna* erwähnt (Corp. Inscr. Lat. I, ed. 2, p. 342), auf einer Wand-Inschrift daselbst der *dies lunae* (Corp. Inscr. Lat. IV n. 1306). — Auf dem Bruchstück einer Markttafel ungewissen Ursprungs, welche nach den Buchstabenformen noch ins erste Jahrhundert gehört, sind die Namen (Merc)VR IOVIS V(eneris) erhalten (Corp. Inscr. Lat. I, ed. 2, p. 218). Offenbar waren hier die sieben Tage der Planeten-Woche angegeben. Die Tafel diente praktischen Zwecken, denn sie will hauptsächlich die Markttage in einer Anzahl wichtiger Städte nachweisen.¹ — Der zur Zeit Neros schreibende Petronius erzählt in seiner *cena Trimalchionis* c. 30, daß am Eingang zum Speisezimmer des Trimalchio an den beiden Türpfosten je eine Tafel angebracht war, auf deren einer angeschrieben war: „am 30. und 31. Dezember speist unser Gajus auswärts“, während auf der andern der Lauf des Mondes und die Bilder der sieben Planeten gemalt waren, und durch verschiedene Knöpfe angegeben war, welche Tage günstig und

¹ Verwandt ist ein in Puteoli gefundenes Inschriften-Fragment, auf welchem die Namen *Satur. Solis Lunae Martis* und darunter *Romae Capuae Calatiae Benev.* erhalten sind (Corp. Inscr. Lat. I, ed. 2, p. 218). Ich erwähne dies hier in der Anmerkung, da die vorliegenden Publikationen nicht ermöglichen, die Zeit der Inschrift näher zu bestimmen. — Das Gleiche gilt von dem Fragment Corp. Inscr. Lat. X n. 1605 (ebenfalls aus Puteoli), auf welchem die Tagesnamen (*Mercuri. Iovis. Veneris*) erhalten sind. — Wegen der sachlichen Verwandtschaft sei hier auch die Kalenderzeichnung erwähnt, welche in den römischen Titus-Thermen auf einer Wand eingeritzt gefunden worden ist. „In einem viereckigen Rahmen erscheinen hier in oberster Reihe die sieben Planeten (in Büstenform) neben einander: Saturn (zerstört), Sol, Luna, Mars, Merkur, Jupiter (zerstört), Venus; darunter die zwölf Zeichen des Zodiacus im Kreise; neben diesem rechts die Tage I—XV, links XVI—XXX. Neben jedem Wochentag, Monatssternbild und Monatstag ist ein Loch, in deren einem sich ein beinerner Knopf fand; durch das Umstecken dieser Knöpfe gab man Monat, Wochentag und Monatstag an“ (Mommsen, Abhandlungen der sächs. Gesellsch. der Wissensch., phil.-hist. Cl. Bd. I, 1850, S. 569). Vgl. die Abbildungen in: Guattani, *Memorie enciclopediche sulle antichità e belle arti di Roma* t. VI (*per il 1816*) Roma 1817 p. 160, und bei Ant. de Romanis, *Le antiche camere Esquiline dette comunemente delle Terme di Tito* (Roma 1822), p. 12. Die interessante Zeichnung ist schon bald nach ihrer Entdeckung (im Jahre 1812) zerstört worden, s. de Romanis p. 59. Saturn und Jupiter fehlten schon bei der Entdeckung.

welche ungünstig seien (*Petronii Cena Trimalchionis*, mit deutscher Übersetzung von Friedländer 1891, c. 30: *et duae tabulae in utroque poste defixae, quarum altera, si bene memini, hoc habebat inscriptum: „III et pridie Kalendas Ianuarias C. noster foras cenat“, altera lunae cursum stellarumque septem imagines pictas; et qui dies boni quique incommodi essent, distinguente bulla notabantur*). — Ein indirektes Zeugnis für die Planeten-Woche ist auch die Bezeichnung des jüdischen Sabbats als Samstag, die zwar noch nicht bei Tibull nachweisbar ist (s. oben S. 25), wohl aber seit dem ersten Jahrh. nach Chr. bei Frontinus (unter Vespasian und Domitian), Tacitus, Dio Cassius und anderen.¹ Dio Cassius bemerkt XLIX, 22, der Sabbat sei schon „damals“, nämlich zur Zeit des Herodes, „Tag des Kronos“ genannt worden.

Zweites Jahrhundert nach Chr. Bei Beschreibung der Thermen, welche Alexander Severus erbaute, bemerkt sein Biograph Lampridius (*Vita Alexandri Severi* c. 25, in den *Scriptores historiae Augustae*): *Oceani solium primus inter appellavit, cum Traianus id non fecisset, sed diebus solia deputasset*. Der Text kann so, wie er überliefert ist, nicht übersetzt werden. Liest man aber statt *inter* mit Jordan und Maaß *in thermis*, so ergibt sich ein erträglicher Sinn: „Alexander Severus hat in den Thermen die Bezeichnung Oceanus-Bassin eingeführt (*solium* = Bassin, Badewanne), während Trajan dies nicht getan, sondern die Bassins den Tagen überwiesen hatte.“ Uns interessiert hier der letzte Satz. „Die Tage“ können nur die Tagesgötter, die Planeten sein. Man wird anzunehmen haben, daß Trajan ihre Statuen in den Thermen aufgestellt und nach ihnen die Bassins benannt hat.² — Der zur Zeit Hadrians schreibende Suetonius sagt, daß Titus in einem unansehnlichen Hause *prope Septisodium* geboren sei (Titus c. 2). Er meint dabei sicherlich dieselbe Lokalität, welche Ammianus Marcellinus *Septemsodium* nennt, indem er berichtet, daß Marc Aurel hier, also in unmittelbarer Nähe des Septemzodiums, ein prachtvolles Nymphaeum

¹ Frontin. *Strategem.* II, 1, 17: *Divus Augustus Vespasianus Iudaeos Saturni die, quo eis nefas est quidquam seriae rei agere, adortus superavit*. — Tacitus, *Hist.* V, 4: *septimo die otium placuisse ferunt, quia is finem laborum tulerit . . . alii honorem cum Saturno haberi*. — Dio Cassius setzt die drei Eroberungen Jerusalems durch Pompejus, Herodes und Titus alle auf den „Tag des Kronos“, womit er den Sabbat meint (XXXVII, 16: *έν τῇ τοῦ Κρόνου ἡμέρᾳ*, XLIX, 22: *έν τῇ τοῦ Κρόνου καί τότε ἡμέρᾳ ὠνομαζέμενῃ*, LXVI, 7: *έν αὐτῇ τῇ τοῦ Κρόνου ἡμέρᾳ*). — Vgl. auch Tertullian. *Apologet.* 16, ad Nationes I, 13.

² Vgl. die Erörterung von Maaß, Die Tagesgötter in Rom und den Provinzen, S. 157—160.

erbaut habe (XV, 7, 3: *cum itidem plebs . . . ad Septemzodium convenisset, celebrem locum, ubi operis ambitiosi Nymphaeum Marcus condidit imperator*).¹ Die Formen *Septizonium* und *Septizodium* werden uns noch öfters begegnen. Sie sind annäherd gleich bezeugt und beide tatsächlich gebraucht worden. Den Vorzug wird nicht, wie Maaß S. 122—131 will, die Form *Septizodium* verdienen, sondern *Septizonium*. Denn τὰ ζῦδια ist in der astrologischen Sprache der feststehende Terminus für die zwölf Bilder des Tierkreises, während andererseits ἡ ἑπτὰζῦνος (von ζῦνῃ) ebenso sicher das System der sieben Planeten (das „Siebenzonensystem“) ist; jedem Planeten gehört eine Zone im Äther; s. *Pauli Alexandrini Eicarῶγῆ εἰς τὴν ἀποτελεσματικὴν* ed. Andr. Schato, Witebergae 1586, und dazu unten Excurs II, auch Leemans, *Papyri graeci Musei Lugduni-Batavi* t. II, 1885, p. 178. Die ζῦδια spielen dabei freilich auch eine wichtige Rolle, denn es handelt sich auch um die Stellung der Planeten zu den Bildern des Tierkreises. Hierdurch mag das Schwanken des Sprachgebrauches entstanden sein. Auf welche Weise nun die ἑπτὰζῦνος in jenen Gebäuden, welche man *Septizonia* oder *Septizodia* nannte, zur Darstellung kam, wissen wir nicht. Als sicher aber dürfen wir annehmen — darin wird den überzeugenden Ausführungen von Riegel (Beiträge zur Kunstgesch. Italiens 1898, S. 1—12) und Maaß beizustimmen sein —, daß es sich um Gebäude handelt, deren Errichtung in dem Glauben an die sieben Planeten als Schicksalsgötter ihren Anlaß hatte und demselben in irgend einer Form Ausdruck verlieh.² Ein solches hat es also spätestens zur Zeit Suetons, wenn nicht früher, in Rom gegeben. Da in dem Siebenzonensysteme die Planeten nicht nach der Reihe der Wochengötter, sondern nach ihrer Entfernung von der Erde geordnet waren, gehört die Sache allerdings nur indirekt hierher. — Auch in Afrika ist sicher bereits im zweiten Jahrhundert ein *Septizonium* erbaut worden; denn nach einer Bau-Inschrift zu Lambaesis in Numidien (Corp. Inscr. Lat. VIII n. 2657) ist

¹ Vgl. dazu Maaß a. a. O. S. 41—43.

² Ein astronomisches Observatorium, an welches Riegel wenigstens nebenbei denkt, dürfte wegen des monumentalen Charakters des Baues nicht wahrscheinlich sein. Dagegen liegt es meines Erachtens nahe, als Analogon die von Agrippa beabsichtigte und von Augustus ausgeführte Säulenhalle zu vergleichen, welche die von Agrippa ausgearbeitete Weltkarte, offenbar in größtem Maßstabe auf den Marmorwänden zu öffentlicher Darstellung brachte (Plin. Hist. Nat. III, 2, 17: *Agrippam quidem . . . cum orbem terrarum orbi spectandum propositurus esset, errasse quis credat et cum eo divum Augustum? Is namque complexam cum porticum ex destinatione et commentariis M. Agrippae a sorore ejus inchoatam peregit*). So kann das *Septizonium* neben den Statuen der Planeten-Götter auf seinen Marmorwänden eine Darstellung des „Siebenzonen-Systems“ enthalten haben. Vgl. überhaupt den Excurs II am Schlusse dieser Abhandlung.

im Jahre 209—211 das dortige *Septizonium* . . . *vetustate dilabsum* wiederhergestellt worden. Seine erste Erbauung muß also geraume Zeit früher fallen. — Nicht näher bestimmbar ist die Zeit eines anderen *Septizodiums* in Afrika proconsularis (Corp. Inscr. Lat. VIII Suppl. n. 14372). Beachte die inschriftliche Bezeugung beider Formen: *Septizonium* n. 2657, *Septizodium* n. 14372. Die Form *Septizonium* ist auch durch den christlichen Dichter Commodian bezeugt.¹ — Vielleicht darf als Zeuge für das zweite Jahrhundert auch noch Ampelius angeführt werden, dessen Zeit allerdings kontrovers ist (da er keinen späteren Namen als Trajan nennt, auch wo dazu Veranlassung wäre, ist er wohl nicht viel später zu setzen). Er sagt in seinem *Liber memorialis* c. 3 (ed. Woelfflin 1879): *Stellae potentissimae in caelo sunt septem: Saturnus, Sol, Luna, Mars, Mercurius, Juppiter, Venus, quae a Graecis planetae a nobis erraticae dicuntur, quia ad arbitrium suum vagantur et motu suo hominum fata moderantur.* — Auch an Justin den Märtyrer ist hier noch zu erinnern, der in seiner an den Kaiser Antoninus Pius gerichteten Apologie ohne weiteres als bekannt voraussetzt, was unter dem Tag des ἥλιος und dem Tag des Κρόνος zu verstehen sei (vgl. oben S. 22).

Seit 200 nach Chr. — Der um 210—220 n. Chr. schreibende Dio Cassius bezeugt (XXXVII, 18), daß die Zuweisung der Tage an die sieben Planeten zu seiner Zeit allgemein verbreitet war (τὸ δὲ διῆ ἐς τοὺς ἀστέρας τοὺς ἑπτὰ τοὺς πλάνητας ὠνομασμένους τὰς ἡμέρας ἀνακείσθαι . . . παρέστι δὲ καὶ ἐπὶ πάντας ἀνθρώπους). Die Richtigkeit dieses Zeugnisses wird durch eine reiche Fülle uns noch zugänglichen Materials bestätigt. Es scheint, daß das Beispiel des kaiserlichen Hofes unter Septimius Severus (193—211 n. Chr.) wesentlich dazu beigetragen hat, den seit zwei Jahrhunderten weit verbreiteten astrologischen Glauben an die Macht der Planeten wenigstens im Abendlande zu allgemeiner Herrschaft zu bringen und damit auch der siebentägigen Woche zum Siege zu verhelfen. Septimius Severus selbst war der Astrologie eifrig ergeben (Spartian. Sever. 3). Er erbaute in Rom ein *Septizonium*, von welchem noch im 16. Jahrhundert bedeutende Reste erhalten waren (Spartian. Sever. 19 [in den *Scriptores historiae Augustae*]: *opera publica*

¹ Die Gedichte Commodians (*Commodiani carmina recogn.* Ludwig, P. I, Lips. 1878) sind akrostichisch, so daß die Anfangsbuchstaben der einzelnen Verse den Titel des betreffenden Gedichtes wiedergeben. Eines derselben (Instruct I, 7) handelt *De septizonio et stellis*. Die Polemik richtet sich hier nur gegen vier Planetengötter: Jupiter, Saturn, Mars, Venus. Die fehlenden drei werden in den beiden folgenden Gedichten behandelt, I, 8: *De Sole et Luna*, I, 9: *Mercurius*. Vgl. Maaß, *Die Tagesgötter* S. 29.

praecipua eius extant Septisonium et thermae Severianae. *ibid.* c. 24: *cum Septisodium faceret, nihil aliud cogitavit, quam ut ex Africa venientibus suum opus occurreret;* vgl. Spartian. Geta 7: *specie Septisodii exstructum;* an den beiden letzteren Stellen ist die Form *Septisodium* besser bezeugt; ebenso bei Hieronymus, Chron. ed. Schoene II, 177, zum 8. Jahre des Severus = 201 n. Chr.: *Severo imperante thermae Severianae apud Antiochiam et Romae factae, et Septisodium exstructum.*¹ — Ein dem Grammatiker Dositheus zugeschriebener kleiner Traktat in griechischer und lateinischer Sprache, der nach den einleitenden Bemerkungen im Jahre 207 n. Chr. (*Maximo et Apro consulibus*) verfaßt ist, gibt neben den Namen der Musen und Götter auch folgende Liste:²

ἑπτὰ ζῴδιων	ἡμέραι	septe(m)odi dies
Κρόνου	Ζ	Saturni
Ἡλίου	α	Solis
Σελήνης	β	Lunae
Ἄρεως	γ	Martis
Ἑρμοῦ	δ	Mercuris (sic)
Διός	ε	Iovis
Ἀφροδίτης	ς	Veneris

Die Planeten stehen hier in der richtigen Reihenfolge als Wochengötter, mit Kronos beginnend. Da in der christlichen Zeit mit Helios der Anfang gemacht wurde, hat dies ein Ergänzter durch die daneben geschriebenen Ziffern zum Ausdruck gebracht.³ — Zur Zeit des Septimius Severus schrieb auch Tertullian, der in seinem *Apologeticum* die Bezeichnungen *dies Solis* und *dies Saturni* als ganz geläufige gebraucht (*Apologet.* c. 16: *si diem solis laetitiae indulgemus, alia longe ratione quam religione solis, secundo loco ab eis sumus qui diem Saturni otio et victui decernunt*). Seinen heidnischen Lesern sagt Tertullian *ad Nationes* I, 13: *vos certe estis, qui etiam in laterculum septem dierum solem receptistis.*

Auch für die nördlichen Provinzen des römischen Reiches haben

¹ Vgl. über den Bau des Severus: Hülsen, *Das Septizonium des Septimius Severus* (46. Progr. zum Winkelmannsfeste der archäol. Gesellsch.) Berlin 1886. Maaß, *Die Tagesgötter* S. 3—19. Über die Textüberlieferung bei Spartian und Hieronymus: Maaß, S. 106f.

² *Dosithei Magistri interpretamentorum liber tertius* ed. Böcking 1832 p. 68 sq. — *Corpus Glossariorum latinorum* ed. Goetz, vol. III, 1892, p. 58.

³ Maaß, *Die Tagesgötter* S. 132, sieht in dem Umstande, daß diese Ergänzung nur beim griechischen Text sich findet, eine Bestätigung der Ansicht, daß der lateinische Text der ursprüngliche ist. In der Tat wird nach dem oben S. 30 Bemerkten die Übersetzung ἑπτὰ ζῴδιων für *septemodi* (richtiger *septemsoni*) als eine irrige zu betrachten sein. Vgl. über Dositheus auch Goetz in Pauly-Wissowas *Real-Enz.* V, 1606f.

wir seit etwa 200 n. Chr. zahlreiche Belege für den Kultus der Planeten als Wochengötter und für die Bezeichnung der Tage nach ihnen. Die älteste lateinische Inschrift, auf welcher diese Bezeichnung zum Zweck der Datierung gebraucht ist, ist in Apulum in Dacien (dem heutigen Karlsburg in Siebenbürgen) gefunden worden. Sie lautet im wesentlichen folgendermaßen (Corp. Inscriptionum Lat. III n. 1051): *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) C. Sentius Anicetus dec(urio) col(oniae) Sar(mizegetusae) . . . v(otum) s(olvit) libens) m(erito) Aug(ustis) n(ostris) imp. Ant(onia) II et [. . .] cos. X. k. Iun. lun(a) XVIII die Iovis*. Das Datum ist = 23. Mai 205 n. Chr. — Nicht viel jünger ist eine andere in Raetien (Untersaal bei Kelheim in Bayern) gefundene (Corp. Inscr. Lat. III n. 5938): *Deo Mercurio Fortun(ae) red(uci) sacr(um) M. Vir(ius) Marcellus . . . d(ie) L(unae) X. K. Iun. l(una) V*. Aus den kalendarischen Daten hat Kubitschek berechnet, daß die Inschrift in d. J. 231 n. Chr. fallen muß (Corp. Inscr. Lat. III Suppl. n. 11943). — Aus der Zeit des Übergangs zum Christentum mag hier noch erwähnt werden eine Inschrift aus Pannonien, durch welche wir erfahren, daß Konstantin d. Gr. die Abhaltung von Märkten am Sonntag gestattet hat, Corp. Inscr. Lat. III n. 4121: *Imp. Caes. Fl(avius) Val(erius) Constantinus pius felix maximus Aug(ustus) . . . provisione etiam pietatis suae nundinas die Solis perpeti anno constituit*. — Besonders zahlreich sind die Wochengötter-Denkmale aus der Rheingegend, dem westlichen Germanien und östlichen Gallien.¹ Es sind altarförmige Steine, welche aber wahrscheinlich (von einem Teil ist dies sicher) einer Jupiter-Statue als Sockel dienten. Ringsherum sind in Reliefs die Bilder der sieben Planeten als Wochengötter dargestellt, mit Saturn beginnend. Wenigstens bei einem Teil ist der Anfang mit Saturn sicher (Haug Nr. 8. 10. 11. 12. 15). Haug beschreibt a. a. O. siebzehn solche Steine; der älteste sicher datierbare gehört — wiederum bemerkenswert — der Zeit des Septimius Severus an (Haug S. 35, No. 17).

An die Wochengöttersteine mögen hier Abbildungen der Wochengötter auf anderen Geräten mancherlei Art aus verschiedenen Gegenden des römischen Reiches angeschlossen werden.² Einige sind oben schon genannt (S. 22 goldenes Armband aus Syrien, S. 25 Silberfigur). Die Gegenstände, auf welchen sich solche Abbildungen sonst noch finden, sind: Reliefplatten, Schiffchen von Bronze, silberne Schöpfkelle, bronzener

¹ S. hierüber bes. Haug, Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst IX, 1890, S. 26—40.

² Vgl. auch hierüber bes. Haug a. a. O. S. 40—44.
Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. Jahrg. VI. 1905.

Krug, Kästchen von Bronze, irdene Lampe, Mosaikboden, Zange von Bronze, Trinkbecher. Hervorgehoben sei ein rundes Bronzeblech, das als Kalender gedient zu haben scheint. Auf demselben sind in einem Kreise herum von der Rechten zur Linken zweimal nach einander die Namen der Wochengötter eingegraben: *SAT. SOL. LVN. MAR. MER. IOV. VEN.*¹

Denkmale für die Wochengötter in größerem Stile sind uns noch für die Gegend von Trient und Verona bezeugt. In Anaunum (im Gebiet des Municipiums von Trient) sind sechs Steine, die offenbar als Basen von Statuen dienten, mit folgenden Aufschriften gefunden worden: *Saturno, Lunae, Marti, Mercur, Iovi, Veneri* (Corp. Inscr. Lat. V n. 5051—5056; der Stein für *Sol* fehlt). In Verona hat noch ein Dichter der karolingischen Zeit Heiligtümer (oder ein Heiligtum?) der Planeten-Götter gesehen, die er folgendermaßen besingt:²

*Fana et templa constructa ad deorum nomina
Lunae (sic), Martis et Minervae (sic), Iovis atque Veneris
et Saturni sive Solis, qui prefulget omnibus.*

Minerva statt Merkur ist sicher ein Irrtum — wenn nicht der Text-Überlieferung, so doch des christlichen Beschreibers.

Auch in Mithras-Heiligtümern finden sich zuweilen bildliche Darstellungen der Wochengötter. Es scheint, daß die Verehrung derselben in der synkretistischen Mithras-Religion der Kaiserzeit eine nicht unwesentliche Rolle gespielt hat.³

Trotz der Herrschaft der Planeten-Woche werden aber die Tage derselben auf Inschriften zum Zweck der Datierung in heidnischer Zeit nur selten angegeben.⁴ Erst in christlicher Zeit ist dieser Gebrauch häufig geworden.

¹ De Witte, *Gazette archéologique* 1877, p. 84. Haug, a. a. O. S. 43. Abbildung bei De Witte, *Gazette archéol.* 1879, p. 5.

² *Laudes Veronensis civitatis (Poetae latini aevi Carolini rec.* Duemmler, t. I, 1881, p. 118—122, in den *Monumenta Germaniae historica*) vers. 5.

³ S. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* I, 112—120.

⁴ Außer den oben S. 33 genannten kommen etwa noch folgende Inschriften in Betracht: Corp. Inscr. Lat. XIII n. 1906 (Lyon): *D. M. et memoriae aeternae Vitalini Felicis (Veteran der legio Minervia) . . . natus est die Martis, die Martis probatus, die Martis missionem percepit; die Martis defunctus est.* — Corp. Inscr. Lat. VI n. 13782 (Rom): *L. Caecilius L(uicii) l(ibertus) Syrus natus mense Maio hora noctis VI die Mercuri.* — Vielleicht gehört auch hierher Corp. Inscr. Graec. n. 6731 = Inscr. gr. Sicil. et Ital. ed. Kaibel n. 2184 (Rom): . . . νίq θυγατρ[ι] γλυκιδότη μνείας χάριν. ἀγαλμα εἰμι Ἑλίου· καὶ γὰρ Ἑλίου ἡμέρα ἐγενήθη(ν) καὶ Ἑλίου ἡμέρα κρίσις μου γέγονεν. Die Inschrift kann aber trotz des ἀγαλμα Ἑλίου auch christlich sein. — Wahrscheinlich christlich dürfte wegen ihres späten Ursprungs (*infimae aetatis*) folgende Inschrift sein, Corp. Inscr.

c. Gebrauch der Planeten-Woche in der christlichen Kirche.

Die christliche Kirche hat, wie im ersten Abschnitt gezeigt worden ist, zunächst die jüdische Woche aufgenommen. Der Kultus der Planeten-Götter mußte von ihr, sofern sie sich selbst treu blieb, als etwas Fremdartiges abgelehnt werden. Trotzdem ist im vierten und fünften Jahrhundert die Datierung nach Tagen der Planeten-Woche in weiten Kreisen üblich gewesen. Wir stellen zunächst das Material hierüber zusammen, indem wir die Beurteilung desselben dem folgenden Abschnitte vorbehalten. Für die Stadt Rom geben die von de Rossi herausgegebenen christlichen Inschriften folgende Daten, die besonders wertvoll sind, weil die Inschriften datiert sind (*Inscriptiones christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores* ed. de Rossi, vol. I, 1861, vgl. die Übersicht am Schlusse p. 615 sq.):

- n. 11 (269 n. Chr.): δετε Βενερεσ λουνα XXIII.
- n. 597 (327 od. 411): *die Beneris Ina XVII*
- n. 68 (343 n. Chr.): *(die) Martis*
- n. 172 (364 n. Chr.):
ora noctis IIII . . die Saturnis luna vigesima
- n. 208 (368 n. Chr.): *d. Martis*
- n. 235 (373 n. Chr.): *d. Lun.*
- n. 275 (378 n. Chr.): *dii Iovis luna XII*
- n. 355 (385 n. Chr.): *die Lunae*
- n. 443 (397 n. Chr.): *die Mercurii luna XII*
- n. 473 (399 n. Chr.): *die Veneris*
- n. 475 (399 n. Chr.): *die Mercuris*
- n. 558 (400 od. 406): *die Beneris ora quarta*
- n. 596 (411 n. Chr.): *die Satur. ora prima.*
- n. 645 (425 n. Chr.): *die Mercuris*
- n. 711 (443 n. Chr.): *die Solis*
- n. 730 (445 n. Chr.): *die Veneris*
- n. 754 (452 n. Chr.): *recessit die Mercuris*
ora VIII et deposita die Iovis
- n. 798 (457 n. Chr.): *die Solis*
- n. 810 (457 n. Chr.): *die Iobis*
- n. 851 (473 od. 491): *die Veneris*

Die christlichen Inschriften außerhalb Roms geben im wesent-

Graec. n. 5465 = Kaibel n. 235 (Acrae in Sizilien): "Αλφ(ι)ο) κλωδ(ι)ς έτελεούτηεν πρό η' ε(δ)ών Νοβεμ(β)ρίων ημ(ε)ρ. 'Ηλ(ι)ου. Der Verstorbene war ein hervorragender städtischer Beamter (άρ(ε)ας την δευτέραν άρχ(η)ν και πρεσβ(ι)ας πρεσβ(ε)υ(ε)τας προς βασιλέα και γ' παραπον(ε)ς). — Sicher heidnisch wäre, wenn sie echt wäre, die jetzt als gefälscht geltende Inschrift Corp. Inscr. Gr. 6769 = Kaibel n. 2436 (Massilia): . . . γεγένηται εις τ(ο) Ουένερις, δ(ι)ου 'Ηρακλ(η)ς ημ(ε)ρ. 'Αφροδείτης ήρ(ι)σθη υπό θεών καλουμένων Πυθ(ι)ων.

lichen dasselbe Bild wie die römischen. Auch hier sind es — soweit sie datierbar sind — hauptsächlich Inschriften des vierten und fünften Jahrhunderts, auf welchen die Tage der Planetenwoche vorkommen; und die nicht datierbaren werden zum größten Teil derselben Zeit angehören. Dabei ist besonders hervorzuheben, daß sie fast alle dem Abendlande angehören (nur eine ägyptische macht eine Ausnahme s. unter ἡμ. Σελήνης). In der christlichen Kirche des Morgenlandes, mit Ausnahme Ägyptens, scheint die Benennung der Wochentage nach den Planeten niemals in Aufnahme gekommen zu sein. — Ich ordne im folgenden das mir bekannte Material nach Wochentagen, mit dem Sonntag beginnend (der christlichen Zählung der Wochentage entsprechend), und bemerke dabei noch zweierlei: 1. Nicht bei allen Inschriften läßt sich mit Sicherheit sagen, ob sie christlich oder nichtchristlich sind. Aber die Zahl der zweifelhaften ist verschwindend klein. Bei fast allen im folgenden berücksichtigten ist die christliche Herkunft entweder sicher oder doch höchst wahrscheinlich. 2. Um eine möglichst vollständige Statistik zu geben, nehme ich auch die Stellen der älteren christlichen Schriftsteller, an welchen Planeten-Tage erwähnt werden, mit auf, und verweise kurz auch auf de Rossis römische Inschriften:*

1. Tag der Sonne. ἡμέρα Ἡλίου Justinus Martyr, Apolog. 67 (s. oben S. 22). — *Inscriptiones graecae Sicil. et Ital.* ed. Kaibel n. 142 (Syrakus). — Corp. Inscr. Graec. n. 9463 = Kaibel n. 165 (Syrakus). — Corp. Inscr. Graec. n. 9475 = Kaibel n. 525 (Catania, Sizilien), hier die eigentümliche Kombination ἡμέρα Ἡλίου κυρια(κῆ). — Über einige Inschriften, deren christlicher Ursprung zweifelhaft ist (CIG 6731 = Kaibel 2184, CIG 5465 = Kaibel 235), s. oben S. 34f. — *dies Solis*, Tertullian. Apolog. c. 16, vgl. *ad Nationes* I, 13. — de Rossi n. 711. 798. — Corp. Inscr. Lat. X n. 5799 (Verulae in Latium). — Konstantin d. Gr. verbot das Gerichthalten und jeden Gewerbebetrieb *venerabili die Solis*, gestattete aber notwendige Feldarbeit (Cod. Just. III, 12, 2, Erlaß vom J. 321); auch das Abhalten von Märkten *die Solis* wurde von ihm gestattet (Corp. Inscr. Lat. III n. 4121, s. oben S. 33). — Auch die Nachfolger Konstantins bedienen sich in ihren Erlassen noch des Ausdrucks *dies Solis* (Cod. Theodos. VIII, 8, 1 vom J. 365, ib. XV, 5, 2 vom J. 386). Erst seit Ende des 4. Jahrh. tritt an dessen Stelle der kirchliche Ausdruck *dominicus dies*. Den Übergang bezeichnet ein Erlaß vom

* Das meiste Material ist bereits gesammelt für das griechische Sprachgebiet von Thumb, Zeitschr. für deutsche Wortforschung I, 171 f., für das lateinische Sprachgebiet von Gundermann, ebendas. S. 181—183.

J. 389, Cod. Just. III, 12, 6: *in eadem observatione numeramus et dies Solis, quos dominicos rite dixere maiores.*¹

2. Tag des Mondes. ἡμέρα Σελήνης. Corp. Inscr. Graec. n. 9523 = Kaibel n. 252 (Mutyca, Sizilien). — CIG n. 9522 (Mutyca, Lesung unsicher). — Kaibel n. 444 (Tauromenium, Sizilien, datiert v. J. 411 n. Chr.). — Corp. Inscr. Graec. n. 9810 (Rom). — *Bulletin de correspondance hellénique* I, 322 (Ägypten, 344 n. Chr.). — *dies Lunae* oder *Lunis*, de Rossi n. 235. 355. — Corp. Inscr. Lat. V n. 5692 (Gegend von Mailand, 535 n. Chr.). — 6215 (Mailand). — ib. IX n. 6192 (Canusium, Unteritalien, 393 n. Chr.: *die Lunis IX Kl. Junias ora diei secunda*). — ib. XII n. 1497 (Vasio, Gallia Narbonensis, 470 n. Chr.).

3. Tag des Mars. ἡμέρα Ἄρεως, griechisch nur auf den synkretistischen von Wunsch herausgegebenen Verfluchungstafeln (s. oben S. 24). — *dies Martis*, de Rossi n. 68. 208. — Corp. Inscr. Lat. IX n. 5274 (Asculum Picenum, Unteritalien).

4. Tag des Merkur. ἡμέρα Ἑρμοῦ. Clemens Alex. Strom. VII, 12, 75. — Corp. Inscr. Graec. n. 9521 = Kaibel n. 251 (Mutyca, Sizilien) — *dies Mercurii* oder *Mercuris*, de Rossi n. 443. 475. 645. 754. — Corp. Inscr. Lat. V n. 4850 (Brescia). — ib. 6278 (Mailand, 425 n. Chr.). — ib. IX n. 1362 (Aeclanum, Unteritalien, 376 oder 378 n. Chr.). — ib. n. 2080 (Benevent). — ib. XIII n. 2357 (Lyon, 449 n. Chr.).

5. Tag des Jupiter. ἡμέρα Διός, Corp. Inscr. Graec. n. 9520 = Kaibel n. 249 (Mutyca, Sizilien). — Corp. Inscr. Graec. n. 9621 (Rom). — *dies Jovis*, de Rossi n. 275. 754. 810. — Corp. Inscr. Lat. V n. 1707 (Aquileja). — ib. 6243 (Mailand, 388 n. Chr.).

6. Tag der Venus. ἡμέρα Ἀφροδίτης, Clemens Alex. Strom. VII, 12, 75. — Kaibel n. 696 (Salerno). — *dies Veneris*, de Rossi n. 11. 597. 473. 558. 730. 851. — Corp. Inscr. Lat. III n. 9551 (Dalmatien, Sarkophag einer Äbtissin, nach 600 n. Chr.). — ib. V n. 1620 (Aquileja, 382 n. Chr.). — ib. n. 1634 (Aquileja: *nata est die Veneris ora XI eo die defuncta est ora secunda die Veneris*). — ib. XIII n. 2356 (Lyon, 448 n. Chr.).

7. Tag des Saturn. ἡμέρα Κρόνου, Justin. Martyr. apol. c. 67 (s. oben S. 22). — Corp. Inscr. Graec. n. 9475 = Kaibel n. 525 (Catania, Sizilien). — Kaibel n. 82 (Syrakus). — *dies Saturni*, Tertullian. Apologet. c. 16. — de Rossi n. 172. 596.

Zur Übersicht stelle ich die mit Datum versehenen, abgesehen von

¹ Vgl. Gundermann, Zeitschr. für deutsche Wortforschung I, 184f.

den römischen, in chronologischer Reihenfolge hier nochmals zusammen:

- ἡμ. Σελήνης, 344 n. Chr. (*Bulletin de corr. hell.* I, 322, Ägypten).
d. Mercurii, 376 od. 378 n. Chr. (CIL IX n. 1362, Aeclanum, Unteritalien).
d. Veneris, 382 n. Chr. (CIL V n. 1620, Aquileja).
d. Jovis, 388 n. Chr. (CIL V n. 6243, Mailand).
d. Lunis, 393 n. Chr. (CIL IX n. 6192, Canusium, Unteritalien).
ἡμ. Σελήνης, 411 n. Chr. (Kaibel n. 444, Tauromenium, Sizilien).
d. Mercuris, 425 n. Chr. (CIL V n. 6278, Mailand).
d. Veneris, 448 n. Chr. (CIL XIII n. 2356, Lyon).
d. Mercuri, 449 n. Chr. (CIL XIII n. 2357, Lyon).
d. Lunae, 470 n. Chr. (CIL XII n. 1497, Vasio, Gallia Narbonensis).
d. Lunis, 535 n. Chr. (CIL V n. 5692, Gegend von Mailand).
d. Veneris, nach 600 n. Chr. (CIL III n. 9551, Dalmatien).

Bei Zählung der Wochentage haben die Christen den Beginn mit dem Sonntag festgehalten, und man darf als wahrscheinlich annehmen, daß überall da, wo die Reihe der Planeten-Tage nicht mit Saturn, sondern mit Helios begonnen wird, dies auf christlichem Einfluß beruht. Wir sind dieser Anordnung begegnet in einem ägyptischen Zauber-Papyrus, in welchem sicher Jüdisch-christliches mit Heidnischem gemischt ist (s. S. 24), bei dem Byzantiner Johannes Lydus (S. 25) und bei dem Interpolator des Dositheus (S. 32). Bei allen ist christlicher Einfluß von vornherein wahrscheinlich. Auch die mit der Sonne beginnende Liste bei den Ssabiern (oben S. 23) ist wohl von dem christlich-arabischen Berichterstatter redigiert. Anders stünde die Sache, wenn auch auf heidnischen Geräten der Beginn mit Sol vorkäme. Man hat geglaubt, bei einer silbernen Schöpfkelle und einem Lämpchen dies annehmen zu müssen, und die Sache wäre an sich auf heidnischem Boden nicht undenkbar, da seit der Zeit der Severe der Sonnengott im heidnischen Kultus stark in den Vordergrund trat. Aber der Beweis für jene Annahme ist zu schwach.¹ Nicht hierher gehört ein Mithras-Monu-

¹ Es handelt sich besonders um die bei de Witte, *Gazette archéologique* 1879, pl. I abgebildete silberne Schöpfkelle. Vgl. darüber auch Lersch, *Jahrb. des Vereins von Altertumsfr. im Rheinlande* IV, 176. V—VI, 301f. de Witte, *Gazette archéol.* 1877, p. 79—81, 1879, p. 1—2, Haug, *Westdeutsche Zeitschr.* IX, S. 41. Auf derselben sind ringsherum die sieben Wochengötter in ganzer Figur abgebildet. Weil neben dem Bilde der Sonne ein liegender Krug sich befindet, hat man geglaubt, daß dadurch der Anfang der Reihe bezeichnet werden solle. Aber das ist doch keineswegs sicher (s. Haug S. 45). Überdies ist die Entstehungszeit des Gerätes ungewiß und christlicher Einfluß wohl möglich. — Gundermann (*Zeitschr. f. deutsche Wortforschung* I, 179) glaubt, daß auch auf dem Lämpchen bei Haug S. 42 Nr. 26 (abgeb. bei de Witte, *Gaz. arch.* 1879 p. 5) der Anfang mit Sol sicher sei, „weil sich hier die ganze Darstellung auf Sol auf-

ment in Bologna, auf welchem die Reihe der Wochengötter-Büsten allerdings mit Sol beginnt, aber so daß dann folgen: Saturn, Venus, Jupiter, Merkur, Mars, Luna. Hier wird also der Einschnitt zwischen Sol und Luna gemacht und von Sol an rückwärts gegangen.¹ Man wird demnach sagen dürfen, daß erst in christlichen oder christlich beeinflussten Kreisen die Zählung der Planeten-Tage vom *dies Solis* an aufgekommen ist. Die heidnische Planeten-Woche beginnt überall mit dem Samstag.

3. Gang der Entwicklung.

Zwei Tatsachen sind bisher von uns festgestellt worden. Die christliche Kirche hat zunächst die jüdische Woche aufgenommen; und sie hat dann — zwar nicht allgemein, aber doch in weiten Kreisen — auch die Planeten-Woche aufgenommen und sie mit jener kombiniert. Beide Tatsachen sind im Grunde befremdlich und bedürfen einer näheren Erwägung.

1. Dem griechischen und römischen Altertum der klassischen Zeit ist die siebentägige Woche überhaupt unbekannt. Bei den Griechen spielt zwar die Siebenzahl auch eine Rolle; man kann sogar von siebentägigen „Fristen“ bei ihnen sprechen.² Aber eine regelmäßige Aufeinanderfolge solcher, also eine siebentägige Woche haben sie nicht gekannt. Ja sie haben überhaupt keine „Woche“ im eigentlichen Sinne gekannt. Sie teilten den Monat in drei Dekaden, wobei die Tage entweder durch den ganzen Monat hindurch, oder innerhalb jeder Dekade für sich gezählt wurden.³ Da aber die Monate sich nach dem Mondlauf richteten, also bald 30, bald nur 29 Tage hatten, so hatte die dritte Dekade in ziemlich regelmäßigem Wechsel im einen Monat 10, im andern aber nur 9 Tage. Von „Wochen“ im eigentlichen Sinne kann man hier also nicht sprechen. Dagegen ist dies allerdings der Fall bei den Römern. Sie hatten eine regelmäßig ohne Rücksicht auf den Mondlauf fortrollende Woche von acht Tagen. Die Landleute arbeiteten sieben Tage und kamen am achten zum Markt in die Stadt. Dieser Markttag hieß *Nun-*

bant“. Es wäre wohl eher zu sagen, daß hier Sol beherrschend im Mittelpunkt steht. Damit ist nicht bewiesen, daß mit ihm die Zählung beginnen sollte.

¹ Cumont, *Textes et monuments figurés etc.* I, p. 114. 119.

² S. Roscher, Die enneadischen und hebdomadischen Fristen und Wochen der ältesten Griechen (Abhandlungen der sächs. Gesellsch. der Wissensch., phil.-hist. Kl. Bd. XXI, Nr. 4, 1903).

³ S. Ideler, Handbuch der Chronologie I, 279—285. Aug. Mommsen, Chronologie, Untersuchungen über das Kalenderwesen der Griechen, insonderheit der Athener, 1883, S. 80—115.

dinae (wörtlich: der neunte, in Wahrheit der achte).¹ Den tatsächlichen Gebrauch dieser achttägigen Woche bezeugen uns zahlreiche inschriftlich erhaltene Kalender-Fragmente aus dem Anfang der Kaiserzeit (zusammengestellt und erläutert von Mommsen, Corp. Inscr. Lat. t. I ed. 2, p. 203sqq.). Sie hat sich mindestens bis ins vierte Jahrhundert n. Chr. erhalten, damals allerdings in Konkurrenz mit der siebentägigen Woche. Diesen Zustand bezeugt uns der Kalender des Philocalus, welchen der Chronograph vom J. 354 n. Chr. in sein Sammelwerk aufgenommen hat. In demselben werden durch das ganze Jahr hindurch die Tage der siebentägigen und die der achttägigen Woche gleichmäßig berücksichtigt.²

Als das Evangelium in den Bereich der griechisch-römischen Welt eintrat, waren also weder hier noch dort die öffentlichen Ordnungen durch die siebentägige Woche bestimmt. Der staatliche Kalender hat sie nicht gekannt. Aber sie war doch auch nicht mehr unbekannt. Durch die weite Verbreitung der jüdischen Diaspora und ihren Einfluß auf heidnische Kreise war die jüdische Woche bereits weit über die Kreise des Judentums hinausgedrungen. Die Zeit, in welcher die christliche Predigt ihren Lauf begann, ist zugleich die Zeit, in welcher die jüdische Propaganda den Höhepunkt ihres Erfolges erreicht hatte. In allen großen Handelszentren am mittelländischen Meere gab es eine Judengemeinde; und überall hat sie durch ihre Propaganda einen Kreis „gottesfürchtiger“ Heiden gewonnen, der sich als Anhang an die jüdische Gemeinde anschloß und ihren Gottesdienst besuchte. Und selbst noch über diese Kreise hinaus scheint jüdische Sitte ohne feste Abgrenzung eingewirkt zu haben. So kann Josephus behaupten, daß es keine Stadt gebe, weder bei Hellenen, noch bei Barbaren, noch sonst irgendwo, und kein Volk, wohin nicht die Feier des jüdischen Sabbats gedrungen wäre (Joseph. contra Apion. II, 39: οὐδ' ἔστιν οὐ πόλις Ἑλλήνων οὐδ' ἠτιοῦν οὐδὲ βάρβαρος οὐδὲ ἐν ἔθνος, ἐνθα μὴ τὸ τῆς ἑβδομάδος, ἦν ἀργοῦμεν ἡμεῖς, τὸ ἔθος [δὲ] διαπεφοίτηκεν). Er meint damit, wie der Zusammen-

¹ Vgl. über den römischen Kalender: Ideler, Handbuch der Chronologie II, 135ff. Theod. Mommsen, Die römische Chronologie bis auf Cäsar, 2. Aufl. 1859. Huschke, Das alte römische Jahr, 1869. Matzat, Römische Chronologie 2 Bde. 1883—1884. Soltau, Römische Chronologie, 1889. Marquardt, Römische Staatsverwaltung Bd. III, 1878, S. 270ff. (gute Übersicht). Rühl, Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit, 1897, S. 50.

² Der Kalender ist zwischen 340 und 350 geschrieben (Mommsen, Abhandlungen der sächs. Gesellsch. der Wissensch., phil.-hist. Kl., Bd. I, 1850, S. 570f.). — Den Text hat Mommsen in seine neue Ausgabe des Chronographen (*Chronica minora* vol. I, 1892) nicht aufgenommen, vielmehr im Zusammenhang mit den inschriftlich erhaltenen Kalender-Fragmenten mitgeteilt und erläutert (*Corpus Inscriptionum Latinarum* t. I, ed. 2 p. 254—279).

hang zeigt, die Feier des Sabbats von Seite nicht-jüdischer Kreise. Da er den Mund gerne voll nimmt, wird man seine Behauptung ja erheblich reduzieren müssen. Aber ein gutes Stück Wahrheit liegt ihr sicher zu Grunde. Das beweisen auch andere Zeugnisse.¹ Auch Tertullian spricht von Heiden, die in jüdischer Weise den Tag, welcher dem Tag der Sonne vorhergeht, also den Sabbat feiern, ohne zu wissen, daß dies jüdisch ist, *ad Nationes* I, 13: *Vos certe estis, qui etiam in laterculum septem dierum solem recepistis, et ex diebus ipso priorem praelegistis, quo die lavacrum subtrahatis aut in vesperam differatis, aut otium et prandium curetis. Quod quidem facitis exorbitantes et ipsi a vestris ad alienas religiones. Iudaei enim festi sabbata et coena pura et Iudaici ritus lucernarum et jejunia cum asymis et orationes litorales, quae utique aliena sunt a diis vestris.* Zur Zeit des Tiberius lebte in Rhodus ein Grammatiker Diogenes, der nur am Sabbat zu disputieren pflegte und auch dem Tiberius nur an diesem Tage Audienz erteilte (Sueton. Tiber. 32: *Diogenes grammaticus, disputare sabbatis Rhodi solitus, venientem eum, ut se extra ordinem audiret, non admiserat ac per servolum suum in septimum diem distulerat*). Seneca schreibt epist. 95, 47 (ed. Haase): *Quomodo sint di colendi, solet praecipere: accendere aliquem lucernas sabbatis prohibeamus.* Die jüdische Sabbatfeier und damit die jüdische Woche war also um jene Zeit doch schon erheblich über die jüdischen Kreise hinaus vorgedrungen. — Mit der jüdischen Woche konkurrierte die der Astrologen. Auch sie hat seit Anfang der Kaiserzeit immer weitere Kreise ergriffen, wie oben gezeigt worden ist. Der Glaube, daß die sieben Planeten in regelmäßigem Wechsel Tage und Stunden beherrschen, hatte bereits zu einer festen Bezeichnung der Tage nach ihnen geführt. Mit der Ausbreitung jenes Glaubens kam also auch eine siebentägige Woche, wenn auch eine ganz andere, als die jüdische.

Dies alles erklärt aber nicht die auffallende Tatsache, daß in den heidenchristlichen Gemeinden von Anfang an die siebentägige Woche in Gebrauch war. Von der Woche der Astrologen wird von vornherein abzusehen sein. Sie war noch nicht in dem Maße verbreitet, daß sie überall in den Kreisen, welche sich dem Christentum zuwandten, als herrschend angesehen werden dürfte. Und die ersten Verkündiger des Evangeliums würden sie zweifellos da, wo sie auf dieselbe stießen, be-

¹ Vgl. zum Obigen die von Ideler, Handbuch der Chronologie II, 176 zitierten Werke von Selden, *De jure naturali et gentium* I. III, c. 15ff. und Gottlieb Wernsdorff, *Dissertatio de gentium sabbato*, Wittenberg 1722; sowie meine Geschichte des jüdischen Volkes Bd. III, 3. Aufl. S. 116f.

kämpft haben. Es war ja auch, wie oben gezeigt worden ist, tatsächlich nicht die Planeten-Woche, sondern die jüdische Woche, deren die christliche Kirche der ersten Jahrhunderte von der Apostel Zeiten an sich bediente. Ihre Aufnahme mag immerhin dadurch erleichtert und befördert worden sein, daß die „gottesfürchtigen“ Heiden (σεβόμενοι oder φοβούμενοι τὸν θεόν) sie bereits aufgenommen hatten. Es ist sehr wahrscheinlich, daß aus diesen Kreisen manche sich dem Christentum zuwandten, und daß die geistige Atmosphäre, die in ihnen herrschte, auch die ältesten Christengemeinden beeinflusste. Aber dies reicht doch nicht aus, um die sofortige allgemeine Aufnahme der jüdischen Woche in den heidenchristlichen Gemeinden zu erklären. Ihr Gebrauch ist gerade in den paulinischen Gemeinden und in den von Paulus beeinflussten Kreisen durch die im Eingang dieser Erörterung erwähnten Stellen I Cor 16, 2 und Act 20, 7 sicher verbürgt. Derselbe Apostel geht aber im Galaterbrief in der Bekämpfung der judenchristlichen Neigungen der Galater so weit, daß er sagt, er fürchte vergeblich gearbeitet zu haben, wenn sie die jüdischen Tage und Monate und Festzeiten und Jahre beobachteten (Gal 4, 10—11: ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἑνιαυτούς; φοβοῦμαι ὑμᾶς μήπως εἰκὴ κεκοπίακα εἰς ὑμᾶς). Wie ist es denkbar, daß derselbe Apostel, der so schreibt, doch in seinen Gemeinden die jüdische Woche eingeführt haben soll? Denn um eine Einführung durch ihn muß es sich nach allem, was wir festgestellt haben, geradezu handeln. Man kann auf diese Frage im Grunde nur antworten, daß das so befremdlich Erscheinende eben doch eine sichere Tatsache ist. Sie lehrt uns (wie manches Andere), daß man ein einseitiges Bild von Paulus gewinnt, wenn man sich nur an den Galaterbrief und an die mit ihm verwandten Äußerungen in den anderen Briefen hält. Die Verbindlichkeit des Gesetzes hat Paulus freilich überall bekämpft. Aber jüdische Sitte hat er darum doch vielfach in die christlichen Gemeinden herübergenommen; namentlich auf dem Gebiete der gottesdienstlichen Ordnungen. Auch in den paulinischen Gemeinden wurde, wie in den Synagogen der Diaspora, die griechische Bibel des Alten Testaments gelesen und zur Grundlage der Belehrung und Erbauung gemacht. Auch hier erfolgte solche Belehrung und Erbauung in Gemeinde-Versammlungen, die sich in gewissen Zeitabständen regelmäßig wiederholten. Auch hier war Schriftlektion und Ansprache eingerahmt durch Gebete, die ihren Stoff vielfach aus dem Alten Testament, aber höchst wahrscheinlich auch aus der synagogalen Liturgie des griechischen Judentums entnahmen. Bei solcher Anlehnung an den Gottesdienst der Synagoge ist es begreiflich,

daß Paulus seine Gemeinden auch dazu anhielt, in denselben Zeitabständen, in welchen es im Judentum üblich war, sich regelmäßig zum Gottesdienst zu versammeln. So werden wir uns die Einführung der jüdischen „Woche“ zu denken haben, und es begreiflich finden, daß sie auf denselben Apostel zurückgeht, der die Forderung der jüdischen Sabbatfeier so energisch bekämpfte. Die gottesdienstlichen Versammlungen der Christen erfolgten ja auch nicht am Sabbat, dem letzten Tag der Woche, sondern am ersten Tage derselben als an dem Tage, an welchem der Herr auferstanden war.

2. Bis tief ins dritte Jahrhundert hinein haben wir keinen Beweis dafür, daß auch die Planeten-Woche in christlichen Kreisen Aufnahme gefunden hätte. Die Äußerungen bei Justin, Tertullian und Clemens können nicht in diesem Sinne gedeutet werden. Justin schreibt für heidnische Leser. Wenn er sagt, daß die christlichen Versammlungen stattfinden τῆ τοῦ Ἥλιου λεγομένη ἡμέρα, und daß Christus gekreuzigt worden sei τῆ πρὸ τῆς Κρονικῆς und auferstanden sei τῆ μετὰ τὴν Κρονικὴν (apol. 67), so beweist dies nicht, daß solche Ausdrucksweise in christlichen Kreisen üblich war. Justin wählt sie, weil sie in heidnischen Kreisen schon weit verbreitet war und er durch Anlehnung an sie sich am leichtesten verständlich machen konnte. Auch heidnische Schriftsteller haben ja den jüdischen Sabbat den Tag des Saturn oder Kronos genannt (s. oben S. 29). Von Tertullian gilt dasselbe wie von Justin. Auch er schreibt in seinem *Apologeticum* und in den Büchern *ad Nationes* für heidnische Leser. Aus der Art, wie er sich äußert, geht in keiner Weise hervor, daß die Ausdrücke *dies Solis*, *dies Saturni* in christlichen Kreisen recipiert waren (s. oben S. 32). Etwas anders steht die Sache bei Clemens. Er verwendet die planetarischen Tagesbezeichnungen zu einer tiefsinnigen Allegorie. Der wahre Gnostiker nämlich (d. h. der vollkommene Christ) kennt die αἰνίγματα des Fastens am vierten und sechsten Tage. Diese Tage heißen ja Tage des Hermes und der Aphrodite. Das Fasten an diesen Tagen bedeutet daher, daß der Christ sich in seinem Leben der Geldgier und sinnlichen Lust enthält (Strom. VII, 12, 75: ἐπιφημίζονται γὰρ ἡ μὲν Ἑρμοῦ, ἡ δὲ Ἀφροδίτης. αὐτίκα νηστεύει κατὰ τὸν βίον φιλαργυρίας τε ὁμοῦ καὶ φιληδονίας, ἕξ ὧν αἱ πάσαι ἐκφύονται κακίαι). Auch hier also ist von irgendwelcher Aneignung des astrologischen Glaubens, auf welchem die Tagesbezeichnungen beruhen, nicht die Rede. Der vollkommene Christ enthält sich vielmehr jener Laster, welche Hermes und Aphrodite beschützen.

Während in diesen Äußerungen nur gelegentliche Benützung der

heidnischen Ausdrucksweise zu erkennen ist, wird die Sache anders seit Ende des dritten Jahrhunderts nach Chr. Bis dahin bedienten die Christen zum eigenen Gebrauch sich ausschließlich der jüdischen Bezeichnung der Wochentage, wie oben durch Vorführung eines reichen Materiales gezeigt worden ist. Nun aber finden wir auch im innerchristlichen Gebrauch häufig die Bezeichnungen *dies Solis*, *dies Lunae*, *dies Martis* usw., und im Bereich des griechischen Sprachgebietes, namentlich in Sizilien, die entsprechenden griechischen Ausdrücke. Die älteste datierte christliche Grabchrift, auf welcher dieser Gebrauch sich findet, ist die römische vom J. 269 n. Chr. (de Rossi n. 11: *θετε Βεβερεσ λουβα XXIII*). Alle anderen gehören dem vierten oder fünften Jahrh. n. Chr. oder einer noch späteren Zeit an. Und zwar ist die Erscheinung fast ganz auf das Abendland beschränkt. Im christlichen Osten finden sich fast keine Belege dafür; nur Ägypten macht eine Ausnahme (s. oben S. 36. 37). In kaiserlichen Erlassen wird seit Constantin der christliche Herren-Tag *dies Solis* genannt; seit Ende des vierten Jahrhunderts wird dieser Gebrauch aber wieder verlassen.

Was hat diese Aufnahme der astrologischen Tages-Namen in der christlichen Kirche zu bedeuten? Sind es nur die Namen, die man, weil allgemein eingebürgert, auch in christlichen Kreisen gebraucht hat, ohne astrologische Vorstellungen damit zu verbinden; oder ist der Gebrauch der Namen ein Beweis dafür, daß auch astrologische Vorstellungen, also der Glaube an die Macht der Planeten, in weitem Maße Eingang in die Kirche gefunden haben?

Die amtlichen Vertreter der Kirche, die Theologen, haben den astrologischen Glauben stets bekämpft. Er steht ja auch in schreiendem Widerspruch mit dem christlichen Glauben an Gottes gnädige und väterliche Vorsehung, die alles, auch das Kleinste, im Leben des Menschen überwacht und regiert. Schon Philo hat im Interesse des Vorsehungsglaubens die Astrologie bekämpft.¹ Aus der Zahl der christlichen Apologeten, welche den Fatalismus des Planetenglaubens bekämpft haben, seien nur die ältesten hier genannt. Tatians herbe Polemik gipfelt in dem Satz (*Orat. ad Graecos* c. 9): *Ἡμεῖς δὲ καὶ εἰμαρμένης ἐσμὲν ἀνώτεροι, καὶ ἀντὶ πλανητῶν δαιμόνων ἕνα τὸν ἀπλανῆ δεσπότην μεμαθήκαμεν,*

¹ Philo, *De providentia* I, § 77—88 (über die Echtheit s. meine *Gesch. d. jüd. Volkes* III, S. 531f.). — Wendland, *Philos Schrift von der Vorsehung* 1892, S. 24ff. hat dazu ein reiches Material an Parallelstellen beigebracht, welches zeigt, wie schon die griechische, speziell die peripatetische Philosophie in der Kritik des astrologischen Glaubens der jüdischen und christlichen Polemik vorgearbeitet hat.

καὶ οὐ καθ' εἰμαρμένην ἀγόμενοι τοὺς ταύτης νομοθέτας παρητήμεθα. Dabei verrät seine ganze Polemik, daß er die Planeten als Verkörperung der Dämonen doch für reale Wesen hält, aber freilich für ohnmächtige, die man verachten darf. — Clemens Alexandrinus erklärt es für widersinnig, das göttliche Kunstwerk statt Gott selbst anzubeten, indem man Sonne und Mond und den übrigen Chor der Sterne für Götter hält, die doch nur Mittel der Zeitrechnung sind (Protrept. IV c. 63: Πλανόμενοι γοῦν τινες ἐντεῦθεν οὐκ οἶδ' ὅπως θεῖαν μὲν τέχνην, πλὴν ἄλλ' οὐ θεὸν προσκυνοῦσιν, ἥλιόν τε καὶ σελήνην καὶ τὸν ἄλλον τῶν ἀστέρων χορὸν, παραλόγως τούτους θεοὺς ὑπολαμβάνοντες, τὰ ὄργανα τοῦ χρόνου. Vgl. VI c. 67). — Tertullian hält es bei seiner Bekämpfung des Götzendienstes eigentlich nicht für der Mühe wert, auch von den Astrologen zu reden. Er tut es nur, weil er von einem Christen weiß, der sein Beharren bei dieser Lehre rechtfertigen wollte (*de idololatr.* 9: *De astrologis ne loquendum quidem est. Sed quoniam quidam istis diebus provocavit defendens sibi perseverantiam professionis istius, paucis utar*). — Sehr eingehend beschäftigt sich Hippolytus in seiner Streitschrift gegen alle Ketzereien mit den Astrologen (*Philosophumena* I. IV). — Der Dichter Commodian behandelt in einigen seiner gut gemeinten aber geistlosen Gedichte die physische und moralische Schwäche der Planetengötter (Instr. I, 7: *de Septizonio et stellis*, wozu noch gehört I, 8: *de sole et luna*, I, 9: *Mercurius*). — Für Origenes ist das Hauptinteresse die Wahrung der menschlichen Freiheit. In seiner ausführlichen Erörterung über Genesis I, 14 ff. (bei Euseb., *Praep. evang.* VI, 11 und in der *Philocalia*, s. *Orig. opp.* ed. Lommatzsch VIII, 7 ff.) unterscheidet er zwei astrologische Theorien: die eine, wonach die Gestirne die menschlichen Handlungen und Geschehnisse bewirken, und die andere, wonach sie dieselben nur im Voraus anzeigen (nach der einen sind sie ποιητικοί, nach der andern σηματικοί, Eus. ed. Gaisford VI, 11 § 30, 54, 66). Die erstere verwirft er entschieden, die andere hält er für erträglich, lehnt sie aber ebenfalls ab. — Auch Methodius bekämpft den Fatalismus des astrologischen Glaubens im Interesse der menschlichen Freiheit und Verantwortlichkeit (*Convivium* VIII, 14—16, *Methodii opera* ed. Jahn 1865, p. 39—41 = Migne, *Patrol. gr.* 18, 162—174). Er betont den Widerspruch, in welchem dieser Glaube mit den Gesetzen stehe. Wenn die Geburt (unter einem bestimmten Stern) einen zwingt zu töten und die Hände durch Mord zu beflecken, das Gesetz dies aber verbietet, so stehen beide im Widerspruch mit einander (VIII, 16, ed. Jahn § 224f. Migne 18, 169f.: εἰ τὸ ἀνελεῖν τινα καὶ φόνῳ τὰς χεῖρας αἰμάξει γένεσις

ἐργάζεται, τοῦτο δὲ νόμος κωλύει . . . ἐναντίον ἄρα ὁ νόμος γενέσει. ὅσα μὲν γὰρ γένεσις ὤρισε, ταῦτα νόμος κωλύει, ὅσα δὲ νόμος κωλύει, ταῦτα γένεσις ποιεῖν βιάζεται). Wenn die Bösen böse werden vermöge der Geburt durch Zwang der Vorsehung, so sind sie nicht mehr tadelnswert und strafbar (ed. Jahn § 228, Migne 18, 172 D): εἰ οἱ πονηροὶ πονηροὶ κατὰ γένεσιν φύουσι προνοίας ταγαῖς, οὐκ εἰσι μεμπτοὶ καὶ ἄξιοι τιμωρίας. — Dieser Gesichtspunkt, daß der astrologische Fatalismus die menschliche Freiheit und Verantwortlichkeit aufhebe, steht überhaupt bei den meisten gelehrten Bekämpfern desselben im Vordergrund. Eine weitere Verfolgung der Geschichte dieser Polemik ist hier nicht erforderlich. Es fehlen für dieselbe auch noch fast alle Vorarbeiten.¹ Erwähnt sei nur noch, daß der Verfasser der clementinischen Homilien die Planetengötter dadurch am gründlichsten beseitigt, daß er sie als Menschen behandelt, die bereits verstorben und begraben sind. Er weist auch im einzelnen nach, wo ihre Gräber sich befinden (Clem. Homil. VI, 21).

Mit der Theorie der Theologen hat der Glaube der Gemeinde niemals gleichen Schritt gehalten; am wenigsten auf dem Gebiete des Aberglaubens. Dieser ist immer bekämpft worden und hat immer in den breiten Schichten des Volkes ein mehr oder weniger üppiges Dasein geführt. Er gehört zu dem Stück Heidentum, das in der christlichen Kirche fast immer und überall fortgelebt hat, bald gröber und mächtiger, bald feiner und schwächer, kaum je aber ganz ausgerottet. — In der Zeit, als die christliche Kirche die Welt sich unterwarf und zugleich die Welt in sich aufnahm, hat im Bereich der griechisch-römischen Bildung, namentlich der abendländischen, der astrologische Glaube in ungewöhnlich starkem Maße und weiter Ausdehnung die Gemüter beherrscht. Schon geraume Zeit vor dem Auftreten des Christentums ist die Weisheit der „Chaldäer“, wahrscheinlich von Ägypten aus und mit ägyptisch-hellenistischer Weisheit gemischt, nach Rom gekommen und hat trotz aller gelegentlichen Maßregeln gegen die „Chaldäer“ und „Mathematiker“ sich das Abendland unterworfen. Die Astrologie war zu einem wissenschaftlichen System ausgebildet worden, mit der Astronomie eng zusammenhängend; zugleich aber ist sie in der Form groben Aberglaubens in die breitesten Volksmassen gedrungen.² — Dies war der Stand der Dinge,

¹ Material weisen nach: Fabricius-Harles, *Bibliotheca graeca* IV, 167 sq. Plumptre Art. „Astrologers“ in: *Dictionary of Christian Antiquities* I, 150 sq. Kraus, Art. „Astrologie“ in: *Real-Enzyklopädie der christlichen Altertümer* I, 100f. Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque* 1899, p. 609–627.

² Vgl. über die Astrologie im Altertum überhaupt: Fabricius-Harles, *Bibliotheca*

als das Christentum mehr und mehr in der Welt Fuß faßte. Kann es überraschen, daß es der Kraft des Evangeliums nicht gelungen ist, diesen Sauerteig völlig auszufegen? Wenn nicht alles trägt, war der Gang der Entwicklung auf diesem Spezialpunkt ganz derselbe wie bei der Aufnahme heidnischer Bildung durch die Kirche überhaupt. Im zweiten Jahrhundert überwiegt noch die Abweisung. Der Versuch des Gnosticismus, das Evangelium zu verschmelzen mit griechischer Philosophie und orientalischer Mythologie, wird siegreich abgewiesen. Diesem groben Synkretismus gegenüber zeigte die Kirche sich gewachsen. Man wird dies auch auf die Astrologie beziehen dürfen. Auch sie spielt im Gnosticismus eine Rolle. Aber eben weil sie hier im groben mythologischen Gewande auftritt, hat die Kirche sich ihrer erwehrt. Wir haben freilich für diese Zeit keine solchen Stimmen aus der Gemeinde, wie sie die Grabschriften des 4. und 5. Jahrhunderts uns bieten. Es mag auch im 2. Jahrhundert mancher astrologische Glaube in den Gemeinden umgegangen sein. Aber im allgemeinen dürfen wir nach dem vorliegenden Material doch annehmen, daß die Astrologie, die als Götterglaube auftrat, im 2. Jahrhundert noch keinen erheblichen Einfluß auf das innere Leben der christlichen Gemeinden gewonnen hat. — Seit dem 3. Jahrhundert aber ist die Kirche mehr und mehr „verweltlicht“. Sie gewinnt nicht nur immer mehr Boden in der Welt, sondern sie nimmt auch in steigendem Maße weltliche Bildungselemente in sich auf. Zu diesen „Bildungselementen“ gehört zweifellos auch der astrologische Glaube.

græca IV, 133—170. — Gesenius, Der Prophet Jesaja Tl. III, 1821, S. 327—356: Über die Astrologie und das Religionssystem der Chaldäer. — Gräbe, Lehrb. einer allgem. Literärgesch. I, 2, 688. 1183—1185. — Becker-Marquardt, Handbuch der römischen Altertümer IV, 1856, S. 100—102 = Marquardt, Röm. Staatsverwaltung III, 1878, S. 90—92. — Uhlemann, Grundzüge der Astronomie und Astrologie der Alten, Leipzig 1857. — Leyrer, Art. „Gestirndeutung“ in Herzogs Real-Enz. 1. Aufl. XIX, 1865, S. 559—561. — Häbler, Astrologie im Altertum, Zwickau, Gymnasialprogr. 1879. — Rieß, Art. „Astrologie“ in Pauly-Wissowas Real-Enz. II, 1896, col. 1802—1828. — Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque*, Paris 1899 (658 S.) [Hauptwerk!]. — Kroll, Aus der Geschichte der Astrologie (Neue Jahrb. für das klassische Altertum Bd. VII, 1901, S. 559—577). — La Ville de Mirmont, *L'astrologie chez les Gallo-Romains (Revue des études anciennes* t. IV. Bordeaux 1902, p. 115—141, 298 sq. t. V, 1903, p. 255—293). — Reitzenstein, Poimandres, 1904, S. 69 ff. — Nicht zugänglich war mir das noch unvollendete Werk von Virolleaud, *L'astrologie chaldæenne*. — Viel Material gibt der unter Cumonts Leitung erscheinende *Catalogus codicum astrologorum graecorum* I—IV u. VI, Bruxelles 1898—1903 (I—IV die Bibliotheken Italiens umfassend; VI die Wiener). In den *Appendices* jedes Bandes werden auch Texte mitgeteilt. — Endlich berührt sich die Geschichte der Astrologie mit der Geschichte der Sternbilder, welche behandelt ist von Boll, Sphaera, Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder, 1903.

Als im 3. und 4. Jahrhundert breite Massen der Bevölkerung in die Kirche einströmten, brachten sie aus ihrer heidnischen Vergangenheit den astrologischen Glauben mit. Der Bekehrte mußte ihm zwar entsagen, sofern er in der Form des Götterglaubens auftrat. Aber die Abstreifung der groben Form war nicht gleichbedeutend mit völligem Aufgeben der Sache. In sublimierter Form lebte der alte Glaube an die Macht der Sterne auch im Schoße der christlichen Gemeinde weiter. Die Sterne waren nicht mehr Götter, aber sie waren doch noch reale Mächte, nach der Vorstellung vieler wohl Dämonen, jedenfalls Mächte, die das Geschick des Menschen bestimmen. Mochten die gelehrten Theologen auch noch so sehr diesen Fatalismus als mit dem christlichen Glauben unvereinbar bekämpfen, in den Gemeinden lebte er doch weiter.

In diesem Sinne wird es zu verstehen sein, wenn die Christen nun auch vom *dies Martis*, *dies Mercurii*, *dies Iovis* usw. sprechen. Das waren nicht nur Namen, sondern mit den Namen war die Vorstellung verbunden, daß jeder Tag unter der Herrschaft eines bestimmten Sterns steht; der Tag gehörte dem Stern als seinem Regenten.¹ Einen sichern Beweis dafür, daß es so gemeint ist, bietet der Chronograph vom J. 354. Dieser christliche Schriftsteller, der alles mögliche Wissenswerte in einem Handbuch zusammenstellen will, teilt seinen Lesern nicht nur die Listen der römischen Bischöfe und die Gedenktage der Märtyrer mit, sondern auch einen ganz detaillierten astrologischen Kalender. Eine Probe daraus ist oben (S. 17) mitgeteilt. Die Beschreibung des günstigen oder ungünstigen Charakters eines Tages ist zwar so gefaßt, daß nicht direkt gesagt ist, der Stern bewirke diesen Charakter (vgl. oben die Beschreibung des Saturn-Tages). Aber die Meinung ist doch, daß dem Tag dadurch, daß er unter diesen oder jenen Stern fällt, unabwendbar sein Charakter aufgeprägt ist: gewisse Dinge gelingen an demselben bzw. sie gelingen nicht. Auch die Geburt an dem einen oder andern ist für das Leben entscheidend. *Qui nascentur periculosi erunt*, heißt es im einen Fall; *qui nascentur vitales erunt* im andern. Ja nicht nur der Tag, sondern jede Stunde empfängt ihren Charakter durch den Stern.² Die eine Stunde ist günstig, die andere ist ungünstig,

¹ Vgl. de Rossi, *Inscriptiones christianae Urbis Romae* I, p. LXXI: *Sane illas, quae in ethnicis epitaphiis raro incidunt, dierum hebdomadae notationes non designando tempori adhibitas esse, sed superstitionem aliquam et ab astrologiae commentis prognatam opinionem fere semper innuere et significare, qui veteres inscriptiones attente examinabit, facile sentiet.*

² Vielleicht ist dies auch der Grund, weshalb auf Grabschriften nicht selten außer

je nachdem dieser oder jener Stern regiert. Mit großer Genauigkeit gibt der Kalender für die ganze Woche die entsprechenden Notizen. Er huldigt damit eben dem Fatalismus, welchen die Kirchenväter im Interesse des christlichen Glaubens bekämpfen.¹ Wie stark der Verf. noch in den antiken Traditionen lebt, zeigt er besonders dadurch, daß er auch bildliche Darstellungen der Planeten-Götter in seinen Kalender aufgenommen hat. Bei der Beschreibung eines jeden Wochen-Tages steht das Bild des betreffenden Planeten-Gottes (in ganzer Figur mit den üblichen Emblemen) beherrschend oben an. Links und rechts davon stehen die astrologischen Notizen über die zwölf Stunden der Nacht und des Tages, unterhalb der Figur die Charakterisierung des ganzen Tages.²

Der Chronograph vom J. 354 ist aber nicht unser einziger Zeuge für das Fortleben des astrologischen Glaubens in der christlichen Kirche. Tertullians Polemik *de idololatr.* c. 9 ist dadurch veranlaßt, daß ein Christ sein Verharren bei dieser Lehre verteidigte (*provocavit defendens sibi perseverantiam professionis istius*). Origenes erwähnt im Eingang seiner Erörterungen bei Euseb. *Praep. evang.* VI, 11, daß viele Christen (πολλοί) der Lehre anhängen, es sei unmöglich, daß etwas anders geschehe, als es die Sterne nach ihren verschiedenen Konstellationen bewirken (ἀμήχανον ἄλλως γενέσθαι ἢ ὡς οἱ ἀστέρες κατὰ τοὺς διαφόρους σχηματισμοὺς ἐπιτελοῦσιν). Eusebius von Alexandria sagt im Eingang seiner *Oratio* περὶ ἀστρονόμων (ed. Thilo, Halle, Progr. 1834, p. 18): εἰςί τινες καταρώμενοι τοὺς ἀστέρας, ὅταν κατὰ τινος ὀργίζωνται καὶ λέγουσιν· οὐαὶ τῷ ἄστρῳ σου. ἄλλοι δὲ λέγουσι· καλῶ ἄστρῳ ἐγεννήθη· καὶ οὐαὶ τοῖς ταῦτα λέγουσιν. οὐαὶ τοῖς προσκυνοῦσι τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας. πολλοὺς γὰρ οἶδα τοὺς προσκυνοῦντας καὶ

dem Tag auch die Stunde angegeben wird. De Rossi, *Inscr. christ.* I n. 172: *ora noctis IIII* . . . *die Saturnis.* n. 558: *die Beneris ora quarta.* n. 596: *die Satur. ora prima.* n. 754: *die Mercuris ora VIII.* — Corp. Inscr. Lat. IX n. 6192: *die Lunis . . ora diei secunda.* — CIL V n. 1634: *nata est die Veneris ora XI eo die defuncta est ora secunda die Veneris.* — Unter den vermutlich heidnischen Inschriften kommt in Betracht CIL VI n. 13782: *natus mense Maio hora noctis VI die Mercuri.* — Mit Bestimmtheit läßt sich jedoch nicht sagen, daß die Stunden-Angabe immer in astrologischen Anschauungen ihren Grund habe, denn sie findet sich auch auf griechischen Grabschriften der byzantinischen Zeit, wo astrologische Motive nicht nachweisbar sind, s. Corp. Inscr. Graec. n. 9286. 9355. 9356. 9357. 9358. 9359. 9372.

¹ Vgl. Victor Schultze, *Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums* Bd. II, 1892, S. 89: „Dieser Ausschnitt aus dem Gebiete der Tagewählerei kommt einer Superstition entgegen, die ein großer Teil der Christen mit den Heiden teilte, deshalb kann sein Vorhandensein nicht überraschen.“

² Vgl. Strzygowski, *Die Kalenderbilder des Chronographen vom Jahre 354* (Jahrbuch des deutschen archäol. Instituts, I. Ergänzungsheft 1888) Tafel X—XIV.

εὐχομένους εἰς τὸν ἥλιον. ἤδη γὰρ ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου προσεύχονται καὶ λέγουσιν· ἐλέησον ἡμᾶς. καὶ οὐ μόνον ἡλιογνώσται καὶ αἰρετικοὶ τοῦτο ποιοῦσιν, ἀλλὰ καὶ Χριστιανοὶ, καὶ ἀφέντες τὴν πίστιν τοῖς αἰρετικοῖς συναναμίγνυνται. Augustin in Ps LXI c. 23 (Migne, *Patrol. lat.* 36, 746f.) erwähnt einen Christen, der *seductus ab inimico cum esset fidelis diu mathematicus fuit . . . Iste dicebat, quia adulterium non faciebat voluntas propria sed Venus, et homicidium non faciebat voluntas propria sed Mars, et justum non faciebat Deus, sed Iovis (sic)*. — Von Kaiser Constantin kann es bei seiner religiösen Stellung nicht überraschen, daß er bei der Gründung von Konstantinopel den Astrologen Valens befragte.¹ Aber auch ein Kirchenlehrer wie Eusebius von Emesa wurde beschuldigt, daß er denjenigen Teil der Astronomie pflege, welcher von der Wirkung der Gestirne handelt (Sozom. III, 6: διεβάλλετο ἀσκεῖσθαι τῆς ἀστρονομίας ὃ μέρος ἀποτελεσματικὸν καλοῦσι). — Ein merkwürdiges Zeugnis für das Fortleben des Planeten-Glaubens in der christlichen Kirche ist die oben S. 20f. bereits besprochene Inschrift am Theater zu Milet (Corp. Inscr. Graec. n. 2895). Sie ist nicht der römischen Kaiserzeit, sondern der byzantinischen Zeit zuzuweisen, also als „christlich“ zu betrachten, denn erst in diese Zeit fällt der Umbau des Theaters, welchem die Inschrift angehört (Wiegand, Sitzungsber. der Berliner Akad. 1904, S. 90f.). Hier werden die Planeten als ἀρχάγγελοι angerufen und jeder Einzelne gebeten, die Stadt der Milesier zu bewachen (ἄγτε, φύλαξον τὴν πόλιν Μιλησίων καὶ πάντα τοὺς κατοικοῦντας).

Von der streng-fatalistischen Form des Planeten-Glaubens, wonach die Sterne ποιητικοὶ sind (das Geschick und die scheinbar freien Handlungen des Menschen bewirkend), ist zu unterscheiden die andere Form, wonach sie nur σημαντικοὶ sind (vorher anzeigend); vgl. die oben S. 45 angeführten Äußerungen des Origenes. In der letzteren Form hat sich der astrologische Glaube noch länger und allgemeiner in der Kirche erhalten als in der strengeren. In diesem Sinn vertritt ihn z. B. der vom Neuplatonismus beeinflusste christliche Verfasser des Dialoges Hermippus.²

¹ Zonaras XIII, 3, 6: ὅτε, ὡς τινες ἱστοροῦσιν, τὸν ἀστρονόμον καλέσας Οὐδέλντα, τῶν τότε περὶ τὴν τέχνην ταύτην ἐχολακώτων τὸν ἀκριβέστερον, ἐκέλευεν ἐπὶ τῇ γενεθλίῳ τῆς πόλεως συντάξει θεμάτων, ἐν ὁπίοις μέλλοι διαμείναι αὐτὴ γνοίη ἐν-αυτοῦς. Von dem Werke eines Astrologen Valens sind uns noch umfangreiche Fragmente erhalten (s. darüber die oben S. 46f. genannte Literatur, zuletzt Boll, *Sphaera* S. 59ff.). Wenn dasselbe, wie jetzt von den Meisten geschieht, in das 2. Jahrh. n. Chr. zu setzen ist, so würde wohl anzunehmen sein, daß in der Nachricht des Zonaras eine Verwechslung vorliegt zwischen Konsultierung seines Werkes und Befragung des Lebenden.

² *Anonymi christiani Hermippus de astrologia dialogus* edd. Kroll et Viereck, Lips. 1895 (angez. von Gundermann, *Theol.-Litzg.* 1898, 684).

Auch Theologen wie Origenes und Augustin halten ihn in dieser Form für erträglich;¹ ja er hat mindestens in dieser Form, wenn nicht in der strengerem, das ganze Mittelalter hindurch geherrscht und noch im 17. Jahrhundert eine neue Blütezeit erlebt.² Wie aber in der Theologie die Unterscheidung zwischen göttlicher *praescientia* und *praedestinatio* eine sehr schwierige und subtile ist, so fließen auch hier beide Theorien in einander über. Tatsächlich ist auch die feinere mit dem christlichen Glauben unverträglich.

Es war daher ein richtiger Takt, daß die Kirche die Bezeichnung der Wochentage nach den Planeten im amtlichen Sprachgebrauch eigentlich nie, oder doch nur ganz sporadisch geduldet hat. Verhältnismäßig am meisten hat die Bezeichnung des ersten Tages als *dies Solis* Eingang gefunden. Sie wird in kaiserlichen Erlassen im 4. Jahrhundert gebraucht (s. oben S. 36) und kommt auch bei orthodoxen Kirchenlehrern des 4. und 5. Jahrhunderts vor. Ersteres ist wohl darauf zurückzuführen, daß der Kultus der Sonne im 3. Jahrhundert zu einer Art von Reichsreligion geworden war. In ihm flossen die Kulte der einzelnen Gottheiten zusammen und wurden dadurch neutralisiert.³ Daher lag es für Constantin nahe, hieran anzuknüpfen, indem er dieser Reichsreligion eine Wendung ins Christliche gab. Aber auch orthodoxen Kirchenlehrern war der *dies Solis* annehmbar, weil er leicht im christlichen Sinne gedeutet werden konnte: er ist der Tag, an welchem Christus, unser Licht, auferstanden ist.⁴ Auch die Bezeichnung der übrigen Wochentage nach den Planeten ist nicht ganz auf das Gemeinde-Christentum, wie es die Grabschriften uns bezeugen, beschränkt. Der Dichter Ausonius, der klassische Repräsentant der römischen Bildung in Gallien in der Zeit des Übergangs

¹ Origenes s. oben S. 45; Augustin, *De civ. Dei* V, 1ff.; vgl. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque* p. 618ff.

² Vgl. über die astrologische Literatur vom Beginn des Mittelalters bis zum 17. Jahrhundert: Gräbe, *Lehrbuch einer allgemeinen Literärgeschichte* II, 1, 513—516. 534—II, 2, 2, 827—844. III, 1, 936f. III, 2, 613ff.

³ Vgl. Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt* Bd. II, 1901, S. 378—420, dazu Anhang (1901 separat erschienen) S. 572—601.

⁴ Euseb. *Vita Constantini* IV, 18, 3: τὴν δὲ γὰρ σωτήριον ἡμέραν, ἣν καὶ φωτὸς εἶναι καὶ ἡλίου ἐπίπνυμον συμβαίνει. — Maximus von Turin, *homil. in Pentecosten* I (Migne, *Patrol. lat.* 57, 371): *Dominica enim nobis ideo venerabilis est atque solemnis, quia in ea salvator velut sol oriens, discussis infernorum tenebris, luce resurrectionis emicuit, ac propterea ipsa dies ab hominibus saeculi dies solis vocatur, quod ortus eam sol justitiae Christus illuminet.* — Dieselbe Homilie steht auch in den älteren Ausgaben der Werke des Ambrosius unter dessen Namen, z. B. *Ambrosii opera* t. V, Paris 1603, col. 81 (*Sermo LX, De ratione festivitatis Pentecostes, Sermo alter*). — Ich habe den Text nach diesem Druck gegeben, der korrekter zu sein scheint als der bei Migne.

vom Heidentum zum Christentum (4. Jahrh.), handelt in einem Gedicht *de nominibus septem dierum* von der Benennung der Wochentage nach *Sol, Luna, Mavors, Mercurius, Jupiter, Venus, Saturnus*.² In Bedas Traktat *De tonitruis* (Migne, *Patrol. lat.* 90, 609ff.) sind die einzelnen Abschnitte von c. III *De septem feriis* überschrieben: *de dominico die, de Lunae die, de Martis die, de Mercurii die, de Jovis die, de Veneris die, de Sabbati die*. Immerhin sind die Beispiele dieser Art nicht häufig. Die Bildung des Ausonius ist ohnehin noch eine halbheidnische. Die Theologen haben ganz überwiegend die Benennung der Wochentage nach den Planeten als fremdartig empfunden und abgelehnt. Vgl. Sozomenus I, 8 (Migne *Patrol. gr.* 67, 880f.): τὴν δὲ κυριακὴν καλουμένην ἡμέραν, ἣν Ἑβραῖοι πρώτην τῆς ἑβδομάδος ὀνομάζουσι, Ἕλληνας δὲ ἡλίῳ ἀνατιθέασιν. — Philastrius *de haeres.* c. 113 (ed. Marx, *Corp. script. eccl. lat.* XXXVIII): *Alia est haeresis quae dicit nomina dierum Solis, Lunae, Martis, Mercurii, Jovis, Veneris, Saturni a deo haec ita posita ab origine mundi . . . cum . . . si quaerere volueris, invenies . . . paganos id est Graecos haec nomina posuisse . . . etiam secundum septem stellas dixerunt hominum generationem consistere . . . Dierum enim numerus primus, secundus, tertius, quartus, quintus, sextus, septimus a deo est appellatus.* — Augustinus, in Ps. 93, 3 (Migne, *Patrol. lat.* 37, 1192): *secunda sabbati, secunda feria, quem saeculares diem Lunae vocant; tertia sabbati, tertia feria, quem diem illi Martis vocant. Quarta ergo sabbatorum, quarta feria, qui Mercurii dies dicitur a paganis et a multis Christianis; sed nollemus, atque utinam corrigant et non dicant sic.* — Hieronymus *Epist.* 120, 4 (Vallarsi I, 825): *quam ethnici idolorum et elementorum nominibus appellant* (vgl. oben S. 9f). — Maximus von Turin (s. oben S. 51 Anm. 4). — Gregor von Tours *hist. Franc.* III, 15: *ecce enim dies Solis adest; sic enim barbaries vocitare diem dominicum consuetu est.* — Isidor. *Hisp., Etymol.* V, 30, 9: *apud Hebraeos autem dies prima una sabbati dicitur, quae apud nos dies dominicus est, quem gentiles Sqli dedicaverunt. Secunda sabbati secunda feria, quem saeculares diem Lunae vocant. Tertia sabbati tertia feria, quem illi diem Marti vocant. Quarta sabbati quarta feria, qui Mercurii dies dicitur a paganis usw.* — Durch urwüchsige Kraft zeichnet sich die Polemik des Martin von Bracara (im nordwestl. Spanien, 6. Jahrh. n. Chr.) aus in seiner

² Ausonius V, 1 (opusc. ed. Schenkl in: *Monumenta Germaniae historica, Auctores antiquissimi* V, 2, 1883). — Über die Stellung des Ausonius zur Astrologie vgl. bes. La Ville de Mirmont, *Revue des études anciennes* t. V, Bordeaux 1903, p. 255—275.

Schrift *De correctione rusticorum* (hrsg. von Caspari, Christiania 1883). Er hält den Jupiter, Mars, Merkur, Saturn und die Venus für verbrecherische Menschen, die wirklich gelebt haben (Jupiter ein Ehebrecher, Mars ein Raufbold, Merkur der Vater der Diebe, Saturn ein Menschenfresser, Venus eine *meretrix*). Deren Namen hätten Dämonen sich angeeignet, um sich von den Menschen verehren zu lassen (c. 7—8). Und es gibt wirklich Menschen, die so schwach sind, *ut nomina ipsa daemoniorum in singulos dies nominent et appellent diem Martis et Mercurii et Iovis et Veneris et Saturni, qui nullum diem fecerunt, sed fuerunt homines pessimi et scelerati in gente Graecorum* (c. 8). . . . *Qualis ergo amentia est, ut homo baptizatus in fide Christi diem dominicum, in quo Christus resurrexit, non colat et dicat, se diem Iovis colere et Mercurii et Veneris et Saturni* (c. 9). — Eine ähnliche Philippika findet sich in einer pseudo-augustinischen Predigt (Serm. 130, 4, s. Casparis Anmerkung zu c. 8).

Wenn man die Theologen als Vertreter der Kirche betrachtet, muß man demnach sagen, daß die Kirche so gut wie immer die Planeten-Namen abgelehnt hat. Die alte Sitte, die Tage nur zu zählen, ist im offiziellen Gebrauch die herrschende geblieben und zwar ist in der späteren Zeit der Ausdruck *feria* für „Wochentag“ gebräuchlich geworden (vgl. oben S. 11). In der Gemeinde freilich und im bürgerlichen Leben haben die Planeten-Namen fortgelebt: in den romanischen Ländern in ihrer lateinischen Form, während in Germanien die römischen Götternamen durch deutsche ersetzt worden sind. Man wird annehmen müssen, daß letzteres noch vor der Bekehrung der Germanen zum Christentum geschehen ist, denn eine Ersetzung der römischen Götternamen durch deutsche setzt noch ein deutliches Bewußtsein davon voraus, daß es sich um göttliche Mächte handelt. Eine solche Übertragung ist also nach einmal erfolgter Christianisierung nicht mehr denkbar.¹ — Wie lange sich das Bewußtsein darum, daß die Planeten-Namen ein Ausdruck des Planeten-Glaubens sind, in christlichen Kreisen erhalten hat, wissen wir nicht. Für das vierte und fünfte Jahrhundert werden wir nach dem oben Ausgeführten dieses Bewußtsein noch als lebendig voraussetzen müssen. Mit dem Ausgang des Altertums wird es sich verloren haben. Es gehört auch zu der antiken Bildung, die im vierten und fünften Jahrhundert noch lebendig war, an deren Stelle aber dann die mittelalterliche trat. Die planetarischen Bezeichnungen der Wochentage werden jetzt zu bloßen

¹ S. J. Grimm, Deutsche Mythologie 4. Ausg. Bd. I, 1875, S. 101—108.

Namen; nur in dem Glauben, daß es Glücks- und Unglückstage gibt, wirkt der heidnische Sauer Teig noch nach.

Die griechische Kirche hat, wie es scheint, die planetarische Bezeichnung der Wochentage niemals aufgenommen. Der Glaube an die Planeten als Regenten der Wochentage ist hier nie in der Weise, wie im Abendlande, zum Volksglauben geworden. Nur Ägypten macht eine Ausnahme. Eine ägyptische Grabschrift, auf welcher die *ἡμέρα Σελήνης* erwähnt wird, ist bereits oben (S. 37) mitgeteilt worden. Sehr merkwürdig sind die Daten in den Festbriefen des Athanasius. Als diese nach dem Tode des Athanasius gesammelt wurden, wurde jedem Brief eine Vorbemerkung vorangestellt, in welcher das Datum des Ostersonntags für das betreffende Jahr, in welchem der Brief geschrieben ist, genau fixiert wird. Dabei werden auch die Wochentage angegeben, auf welche jedesmal der 28. Phamenoth, der als Ausgangspunkt der Berechnung zu Grunde gelegt ist, fiel (vgl. über diese Daten: Schwartz, Nachrichten der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. phil.-hist. Kl. 1904, S. 333ff.). Da uns die Briefe nur in syrischer Übersetzung erhalten sind (herausg. von Cureton, *The festal letters of Athanasius*, 1848, deutsch von Larsow, *Die Festbriefe des heil. Athanasius*, 1852), läßt sich leider der griechische Wortlaut nicht mehr sicher feststellen. Nach der syrischen Übersetzung wäre anzunehmen, daß die Wochendaten gelautet haben: *θεῶν α', θεῶν β'* usw. Das klingt sehr seltsam. Es muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß im griechischen Text die gebräuchlichen Bezeichnungen *ἡμέρα Ἡλίου, Σελήνης* usw. gestanden haben, und daß der syrische Übersetzer diese nicht wiedergeben konnte oder wollte und sich daher mit der gleichmäßigen Formel: „der Götter 1“, „der Götter 2“ half.¹ Vielleicht aber ist die künstliche Formel von dem Verfasser dieser Notizen mit Absicht gewählt, weil es sich ja darum handelte, den rechnermäßigen Abstand des betreffenden Wochentages vom Ostersonntage festzustellen. Jedenfalls haben wir hier ein Zeugnis für die Bezeichnung der Wochentage nach den Planeten-Göttern. Im Allgemeinen aber darf man sagen, daß die griechische Kirche stets, und bis auf den heutigen Tag, bei der einfachen Zählung der Wochentage geblieben ist. Ich begnüge mich, nur noch die Zeugnisse mitzuteilen, welche die griechischen Grabschriften der byzantinischen Zeit darbieten, soweit sie im *Corpus inscriptionum graecarum* zusammengestellt sind.

¹ Ich verdanke diese Vermutung einer mündlichen Bemerkung meines Kollegen Schwartz.

Sie gehören fast alle nach Athen; nur n. 9286 (Chersonesus Taurica) und 9544 (Unter-Italien) stammen nicht von da. Die Wochentage werden auf diesen Grabschriften in der Regel in folgender Weise bezeichnet (ἡμέρα ist fast immer abgekürzt, am häufigsten ἡμ):

ἡμέ(ρα) $\bar{\alpha}$ CIG 9350 (694 n. Chr.). 9359 (922 n. Chr.).

ἡμέ(ρα) $\bar{\beta}$ CIG 9355 (842 n. Chr.). 9372 (1190 n. Chr.).

ἡμέ(ρα) $\bar{\gamma}$ CIG 9357 (881 n. Chr.). 9368 (1103 n. Chr.). 9391 (1314 n. Chr.).

ἡμέ(ρα) $\bar{\delta}$ CIG 9286 (819 n. Chr.). 9353 (780 n. Chr.). 9373 (ohne Datum).

ἡμέ(ρα) $\bar{\epsilon}$ CIG 9375 (ohne Datum). 9544 (1186 n. Chr.).

ἡμέ(ρα) $\bar{\varsigma}$ CIG 9351 (704 n. Chr.). 9352 (714 n. Chr.). 9356 (879 n. Chr.).
9358 (914 n. Chr.). 9360 (927 n. Chr.).

Excuse.

I.

Es ist oben (S. 17) bemerkt worden, daß die Wirkung der Planeten teils eine günstige, teils eine ungünstige ist. Um eine Vorstellung zu geben von der Kompliziertheit und Feinheit, mit welcher dieser Glaube von der astrologischen Wissenschaft des Altertums ausgebildet worden ist, sei hier noch einiges Nähere darüber mitgeteilt. Zur Orientierung dienen uns namentlich folgende astrologische Werke (es sind die wichtigsten der uns erhaltenen und durch den Druck zugänglich gemachten — manches ruht noch handschriftlich in den Bibliotheken; auch von den gedruckten Werken sind manche seit dem 16. Jahrhundert, in welchem man diesen Dingen noch eine innere Anteilnahme entgegenbrachte, nicht wieder neu herausgegeben worden):

1. Manilii *Astronomicon libri V*, in lateinischen Hexametern, zur Zeit des Augustus geschrieben. Der Inhalt bezieht sich mehr auf die zwölf Zeichen des Tierkreises als auf die Planeten, ist daher für unseren Zweck wenig ergiebig. Nach Boll (Jahrb. für kläss. Philol., XXI. Supplementbd. 1894, S. 218—235) hat Manilius besonders den Posidonius benützt. Der Text ist oft gedruckt worden (s. darüber die Werke über die römische Literaturgeschichte). Besonders geschätzt ist die mit gelehrten Anmerkungen versehene Ausgabe von Scaliger (1579 u. sonst). Neueste Ausgabe: *M. Manili Astronomicon libri quinque rec. Fr. Jacob, Berol. 1846*. Die Ausgabe von Housman (London 1903) umfaßt nur das erste Buch.

2. Ptolemaei Τετράβιβλος σύνταξις, das bedeutendste unter den uns erhaltenen astrologischen Werken des Altertums. Der Verf. ist der berühmte Mathematiker, Astronom und Geograph Claudius Ptolemäus, der um die Mitte des 2. Jahrh. n. Chr. (von Hadrian bis Marc Aurel) in Alexandria lebte. Seine bekanntesten Werke sind die Σύνταξις μαθηματική, gewöhnlich der „Almagest“ genannt (μέγιστος mit dem arabischen Artikel) und die *Geographia* in 8 Büchern. Die Herkunft der Τετράβιβλος von dem Verfasser dieser hervorragenden wissenschaftlichen Werke ist häufig bestritten, von Boll aber siegreich erwiesen worden (Jahrb. für klass. Philol., XXI. Supplementbd. 1894, S. 111—181). Die Τετράβιβλος hat auf die Folgezeit großen Einfluß geübt; sie wird z. B. von Paulus Alexandrinus und Firmicus Maternus stark benützt und ausdrücklich zitiert (Boll S. 127 ff.). Herausgegeben ist das Werk zu Nürnberg 1535 von Joachim Camerarius mit einer lateinischen Übersetzung der beiden ersten Bücher, und zu Basel 1553 von Melanchthon, der den griechischen Text des Camerarius verbesserte und dessen lateinische Übersetzung durch eine solche der beiden letzten Bücher ergänzte (vgl. auch Fabricius-Harles, *Biblioth. gr.* V, 284—289). Außerdem ist das Werk auch gedruckt in: *Fr. Iunctini Speculum Astrologiae* 2 Bde. fol. Lugd. 1581 (erwähnt von Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque* p. XI; war mir nicht zugänglich). Bezeichnend für Melanchthons Stellung zur Astrologie ist sein Vorwort, in welchem er darauf hinweist, daß die Lehren der Astrologie auch zu seiner Zeit sich wiederholt bestätigt hätten. So sei eine große Nässe gewesen im J. 1524 *propter coniunctionem multorum planetarum in Piscibus*, und eine große Trockenheit im J. 1540 *propter solis eclipsin in Ariete . . . Haec omnia significant, et arte institutam esse hanc corporum cognationem et Deum voluisse utilitati nostrae consulere. Prodest igitur sapienter considerare, quae sint vires luminis. Nec propterea tota doctrina deleatur, etiamsi impostores aliqui et agyrtae recensiores miscuerunt corruptelas aut praestigias. Sed hanc ipsam ob causam vetus doctrina consideretur et conservetur, quia verecundior et gravior est. Et in naturae consideratione semper Deum opificem intueamur, sciamus ipsum praeesse naturae et liberimum agens esse ac invocantibus ipsum vere lenire mala.*

3. Manethonis Ἀποτελεσματικά in 6 Büchern: ein astrologisches Werk in griechischen Hexametern, wahrscheinlich von verschiedenen Händen im 3. Jahrh. n. Chr. verfaßt. Die Ansicht der meisten Neueren, daß es pseudonym ist und von dem berühmten Historiker Manetho im 3. Jahrh. v. Chr. verfaßt sein will, wird von Engelbrecht (Hephästion von Theben S. 37—42) bestritten. Die erste Ausgabe besorgte Gronovius,

Lugd. Bat. 1698, neuere: Axt und Rigler, Cöln 1832, und Köchly in: *Poetae bucolici et didactici*, Paris, Didot, P. II, 1851, und separat: *Manethonis Apotelesmaticorum qui feruntur libri VI rel. Koechly, Lips. 1858*. Vgl. Fabricius-Harles, *Biblioth. gr.* IV, 133—139. Bähr in Pauly's Real-Enz. IV, 1480.

4. Pauli Alexandrini Εἰσαγωγή εἰς τὴν ἀποτελεσματικὴν, nach einer Andeutung des Verfassers im Jahre 94 der diokletianischen Ära = 378 n. Chr. verfaßt. Herausgegeben von Andreas Schato, Vitebergae 1586. Zweiter Druck 1588. Vgl. Fabricius-Harles, *Biblioth. gr.* IV, 139—142.

5. Firmici Materni *Matheseos libri VIII*, das ausführlichste und bekannteste lateinische Werk über Astrologie, das uns erhalten ist. Nach den neueren Untersuchungen von Mommsen (Hermes Bd. XXIX, 1894 S. 468ff.) ist es nicht, wie man früher annahm, im J. 354, sondern bereits zwischen 334 und 337 nach Chr. geschrieben. Etwa zehn Jahre später, um 346, ist das Werk eines gleichnamigen Christen: *Firmici Materni liber de errore profanarum religionum* (ed. Halm 1867) verfaßt. Die Gleichheit des Namens, das zeitliche Verhältnis und andere Gründe machen es, trotz der Verschiedenheit der Stimmung, höchst wahrscheinlich, daß der Astrolog und der Christ ein und derselbe Autor ist, der in der Zwischenzeit sich zum Christentum bekehrt hat. Vgl. Moore, Julius Firmicus Maternus, der Heide und der Christ, München, Diss. 1897. Hauck, Real-Enz. für prot. Theol. und Kirche 3. Aufl. XII, 424f.; über den Astrologen s. die Werke über römische Literaturgeschichte. Die letzte Ausgabe des vollständigen Textes ist bis jetzt noch die von Nicolaus Prucknerus, Basileae 1551. Eine neue Ausgabe von Sittl (Pars I, libri I—IV, 1894) erwies sich als ungenügend und ist nicht fortgesetzt worden. Aber auch von der an ihre Stelle getretenen von Kroll und Skutsch ist bis jetzt nur die erste Hälfte erschienen (*Firmici Materni Matheseos libri VIII* edd. Kroll et Skutsch, fasc. I, 1897).

6. Eine Sammlung kleinerer astrologischer Texte hat Joachim Camerarius herausgegeben (*Astrologica*, Norimb. 1532). Hervorzuheben sind hierunter Exzerpte aus Hephæstion und Fragmente des Vettius Valens, letztere nur in lateinischer Übersetzung. Vgl. Fabricius-Harles, *Bibliotheca graeca* IV, 143sq. Das erste Buch des Hephästion ist von Engelbrecht herausgegeben worden (Hephästion von Theben, 1887).

Reiches Material über die Lehren der Astrologie findet sich auch in dem sie bekämpfenden Werke des Skeptikers Sextus Empiricus *Contra Mathematicos*, um 200 n. Chr. (ed. Bekker 1842), das auch in den Philosophumena des Hippolytus stark benützt ist.

Unter den neueren Arbeiten über die griechisch-römische Astrologie (s. oben S. 46f.) bieten eingehende systematische Darstellungen der astrologischen Lehren: Uhlemann, Grundzüge der Astronomie und Astrologie der Alten, besonders der Ägypter, Leipzig 1857, und Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, Paris 1899.

Da nach allen Zeugnissen die Lehren der Chaldäer die Grundlage bilden für die astrologische Wissenschaft des Abendlandes, teile ich hier zunächst die Hauptstelle Diodors über die Astrologie der Chaldäer im wesentlichen mit. Er schreibt (II, 30—31): „Die Chaldäer sagen, daß die Natur der Welt ewig sei und weder Anfang noch Ende habe. Die Ordnung und der Verlauf aller Dinge aber geschehe nach göttlicher Vorsehung und alles, was im Himmel geschieht, werde nicht zufällig und von selbst vollbracht, sondern nach dem zuvor bestimmten und festgeordneten göttlichen Willen. Da sie seit langer Zeit die Sterne beobachtet haben und ihre Bewegungen und Wirkungen am genauesten von allen Menschen kennen, so sagen sie vieles Künftige voraus. Am wichtigsten aber, sagen sie, sei Kenntnis und Wirkung der sogenannten fünf Planeten, welche sie im allgemeinen ἐρμηνεία nennen, insonderheit aber nennen sie den von den Hellenen Kronos genannten . . . (den Stern) der Sonne. Die andern vier aber nennen sie, wie unsere Astrologen (die Sterne) des Ares, der Aphrodite, des Hermes, des Zeus. Ἐρμηνεία aber nennen sie dieselben, weil nur sie (im Unterschied von den Fix-Sternen) einen eigenen Lauf haben und dadurch Künftiges voraussagen, den Menschen den Willen der Götter verkündend. Manches zeigen sie im voraus an durch ihren Aufgang, anderes durch ihren Untergang, wieder anderes durch ihre Farbe, wenn man genau darauf achtet. Bald verkünden sie furchtbare Stürme, bald Regengüsse oder Gluthitze, bald die Ankunft von Kometen oder Verfinsterung der Sonne oder des Mondes, auch Erdbeben und überhaupt alle nützlichen und schädlichen Ereignisse, nicht nur Völkern und Ländern, sondern auch Königen und Privatleuten. Den Planeten untergeordnet seien dreißig Sterne, welche sie beratende Götter (βουλαίους θεούς) nennen. Von diesen führe die eine Hälfte die Aufsicht über die Orte auf der Erde, die andere Hälfte die Aufsicht über die Orte unter der Erde . . . Herren unter den Göttern aber, sagen sie, gebe es zwölf an der Zahl, deren jedem sie einen Monat und eines der sogenannten zwölf ζῷδια (Bilder des Tierkreises) zuteilen. Durch diese, sagen sie, machen die Sonne und der Mond und die fünf Planeten ihren Lauf; die Sonne in einem Jahre, der Mond in einem Monat; von den Planeten aber habe jeder seinen eigenen Lauf,

sehr verschieden an Schnelligkeit und Zeitdauer. Sehr viel, Gutes und Böses, wirken diese Sterne mit bei der Geburt des Menschen (II, 31, 1: *πλείστα δὲ πρὸς τὰς γενέσεις τῶν ἀνθρώπων συμβάλλεσθαι τούτους τοὺς ἀστέρας ἀγαθὰ τε καὶ κακὰ*, d. h. sie üben bei der Geburt einen Einfluß in bezug auf Charakter und Schicksal des Menschen aus), durch ihre Natur und Betrachtung aber erkenne man, was den Menschen zustoßen wird.“

Von dieser Weisheit der Chaldäer bis zu den komplizierten Systemen der griechischen und römischen Astrologen ist noch ein weiter Weg. Wie viel von dem, was wir bei letzteren finden, noch aus der Ur-Heimat stammt, wie viel sie selbst, namentlich die alexandrinischen Gelehrten, zur Ausbildung des Systemes beigetragen haben, läßt sich nicht genauer kontrollieren. Die Einzel-Ausführung ist auch bei den Griechen und Römern eine sehr verschiedene und mannigfach verzweigte. Wir beschränken uns hier darauf, einige Hauptpunkte aus dem berühmtesten Werke, der *Τετράβιβλος σύνταξις* des Ptolemäus, mitzuteilen (ich zitiere nach den Seitenzahlen der Ausgabe Melanchthons von 1553, gr. = griechischer Text, lat. = lateinische Übersetzung).

Ptolemäus handelt zunächst über Berechtigung und Nutzen der Astrologie (gr. S. 2—17, lat. S. 12—28), und beginnt dann die eigentliche Darstellung mit einer Erörterung *περὶ τῆς τῶν πλανήτων δυνάμεως* (gr. S. 17 ff., lat. S. 28 ff.). Die Sonne hat die Kraft zu wärmen und zu trocknen, was aus ihren Wirkungen leicht zu erkennen ist. Der Mond leistet am meisten im Befeuchten (*ἐν τῷ ὑγραίνειν*), weil er der Erde und den von ihr aufsteigenden feuchten Dämpfen am nächsten ist. Daher wirkt er auf die Körper erweichend und Fäulnis erregend. Weil er aber sein Licht von der Sonne empfängt, hat er auch Anteil an deren erwärmender Wirkung. Der Stern des Kronos macht kalt und trocken, weil er am weitesten von der warmen Sonne und der feuchten Erde entfernt ist. Seine Wirkungen wie die der übrigen Planeten variieren aber je nach der verschiedenen Stellung zur Sonne und zum Monde. Der Stern des Zeus ist gemäßigter Natur; er steht in der Mitte zwischen dem kalten Kronos und dem brennenden Ares. Er wärmt und befeuchtet zugleich. Da aber ersteres überwiegt, bringt er fruchtbare Winde. Der Stern des Ares hat eine austrocknende und verbrennende Wirkung entsprechend seiner feurigen Farbe und seiner Nähe zur Sonne. Der Stern der Aphrodite ist gemäßigter Natur (*εὐκρατος*) wie der des Zeus, aber in umgekehrter Ordnung: bei ihm ist die befeuchtende Wirkung stärker als die wärmende, da er vermöge der Größe seines Lichtes die feuchten

Dämpfe der Erde an sich zieht. Der Stern des Hermes hat bald eine trocknende, bald eine befeuchtende Wirkung: ersteres, weil er nie sich weit von der Sonne entfernt, letzteres weil er dem Monde nahe ist. Seine Wirkungen sind plötzliche, entsprechend der Schnelligkeit seines Laufes. Da nun von den vier Ergüssen (χύματα) zwei fruchtbar sind: der warme und der feuchte, und zwei schädlich: der trockene und der kalte, so sind zwei Planeten, der des Zeus und der der Aphrodite, und auch der Mond nach der Lehre der Alten wohlthätig, zwei, der des Kronos und der des Ares schädlich . . ., die Sonne aber und der Stern des Hermes beides vermögend, je nach der Verbindung, in welcher sie stehen (gr. S. 19: τοὺς μὲν δύο τῶν πλανήτων, τὸν τε τοῦ Ἥ καὶ τὸν τῆς Ἐ καὶ ἐτι τὴν ☾ ὡς ἀγαθοποιούς οἱ παλαιοὶ παρελήφασι . . . τὸν δὲ τοῦ Ἡ καὶ τὸν τοῦ Ἐ κακοποιούς . . . τὸν δὲ ☉ καὶ τὸν τοῦ Ἐ ὡς ἀμφοτέρωθεν δυναμένους).¹ — Nach dieser instruktiven Erörterung, welche uns die Fundamente der astrologischen Lehre, sofern sie Wissenschaft sein will, deutlich macht, zeigt Ptolemäus weiter, daß die Planeten in männliche und weibliche, Tages- und Nachtsterne zerfallen, und daß ihre Wirkung sich modifiziert nach ihrer Stellung zur Sonne (gr. S. 19—22, lat. S. 31—34). — Der nächste Abschnitt handelt über die Wirkung der Fixsterne, περὶ τῆς τῶν ἀπλανῶν δυνάμεως (gr. S. 22 ff., lat. S. 34 ff.). Die wichtigsten sind hier die zwölf Bilder des Tierkreises (Ζῳδιακός). Bei ihnen ist namentlich darauf zu achten, welche von ihnen in Beziehung zu einander stehen (als συσχηματιζόμενοι zu betrachten sind). Solche Beziehungen finden statt zwischen denen, welche sich im Kreis direkt gegenüber stehen, oder welche zusammen ein Dreieck oder Viereck oder Sechseck bilden (gr. S. 34 f., lat. S. 46 f.) [dieser Punkt wird fast überall als wichtig behandelt; vgl. darüber auch Censorinus, *De die natali* c. 8]. — Die Erörterung geht dann über zum Verhältnis der Planeten zu den Bildern des Tierkreises (gr. S. 37 ff., lat. S. 49 ff.). Auch zwischen ihnen finden gewisse Beziehungen statt und zwar 1. in betreff der Häuser, 2. der Dreiecke, 3. der Höhen, 4. der Grenzen (gr. S. 37: οἰκιοῦνται δὲ καὶ οἱ πλάνητες τοῖς τοῦ Ζῳδιακοῦ μέρεσι κατὰ τε τοὺς καλουμένους οἶκους καὶ τρίγωνα καὶ ὑψώματα καὶ ὄρια καὶ τὰ τοιαῦτα). Ich hebe hieraus nur hervor, was über die „Häuser“ gesagt wird (gr. S. 37 f., lat. S. 49—51). Jeder Planet steht vermöge seiner Eigenschaften (sofern er Wärme, Trockenheit, Kälte, Feuchtigkeit bewirkt oder gemäßigt ist) zu einem

¹ Wie Ptolemäus, so rechnet auch Hephästion von Theben den Mond zu den ἀγαθοποιοῖς (Engelbrecht, Hephästion von Theben S. 67), während andere ihn zu den neutralen rechnen, s. oben S. 17.

oder mehreren Bildern des Tierkreises in einer verwandtschaftlichen Beziehung, so daß er in ihnen gleichsam zu Hause ist. Sonne und Mond haben je ein Haus: die Sonne den Löwen, der Mond den Krebs. Die fünf eigentlichen Planeten haben je zwei Häuser:

Kronos ist im Steinbock und im Wassermann zu Hause,
 Zeus im Schützen und in den Fischen,
 Ares im Skorpion und im Widder,
 Aphrodite in der Wage und im Stier,
 Hermes in den Zwillingen und in der Jungfrau.

Diese Theorie scheint allgemein rezipiert gewesen zu sein. Sie findet sich auch bei Paulus Alexandrinus (im Anfang), Firmicus Maternus (II, 2) und kommt bereits zum Ausdruck auf einem ägyptischen Denkmal aus der Zeit des Augustus, nämlich auf dem einen (rechteckigen) der beiden Tierkreise von Dendera, nur daß hier die Häuser des Jupiter und Mars vertauscht sind (Boll, Sphära 1903, S. 158ff., 232ff.), sowie auf einer Serie von Münzen des Antoninus Pius (s. oben S. 23). Vgl. überhaupt über die οἶκοι auch Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque* p. 182—192. — Wie die Wirkung der Planeten eine verschiedene ist, je nachdem sie sich in ihrem Hause befinden oder nicht, so kommt auch in Betracht ihre Stellung hinsichtlich der τριγωνα, ὑψώματα und ὄρια.

Nachdem Ptolemäus so im ersten Buche die grundlegenden Theorien entwickelt hat, macht er in den drei folgenden Büchern die praktischen Anwendungen. In Buch II zeigt er, inwiefern die Beschaffenheit der Länder und der Charakter der Völker abhängig ist von der Wirkung der Sterne. Der gelehrte Geograph und Ethnograph gibt hier eine Art Völker-Psychologie. Die beiden letzten Bücher handeln von der Einwirkung der Sterne auf das Geschick des Einzelnen, und zwar Buch III von der Bedeutung der Geburtsstunde für die Bildung des Charakters, Buch IV von dem Einfluß der Sterne im ferneren Leben des Menschen. Überall wird in der mannigfaltigsten und kompliziertesten Weise der günstige oder ungünstige Einfluß der Sterne aufgezeigt, wie er sich ergibt teils aus ihrer eigenen Natur, teils aus den Stellungen, in welchen sie sich befinden.

Bei diesen gelehrten Erörterungen ist eines bemerkenswert: das völlige Zurücktreten des mythologischen Elementes. Es ist eigentlich alles Naturwissenschaft, in der Weise, wie der Verfasser sie eben versteht. Von der mythologischen Bedeutung der Götter erfährt man nichts. Nicht weil Ares der Gott des Krieges ist, wirkt er Krieg und Mord, sondern weil sein Stern feurig ist; nicht weil Aphrodite die Göttin der

Liebe ist, wirkt sie Buhlschaften, sondern weil ihr Stern eine befeuchtende und wärmende Wirkung ausübt. Es ist auch bedeutsam, daß Ptolemäus nicht die Götter und die Sterne identifiziert, sondern vom Stern des Kronos, Stern des Zeus, Stern des Ares usw. spricht. Der Volksglaube hat sicher eine andere Gestalt gehabt. Hier stand die Mythologie im Vordergrund und die Sterne selbst wurden als persönlich wirkende Kräfte vorgestellt. Aber die wissenschaftliche Fundamentierung des astrologischen Glaubens hat ihm einen so starken Eingang auch in den Kreisen der Gebildeten und damit eine so zähe Dauer verliehen.

Mit dem wissenschaftlichen Charakter der Τετράβιβλος σύνταξις des Ptolemäus und ähnlicher astrologischer Werke hängt es wohl auch zusammen, daß sie uns keine Theorie von den Wochengöttern geben. Diese scheint mehr dem populären Glauben angehört zu haben. Unter den uns erhaltenen astrologischen Werken ist meines Wissens nur eines, welches auch diese Theorie entwickelt: die Είσαγωγή εἰς τὴν ἀποτελεσματικὴν des Paulus Alexandrinus.¹ Er bemerkt (Bogen J, 4 der Ausg. von 1586), daß man den Regenten des Tages und den der Stunde (τὸν πολεύοντα καὶ διέποντα) bei jeder Geburt und an jedem Tage finde gemäß der Reihenfolge der Sterne im System der sieben Zonen (ἀκολουθῶς τῷ τῆς ἑπταζώνου στοιχειωτικῷ λόγῳ). Ἔστι δὲ ἡ τάξις τῆς ἑπταζώνου ἔχουσα οὕτως· ὁ μὲν τοῦ Ἡ ἀστήρ (Saturn) ἐκληρώσατο τὴν α' καὶ ἀνωτάτῳ ζώνῃν, κατάψυχρον οὖσαν καὶ κειμένην ἐν τῷ πάγῳ. ὁ δὲ τοῦ Δ (Jupiter) τὴν δευτέραν καὶ εὐκρατον, θρεπτικὴν καὶ ζωογόνον ὑπάρχουσαν, τοῦ ♂ (Mars) τὴν γ' καὶ διάπυρον ζώνῃν φθαρτικὴν τετευχίαν κληρωσαμένου. ὁ δὲ ☉ (Sonne) τὴν δ' καὶ μέσην ζώνῃν τοῦ αἰθέρος εἴληχε διάπυρον καὶ ζωογόνον οὖσαν. ἡ ♀ (Venus) τὴν ε' καὶ εὐδίον ζώνῃν κληρωσαμένη sporὰς καὶ γονῆς αἰτία καθέστηκε. τὴν δὲ ἔκτην καὶ ἐπίκοινον ζώνῃν ὑγρὰν οὖσαν ὁ τοῦ ☿ (Merkur) ἀστήρ ἐκληρώσατο, τὴν δὲ ζ' ὑψαύτως ὑγρὰν οὖσαν καὶ περιγειοτέραν ζώνῃν ἢ κραταιοτάτη ☾ (Mond) λαχοῦσα καὶ δεχομένη τὰς τῶν ἀστέρων ἀπορροίας, ὑψηλοτέρας αὐτῶν ἐχόντων τὰς ζώνας ἐπιλαμβάνουσα, αὔξῃσιν καὶ μείωσιν τοῦ παντὸς ποιεῖται διὰ τῆς ἰδίας εἰκόνοσ τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον ἐν ἀνωμαλίᾳ δεικνυμένη. Nach dieser Darstellung des Sieben-Zonen-Systems, in welchem die Planeten nach ihrer Entfernung von der Erde geordnet sind (vgl. oben S. 15), fährt Paulus fort: ἡ δὲ μέθοδος τοῦ πολεύοντος καὶ διέποντος ἀστέροσ (d. h. des Regenten des Tages und des Regenten

¹ Möglicherweise hat eine solche auch Hephästion von Theben. Leider hat Engelbrecht nur den Text des ersten Buches herausgegeben; von den übrigen zwei Büchern nur die Inhaltsangaben. Nach letzteren liegt obige Vermutung nahe.

der Stunde), εἴτε ἐφ' ἐκάστης ἡμέρας εἴτε ἐπὶ γενέσεως, πραγματεύεται τρόπῳ τοιῷδε· δεδόσθω εἶναι ἡμέραν ἧ (des Saturn), ὁ αὐτὸς ἀστήρ κύριος τῆς ἡμέρας γίνεται καὶ πολεύει ὀλην τὴν ἡμέραν, τὴν α' ὤραν αὐτὸς πολεύων καὶ διέπων, τὴν β' παραδίδωσι τῷ Ζ (dem Jupiter), καὶ λέγομεν τὴν β' ὤραν ἧ πολεύοντος καὶ Ζ διέποντος· τὴν δὲ γ' Δ (Mars), καὶ λέγομεν ἧ πολεύοντος Δ διέποντος· (n. 4 die Sonne fehlt in beiden Drucken von 1586 und 1588, durch Versehen des Schreibers oder Setzers)· τὴν ε' ♀ (Venus), ἧ πολεύοντος Ἀφροδίτης διεπούσης· τὴν ς' ☿ (Merkur), ἧ πολεύοντος ☿ διέποντος· τὴν δὲ ζ' ☾ (Mond), ἧ πολεύοντος ☾ διεπούσης· τὴν δὲ η' πάλιν αὐτὸς (nämlich Saturn) πολεύει καὶ διέπει. τὴν δὲ θ' Κρόνος πολεύει Ζ διέποντος, τὴν ι' ἧ πολεύει Δ διέποντος usw. usw. καὶ ἐξῆς ἕως ἀν τῆς νυκτὸς πληρωθείσης ἡμέρα τοῦ ☉ [Lücke im Text], καὶ κύριος τῆς ἡμέρας ὁ ☉ χρηματίας πάσαν τὴν ἡμέραν πολεύων τύχη καὶ ἑαυτῷ τὴν πρώτην ὤραν ἀπομερίας πολεύων καὶ διέπων αὐτῆς γένηται· ἐξῆς δὲ τὴν β' ὤραν ♀ παραλαβοῦσα παρ' αὐτοῦ διέπει, αὐτοῦ πολεύοντος· τὴν δὲ γ' ☿ διέπει ☉ πολεύοντος· τὴν δὲ δ' ☾ διέπει ☉ πολεύοντος usw. Es ist dasselbe System, das wir auch aus Dio Cassius und aus dem Chronographen vom J. 354 kennen (s. oben S. 16f.). Es ist unendlich viel einfacher als das der astrologischen Wissenschaft. Während diese durch umständliche Beobachtung und mühevoll Kombinationen erst feststellt, welche Einflüsse auf Grund der gegebenen Konstellation zu einer bestimmten Stunde wirksam sind, hat der Glaube an die Tages- und Stunden-Götter dies alles nicht nötig. Er braucht nur seine Tabelle anzusehen, um für jede Stunde des Tages und der Nacht sofort zu wissen, welches der Haupt- und der Neben-Regent derselben ist. Diese Einfachheit hat ohne Zweifel dem System der Tages-Götter im Volksglauben das Übergewicht über die komplizierten Systeme der gelehrten Astrologie verschafft.

II.

Die zuletzt mitgeteilte Stelle des Paulus Alexandrinus gibt uns auch Aufschluß über die Bedeutung des Wortes *Septizonium*. Die Anschauung, welche den Ausführungen des Paulus zugrunde liegt, ist die dem Altertum geläufige, daß über oder um die Erde, welche als Scheibe oder Kugel gedacht ist (letztere Ansicht in der wissenschaftlichen Betrachtung der hellenistischen Zeit bereits vorherrschend), sich der Himmel wie eine Kugel wölbt. Der Raum zwischen Himmel und Erde ist von Äther erfüllt und wird in sieben ebenfalls kugelförmige Etagen oder Zonen geteilt. Vgl. über die Zonen als konzentrische Kugeln: Berger, Geschichte

der wissenschaftl. Erdkunde der Griechen, 2. Aufl. 1903, S. 206, überh. 197 ff. Daher heißt der Himmel selbst „siebenzonig“ (*Nonnus Dionysiaca* I, 241: οὐρανὸν ἑπτάζωνον), oder es ist vom „siebenzonigen Umkreis des Äthers“ die Rede (*Nonnus Dionys.* 38, 115: αἰθέρος ἑπτάζωνον ἵτυν). Es ist im wesentlichen dieselbe Anschauung, die uns auch in der späteren jüdischen Theologie begegnet, indem diese von „sieben Himmeln“ spricht, denn auch diese sind etagenförmig übereinander geschichtet zu denken.¹ Man wird annehmen dürfen, daß die griechische wie die jüdische Anschauung unabhängig von einander auf eine gemeinsame babylonische Grundlage zurückgehen. Jedenfalls zeigen uns die Ausführungen des Paulus Alexandrinus deutlich, daß die Anschauung von den sieben Zonen des Welt-Raumes eng zusammenhängt mit der Theorie über die sieben Planeten, oder vielmehr daß erstere aus letzterer entsprungen ist. Die sieben Zonen sind nichts anderes als die Bereiche, innerhalb deren die Planeten sich bewegen. Vgl. Achilles Tatius in: *Petavius, Uranologion* p. 135: Die Astronomen sagen: ζῶνας τινας εἶναι ἑπτὰ, δι' ὧν φέρονται οἱ ἑπτὰ ἀστέρες. Wir wissen ja (vgl. oben S. 15 und die Ausführungen des Ptolemäus oben S. 59f.), daß man die Planeten ordnete nach ihrer Entfernung von der Erde. Saturn ist der am weitesten von der Erde entfernte; etwas näher nach der Erde zu steht Jupiter usw. bis zum Monde, welcher der Erde am nächsten ist. Die Bereiche, innerhalb deren die Planeten sich bewegen, werden „Zonen“ genannt. So bewegt sich Saturn in der obersten Zone (*Catalogus cod. astrol. graec.* IV, 114: Κρόνος . . . πορεύεται . . . ἐν τῇ ἀνωτάτῳ ζώνῃ δι' ἐτῶν λ'), Jupiter in der zweiten, Mars in der dritten, die Sonne hat die mittlere Zone des Äthers erhalten (Paulus Alex.: τὴν δ' καὶ μέσῃν ζώνην τοῦ αἰθέρος εἶληχε), usw.² Daher heißt nun bei

¹ Über die sieben Himmel s. die Testamente der 12 Patriarchen Levi c. 2—3, Ascensio Jesajae c. 7—9, das slavische Henochbuch c. 3—20 (deutsch von Bonwetsch, Abh. der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. phil.-hist. Kl. N. F. I, 3, 1896), *Aboth de rabbi Nathan* c. 37. *bab. Chagiga* 12^b (an ersterer Stelle wird eine Äußerung über die sieben Himmel dem R. Meir zugeschrieben, an letzterer dieselbe dem R. Simon b. Lakisch, s. dazu Bacher, Die Agada der Tannaiten II, 65f.). *Pesikta* ed. Buber p. 1^b. Mehr rabbinisches Material bei Schoettgen, *Horae hebr.* I, 718—721 (zu II Kor 12, 2), Wetstein, *Nov. Test.* II, 211 (zu II Kor 12, 2), Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 35 ff. Weber, System der altsynagogalen paläst. Theologie S. 197f. — Aus der ältesten christlichen Literatur vgl. Aristo v. Pella fr. 4 bei Otto, *Corpus apologet.* IX, 357. Clemens Alex. Strom. IV, 25, 159. Origenes contra Cels. VI, 21. Epiphan. haer. 31, 4. 40, 2.

² Daß die Planeten sich unterhalb des Fixsternhimmels im Luftraum bewegen, sagt auch Achilles Tatius (*Petav. Uranologion* p. 138): τῶν δὲ ἀστέρων οἱ μὲν ἀπλανεῖς ἐναρῆρασι τῷ οὐρανῷ (sind am Himmel befestigt) . . . ἄλλοι δὲ εἰσὶν ἑπτὰ

Paulus Alexandrinus diejenige Anordnung der Planeten, welche ihrer natürlichen Entfernung von der Erde entspricht, geradezu ἡ ἐπτάζωνος, wobei ein Wort wie τάξις zu ergänzen ist. Es ist die natürliche Reihenfolge „gemäß den sieben Zonen“. Um die Reihenfolge der Tages-Götter zu finden, σκοπεῖν δεῖται διὰ τῆς τῶν ἀστέρων σφαιρικῆς θέσεως, ἀκολουθῶν τῇ τῆς ἐπτάζωνου στοιχειωτικῇ λόγῳ. Auch bei Gelegenheit einer früheren Erörterung gebraucht Paulus ἐπτάζωνος in diesem Sinne. Er handelt (Bogen C, 2—4) von der Stellung der Planeten in den zwölf Bildern des Tierkreises. Bei dieser Erörterung heißt diejenige Reihenfolge oder Anordnung der Planeten, welche ihrer Entfernung von der Erde entspricht, ὁ κατὰ τὴν ἐπτάζωνον λόγος (C, 4). Auch der Verfasser der Scholien zu Paulus folgt demselben Sprachgebrauch (C, 3: ἐν τῇ κατὰ τὴν ἐπτάζωνον τάξει, ibid. εἶτα πάλιν ὡς ἀπ' ἀρχῆς ὁ Ἡ [Saturn], μέχρις οὗ συμπληρωθεῖ ἡ ἐπτάζωνος κάθοδος καὶ τάξις). Ebenso heißt in dem oben S. 24 erwähnten Papyrus-Text die Anordnung der Planeten nach ihrer Entfernung von der Erde ἐπτάζωνος, während die Anordnung nach der Reihe, in welcher sie die Tage beherrschen, ἑλληνικὸν heißt. Zonen und Planeten gehören also eng zusammen. Jeder Planet hat seine Zone, und die Zone ist nichts anderes als der Bereich, in welchem sich der Planet bewegt. Von hier aus wird auch das Gedicht Commodians (Instr. I, 7) *De septizonio et stellis* verständlich, dessen Titel durch das Akrostich gesichert ist. Es handelt tatsächlich von der Macht oder vielmehr Ohnmacht der Planeten. Diese sind *septizonio fortes*, was nur heißen kann, daß ihre Wirkungskraft (δύναμις) sich bemißt nach ihrer Stellung im Bereich der sieben Zonen. Saturn als der oberste hat eine andere Kraft als Jupiter der gemäßigte usw. (vgl. die Ausführungen des Ptolemäus oben S. 59f.). Das *septizonium* ist also das System der sieben Planeten. Die enge Zusammengehörigkeit der Zonen und Sterne zeigt sich namentlich auch in den Spekulationen der christlichen Gnostiker wie in denjenigen der Mithras-Religion, welche aus den hier gezeichneten astrologischen Anschauungen erwachsen sind.¹

ἀστέρες κατοικεῖν τοῦ οὐρανοῦ ἐν τῷ ἀέρι, καὶ ἰδίως καὶ μετὰ τοῦ οὐρανοῦ κινουμένοι· οἱ τινες τῷ ἰδίῳ κίνησιν ἔχειν καὶ μὴ ἀρρῆναι τῷ οὐρανῷ ἀλλ' ἐν τῷ αἰθέρι φέρεσθαι, οὔτε κατὰ τὰ αὐτὰ οὔτε ὡσαύτως ἀνατέλλουσι.

¹ Vgl. hierüber bes. Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus, 1897 (Texte und Untersuchungen von Gebhardt und Harnack XV, 4); auch Bousset, Die Himmelsreise der Seele (Archiv für Religionswissenschaft IV, 1901, S. 136—169, 229—273). — Die Gnostiker lehrten, daß die Seele, um erlöst zu werden, durch sieben Tore hindurchgehen muß, deren jedes von einem Archon bewacht wird. Diese Archonten werden mit mythologischen Namen semitischen Ursprungs bezeichnet, sind aber tatsächlich die Planeten-Geister. Denn der oberste von ihnen Ἰαλδαβαῦθ hängt mit dem Stern Φαίνων

Durch das hier mitgeteilte Material dürfte eine sichere Grundlage gegeben sein für die Erklärung des Wortes *Septizonium* als Bezeichnung eines Gebäudes. Das Wort kann nichts anderes heißen als „das System der sieben Zonen“ oder adjektivisch: „auf das System der sieben Zonen bezüglich“, welches System aber identisch ist mit dem System der sieben Planeten. Dieses muß also in jenen großen Monumentalbauten irgendwie zur Darstellung gekommen sein. Auf welche Weise? wissen wir leider nicht. Einige Möglichkeiten sind oben S. 30 angedeutet worden. Hier sei nur noch daran erinnert, daß zum astrologischen System der Planeten auch die Angaben über ihre οἶκοι, τρίωνα, ὑψώματα und δρια gehörten (s. oben S. 60 f.).¹ Es ist keineswegs notwendig, daß der Bau sieben Etagen hatte, wie der berühmte turmartige Tempel zu Borsippa, welcher das System der sieben Planeten-Zonen durch sieben über einander liegende Etagen zur Darstellung brachte. Insofern Maaß (Die Tagesgötter S. 20 ff.) dagegen polemisiert, daß man sich die abendländischen „Septizonien“ ähnlich vorstelle, ist er gewiß im Rechte, denn die erhaltenen Zeichnungen des einstigen Severusbaues sprechen entschieden dagegen. Aber diese Vorstellung ist auch nach der von uns gegebenen Erklärung des Wortes durchaus nicht notwendig. Das „Siebenzonensystem“ kann sehr wohl auf andere Weise im Innern des Baues dargestellt gewesen sein.

Maaß lehnt freilich die Form *Septizonium* ab und hält *Septisodium* für die richtige (S. 106 ff.), indem er den Nachweis versucht, daß die Planeten auch ζῦδια genannt worden seien (S. 118 ff.). Ich glaube nicht, daß dieser Nachweis gelungen ist. Den griechischen Text des Dositheus (s. oben S. 32) hält Maaß selbst für Übersetzung aus dem Lateinischen. Was aber S. 128 ff. an Material beigebracht ist, beweist nur, daß man in der Popular-Philosophie die Sterne im allgemeinen wohl auch als „lebende Wesen“ ζῦδια bezeichnet hat (obwohl auch dieses selten). Eine Benennung aber speziell der Planeten als ζῦδια, so daß man von den sieben ζῦδια gesprochen hätte, ist auch von Maaß nirgends nachgewiesen. Die ζῦδια schlechthin sind immer die zwölf Bilder des Tierkreises.

d. h. Saturn zusammen (Origenes contra Cels. VI, 31; vgl. den Parallel-Bericht des Irenäus I, 30, 5 ff.; bes. I, 30, 9: *sanctam autem hebdomadam septem stellas, quas dicunt planetas, esse volunt*). Es handelt sich also um die sieben Zonen zwischen der Erde und dem obersten Himmel, welche von den Planeten-Geistern beherrscht werden. Durch sie muß die Seele hindurchgehen, um zum obersten Himmel zu gelangen. In ähnlichen Spekulationen bewegte sich die Erlösungslehre der Mithras-Religion (Origenes contra Cels. VI, 22).

¹ Wenn das Septizonium solche Belehrungen enthielt, so begreift man, daß es im christlichen Mittelalter „die Schule des Virgil“ d. h. die Schule der Weissagungskunst genannt wurde.

[Abgeschlossen am 9. Februar 1905.]

Zum Ursprung des sog. 2. Clemensbriefs.

Von Adolf Harnack in Berlin.

Die in meiner „Chronologie“ I, S. 438ff. ausführlich begründete Hypothese, daß der 2. Clemensbrief nach der Mitte des 2. Jahrhunderts verfaßt ist und mit der von Dionysius Corinth. (Euseb., h. e. IV, 23, 11; II, 25, 8) erwähnten Zuschrift des römischen Bischofs Soter (nach Korinth) identifiziert werden muß, ist von einigen Gelehrten beanstandet worden. Als stärkstes Gegenargument spielen sie stets die Beobachtung aus, unser Schriftstück sei eine Predigt bzw. eine Ermahnungsrede, diese aber könne nicht als „Brief“ übersandt und bezeichnet worden sein. Auf dieses Argument hatte ich schon im Voraus die Antwort gegeben: πρόκειται; denn diese Predigt ist ja sicher schon im 3. Jahrhundert (und fort und fort) als Brief behandelt und betitelt worden. Niemand hat daran Anstoß genommen; warum soll sie also nicht auch schon im 2. Jahrhundert als Brief gegolten haben? warum soll eine Ermahnungsrede, wenn sie schriftlich fixiert worden war und in dieser Gestalt auch Auswärtigen zugesandt wurde, nicht als „Brief“ bezeichnet worden sein? Hierzu kommt noch die Beobachtung, daß das von Soter nach Korinth gesandte Schriftstück ungewöhnlich war und durch seinen Inhalt sich wesentlich von den Briefen unterschied, die zwischen den Gemeinden sonst gewechselt wurden. „Τοσαύτη νουθεσία“ hat es Dionysius genannt und in seinem Antwortschreiben nach Rom berichtet, die Schrift habe bei der Verlesung am Sonntag solchen Eindruck in der korinthischen Gemeinde gemacht, daß man den Beschluß gefaßt habe, es nicht beiseite zu legen, sondern es immer wieder — zusammen mit dem früheren, clementinischen Schreiben — öffentlich als „νουθεσία“ (hier findet sich diese Charakteristik zum zweitemal in den Worten des Dionysius) zu verlesen. Seit dem Jahre 96 also war kein ähnliches Schreiben mehr von Rom nach Korinth gekommen; lediglich jener alte Brief und dieser neue wurden zusammengeordnet und für den Gemeindegebrauch aus-

gesondert (für den 1. Clemensbrief war dies augenscheinlich schon früher geschehen).

Beides, was Dionysius hier sagt, trifft auf unsern sog. 2. Clemensbrief zu: er kann gar nicht besser charakterisiert werden als durch den Ausdruck „eine große, erschütternde *vouscia*“, und er ist wirklich — und er allein — mit dem 1. Clemensbrief verbunden worden und liegt nur in dieser Verbindung uns vor. Gegen die Identifizierung mit dem Soterbriefe spricht also nicht nur nichts, sondern die Unterlassung dieser Identifizierung schüfe ein literarisches Rätsel, weil einen Doppelgänger: der sog. 2. Clemensbrief ist eine „*vouscia*“, die, wie die Überlieferung und die Handschriften lehren, die Aufschrift „*πρὸς Κορινθίου*“ trug, mit dem 1. Clemensbrief sehr frühe schon verbunden worden und in der Mitte des 2. Jahrhunderts entstanden ist. Der Soterbrief ist eine *vouscia*, welche die Aufschrift „*πρὸς Κορινθίου*“ trug, mit dem 1. Clemensbrief sofort verbunden worden und in der Mitte des 2. Jahrhunderts entstanden ist. Und diese beiden Schriftstücke sollen verschieden sein? *Credat Iudaeus Apella!*

Aber jenes Schreiben ist eine aufgezeichnete Predigt, dieses aber, sagt man, muß ein wirklicher Brief gewesen sein. Hierzu ist ein Doppeltes zu bemerken: 1. im Soterbrief muß das Erbaulich-Admonitorische mindestens stark überwogen haben, sonst hätte er in Korinth nicht das staunenswerte Ansehen erlangen können, 2. es fehlt nicht an Analogien, daß erbauliche Traktate (also natürlich auch aufgezeichnete Predigten) als „*epistolae*“ und umgekehrt Briefe als „*adlocutiones*“ bezeichnet worden sind. Da ich früher solche Analogien nicht mitgeteilt habe, — nur darauf hatte ich a. a. O. S. 443 aufmerksam gemacht, daß sich das antike „*ἐπιστολή*“ („*epistula*“) und das deutsche „Brief“ überhaupt nicht völlig decken — so sei das Versäumte hier nachgeholt.

1. Der novatianische Traktat *De bono pudicitiae* ist augenscheinlich ein Brief; dies schließt aber nicht aus, daß der Verf. am Schluß schreibt: „*ego pauca dictavi, quoniam non est propositum volumina scribere, sed adlocutionem transmittere.*“ Auch der 2. Clemensbrief ist eine „*adlocutio transmissa.*“

2. Pacian von Barcelona bezeichnet unterschiedslos die Briefe und die Traktate Cyprians als „*epistulae*“. Genau derselbe Sprachgebrauch findet sich bei Augustin; v. Soden (Texte u. Unters. Bd. 25 H. 3, S. 9) macht mit Recht darauf aufmerksam, daß bei Augustin die Bezeichnung „*epistula*“ für beide Gattungen (Briefe und Traktate) sogar die häufigste ist. Durch Übersendung eines ermahnenen Schriftstücks, ja schon durch

seine Verbreitung bei Auswärtigen, die es anging, erhielt nach dem Sprachgefühl jener Zeit, dasselbe den Charakter einer „epistula“.¹ Da nun auch Rufin alle Werke Cyprians „epistulae“ genannt hat, so darf man geradezu sagen, daß diese Bezeichnung für admonitorische Traktate eine ganz geläufige gewesen ist.²

3. Auch in vielen Handschriften Cyprians heißen die Traktate „epistulae“. Sanday (Studia Bibl. et Eccles. Oxon. III p. 280) hat darauf aufmerksam gemacht, daß im Cod. C der Traktat „Quod idola“, in den Codd. GO₁O₄O₅ die Traktate „De unitate“ und „De mortalitate“ als „epistulae“ bezeichnet sind. Scharfsinnig vermutet er, daß durch diese Bezeichnungen selbst Titeländerungen — und zwar schon in frühester Zeit — hervorgerufen worden sind. Wenn im Verzeichnis von Cheltenham vom Jahre 359 und in O₁ die Schrift „De habitu virginum“ die Aufschrift trägt: „Ad virgines“, so ist aller Wahrscheinlichkeit nach diese Adresse aus der Charakterisierung des Traktats als eines Briefs entstanden.

Man darf nicht einwerfen, daß es sich hier um jüngere Erscheinungen handelt. Wenn die Väter des Abendlands von \pm 400 an einmütig keinen Unterschied zwischen den cyprianischen „tractatus“ und „epistolae“ machen, und wenn Cyprian selbst Episteln schreibt, als wären sie Traktate und auf eine bestimmte Gemeinde gemünzte Traktate verbreitet, als wären sie Episteln mit einer weiten Adresse, so sieht man, daß die Grenzen von alters her fließende waren. Es steht also der Annahme schlechterdings nichts im Wege, daß der römische Bischof Soter der korinthischen Gemeinde eine von ihm in Rom gehaltene Predigt, auf die er sich nicht ohne Grund etwas einbilden konnte, übersandt und daß diese Gemeinde sie als „Brief“ bezeichnet hat.

Die Zeitlage des sog. 2. Clemensbriefs ergibt sich aus seiner Abfassung durch Soter (c. 166—174). Da ferner die uns teilweise erhaltene Antwort des Dionysius Cor. die Annahme nahe legt, Soter habe beim Beginn seiner bischöflichen Regierung geschrieben, so ist der 2. Clemensbrief mit Wahrscheinlichkeit auf c. 166 zu datieren. Es wäre erwünscht,

¹ Ein „Begleitschreiben“ war dabei unnötig; aber wenn auch ein solches in unserm Falle vorhanden gewesen sein mag, so ist es natürlich nicht auffallend, daß wir es nicht mehr besitzen. Die von Bardenhewer (Gesch. der altkirchl. Litt. I S. 110) gestellte Frage, wo es geblieben ist, ist daher sehr überflüssig.

² Umgekehrt waren einzelne Briefe Cyprians (z. B. der über das Abendmahl) von vorn herein als Traktate entworfen und werden auch als solche hin und her bezeichnet.

aus inneren Gründen dieses Datum erhärten oder doch wenigstens die Abfassung vor der Mitte des 2. Jahrhunderts bestimmt ausschließen zu können. Allein sichere Beobachtungen hatten sich bisher nicht ergeben, so wenig umgekehrt Merkmale aufgewiesen werden konnten, die die Abfassung vor der Mitte des 2. Jahrhunderts nahe legen. Ich glaube nun aber auf eine Beobachtung aufmerksam machen zu können, die die Abfassung vor der Mitte des 2. Jahrhunderts ausschließt. Ganz sicher ist sie m. E. zwar nicht, aber sie verdient doch alle Beachtung: Soter scheint die Apologie des Justin gelesen zu haben.

C. 1f. schreibt er, früher hätten wir Steine und Holz und Gold und Silber und Erz angebetet, Werke von Menschen (ἔργα ἀνθρώπων). Wenige Zeilen darauf erklärt er Jesaj. 54, 1 und erläutert die Worte: „ὅτι πολλά τὰ τέκνα τῆς ἐρήμου μᾶλλον ἢ τῆς ἐχούσης τὸν ἄνδρα“, also: ἔπει ἔρημος ἐδόκει εἶναι ἀπὸ τοῦ θεοῦ ὁ λαὸς ἡμῶν, νυνὶ δὲ πιστεύσαντες πλείονες ἐγενόμεθα τῶν δοκούντων ἔχειν θεόν. Bei Justin (Apol. I, 53) liest man: ὡς δὲ προφητεύθη ὅτι πλείονες οἱ ἀπὸ τῶν ἐθνῶν πιστεύοντες τῶν ἀπὸ Ἰουδαίων καὶ Σαμαρέων, τὰ προφητευθέντα ἀπαγγελοῦμεν. ἐλέγχθη δὲ οὕτως: „εὐφράνθητι στείρα . . . ὅτι πολλά τὰ τέκνα τῆς ἐρήμου μᾶλλον ἢ τῆς ἐχούσης τὸν ἄνδρα“. ἔρημα γὰρ ἦν πάντα τὰ ἔθνη ἀληθινοῦ θεοῦ, χειρῶν ἔργοις λατρεύοντα [nun aber sind sie in der Christenheit die zahlreicheren geworden]. Ἰουδαῖοι δὲ καὶ Σαμαρεῖς . . . παραγενόμενον ἠγνόησαν πλὴν ὀλίγων τινῶν. Unabhängig sind die beiden Stellen schwerlich von einander; waltet hier aber eine Abhängigkeit, so liegt sie sicher bei Soter und nicht bei Justin. Justin sieht die Prophetie darin erfüllt, daß die Heidenchristen zahlreicher sind als die Judenchristen; Soter aber kann schon einen Schritt weiter gehen und behaupten, die Heidenchristen seien bereits zahlreicher als die Juden. Für Justin, der aus Palästina stammte, ist noch der Unterschied von Juden- und Heidenchristen von hoher Bedeutung; der römische Bischof sieht von diesem Unterschiede ab und stellt vielmehr die Heidenchristen und die Juden sich gegenüber. Dies bezeichnet auch einen großen Fortschritt in dem Wachstum der Heidenkirche; sie erscheint nicht nur zahlreicher als die Judenchristen, sondern sogar zahlreicher als die Juden. Die Schriftauslegung Justins hat Soter akzeptiert, aber ihr einen erweiterten Sinn gegeben. Daß aber Justins Apologie nach ihrem Erscheinen im Jahre 150 (oder um dieses Jahr) in Rom viel gelesen worden ist, können wir, ohne direkte Zeugnisse zu besitzen, behaupten. Dürfen wir annehmen, hier eine Spur ihrer Lektüre gefunden zu haben — evident ist die Sache, wie bemerkt, nicht, aber die fast wörtliche Parallele ἔρημα ἀληθινοῦ θεοῦ, ἔρημος ἀπὸ θεοῦ

fällt besonders schwer ins Gewicht —, so ist damit unabhängig von der Verfasserfrage erwiesen, daß der sog. 2. Clemensbrief nach der Mitte des 2. Jahrhunderts abgefaßt worden ist.

Daß Soter seine Predigt ganz unverändert gelassen hat, als er eine Abschrift für die korinthische Gemeinde veranstaltete, braucht man nicht anzunehmen. Hat doch z. B. Cyprian, wie wir jetzt wissen, in dem für Rom bestimmten Exemplar seines Traktats *de unitate ecclesiae* Veränderungen vorgenommen. Cap. 7 unserer Predigt legt die Vermutung nahe, daß es für die korinthische Gemeinde geschrieben worden ist, während der Verf. andererseits Stellen stehen gelassen hat (c. 17, 19), die sich auf die ursprüngliche Hörerschaft bezogen.

Das Taufbekenntnis der römischen Gemeinde als Niederschlag des Kampfes gegen Marcion.

Von G. Krüger in Gießen.

Wer sich der gewaltigen gelehrten Arbeit erinnert, die der Erforschung des altkirchlichen Taufbekenntnisses in den letzten Jahrzehnten gewidmet worden ist, dem mag die Behauptung auffällig erscheinen, daß wir von der Entstehung dieses Bekenntnisses trotz Caspari und Zahn, trotz Harnack und Kattenbusch auch heute noch herzlich wenig wissen. Ich lege den Ton auf dieses „wissen“: denn die Forscher scheinen mir nicht immer streng genug zu scheiden zwischen dem, was wir wissen, und dem, was nur als wahrscheinlich oder mutmaßlich gelten kann. Die neuere Forschung leidet aber auch an dem Fehler, einen anscheinend klaren Tatbestand durch gelehrte Hypothesen nicht selten zu verwirren. Ich glaube, sie sieht oft den Wald vor Bäumen nicht und zwar, begreiflicherweise, um so weniger je gelehrter sie ist. Eine erfreuliche Ausnahme macht in dieser Beziehung das Buch von M^cGiffert, das den Dingen mit der Vorsicht, aber auch mit der Unbeirrtheit zu Leibe geht, die uns aus zahlreichen englischen und amerikanischen Erzählungen als wesentliche Bestandteile der auch für unsere Arbeit fruchtbaren Detektiv-Methode bekannt sind.

Unser Wissen von der Entstehung des Taufbekenntnisses beschränkt sich streng genommen auf Folgendes. Wir wissen zunächst, daß Cyprian (vgl. Ep. 60; Hahn § 12) in der novatianischen Kontro-

¹ A. C. M^cGiffert, *The Apostels' Creed. Its Origin, its Purpose, and its Historical Interpretation.* New-York, Ch. Scribners Sons, 1902. Die oben niedergelegte Auffassung, die mit der von M. in allem Wesentlichen zusammentrifft, habe ich mir in stetem Gedankenaustausch mit dem verdienstvollsten Forscher auf unserem Gebiet, meinem früheren Herrn Kollegen Kattenbusch gebildet (vgl. meinen Art. Marcion in der Real-Enzykl. Bd. 12). K. vertritt, wie man weiß, einen abweichenden Standpunkt. Doch kann man aus seiner Besprechung des M^cGiffertschen Buches in Theol. Lit.-Ztg. 1903 ersehen, daß die gegnerischen Argumente nicht ohne Eindruck auf ihn geblieben sind.

verse dem Einwurf zu begegnen hatte, daß ja der Gegner dasselbe Gesetz (eandem legem tenere), wie die katholische Kirche halte (quam catholica ecclesia teneat), daß er mit demselben Symbol taufe (eodem symbolo quo et nos baptizare), daß er denselben Gott-Vater, denselben Sohn Christum, denselben Heiligen Geist kenne (nosse); auch dürfe er die gleiche Berechtigung zum Taufen in Anspruch nehmen wie seine katholischen Gegner, weil er die gleichen Tauffragen stelle. Cyprian verneint das: die Novatianer könnten die Frage „credis in remissionem peccatorum et vitam aeternam per sanctam ecclesiam“ nicht wahrheitsgemäß beantworten, weil sie keine Kirche haben. Die Frage selbst zeuge gegen sie: remissionem peccatorum non nisi in ecclesia dari, apud haereticos autem, ubi ecclesia non sit, non posse peccata dimitti. Hieraus folgt, daß in der afrikanischen Kirche zur Zeit Cyprians (um 250) ein auf der Taufformel aufgebautes Bekenntnis vom Täufling gefordert wurde, in dem u. a. die remissio peccatorum und die vita aeterna, für die das Bekenntnis zur sancta ecclesia die Voraussetzung war, bekannt wurde. Aus dem gegnerischen Einwurf ist der Gebrauch eines wesentlich gleichlautenden Bekenntnisses auch für die römische Kirche unmittelbar zu erschließen, und Novatian selbst (de trinitate; Hahn § 11) ist dafür Zeuge.

Zeuge für das Vorhandensein und die kirchliche Geltung eines solchen Bekenntnisses sowohl in der afrikanischen wie in der römischen Kirche ist aber auch schon Tertullian. Eine Anzahl oft angeführter Stellen aus seinen Schriften (Hahn § 7) lassen darüber keinen Zweifel zu, daß er ein festgeformtes Taufbekenntnis kennt, und ebenso ist sicher, daß Rom für ihn die Autorität ist, von der die afrikanische Kirche ihre regula fidei bezogen hat.¹ Ein stichhaltiger Grund für die von vielen Forschern vertretene Annahme, daß für Tertullian regula fidei nicht das Bekenntnis an sich, sondern in der von ihm dargebotenen Auslegung bedeutet, ist mir nicht bekannt, und gegen Zahns Ausführungen über diesen Punkt weiß ich Begründetes nicht zu sagen. Nur gelehrter Skrupelhaftigkeit kann es zum Problem werden, daß die den Inhalt der regula verdeutlichende Erklärung, die ja in Tertullians Augen nichts neues zum Bekenntnis hinzu bringt, als ganz selbstverständlich in die regula miteingegriffen wird. Den Gedanken, seine Interpretation im Unterschied vom Bekenntnis als Glaubensregel zu bezeichnen, würde Tertullian als

¹ praescr. 36: si autem Italiae adiaces, habes Romam, unde nobis quoque auctoritas praesto est . . . videamus quid didicerit, quid docuerit, cum Africanis quoque ecclesiis contesserit. Folgt der Inhalt der regula.

ganz und gar unerlaubt weit von sich gewiesen haben. Über den Inhalt des Bekenntnisses gibt Tertullian erheblich mehr an als Cyprian, ohne daß es möglich wäre, auf Grund seiner Angaben den Wortlaut des Bekenntnisses herzustellen.

Auch Irenäus (Hahn § 8) wird man, wenn schon nicht mit der gleichen Sicherheit, als Zeugen für das Taufbekenntnis aufführen dürfen: denn die Beziehung, in die er den *κανὼν τῆς ἀληθείας* zur Taufe setzt (I, 9, 4; I, 10, 1) läßt kaum eine andere Deutung zu, als daß auch ihm ein festgeformtes Bekenntnis (des Täuflings) die Voraussetzung für den Zutritt zur Gemeinde war, und was wir vom Wortlaut dieses Bekenntnisses aus vielen Stellen seines Werkes erfahren, stimmt mit dem aus Tertullian zu Entnehmenden gut zusammen.

Damit sind wir an der Grenze dessen, was wir wissen, angelangt und betreten hypothetisches Gebiet.¹ Keine Andeutung in den Urkunden der vorirenäischen Zeit gestattet uns, mit wissenschaftlicher Sicherheit den Schluß zu ziehen, daß irgend eine christliche Gemeinde in Ost und West bei der Taufe ein besonderes Bekenntnis verlangte. Es muß das um so schärfer betont werden, als immer wieder Versuche gemacht werden, solche Andeutungen aufzuspüren und die angeblich aufgespürten zu benutzen, um Hypothesen über den Ursprung des Taufbekenntnisses zu erhärten.

In die Kategorie dieser Versuche gehört in erster Linie die Behauptung, daß schon Marcion, als er der römischen Gemeinde beitrat (144), ein Bekenntnis seines Glaubens habe ablegen müssen, zu dem er sich später in Widerspruch gesetzt habe. In den für diese Behauptung immer und immer wieder angezogenen Stellen Tertullians wird m. E. nüchterne Forschung Belege nicht entdecken können. Die Behauptung ist aber deshalb so verhängnisvoll geworden, weil sie die Forscher verleitet hat, das Vorhandensein eines Bekenntnisses auch aus den Schriften Justins herauszulesen. Ist nämlich jene Behauptung richtig, so muß natürlich Justin (um 150) ein solches Bekenntnis gekannt haben. Nun aber glaube ich, mit Bestimmtheit den Satz aufstellen zu können, daß, abgesehen von der eben abgewiesenen Beziehung, noch niemand einen

¹ Ob die Presbyter von Smyrna sich ihrem Amtsbruder Noetus gegenüber auf ein festgeformtes Bekenntnis berufen haben, lasse ich dahingestellt. Der Ausdruck *ταῦτα λέγομεν ἃ ἐμύθομεν* (Hahn § 4) legt diese Beziehung nahe, ohne sie als notwendig erscheinen zu lassen. Den Gang unserer Untersuchung beeinflußt die Entscheidung nicht, da wir dadurch nicht in vorirenäische Zeit geführt werden. Das Gleiche gilt von der Frage, ob Apelles (s. Epiph. 44, 2) das Bekenntnis gekannt habe. Ich möchte diese Frage bejahen und finde damit meine Ausführungen bestätigt. Vgl. meinen Artikel in RE.

wissenschaftlichen Ansprüchen genügenden Beweis dafür, daß Justin ein „Symbol“ gekannt habe, beigebracht hat. Man darf aber einen solchen Beweis verlangen gegenüber dem Schlusse, den man aus Justins ausführlicher Schilderung der Taufhandlung, in der eines Bekenntnisses mit keinem Worte gedacht wird und in die man ein solches auch nicht hineinlesen kann, m. E. mit zwingender Sicherheit ziehen kann. Die Annahme der Bekanntschaft Justins mit einem Taufbekenntnis ist aber der rocher de bronze für alle diejenigen Forscher, die die Entstehung eines solchen Bekenntnisses in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts oder in frühere Zeit verlegen wollen, wobei es gleichgiltig ist, ob sie mit Kattenbusch und Harnack der Meinung sind, Justin habe das „Symbol“ in Rom vorgefunden, oder mit Caspari, Loofs u. a. glauben, er habe es aus dem Orient dorthin gebracht. Was von angeblichen literarischen Belegen aus vorjustinischer Zeit herangezogen wird, sei es aus römischen, sei es aus orientalischen Schriftwerken, kann höchstens beweisen, daß die Glaubenssätze, die im Taufbekenntnis zu einer literarischen Einheit verarbeitet sind, der Christenheit seit langem geläufig waren, und läßt es als sehr wahrscheinlich erscheinen, daß diese Glaubenssätze hier und dort in formelhafter Zusammensetzung, z. B. zu exorzistischen Zwecken verwertet wurden (vgl. die Formulierungen bei Ignatius und Aristides). Was aber für die gegenwärtige Erörterung zur Frage steht, ist etwas anderes. Es fragt sich: wann und unter welchen Bedingungen ist das Taufbekenntnis, d. h. das Bekenntnis des Täuflings, als eine festgeformte Einheit entstanden und als kirchliche Einrichtung eingeführt worden.

Ist es richtig, daß die literarischen Urkunden der vorirenäischen Zeit Andeutungen in dieser Richtung nicht enthalten, so sind wir bei dem gegenwärtigen Stand unserer Kenntnis von der Überlieferung gezwungen, diese Betrachtung zu verlassen: denn es hat keinen Zweck, Möglichkeiten ins Auge zu fassen, die auch nur zu Wahrscheinlichkeiten zu erheben alle Hilfsmittel fehlen. Um weiter zu kommen, müssen wir einen andern Weg einschlagen: wir müssen das Taufbekenntnis selbst befragen. Es ist uns als literarische Einheit nur in der Gestalt bekannt, in der es um das Jahr 340 zu Rom im gottesdienstlichen Gebrauch war. Marcell von Ancyra (Hahn § 17) hat es uns überliefert. Mir ist nun die Leichtigkeit — um nicht mehr zu sagen — stets unbegreiflich gewesen, mit der die Forscher über die doch fundamental wichtige Frage hinweggeglitten sind, ob die Gestalt des Taufbekenntnisses von 340 sich mit der für die Zeit des Irenäus vorauszusetzenden gedeckt hat. Zahn

hat freilich geschrieben (Das apostolische Symbolum, 1893, 17): „Sehr unvorsichtig wäre es oder ist es vielmehr, an die Stabilität der römischen Kirche in Sachen des Symbols auch da zu glauben, wo wir sie nicht sehen, und das Symbolum von 250—450 für das schlechthin unveränderte Symbol dieser Kirche oder gar für die versteinerte Urform der Taufbekenntnisse aller Kirchen zu halten.“ Leider hat er dieser trefflichen Erkenntnis nur in geringem Umfang Folge gegeben und seine Untersuchung fast ganz auf Kleinigkeiten beschränkt, wie darauf, ob das $\xi\alpha$ im ersten Artikel, das Irenäus und Tertullian bezeugen, während es bei Marcell fehlt, im ursprünglichen Bekenntnis gestanden habe oder nicht. Erst M^cGiffert hat auf diesen Punkt besondere Aufmerksamkeit verwendet und den Finger darauf gelegt, daß so wichtige Bestandteile des Bekenntnisses wie die $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\iota\omega\acute{\nu}$ und die $\acute{\alpha}\gamma\iota\alpha\ \acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$ weder bei Irenäus noch bei Tertullian nachweisbar sind. Mindestens fraglich muß es auch bleiben, ob im zweiten Artikel $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta$ und $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\nu$ ursprünglich gelesen wurden. M^cGiffert stellt als beglaubigten Urtext den folgenden her:

$\pi\iota\sigma\tau\epsilon\upsilon\omega\ \epsilon\iota\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\nu\ \pi\alpha\tau\epsilon\rho\alpha\ \pi\alpha\nu\tau\omicron\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omicron\rho\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\iota\varsigma\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\nu\ \textit{'}\eta\sigma\omicron\upsilon\nu\ \tau\omicron\nu\ \upsilon\iota\omicron\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \tau\omicron\nu\ \gamma\epsilon\nu\eta\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\alpha\ \acute{\epsilon}\kappa\ \textit{M}\alpha\rho\iota\alpha\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \pi\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon,\ \tau\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\pi\iota\ \textit{P}\omicron\nu\tau\iota\omicron\upsilon\ \textit{P}\iota\lambda\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon\ \sigma\tau\alpha\upsilon\rho\omega\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \tau\alpha\phi\acute{\epsilon}\nu\tau\alpha,\ \tau\eta\ \tau\rho\iota\tau\eta\ \acute{\eta}\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha\ \acute{\alpha}\nu\alpha\sigma\tau\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \acute{\epsilon}\kappa\ \nu\epsilon\kappa\rho\acute{\omega}\nu,\ \acute{\alpha}\nu\alpha\beta\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \epsilon\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \omicron\upsilon\rho\alpha\nu\omicron\upsilon\varsigma,\ \kappa\alpha\theta\acute{\eta}\mu\epsilon\nu\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\nu\ \delta\epsilon\zeta\iota\acute{\alpha}\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\alpha\tau\rho\acute{\omicron}\varsigma,\ \delta\theta\epsilon\nu\ \acute{\epsilon}\rho\chi\epsilon\tau\alpha\ \kappa\rho\iota\nu\alpha\ \zeta\omicron\nu\omega\nu\tau\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \nu\epsilon\kappa\rho\acute{\omicron}\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\iota\varsigma\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\nu,\ \kappa\alpha\rho\kappa\acute{\omicron}\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\sigma\tau\alpha\varsigma\iota\nu.$

Lassen wir die Frage, ob diese Rekonstruktion völlig zutrifft oder nicht, als für unseren gegenwärtigen Zweck gleichgiltig beiseite¹ und fragen wir das so oder ähnlich beschaffene Taufbekenntnis, was es uns zu sagen hat. Die Meinungen der Forscher sind geteilt. Mit besonderem Nachdruck vertritt Kattenbusch die Ansicht, daß das Taufbekenntnis ein Gemeindebekenntnis ohne antithetische Spitze sei. Das ist mir von jeher ganz unwahrscheinlich gewesen: denn es widerspricht allem, was wir aus der Geschichte der christlichen Bekenntnisse aller Zeiten und aller Kirchen wissen; es ist kein Grund einzusehen, warum das erste Bekenntnis unter anderen Bedingungen geschaffen sein soll wie die übrigen. Auch vergißt man immer wieder, daß es sich um die Aussage des Täuflings, nicht um die Taufformel handelt. Die Tauffragen (s. o. Cyprian) allein

¹ Ich bemerke in dieser Beziehung nur, daß mir Zahns Ansicht, daß das $\xi\alpha$ $\theta\epsilon\omicron\nu$ ursprünglicher Bestandteil des Bekenntnisses gewesen sei, trotz M^cGifferts Gegenbemerkungen immer noch als sehr beachtenswert erscheint. Dagegen möchte ich M^c Gifferts Argumente dafür, daß $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\iota\omega\acute{\nu}$ und $\acute{\alpha}\gamma\iota\alpha\ \acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$ erst unter Kallist dem Bekenntnis eingefügt sein möchten, obwohl sie mir zum Beweis nicht auszureichen scheinen, dem Nachdenken der Forscher empfehlen.

sind schon ein ausreichender Beweis dafür, daß man von dem Bekenner erwartete, er erkläre mit seiner Aussage diese Fassung der göttlichen Wahrheiten für die allein richtige. Endlich bezeugt Tertullian (s. o.) ausdrücklich: *regula est autem fidei, ut iam hinc quid defendamus profiteamur...* Der ganze Zusammenhang seiner Erörterung in *praescr.* und anderen Schriften läßt die polemische Abzweckung des Bekenntnisses als die allein natürliche erscheinen.

Worauf aber ist diese Abzweckung gerichtet? Gegen Heiden? Das wäre denkbar beim ersten Artikel, aber die folgenden schließen diese Möglichkeit aus. Gegen Juden? Das verhindert der erste Artikel. Bleibt nur eine Möglichkeit: gegen abweichende Fassungen der göttlichen Wahrheiten im Schoß der eigenen, der sich christlich nennenden Gemeinschaft, kurz gesagt: gegen Häretiker. Nun hat es freilich Häretiker von jeher gegeben, auch solche Häretiker, die just die im Bekenntnis herausgehobenen und zusammengefaßten Glaubensartikel bestritten. Und wenn jemand lediglich vom Inhalt des Bekenntnisses operierend sagen wollte, es sei gegen häretische Bestrebungen um das Jahr 100 oder früher gerichtet, so wäre dagegen wenig zu sagen. Schließlich könnte sogar die Legende vom apostolischen Ursprung im Rechte sein. Es gibt aber ein, wie mir scheint, unübersteigliches Hindernis gegen diese und alle ähnlichen Annahmen: das ist das Schweigen aller literarischen, d. h. aber überhaupt aller unserer Quellen über das Vorhandensein eines Bekenntnisses in der apostolischen und nachapostolischen Zeit. Durch dieses Schweigen wird die Bezugnahme auf Häresien der vorjustinischen Zeit bis mindestens 150 unmöglich gemacht. Wer diesem Schweigen zum Trotz bei frühzeitiger Abfassung des Bekenntnisses als einer festgeformten Einheit stehen bleiben will, dem bleibt nur der Ausweg übrig, den H. W. Thiersch empfahl, um die Echtheit des 2. Petrusbriefes zu retten: Petrus hat ihn verfaßt, zugleich aber Befehl gegeben, ihn so lange zurückzuhalten, bis die Häretiker auftreten würden, die er vorausschauend bereits vernichtet hatte. Wer dieses Mittel verwirft, der hat die Pflicht, nach einer Zeitlage zu suchen, die die Entstehung des Taufbekenntnisses so erklärt, daß das Schweigen Justins (um 150) und das Reden des Irenäus (vor 180) nicht mehr rätselhaft erscheint.

Es gibt nur eine Zeitlage, die dabei ernsthaft in Betracht gezogen werden kann: der Gegenschlag gegen Marcion. Wer sich erinnern will, welche innerkirchliche Gefahr das Aufkommen und das rasche An-

wachsen der durch Marcion entfesselten Bewegung von der Mitte des 2. Jahrhunderts ab bedeutete, der hält den Schlüssel in Händen für die Entstehung nicht, wie Harnack meinte, der antignostischen Ausdeutung des Taufbekenntnisses, sondern der antignostisch ausgedeuteten Taufformel in Gestalt eines Bekenntnisses des Täuflings als einer festen kirchlichen Einrichtung. Auch daß man sich gerade in Rom zur Einführung eines solchen Bekenntnisses entschloß, wird nun verständlich: denn in Rom war das Übel zuerst ausgebrochen, und in Rom gewann es zunächst seine gefährliche Verbreitung. Hier hatte Marcion die berühmte Auseinandersetzung mit den Presbytern gehabt, in der er sich darauf berief, daß man neuen Wein nicht in alte Schläuche fülle. Auch er war wie alle anderen getauft worden auf jene dreigeteilte Formel von Vater, Sohn und Geist, oder wie sie nach dem Zeugnis Justins in Rom gelautet haben wird: von Gott, Jesus Christus (Christus Jesus?) und Heiligem Geist. Aber er hatte gelernt, sich über die göttlichen Wahrheiten seine eigenen Gedanken zu machen. Ausgetreten aus der Gemeinschaft mit der von Bischof und Presbytern geleiteten Kirche hatte er begonnen, die Sätze zu verfechten, die mit dem Gemeingut der Christenheit von der apostolischen Zeit her in schärfstem Widerspruche standen: Zwei Götter, nicht ein Gott, der als der Vater des Alls gilt, Christus nicht der Sohn dieses einen Gottes und Weltschöpfers, sondern die unirdische Erscheinung des großen Unbekannten, nicht geboren vom Weibe wie der Christus, an den die katholische Gemeinde glaubte und der ihr trotz wunderbarer Zeugung ein voller Mensch war, auch nicht gekreuzigt, nicht begraben, nicht aufgefahren, vor allem nicht wiederkehrend zum Gericht; nichts endlich von der Auferstehung des Fleisches, die für den gläubigen Christen Kern und Stern der Zukunftshoffnung geworden war. Es ist gewiß durchaus verständlich, daß man sich solchen grundstürzenden Sätzen gegenüber darauf besann, wie doch die Taufformel so gar keine Gewähr dagegen bot, mißdeutet, ja in ihr Gegenteil verkehrt zu werden. Redete doch auch dieser Häretiker von Gott, von Jesus Christus, vom Heiligen Geiste. Um sich vor dem Eindringen solcher Häresie in die eigene Gemeinschaft zu sichern, gab es nur ein Mittel: man verlangte von jedem, der sich der christlich-katholischen Gemeinschaft anzuschließen gewillt war, bei der Taufe ein unmißverständliches Bekenntnis zu den göttlichen Wahrheiten in der Fassung, in der die Kirche sie von der Apostel Zeiten überkommen hatte. Die römischen Presbyter, die das Bekenntnis in feste Formen brachten, glaubten damit so wenig eine Neuerung einzuführen, wie es — trotz allen Einspruchs der Gegner —

eine Neuerung war, wenn später die Väter von Nicäa sich auf ein Bekenntnis einigten, mit dem man neuerstandenen ketzerischen Bestrebungen vollständiger und unmißverständlicher noch entgegenzutreten vermochte als es mit dem alten Bekenntnis möglich gewesen wäre. Daß man dennoch eine Neuerung einfuhrte, die größte und folgenschwerste überhaupt, indem man eine scharfe, deutlich erkennbare Grenze zog zwischen Rechtgläubigkeit und Irrgläubigkeit, darüber hat man sich schwerlich Gedanken gemacht.

* * *

Ich verhehle mir nicht, daß die vorstehenden Bemerkungen, trotzdem sie, methodologisch angesehen, in allem wesentlichen unanfechtbar sein dürfen, auch ihre Schwächen haben. Zuerst: sie ruhen zu einem guten Teil auf dem *argumentum e silentio*, das mißtrauisch zu betrachten man guten Grund hat. Aber man kann dieses *argumentum e silentio* bei Justin nur entkräften, wenn man ihm die Behauptung der *fides silentii* bei demselben Justin entgegenstellt; und so lange es nicht entkräftet ist, fallen alle Argumente für ein früheres Entstehen des Bekenntnisses ab. Sodann: es fehlt der urkundliche Beweis dafür, daß das Bekenntnis zwischen 150 und 180 mit der Spitze gegen Marcion geformt und in den kirchlichen Gebrauch eingeführt worden ist. Das ist richtig, aber zurzeit nicht zu ändern; auch liegt über der Entstehung anderer „fundamentaler Gebilde“ in der alten Kirche ein ähnliches Dunkel, das „bis auf etwa noch auftauchende vollständigere Information der Forscher“ schwerlich gelichtet werden wird. Ich verweise meine Gegner auf die Eingangsworte Overbecks zu seiner Abhandlung über den „neutestamentlichen Kanon und das Muratorische Fragment“ (S. 71—73 der Schrift „Zur Geschichte des Kanons“, Chemnitz 1880) und bitte nur, überall für Kanon Taufbekenntnis einzusetzen. Im übrigen läßt sich die Bedeutung des Momentes, auf das es mir vornehmlich ankommt, daß nicht eine Ausdeutung des Bekenntnisses, sondern dieses selbst dem Gnostizismus gegenüber als Wall errichtet wurde, nur im Rahmen einer Gesamtanschauung, die ich demnächst vorlegen zu können hoffe, überzeugend ausführen.

[Abgeschlossen am 16. Januar 1905.]

The Gospel narratives of the Nativity and the alleged influence of heathen ideas.¹

By G. H. Box, London.

Have the Gospel narratives of the nativity, in their canonical form, been influenced by Pagan conceptions? No apology is needed for asking once more and endeavouring to answer this question in view of the critical controversy that has recently invaded not only our scholastic, but also popular theological literature. The questions in debate have, of course, long ceased to be of merely academic interest, and involve issues of grave practical importance to Christians generally. With the theological question involved, however, it is not the purpose of the present paper to deal directly. The writer's aim is to discuss, in as objective a manner as he can, the alleged influence of pagan ideas on the nativity-narratives of the First and Third Gospels.

According to the latest exponents of one branch of the critical school there is not the faintest shadow of doubt as to what the true answer to our question is. What the Christian Church has always regarded as the central fact of the narratives in question—the Virgin-Birth—is without hesitation assigned in these quarters to a purely pagan origin. Thus, according to Usener, “for the whole birth- and childhood-story of Mt (Matthew) in its every detail it is possible to trace a pagan sub-stratum. It must have arisen in Gentile-Christian circles, probably in those of the province of Asia, and then was to some extent legitimated by its narrator in accordance with the tendency manifested throughout the whole of the First Gospel by citation of prophetic ‘words’ in its support.”² With this conclusion, also, Schmiedel agrees. According to him, “the origin of the idea of a virgin-birth is to be sought in Gentile-Christian circles.”³

¹ A paper read before the *Society of Historical Theology*, Oxford, Nov. 26th 1903.

² *Art. Nativity Enc. Bib.* col. 3352.

³ *Art. Mary, op. cit.* col. 2964.

Soltau's estimate, though more guarded, is also in substantial agreement with the foregoing: "May we not suppose", he says, "that the *Virgin-Birth of Jesus* had a similar [heathen] origin [to that of the episodes of the Angels' Song of Praise, Lc II, 8 f, and of the magi]?"¹

In view of the pronouncedly Jewish-Christian character of the Nativity-narratives of the Gospels such conclusions at first sight certainly seem to savour of paradox. How can such an essentially *pagan* idea have found entrance into *Jewish-Christian* circles? In order to elucidate this question it will be necessary to discuss the character of the narratives afresh. If their Palestinian or semi-Palestinian origin can be sustained the hypothesis of direct pagan influence must be ruled out, as Soltau² indeed admits. For the purposes of this discussion it will be convenient to deal with the narrative of the First Gospel first, since it is here, according to Usener, that pagan influence is pronounced throughout. Moreover it will readily be conceded that Mt's³ account, whatever be its origin, is almost (if not wholly) independent of that of Lc.⁴

A. The narrative of Matthew (Mt).

I.

The Jewish character of Matthew I and II.

The first impression produced by the perusal of Mt's narrative is, undoubtedly, that we have here a genuine product of the Jewish spirit. In spirit as well as in letter and substance it reflects the characteristic features of Jewish habits of thought and expression. How strong this impression is—and how well founded—may be gathered from the remarks of so unprejudiced an observer as Prof. S. Schechter. "The impression", he says, "conveyed to the Rabbinic Student by the perusal of the New Testament is in many parts like that gained by reading an

¹ *The Birth of Jesus Christ* (Engl. Transl., A. & C. Black, 1903) p. 41.

² *op. cit.* p. 34 note.

³ In the following pages Mt is employed to designate the compiler who embodied the first two chapters in the canonical form of the First Gospel. Similarly Lc = the compiler of the Third Gospel in its present form.

⁴ This is well brought out by the writer of the articles on *The Virgin Birth* (Mr. T. ALLEN HOEN) which appeared in the *American Journal of Theology*, Vol. VI (July and October 1902); cf. esp. pp. 473 ff. The same writer also shows very clearly that the nativity-narratives of Mt and Lc cannot be deductions from the Gospel of James (*Prot-evangelium Jacobi*). "The Gospel of James", he concludes, "seems rather to be the fanciful working out of the canonical stories" (*ib.* p. 478).

old Rabbinic homily. On the very threshold of the New Testament he is confronted by a genealogical table,¹ a feature not uncommon in the later Rabbinical versions of the Old Testament, which are rather fond of providing Biblical heroes with long pedigrees. They are not always accurate, but have as a rule some edifying purpose in view In the second chapter of Matthew the Rabbinic student meets with many features known to him from the Rabbinic narratives about the birth of Abraham; the story of the magi in particular impresses him as a homiletical illustration of Numb. XXIV, 17: 'There shall come a Star out of Jacob', which Star the interpretation of the Synagoge referred to the Star of the Messiah."²

It is not necessary at this point to insist further on the admittedly Jewish character of the genealogy in the First Gospel. But it is worth recalling here that the representation of the relations between Joseph and Mary in Matt I is in strict accordance with Jewish law, according to which a betrothed woman "occupied the same status as a wife", and the child bestowed upon her, if recognised by the father "must" (to use Dalman's words) have been regarded as bestowed by God upon the house of Joseph."³

Another point that is important in this connexion is the explanation of the name Jesus in Vs. 21 ('He shall be called *Jesus* because he shall *save*' &c.). This involves a play upon words which points to a Hebrew original (יֵשׁוּעַ, יֵשׁוּעַ), at any rate for this particular verse. Without affirming a Hebrew original for the nativity-narrative of Mt as it stands (which is a highly precarious hypothesis) this indication at least serves to suggest that the compiler was writing for readers who were not wholly unacquainted with Hebrew, and who, at any rate, could appreciate the significance of the connexion between *yeshû'a* (*Jesus*) and *yôshî'a* (*shall save*); that is, I take it, he was writing for Hellenistic Jews who were not out of touch with Palestine, and to whom the Hebrew Bible would be not altogether unfamiliar.⁴

But what seems to me to be an even more decisive indication of

¹ Cf. *Moreh Neboche HAZZEMAN* p. 45, הַעֲדוּת.

² *Some Rabbinic Parallels to the New Testament* (Jewish Quarterly Review, XII, pp. 418 ff.).

³ *The Words of Jesus* (Eng. transl.) p. 320.

⁴ It is noticeable that the play upon words referred to above can only be elucidated by a Hebrew—not an Aramaic—original. The present writer believes that Mt I, 20 a and 21 was originally current in a (poetical) Hebrew form among the primitive Jewish Christian Community of Palestine (see below). The idea of a messianic redemption from sin is characteristically Jewish-Christian (cf. Lc I, 77, with Plummer's note, *Internat. Crit. Comm.*).

the influence of Palestine in this narrative is the elaborate explanation and justification of the name 'Nazarene' (ch. II, 22, 23), as applied to Our Lord. In this way the compiler turns the edge of the reproach levelled at the Christian Messiah in the characteristically Palestinian-Jewish designation of Jesus as 'The Nazarene' (ישוע הנצרי).¹

I conclude, then, that the whole narrative embodied in the first two chapters of the First Gospel is thoroughly Jewish in form and general conception, and that while Hellenistic colouring is unmistakably present in the story, it shows decisive indications of the influence of Palestine, and is, in fact, addressed to a circle of Hellenistic Jews who were under Palestinian influence.² A word must now be said about the integrity of the narrative, and its historical character and significance.

II.

The nativity-narrative an integral part of the First Gospel.

Does the nativity-narrative (Mt I—II) form an integral part of the First Gospel as it left the compiler's hands? or must it be regarded as a later addition? According to some scholars the answer to this question must be a decided negative. Thus Ad. Merx,³ after discussing the genealogy and arguing for the originality of the reading of the Sinaitic Syriac Palimpsest in I, 16 (*Joseph begat Jesus, who is called the Christ*) concludes that the following narrative I, 18—II, 23 formed no part of the original Matthew, which began the history at III, 1 at the point where the narrative of the Second Gospel commences; the only difference between the two Evangels being that the original form of the First Gospel had prefixed to it the Birth-Register embodied in Mt I, 1—17. To the present writer this conclusion seems to be wholly irreconcilable with the *data* afforded by the genealogy itself.

¹ See on this point further below p. 90.

² Mr. Arthur Wright (*Synopsis of the Gospels* p. XXXII) also concludes that the First Gospel "assumed its present form in a community of Greek-speaking Jews", and suggests that its home was Alexandria. But if this were so we should expect the summary of the Decalogue cited in Mt XIX, 18 to exhibit the order (a) adultery, (b) murder, (c) theft, which though not peculiar to Egypt (cf. e. g. James II, 11) was, at least, the characteristic Egyptian sequence (Philo, Clement of Alexandria, The recently discovered Nash Papyrus of the Decalogue in Hebrew &c.). The conditions seem to be satisfied best by supposing some part of Syria (? the neighbourhood of Antioch) to be its place of origin (cf. IV, 24 where Palestine is actually called 'Syria'. Different designations are employed in the other Gospels).

³ *Das Evangelium Matthaeus nach der syr. . . . Palimpsestübers.* &c. (Berlin, 1902) Cf. esp. p. 15.

The remarkable additions in vv. 3, 5, and 6b of the names of certain women are clearly out of place in a formal genealogy of *Joseph*, unless they are dictated by some apologetic purpose. They are doubtless intended, as Mr. Willoughby C. Allen has pointed out,¹ "to prepare the mind of his [the evangelist's] readers for the following narrative as in some sort foreshadowing the overruling of circumstances by the Divine Providence in the case of the Virgin Mary."

From the genealogy itself it may, therefore, be inferred (whatever be the true text of I, 16) that the subsequent narrative is its proper sequel; and from the special didactic character of the genealogy (which fundamentally dominates its structure and so entirely accords with the distinctive peculiarities of the Gospel as a whole) it may safely be inferred that both the birth-register and its sequel are the work of the compiler of the First Gospel.²

III.

The character and historical significance of Mt's nativity-narrative.

What, then, is the character and historical significance of Mt's narration (Mt I and II)? To the present writer it seems to exhibit in a degree that can hardly be paralleled elsewhere in the New Testament the characteristic features of Jewish Midrash or Haggādā.³

It sets forth certain facts and beliefs in a fanciful and imaginative setting specially calculated to appeal to Jews. The justification for this procedure lies in the peculiar character and idiosyncrasy of the readers to whom it is addressed. The same tendency can be seen at work all through the First Gospel, and even elsewhere in the New Testament—e. g. in St. Paul⁴ though in a far less pronounced form. The task that confronts the critical student is to disentangle the facts and beliefs—the fundamental ground-factors on which the narration is built—from their decorative embroidery.

What then are these fundamental *data*?

¹ *Expository Times* XI, 136.

² These points have been well brought out at length by W. C. Allen in his article on *The Genealogy in S. Matthew* (*Expository Times* XI, p. 135 f.) already referred to.

³ On the subject of midrashic elements in Biblical Literature see the remarks of Prof. S. R. Driver in his commentary on *Daniel* (*Cambridge Bible*) p. LXXI f. (esp. p. LXXII) and cf. K. Budde, *The Religion of Israel to the Exile* (New York 1899) p. 2 f.

⁴ For instances see e. g. F. W. Farrar, *The Life and Work of St. Paul*, Excursus IV (*St. Paul a Haggadist*).

(a) *The Genealogy (I, 1-17).*

The artificial and midrashic character of the genealogy is obvious and admitted. It is dominated by a didactic purpose. This is clearly shown in its structure (3×14 generations), in the insertion of τὸν βασιλέα in vs. 6 (τὸν Δαυεὶδ τὸν βασιλέα), which, to borrow Mr. Allen's words "seems clearly to show that the compiler wished to emphasise the acquisition of royal power in David, its loss at the captivity, its recovery in the Messiah. It is hardly necessary to prove (he goes on to say) that elsewhere in the Gospel the Kingship of Christ is brought into relief"¹: and also in the additions of the names of certain women, already referred to.

The explanation of the three fourteens put forward long ago by Gfrörer² seems to the present writer to be quite possible. He suggests that it is based upon the numerical value of the Hebrew letters which make up the name David (ד = 4, ו = 6, ד = 4), the threefold repetition being due to the fact that the name is made up of three letters.

By this means the genealogy was invested with the character of a sort of numeral acrostic on the name David (דוד). However artificial such a procedure may seem to us it is thoroughly Jewish, and could easily be illustrated in other ways. Thus a Rabbinical dictum runs: *The Book of Chronicles* (which it should be remembered was the source and fount for genealogical lists *par excellence*) *was only given for the sake of being interpreted*, or, as we might render the term (לדרוש) *for Midrashic purposes*, i. e. for the moral and edifying lessons that may be deduced therefrom.³ It is worth noting also that its ascending structure (*Abraham begat Isaac; and Isaac begat Jacob &c.*) is exactly similar to that of the little genealogy of David that closes the Book of Ruth, which may also have been appended for apologetic purposes.

The fundamental fact which underlies the genealogy of the First Gospel, and to which it bears witness, is the Davidic descent of the family of Joseph to which Jesus belonged. Its artificial form merely serves to disguise a genuine family tradition, which may have been embodied in a real birth-register. May it not be a sort of midrashic commentary, in genealogical terms, on the real genealogy which is more correctly preserved in the Third Gospel?

¹ *op. cit. ibid.*

² *Die heilige Sage* II, p. 9 note. So by gematria the 'number of the Beast' 666 (Rev. XIII, 18) = ג'י"ו קס"ו i. e. *Nero Caesar*. See the commentaries *ad loc.*

³ לא נתנו רבני הימים אלא לדרוש *Lev. Rabb. I, 1.*

To the present writer it also seems probable that in making the remarkable additions of the names of the women in vv. 3. 5 and 6b the compiler intended to anticipate (or meet) Jewish calumnies regarding Jesus' birth, which were afterwards amplified in so nauseous a fashion in later Jewish Literature, and which find their explanation in a distortion of the Christian version of the Virgin-Birth. The compiler implicitly and by anticipation rebuts this reproach by throwing it back upon the Royal House of Judah.¹

(b) *The Birth-Narrative* (I, 18—25).

In the narrative that follows (I, 18—25) we are confronted by similar phenomena—the underlying fact accompanied by explanation. The fact assumed and explicitly stated is the Virgin-Birth, which is supported (in the compiler's characteristic manner) by a citation from Scripture, viz. the LXX version of Isaiah VII, 14.

Now it is generally agreed that the narrative cannot have been suggested by the citation. It is certainly remarkable that Is VII, 14 is the only passage in the LXX (with one exception, viz. Gen XXIV, 43) where the Hebrew word *עלמה*, which means a young woman of marriageable age, is rendered *παρθένος*. In the overwhelming majority of instances *παρθένος* corresponds to its proper Hebrew equivalent *בתולה*. Moreover, of any Messianic application among the Jews of these words concerning the Virgin's Son there is not elsewhere, we are assured on the high authority of Prof. Dalman, even a "trace".² Consequently we are justified in the conclusion that the narrative was not suggested by the citation, but the citation by the assumed fact of the narrative. Another point brought out and emphasized in the quotation is the significance of the term Immanuel. Jesus is represented as realising in Himself the prophetic word about Immanuel, not because He bore Immanuel's name, but be-

¹ Mr. A. Wright (*Synopsis* 2 XLII) accounts for the relatively late attestation of the doctrine of the Virgin-Birth by supposing it "to have been kept back until conflict with heresy brought it forward".

² *The Words of Jesus* (Eng. Transl.) p. 270. In fact it may be suspected that the present form of the LXX text of the passage is due to Christian influence, which may have made itself felt before Mt composed his narrative. Certainly *παρθένος* in such a connexion can scarcely be accidental (contrast Gen XXIV, 43 in this respect). Badham's attempt (Academy, June 8th 1895) to show that the belief that the Messiah was to be born of a virgin was current among Palestinian and Alexandrian Jews rests upon highly precarious and uncertain evidence (mostly quotations from Martini and others from midrashic texts which cannot be verified. In some cases they look like Christian interpolations).

cause in His Person the full significance of the name 'God with us' had become a fact. The name, according to M. Halévy, is interpreted not metaphorically, but literally as meaning that God had appeared among men in the Person of Jesus; in other words that Jesus is God incarnate. This representation is also re-inforced by the explanation of the personal name Jesus as meaning one who saves His people from their sins, a function reserved in the Old Testament for God alone, which could be exercised by no merely human being.

The narrative of Mt, therefore, though it moves, to use M. Halévy's words, "dans une atmosphère phariséenne"¹ must on this view be regarded as dominated by an advanced Christology.

I believe I am right, however, in saying that this view is not widely shared by Christian critical scholars. Thus the writer of the article on 'the Virgin Birth' in the *American Journal of Theology* already referred to (for July 1902) explains the meaning of the birth-story in Matthew as follows: "Matthew's thought seems to be", he says, "that the wonder-working Spirit of God, exclusive of human agency, caused Mary to conceive; that, by reason of this fact, she was innocent of any wrong such as that the suspicion of which had troubled Joseph; and that at the same time such a birth, being in accord with the Immanuel prophecy, marked the child to be born as the Messiah, the Saviour of his people, as the one spoken of in Isaiah, chaps. 7 and 8, to be the deliverer of his nation in the impending war. Thus the application of the prophetic and symbolic expression "Immanuel" was not for the purpose of designating the nature of child, but rather his work, which was to be national and messianic. The result of the nation's sins was always the withdrawal of God; but the Messiah would lead them in righteousness and save them from that abandoning by God which was at the same time the result of their sins and the cause of their impotence and subjection. The term "Immanuel", then, is the prophetic and symbolic designation for Saviour."²

According to this view the compiler's main concern is to explain something which was obviously regarded as a fact within the Christian circles to which he belonged, but which was a source of reproach to the Jewish circles outside for whom he mainly wrote. Such a birth as that described, he contends, actually fulfils the prophetic word about Messiah's birth. Beyond this he does not go. In other words his

¹ *Études évangéliques* (premier fascicule) p. 163.

² *op. cit.* p. 479.

governing purpose is not theological or speculative but apologetic and practical.

(c) *The Episodes in ch. II.*

The form of the narrative embodied in chapter II exhibits much the same characteristics as the preceding. Its midrashic character is evident throughout, and it is governed by an apologetic purpose. But the underlying facts and beliefs do not lie so obviously on the surface. Throughout, the evangelistic writer, according to Zahn¹, is drawing an elaborate parallel between Israel's national history and the personal history of the Christian Messiah. Just as the genealogy is designed to show that the birth of the Messianic King forms the climax of Israel's history, so here, especially in the Episode of the flight into and return from Egypt, the writer intends Israel to draw a parallel between the history of its own national youth and the episodes of the early years of Jesus. The fatherly relationship that had been metaphorically ascribed to Jahve as regards Israel (e. g. in Deut. XXXII. 18: 'Of the Rock that begat thee thou art unmindful, and hast forgotten God that gave thee birth')² is, the Evangelist implies, fulfilled in a real and literal sense in Jesus, who though belonging to the family of David, and therefore David's Son, was the Son of God without the intervention of a human father by the power of the Holy Spirit. Consequently the citation from Hosea XI. 1 ('Out of Egypt have I called my son'), which in its original context can have only a national reference, is, from the Evangelist's standpoint, a perfectly consistent proceeding. The use of Scriptural citations, throughout, is indeed remarkable. The writer regards the prophetic words as charged with a wealth of hitherto unexhausted meaning, which in the light of Jesus' life-history have acquired a new or widely extended significance. He constantly introduces such citations with the striking formula ἵνα πληρωθῆ κ. τ. λ. and when this is modified (as e. g. in Mt II. 17 τότε ἐπληρώθη) the alteration is probably intentional.

The narratives, then, have a basis in fact, or what is assumed to be or regarded as fact. But in form they have often been assimilated to earlier models and display unmistakable midrashic features. Thus the form in which the episode of the return from Egypt is narrated in

¹ *Das Evangelium des Matthäus*, p. 103 f.

² Contrast: Is LXIII, 16.

VV. 20 and 21 is clearly modelled upon the LXX of Exodus IV. 19, 20 (the return of Moses from Midian to Egypt).

And this, perhaps, affords the true key for interpreting the apologetic significance of the rest of the narrative. The Evangelist intends to suggest a likeness between the divinely guided career of Moses,¹ the instrument of Israel's redemption from Egypt, and the Messianic Redeemer who saves His people from their sins—the type, of course, being far transcended by the antitype.

Thus the story of the magi, with its astrological features, has a very striking parallel in the midrash Rabbā to Exodus in the section which deals with the birth of Moses. In the passage in question we are told that "Pharaoh's astrologers perceived that the mother of the future redeemer of Israel [i. e. Moses] was with child, and that this redeemer was destined to suffer punishment through water. Not knowing whether the redeemer was to be an Israelite or an Egyptian, and being desirous to prevent the redemption of Israel, Pharaoh ordered that all children born henceforth should be drowned."²

To the present writer this midrashic story seems to have exercised an obvious influence on the form of Mt's narrative, the underlying motive of which is to shew that the prophecy of Deut XVIII, 15 was fulfilled in the birth of Jesus in whom the narrator saw a second and greater Moses. Prof. Schechter, indeed, following Wünsche,³ has suggested that the episode of the star is a "homiletical illustration of Numb XXIV, 17 ('There shall come forth a star out of Jacob'), which the Targumim refer to the star of the Messiah."³ But there the star is identified *with* the Messiah; and moreover in Mt's narrative there is no direct citation of the Numbers passage, as we should expect if that was an influential factor in the representation. Another influential idea that may be detected at work in the narrative is the desire to suggest the homage of the Gentile world (cf. Is LX, 3f., 6; Ps LXVIII, 29; LXXII, 10), as well as

¹ *The Jewish Encyclopaedia*, Vol. II, p. 242. The passage can be seen translated at length in Wünsche *Der Midrasch Schemot Rabba* p. 10. It may, of course, be objected that the Midrash is a comparatively late compilation (8th to 12th cent. a. D.); but it embodies much earlier material. Thus the story referred to above is alluded to in *T. B. Sanhedrin* 101^b, and in its main features was known to Josephus (*Ant.* II, 9, 2). It was no doubt, therefore, current in the time when Mt composed his narrative.

² *Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien* p. 12.

³ *Targ. Onk. When a king shall arise out of Jacob and the Messiah be anointed from Israel etc. Targ. of Jerus: A king is to arise from the House of Jacob, And a Redeemer and Ruler from the House of Israel etc.*

the essential divergence between the spiritual kingship of the Messiah and the earthly kingship of secular rulers (such as Herod), who are instinctively hostile to the new force that has entered upon the stage of humanity.

What are the facts and ideas that underlie the narrative as a whole?

(1) that Jesus was born at Bethlehem—a fact which is independently attested by Luke and John (VII, 14).

(2) It is not improbable that the episode of the flight into Egypt may have a basis in fact in some incident of Jesus' early life; for the following reasons:

(a) it is in accordance with Mt's method to frame his narratives on a basis of what he regarded as fact;

(b) because the story is confirmed indirectly by the obviously independent tradition, which is preserved (with very early attestation) in the Talmud,¹ that Jesus brought magical powers from Egypt with which he later worked many miracles. This may very possibly have owed its origin to a distorted version of an oral tradition which may go back to the early Jewish-Christian Community of Palestine: And

(3) the last section of the chapter (VV. 19—23) implies that the Evangelist belonged to a Christian Community whose members bore the common designation of *Nasarene* (the characteristically oriental name for Christian). This part of the narrative also attests the fact (which appears in the Lucan account) that Jesus, while born at Bethlehem, was brought up at Nazareth. It is worth noting, also, that the significance of the allusion to the dictum of the prophets "He shall be called a Nazarene" can only be elucidated by reference to the Hebrew messianic terms *nezer* (נֶזֶר), *cēmah* (צֶמַח), and *nazir* (נָזִיר). In the LXX equivalents the indispensable assonance is lost.²

¹ T. B. *Abôdâ Zārâ* 16^b, 17^a; Midrash to Eccles. I, 8. The story is given on the authority of R. Elieser ben Hyrkanos (c. 80—120 a. D.).

² It is especially notable that the Targum equivalent of נֶזֶר in the Messianic passage Is. XI, 1 is משיחא (Messiah):

יֵצֵא חֹמֶר מִנוֹעַ יֵשׁוּ	Heb. 1 ^a
יִפְתֹּן מַלְכָא מִבְּנוֹתֵי דִישׁוּ	Targ. 1 ^a
וְנֶזֶר מִשְׂרָשׁוֹ יִפְרֵה	Heb. 1 ^b
וּמְשִׁיחָא מִבְּנֵי בְּנוֹתֵי יִתְרֵי	Targ. 1 ^b

B. The Narrative of Luke (Lc).

I.

The general character and integrity of Luke I—II.

It is hardly necessary to shew in detail that the nativity-narrative embodied in the first two chapters of the Third Gospel is Jewish-Christian throughout. The matter has been well summed up by Usener in a single sentence. "In the whole tone and character of the narrative"—(he says) "its leading conceptions, its repeated employment of the Hebrew psalm-form, its familiarity with Jewish and its defective acquaintance with Roman conditions—the hand of a Jewish Christian is, as is now generally recognised, unmistakable."¹ It is refreshing, also, to find Usener defending the substantial integrity of the narrative (apart from the supposed interpolation in I, 34—35).

Thus referring to the attempt that has been made to separate the early history of John (ch. I), and that relating to the birth and early childhood of Jesus (ch. I and II), he says: "To separate the two sections from each other, as has been proposed, is not possible. They are firmly united: Zacharias' song of praise points to the Redeemer, and in the prophetic words of the aged Symeon is repeated the same Hebrew psalm-form as is seen in the hymns of Elizabeth and her husband."

In the case of one small part of the narrative, however, its integrity in the canonical text is (as has been mentioned) denied, viz. in the crucial 34th and 35th verses of the first chapter. These are supposed, by all the representatives of the advanced critical school,² from Harnack downwards, to be an interpolation quite foreign to the context, and out of harmony with the Jewish-Christian character of the narrative as a whole.

Without repeating the familiar arguments for and against this view, which have been well summed up by M. Halévy, who decides strongly in favour of the authenticity of the verses as forming an integral part of the original Jewish-Christian narrative,³ I should like only to add two considerations which seem to me to be decisive against the theory of interpolation.

¹ *Encycl. Bibl.* III, col. 3342 (art. *Nativity*).

² With the distinguished exception of Gunkel; see below p. 99.

³ *op. cit.* pp. 170 ff.

(1) The climax of the passage is reached in v. 35 in the words: *therefore the holy thing which shall be born shall be called Son of God* (υἰὸς θεοῦ). Now it is certainly significant that Luke's genealogy reaches its climax in similar words (*Adam the Son of God*). The dominant idea of Luke's genealogy lies, it seems to me, in the characteristically Pauline conception that Christ is the second Adam; and that as the first Adam was Son of God by a direct creative act, so also was the second. Thus the genealogy reveals unmistakably the hand of Luke the disciple of Paul, and at the same time guarantees the Lucan character of the alleged interpolation.

But (2) the phraseology of the suspected verses is unmistakably Hebraistic. Thus the phrase Πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ may be illustrated from the LXX. The verb ἐπέρχομαι is often used in connection with πνεῦμα; and the whole expression has a verbal parallel in the LXX of Is XXXII, 15: ἔωσ ἄν ἐπέλθῃ ἐφ' ὑμᾶς πνεῦμα ἀφ' ὑψηλοῦ. The use of πνεῦμα ἅγιον (without the article) as denoting the power of God (without imputing to the πνεῦμα any personal implication) may be paralleled also from the Psalter of Solomon (see Ryle and James on *Ps. Sol. XVII*, 42). To object (as Schmiedel and Soltau do) that because 'spirit' (רוּחַ) in Hebrew is usually feminine, therefore the Holy Ghost (שְׁפַתַּי רוּחַ) could not be represented in Hebrew-Christian circles as the father of Jesus, is beside the mark. Πνεῦμα ἅγιον here is an impersonal term, and therefore no question of the sex of the πνεῦμα is involved.

In the words that follow (δύναμις ὑψίτου ἐπικιάσει σοι) we have again an echo of Old Testament language, and, in fact, the whole underlying idea, which is that of a theophany, can only be elucidated from the Old Testament. Ἐπικιάζω is the verb used in the LXX of Exod XL, 35 of the cloud which rested on the Tabernacle when it was filled with the 'glory of the Lord'.¹

As Prof. Briggs² has pointed out: "The annunciation represents the conception of Jesus as due to a theophany." And the method adopted for describing this in the suspected verses is suggested by the language of the Old Testament. "The entrance of God into his tabernacle and temple to dwell there in a theophanic cloud would naturally suggest that the entrance of the divine life into the virgin's womb to dwell there would be in the same form of theophanic cloud." The form of repre-

¹ Cf. also the theophanic cloud of the transfiguration narrative (Mt XVII, 5; Mark IX, 7; Luke IV, 34) where the same verb is used.

² *The Messiah of the Gospels*, p. 50.

sentation here given is therefore entirely congruous with the Jewish-Christian character of the narrative as a whole, and the assertion that such a representation could not have emanated from Jewish-Christian circles can only be characterized as arbitrary and baseless dogmatism.

But (3) the theory of interpolation is confronted with a further radical difficulty. It is not enough to remove the suspected verses (vv. 34, 35) to make the narrative congruous with the assumption of a non-miraculous birth. The significant fact still remains that the figure of Joseph is quite subordinated in the Lucan account, while that of Mary is proportionately enhanced in lonely importance. This feature dominates the whole structure of Luke's first two chapters; and in this particular a sharp (and obviously designed) contrast is suggested between the nativity of John the Baptist and that of Jesus. While in the case of the Baptist's birth the annunciation is made to the father (I, 13f.), in that of Jesus it is made to the mother (I, 28): and while the Baptist's birth is represented as the occasion of such profound joy on the part of Zacharias that the latter's dumbness is overcome and he bursts into the strains of the Benedictus (I, 68—79), no such rôle is assigned to Joseph. What reason can be adduced for this deliberate minimising of the part assigned to Joseph—a feature that characterizes the Lucan narrative throughout—except it be that the fundamental fact, dominating and forming the climax of the whole, is the miraculous birth of Jesus of a Virgin-mother?

Usener, indeed, partially perceives this difficulty and therefore supposes not only a certain amount of interpolation, but also of omission to have taken place. "We are", he says, "in a position to infer with certainty from II, 5 that in the original form of the narrative after I, 38 stood the further statement hardly to be dispensed with (even though judged inadmissible by the redactor who interpolated I, 34f.) that Mary was then taken to wife by Joseph, and that she conceived by him."¹

But to produce anything approaching a consistent result the present form of the narrative must be subjected to much more drastic treatment. The whole stress and emphasis of the narration must be altered; the prominence assigned to Mary must be got rid of; and a hymn of thanksgiving, corresponding to the Benedictus, ought at least to be assigned to Joseph. In a word the symmetry and substance of the Lucan account must be destroyed; it must be torn to shreds and wholly re-written.

¹ *Enc. Bibl.* III, col. 3350.

Is it conceivable that the 'original form' of the narrative can have undergone so radical a transformation as is desiderated by Usener's hypothesis and yet have produced the present balanced whole? To the present writer such a conclusion seems irreconcilable with the *data* afforded by a critical study of the account in its entirety. Usener's theory, far from removing difficulties, only serves to raise fresh critical problems. It reduces the Lucan narrative to hopeless confusion, and (in view of its admittedly Jewish-Christian character) involves its genesis in insoluble obscurity.¹

II.

The Origin of the Lucan Narrative.

The Lucan narrative, then, in its integrity may be regarded as Jewish-Christian through and through. It must have emanated from Jewish-Christian circles, and doubtless reflects the piety and worship of the early Palestinian Christian Church.

What account, then, is to be given of the origin of its present Greek canonical form? One commonly held theory is that the Lucan form is a direct translation from an Aramaic document. But as has been pointed out by Lagarde, Resch and Dalman these early chapters "have throughout a colouring distinctly Hebrew, not Aramaic, and not Greek."² Dalman, however, thinks that "the assumption of a Hebrew document as the source for Luke I, II must, at any rate, be held as still unproved; and it might even be maintained", he adds, "that the strongly marked Hebrew style of those chapters is on the whole due not to the use of any primary source, but to Luke himself. For here, as in the beginning of the Acts, in keeping with the marvellous contents of the narrative, Luke has written with greater consistency than usual in biblical style, intending so to do and further powerfully affected by

¹ Soltan, indeed, finds no difficulty in carrying the critical analysis to extreme lengths, and discovers in the Lucan account *strata* of different age and origin. Thus, according to him, Luke II, 1-7 (in an earlier un-edited form) and II, 21^a, 22-40 embodies the oldest form of the original Jewish-Christian legend of Jesus' childhood. Then "this Jewish-Christian Tradition was entirely altered in Luke through the addition of two new elements" of heathen origin; viz. (1) the generation of Jesus through the Holy Spirit (I, 26-56); and (2) the Angels' Song of Praise (II, 8-20). At the same time II, 21^b was interpolated. Cf. *op. cit.*, p. 26f. According to this writer, also, the episode of the Magi in Matt. II is of purely heathen origin, having been suggested by the journey of the Parthian king Tiridates through Asia Minor in 66 a. D. on a journey of homage to Nero. Cf. *op. cit.* p. 40.

² Dalman, *Words of Jesus* (E. T.) p. 39.

the 'liturgic frame of mind' of which Deißmann speaks."¹ It seems to me, however, that Dalman goes too far in excluding altogether the use of Hebrew sources in the composition of the first two chapters of the Third Gospel. My own conclusion, arrived at independently, closely approximates to that of Prof. Briggs, whose words I will venture to quote. Briggs points out that the material of which the Gospel of the Infancy is composed is "in the form of poetry embedded in prose narrative. This poetry is of the same kind as the poetry of the Old Testament. It has the same principles of parallelism and measurement of the lines by the beats of the accent, or by the number of separate words This poetry was translated from Aramaic originals, and was doubtless written when translated by Luke. The Greek translation in some cases destroys the symmetry of the lines of Aramaic poetry, obscures their measurement, and mars their parallelism. It is probable that the prose which encompasses this poetry comes from the authors of the Gospels, the poetry from other and probably several different authors. Therefore we are not to look for an earlier written Gospel of the Infancy of Jesus, but are to think of a number of early Christian poems with reference to that infancy from which the author of our Gospel made a selection These songs, which have been selected for use in the Gospel of Luke, doubtless represent reflection upon these events by Christian poets, who put in the mouths of the angels, the mothers and the fathers, the poems which they composed. But the inspired author of the Gospel vouches for their propriety and for their essential conformity to truth and fact."²

The only point on which I venture to differ from Prof. Briggs is as to the original language of these hymns. It seems to me that this may very well have been not Aramaic but Hebrew. This hypothesis would account for the pronouncedly Hebraistic character of the narratives as a whole. The hymns themselves are obviously modelled on the psalm-poetry of the Old Testament. There is every reason to suppose that a part at least of the sacred poetry of the Old Testament—such as the Red Sea Song (Exod. XV), the special psalms for the days of the week, and a rudimentary form of the collection of psalms which afterwards bore the technical name of the 'Hallel', possibly also the 'Psalms of Degrees'—would be familiar in their Hebrew form to the Aramaic-speaking Jews of Palestine in the time of Christ from their liturgical use

¹ *ibid.*

² *op. cit.* pp. 42 ff.

in public worship. We have the analogous practice of the modern Jews to guide us. Though multitudes of the modern Jews possess but the barest acquaintance with Hebrew as a language they are perfectly familiar with, and sing with the utmost zest their popular hymns—such as **לְנֵי**, the **אִם כְּמִלְחֵינֵי**, and **אֲדֹנָי עֲלֵינוּ**—in their Hebrew form. There is also the precedent of the so-called Psalter of Solomon. The remarkable resemblances in phraseology and diction between these ‘psalms’ and the ‘Songs’ in S. Luke (the Magnificat, the Benedictus, the Angelic Hymn, and the Nunc Dimittis) have been pointed out in detail by Ryle and James in their classical edition of the Psalms of Solomon (p. XCif.). These editors give good reasons for supposing that the Psalms in question were “intended for public or even liturgical use” and argue strongly for a Hebrew original. Exactly the same arguments may be applied to the hymns of the nativity-narratives. I conclude, therefore, that these hymns were composed in classical Hebrew for liturgical use, and were so used in the early Jewish-Christian Community of Palestine: and this conclusion, it seems to me, accords with their primitive Christology, which betrays no knowledge of the Logos doctrine of the Prologue to the Fourth Gospel, for instance.

The selection of the hymns and their setting in the prose narrative with its ‘scenic’ features and schematic and dramatic arrangement betray the hand of the Greek historian, and are doubtless due to S. Luke himself.

The only serious argument I know of that militates against the view here advocated is the objection of Dalman that the expression **ἐπεκεΐψατο ἡμῶς ἀνατολή ἐξ ὕψους** (Luke I, 78, in the Song of Zacharias) is “formed entirely after the Greek Bible and quite impossible to reproduce in Hebrew.”¹ It is clear that **ἀνατολή** could only go back to the Hebrew **נֶחֱמֵץ**, the word rendered “Shoot’ or ‘Branch’, and applied to the Messiah (Jer XXIII, 5; Zech III, 8; VI, 12). But according to Dalman “the Hebrew **נֶחֱמֵץ** excludes the allusion to the light which follows in v. 79.” Therefore he concludes “it is clear that in Luke, chap. I, an original in Greek lies before us.”²

But I venture to doubt whether an original Hebrew **נֶחֱמֵץ** in such a connexion would be involved in such disabilities. As is well known **נֶחֱמֵץ** (‘Branch’) was a common designation of the Messiah, and is used practically as a proper name: and as Dalman himself points out, it is

¹ *op. cit.* p. 39.

² *op. cit.* p. 224.

actually rendered in the Targum by the term 'Messiah' (משיח Is IV, 3). As such, of course, it could well be made the subject of such a verb as ἐπεκεέψατο ('visited'). But the question remains, is such a personal designation of the Messiah incompatible with the metaphor of light that immediately follows ('whereby the צמח from on high hath visited us to give light to them that sit in darkness')? The meaning of the word in Hebrew is not exactly 'Branch' but 'shoot' or 'offspring' (lit. *what sprouts or springs up*).

Now it is significant that in Syriac both the verb ܦܫܬܐ and the noun ܦܫܬܐ are constantly used of light and splendour, and associated ideas (e. g. ܦܫܬܐ = ἀπαύρασμα in Heb I, 3 and is directly applied to Christ).

It seems to me, then, that the Hebrew word צמח may very well have been used here by Aramaic-speaking Jews in the Aramaic sense of 'shining'. Of this interpretation of the Hebrew term there may also be a trace in the LXX of Is IV, 3, where the expression יהיה צמח יורה (which was understood of the Messiah) is rendered ἐπιλάμψει ὁ Θεός; i. e. the LXX here (as often elsewhere) have interpreted a Hebrew word by an Aramaic parallel. It should be noted also that in the Hebrew of the Midrash¹ the verb צמח actually occurs with the meaning 'shine', 'grow bright'.

This association of the idea of light with the messianic designation צמח was, perhaps, facilitated by the conception of the messianic light founded upon Is LX, 1:² while in the New Testament itself we have in Rev XXII, 16 the remarkable identification of Jesus 'the root and offspring of David' with 'the bright, the morning star' (i. e. the Star of the Messiah, Numb XXIV, 17).

I conclude, then, that the original of ἀνατολή ἐξ ὕψους was צמח מן השמים; that this was a well-understood personal designation of the Messiah; that with it was associated the idea of light (possibly the light of the Messianic Star), while together with this idea that of the 'Sprout' or 'offspring' was also included in the conceptual content of the expression;³ and that the phrase צמח ממרום is a poetical equivalent of *Messiah from Heaven*.

¹ See e. g. *Cant. R.* (to III, 6).

² Cf. Weber, *Jüdische Theologie* (1897), p. 397 f.

³ See the Revelation passage quoted above; and cf. in illustration Justin Martyr, *Apol I*, 32: *Isaiah, another prophet, prophesying the same things by other expressions thus spake, 'There shall rise a star out of Jacob, and a blossom shall ascend from the root of Jesse' &c.* For the application of the idea of the Messianic light to Christ cf. also the fragment of an old Christian hymn quoted in *Ephes V*, 14 (ἐπιφάσκει σοι ὁ Χριστός).

Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. Jahrg. VI. 1905.

C. Relation of the Lucan and Matthean Nativity-narratives.

That the nativity-narratives in the First and Third Gospels are essentially independent has already been indicated. The fundamental facts on which they agree and on which they revolve may very well have been derived from a common source, viz. the early Jewish-Christian community of Palestine. The meagre historical content of Matthew's narrative is explained by the apologetic and polemical purpose that dominates it. He selects and uses only such material as is immediately useful for the practical purpose he has in view, and in view of this it is surely unsafe to argue from his silence that he was unacquainted with other traditional incidents which were treasured in the Palestinian circle. And in fact there is, I believe, one direct point of contact between the two narratives which suggests that Mt was not unacquainted with the Hebrew Hymns and poetical pieces which are so striking a feature of the Lucan account. I refer to the annunciation by an angel to Joseph set forth in Matth I, 20—21:

*Joseph Son of David fear not to take to thee Mary thy wife;
For that which is begotten within her is of the Holy Spirit.
And she shall bring forth a Son, and thou shalt call His name Jesus;
For it is He that shall save His people from their sins.*

Here we have, it seems to me, an example of synthetic or constructive parallelism of the type of Ps II, 6:

Yet have I set my King upon Zion my holy hill.

Mt is here using and translating from a poetical piece in Hebrew, derived doubtless like the hymns in Luke from the Palestinian Community; and this conclusion is confirmed by the explanation of the name Jesus, which (as already mentioned) can only be elucidated by a play upon words in Hebrew.

The significant omission in Lc's account to ascribe to Joseph any part either in the reception or utterance of the 'songs' is thus, partially at any rate, compensated for in Mt.

D. Have the Narratives been influenced by Heathen Ideas?

If the account here given of the character and genesis of these narratives be even approximately correct what room is left for the operation within them of heathen superstitious ideas? However much Jews at various times may have been influenced by their pagan neighbours, in the sphere of religion, and especially in their conceptions of God,

they¹ are the last persons ever to have been affected by pagan superstitions. Towards such, and towards all the associations of idolatry in all its forms they took small pains to disguise their aversion and contempt, as witness the Maccabean revolt and the conflicts with the Roman Government on the question of worship of the Emperors.

Yet we are asked by Soltau to believe that "the idea of the supernatural descent of Augustus" (embodied in the fable that his mother, while asleep in the temple of Apollo, was visited by the God in the form of a serpent, and later gave birth to Augustus) was "applied . . . to the case of Jesus."² Soltau, indeed, concedes that the belief in the Virgin-Birth of Jesus could not have originated in Palestine; anyhow it could never have taken its rise in Jewish circles:"³ and in this view he is supported by Schmiedel and Usener. Consequently he is driven to regard the story of the Virgin-Birth as an "insertion" in the original narrative, of "Hellenistic origin."⁴ The difficulties that beset this theory of "insertion" have already been indicated. How is it that such "insertions" should have taken so characteristic a Jewish form? This, at any rate, must be the work of Jews. Moreover why should such alien elements have crystallized themselves in just the most markedly Jewish parts of the New Testament, while they are passed over in silence elsewhere?

Gunkel, indeed, fully admits the Jewish-Christian character of the whole of the narrative of Lc, and boldly argues that the idea of the Virgin-Birth of the Messiah must have become a christological dogma in Jewish circles before the time of Jesus, in the same way as the Messiah's birth at Bethlehem and of the family of David had become a fixed popular Jewish belief; and that this was transferred to the history of Jesus.⁵ But in support of this statement not a scrap of positive evidence is given.⁶ If such were the case why is the Virgin-birth of Messiah never alluded to in the main body of the Gospels in connexion with the other popular beliefs (such as his birth at Bethlehem and of the family of David) that are mentioned? In fact, so far from its being a popular or even familiar belief among the Jews it may be inferred with practical certainty from Mt's narrative that the story of

¹ i. e., the post-Maccabean Jews of Palestine.

² *op. cit.* p. 49.

³ *op. cit.* p. 47f.

⁴ *op. cit.* p. 49.

⁵ *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments* (Göttingen 1903) p. 69.

⁶ An attempt has been made to supply this deficiency by Badham in *the Academy* for June 8th 1895 (cf. above p. 86 note).

the virgin-birth was a stumbling block to Jewish readers which required special apologetic efforts to overcome. The natural and instinctive Jewish attitude towards such a story was represented by a section of the later Ebionites, who, while admitting other claims on behalf of Jesus, refused to believe this.

The conclusion is forced upon us, therefore, that if the story of the virgin-birth is a legend it must have grown up within the Jewish-Christian community of Palestine, and must represent a primitive christological dogma expressing the idea of the perfect moral and spiritual purity of Jesus as Son of God. The Christian consciousness, it might be urged, working on such a passage as "Thou art my Son, this day have I begotten thee" (Ps II, 7), together with the Scriptural promise of the fulness of the Spirit that should rest upon the Messiah (Is XI, 2) may have been led to transfer these ideas to the physical beginnings of Jesus' life.¹ But in the absence of any analogous developments in the Christian consciousness elsewhere this is hard to believe. Why did the christological process assume just this form, and in this (*a priori* most unlikely) quarter? The impulse must have been given from without. But unless the idea came from heathen sources—which to the present writer seems inconceivable in so strictly Jewish a circle—then it must have grown out of a conviction, cherished within a limited Palestinian circle of believers, that the traditional belief among them was based upon facts of which some members of this community had been the original depositories and witnesses.

When subjected to the *criteria* properly applicable to it—and when the evidence is weighed in the light of the considerations advanced above—such a tradition, it seems to the present writer, has high claims to historical credibility. The alternative explanations only serve to raise more difficulties than they profess to solve.

In any case the hypothesis of pagan mythological influence is to be ruled out. Thus, to take one last instance, when Usener² suggests

¹ This is substantially the position taken up by Lobstein in his essay on *The Virgin Birth of Christ* (Williams and Norgate, 1903). Lobstein contends that "the conception of the miraculous birth of Christ is the fruit of religious feeling, the echo of Christian experience, the poetic and popular expression of an affirmation of faith" (p. 96). Lobstein also denies pagan influence and maintains that the conception "has its roots deep down in Israel's religion transformed by the new faith" (p. 75 cf. p. 69f.). This writer's treatment of the subject, by its critical sobriety and religious feeling, contrasts favourably with Soltan's arbitrary and confused exposition.

² *Enc. Bibl.* III, col. 3352.

that in the formation of the narrative of the flight into and return from Egypt (Mt II, 13f.) "mythological ideas may have had their unconscious influence; it is to Egypt that when attacked by the giant Typhon, the Olympian gods take their flight"—this scholar is, it seems to me in the light of the considerations advanced in the earlier part of this paper, on a completely wrong track; and his failure to put himself at the right standpoint completely vitiates his treatment of the narrative of Mt throughout.

Miszellen.

Die Jerusalemreisen des Paulus und die Kollekte.

Aus Gal 2, 10 geht hervor, daß Paulus bei dem Tag in Jerusalem eine Sammlung für die Armen in Jerusalem aufgetragen wurde, und Paulus erklärt, er habe sich beeilt gerade das zu tun (δ καὶ ἐπρόυδακα αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι). Zur Zeit des Aposteltages ist Paulus noch nicht in Europa gewesen.

In den Thessalonicherbriefen ist von dieser Sammlung in keiner Weise die Rede.

Die beiden Korintherbriefe und der Römerbrief besprechen eine solche Sammlung. Im ersten Korintherbrief ist der Gedanke einer solchen Sammlung bekannt, ihre Form wird erst näher bestimmt und zwar entsprechend Anweisungen, die Paulus in Galatien gegeben hat; im zweiten Korintherbrief wird die in Stockung oder Verlust geratene Sammlung neu belebt; im Römerbrief ist Macedonien und Achaia mit der Sammlung fertig, und Paulus ist im Begriff sie nach Jerusalem zu bringen. Es ist das fraglos seine letzte Reise nach Jerusalem (Kor I, 16; II, 7, 8; Rom 15).

Von einer eiligen Erledigung des Jerusalemer Auftrags könnte Paulus nicht reden, wenn diese in den Korintherbriefen und im Römerbrief besprochene Sammlung die einzige wäre, die er nach Jerusalem brachte.

Zur Zeit des Tages in Jerusalem hatte er nach seinen Ausführungen Gal I, 21—24 nur in Syrien und Kilikien gepredigt; die Jerusalemer erwarteten also für ihre Armen Unterstützung aus den syrisch-kilikischen Gemeinden. Wenn Paulus sich beeilte gerade das (αὐτὸ τοῦτο) zu tun, was man von ihm wünschte, so mußte er aus Syrien und Kilikien eine Spende nach Jerusalem bringen.

Das hat er nach Act 11, 27—30; 12, 25 auch mit Barnabas getan. Allerdings gibt die AG eine andere Veranlassung. Dazu ist sie genötigt, weil sie den Tag in Jerusalem erst später (15, 1—30) ansetzt. Aber vor

dieser wichtigen Gal 2, 1—10 erzählten Besprechung ist Paulus nur einmal als Christ auf kurze Zeit und nicht zur Überbringung einer Geldsammlung, sondern um Kephas kennen zu lernen in Jerusalem gewesen (Gal 1, 15—24). Wenn also die Reise Act 11, 27—30; 12, 25 überhaupt einmal stattfand, so muß der Tag in Jerusalem ihr vorausgegangen sein.

Meistens sagt man nun, der Verfasser der AG habe hier ein unschädliches Surrogat für die von ihm absichtlich verschwiegene und nur einmal unabsichtlich doch erwähnte letzte Sammlung für Jerusalem geben wollen (Act 24, 17). Die Reise Act 11, 27—30; 12, 25 habe überhaupt nicht stattgefunden. Das ist nicht richtig. Die Reise muß um Gal 2, 10 willen geschichtlich sein. Wenn nur die letzte Sammlung von Paulus nach Jerusalem gebracht worden ist, so konnte er nicht im Galaterbrief schreiben, er habe sich mit Erledigung dieses Wunsches beeilt.

Act 15, 1—30, soweit es mit Gal 2, 1—10 übereinstimmt, gehört aber auch aus andern Gründen mindestens vor Act 13, 14. Die Reise, auf der die Gemeinden von Ikonium, Lystra, Derbe gegründet wurden, durfte auch in dem kurzen Bericht Gal 1, 15—24 nicht übergangen werden. Dafür sind diese Gemeinden dem Paulus späterhin viel zu wichtig. Von Lystra stammte des Paulus langjähriger Begleiter Timotheus; ein Gajus aus Derbe ist mit Timotheus bei der Überbringung der letzten Sammlung beteiligt (Act 20, 4). Man braucht die m. E. allerdings trotz Schürer und Mommsen entschiedene Frage über die Galater des Paulus gar nicht anzurühren, um doch darüber klar zu sein, daß Paulus in der von ihm Gal 1, 15—24 geschilderten Zeit die Gemeinden von Lystra und Derbe nicht gegründet hat.

Dann fällt aber die Reise zu dem Aposteltag und die erste Kollektenreise in die Zeit unmittelbar nach Act 11, 26; es ist anzunehmen, daß beide Reisen rasch aufeinander folgten, wie das Gal 2, 10 vermuten läßt.

Die Wiederaufnahme des Sammelns für Jerusalem in späterer Zeit muß einen besondern Anlaß gehabt haben. Im ersten Thessalonicherbrief spricht Paulus sehr freundlich von den Christengemeinden Judäas (2, 14—16); aber an eine Sammlung für die Armen Jerusalems denkt er nicht mehr. Den einstmals erhaltenen Auftrag glaubt er erfüllt zu haben.

Aber vor unserem ersten Korintherbrief liegt nach Act 18, 22, 23 eine Reise nach Jerusalem und eine Rückreise durch Galatien. Im ersten Korintherbrief will Paulus, daß in Korinth in derselben Weise gesammelt wird, wie er es den Gemeinden Galatiens empfohlen hat (1 Kor 16, 2). Es liegt also sehr nahe, diese Sammlung auf eine Anregung zurückzuführen, die Paulus jetzt in Jerusalem empfangen hat. So wird also diese

neue, letzte Sammlung zum Beweis für die Geschichtlichkeit der Reise Act 18, 22. 23.

Aber diese Jerusalemreise des Apostels scheint auch erst der Anlaß gewesen zu sein, daß man des Paulus Wirken in seinen ferneren Gemeinden prüfte und zu ergänzen unternahm. Von dem Schauplatz seiner vierzehnjährigen Tätigkeit in Syrien und Kilikien war er freilich schon längst geschieden; jetzt aber treten die judaistischen Missionare plötzlich auch in Galatien und in Korinth hervor (Gal 1, 6 οὐτως ταχέως; 1 Kor 1, 12 ἐνὶ Κηφῶ). Das dürfte der nicht gewollte Erfolg von Act 18, 22 sein.

So wird auch hier eine sachliche Beurteilung zwei Jerusalemreisen des Paulus (Act 11, 27—30; 12, 25 und Act 18, 22. 23) als geschichtliche Wahrheit festhalten müssen, die in der spezifisch kritischen Schule meist für ungeschichtlich erklärt wurden. Die Wahrheit liegt auch hier zwischen Apologie und Kritik in der Mitte.

Gießen, März 1904.

Oscar Holtzmann.

Zu den Agrapha.

Reschs große Sammlung der Agrapha (TU V, 4, 1889) ist von Ropes einer gesunden Kritik unterzogen worden (TU XIV, 2, 1896), der man im allgemeinen zustimmen wird. In folgenden Fällen hat aber auch Ropes noch nicht gesehen, daß das angebliche Agraphon vielleicht nur unvollständiger Anführung oder falscher Interpunktion der Fundstelle sein Dasein verdankt.

1. Resch (Logion 4) und Ropes (Nr. 3) zitieren unvollständig und daher falsch

Orig. in Jer. hom. 14, 5:

καὶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ἀναγράφεται· „καὶ ἀποπέλλει ἡ σοφία τὰ τέκνα αὐτῆς“.

Bei vollständiger Anführung der Worte des Origenes bietet sich die Möglichkeit folgendermaßen zu verstehen:

τὰ δὲ τέκνα τῆς σοφίας καὶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ἀναγράφεται (nämlich Mt 11, 19 Lc 7, 35), καὶ (scil. an einem andern Orte, vgl. Prov 9, 3) ἀποπέλλει ἡ σοφία τὰ τέκνα αὐτῆς.

2. Resch (Logion 16) und Ropes (Nr. 9) drucken aus

Clem. Alex. Protr. 10, 94:

ὅθεν ἡ γραφὴ εἰκότως εὐαγγελίζεται τοῖς πεπιστευκόσιν· οἱ δὲ ἅγιοι κυρίου κληρονομήσουσι τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν δύναμιν

αὐτοῦ. ποίαν, ὡ μακάριε, δόξαν; εἰπέ μοι. „ἦν ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν οὐδὲ οὐκ ἤκουσεν οὐδὲ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη· καὶ χαρῆ-
 ρονται ἐπὶ τῇ βασιλείᾳ τοῦ κυρίου αὐτῶν εἰς τοὺς αἰῶνας·
 ἀμήν.“

Es ist aber offenbar, daß das Zitat I Kor 2, 9 in eine Klammer gehört, da es nur den Begriff δόξα erläutern soll, also:

οἱ δὲ ἄγιοι κυρίου κληρονομήσουσι τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν
 δύναμιν αὐτοῦ (ποίαν — ἀνέβη“) καὶ χαρῆσονται ἐπὶ τῇ βασιλείᾳ
 τοῦ κυρίου αὐτῶν εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν.

In dem verwandten Zitat der apostolischen Konstitutionen sind die beiden ersten Begriffe aus der Schlußdoxologie des Vaterunsers, δόξα und δύναμις, unterschlagen.

3. Zu Resch Logion 58 u. 28, Ropes Nr. 33 u. 14.

Daß Origenes, wenn er in Jer. hom. 8, 7 sagt:

„ἐδικαιώθη“, γάρ φησι, „Σόδομα ἐκ σοῦ“,

lediglich Ez 16, 52 zitiert, läßt sich direkt beweisen. Er schreibt nämlich in Matth. comm. 76:

dicit Ezechiel ad Jerusalem: iustificata est magis Sodoma ex te.

Es scheint wirklich diesen Text neben der gewöhnlichen Form:

καὶ ἐδικαίωσας αὐτὰς ὑπὲρ σεαυτὴν

gegeben zu haben. Und so wird er auch für Const. ap. 2, 60 anzunehmen sein.

4. Reschs Logion 47 (Ropes Nr. 25) vgl. Preuschen Antilegomena S. 45, Nestle NT Supplementum S. 92. Das angebliche Agraphon Orig. comm. in Matth 13, 2:

καὶ Ἰησοῦς γοῦν φησιν· „διὰ τοὺς ἀσθενούντας ἠσθένουν καὶ διὰ
 τοὺς πεινῶντας ἐπείνων καὶ διὰ τοὺς διψῶντας ἐδίψων“

beruht vielleicht lediglich auf falscher Interpunktion. Könnte man nicht auch lesen:

καὶ Ἰησοῦς γοῦν φησιν διὰ τοὺς ἀσθενούντας „ἠσθένουν“ καὶ διὰ
 τοὺς πεινῶντας „ἐπείνων“ καὶ διὰ τοὺς διψῶντας „ἐδίψων“,

vgl. Mt 25, 35f.? Das Bewußtsein etwas Außerkanonisches zu zitieren, verrät die Redeweise des Origenes jedenfalls nicht.

5. Resch (Logion 51) und Ropes (Nr. 91) zitieren:

Justin. Apol. 1, 15:

εἶπε δὲ οὕτως· „οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους, ἀλλ' ἁμαρτωλοὺς εἰς
 μετάνοιαν“ (Mc 2, 17)·

„θέλει γὰρ ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος τὴν μετάνοιαν τοῦ ἁμαρτωλοῦ
 ἢ τὴν κόλασιν αὐτοῦ“.

Der Schein, daß hier ein Herrnwort vorliege, ist durch unvollständiges Zitieren hervorgerufen. Die Stelle lautet vollständig so:

οὐ γὰρ τοὺς δικαίους οὐδὲ τοὺς εὐφρονας εἰς μετάνοιαν ἐκάλεσεν ὁ Χριστός, ἀλλὰ τοὺς ἀσεβεῖς καὶ ἀκολάστους καὶ ἀδίκους (εἶπε δὲ οὕτως· „οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους, ἀλλ' ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν“). θέλει γὰρ ὁ πατήρ ὁ οὐράνιος τὴν μετάνοιαν τοῦ ἁμαρτωλοῦ ἢ τὴν κόλασιν αὐτοῦ (vgl. Ez 18, 23; 33, 11).

Es ist deutlich, daß der 3. Satz die Begründung des Autors für den 1., bei Resch und Ropes fehlenden Satz bringt; vgl. Otto z. d. St.

Kiel.

Erich Klostermann.

Ein saïdisches Bruchstück des Jakobus-Protevangelioms

enthält der Handschriftenband 130^s (Schenoudi 4) der Bibliothèque Nationale zu Paris (Blatt 89). Das betreffende Blatt ist leider sehr jung und stark verletzt; es fehlt die ganze äußere Hälfte, dazu der obere Rand. Über die textgeschichtliche Stellung der saïdischen Übersetzung läßt sich wegen der geringen Ausdehnung des Bruchstücks nichts Sicheres sagen; immerhin ist es von Wert als erster Zeuge für ein koptisches Jakobusevangelium.

Saïdischer Text.

Recto, linke Spalte.

...]ΧΕ[ΝΤΑΡΖΟ]ΤΒΕΘ ΝΑΩ ΝΖΕ. ΜΠΝΑΥ ΔΕ ΜΠΑΣΠΑΣΜΟΣ
ΑΝΟΥΗΝΒ ΒΟΚ ΕΡΑΤΩ . ΑΥΩ ΜΠΕΠΟΥΗΝΒ ΖΑΧΑΡΙΑΣ ΤΩΜΝΤ
[ΕΡΟ]ΟΥ ΚΑΤΑΠΣΩΝ[Τ] ΝΝΟΥΗΝΒ. ΝΕΥΔΩΨΤ ΓΑΡΠΕ ΕΒΟΛ ΖΗΤΩ
ΕΑΣΠΑΖΕ ΜΜΟΩ ΑΥΩ ΕΤΡΕΡΤΕΟΟΥ ΜΠΧ[Ο]ΕΙΣ ΖΗΤΕΠΡΟΣΕΥΧ[Η].
ΝΤΕΡΕΩΩΚ ΔΕ, [ΑΥ]ΡΖΟΤΕ Τ[Η]ΡΟΥ. Δ]ΟΥΑ ΔΕ Ε[ΒΟΛ ΖΗΝΝΕΝ]-
ΤΑΥΒΩ[Κ ΕΙ ΕΖΟΥΝ] ΕΠΜ[Α Ε]Τ[ΩΝΖΗΤΩ] ΑΡΝΑΥ Ζ[ΑΡΑΤΩ
ΜΠΕΘΥΣΙΑΣΤΗΡΙΟΝ?

Verso, rechte Spalte.

...]ΑΝ[.] ΕΥΜΑ ΝΧΑΙΕ, ΨΑΝΤΕΖΗΡΩΔΗΣ ΜΟΥ ΝΤΕ-
ΠΕΨΩΡΤΡ ΛΟ ΖΗΝΙΕΛΗΜ. ††ΕΟΟΥ ΔΕ ΜΠΧΟΕΙΣ ΝΤΑΡ† ΝΑΙ
ΝΤΕΙ[ΣΟ]ΦΙΑ ΕΤΡΑΣΖΑΙ ΝΤΕΙΣΙΣΤΟΡΙΑ.

ΑΝΟΝ ΔΕ, ΝΕΣΝΗΥ, ΜΑΡΝΕΙΡΕ ΜΠΡΠΜΕΕΥΕ ΜΠΕΖΟΥ
ΜΠΜΑΚΑΡΙΟΣ ΑΠΑ ΖΑΧΑΡΙΑΣ [Μ]ΝΤΕΡΑΝΑΠΑΥ[ΣΙΣ ΝΣΟ]ΥΨΜΟΥΝ
[ΜΠΕΒΟ]Τ ΘΩΘ [.] ΠΧΟΕΙΣ [.] ΥΜΝΟΣ.

Von der rechten Spalte der Vorderseite und der linken der Rückseite sind nur wenige Buchstabenreste erhalten.

Übersetzung.

24, 1 Recto . . .]wie [er] ihn [getö]tet [hatte]. Aber (δε) zur Zeit des Grußes (απαμωο) gingen die Priester zu ihm; und der Priester Zacharias begegnete ihnen nicht nach (κατα) der Sitte der Priester. Denn (γαρ) sie warteten auf ihn, um ihn zu grüßen (απαζε) und
2 damit er den Herrn im Gebete (προευχ[η]) preise. Als er aber (δε) säumte, fürchteten [sie] sich a[ll]. Einer aber (δε) von [denen], die gekommen waren, [ging hinein] dorthin, wo [er war], und sah bei [. . .

25, 1 Verso . . .] an einen wüsten Ort, bis Herodes starb und die Unruhe in Hierusalem aufhörte. Ich preise aber (δε) den Herrn, der mir diese Weisheit ([co]φια) gab, damit ich diese Geschichte (ιστορια) schriebe.

Wir aber (δε), o Brüder, wollen feiern das Gedächtnis des Tages des seligen (μακαριωο) Apa Zacharias und seines Heimgangs (αναυ[αι]) [am] achten Tage [im Mona]t Thoth¹ [.] der Herr [.] υμωο.

Mit]υμωο endete vielleicht der ganze Text.

Dresden-N.

J. Leipoldt.

Zum Vaterunser.

In Nr. 53 der englischen Parliamentary Papers von 1903 ist verfügt, beziehungsweise genehmigt — es ist lehrreich, daß dazu ein Parlamentsbeschluß notwendig ist —, daß in der dritten Bitte des Vaterunser das Komma, das bisher hinter on earth stand, künftig vor diesen Ausdruck versetzt werde; man soll also nicht mehr drucken, wie bisher: *thy will be done on earth, as it is in heaven*, sondern *thy will be done, on earth as it is in heaven*. Sinn und Tragweite dieser Kommaversetzung ist, daß nunmehr dieser Schluß nicht mehr bloß zur dritten Bitte, sondern zu allen drei vorangehenden Bitten bezogen werden kann. Namentlich Westcott-Hort — siehe § 421 ihrer Einleitung — sind sehr entschieden für diese Beziehung eingetreten und ich habe sie durch den stichischen

¹ 5. (6.) September.

Druck meiner Ausgabe angenommen. Sie war mir vorher unbekannt, wird in Poles Synopsis, diesem Rüsthaus alter Auslegungen nicht erwähnt, auch nicht im neuesten Kommentar von Hahn; um so lehrreicher ist es, sie mit aller Entschiedenheit schon im sogenannten Opus imperfectum vertreten zu finden. Mit ausdrücklichen Worten schreibt dieser merkwürdige Kommentar, den Fr. Kauffmann der Schule des Ulfilas zuweisen möchte (Migne 56, 742): *Communiter autem accipi debet quod ait, Sicut in coelo et in terra: id est Sanctificetur nomen tuum, sicut in coelo, et in terra. Adveniat regnum tuum, sicut in coelo, et in terra, Fiat voluntas tua, sicut in coelo et in terra.* Ich mache auf diese Einzelheit um so lieber aufmerksam, um das Studium dieser Erklärung des ersten Evangeliums allen zu empfehlen, die dazu Gelegenheit haben. Es lohnt sich. Mir scheint sie von einem Judenchristen herzurühren.

Maulbronn.

Eb. Nestle.

Bekanntmachung.

Das Preisrichter-Kollegium der Karl Schwarz-Stiftung hat für Beantwortung des Themas „Joh. Salomo Semler in seiner Bedeutung für die Theologie mit besonderer Berücksichtigung seines Streites mit G. E. Lessing“ vier Preise zuerkannt und zwar zwei erste Preise im Betrag von je 500 Mark und einen zweiten Preis im Betrag von 250 Mark.

Als Verfasser der mit den ersten Preisen gekrönten Arbeiten ergaben sich Pfarrer emer. Lic. Dr. Gottwalt Karo in Aeschach bei Lindau und Pfarrer Paul Gastrow¹ in Bergkirchen bei Hagenburg (Schaumburg-Lippe). Den zweiten Preis empfing Pfarrer Wilhelm Lutz in Böttingen bei Münsingen (Württemberg). Außerdem wurde für drei Abhandlungen öffentliche lobende Anerkennung beschlossen. Verfasser dieser Abhandlungen sind Pfarrer Robert August Kohlrausch in Großmorra bei Cölleda (Thüringen), Pfarrer J. Schauflier in Zang (Württemberg) und Pfarrer Lic. Fritz Matthiä in Gröna bei Bernburg (Anhalt).

Als nächste Preisaufgabe, deren Bearbeitungen bis zum 1. Juli 1907 an den Unterzeichneten, Kirchenrat D. Rudloff in Wangenheim, event. an dessen Nachfolger im Schriftführeramt des Preisrichter-Kollegiums einzusenden sind, wird hiermit das Thema gestellt: „Christian Ferdinand Baur in seiner Bedeutung für die Theologie.“

Für die beste wissenschaftliche Behandlung dieses Themas zahlt die Stiftung am 19. November 1907 einen Preis von 500 Mark.

Die Arbeiten müssen in deutscher Sprache von einer andern als des Verfassers Hand deutlich geschrieben und mit einem Motto versehen sein, und es ist ihnen ein verschlossener Zettel beizulegen, welcher den Namen des Verfassers und das gleiche Motto wie die Arbeit enthält.

Sämtliche eingereichte Arbeiten können nach Veröffentlichung des Urteils zurückgefordert werden. Auch die gekrönte bleibt Eigentum des Verfassers.

Das Preisrichter-Kollegium der Karl Schwarz-Stiftung.

Im Auftrag: D. Gustav Rudloff, Kirchenrat.

¹ Seine Arbeit wird binnen kurzem beim Verleger dieser Zeitschrift erscheinen [Bemerkung des Verlags].

Die Entstehungszeit der Apokalypse Mose.

Von Richard Kabisch in Üttersen.

Die mit der Vita Adami so eng verwandte Apokalypse Mose wurde zuerst von Tischendorf als ntl. Apokryphon herausgegeben (Apocalypses apocryphae 1866). In dem Vorwort äußerte jedoch der Herausgeber sogleich, daß er einen rein jüdischen Ursprung nicht für ausgeschlossen halte. Seitdem ist sie von Preuschen in seiner Untersuchung über die gnostischen Adamschriften für ein Erzeugnis sethitischer Gnosis erklärt und mit den übrigen dahin gehörigen Schriften, die er aus dem Armenischen übersetzte, als ein Bestandteil der sethitischen Bibel angesehen worden, während Kautzsch sie seinen atl. Pseudepigraphen einverleibte und Fuchs manche wichtigen Argumente für ursprünglich jüdische Abfassung beibrachte.

Mir scheint von Preuschen, wenn ich auch sein letztes Ergebnis nicht teilen kann, soviel Beachtenswertes gesagt zu sein, daß eine erneute Untersuchung der Frage wohl am Platze wäre. Und zwar gewinne ich, um es vorweg zu sagen, den Eindruck, als enthalte unser Buch, zum Unterschied von den andern „gnostischen Adamschriften“ eine ziemlich alte, rein jüdische Sage, die dann — und zwar schon in schriftlicher Fixierung —, den Anlaß gegeben zu der gnostisierenden Fortbildung, die wir in den übrigen ausgeprägt finden.

1. Die Verwandtschaft des ganzen Schriftenkreises erhellt auf den ersten Blick. Ihre gemeinsame Überlieferung in armenischer Sprache und spätere Vereinigung in einer Handschrift, die bei Preuschen als äußeres Motiv mitgewirkt hat, sie gemeinsam zu untersuchen, beweist immerhin dies, daß sie seit langer Zeit eine gemeinsame Geschichte gehabt haben. Dem steht ebenso äußerlich die Tatsache gegenüber, daß die πολιτεία Ἀδὰμ καὶ Εὐὰς in der griechischen Form auch abgesondert überliefert ist und auch zu anderen Fortbildungen (z. B. in der lat. Vita Adami) Anlaß gegeben hat. Ebenso wenig ist natürlich aus der bloßen Tatsache, daß diese sämtlichen Schriften sich mit den Protoplasten be-

schäftigen, etwas zu folgern; denn die Menge dieser Schriften ist sehr groß. Preuschen selbst weist S. 48 auf die zahlreichen jüdischen Adamlegenden hin. Die christlichen sind ebenso reichhaltig. Rein religiöse Fragen, die sich in dem Gebiete der Theodicee bewegen, haben sowohl dem Judentum wie dem Christentum die Vertiefung in diese Stoffe immer wieder nahe gelegt. Im IV. Esra klingen sie an (3, 4ff. 4, 3f. 4, 28ff. u. ö.), die Apk. Bar. zeigt ihre Spuren (4, 3. 23, 4. 48, 42ff. u. ö.); im Buch der Jubiläen werden sie bereits zu so breiter Legende ausgesponnen, daß dieser Abschnitt allein (Kap. 3 und 4), als selbständige Schrift verbreitet, den gnostischen Adamschriften ebenbürtig sein würde. Auch die schriftstellerische Einkleidung als Moseapokalypse liegt dort vor, so daß Tischendorf, wenn er vermutete (a. a. O. S. X), das Buch sei ursprünglich als Teil eines größeren Ganzen gedacht, wohl an ein haggadisches Werk nach Art der kleinen Genesis gedacht hat (vgl. auch seine Bemerkungen in den Stud. u. Krit. 1851 S. 433). Auf der andern Seite steht die christliche Fortbildung dieser Legenden bis zu dem großen Adamroman, den Dillmann glaubte mit Ephraem Syrus in Verbindung bringen zu sollen¹, der nur als Niederschlag eines weit verbreiteten Sagenkreises verstanden werden kann, wie denn der Verfasser ausdrücklich auf ein reiches Quellenstudium hinweist und andere Formen der Überlieferung bekämpft (a. a. O. S. 100, 132 u. ö.). Vgl. auch Harnack, Gesch. d. altchr. Litt. I 2 S. 856 Nr. 66 a—f.

Bei dieser Sachlage wird jede Schrift und so auch die πολιτεία Ἀδάμ καὶ Εὐάκ, die in mancher Beziehung von besonderer Wichtigkeit ist, trotz ihrer armenischen Geschichte, einzeln geprüft werden müssen, ehe man sich entscheidet, wohin man sie einzuordnen hat.

2. Bezüglich des Textes hat Preuschen mit so einleuchtenden Gründen seine Vermutung belegt, der Armenier habe das Leben A. u. E. aus einer griechischen Vorlage übersetzt, daß man das wird als erwiesen bezeichnen können. Über den jetzt vorhandenen griechischen Text, der gedruckt außer bei Tischendorf teilweise noch bei Ceriani (Monumenta V 1) vorliegt, — Fuchs hat außerdem noch zwei Handschriften, die er E¹ und E² nennt, benutzt, — bemerkt Preuschen mit Recht, er könne geglättet sein. Die bei Tischendorf als C bezeichnete Fassung ist ein Beispiel für äußerst freie Behandlung des Textes, so sehr, daß man auf ein Sagengebiet schließen möchte, das auch mündlich viel überliefert wurde, so daß sich der Abschreiber vielfach seinem Text

¹ Das christliche Adambuch des Morgenlandes. Aus dem Äthiopischen mit Bemerkungen übersetzt. Göttingen 1853. S. 10.

gegenüber unabhängig fühlte. Trotzdem kann man als höchst wahrscheinlich bezeichnen, daß der griechische Text nicht nur das Bindeglied zwischen dem hebräischen und dem armenischen gebildet hat, sondern daß er auch in der uns überlieferten Form gegenüber dem Armenier die ursprünglichere Fassung darstellt. Dafür zunächst einige Belege.

Nach Evas Traum vom Tode Abels heißt es, Gott habe dem Erzengel Michael geboten: εἶπε τῷ Ἀδὰμ ὅτι τὸ μυστήριον ὃ οἶδας μὴ ἀναγγείλῃς Κάιν τῷ υἱῷ σου, ὅτι ὄργῃς υἷός ἐστιν. ἀλλὰ μὴ λυποῦ· ὡς οὐκοι γὰρ ἀντ' αὐτοῦ ἕτερον υἷόν, οὗτος δηλώσει σοι πάντα ὅσα ποιήσῃς αὐτῷ· οὐδὲ μὴ εἴπῃς αὐτῷ μὴδέν.' Hier liegt eine gewisse Dunkelheit vor in dem Satz: „der wird dir alles zeigen, was du mit ihm machen sollst; du aber sage ihm nichts.“ Gemeint ist vermutlich: er wird dir zeigen, was du mit dem Kain machen sollst; du aber sage ihm (dem Kain) nichts. Und es wird angespielt sein auf andere Bestandteile der Sage, vielleicht auf die Verbannung des Kain u. dgl., worüber Adam dem Kain nichts sagen soll, bis das Erscheinen des frommen Seth ihm Fingerzeige geben wird. Solche Anspielungen auf Züge, über die man Deutliches nur aus andern Büchern gewinnen kann, sind ja in den Schriften dieser Art außerordentlich häufig. Die meisten griechischen Abschreiber haben jedenfalls mit unserer Stelle nicht viel anzufangen gewußt, weil sie in dem Buch selbst keinen Aufschluß findet, das zeigt ihre Unsicherheit in der Wiedergabe. D, A, E haben hinter δηλώσει das σοι weggelassen, B, D, E hinter ποιήσῃς das αὐτῷ. Worauf es aber ankommt: das ποιήσῃς ist von allen gleichmäßig bezeugt (C liest ὅσα ἂν ποιήσῃς). — Dagegen der Armenier (nach Preuschen) schreibt: „Gott wird dir an Stelle deines Sohnes Abel einen andern Sohn geben, der auch alles erzählen wird, was ich tue (in einer Handschrift ‚was er tut‘)“. Da ist die Schwierigkeit beseitigt. Seth erscheint nun einfach als Offenbarer der geheimen Dinge, die Gott tut. Als solcher tritt er in unserm Buch in der Tat auf, indem er Zeuge der Behandlung wird, die der Seele des abgeschiedenen Adam durch Gott zu teil wird, auch andere Weisungen empfängt, die in dies Gebiet fallen. Das macht den Eindruck, als habe der Übersetzer aus Harmonisierungsgründen den Text zurecht gemacht und seine Unebenheit beseitigt. Für das ἀντ' αὐτοῦ (d. i. Κάιν) ist bei dem Armenier „an Stelle deines Sohnes Abel“ eingetreten, nach Gen 4, 25. Auch sonst finden wir, daß der Armenier auf den Bibeltext mehr Rücksicht nimmt. So heißt es bei Erwähnung des göttlichen Verbotes Apoc. Mos. 7: περὶ δὲ ἐνός ἐνετείλατο ἡμῖν μὴ ἐκθίειν ἐξ αὐτοῦ, δι' οὗ καὶ

ἀποθνήσκωμεν. Der Armenier liest: „Nur von einem Baume gebot er uns, nicht zu essen. Und er sprach zu mir: ‚Wenn ihr von ihm esset, so werdet ihr des Todes sterben.‘“ Dort scheint die frische Darstellung des Sagenzählers vorzuliegen, hier zugleich die prüfende Vergleichung mit dem Bibeltext.

Deutlicher noch ist die größere Zuverlässigkeit des griechischen Textes in folgendem Fall. Der schon erwähnte Satz bezüglich der Engel, die Eva bewachten, lautet bei dem Armenier ganz anders. Es heißt dort (Preuschen S. 9,4): „Und es nahte jene Zeit heran, als Engel auf eure Mutter Eva schauten, um sie zur Anbetung vor den Herrn zu bringen.“ Dies hat Preuschen zu der Äußerung veranlaßt, die Verheißung der Schlange, nach Genuß der Frucht würden sie die Herrlichkeit des Allerhöchsten schauen (Arm S. 13, 6), sei unklar. Die Inkongruenz liegt aber nur an dem Armenier infolge deutlicher Umgestaltungen des ursprünglichen Wortlauts. Bei der ersten Stelle hat er entweder die Tendenz gehabt, die Würde der Protoplasten zu steigern[‡], oder er hat falsch übersetzt, oder — das Wahrscheinlichste — es hat beides zusammengewirkt. Man lese den Gr: ἤγγισεν δὲ ἡ ὥρα τῶν ἀγγέλων τῶν φυλακόντων (D τοὺς ἀγγ. τοὺς διατηροῦντας) τὴν μητέρα ὑμῶν τοῦ ἀναβῆναι καὶ προσκυνῆσαι τὸν κύριον[‡] und den Arm: „Und es nahte jene Zeit heran, als Engel auf eure Mutter schauten, um sie zur Anbetung vor den Herrn zu bringen.“ Durch leise Verschiebung des φυλάσσειν, „beaufsichtigen“, zu dem Sinne von „auf sie schauen, um sie zu veranlassen“ ist es möglich geworden, μήτηρ als Subjekt des ἀναβῆναι zu denken. Dem Text brauchte nur wenig Gewalt angetan zu werden, um das zu erzielen, und die Tendenz genügte, um es zu rechtfertigen. Daß aber eben der Arm den Text verschoben hat, der Gr ihn richtig bringt, zeigen sogleich die folgenden Sätze. Es ist nämlich nun der Zweck, um dessentwillen die Engel, die Stunde der Auffahrt und Anbetung überhaupt erwähnt wurden, verloren gegangen. Der Zweck war, die Isolierung der Eva und damit die Möglichkeit, daß sie vom Satan betört wurde, zu begründen. Deswegen mußten die Engel, denen Eva sonst anvertraut war, hinauf zum Herrn. Ja bei der detaillierten Beschreibung des Sündenfalls stellt es der Armenier selbst, in Übereinstimmung mit dem Griechen, ebenso dar (Preuschen S. 12, 12). Hier hat er dadurch, daß sie nicht

[‡] Das liegt nämlich in der Richtung, in der sich die Adamliteratur, soweit sie den status integritatis behandelt, weiterentwickelte. Im äth. Adambuch heißt es, daß vor dem Sündenfall die Engel vor Adam gezittert hätten (Dillmann S. 35). Dazu paßt dann freilich nicht, daß sie ihm und der Eva als Wächter gesetzt sind.

allein aufstiegen, sondern die Eva mitnahmen, den Sinn verdorben und muß deswegen, nachdem dieser Satz ergebnislos verlaufen, fortfahren: „Und als die Engel von ihr weggegangen waren, und der Feind erkannte, daß ich nicht nahe sei und auch nicht die Engel, da kam er usw.“ Der Grieche dagegen, der (in allen Versionen) sinngemäß erzählt hat, daß die behütenden Engel aufgestiegen, also Eva unbewacht zurückgeblieben sei, kann ohne weiteres fortfahren: ἔδωκεν δὲ αὐτῇ ὁ ἐχθρὸς καὶ ἔφαθεν ἀπὸ τοῦ εὐλαίου, ἐγνωκῶς ὅτι οὐκ ἤμην ἐγγὺς αὐτῆς οὔτε οἱ ἄγιοι ἄγγελοι. Durch die armenische Übersetzung ist sichtlich Verwirrung hineingetragen. Legt man aber den griechischen Text zu Grunde, so begreift man auch, daß die Herrlichkeit der Protoplasten noch einer Steigerung fähig war. Sie wurden von Engeln bewacht, wie sie selbst die Tiere bewachten; sie bewohnten mit den Tieren das Paradies (wenn auch letzteren nicht jeder Raum zugänglich war, Apk. Mos. 17; 19; vgl. 15), das doch nur im dritten Himmel lag (37), während Gott selbst in höheren Regionen weilte; und wenn die ihnen beigegebenen Engel dorthin Zutritt genossen, waren sie ausgeschlossen. So ist es wohl verständlich, wenn Satan spricht: λυποῦμαι περὶ ὑμῶν, ὅτι ὡς κτήνη ἐστέ.

Auch die Verheißung selbst, die der Satan gibt, hat ursprünglich gar nicht dahin gelautet, daß sie die Herrlichkeit des Allerhöchsten schauen würden. Vielmehr nachdem er das Verbot, von der Frucht zu essen, auf Gottes Neid zurückgeführt hat, fügt er hinzu: „Du aber gib acht auf den Baum, und du wirst großen Glanz (Lichtglanz) um ihn (den Baum) her sehen“ — ,καὶ ὄψει δόξαν μεγάλην περὶ αὐτοῦ. Hieraus hat der Armenier gemacht: „Du wirst schauen die Herrlichkeit des Allerhöchsten“. Es mag sich wieder um einen Übersetzungsfehler handeln: „Du wirst großen Glanz um ihn (Gott) her sehen“; denn in dem vorhergehenden Satz war Gott das Subjekt. Jedenfalls aber ist er sich sofort der Veränderung bewußt geworden, die er mit dem Sinn des Textes vornahm; denn die folgenden Sätze, die jeden Zweifel ausschließen, hat er nun weggelassen. Sie lauten: ἐγὼ δὲ προσέειπον τῷ φυτῷ καὶ ἶδον δόξαν μεγάλην περὶ αὐτοῦ. εἶπον δὲ αὐτῷ ὅτι ὡραῖόν ἐστιν τοῖς ὀφθαλμοῖς κατανοῆσαι, καὶ ἐφοβήθη λαβεῖν ἀπὸ τοῦ καρποῦ. καὶ λέγει μοι· δεῦρο δώσω σοι, ἀκολούθει μοι.

Wird nach diesen Proben nicht zu zweifeln sein, daß wir in dem überlieferten griechischen Text auf älterem Boden stehn und durch die armenische Übersetzung ein in wesentlichen Punkten abweichender Typus entstanden ist, so ist die Frage, wo wir den griechischen Text am besten

finden, noch offen. Sie ist kaum zu beantworten. Tischendorf hat von seinen vier Codd A B C D den letzten nur zu einem kleinen Bruchteil herausgegeben; deswegen hat Ceriani ihn vollständig veröffentlicht; er zeigt aber eine große Lücke (zwischen § 18 und 36). Bezüglich der vorhandenen Partien meint Ceriani, dieser Cod biete die beste Textform, und Fuchs schließt sich ihm an. Leider unterlassen beide Gelehrte, ihr Urteil zu begründen; und vor einer Überschätzung dieser Hdschr. möchte ich doch warnen. Nicht nur daß auch sie sehr flüchtig abgeschrieben ist (sorgfältig ist keine der vorgefundenen Formen), — in § 6 πρόκοι statt πῶς κοι, in § 9 ἐκ τοῦ νόκου μου (statt τοῦ πόνου καὶ τῆς νόκου Cer), § 17 ἐν εἶδει mit Weglassung des ganz unentbehrlichen ἀγγέλου, in § 15 δέδωκεν τὸν πατέρα ἡμῶν statt τῷ πατρὶ ὑμῶν u. dgl., — es kommen gewisse Veränderungen vor, die absichtliches Eingreifen vermuten lassen. Wo an die Genesis erinnert wird, bringt D größere Annäherung an den Wortlaut der Bibel, in § 8 durch den großen Zusatz: οὐκ εἶπον κοι ἐκ τοῦ ξύλου μὴ φάγησ. καὶ εἶπον ἐγὼ πρὸς τὸν κύριον· ἡ γυνὴ ἦν δέδωκάς μοι αὐτὴ με ἔδωκεν ἀπὸ τοῦ ξύλου καὶ ἔφαγον. Die Weglassung, die bei ihm in § 40 vorliegt, ist nicht haltbar. C liest: εἶπεν ὁ θεὸς τῷ Μιχαήλ, τῷ Γαβριήλ, τῷ Οὐριήλ καὶ Ῥαφαήλ· σκεπάσατε... τὸ σῶμα κτλ.; D hat nur Μιχαήλ, behält aber den Plural, σκεπάσατε, bei. Seine Lesart in § 38 ,μετὰ δὲ τὴν γεννησομένην χαρὰν (?) τοῦ Ἀδάμ ἐβόησεν πρὸς τὸν πατέρα Μιχαήλ ὁ ἀρχάγγελος, ἵνα συναχθῶσι πάντες οἱ ἄγγελοι' ist sicher irrig gegenüber derjenigen von C ,μετὰ οὖν ταῦτα ἐδεήθη ὁ ἀρχάγγελος περὶ τῆς κηδείας (Tischendorfs Konjektur für καρδίας) τοῦ λειψάνου καὶ προσέταξεν ὁ θεὸς ἵνα συνέλθωσιν πάντες οἱ ἄγγελοι'. Ich habe jedenfalls den Eindruck, als liege bei C trotz mancher Flüchtigkeiten vielfach der ursprünglichere, frischere Ausdruck vor, und als seien seine Abweichungen teils dadurch begründet, daß er ein ungeschicktes Hebräisch-Griechisch der Originalübersetzung stehen läßt, das die andern Hdschr. glätten (so in 9 οὐ τὸ ἔλαιον ῥέει ἀπ' αὐτοῦ, in 11 τῆς ὑποταγῆς ἧς ὑπετάγη τῇ εἰκόνι τοῦ θεοῦ, in 13 τοῦ ῥέοντος τὸ ἔλαιον εἰς τὸ ἀλείψαι u. ö.), teils dadurch, daß er auf Grund besserer Kenntnis mündlicher Tradition seiner Vorlage gegenüber sich freier fühlt und so wirklich vielfach eine ältere Fassung bietet.

Jedenfalls scheint mir hiernach am geratensten, der Untersuchung hauptsächlich den griechischen Text zu Grunde zu legen und bezüglich seiner Fassung nicht einer der Hdschr. prinzipiell den Vorzug zu geben, sondern von Fall zu Fall zu prüfen.

3. Für Preuschen ist die Figur des Seth ausschlaggebend gewesen,

diese ganze Gruppe als Produkte sethitischer Gnosis aufzufassen. Er bemerkt darüber: „Man kann wohl soweit gehen und sagen, daß dieser ganze Schriftenkomplex mehr oder weniger keinem andern Zwecke dienen soll, als dem, Seth durch Zusammenstellung mit Adam und Eva einerseits, mit den andern Nachkommen Adams, namentlich Kain, andererseits zu glorifizieren. Damit ist aber bewiesen, daß die Vita des Adam und der Eva in ihrem letzten Grunde auf einen Kreis zurückgeht, für den Seth eine ganz besondere Bedeutung gewonnen hatte.“ Was den letzten Satz angeht, so scheint mir der Schluß bezüglich dieser Schrift verfrüht. Man kann die Sache auch umkehren. Es muß von der Genesis aus durch Fortbildungen aller Art allmählich dazu gekommen sein, daß Seth für einen solchen Kreis eine ganz besondere Bedeutung gewinnen konnte. Unsere Schrift aber scheint mir eine derartige Fortbildung zu enthalten. Sie spinnt die Geschichte der Protoplasten schon so weit aus, daß dem Seth eine Rolle zufällt, die ihn wohl weiterhin zum Gegenstand besonderer Verehrung und gnostischer Spekulationen machen konnte; aber sie selbst enthält solche Spekulationen noch nicht. Vollends von einer Gleichstellung oder Identifizierung des Seth mit Christus, wie sie in Nr. VIII der von Preuschen verdeutschten Schriften vorliegt, kann noch keine Rede sein. Nur die armenische Übersetzung und ihre Zusammenstellung mit den wirklich gnostischen Adamschriften konnte auf diese Vermutung führen.

Um das zu erweisen, wird es dienlich sein, den Gang des Buches kurz zu überschauen.

Adam und Eva gehn nach der Austreibung aus dem Paradiese nach Osten und erzeugen dort Kain und Abel. Eines Nachts träumt Eva, daß Kain das Blut Abels trinkt, es aber nicht bei sich behalten kann. Hingehend finden die Eltern den Abel erschlagen. Adam empfängt nun durch den Erzengel Michael den Befehl: „Sage deinem Sohn Kain nichts von dem Geheimnis, das du weißt (daß er nämlich die Frucht seiner Tat nicht genießen werde), denn er ist ein Sohn des Zorns. Aber sei nicht traurig; denn ich werde dir für ihn einen andern Sohn geben, der wird dir kundtun alles, was du mit ihm machen sollst; du aber sage ihm nichts.“ Die Eltern beherzigen das. Darnach naht sich Adam seinem Weibe, sie wird schwanger und bringt den Seth zur Welt. Sie erzeugen dann noch 30 Söhne und 30 Töchter. Endlich fällt Adam in eine Krankheit. Da läßt er alle seine Söhne um sich versammeln — „denn die Erde war nach drei Seiten hin bewohnt“ (ἦν γὰρ οἰκισθεῖσα ἡ γῆ εἰς τρία μέρη; der Arm.: „denn sie wohnten ein jeder für sich an

seinem Platze“). Sie verstehn den Zustand des Vaters nicht. Seth vermutet, er habe Sehnsucht nach den verlorenen Paradiesesfrüchten; er erbietet sich, hinzugehn, sein Haupt mit Staub zu bewerfen, zu weinen und zu beten und so eine Paradiesesfrucht für ihn zu erbitten. Adam weist das ab unter Hinweis auf den Sündenfall, zu dem es gekommen sei, weil die Wächter der Eva gerade zur Anbetung aufgefahren waren, als „der Feind“ kam und ihr zu essen gab. Da sei der Herr ins Paradies gekommen, habe dort seinen Thron aufgeschlagen und nun zur Strafe ihm 70 Plagen (Gebrest der Augen, der Ohren usw.) angekündigt. — Adam schickt hierauf Eva mit Seth nach dem Paradiese; sie sollen demütig vom Herrn erfliehen, daß er seinen Engel ins Paradies schicken möge und ihm Öl geben aus dem Baum, in dem dies „Öl der Barmherzigkeit“ fließt (vgl. 13). — Während sie unterwegs sind, sieht Eva plötzlich den Seth mit einem wilden Tier kämpfen. Da klagt sie, am Tage der Auferstehung würden alle Sünder sie verfluchen; sie schilt die Bestie, die doch früher dem Bilde Gottes untertan gewesen sei; aber sie empfängt die Antwort, der Vorwurf falle auf sie zurück: weil sie Gottes Gebot übertreten, sei auch die Natur der Tiere verändert. Darauf gebietet Seth dem Tier, abzulassen von dem Bilde Gottes, und empfängt die Antwort: „Siehe, Seth, ich lasse ab von dem Bilde Gottes.“ Darauf entläuft das Tier (und läßt ihn verwundet zurück, ἀφήκεν αὐτὸν πεπληγμένον, nach A und der Vita).

In der Nähe des Paradieses angekommen, bitten sie Gott um Entsendung seines Engels, der das Öl der Barmherzigkeit geben möge. Aber auf Gottes Befehl hat der Erzengel Michael den Seth abzuweisen. Nicht jetzt werde ihm das Öl zu teil werden, sondern erst am Ende der Zeiten, wenn an jenem großen Tage alle Gerechten auferweckt werden, jede Paradieseswonne ihnen zuteil wird, Gott in ihrer Mitte weilen und das böse Herz ihnen genommen und durch ein frommes ersetzt sein wird. Seth solle zurückkehren, denn der Tod seines Vaters stehe bevor, ἐξερχομένης δὲ τῆς ψυχῆς αὐτοῦ μέλλεις θεάσασθαι τὴν ἀνοδὸν αὐτοῦ φοβερὰν.

Bei Rückkehr der beiden wird Eva mit klagendem Vorwurf des Adam empfangen. Auf seinen Wunsch ruft sie Kinder und Kindeskinde zusammen und gibt eine sehr genaue Erzählung von dem Sündenfall und der Austreibung aus dem Paradiese. Diese Erzählung ist weit aus die längste Perikope in der ganzen Schrift (§ 15—30).

Nunmehr gibt Adam der über seinen Tod trauernden Eva den Trost, auch sie werde sterben und bei ihm bestattet werden (τεθήσει εἰς

τὸν τόπον τὸν ἐμόν). Übrigens solle man nach seinem Tode ihn salben und dann abwarten, was Gottes Engel über ihn bestimmen werde: Gott werde ihn nicht vergessen. Eva betet nun in tiefer Erschütterung Bußgebete, aus denen sie durch den „Engel der Menschheit“ abgerufen wird: ihr Mann sei soeben aus seinem Leibe geschieden, nun solle sie sehn, wie sein Geist aufgehoben werde zu seinem Schöpfer.

Als bald kommt vom Himmel herab ein Lichtwagen, von glänzenden Adlern gezogen, deren Glanz (δόξα) unaussprechlich ist; Engel schreiten vor ihm her. Bei dem Leichnam Adams hält der Wagen; die Seraphe treten zwischen ihn und den Toten. Die Engel bringen Rauchopfer und legen Fürbitte ein für Adam als das Bild Gottes. Auch Sonne und Mond erscheinen und beten zu Gott für den Verstorbenen; sie erscheinen aber schwarz wie Neger, was der entsetzten Eva von Seth so gedeutet wird, daß sie nicht scheinen könnten vor dem All-Licht (ἐνώπιον τοῦ φωτός τῶν ὀλων); hier bricht Tischendorfs cod A plötzlich ab mit dem völlig unmotivierten Zusatz τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν. Tischendorf bringt den Rest nur nach cod C, der ohne diesen Zusatz fortfährt).

Hierauf wird Adam von einem der sechsflügeligen Seraphe vor Gott in dem acherontischen See abgewaschen und sodann von Gott selbst dem Erzengel Michael übergeben, um im Paradies im dritten Himmel aufbewahrt zu werden bis zu dem großen und schrecklichen Tage des Gerichts. Michael vollzieht den Befehl und salbt den Leichnam (37 am Ende). Gott selbst mit großem Engelgefolge, auf seinem von den Winden gezogenen Wagen, wohnt der Überführung des Leichnams in das Paradies bei (38). Bei ihrem Eintritt in das Paradies bewegen sich alle Pflanzen desselben, sodaß von ihrem Wohlgeruch die Sprößlinge Adams sämtlich entschlummern, mit Ausnahme des Seth („weil er nach Gottes Bestimmung erzeugt war“ C). Während nun der Leichnam Adams da liegt, von Seth betrauert, richtet Gott noch einige Worte des Mitleids an ihn und verweist tröstend auf seine einstige Wiederherstellung und auf das Gericht über seinen Widersacher (der Armenier setzt hinzu: „wenn meine Erlösung der Welt offenbart werden wird“). Der Leichnam wird nun mit himmlischem Material einbalsamiert und bewickelt, ebenso der Leichnam Abels, den die Erde sich aufzunehmen geweigert hatte, ehe der Protoplast zu ihr zurückgekehrt sei, und beide werden alsdann beieinander bestattet im Paradiese an der Stelle, wo Gott den Staub gefunden hatte (aus dem er Adam bildete).

Feierlich ruft jetzt Gott: „Adam, Adam“; der Leichnam antwortet

aus der Erde: „Siehe, hier bin ich, Herr“; und feierlich kündigt Gott die Auferweckung an: ἀναστήσω σε ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ ἐν τῇ ἀναστάσει μετὰ παντός ἀνθρώπου τοῦ ἐκ τοῦ σπέρματός σου’.

Nachdem nun das Grab versiegelt ist, verstreichen noch 6 Tage: da stirbt auch Eva; sie hat diese Zeit in Trauer verbracht, „denn als der Herr im Paradiese war, als man den Adam besorgte, schlief sie und ihre Kinder außer Seth.“ Nach Ablauf der 6 Tage tut sie ein herzliches Gebet um Wiedervereinigung mit ihrem Manne, blickt gen Himmel, befiehlt ihren Geist in Gottes Hände und stirbt. Sie wird darauf durch Michael und drei andere Engel zu der Leiche Abels bestattet. Der Erzengel Michael gibt darauf dem Seth den Befehl, ebenso jeden Menschen bei seinem Tode zu besorgen bis an den Tag der Auferstehung. Sechs Tage dürfe man trauern; am siebenten solle man sich freuen, denn da freuten sich auch Gott und die Engel mit der von der Erde auferstehenden (μεταστάει) gerechten Seele.

Nach diesen Worten fährt Michael zum Himmel auf mit Doxologie und Hallelujah. —

Ich glaube nicht, daß jemand beim Überschaun dieses Inhalts den Eindruck gewinnen wird, den Preuschen von dem ganzen Schriftenkomplex gehabt hat (eben weil er ihn als Komplex betrachtete), daß die Schrift zu keinem andern Zweck verfaßt sei, als dem, Seth durch Zusammenstellung mit Adam und Eva zu glorifizieren. Vielmehr ist das eigentliche Thema in der Tat nichts anderes, als „das Leben des Adam und der Eva“ und zwar unter dem Gesichtspunkt, der an sich zur Motivierung eines so breiten Midrasch völlig ausreichte, der Entstehung der Sünde und des Verderbens und der Hoffnung auf deren einstige Wiederaufhebung durch die überwältigende Macht der göttlichen Barmherzigkeit. Wie dem frommen Juden die Furchtbarkeit des Gedankens immer wieder auf die Seele fallen mußte, wie es denn möglich sei, daß durch einen Menschen die Sünde gekommen sei in die Welt und der Tod durch die Sünde und so sie alle in dies unrettbare Verderben hineingezogen seien, zeigt der Blick auf Paulus oder auf die immer wiederkehrenden Klagen des IV. Esra: ,hic sermo meus primus et novissimus, quoniam melius erat non dare terram Adam, vel cum iam dedisset, coercere eum ut non peccaret . . . o tu quid fecisti, Adam? u. s. f. 7, 46ff. Das ist denn auch genug Veranlassung, daß die Eva mit besonderer Strenge betrachtet wird wegen der ungeheuren Verantwortung, die sie auf sich geladen; vgl. 2. Kor 11, 3; 1. Tim 2, 14: καὶ Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη, ἡ δὲ γυνὴ ἐξαπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονεν. Wie nahe diese

Betrachtung zu allen Zeiten gelegen hat, zeigt noch das Beispiel des Hans Sachs, der in dem Vasnachtspiel „Adam und Eva“ eben die letztere in ihrem naiven Fürwitz als Ursache des ganzen Unglücks darstellt, übrigens von den Kindern Adams ebenfalls nur den Seth mit Namen nennt und ihm ganz ebenso die Führerrolle zuweist, wie das unsere Legende tut. Daraus ist denn zunächst die Situation auf dem Gang nach dem Paradiese zu erklären. Es ist ein feststehendes Stück der jüdischen Überlieferung, daß mit der ersten Sünde nicht nur die Natur der Menschen, sondern ebenso die der Tiere, ja selbst der Pflanzen, (vgl. die abfallenden Blätter der Paradiesesbäume Apoc. Mos. 20) verändert sei. Gewiß ist die Hoffnung des Paulus von der dereinstigen Erlösung der Kreatur von der Vergänglichkeit zur $\delta\acute{o}\xi\alpha$ darauf mitbegründet. Im Buch der Jubiläen cap. 3 heißt es: „Und an jenem Tage wurde verschlossen der Mund aller Tiere und des Viehes und der Vögel“. Im „christlichen Adambuch“ klagt Adam, dass nun nach dem Fall alle Tiere gegen ihn aufstehn würden, ihn und Eva zu fressen, und nur durch den Befehl Gottes, der ihre Vertilgung nicht will, wird erreicht, „daß sie weder ihm und der Eva noch den Guten und Gerechten unter ihren Nachkommen irgend einen Schaden zufügen sollen“; Dillmanns Übersetzung S. 17. Ist also der Sündenfall mit seinen Folgen und deren Aufhebung das Thema unserer Schrift, so ist ganz selbstverständlich, daß auch die Veränderung der Natur der Tiere dargestellt wird, und zwar geschieht es, wie die ganze Geschichte sinnlich lebhaft erzählt ist, durch Veranschaulichung an einem Einzelfall. Da ist es dann ebenso natürlich, daß der Eva die Schuld für diese Tatsache beigemessen wird, selbst die Bestie sich über sie beklagt, wie daß die Scene eben doch damit schließt, daß Seth nicht gefressen wird, sondern das Tier von ihm abläßt; und da er keine Waffen hat, genügt eben der Wortkampf (wie das Tier in der „Buße des Adam“ ganz ebenso auf das Wort der Eva hin sich beruhigt, Preuschen S. 45, 2, weil Gott es so will). Eine besondere übermenschliche Natur des Seth, ein Hinausgehen über das schriftstellerisch Notwendige ist dabei nicht gegeben. Ja das Tier läßt ihn verwundet zurück; ein Zug, der allerdings nur in zwei Rezensionen ausgesprochen ist, der aber die ursprüngliche Auffassung um so richtiger darstellt, als eine Umgestaltung im Sinne einer Erniedrigung des Seth der späteren Entwicklung gewiß nicht entsprochen haben würde.

Ebenso führt der Ausgang dieser Bittwanderung durchaus nicht über die selbstverständlichen Konsequenzen, die der Midrasch zieht, hinüber. Seth bittet zwar um das heilende Paradiesesöl, aber er empfängt es eben

nicht. Wenn das in Nr. VIII der von Preuschen mitgeteilten Schriften anders ist, so beweist das nichts für unser Buch, sondern nur, daß Schürer im Recht ist mit seinem Hinweis darauf, daß diese Literatur schichtenweise entstanden ist. Zwar trifft es zu, daß der Text auch der griechischen Überlieferung nicht überall in Ordnung ist; aber einerseits ist gerade an dieser Stelle (Apk. Mos. 13) keinerlei Unordnung zu spüren — daß nicht die besonders schuldige Eva, sondern Seth bei dem Bittgang der Wortführer ist und deswegen auch die Antwort des Michael erhält, ist nach dem oben Bemerkten ganz natürlich, braucht die Eva von der ihm gegebenen Verheißung nicht auszuschließen und wird somit durch 32—39ff. durchaus ungezwungen fortgesetzt —, andererseits kann es nicht im Plan der Schrift gelegen haben, etwa die Gewährung der Bitte erzählen zu wollen. Denn dieser Plan zielt in jeder Zeile darauf ab zu zeigen, daß die Protoplasten die ganzen trostlosen Folgen ihrer Tat tragen müssen, auch Krankheit und Tod, und daß erst nachdem sie auch die letzte Buße gezahlt haben, im jenseitigen Leben die Barmherzigkeit Gottes Rat schafft. Sodann ist auch hier festzuhalten, daß die Weiterentwicklung dieser Geschichten nach ihrer ganzen Tendenz dem Seth seinen Mißerfolg nicht späterhin angedichtet haben würde, wenn er nicht der ursprünglichen Form der Sage entsprochen hätte. Nr. VIII bei Preuschen ist auch dafür lehrreich. Eine spätere Entwicklungsphase hätte Ehre hinzugefügt, aber nicht genommen¹. Um ein bloßes Schreibversehen aber kann es sich nicht handeln, dazu ist die in Betracht kommende Stelle zu lang, zu konsequent und in allen Formen zu gleichartig überliefert. Es wird also dabei bleiben müssen, daß die Sage in ihrer ursprünglichen Gestalt, wie sie uns bei dem Griechen in diesem Zuge intakt vorliegt, den Seth nicht als Erlöser und Retter des Adam darstellt, sondern seinen darauf abzielenden Versuch fehlschlagen läßt.

Was bleibt nun noch als Verherrlichung des Seth übrig? Noch zwei Punkte: daß er das besondere Werkzeug der Offenbarung ist, und daß ihm als demjenigen Stammvater der Menschheit, der hier nur in Betracht kommen kann, der Auftrag wird, in Zukunft die Bestattung der Menschen nach dem Typus einzurichten, den die Engel durch die Bestattung des Adam angegeben haben. Letzteres ist ein einfach ätiologischer Zug, der nichts beweist als den naiven Sagencharakter unserer Schrift. Ersteres dagegen — die Tatsache, daß Seth allein (teilweise

¹ Das gilt nicht bloß für Seth, sondern so ziemlich überall, wenn der Midrasch einen neuen Helden für seine Legenden gefunden.

sogar mit der Eva zusammen) Zeuge wird der Himmelfahrt des Adam und seiner Bestattung im Paradiese, sowie die (im einzelnen, vgl. o. S. 111, nicht ganz klare) Notiz vor seiner Geburt: ,οὗτος δηλώσει σοι πάντα ὅσα ποιήσῃς αὐτῷ' — ist eine Erhebung des Seth zum Propheten, zum apokalyptischen Werkzeug des Himmels, wie sie für biblische Namen wie der des Seth im Midrasch etwas Alltägliches ist. Man braucht nicht zu erinnern an Luk 11, 50f., wo Abel unter den Propheten genannt wird, deren Blut vergossen ist. Der Midrasch hat ja an alle Namen der Thora, denen man einen besonderen Charakter abmerken konnte — und das war für Seth deswegen der Fall, weil er Ersatz für Abel sein sollte —, mit solcher Regelmäßigkeit seine Legenden angesponnen und gerade die apokalyptische Literatur nach frommen Vermittlern ihrer Geheimnisse derartig gesucht, daß man sagen kann: wenn wir keine Schrift hätten, die dem Seth solche Rolle zuweist, so müßte man behaupten, daß solche bestanden hätten und verloren wären¹. Setzt man aber das als selbstverständlich voraus, so spielt Seth im übrigen nur die Rolle einer Nebenperson, die an die Bedeutung und Würde des Adam nicht entfernt heranreicht. Allerdings gehört es ja wiederum zu den Merkwürdigkeiten dieser Literatur, daß solche Nebenpersonen allmählich zu Hauptpersonen erhoben werden, und dies Schicksal ist denn auch dem Seth in jüngeren Schriften widerfahren.

4. Kann uns somit die Rolle des Seth nicht veranlassen, unsere Schrift für gnostischen Ursprungs zu halten, so entsteht die Frage, ob die dogmatische Gedankenwelt einen solchen Ursprung nahe legt. Was Preuschen veranlaßt, diese Frage zu bejahen, sind zwei Punkte: die Lichtwelt, um deren Besitz und Verlust sich die Geschichte vom Sündenfall dreht, und die damit zusammenhängende asketische Tendenz des Buches. Liegt eine letztere wirklich in unserer Schrift schon vor? Daß geschlechtlicher Umgang in dem Paradieseszustande, wie er hier geschildert wird, nicht bestanden habe, scheint allerdings deutlich; werden ja doch selbst die Tiere so geweidet, daß Adam die männlichen, Eva die weiblichen abgesondert hütet. Allein Preuschen selbst macht darauf aufmerksam, wie sehr dies auf Grund von Gen 3 dem Midrasch nahe gelegen habe. Daß das Kindergebären erst auf die Vertreibung aus dem Paradiese folgt, legt diesen Schluß ebenso nahe wie die Erkenntnis, die Gen 3, 7 dem Menschen nach dem Sündenfall aufgeht. Zudem wird

¹ An alte Legenden von Seth als Propheten erinnert Bousset, Die Beziehungen der ältesten jüd. Sibylle usw., in dieser Ztschr. 1902, I S. 45 durch Anführung eines Josephus-zitates.

dieser Zug nicht weiter ausgesponnen, was, wenn eine praktische Tendenz vorgelegen hätte, nötig gewesen wäre. Daß der Teufel auf die Frucht das Gift seiner Begierde legt, die als Haupt (Fuchs findet hier sehr gut ein Wortspiel in der hebräischen Grundschrift) der Sünde bezeichnet wird, will nichts sagen, weil ἐπιθυμία nicht bloß die geschlechtliche Begierde bedeutet; vgl. Jak I, 14 die ἰδία ἐπιθυμία und Spittas Bemerkungen dazu, Urchristentum II S. 34f. Wichtiger noch ist, daß im weiteren Verfolg der Geschichte gar kein Gewicht darauf gelegt wird, daß etwa durch Vermeidung des Geschlechtsgenusses irgend etwas zur Erlösung beigetragen werde. Es ist von dem geschlechtlichen Verkehr der Protoplasten und dessen Folgen (30 Söhne und 30 Töchter) § 1, 4, 5 mit ganz der Unbefangenheit die Rede, die wir in den jüdischen Schriften finden, wenn auch die häßlichen Ausartungen des späteren Talmud noch fehlen; und die herzliche Liebe der Eva zu Adam wird § 31, 33, 42 mit natürlicher Teilnahme erzählt, ohne daß im leisesten ein platonischer Zug beigemischt wäre. Beiden wird Vergebung und Erlösung zuteil, nachdem sie durch Leiden und Tod gebüßt haben, nicht durch irgendwelche asketische Übung. Hiermit vergleiche man die Fortbildungen auf christlichem (gnostisierendem) Boden. Adam wird nach Abels Tode nur mühsam durch Engelbefehl bestimmt, sich seinem Weibe wieder zu nahen (Evangelium des Seth, Preuschen S. 36). Noah ist in derselben Schrift durch den Engel kaum zu überreden, „wegen eines flüchtigen Traumes die Jungfräulichkeit zu verlieren“ (S. 39). In der Buße Adams und Evas (S. 41) wird selbst die erste Vereinigung, deren Frucht Kain ist, nur auf die Botschaft Gabriels hin vorgenommen (S. 41). Den Gipfel hat diese Richtung erreicht in dem äthiopischen Adambuch, wo Adam und Eva auch durch die schwersten teuflischen Versuchungen nicht bewogen werden, einander sich zu nähern (Dillmanns Übersetzung S. 65), nur auf göttliches Geheiß nach vierzigtäglichem Gebet „in Reinheit“ sich vereinigen S. 66, dann nach Geburt der ersten beiden Zwillingspaare nicht wieder zusammenkommen S. 68 bis zur Erzeugung des Seth, hierauf aber nach langer Enthaltensprobe der Gnade gewürdigt werden, daß Gott „in ihm und in ihr der tierischen Lust die Kraft nimmt“ S. 77. Ähnlich verhalten sich Seth S. 77—80, Noah S. 98 und alle Frommen. Die Askese, Fasten, Beten und geschlechtliche Enthaltensprobe ist eingeordnet in den Weg zur Erlösung. — Kommt man von solchen Adamschriften, wo wirklich asketische Neigung vorliegt, zurück zu der unsern, so gewinnt man die klare Erkenntnis: es liegt eine große Kluft zwischen ihr und ihnen.

Die Lichtwelt spielt ja freilich schon in der Apk. Mos. eine bedeutende Rolle. Adam und Eva sind ursprünglich der Lichtnatur (δόξα) teilhaftig, denn sie geht ihnen durch den Genuß der verbotenen Frucht verloren § 20, 21. Den Baum, von dem sie essen, umgibt eine große δόξα § 18. Wie Gott und die Engel um Adams Leichnam im unteren Himmel versammelt sind, da erscheinen Sonne und Mond, die als belebte Wesen auftreten (s. Gunkel, Schöpfung und Chaos S. 299), wie Neger gegenüber dem allgemeinen Glanz. Aber wo wäre in der jüdischen apokalyptischen Literatur die obere Welt nicht die des Lichts! „Jener Tag (des Gerichts) ist so, daß er Sonne nicht hat, nicht Mond, nicht Sterne . . . nicht Mittag, nicht Nacht, nicht Dämmerung; nicht Glanz, nicht Helle, nicht Leuchten, sondern ganz allein den Glanz der Herrlichkeit des Höchsten, wobei alle das schauen können, was ihnen bestimmt ist“ IV Esra 7, 39ff. Eben weil die himmlische Welt die Welt des Lichts ist, auch die Frommen einst wie die Lichter des Himmels leuchten sollen (Apk. Bar. 51, 10 „In den Höhen jener Welt werden sie wohnen und den Engeln gleichen und den Sternen vergleichbar sein“, — vgl. das große Zeugenmaterial bei Gunkel, die Wirkungen des h. Geistes S. 50), so ist es die einfache Analogie zwischen Urzeit und Endzeit, daß die Protoplasten mit dieser Natur geboren wären und sie durch den Sündenfall verloren hätten. Es ist darum auch keineswegs zu fordern, daß § 20 γυμνή ἤμην τῆς δικαιοσύνης μου eine spätere Eintragung sei, weil ja sonst ἀπηλλοτριώθην ἐκ τῆς δόξης μου, κατήγαγον ἡμᾶς ἀπὸ μεγάλης δόξης u. s. f. gesagt sei. Weil der Stoff der göttlichen Welt das Licht ist, das πνεῦμα ἅγιον als Licht versinnlicht ist, so sind δόξα, φῶς, δικαιοσύνη, ἄγιος, πνεῦμα, ζωή, ἀφθαρσία, ja unter gewissen Umständen auch πῦρ (s. z. B. Äthiop. Adamb. S. 38, 61; IV. Esr. 14, 39) eng zusammenhängende Begriffe. Wiederum könnte also in dieser Voraussetzung des Paradieses und seiner Bewohner als einer Welt des Lichts eine gnostische Schöpfung nur dann gefunden werden, wenn sie mit einer Einseitigkeit betont wäre, die die sonstige jüdische Gedankenwelt ausschlösse. Das ist aber nicht der Fall. Nicht die Finsternis, wie etwa in Nr. 4, Nr. 7 der Schriften bei Preuschen oder wie im Äthiop. Adambuch, sondern Plagen an Augen, Ohren, Krankheit, Tod sind hervorgehoben als das Elend, dem die aus dem Paradiese Vertriebenen verfallen (§ 5, 8, 28). Nicht die wiedergewonnene Lichtnatur, sondern Erlösung von Schmerzen, Paradieseswonne, ein gutes und gottesfürchtiges Herz, Herrscherwürde, Unsterblichkeit werden genannt als die Güter, die am Tage der Auferweckung von neuem gespendet werden sollen (§ 13,

28, 39, 41). Über den Synkretismus altjüdischer Vorstellungen mit persischen bzw. babylonischen Mythen, — an letztere erinnern die belebten Sonne und Mond § 35, der Lichtwagen mit den vier Adlern § 33 (vgl. Gunkel, Schöpfung und Chaos S. 386), vielleicht auch die $\lambda\mu\nu\eta$ § 37, s. u. —, über diesen Synkretismus, der der Literatur des Judentums um das Zeitalter Christi so ganz gemeinsam ist, kommen wir mit der Rolle, die die Lichtwelt spielt, wohl in der spätern Entwicklung der Sage, nicht aber schon in der Apok. Mose hinaus.

5. Dann aber werden wir genötigt sein, auch die Frage, ob das Buch überhaupt christlich sei, zu verneinen. Nicht bloß deswegen, weil jede Erwähnung Jesu Christi und seines Erlösungswerkes fehlt; sondern vor allem deswegen, weil eine ganze Reihe von Gelegenheiten vorliegt, wo die christliche Denkweise des Verfassers notwendig hätte zum Durchbruch kommen müssen, wenn solche vorhanden gewesen wäre. Man beachte, wie die jüngeren Fortbildungen der Legende auch in dieser Beziehung an keiner Stelle versagen. (Darauf macht auch Fuchs a. a. O. S. 510 aufmerksam). „Der Tod Adams“ (Preuschen Nr. 2) läßt nach dem Tode der Protoplasten die zurückbleibenden Kinder dadurch getröstet werden, daß Maria mit dem Kinde Licht und Freude bringend erscheint. In den Erzählungen von der Erschaffung und dem Sündenfall des Adam, ihrer Austreibung aus dem Paradiese, den Söhnen Adams Abel und Kain und dem Evangelium des Seth, die einen fortlaufenden Cyklus bilden (Preuschen Nr. 3—6), werden die Ausgetriebenen von dem Herrn in der Form getröstet, daß er spricht: „Wenn sechs Zeitalter vergangen sind, werde ich meinen lieben Sohn senden aus dem Lichte meiner Gottheit. Der wird kommen und von deinem Samen Fleisch nehmen in einer heiligen und unschuldigen Jungfrau u. s. f.“ In der „Buße des Adam und der Eva“ (Preuschen Nr. 7) werden die Protoplasten nach ihrem Tode zunächst von ihren Kindern in hölzernem Sarge beigesetzt, dann von Noah in der Arche mitgenommen und zuletzt von Sem beerdigt, so zwar daß er Eva in Bethlehem, Adam in Golgatha bestattet. Endlich in dem „Wort des Adam zu Seth“ empfängt Seth auf seinem Bittgang zum Paradiese die Lebensfrucht aus den Händen eines Engels, welcher Christus ist oder sein Abgesandter, denn „Seth dankte Christus für die Lebensfrucht.“ Das ist die Gestalt, die diesen Sagen auf christlichem Boden gegeben werden mußte. Die Vita Adami fügt den Verheißungsworten, mit denen der abgewiesene Seth getröstet wird (Apk. Mos. 13) einen Hinweis auf „den liebevollen König Christus, Gottes Sohn“ bei, und Fuchs hat für das Alter dieses Zusatzes beachtenswerte Gründe ange-

geben (S. 509). Vollends wenn man das von Dillmann aus dem Äthiopischen übersetzte große Adambuch ansieht, wo die aus dem Paradies Verjagten durch die Verheißung getröstet werden, „daß ich am Ende jener Jahre und Tage mein Wort senden werde, dasselbe das dich geschaffen hat“ (Dillmann S. 14), „dieses selbe wird dich auch erlösen am Ende von $5\frac{1}{2}$ Tagen“ (= 5500 Jahren, ib.), „alle diese Mühsal, die du um deiner Übertretung willen auf dich nehmen mußt, wird dich nicht aus der Hand des Satans befreien noch dich erlösen, (gerade umgekehrt, wie in der Apk. Mos.) sondern ich selbst werde dich erlösen, wann ich vom Himmel herabkommen und Fleisch werden werde von deinem Samen und die Mühsale, die du ausgestanden hast, auf mich nehmen werde, und die Finsternis, die über dich gekommen ist in dieser Höhle, über mich kommen wird im Grabe“ S. 22. Wo diese Frage auf dem Tapet steht, die Frage der Erlösung, da haben wir ein Prüfungsmittel, das mit Gewißheit zum Ziel führt, und das in diesem Falle für den jüdischen Charakter der Schrift entscheidet. „Es (das paradiesische Öl) wird dir nicht jetzt zuteil werden, sondern am Ende der Zeiten. Dann wird auferweckt werden alles Fleisch von Adam bis auf jenen großen Tag, alle die ein heiliges Volk sein werden; dann wird ihnen gegeben werden jede Wonne des Paradieses, und Gott wird in ihrer Mitte sein; und sie werden nicht mehr sündhaft vor ihm sein, denn das böse Herz wird von ihnen genommen werden, und es wird ihnen ein Herz gegeben werden, das bewandert ist (*κυριζομένη*) im Guten und im Dienst Gottes allein“ Apk. Mos. 13. Kein Wort von Christus als dem Erwecker, Erlöser oder Herrn; Gott wirkt allein. Bei der Ausweisung aus dem Paradiese, wo die christlichen Schriften jene Trostworte bringen von dem erlösenden Wort u. dgl., heißt es hier: „Du wirst jetzt nicht von ihm (dem Baum des Lebens) nehmen, damit du nicht von ihm kostest und unsterblich seist in Ewigkeit Vielmehr nun du aus dem Paradiese hinausgehst, wenn du dich hütetest vor allem Bösen als einer, der sterben will (*ὡς βουλόμενος ἀποθανεῖν*), so werde ich, wenn die Auferstehung erfolgt, dich wiedererwecken, und dann wird dir gegeben werden von dem Holz des Lebens, und du wirst unsterblich sein in Ewigkeit“ (28). Selbsterlösung, und zwar durch sittliches Tun und williges Erleiden des Todes, der als Sühne gilt. Dem entspricht die Erbarmung, die dem Abgeschiedenen sofort zuteil wird (die Engel rufen: *εὐλογημένη ἡ δόξα κυρίου ἐπὶ τῶν ποιημάτων αὐτοῦ ἠλέησεν τὸ πλάσμα τῶν χειρῶν αὐτοῦ ᾿Αδάμ* 37), die merkwürdige Behandlung des Toten, von der sogleich noch die Rede sein wird, und die bedingungslose Verheißung Gottes:

„Ich sagte dir, daß du Erde bist und wiederkehren sollst zur Erde. Wiederum verkündige ich dir die Auferstehung. Auferwecken werde ich dich am jüngsten Tage bei der Auferstehung mit jedem Menschen aus deinem Samen“, 41. Die Stellen ließen sich vermehren; aber die Menge tut es nicht. Wo das Problem der Wiederaufhebung der verderblichen Folgen des Sündenfalls in dieser Weise gelöst wird, erscheint der Gedanke an einen christlichen Verfasser als ausgeschlossen. Es kann nur noch die Frage entstehen: haben wir einen jüdischen Midrasch im Sinne eines rein literarischen Produktes, oder ist eine Legendenbildung hier fixiert worden, die zwar aus theologischen Kreisen hervorgegangen ist — das ist nach dem ganzen Thema und dem Stoff als Fortbildung von Gen. 3 zweifellos —, aber doch bereits ein wirkliches Leben in Phantasie und Tradition geführt hat, ehe sie hier festgelegt wurde. Die Frage nach dem Alter der Schrift wird sich an die Beantwortung dieser Frage von selbst anschließen.

6. Gunkel hat (Schöpfung und Chaos S. 256) den Weg gewiesen, den man auch hier mit einiger Sicherheit wird gehen können. „Es liegt in der Natur der mündlichen Tradition, wenn sie auch noch so zähe von Geschlecht zu Geschlecht geht, daß sie gewissen Veränderungen unterliegt; solche Auslassungen, Zusätze, Verschiebungen, welche spätere Geschlechter an dem alten Stoffe vorgenommen haben, verraten sich in der vorliegenden Kodifikation dadurch, daß der Zusammenhang der Erzählung, der einst lückenlos gewesen ist, gegenwärtig irgend welche Unklarheiten oder Sonderbarkeiten aufweist, oder daß einzelne Züge, die zur Zeit ihrer Entstehung ihren guten Sinn gehabt haben, weder aus dem vorliegenden Zusammenhange deutlich sind, noch als allgemein bekannt gelten können, und daher sonderbar abrupt und unverständlich aussehen.“ Dieses gewiss richtige Kriterium trifft bei unserer Erzählung so auffallend zu, daß man von dem Gedanken einer rein gelehrten Konzeption sofort wird absehen müssen.

Gleich am Eingang treten ganz rätselhaft auf die Namen, unter denen Kain und Abel eingeführt werden: ἑγέννησεν δύο υἱούς, τὸν Ἀδίαφωτον τὸν καλούμενον Κάιν καὶ τὸν Ἀμιλαβέτ τὸν καλούμενον Ἀβελ¹. Daß die Abschreiber nichts damit anzufangen wußten, zeigt die völlige Unsicherheit in der Wiedergabe. Für Ἀμιλαβέτ (AD) hat Tischendorfs C ἀμιλαβέτατον, B ἀμηλαβέτ. Der Armenier nennt Kain „den Finsteren“, Abel „den Gutgesinnten“.

¹ So scheint mir mit Tischendorfs Cod D durchaus gelesen werden zu müssen, entgegen der von ihm bevorzugten Lesart des A, ἰδίαφωτον. B hat διάφωτον, C διάφορον.

Daß Kain als der Finstere bezeichnet gewesen ist, wird wohl durch die Vorlage des Armeniers gesichert; διάφωτος wird durch einen Schreibfehler entstanden sein, den die andern Lesarten zu verbessern suchten; und es bedarf dieser Beiname keiner andern Erklärung, als der im Judentum ca. Chr. n. üblichen Ausdrucks- und Denkweise; vgl. im Judasbrief die Leute, die „den Weg Kains gehen“, und denen behalten ist das Dunkel der Finsternis in Ewigkeit, Jud. 11, 13, auch die κοσμοκράτορες τοῦ κόσμου τούτου Eph. 6, 12 und als Gegensatz den h. Geist in seiner Lichtnatur. Aber wie erklärt sich Ἀμιλαβέε; Man möchte einen Schreibfehler vermuten, etwa an Ἀμικτήε denken, das Aristoteles (Metaph. 1, 25) synonym mit καθαρός in ethischem Sinne gebraucht, oder an ἀμίαντος. Aber gegenüber der einmütigen Bezeugung erscheint diese Auskunft doch unstatthaft. Die umstrittenen hebräischen Eigennamen mit Ammi helfen auch nicht weiter, eine Erinnerung an den koptischen Stamm Amon = Licht wäre sachlich sehr passend¹, übrigens aber abliegend, weil an eine koptische Entstehung der Legenden nicht zu denken ist. So fühlt man sich durchaus auf dem schlüpfrigen Gebiet der Deutung der Eigennamen, wo der mündliche Gebrauch den ursprünglich zweifellos vorhandenen Sinn oft unkenntlich gemacht hat. Beide Benennungen, deren zweite dann § 2 von Eva noch einmal wie eine feststehende Formel gebraucht wird, stehen als Rudimente da, die unsere Schrift als Niederschlag einer schon längere Zeit im Fluß befindlichen Legendenbildung aus diesem Stoffkreise kenntlich machen.

Ein weiterer Hinweis darauf findet sich in der schon erwähnten Stelle, wo die Geburt Seths angekündigt wird: οὗτος δηλώσει σοι πάντα ὅσα ποιήσῃς αὐτῷ³, jener Stelle, die in der Schrift selbst ihre Erklärung nicht findet. Der Verfasser hat sie bei der Ankündigung der Geburt unter dem Druck der Tradition in der schon geprägten Form wiedergegeben, ist ihr aber nicht weiter nachgegangen, weil sie dem Zweck seiner Schrift fernlag.

Dieselbe Merkwürdigkeit zeigen endlich jene Abschnitte von der Himmelfahrt des Adam, die schon auf Tischendorf den Eindruck großer Verworrenheit machten, die aber nicht so unverständlich sind, wenn man an einen Verfasser denkt, der nicht selbständig am Schreibtisch disponiert, sondern weitererzählt, was er hat sagen hören. Nur mühsam wird er fertig mit den verschiedenen Bestandteilen der Sage, wonach einerseits Seth Zeuge der Himmelfahrt Adams werden soll (§ 13) und wird

¹ Sprachlich, wie mir Carl Schmidt mündlich mitteilte, in dieser Form jedenfalls nicht angängig.

(38 ff.), andererseits Eva an dem Beginn der Erlebnisse teilnimmt (32 ff.). Einer andern Schwierigkeit ist er gar nicht Herr geworden. Adam stirbt. Dann sieht Eva den Himmel und sieht Gott auf dem Lichtwagen kommen dorthin, wo Adam liegt — also auf die Erde? Die Engel räuchern vor Gott und beten an. Dann aber ruft Eva dem Seth, aufzustehn von dem Leichnam seines Vaters, hinaufzuschauen, wie die sieben Himmel geöffnet sind, und wahrzunehmen, wie der Leichnam Adams auf seinem Angesicht liege und alle Engel bei ihm für ihn beten. Also ist Gott nicht auf die Erde gekommen, sondern ist im Himmel? Und Adam auch? Und zugleich liegt er auf der Erde? So ist es in der Tat; aber dies ist noch nicht eine Verworrenheit des Textes, sondern entspricht der bekannten Vorstellungsweise der Juden, wonach alle wichtigen irdischen Dinge zugleich im Himmel vorhanden sind. Es ist dies Schillern zwischen irdischer und himmlischer Existenz, von dem Harnack (zur Vorstellung von der Präexistenz, Dogmengeschichte I² S. 711) ein deutliches Bild gegeben hat. Die sieben Himmel sind geöffnet, weil Gott von dem höchsten herabgekommen ist wohl zum tiefsten. Dieser steht offen, um den beiden Erdbewohnern das Schauen zu gestatten. Adam, gegenwärtig wohl im untersten Himmel zu denken, wird dann hinaufgerafft in den dritten Himmel, um dort im Paradiese beigesetzt zu werden. Daß auch dort oben ἡ ist und der χούε, aus dem Adam gebildet wurde, ist bei den massiven Formen, in denen die im Himmel aufbewahrten Dinge vorgestellt wurden, nicht zu verwundern (vgl. die aus Spätchristlichem und Altjüdischem zusammengeronnene Stelle Apok. Pauli 21). Von strahlenderem, feinerem, unvergänglicherem Stoff, als die irdische, ist die himmlische Materie darum doch zu denken. Eine wirkliche Schwierigkeit aber liegt in der Anrede Gottes an den in das Paradies getragenen Adam (§ 39), als dieser ἔκειτο ἐπὶ τὴν γῆν ἐν τῷ παραδείσῳ: „Adam, was hast du nun getan? Wenn du mein Gebot gehalten hättest, würden sich nicht freuen die dich an diesen Ort hinabbrachten. Doch nun sage ich dir, daß ich ihre Freude in Trauer verkehren werde, und umgekehrt werde ich dich einsetzen in deine Herrschaft auf den Thron dessen, der dich betrogen hat; jener aber wird an diesen Ort geworfen werden, daß du über ihm thronst.“ Das paßt so in der Tat gar nicht. Adam ist ja von den Engeln hierhergebracht, die Gottes Verzeihung für ihn erbeten haben, also sich nicht über sein Unglück freuen werden. Letzteres kann nur von dem Satan und den Seinen gesagt sein. Zudem liegt Adam gegenwärtig bereits im Paradiese; dorthin wird unmöglich der Satan geworfen werden, wenn ihm die Hoheit genommen und Adam gegeben wird.

Man wird die Ordnung herstellen können, wenn man bedenkt, wohin sonst nach eschatologischer Vorstellungsweise Satan im letzten Gericht geschleudert werden soll. Es handelt sich offenbar um den Abgrund, richtiger gesagt um die λίμνη τοῦ πυρός, von der Apk. Joh. 20, 10 die Rede ist: ‚καὶ ὁ διάβολος ὁ πλανῶν αὐτοὺς ἐβλήθη εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρός καὶ τοῦ θείου.‘ An diesem Ort müßte auch Adam in dem Augenblick, wo Gott diese Worte zu ihm spricht, sich befinden. Die Mehrzahl an unserer Stelle ‚οἱ κατάγοντες σε εἰς τὸν τόπον τοῦτον‘ stört nicht; es sind eben Satan und seine Helfershelfer gemeint (vgl. Gunkel, Schöpfung und Chaos S. 382) bezw. die übrigen gefallen Engel, οἱ κοσμοκράτορες τοῦ κόσμου τούτου, während er selbst wohl als θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου (II. Kor 4, 4), als ὀλοθρευτῆς und θάνατος (καὶ ὁ θάνατος καὶ ὁ ᾄδης ἐβλήθησαν εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρός Ap. Joh 20, 14) gedacht ist (vgl. Weber, Altsynagogale Theologie, S. 242f. 211f.). Es wäre dann auch nicht so sehr zu verwundern, daß die κατάγοντες eben diese satanischen Mächte sind, während bei der Bestattung nur die Engel tätig waren; denn wenn auch nicht hier unmittelbar eingreifend, so ist Satan doch als Verderber und Todbringer der gewesen, der den Adam in diese seine gegenwärtige Lage gebracht hat (vgl. § 21 κατήγαγον ἀπὸ μεγάλης δόξης).

Kann man nun aber nach dem Kontext vermuten, daß der Tote in diesem Augenblick nicht ἐπὶ τὴν γῆν ἐν τῷ παραδείσῳ, sondern in dem Pfuhl liegt, in den der Satan einmal geworfen werden soll? Ich meine, ja; die Anrede Gottes an ihn ist nur an die unrechte Stelle gekommen. (So auch Fuchs a. a. O. S. 526, von etwas andern Gesichtspunkten aus.) Die vorhergehenden Ereignisse machen das klar. Nachdem Gott auf dem Lichtwagen zu dem am Boden liegenden (wohl in den untersten Himmel, s. o.) herabgekommen und die Engel, Sonne und Mond für ihn Fürbitte eingelegt haben, heißt es: ‚ἦλθεν εἰς ἐκ τῶν Σεραφίμ ἑξαπτέρυγων καὶ ἤρπασεν τὸν Ἀδὰμ εἰς τὴν ἀχέρουσαν λίμνην [καὶ ἀπέπλυνεν αὐτὸν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. ἐποίησεν δὲ ὕρας τρεῖς κείμενος.‘ Darauf wird Adam in den dritten Himmel in das Paradies gebracht, dort auf die Erde gelegt, und es erfolgt das Weitere. Ich bin nun der Meinung, die Ansprache Gottes an Adam gehört an die Stelle, wo Adam die drei Stunden in dem Pfuhl liegt, um geläutert zu werden. Man hat viel hin und her gedacht, wie dieser „See“ zu denken sei. Tischendorfs Codex hatte γερουσίας λίμνην gelesen, und er setzte dafür durch Konjekturen ἀχέρουσαν ein nach Apk. Pauli 22, wo die Bußfertigen vom Erzengel Michael erst in der ἀχέρουσα λίμνη abgewaschen werden, ehe sie

in die dahinter liegende Gottesstadt geleitet werden. Erklären kann der Hinweis auf jene Stelle sachlich nichts; denn das ganze Buch dort zeigt so viel griechische Einflüsse, die man in unserer Schrift vergeblich sucht, und ist in seiner Vorstellungsweise so jung und sekundär, daß man höchstens sagen könnte, die in Apk. Mos. erwähnte λίμνη sei für die in Apk. Pauli geschilderte auf irgend einem Wege das Urbild geworden. Aber der Armenier übersetzt, als stände ἀχειροποίητος da, was mit Preuschen für eine verunglückte Übersetzung des ihm unverständlichen ἀχερουσίαν (E ἀχερουσία, D ἀχερουσίαν, Slav. Gerusi) zu halten sein wird. Und so ist der Name „acherontischer See“ für unsere Schrift als wohlbezeugt zu erklären. Die Vorstellung selbst ist aber nicht die griechische; es besteht zwischen diesem Pfuhl und dem griechischen Acheron ihrer Bestimmung nach keine Beziehung. Vielmehr ist dies — wie auch die Sonne und der Mond als Fürbitter auf babylonisch-jüdischen Synkretismus deuteten — wohl das Urmeer, das für die λίμνη τοῦ πυρός, in die der alte Drache am Ende der Dinge hinabgeworfen werden soll, das Vorbild hergegeben hat (Gunkel a. a. O. S. 370)¹. Mit Recht weist Fuchs zum Vergleich hin auf die feurigen Wasser des Thals Gehinnom in Hen. 67, jenes brennenden Thals, in dem die gefallenen Engel (Gen. 6) gestraft werden.

Es wird zu lesen sein: ἤρπαζεν τὸν Ἀδὰμ εἰς τὴν ἀχερουσίαν λίμνην καὶ ἀπέπλυνεν αὐτὸν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. ἐποίησεν δὲ ὠρας τρεῖς κείμενος. Hieran würde anzuschließen sein aus 39: καὶ λέγει κύριος ὁ θεός κτλ. Sowohl das τρίτον wie das ἤγαγεν αὐτόν, wenn es auch äußerlich besser bezeugt ist (DE Arm. Slav.), — das will bei unserer Schrift leider nicht viel sagen — dürfte späterer Zusatz sein, vielleicht durch Erinnerung an den christlichen Taufritus entstanden, wobei die Verwirrung vermehrt wurde dadurch, daß die Anrede Gottes — in allen Lesarten und so möglicherweise schon in der Originalaufzeichnung der Sage — an eine zu späte Stelle geraten war². Eben diese unzweckmäßige Verwendung

¹ Ist es denkbar, daß die Lesart in C γερουσία als ungeschickte Wiedergabe des hebräischen מְיֻחַ ד' entstanden sei? Ein Fehler, der mit dem andern (ἀχειροποίητος = ἀχερουσία) auf einer Linie liegen würde.

² Auch wenn man mit Fuchs τρίτον καὶ ἤγαγεν αὐτόν wegen der guten Bezeugung stehen ließe, könnte trotzdem τὸν τόπον τοῦτον auf λίμνη bezogen werden, wenn man, wie auch er will, § 39 in obigem Sinne nach vorn setzt. Die eben entwickelte Auffassung von der λίμνη und einer hereinspielenden alten Tradition bliebe dann unverändert. Mir scheint freilich τὸν τόπον τοῦτον darauf zu deuten, daß Adam noch in dem Pfuhl liegt. Die Form der Läuterung wäre zusammengeronnen aus der religiösen Waschung, die in allen möglichen Formen des Judentums entsündigend wiederkehrt, —

aber der Worte Gottes spricht für einen Schriftsteller, der nicht frei komponiert, sondern fest geprägte Bestandteile einer Überlieferung verarbeitet.

Endlich gehört hierher das unvermittelte Auftreten der Eva in der ersten Person, § 33 und 34. Nachdem es in 33 noch geheißen hatte: „Εἶσα δὲ ἠτένισεν εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ ἶδεν ἄρμα φωτός κτλ.“, beginnt schon der nächste Satz: „ὄτε ἦλθον ἐπὶ τὸν τόπον ὅπου ἔκειτο ὁ πατήρ ὑμῶν Ἀδάμ, ἔστη τὸ ἄρμα κτλ.“ und ebenso § 34: „καὶ αὖθις ἶδον ἐγὼ Εἶσα δύο μεγάλα καὶ φοβερὰ μυστήρια . . . καὶ ἔκλαυσα . . . καὶ ἐβόησα κτλ.“ Vom nächsten Paragraphen ab ist dann wieder die dritte Person gewählt. Hier liegt es klar am Tage, daß fest ausgeprägte Materialien schon vorgelegen haben, die der Verfasser verarbeitet hat. Ja man wird hier an eine schriftlich fixierte Form der Sage zu denken haben. Es ist doch gewiß kein Zufall, daß gerade die Abschnitte, in denen Eva in der ersten Person spricht, der eben besprochene und die Erzählung vom Sündenfall (Apk. Mos. 15—30) in der Vita beide fehlen. Man wird schwerlich fehlgehen, wenn man annimmt, daß sie einer Quelle entnommen sind, wo Eva in der ersten Person erzählte, etwa einem Testamentum Evae (vgl. spätere ähnliche Produkte bei Fabricius I S. 95 ff.), und daß die Vita sie wegließ, weil ihr die Urschrift selber bekannt war¹. — Jedenfalls wird kein Zweifel mehr bestehen können, daß ältere Traditionen die Grundlage für unser Buch hergegeben haben, die vermutlich teils in mündlicher, teils in schriftlicher Überlieferung auf unsern Verfasser gekommen waren.

7. Es wäre noch die Frage nach der Abfassungszeit zu beantworten. Offenbar sind die von Preuschen unter Nr. 2—8 mitgeteilten

vgl. die Waschungen der Essäer, die Johannestaufe, die Waschungen der Elkesaiten (Harnack, Dogmengesch. I² S. 262), — und aus der läuternden, alles Unreine verzehrenden Wirkung des Feuers, von der Mal 3, 2, 1 Kor 3, 13 f., 1 Petr 1, 7 und doch auch wohl Mk 9, 49 die Rede ist, wo, wenn nicht Jesus, doch nach dem Kontext sicherlich der Evangelist an eine Läuterung durch überirdisches Feuer denkt, der jedermann unterzogen werden müsse. Derselbe Synkretismus beider Vorstellungsrreihen liegt offenbar schon vor in dem Wort von der Feuertaufe Mt 3, 11. Daß das Feuer auf die einen reinigende, auf die andern vernichtende Wirkung auszuüben vermag, liegt daran, daß „aus Feuer die übersinnliche Materialität des Geistes besteht“ (Holtzmann). Auch Jes 4, 4 der LXX ist zu vergleichen: ἐκπλυεὶ κύριος τὸν ῥύπον τῶν υἱῶν καὶ τῶν θυγατέρων Σιών . . . ἐν πνεύματι κρίσεως καὶ πνεύματι καύσεως. — Daß somit der See, in dem Adam abgewaschen ist, ein feuriger sei, ist nicht unbedingt notwendig, aber nach Zusammenrechnung aller Umstände wahrscheinlich.

¹ Jedenfalls ist daraus nichts gegen den von Fuchs S. 509 sehr gut belegten sekundären Charakter der Vita zu schließen. Vgl. übrigens die von Fuchs erwähnte — und an sich richtig widerlegte — Hypothese Horts, daß ein Evabuch und ein Sethbuch in der Apk. Mos. zusammengearbeitet seien.

Schriften Fortbildungen der unsrigen. Hat er nun Recht mit seiner Annahme, sie als die sethische Bibel bezeichnen zu dürfen, so würden wir mit ihnen in die Zeit vor Hippolyt bzw. Irenäus hinaufrücken müssen; denn sichtlich sind diese verhältnismäßig einfachen Legenden von der sich bildenden, nicht von der entwickelten Gnosis produziert worden. Vgl. zum Beleg die von Carl Schmidt übersetzten koptischen Elaborate einer wohl verwandten, aber ausgebildeten Gnosis. Wiederum für die Umbildung unseres jüdischen Adambuches zu der christlich-sethischen Färbung ist auch eine gewisse Frist zu fordern. So würde man etwa an den Anfang des 2. Jahrh. gelangen.

Gewisse Berührungen mit andern Schriftstellern deuten noch weiter.

Im IV. Esra spielt das *cor malignum* eine große Rolle; es steht im Mittelpunkt der seufzenden Grübeleien über Erbsünde und Erbschuld. Das Gesetz konnte nicht Frucht bringen, weil Gott das böse Herz nicht von den Menschen genommen hatte 3, 20; das Gesetz war zwar in ihnen, aber „zusammen mit dem schlimmen Keime“ (Gunkels Übersetzung) 3, 22; Adamiden, Noachiden, Abrahams Same, Israeliten, sie „handelten in allem wie Adam und alle seine Nachkommen, denn sie hatten ja selber das böse Herz“ 3, 26. Vgl. 7, 48. Das *cor malignum* nun findet sich als καρδιά πονηρά wieder in jener Weissagung Apok. Mos. 13. Am Tage des Gerichts, wenn jede Paradieseswonne den Gerechten zuteil wird, wenn Gott in ihrer Mitte weilen wird, dann werden sie nicht mehr sündig vor ihm sein, ὅτι ἀρῆσεται ἀπ' αὐτῶν ἡ καρδιά ἡ πονηρά. Es ist eine ähnliche Weise zu denken und sich auszudrücken: Gerechtigkeit kann hier nicht kommen, solange der Keim des Bösen, den das Menschenherz mit sich herumträgt, nicht beseitigt ist. Auch darin gleicht sich die Vorstellungsweise beider Autoren, daß sie eine Wirkung des Sündenfalls auf den ganzen Äon voraussetzen. Weil ein Körnchen des Bösen in das Herz Adams gesät wurde, ist die ganze Welt verseucht IV. Esr. 4, 27—30. Wie dies Körnchen hineingekommen, erzählt Apk. Mos. 19: Der Teufel, der aus der Schlange redet, „legte auf die Frucht, die er mir zu essen gab, das Gift seiner Bosheit, d. i. seiner Begierde; denn die Begierde ist das Haupt aller Sünde“. Und nun geht den Protoplasten ihre anerschaffene Lichtnatur verloren, Pflanzen und Tiere werden in das Verderben hineingezogen, und bis zum Weltende ist nichts mehr zu ändern. Wenn aber eine Bekanntschaft des einen mit den Gedankengängen des andern vorliegt, so ist sicherlich Esra der spätere. Denn die einfach legendarische Behandlung dieser Stoffe genügt ihm nicht mehr; er erwähnt vielleicht einen dort geprägten Begriff, aber die Grund-

probleme sind ihm damit nicht gelöst, weder der Ursprung des Bösen (4, 1—10) noch das Geschick derer, auf denen die Erbsünde lastet (7, 116ff.). Höchstens in den Bußrufen der Eva Apk. Mos. 10 und 32 finden sich die Ansätze zu dem ernsten Durchdenken dieser Fragen, zu denen Esra fortgeschritten ist. Liegt aber unser Buch vor dem IV. Esra, wenn auch vor seinen jüngsten Bestandteilen², so sind die Legenden der Apk. Mos. im ersten christlichen Jahrhundert bereits ausgebildet gewesen.

Paulus ist nach 2. Kor 12, 2—4 in der Vorstellung heimisch gewesen, daß das Paradies im dritten Himmel sei; denn wenn auch sein geist-erfüllter Zustand für das Erlebnis an sich, so ist doch für die Formen desselben die ihm überlieferte Denkweise verantwortlich zu machen. Heinricis Ausführungen (Komm. z. d. St.) vermögen nicht zu beweisen, daß das Paradies „höher hinauf“ zu denken sei, als der dritte Himmel. Denn einerseits ist die feierliche Wiederholung (12, 2 und 12, 3f.) auch sonst bei Paulus nichts Seltenes (Gal 5, 2f.; Phil 4, 4); andererseits ist das Paradies auch trotzdem, wie Heinrici will, etwas vom dritten Himmel Unterschiedenes; denn es wird in der apokalyptischen Tradition immer als ein umfriedigter Ort gedacht (teilweise neben dem himmlischen Jerusalem). So ist Paulus in dem dritten Himmel ins Paradies entrückt. Wäre aber das nicht die Meinung, so wird man sich vergeblich bemühen, zu erklären, warum dann der dritte Himmel überhaupt dem Apostel ins Bewußtsein getreten wäre. Der „Ruhepunkt des Raptus“ (Heinrici) ist doch ein zu abenteuerlicher Begriff. Warum denn gerade hier, wenn er doch alle (7) Himmel durchfuhr? Und ohne irgend ein nennenswertes Erlebnis? Und wird der so beseligt Entrückte wirklich eines Ruhepunktes bedürfen? Daß er aber nicht höher hinauf gehoben ward, ist vollauf dadurch erklärt, daß eben das Paradies mit seiner Lebensfrucht oft genug ihm Gegenstand der Sehnsucht gewesen ist. Lag dies im dritten Himmel, so führte auch der Geistesflug der höchsten Vision ihn in den dritten Himmel. — Nun ist aber in der apokalyptischen Literatur die deutliche Fixierung des Paradieses auf den dritten Himmel

² Meine anfangs lebhaft bestrittene Auffassung, daß Erzeugnisse sehr verschiedener Zeiten und Geister in IV. Esra (und Apok. Baruch) zusammengeronnen seien, hat sich zu einem Teil inzwischen fast allgemein durchgesetzt. Andererseits vermag ich selbst den Gedanken an eine mechanische Zusammensetzung dieser Quellen durch einen letzten Redaktor nicht mehr aufrecht zu erhalten, seitdem Gunkel uns in „Schöpfung und Chaos“ für die zähe Wirksamkeit der Tradition auf apokalyptischem Gebiet den eklatanten Beweis geliefert hat. Ich bin selbst seitdem gegen die Hypothese der Mosaikarbeiten auf diesem Literaturgebiet mißtrauischer geworden.

nur in unserer Schrift zu finden. ἄρον αὐτὸν εἰς παράδεισον ἕως τρίτου οὐρανοῦ' § 37 und ἄπελθε εἰς τὸν παράδεισον ἐν τῷ τρίτῳ οὐρανῷ' § 40 Tisch. C. Weil es hier liegt, und Adam im Paradiese begraben werden soll, kommt Gott herab; denn auch diese Schrift hat die sonst (vgl. Test. XII patr. Levi 2f. Ascens. Jes. 6f.) übliche Siebenzahl der Himmel (Ἰδε τὰ ἑπτὰ στερεώματα ἀνεψγημένα 35). So scheint unsere Legende auf die Bildung der Vorstellungswelt des Paulus Einfluß gehabt zu haben; wenigstens können wir keine andere Quelle seiner Denkart nachweisen. — Daß umgekehrt unsere Stelle aus 2 Kor 12 geflossen und dann als christliche Eintragung zu erklären wäre, wie Fuchs für möglich hält, ist deswegen unwahrscheinlich, weil die erstmalige Festlegung des Paradieses auf einen bestimmten Himmel (und nicht den höchsten) gewiß nicht Sache visionären Schauens, sondern haggadischer Spekulation ist, die dann dem pneumatischen Erlebnis die konkrete Grundlage bietet. Noch deutlicher aber ist die Bezugnahme auf überkommene Tradition 2 Kor 11, 14. Daß der Satan sich in einen Engel des Lichts verwandelt, ist wiederum ein von Paulus als bekannt vorausgesetzter Zug, für den man in der sonstigen jüdischen Literatur keinen Beleg aufzutreiben vermag. In Apk. Mos. 17 ist der Vorgang beschrieben.

So liegt es nahe, eine Bekanntschaft des Paulus mit den hier verarbeiteten Sagen anzunehmen. Freilich gehören beide Stellen solchen Parteien an, die man als von unserm Verfasser bereits ziemlich fertig überkommene wird betrachten müssen: die eine den eschatologischen Schlußpartieen, die andere dem Evabuch. Für den IV. Esra gilt dasselbe; und so wird sich nur dies sagen lassen, daß — wenn bei ihm, Paulus und Apok. Mos. Beziehungen vorliegen — wenigstens der Grundstock der in letzterer verarbeiteten Stoffe um die Zeit Christi vorhanden gewesen sein wird.

Ich fasse meine Ergebnisse zusammen. Das Buch ist jüdischen Ursprungs. Es fußt auf Überlieferungen, die teils mündlich, teils (Evabuch) wohl auch schriftlich fixiert und nach ihrem wesentlichen Inhalt im apostolischen Zeitalter fertig gewesen sind. Seine Dogmatik ist aus dem Synkretismus des späten Judentums erklärbar, aber wohlgeeignet, gnostisch weiterentwickelt zu werden. Über die Aufzeichnung unseres Buches läßt sich nichts ausmachen; wenn es aber, wie wahrscheinlich, den Anlaß zu den armenisch überlieferten gnostischen Adamschriften gegeben hat, und wenn diese, wie mir ebenfalls wahrscheinlich, die heiligen Schriften der Sethianer gewesen sind, so wird man auf die erste Hälfte des zweiten christlichen Jahrhunderts zu schließen haben.

Studien zum syrischen Tetraevangelium.

Von Hugo Greßmann in Kiel.

2. Die Abfassungszeit der älteren syrischen Übersetzungen.¹

Burkitt hat in den *St. Ephraim's Quotations from the Gospel (Texts and Studies by J. Armitage Robinson. Vol. VII 2. Cambridge 1901)* S. 28 ff. gezeigt, daß der heilige Ephraem († 373 n. Chr.) die Pešittha noch nicht benutzt hat. Zugleich hat er wahrscheinlich zu machen gesucht, daß sie um 412 durch Rabbula von Edessa angefertigt sei. Die Entstehung der Pešittha würde demnach ins fünfte Jahrhundert verlegt werden müssen. Dies Datum ist von großer Wichtigkeit, da aus ihm sich auch Folgerungen für die Abfassungszeit des Sinaiticus und Curetonianus ergeben. Eine Nachprüfung von anderen Gesichtspunkten aus ist darum gerechtfertigt.

Meine Beobachtungen schließen sich an die syrische Übersetzung der Theophania des Eusebius an (ed. Samuel Lee. London 1842).² Bereits Cureton bemerkte die Übereinstimmung der von ihm herausgegebenen Evangelientexte mit den Zitaten und der Sprache der Theophania. Er sagt in den *Remains of a very ancient Recension of the four Gospels in Syriac. London 1858. S. LXXI*: „In several points the language of this

¹ Nachtrag zu Studie I (vgl. Jahrg. 1904, 248 ff.). Als Kontrolle für die Identifizierung der Philoxeniana kommen eventuell noch „Die Homilien des Philoxenus“ in Betracht (ed. E. A. Wallis Budge: *The discourses of Philoxenus. London 1894*). Die von Budge vol. II S. CXXXVIII ff. bequem zusammengestellten Zitate lehren das Eine mit großer Deutlichkeit, daß sie mit der von White herausgegebenen sogenannten „Philoxeniana“ nicht das Geringste zu tun haben. Nach unserer jetzigen Kenntnis der Versionen würden wir sagen, sie seien der Peš. entnommen, obwohl sie in manchen Punkten mit ihr nicht übereinstimmen. Es bleiben zwei Möglichkeiten: entweder war die dem Bischof vorliegende Peš. durch den Syrus vetus resp. das Diatessaron entstellt, oder aber es war gar nicht die Peš., sondern eben — die Philoxeniana, die, wie wir oben gezeigt haben, der Peš. sehr nahe gestanden haben muß. Da wir leider nicht wissen, wann die Homilien geschrieben sind, und da leider keine einzige der oben angeführten Stellen in ihnen begegnet, so können wir nichts Sicheres entscheiden. Die von Budge S. LXXIII versuchte Datierung geht von der falschen Voraussetzung aus, daß der Text Whites die Philoxeniana enthalte.

² Ich zitiere nach der von mir eingeführten Seiten- und Zeilenzahl.

text bears a close resemblance to that of the Syriac version of the Theophania of Eusebius“. Zu einem ähnlichen, etwas abweichenden Resultat kommt Ad. Merx in seinem ausgezeichneten Matthäuskommentar. Berlin 1902 (Die vier kanonischen Evangelien. Teil II Hälfte 1: Das Evangelium des Matthäus). An verschiedenen Stellen konstatiert er ihre Übereinstimmung und faßt S. 132 seine Anschauung dahin zusammen: „Es besteht nun zwischen deren (dh. der eusebianischen Theophania) syrischer Übersetzung und unserm Syrsin ein so nahes Verhältnis, daß man auf den Gedanken kommt, der syrische Übersetzer habe gradezu unter dem Einfluß der Übersetzung gestanden, welche uns die Sinaihandschrift erhalten hat, die demnach im dritten Jahrhundert vorhanden war.“ Diese These ist in dieser Form schwerlich haltbar. Das syrische Manuskript, das uns die Theophania überliefert hat, ist datiert aus dem Jahre 411 n. Chr. Trotz des hohen Alters enthält sie nicht das Original, sondern eine Kopie. Da die Theophania um \pm 333 n. Chr. verfaßt wurde (vgl. Die griech. christl. Schriftsteller. Eusebius Werke, Band III² S. XX), so muß die Übertragung ins Syrische um 350—400 angesetzt werden. Von welchem Text des Tetraevangeliums zeigt sich dieser, in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts lebende Übersetzer am meisten beeinflußt? Hat Merx Recht, wenn er an den Syrus Sinaiticus denkt? Wir achten zunächst nur auf den sprachlichen Ausdruck.







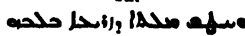





- | | |
|---|-------------------------------------|
| 1. Matth 4, 18 παρά τὴν θάλασσαν τῆς γαλιλαίας. | 5. Matth 4, 21 δύο ἀδελφοῦς |
| Theoph 127, 17 ܡܚܘܢܐ ܕܡܫܚܝܢ ܕܘܢܐܘܪܝܢ | Theoph 127, 21 ܐܘܬܝܢ ܐܘܬܝܢ |
| Cur ܡܚܘܢܐ ܕܡܫܚܝܢ ܕܘܢܐܘܪܝܢ | Cur id. ܐܘܬܝܢ |
| Sin ܡܚܘܢܐ ܕܡܫܚܝܢ ܕܘܢܐܘܪܝܢ | Sin id. ܐܘܬܝܢ |
| Peš ܡܚܘܢܐ ܕܡܫܚܝܢ ܕܘܢܐܘܪܝܢ | Peš ܐܘܬܝܢ ܐܘܬܝܢ |
| 2. Matth 4, 18 τὸν λεγόμενον | 6. Matth 4, 21 ἐν τῷ πλοίῳ |
| Theoph 127, 18 ܠܝܘܢܐܘܪܝܢ | Theoph 127, 21 ܕܡܫܚܝܢ |
| Cur id. | Cur id. |
| Sin om. | Sin id. |
| Peš ܠܝܘܢܐܘܪܝܢ | Peš ܕܡܫܚܝܢ |
| 3. Matth 4, 18 βάλλοντας | 7. Matth 4, 22 οἱ δὲ εὐθέως ἀφέντες |
| Theoph 127, 18 ܡܚܘܢܐ ܕܡܫܚܝܢ | Theoph ܐܘܬܝܢ ܕܡܫܚܝܢ ܕܡܫܚܝܢ |
| Cur ܡܚܘܢܐ id. | Cur ܡܚܘܢܐ id. id. |
| Sin id. | Sin id. om. ܡܚܘܢܐ |
| Peš ܡܚܘܢܐ | Peš id. ܡܚܘܢܐ id. |
| 4. Matth 4, 20 οἱ δὲ εὐθέως ἀφέντες | 8. Matth 13, 3 τοῦ σπείρειν |
| Theoph 127, 20 ܐܘܬܝܢ ܕܡܫܚܝܢ ܕܡܫܚܝܢ | Theoph 166, 18 ܡܚܘܢܐ |
| Cur ܡܚܘܢܐ id. id. | Cur id. |
| Sin id. id. ܡܚܘܢܐ | Sin id. |
| Peš id. ܡܚܘܢܐ id. | Peš ܡܚܘܢܐ |

9. Matth 13, 5 ἴψη
 Theoph 166, 19 ܘܢܨܘܢܝܘܢ
 Cur id.
 Sin id.
 Peš ܘܢܨܘܢܝܘܢ
10. Matth. 13, 7 ἀνέβησαν
 Theoph 166, 21 ܘܢܨܘܢܝܘܢ
 Cur id.
 Sin ܘܢܨܘܢܝܘܢ
 Peš ܘܢܨܘܢܝܘܢ
11. Matth 13, 20 ὁ δὲ
 Theoph 166, 26 ܘܢܨܘܢܝܘܢ
 Cur id.
 Sin id.
 Peš ܘܢܨܘܢܝܘܢ
12. Matth. 13, 20 εὐθύς
 Theoph 167, 1 ܘܢܨܘܢܝܘܢ
 Cur ܘܢܨܘܢܝܘܢ
 Sin om.
 Peš ܘܢܨܘܢܝܘܢ
13. Matth 13, 28ff. συλλέξωμεν
 Theoph 168, 20 ܘܢܨܘܢܝܘܢ
 Sin id.
 Cur ܘܢܨܘܢܝܘܢ
 Peš ܘܢܨܘܢܝܘܢ
14. Matth 13, 37 ὁ σπείρων τὸ καλὸν σπέρμα
 Theoph 168, 26 ܘܢܨܘܢܝܘܢ
 Cur id.
 Sin id.
 Peš ܘܢܨܘܢܝܘܢ
15. Matth 13, 38 τὸ δὲ καλὸν σπέρμα
 Theoph 168, 26 ܘܢܨܘܢܝܘܢ
 Sin id.
 Cur ܘܢܨܘܢܝܘܢ
 Peš ܘܢܨܘܢܝܘܢ
16. Matth 13, 38 τὰ δὲ ζιζάνια
 Theoph 169, 1 ܘܢܨܘܢܝܘܢ
 Cur id.
 Sin id.
 Peš ܘܢܨܘܢܝܘܢ
17. Matth 13, 41 σκάνδαλα
 Theoph 169, 5 ܘܢܨܘܢܝܘܢ
 Sin id.
 Cur ܘܢܨܘܢܝܘܢ
 Peš id.
18. Matth 19, 12 ἐγενήθησαν
 Theoph 165, 26 ܘܢܨܘܢܝܘܢ
 Cur id.

- Sin id.
 Peš ܘܢܨܘܢܝܘܢ
19. Matth. 19, 12 ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρεῖτω
 Theoph 166, 2 ܘܢܨܘܢܝܘܢ
 Cur ܘܢܨܘܢܝܘܢ
 Sin id.
 Peš ܘܢܨܘܢܝܘܢ
20. Matth 21, 33 καὶ ἐξέδετο
 Theoph 141, 12 ܘܢܨܘܢܝܘܢ
 Cur id.
 Sin id.
 Peš ܘܢܨܘܢܝܘܢ
21. Matth 21, 34 ὅτε δὲ ἤγγισεν ὁ καιρὸς
 Theoph 141, 12 ܘܢܨܘܢܝܘܢ
 Cur ܘܢܨܘܢܝܘܢ
 Sin ܘܢܨܘܢܝܘܢ
 Peš ܘܢܨܘܢܝܘܢ
22. Matth 21, 38 ὁ κληρονόμος
 Theoph 141, 17 ܘܢܨܘܢܝܘܢ
 Cur id.
 Sin ܘܢܨܘܢܝܘܢ
 Peš ܘܢܨܘܢܝܘܢ
23. Matth 21, 41 ἐκδώσεται
 Theoph 141, 20 ܘܢܨܘܢܝܘܢ
 Cur id.
 Sin ܘܢܨܘܢܝܘܢ
 Peš ܘܢܨܘܢܝܘܢ
24. Matth 21, 46 καὶ ζητοῦντες αὐτὸν κρατῆσαι
 Theoph 144, 5 ܘܢܨܘܢܝܘܢ
 Cur id.
 Sin ܘܢܨܘܢܝܘܢ
 Peš id.
25. Matth 22, 12 ἑταῖρε
 Theoph 146, 26 ܘܢܨܘܢܝܘܢ
 Sin id.
 Cur ܘܢܨܘܢܝܘܢ
 Peš id.
26. Matth 22, 12 ὁ δὲ
 Theoph 146, 26 ܘܢܨܘܢܝܘܢ
 Cur id.
 Sin id.
 Peš ܘܢܨܘܢܝܘܢ
27. Matth 22, 12 ὁ δὲ ἐφωμύθη
 Theoph 147, 1 ܘܢܨܘܢܝܘܢ
 Sin id.
 Cur ܘܢܨܘܢܝܘܢ
 Peš ܘܢܨܘܢܝܘܢ

Schon in meinen Studien zur Theophania des Eusebius (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchr. Litt. N. F. VIII 3. Leipzig 1903) habe ich durch eine genaue Kollation dieser Schrift mit der Pešittha wiederholt festgestellt, daß beider Evangelientexte durchgehends von einander abweichen, und daß folglich eine Abhängigkeit nicht wahrscheinlich sei. Aus den oben angeführten Beispielen, die sich leicht vermehren ließen, ersieht man, daß die Evangelienzitate der Theophania häufig da, wo sie von der Pešittha differieren, mit dem alten Syrer übereinstimmen, und zwar im allgemeinen der Textrezension des Curetonianus näher stehen als der des Sinaiticus. Diese formale Übereinstimmung des Ausdrucks, die nicht auf eine andere griechische Vorlage zurückgeht, kann nicht auf einem Zufall beruhen. Wir werden vielmehr zu der Annahme gedrängt, daß der um \pm 400 wahrscheinlich in Edessa lebende (vgl. Griech.-chr. Schriftsteller, Eusebius III² S. XII) Übersetzer die Pešittha noch nicht gekannt hat, sondern von der älteren Version, die uns im Sinaiticus und Curetonianus vorliegt, abhängig ist. Es empfiehlt sich demnach auch nach dieser Untersuchung, die Entstehungszeit der Pešittha mit Burkitt ins fünfte Jahrhundert zu verlegen.

Achtet man auf den Inhalt des Textes, der vermutlich auf einer anderen griechischen Vorlage beruht, so zeigen sich ebenfalls frappante Übereinstimmungen zwischen den Evangelienziten der Theophania und dem alten Syrer. Z. B.:

- | | |
|---|---|
| 1. Matth 13, 4 τὰ πετεινὰ + τοῦ οὐρανοῦ
(aus Luk 8, 5) Theoph 166, 18 Cur gegen
Sin Peš | Theoph 167, 2 Cur Sin  =
τὸ δὲ πρὸς (aus Luk 8, 14) |
| 2. Matth 13, 18 οὖν Theoph 166, 24 Sin
gegen Cur Peš: δέ | 5. Matth 13, 23 δὲ δὴ καρποφορεῖ καὶ ποιεῖ
Theoph 167, 5  |
| 3. Matth 13, 19 καὶ ἀρπάζει τὸ ἐσπαρμένον
ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ
Theoph 166, 26  | Cur id.  |
| Cur id.  | Sin id.  |
| Peš  | Peš id.  |
| d. h. Theoph Cur Sin καὶ ἀρπάζει τὸ σπέρμα
ἐκ τῆς καρδίας αὐτοῦ gegen Peš = καὶ
ἀρπάζει τὸν λόγον τὸν σπειρόμενον ἐν τῇ
καρδίᾳ αὐτοῦ ² | d. h. Theoph Cur Sin καὶ ποιεῖ gegen Sin Peš |
| 4. Matth 13, 22 ὁ δὲ σπαρεῖς = Peš gegen | 6. Matth 13, 24 παρέθηκεν
Theoph 168, 15  |
| | Cur id.  |
| | Sin id.  |
| | Peš  |
| | d. h. Theoph Cur Sin = προσέθηκεν („fügte
hinzu“) gegen Peš |
| | 7. Matth 13, 25 ὁ αὐτοῦ (ante ὁ ἐχθρὸς)
Theoph 168, 16 Cur Sin gegen Peš |

² Diese Rückübersetzung besagt hier, wie anderswo, nur, daß der Syrer sich so ausdrückt, als hätte er so gelesen. Ob er wirklich so gelesen hat, ist eine ganz andere Frage.

8. Matth 22, 4	οἱ τῶν μου καὶ τὰ σπιστῶν	10. Joh 1, 29	ὁ ἀρῶν
Theoph 144, 11	ܩܬܝܢܐ ܘܘܠܐ	Theoph 111, 25	ܘܠܐ ܘܠܐ ܘܠܐ
Cur	id.	Cur	id.
Sin	om.	Sin	ܘܠܐ ܘܠܐ
Peš	ܩܬܝܢܐ ܘܘܠܐ	Peš	id.
d. h. Theoph Cur om.	καὶ gegen Peš	d. h. Theoph Cur	ἵδε ὁ ἀρῶν gegen Sin
9. Matth 22, 9	πορεύεσθε οὖν	Peš	
Theoph 144, 16	ܘܘܠܐ ܘܘܠܐ	11. Luk 5, 5	ἐλθόμεν
Cur	ܘܘܠܐ ܘܘܠܐ	Theoph 128, 3	ܘܠܐ ܘܠܐ
Sin	id.	Sin	id.
Peš	ܘܘܠܐ ܘܠܐ	Cur	vacat
d. h. Theoph Cur Sin	= ἐξέλθατε (vgl. Luk 14, 21) ἔτι gegen Peš	Peš	ܘܠܐ
		d. h. Theoph Sin	= εἵρομεν gegen Peš.

Es erhebt sich jetzt die Frage, ob der Übersetzer der Theophania sich auch in den zuletzt angeführten Beispielen inhaltlich von dem alten syrischen Tetraevangelium hat beeinflussen lassen oder ob er in engem Anschluß an seine Vorlage den Text des Eusebius wiedergegeben hat. Daß der Übersetzer ein Jesajazitat (Theoph 141, 26ff.) wörtlich aus der Pešittha entlehnt hat, beweist nichts, da der Curetonianus ebenso verfährt (vgl. Baethgen, Evangelienfragmente. Leipzig 1885. S. 31). Der Text des Alten Testaments war offenbar längst kanonisch, ehe das Neue Testament übersetzt wurde. Gegen die Treue des Übersetzers spricht erstens, daß sich Abweichungen der Evangelienzitate innerhalb der Theophania selbst finden. So fehlt 152, 7 in Luk 21, 20 τότῃ (= Cur Sin!), während es 152, 16 ausgedrückt wird. Ebenso fehlt 169, 6 in Matth 13, 43 ὡς ὁ ἥλιος (= Sin!), während es 170, 13 ausgedrückt wird. Sollte es Zufall sein, daß beide Male in dem der eigentlichen Exegese vorangeschickten Texte ein Ausdruck fehlt, der von der folgenden Erklärung, wenn auch nicht notwendig vorausgesetzt, so doch tatsächlich geboten wird? Sollte es Zufall sein, daß in beiden Fällen der alte Syrer dieselben Omissionen aufweist? Gegen die Treue des Übersetzers spricht zweitens, daß Joh 1, 29 (vgl. o. Nr. 10) in dem griechischen Text der Demonstratio (S. 37a 198d 429a 462c) anders lautet, als die syrische Theophania erwarten läßt. Aber vielleicht ist der ursprüngliche Wortlaut nach dem späteren textus receptus geändert. Leider steht uns kein weiteres griechisches Evangelienzitat des Eusebius, das hier als Kontrolle in Betracht käme, zur Verfügung. Diesen Argumenten gegenüber ist geltend zu machen, daß sie nicht zwingend beweisen. Es ist auch an sich unwahrscheinlich, daß der Übersetzer, der es wagte, die mitunter sehr schwierige Theophania ins Syrische zu übertragen, bei dem leichten, kaum mißverständlichen Griechisch der Evangelienzitate fortwährend sein

syrisches Neues Testament zu Rate zog. Man darf ferner nicht übersehen, daß seine Evangelienzitate an sehr vielen Stellen, wie hier nicht bewiesen zu werden braucht, von dem alten Syrer abweichen. Und wenn wir diesen auch nicht in seiner ursprünglichen Gestalt, sondern nur in zwei mehr oder minder überarbeiteten Rezensionen besitzen, so ist es doch unmöglich, bei den starken Differenzen z. B. von Matth 13, 5f. 21 die Evangelientexte der syrischen Theophania einfach als dritte Rezension neben Sinaiticus und Curetonianus aufzufassen, sondern viel wahrscheinlicher, daß der Übersetzer hier seiner eusebianischen Vorlage getreulich folgte. Die stärkste Stütze erhält diese Annahme durch die Tatsache, daß die alte, äußerst selten bezeugte Variante in Matth 8, 5 (vgl. Merx zu der Stelle) $\chi\lambda\iota\alpha\rho\chi\omicron\varsigma$ Theoph 124, 9 (= Sin gegen Cur Peš) statt $\acute{\epsilon}\kappa\alpha\tau\acute{\omicron}\nu\tau\alpha\rho\chi\omicron\varsigma$ durch den griechischen Urtext der Theophania bezeugt wird (vgl. meine Ausgabe 16, 9; 17, 1). Wer an der wesentlichen Treue des Übersetzers nicht zweifelt, für den besteht kein Grund, die Abfassungszeit des Sinaiticus resp. Curetonianus über das vierte Jahrhundert hinaufzurücken. Der Text des alten Syrers berührt sich aufs engste mit dem des Eusebius. Die Möglichkeit, daß jener älter ist, soll damit nicht geleugnet werden, aber notwendig ist das nicht. Wir müssen froh sein, wenn wir die verschiedenen Evangelienrezensionen des vierten Jahrhunderts wieder herausstellen können.

Hinzuzufügen sind ferner aus anderen Schriften des Eusebius einige Bibelzitate, die uns in dieser Fassung griechisch zuerst von ihm überliefert sind und die zugleich mit dem alten Syrer übereinstimmen, wie schon von anderen (Baethgen, Burkitt) beobachtet ist. So Matth 4, 17 om. $\mu\epsilon\tau\alpha\nu\omicron\epsilon\iota\tau\epsilon$ und $\gamma\acute{\alpha}\rho$ Euseb. Dem. 438 d (cod) Cur Sin — Matth 5, 43 add. $\tau\omicron\iota\varsigma$ $\acute{\alpha}\rho\chi\alpha\iota\omicron\iota\varsigma$ Euseb. Dem. 16a Cur gegen Sin — Joh 1, 13 $\acute{\alpha}\iota\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ Euseb. Esai 387 Cur Peš. — Joh 3, 16 om. $\mu\grave{\eta}$ $\acute{\alpha}\pi\acute{\omicron}\lambda\eta\tau\alpha\iota$ $\acute{\alpha}\lambda\lambda'$ Euseb. Marc 67. 72 Cur gegen Sin — Endlich Euseb. Hist. eccles. I 13, 11 $\iota\omicron\upsilon\delta\alpha\varsigma$ $\acute{\omicron}$ $\kappa\alpha\iota$ $\Theta\omega\mu\acute{\alpha}\varsigma$ vgl. Joh 14, 22 Cur Sin, Acta Thomae, Doctrina Addai. Mag nun der alte Syrer eine dem Eusebiustext verwandte Rezension des Tetraevangeliums gelesen haben oder mag umgekehrt Eusebius abhängig sein von dem Text des alten Syrers, jedenfalls sind beide nahe verwandt, und ein Zweifel an der Treue des Theophaniaübersetzers erscheint nach alledem kaum berechtigt.

Will man die Treue des Übersetzers bezweifeln, so ist durch die zuletzt angeführten Beispiele nur um so zweifelloser dargetan, daß er von dem Curetonianus abhängig war, aber nicht von der Pešittha, wie Conybeare behauptet hat (in dieser Zeitschrift 1901 S. 289 ff.).

3. Der Text.

In seiner Einführung in das griechische Neue Testament² (Göttingen 1899) S. 78 wirft Nestle unter anderem die Frage auf, ob Curetonianus und Pešittha sprachlich von einander unabhängig seien oder nicht und welcher Text die Bearbeitung des andern sei. Merx behauptet in seinem Matthäuskommentar (S. XVI), daß die Peš ihrer Sprache nach ganz auf dem Sinaiticus beruhe, ohne die Gründe anzugeben, die ihn zu dieser Ansicht bewogen haben. In der Tat kann kein Zweifel sein, daß Sin-Cur und Peš sprachlich aufs engste verwandt sind und daß keine dieser Übersetzungen ohne Rücksicht auf die andere entstanden ist. Das wird erstens dadurch erhärtet, daß sehr häufig dieselben griechischen Vokabeln in den drei genannten Schriften durch dieselben syrischen Wörter wiedergegeben werden, obwohl die syrische Sprache hier in Betracht kommende Synonyma besitzt. Einzelheiten beweisen natürlich nichts, da der Zufall seine neckische Rolle gespielt haben kann, aber es steht eine Fülle von Beispielen zu Gebote, aus der ich einige der markantesten herausgreife.¹

- | | |
|--|---|
| 1. Mt 1, 19 παραδειγματίζω = ܦܪܕܝܟܬܐܘܢܐ | 9. Mt 12, 40 κήτος = ܟܝܬܐ |
| 2. „ 2, 12 χρηματισθέντες = ܟܪܝܡܬܝܬܝܢ | 10. „ 14, 12 ἀπήγγειλαν = ܐܘܘܪܝܢܐ |
| 3. „ 5, 13 εἰς οὐδὲν ἰσχύει = ܕܠܐ ܕܢܝܚܝܢܐ | 11. „ 15, 14 βόθυνος = ܒܝܬܐ |
| 4. „ 5, 29 συμφέρει = ܦܝܠܘܢܐ | 12. „ 15, 17 εἰς ἀφεδρώνα ἐκβάλλεται = ܕܠܘܚܐ ܕܝܠܘܚܐ |
| 5. „ 6, 2 σαλπίζω = ܟܝܢܐ ܕܝܢܐ | 13. „ 15, 21 μέρη = ܟܝܘܠܐ |
| 6. „ 8, 20 φωλεοί = ܦܘܠܝܐ | 14. „ 15, 27 ψυχίον = ܦܫܝܘܢܐ |
| 7. „ 11, 21 πάλαι ἄν = ܡܝܢ ܕܝܢܐ | |
| 8. „ 12, 13 ἀπεκατεσθῆθη ὡς ἡ ἄλλη = ܕܠܘܚܐ ܕܝܠܘܚܐ ܕܝܠܘܚܐ | |

Noch schlagender als diese Beispiele wären Fälle, in denen sich gemeinsame falsche Übersetzungen oder Textfehler nachweisen ließen. Die Zahl muß naturgemäß gering sein, da man in der syrischen Kirche nie aufgehört hat, an der Übersetzung zu feilen und zu bessern, bis ein adäquates Verständnis erreicht — oder nicht erreicht wurde. Am interessantesten ist die Wiedergabe von Lk 12, 58. Den Latinismus δὸς ἐργασίαν hat man sich nie erklären können, und so wechselt der syrische Ausdruck, so oft die Stelle begegnet:

- ܕܝܠܘܚܐ ܕܝܠܘܚܐ Sin
- ܟܝܢܐ ܕܝܢܐ Cur
- ܕܠܘܚܐ ܕܝܠܘܚܐ Peš
- ܟܝܢܐ ܕܝܢܐ White

¹ Man vergleiche ferner die Liste, die Wildeboer für die Übereinstimmung des Cur mit der Peš angefertigt hat: De waarde der syrische evangeliën door Cureton ontdekt. Leiden 1880. S. 42.

In weitaus den meisten Fällen aber, wo der alte Syrer (Sin-Cur) einen Übersetzungsfehler begangen hatte, ist später das Richtige korrigiert worden. Nur *αἰτία* Mt 19, 10, das im Sin-Cur mit *ܡܘܨܝܘܬܐ* „Tadel“ „Schuld“ wiedergegeben wurde, ist auch in der Peš stehen geblieben. Wenn *ἀπιστία* Mk 6, 6 von Sin-Peš (Cur vacant) übereinstimmend durch *ܡܘܨܝܘܬܐ* (ebenso Mt 13, 58 Sin-Cur gegen Peš: *ܡܘܨܝܘܬܐ* ⸎) ausgedrückt wird, so kann man zweifeln, ob nicht vielleicht ihre griechische Vorlage das genauer entsprechende *ὀλιγοπιστία* enthielt, obwohl jene Wiedergabe auch sonst nachweisbar ist. Die sonderbarste aber und gewiß nicht zufällige Übersetzung ist die allen gemeinsame von *συκομορέα* Lk 19, 4: *ܡܘܨܝܘܬܐ ܡܘܨܝܘܬܐ* „die törichte Feige“, obwohl es ein einheimisches Wort für diesen Baum (*ܡܘܨܝܘܬܐ*) gibt.

An alten Textfehlern, die sich durch alle Überlieferung hindurch bewahrt haben, sind, wie es scheint, mit Sicherheit zweie zu nennen: Lk 2, 30 *ܡܘܨܝܘܬܐ* (= *misericordiam tuam*, so auch Tatian!) statt *ܡܘܨܝܘܬܐ* (= *τὸ σωτήριόν σου*) und das schon oben erwähnte Lk 24, 32 *ܡܘܨܝܘܬܐ* (= *βεβαρημένη*) statt *ܡܘܨܝܘܬܐ* (= *καιομένη*).

Da es sich nicht um vereinzelte, sondern um zusammenhängende Beobachtungen des Sprachgebrauchs, der Übersetzungskunst und der Textüberlieferung handelt, so wird man nicht behaupten dürfen, daß hier nur ein sporadischer, mehr oder minder zufälliger Einfluß der einen Rezension auf die andere vorliege, sondern muß, da alle Beobachtungen auf dasselbe Resultat hinauslaufen, zugeben, daß ein sprachlicher Zusammenhang zwischen den beiden Ausgaben des syrischen Tetraevangeliums existiert: dem Sin-Cur auf der einen und der Peš auf der anderen Seite. Die Entscheidung darüber, welches die ursprüngliche, welches die überarbeitete Rezension sei, kann nicht schwer fallen und wird von allen Forschern, die nicht dogmatisch gebunden sind, fast übereinstimmend getroffen. Sin und Cur sind erstens in einem leichtflüssigen, gefälligen Syrisch geschrieben, das den Urtext oft frei und stets ohne Pedanterie wiedergibt. Die Peš dagegen ist steif und unfrei, ohne indes die Sprache zu vergewaltigen, wie das in noch späteren Versionen geschehen ist. Sie steht, sprachlich betrachtet, in der Mitte zwischen dem Sin-Cur und der sogenannten Harensis und gehört darum auch chronologisch in die Mitte. Zweitens weisen Sin und Cur eine stattliche Reihe von Übersetzungsfehlern auf, die sich in der Peš nicht wiederfinden. Man könnte behaupten, daß ein Ignorant, vielleicht in einem Winkel Syriens, den Sin-Cur verfaßt habe, lange nachdem die Peš entstanden sei. Aber diese Ansicht ist unmöglich, sobald man den oben versuchten Nachweis als

richtig anerkennt, daß die beiden Rezensionen verwandt und aufeinander aufgebaut sind. Dann muß die bessere Übersetzung auch die spätere sein. Drittens zeigen die älteren syrischen Schriftsteller: Tatian, (der echte), Ephraem, Aphraates, und die ältesten syrischen Übersetzungen anderer Bücher z. B. der Theophania des Eusebius, der Didaskalia, ein enges Verhältnis zum Sin-Cur, stehen aber im Gegensatz zur Peš. Wir haben demnach ein Recht, Sin-Cur als den Syrus vetus der Peš als der jüngeren Rezension gegenüberzustellen. Die Peš ist eine Revision des Syrus vetus. Während dieser im Großen und Ganzen den (palästinischen?) Text des Eusebius bietet, ist die Peš aus ihm hervorgegangen durch eine Korrektur nach dem (antiochenischen?) Κοινή-text des Chrysostomus.¹

Der Wortlaut der Peš darf als gesichert gelten, da uns eine genügende Anzahl von Handschriften zu Gebote steht, um ihn zu eruieren. Anders ist es mit dem Syrus vetus, von dem uns nur zwei Handschriften — der Sin und Cur — Kunde geben. Hier erhebt sich die unabweisbare und wichtige Frage, ob ihr Text intakt geblieben ist, oder ob er Revisionen aufweist, sei es nach der Peš, sei es nach dem späteren griechischen textus receptus. Im Zusammenhang damit muß zugleich die Beschaffenheit des Textes überhaupt untersucht werden, ob er gut oder schlecht überliefert ist. Ohne die Beantwortung dieser Vorfrage, die, so viel ich sehe, nicht immer genügend Beachtung gefunden hat, schweben alle Untersuchungen in der Luft.

a) Der Curetonianus.

Baethgen hat in seinen Evangelienfragmenten (Leipzig 1885) S. 10f. die Textüberlieferung des Curetonianus untersucht. Wir sind heute in einer günstigeren Lage, da wir den Sin als Kontrolle benutzen können.

Luk 15, 13 „Und dort verpraßte er sein Gut mit unziemlichen Speisen, weil er üppig lebte, mit Huren“. Die Worte „mit unziemlichen Speisen“ sollen nach Baethgen eine doppelte und zwar ältere Übersetzung für ζῶν ἀσώτως sein. Aber dagegen spricht, daß der Sin die angeblich ältere Lesart nicht enthält, sondern mit der Peš übereinstimmt. Zweitens kann ἀσώτως auf keine Weise heißen „mit unziemlichen Speisen“. Da dieser Ausdruck überhaupt sinnlos ist und eine innersyrische Verderbnis nicht vorliegt, so muß hier notwendig auf ein Mißverständnis des Übersetzers oder einen schlechten griechischen Text geschlossen werden.

¹ Eine genauere Untersuchung darüber dürfen wir von Soden erwarten.

Das Wahrscheinlichste ist, daß er las: *διεσκόρπισεν τὴν οὐσίαν αὐτοῦ ἐν ἀβρότητι ζῶν ἀσώτως*. Der Übersetzer, der auch sonst eine mangelhafte Kenntnis des Griechischen verrät, dachte bei *ABPOTHΣ* an *ABPΩTOS* „ungenießbar“.

Luk 22, 25 *ܩܚܒܐ ܕܗܘܢܐ ܕܗܘܢܐ* und *ܩܚܒܐ ܕܗܘܢܐ*, faßt Baethgen als Übersetzungsvarianten auf für *εὐεργέται*. Aber da der Sin ebenso liest wie der Cur, so wird es sich eher um eine alte Glosse handeln, die den etwas dunkeln Sinn des Verses erklären soll: „diejenigen, die über sie herrschen — und Gutes tun — werden Wohltäter genannt“.

Luk 23, 15 ist ebenfalls unsicher. Cur und Sin lesen: *ἀλλ' οὐδὲ Ἡρώδης ἀνέπεμψεν γὰρ αὐτὸν πρὸς αὐτόν (sic). οὐδὲν ἄξιον θανάτου εὗρεν ἐν αὐτῷ (vgl. Luk 23, 4, 22) καὶ οὐδὲν τι (+ „des Todes“, vermutlich freie Ergänzung) ἐστὶν πεπραγμένον αὐτῷ*. Die Annahme einer späteren Textentstellung ist unnötig.

Luk 23, 40 *ܕ ܗܘܪܘܨܘܠܝܡ* gibt Cur wieder *ܕܘܟܘܠܐ ܕܗܘܢܐ* ähnlich Sin *ܕܘܟܘܠܐ ܕܗܘܢܐ*. Die Phrase ist tautologisch. Baethgen sieht das bloße *ܗܘܢܐ* das die Pes bietet, als eine ältere Übersetzung an. Aber jener selbe Ausdruck begegnet uns noch einmal (im Diatessaron) Ephraem ed. Rom. V 487A, wo Luk 14, 31 zitiert wird: *ܗܘܢܐ ܕܗܘܢܐ*.

Matth 8, 9 hat Baethgen mit Recht zwei Varianten konstatiert. *ܕܘܟܘܠܐ ܕܗܘܢܐ* (= *ὑπὸ ἐξουσίαν*) das auch Sin ausläßt, ist als spätere Glosse zu streichen. Ob der Ausdruck aus der Pešittha stammt, wie Baethgen ohne Grund annimmt, oder auf eine Vergleichung mit dem griechischen Text zurückgeht, läßt sich nicht entscheiden.

Joh 4, 23f ist von Baethgen nicht richtig erkannt worden. Er glaubt (S. 12) an eine doppelte Übersetzung der Worte *καὶ τοὺς προσκυνούντας αὐτὸν ἐν πνεύματι*. Aber Sin und Hierosolymitanus belehren uns eines Besseren. Sin liest nur die Worte: *καὶ γὰρ ὁ πατὴρ τοιούτους ζητεῖ (+ προσκυνητάς, wahrscheinlich freie Ergänzung) τοὺς προσκυνούντας αὐτὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ*. Das war der Text des alten Syrers, den auch der Hier bewahrt hat, nur daß am Schluß eine Handschrift *καὶ ἀληθείᾳ*, die beiden anderen Hss *ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ* auslassen. Daß es sich in der Tat um Omissionen des Hier — nicht um eine Addition des Sin — handelt, folgt aus dem Sinn des Satzes; denn das bloße *τοὺς προσκυνούντας αὐτόν* ist sachlich unmöglich. In Hier wurde der Schluß verkürzt, weil der spätere *textus receptus* angehängt wurde. Denn er fährt fort: *πνεῦμα ὁ θεὸς καὶ τοὺς προσκυνούντας αὐτόν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν*. Ebenso wie Hier wurde auch der Cur korrigiert, aber die ursprüngliche Randglosse drang an falscher

Lk 24, 22f. lautet: καὶ γυναῖκές (τινες) ἔξ ἡμῶν ἀπήλθον (vgl. v. 24¹) ἐπὶ τὸ μνημεῖον ὅπου κατέκειτο, καὶ μὴ εὑροῦσαι τὸ σῶμα αὐτοῦ ἦλθον λέγουσαι ἡμῖν, ἀγγέλους ἑωρακέναι ἐκεῖ, καὶ ἐξέστησαν λέγουσαι αὐτὸν ζῆν. Sin liest genau so, nur statt des zweiten λέγουσαι offenbar mit Unrecht (da auch ἐξέστησαν durch das Partic. Femin ausgedrückt ist) λέγοντες (ܐܘܨܝ statt ܐܘܨܝܐ). Gegen die Verbesserung von ܐܘܨܝ in ܐܘܨܝܐ (Baethgen) spricht Sin. Die Übersetzung der Frau Lewis ist unwahrscheinlich.

Joh 6, 50 om Cur μὴ vor ἀποθάνῃ. Aber lies mit Sin ܠܡܢ ܐܠܗܐ.

Endlich mögen noch einige dunkle Stellen in Cur besprochen werden.

Mt 4, 24 ܘܥܘܠܘܢ ܥܘܠܘܢ ܥܘܠܘܢ „mit schweren Krankheiten und häßlichen Foltern“. Da in unserem Text nur ποικίλαις νόσοις καὶ βασάνοις steht und da ܘܥܘܠܘܢ Mt 19, 23 als Übersetzung von δύσκολος begegnet, so vermutet Baethgen eine Verwechslung von ποικίλος mit δύσκολος durch den Übersetzer. ܘܥܘܠܘܢ soll eine zweite falsche Übersetzung von ποικίλος sein. Aber ܘܥܘܠܘܢ ܘܥܘܠܘܢ ܘܥܘܠܘܢ ist als ursprüngliche Vorlage gut zu verstehen.

Mt 6, 19 ὅπου σὴς καὶ βρώσις ἀφανίζει: ܘܥܘܠܘܢ ܘܥܘܠܘܢ ܘܥܘܠܘܢ „wo die Motte fällt und verdirbt“. Aphraates (Zahn, Diatessaron § 18 N. 7. Die Übersetzung „fliegt“ ist unmöglich) las ebenso. Vielleicht war die Vorlage ΠΤΩΣΙΣ statt ΒΡΩΣΙΣ.

Lk 8, 14 statt πορευόμενοι liest Cur (und Sin) „gebrauchen“. Cureton denkt an ein mißverständenes πόρος or some other word. Ich vermute προσφερόμενοι.

Lk 8, 29 statt ΣΥΝΗΡΤΑΚΕΙ liest Cur (und Sin) „war verbunden“ = ΣΥΝΗΡΜΟΚΕΙ (oder ΣΥΝΗΡΤΑΙ?). Cureton vermutet συνυπάρχει.

Lk 14, 18 halte ich ܘܥܘܠܘܢ „sogleich“ nicht mit Baethgen für ein Mißverständnis, sondern für die richtige Übersetzung des (aramäischen) ἀπὸ μιᾶς.

Lk 23, 19 στάσιν hat die Übersetzer mißverstanden als „Uneinigkeit“ „Spaltung“, da er es einmal durch (das ins Syrische übergangene) ἑτερότης, das andere Mal (23, 25) durch ἀίρεσις wiedergibt.

Joh 6, 33 „und lebend und der Welt gegeben werdend“. Der Übersetzer las vermutlich καὶ ζῶν (statt ζῶν) διδοῦς τῷ κόσμῳ.

Von allen, auch den hier nicht aufgezählten, sondern als bekannt

¹ Für eine derartige Conformierung der Verse innerhalb desselben Abschnittes, die durch die Rückübersetzung Baethgens verwischt ist, lassen sich zahlreiche Belege beibringen.

vorausgesetzten Mißverständnissen des Cur sind im Sin nur drei verbessert: Lk 19, 44 (wo natürlich ܘܡܚܘܒܝܢ, statt ܘܡܚܘܒܝܢ, zu lesen ist) und Jh 6, 33. 63. An diesen Stellen hat also der Cur den Syrus vetus reiner bewahrt als der Sin, im Großen und Ganzen aber zeigt sich auch hier, daß beide zusammengehören als zwei Ausgaben derselben Rezension.

b) Der Sinaiticus.¹

Ebenso wie der Cur weist der Sin zweifellose Korrekturen auf, die auf den ersten Blick erkannt werden sollten.

So lautet Lk 4, 6: και εἶπεν αὐτῷ· πάσας τὰς βασιλείας (vgl. V. 5) ταύτας και τὴν δόξαν αὐτῶν, ὅτι ἐμοὶ παραδέδοται, σοὶ δώσω [τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἅπασαν και τὴν δόξαν, ὅτι ἐμοὶ <παραδεδόται, σοὶ> δώσω] και ᾧ ἐὰν θέλω δίδωμι αὐτήν. Die Worte <παραδ. σοι> fehlen im Text — hinter ܘܘ ist höchstens Raum für ܘܘ — müssen aber notwendig ergänzt werden. Daß hier eine Dublette vorliegt, ist zweifellos, und daß die zweite Hälfte [] die in den Text geratene Randglosse ist, folgt nicht nur aus ihrer Verderbtheit, sondern auch aus ihrer sachlichen Identität mit der Peš. Da sie sich sprachlich nicht ganz mit ihr deckt, so muß sie direkt aus dem Griechischen übersetzt sein.

Ein ähnlicher Fall begegnet Joh 6, 10 [λέγει αὐτοῖς· ποιήσατε τοὺς ἀνθρώπους ἀναπεσεῖν· ἦν δὲ χόρτος πολὺς ἐν τῷ τόπῳ.] λέγει αὐτοῖς· ὑπάγετε ποιήσατε τοὺς ἀνθρώπους ἀναπεσεῖν ἐπὶ τοῦ χόρτου. Auch hier ist die Dublette auf den ersten Blick erkennbar. Charakteristisch für den Syrus vetus ist die Vermischung mit Mt 14, 19 (ἐπὶ τοῦ χόρτου). Cur schiebt hinter ἀναπεσεῖν ein: συμπόσια συμπόσια aus Mk 6, 39 und liest mit Sin ὑπάγετε wie Mk 6, 38. Auch hier stammt die Glosse nicht aus der Peš, wie denn eine solche m. W. überhaupt nicht nachzuweisen ist, weder im Cur noch im Sin. Das ist immerhin ein Glück, denn größere Korrekturen nach der Peš wären viel unangenehmer. Damit soll nicht ausgeschlossen werden, daß einzelne Ausdrücke des Syrus vetus durch die der Peš verdrängt sind.

Der Sin teilt mit dem Cur die Mißverständnisse in Mt 19, 10 23, 16 Lk 8, 14. 29 19, 34 Jh 6, 46 7, 35. Außerdem übersetzt er Mt 19, 26 παρὰ τοῖς ἀνθρώποις fälschlich „von den Menschen“ („unter den Menschen“ Cur) und Lk 6, 17 „aus Jerusalem und Parhali und Tyrus und Sidon“

¹ Ich bitte um Entschuldigung, wenn schon jemand vor mir eine der im folgenden gemachten Konjekturen aufgestellt haben sollte, ohne daß ich es weiß. Die in englischen und amerikanischen Zeitschriften verborgene Literatur ist mir meist unzugänglich.

(vacat Cur), als ob παράλιος ein Stadtname wäre. Besonders zahlreich — wenn auch geringer als im Hierosolymitanus — sind die Omissionen durch Homoioteleuton. So Mt 15, 27 ἀπό <τῶν ψυχῶν τῶν πιπτόντων ἀπό> τῆς τραπέζης — Mt 22, 4 ἰδοὺ <τὸ ἀριστόν μου ἡτοίμακα, οἱ ταύροι μου καὶ τὰ σιτιστὰ τεθυμένα καὶ> πάντα ἔτοιμα durch Überspringen des Auges von ܩܘܪܘܢܐ auf ܩܘܪܘܢܐ — Lk 11, 11 <ἄρτον μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ ἢ καὶ> nach Cur Homoioteleuton — Lk 12, 9 ist ausgefallen durch Abirren des Auges von ἔμπροσθεν τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ in V. 8 auf die gleichen Worte in V. 9. — Ebenso Lk 14, 27 (vgl. den Versschluss 26) — Lk 23, 6 vgl. Cur (Hjelt).

Zu korrigieren sind ferner: Mt 18, 19 ܩܘܪܘܢܐ <ܩܘܪܘܢܐ ܩܘܪܘܢܐ> — Mt 24, 2 statt ܩܘܪܘܢܐ „geworfen werden“ lies ܩܘܪܘܢܐ = καταλυθῆναι, vgl. das Zitat Euseb Theoph. syr. 95, 19 150, 8 — Mt 25, 2 <ܩܘܪܘܢܐ> ܩܘܪܘܢܐ mit Peš — Mt 25, 43 ἔνος ἡμῶν καὶ οὐ συνηγάγετέ με fehlt mit Unrecht, vgl. V. 38. 44 — Mk 10, 49 ܩܘܪܘܢܐ . . . ܩܘܪܘܢܐ ܩܘܪܘܢܐ ܩܘܪܘܢܐ „und er sprach: Holt ihn! Und er rief ihn . . . und sie sagen“. Statt dieses unwahrscheinlichen Textes lies ܩܘܪܘܢܐ . . . ܩܘܪܘܢܐ ܩܘܪܘܢܐ ܩܘܪܘܢܐ = εἶπεν· φωνήσατε αὐτόν· καὶ φωνοῦσιν . . . λέγοντες — Mk 11, 15 fehlt vermutlich ܩܘܪܘܢܐ — Mk 14, 7 „so oft ihr wollt, könnt ihr ihnen tun“ ist sinnlos. Füge ܩܘܪܘܢܐ (= εὖ) mit Peš hinzu — Mk 15, 7 ἦν δὲ δεδεμένος στασιαστικῆς (ܩܘܪܘܢܐ ܩܘܪܘܢܐ wörtlich „Übeltäter“, aber Sin gibt στάσις mit ܩܘܪܘܢܐ wieder; auch Cur hat στάσις nicht richtig verstanden, vgl. o. zu Lk 23, 19) ὁ λεγόμενος Βαραββῶς καὶ ἦν στασιαστικῆς καὶ φονεύς. Das sieht nicht sehr wahrscheinlich aus. Vielleicht ist mit einer kleinen Verbesserung geholfen: ܩܘܪܘܢܐ ܩܘܪܘܢܐ ܩܘܪܘܢܐ <ܩܘܪܘܢܐ> ܩܘܪܘܢܐ ܩܘܪܘܢܐ „und war <mit> den Übeltätern und Mördern zusammen“ — Lk 1, 49 statt ܩܘܪܘܢܐ ܩܘܪܘܢܐ „der berühmt ist“ lies ܩܘܪܘܢܐ ܩܘܪܘܢܐ = ὁ δυνατός — Lk 3, 13 statt ܩܘܪܘܢܐ „steht nicht“ lies ܩܘܪܘܢܐ ܩܘܪܘܢܐ = μηδὲν πράσσετε — Lk 9, 16 lies ܩܘܪܘܢܐ <ܩܘܪܘܢܐ> notwendig — Lk 10, 30 <ܩܘܪܘܢܐ> ܩܘܪܘܢܐ mit Peš — Lk 10, 34 statt ܩܘܪܘܢܐ lies ܩܘܪܘܢܐ wegen ܩܘܪܘܢܐ — 16, 25 statt ܩܘܪܘܢܐ „indessen“ lies ܩܘܪܘܢܐ = τέκνον — Lk 19, 39 ܩܘܪܘܢܐ ܩܘܪܘܢܐ ist ein lapsus calami für ܩܘܪܘܢܐ ܩܘܪܘܢܐ vgl. Cur — Lk 20, 16f lautet: ἀκούσαντες ταῦτα ἔγνωσαν γὰρ ὅτι πρὸς αὐτοὺς εἶπεν τὴν παραβολὴν ταύτην (vgl. V. 19) ὁ δὲ ἐμβλέψας αὐτοῖς εἶπεν κτλ. Dieser Satz ist so, wie er jetzt lautet, Unsinn. Sinn wird erst daraus, wenn man sich entschließt, das γὰρ zu streichen. Aber dazu hat man nach dem Griechen kein Recht. Die Annahme, daß ἔγνωσαν — ταύτην versehentlich aus V. 19 hierher versprengt und zu entfernen seien, ist ebenfalls unwahrscheinlich, da auch dann kein annehmbares Verständnis gewonnen wird. Vielmehr ist nach ἀκούσαντες ταῦτα ܩܘܪܘܢܐ ܩܘܪܘܢܐ

- | | |
|---|--|
| 13. Mt 19, 16 ἵνα κληρονομήσω (vgl. Mk 10, 17) | 20. Mt 23, 18 ἐπάνω τοῦ θυσιαστηρίου |
| 14. Mt 19, 17 εἰς ἔστιν ὁ ἀγαθός ὁ θεός | 21. Mt 23, 25 ἀκαθαρσίας statt ἀκρασίας |
| 15. Mt 20, 30 om κύριε | 22. Mt 24, 23 ἡ ἰδοὺ ἐκεῖ (vgl. Mk 13, 21) |
| 16. Mt 21, 38 καὶ ἡμῶν ἔσται ἡ κληρονομία (vgl. Mk 12, 7) | 23. Mt 24, 37 ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις τοῦ Νῶε (vgl. Lk 17, 26) |
| 17. Mt 22, 4 om καὶ α. τὰ σιτιστά | 24. Mt 26, 70 add. οὐδὲ ἐπίσταμαι (vgl. Mk 14, 68) |
| 18. Mt 23, 8 καλέσητε statt κληθήτε | 25. Mt 26, 74 p. ἄνθρωπον add. τοῦτον (vgl. Mk 14, 71) |
| 19. Mt 23, 14 nach V. 13 | |

In allen diesen Fällen geht das Lektionar resp. eine Handschrift desselben mit dem Syrus vetus gegen Pešittha. Mt 18, 10 hat Land das Ursprüngliche bewahrt: p. τούτων add. τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ mit Cur, während das Lektionar hier korrigiert ist nach dem späteren textus receptus. Der alte, noch nicht korrigierte Palästiner teilt mit dem alten Syrer in Einem wichtigen Punkte auch das Verständnis: Μαρία ἡ Ἰακώβου faßt er auf als „Maria, die Tochter des Jakobus“ (so meist BC, während A durchgängig „die Mutter d. J.“ liest). Mit dem Syrus vetus hat der alte Palästiner ferner die Eigentümlichkeit gemeinsam, daß er eine Stelle mit den Parallelen des anderen Evangeliums konfundiert, und zwar nicht nur mit dem Matthäus, was ja leicht begreiflich wäre, da die Lektionare grade dies Evangelium bevorzugen. Zu den oben angeführten Beispielen füge ich noch hinzu: Mt 20, 34 p. αὐτῷ add. δοξάζοντες τὸν θεὸν καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἰδὼν ἔδωκεν αἶνον τῷ θεῷ (vgl. Lk 18, 43) — Mt 27, 35 p. κλῆρον add. ἵνα πληρωθῇ τὸ ρηθὲν διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος · διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμὸν μου ἔβαλον κλήρους (vgl. Jh 19, 24). Oder es finden sich Beispiele, wo ebenso wie im Syrus vetus ein Vers desselben Kapitels auf den anderen eingewirkt hat: Mt 7, 27 p. μεγάλη σφόδρα add. ὅτι τεθεμελίωτο ἐπὶ τὸν ἄμμον (vgl. V. 25) — Mt 25, 17 ὡσαύτως καὶ ὁ τὰ δύο τάλαντα λαβὼν εἰργάσατο ἐν αὐτοῖς καὶ ἐκέρδησεν ἄλλα δύο (vgl. V. 16). Diese vier Fälle sind im Sin-Cur nicht zu belegen. Es erhebt sich nun die Frage, ob diese Handschriften korrigiert sind und nicht mehr den Text des alten Syrus treu repräsentieren, wie auch das Lektionar diese Fassung nur in dem einen oder anderen Manuskript bewahrt hat, während die übrigen geändert sind, oder ob vielmehr ein direkter Einfluß Tatians vorliegt. Diese Frage läßt sich nicht beantworten, ohne in Kürze auf das Verhältnis Tatians zu Sin-Cur einzugehen.

Für den Streit um die Priorität ist unter den vielen, von verschiedenen Seiten ins Feld geführten Gründen ausschlaggebend die Tatsache, daß sich im Sin-Cur eine überraschend große Zahl harmonisierender Lesarten findet, die auf keine Weise einleuchtender erklärt werden kann als durch

die Einwirkung des Diatessarons. Sin und Cur müssen also jünger sein als Tatian. Während die große Mehrzahl der Forscher die Posteriorität des Cur zugesteht, halten andere, unter ihnen auch Hjelt, an der Priorität des Sin fest. Aber was dem Cur recht ist, muß dem Sin billig sein. Beide tragen denselben harmonisierenden Charakter, wenn auch der Sin in geringerem Umfange, und darum müssen beide nachtatianisch sein. Nun aber ist genauer zu unterscheiden zwischen dem Syrus vetus und den beiden Handschriften — Sin-Cur — die uns jenen Text mehr oder minder entstellt überliefert haben. Das Problem spitzt sich also dahin zu: Ist der Syrus vetus älter oder jünger als Tatian? Da wir kein Mittel haben zu entscheiden, ob die harmonisierenden Lesarten des Sin-Cur zum ursprünglichen Bestande des Syrus vetus gehören oder erst nachträglich eingedrungen sind, so ist das Problem von hier aus unlösbar. Ebenso wenig führen andere Tatsachen zum Ziel. Z. B. Mt 1, 18—25 haben wir im Cur einen sicher von Tatian beeinflussten Text. Der Sin weist nun zwar mit dem Cur (im Gegensatz zur Peš) die Züge des Syrus vetus auf, ohne aber die spezifisch tatianischen Charakteristika zu zeigen. Wer hat nun den Syrus vetus getreuer überliefert? Ist Cur der nach Tatian korrigierte Syrus vetus oder ist Sin der von Tatian befreite Syrus vetus? Mit anderen Worten: Ist Tatian bei dem einen hinein- oder ist er vielmehr bei dem anderen herauskorrigiert? Diese Vexierfrage ist nicht zu beantworten. Man muß vielmehr, um zu einem Resultat zu kommen, von Tatian ausgehen. Entscheidend ist für mich der von Hjelt gelieferte Nachweis, daß das Diatessaron, obwohl es im Allgemeinen dem Sin-Cur näher steht als der Peš, doch in zahlreichen Fällen (Mt 2, 16. 17. 18 3, 14. 17 4, 4 10, 6. 16. 35 12, 32 usw.) mit der Peš eine genauere und bessere Übersetzung als Sin-Cur bietet. Wenn z. B. Lk 1, 13 εἰσηκούσθη ἡ δέησις σου von Tatian übersetzt war: exaudita est deprecatio tua <ante Deum> (= Aphr 129, 17 Patr), so ist absolut nicht einzusehen, warum diese genaue und gute Übersetzung verdrängt sein sollte zu gunsten der anderen: „Denn siehe, gehört hat Gott auf die Stimme deines Gebetes“. Das Umgekehrte dagegen, die Umwandlung der freien und ungenauen Version des Sin in eine genauere, ist wohl begreiflich. Demnach ist die historische Reihenfolge gewesen:

Syrus vetus

Tatian

Sin-Cur

Peš.

In derselben Weise, wie Tatian auf den Syrus vetus eingewirkt hat,

hätte er dann auch seinen Einfluß auf den alten Palästinier ausgeübt. Leider wissen wir nicht, wie er Μαρία ἡ Ἰακώβου verstanden hat, so daß wir nicht entscheiden können, ob auch dies auf seine Rechnung gesetzt werden kann oder auf die Textgestalt des vor ihm liegenden Syrus vetus bezogen werden muß. Daß der alte palästinische Text durchgängig revidiert worden ist, geht aus den Abweichungen der verschiedenen Handschriften zur Genüge hervor. Mitunter ist das Korrigendum neben der Korrektur stehen geblieben. Abgesehen von den Übersetzungsvarianten, auf die Schultheß in seinem Lexikon des öfteren aufmerksam gemacht hat, verweise ich noch auf Mt 14, 24: σταδίουσ πολλοῦσ ἀπὸ τῆσ γῆσ ἀπέιχεν + μέσον τῆσ θαλάσσησ — Mk 15, 47 Μαρία ἡ Ἰακώβου + καὶ Ἰωσήτου — Lk 3, 13 πράσσετε: „tut + treibt ein“ — Joh 4, 23 f wurde schon oben beim Cur mit behandelt.¹

¹ Die neue soeben erschienene Ausgabe des Syrus vetus von Burkitt lag mir noch nicht vor, als ich diese Studien abschloß.

The Markan Theory of Demonic Recognition of the Christ.

By B. W. Bacon. (Yale University).

The controversy of Professors J. Weiss¹ and W. Wrede² on the above subject seems to me to admit the interposition of a third party, because each has an element of truth, while both have overlooked an important item of the evidence.

The contention of Weiss that the circumstantial narratives of Mark are unaccountable without some basis of actual occurrence of the kind, was a legitimate criticism of Wrede's advocacy of his discovery (for such it is admitted to be), that Mark has reduced his representation of the encounters of Jesus with "demoniacs" to a stereotyped form based on doctrinal prepossession. That the criticism was well founded is apparent (1) from the fact that others besides Weiss (myself included) received the impression from Wrede's *Messiasbekenntnis* that no historical kernel was to be looked for; (2) from the fact that Wrede himself now seeks to alter this impression by emphasizing the few and inconspicuous clauses of his first discussion in which the possibility of some historical basis was admitted. If present, however, it was a *quantité négligeable*, the real basis of Mark's idea was in the contemporary popular notion of the conflict between Messiah and the demonic powers. He now adds (*Zeitschr. f. nt. Wiss.* V. 3, S. 173): "But the problem is simply this: how did this unconscious prepossession come into conscious belief? How did recognition of the Christ by the demons come to be what it is in Mark, a conception on which stress and value is laid?" and seems still to think it a sufficient answer to insist upon the predisposition. On the question of the concrete instance which his critics feel is also required to account for the representation as fact, he is still vague. Wellhausen's suggestion (on Mk 1, 25f.) that the outcry of the demoniacs was originally unintelligible, but later given articulate form according to

¹ *Das älteste Evangelium.* ² „Zur Messiaserkenntnis der Dämonen“ *Zeitschr. f. d. nt. Wiss.* V. 3 (1904) S. 169—177.

the notion of the evangelic narrator, is presented in a footnote as "erwägenswert" (S. 174); but the mere assumption (readily admissible) that the victims of the class of diseases in question will have exhibited fear, or at least seemed to bystanders to exhibit fear, in the presence of Jesus, seems to him quite enough of historical basis to account for the representation (S. 174). To Weiss' assertion: "Die Theorie des Markus erklärt sich leicht, wenn auch nur ein Vorgang überliefert war, aus dem sie herausgesponnen werden konnte" Wrede replies: "Ich hatte gerade geschrieben (S. 31): 'Wir sehen . . . nicht, wie sich von einem wirklichen Vorgange aus die Gesamtauffassung des Markus gebildet haben soll, oder wie aus einer vereinzelt Merkwürdigkeit ein typischer und bedeutungsvoller Zug erwachsen konnte". We also fail to see how the general theory of Mark could have been developed from one actual occurrence *in the absence of a theoretic prepossession*. The legitimacy of Weiss' criticism lies in the fact that the concrete historical occurrence is *also* an indispensable factor, and that Wrede, in his eagerness to demonstrate the presence of "der *Boden* für die Idee dämonischer Messiaserkennnis" has attached altogether too little importance to the seed which falling into that prepared "Boden" has germinated, grown and reproduced in kind.

We are thus compelled to side with Weiss in the contention that the Markan representations should be spoken of as "Vervielfältigung eines historischen Vorgangs" rather than the product of constructive imagination alone; but we marvel the more at the choice Weiss makes among the Markan passages when selecting an original historischer Vorgang to which the other representations may be supposed to have been assimilated. Only two passages are really open to consideration. The generalization in 3, 11f is so obviously an editorial inference, so purely theoretic, that Wrede certainly can be doing no injustice when he assumes (S. 170) that Weiss would class this passage with 1, 34 as simple "Vervielfältigung". The marvel is in regard to the two remaining passages Mk 1, 24 and 5, 6f. (1) The evidence of assimilation between 1, 24 and 5, 7 is strangely misinterpreted by Weiss (*Alt. Ev.* S. 187) and neglected by Wrede. (2) The outcry of 5, 6f. in the peculiar and highly distinctive narrative of Mk 5, 1—21,¹ presented in independent and in some respects more original and historical form in Mt 8, 28—34, is dismissed off-hand as secondary, in spite of its inde-

¹ Weiss *loc. cit.* Die Schilderung ist keineswegs schematisch.

pendent presentation by an evangelist who refuses to accept the Markan theory of demonic recognition;¹ whereas the colorless reproduction of 1, 24 is treated as the prototype. (3) The all-important evidence of Matthew's omission of this whole incident of the exorcism in the synagogue in Capernaum Mk 1, 23—28 seems to be overlooked by both parties, or at least misunderstood.

(1) It needs no proof that the coincidence of language between Mk 5, 7 and 1, 24 is not fortuitous, and not on the other hand due to any communication, through natural or supernatural agency, between the two victims of mental disease. On the contrary, since to the evangelist the main point of each account is clearly (cf. 1, 34. 3, 11f.) the demonic utterance, the coincidence is so great that a reader occupying the point of view of our Matthew, who rejects the Markan theory, would be apt to regard the two accounts as duplicate versions of the same story. At all events, whether for this or for some other reason, the omission of Mk 1, 23—28 by an evangelist who takes up from Mark every other instance of Jesus' healings without real exception,² and has practically nothing to add of his own in the same line, is so extraordinary a phenomenon as to demand our attention as one of the first things to be explained. It cannot fail to be related to the phenomena under (2).

(2) That the attitude of our first evangelist toward the Markan theory of demonic recognition is that of positive rejection, will be immediately apparent from a comparison of the two gospels in the passages in question.

Mk 1, 23—28	Mt <i>vacat</i>
Mk 1, 34	Mt <i>vacat</i>
Mk 3, 11	Mt <i>vacat</i>
Mk 3, 12 ἐπετίμα αὐτοῖς (sc. τοῖς πνεύματι τοῖς ἀκαθάρτοις) ἵνα μὴ αὐτὸν φανερὸν ποιήσωσιν.	Mt 12, 16 ἐπετίμα αὐτοῖς (sc. τοῖς τεθεραπευμένοις) ἵνα μὴ φανερὸν αὐτὸν ποιήσωσιν.
Mk 5, 1	Mt 8, 29
Ἐκραξε (sc. τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον; cf. v. 8) λέγων Τί ἐμοὶ καὶ σοί, Ἰησοῦ, υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου; ὀρκίζω σε τὸν θεόν, μὴ με βασανίσῃς.	Ἐκραξαν (sc. οἱ δύο δαιμονιζόμενοι?) λέγοντες Τί ἡμῖν καὶ σοί, υἱὲ τοῦ θεοῦ; ἦλθες ὧδε πρὸ καιροῦ βασανίσαι ἡμᾶς;
Mk 5, 3—6. 8—10	Mt <i>vacat</i> .

¹ See below. ² Matthew's omission of Mk 7, 32—37 and 8, 22—26 is not real but apparent. See Bacon, *Sermon on the Mount*, p. 206—209.

The difference is that in Mark the instance of the Gerasene demoniac is normative (with Mk 5, 6 cf. 3, 11; with 5, 7 cf. 1, 24-34); whereas in Matthew it is unique, simply a strange incident. The inferences of Mark elsewhere are in Matthew avoided, partly by omission, partly by artful change of expression. In general we have in Matthew a decided reticence on the subject of exorcism, as compared with Mark's effusive elaboration of Jesus' power over the devils (cf. for example Mk 9, 14-29 with Mt 17, 14-20, and Mk 7, 32-37 with Mt 9, 32f., 12, 22; Mk 6, 13 Mt vacat).¹ This is not merely a matter of the habitual abridgment characteristic of this evangelist's treatment of the Markan mighty works, but is to be viewed in the light of the known accusations of collusion with Beelzebub brought against Jesus and his followers, with the marked silence of the Fourth Gospel on this type of mighty works, and with the absence of any allusion to exorcism in the Pauline emunerations of endowments of the Spirit. Is it not apparent that Matthew omits Mk 1, 23-28 because it is the basic passage for the theoretic series Mk 1, 34, 3, 11-12 which he invariably omits or alters, whether he perceived the duplication 1, 24 = 5, 7 or not?²

(3) We may say with confidence that if our Matthew's omission of the exorcism in the synagogue of Capernaum, Mk 1, 23-28 is indeed to be thus explained his skepticism has gone too far in throwing out the whole incident. Weiss' plea for the historicity of 1, 24, on the ground that the antecedent and subsequent context prepares for and implies it, is justly applicable to the narrative 1, 23-28 taken as a whole, for "this beginning of his miracles" in Capernaum of Galilee is as psychologically natural and historically credible as that of Jn 2, 1-11 is the reverse; but it is not applicable to verse 24; for, as Wrede shows (*Zeitschr. f. d. nt. Wiss.* v. 3, S. 171), the special content of the outcry is rather in conflict with the context, where no attention is paid to the extraordinary declaration except by the evangelist. Omit the doublet of 5, 7 and Mk 1, 23-28 is not only credible, but indispensable.

The conclusion is unavoidable that Mk 1, 24 is a theoretic addition of the evangelist on the basis of 5, 7, in line with 1, 34 and 3, 11f. On

¹ Note the remark of J. Weiss *loc. cit.* on the Matthaean form of the story of the Gerasene demoniac: Matthäus hat hier einen rätselhaft kurzen Bericht. The same rätselhafte Kürze is apparent in Mt 17, 14-20.

² The question whether he perceived the duplication and was affected by it or not, is involved with that of his curious habit of doubling (*two* demoniacs, 8, 28ff., *two* blind men 9, 27-31, and 20, 29-34) which seems to be connected with his omission of Markan (supposable) duplicates, Mk 1, 23-28 = 5, 1-20 and 8, 22-26 = 10, 46-52.

the other hand Weiss' objections to the historicity of 5, 7 are unfounded, in 1, 24 it is unaccountable that even a victim of mental derangement should attribute to Jesus this Messianic power. In 5, 1ff., long after Jesus' fame as an exorcist has spread not only through all Galilee, but to "Judaea and Jerusalem, Idumea and beyond Jordan and the regions of Tyre and Sidon" (Mk 3, 7f.), a maniac characterized by the obsession of control by a legion of devils, on seeing approach one in the garb of a rabbi followed by a group of peasant disciples, could not fail to divine that this was the exorcist and prophet of Nazareth and might naturally utter the outcry of Mt 8, 29.

What is said by Weiss (S. 187) on the elaboration of the evangelist in Mk 5, 3—5. 6 (nucleus simply ἀπήνησεν, v. 2; cf. 3, 11) and the explanatory and descriptive additions in verses 8, 9, 10—all wanting in Matthew—is true, and the interest of the evangelist in the evidences of Jesus' power over devils is highly significant, especially when one compares 4, 39 = Mt 8, 26; but all this does not affect verse 7. This verse remains in both forms the central and distinctive feature of the case in hand. All that Weiss brings against it as "repeating 1, 24 in an improbable situation", "finding occasion only in what the evangelist attaches in a supplement (v. 8)", when rightly understood bears just in the contrary direction; 5, 7 (better Mt 8, 29) is the type, 1, 24 the copy.

The dependence of our form of the story in Mt 8, 28—34 on the Markan parallel is indeed apparent from many superficial touches, to say nothing of the general relation of the gospels. Thus the πολλῶν of verse 30 presupposes the λεγιῶν of unclean spirits of which otherwise no trace remains. Εἰ ἐκβάλλεις ἡμᾶς (v. 31) replaces the omitted Mk 5, 8. Γαδαρηῶν, v. 28, and ἡ πόλις, v. 34, are inexplicable unless the mistake of Mark Γέρασα for Γέρσα (cf. v. 14 εἰς τὴν πόλιν, and ἐν τῇ Δεκαπόλει, v. 20) preceded.² But the minute and careful criticism of Professor Weiss' father (*Matthaeusev.* S. 239f., and *Markusev.* S. 170—181) should have already made it manifest that the real original lies back of both, resembling Matthew much more nearly than Mark, and that the verse Mt 8, 29 represents this original, if not exactly (so B. Weiss), at least more exactly than Mk 5, 7.

The foregoing observations have been introduced into the discussion

² The argument applies equally if one adopt with Weiss (S. 186, note) Origen's conjecture Γεργεσηῶν. We prefer with Holtzmann (*Hakm.*) to fall back on Dr. Thompson's discovery of the hamlet Khersa or Gersa on the Peraean shore, and consider the author of our second gospel to have led Matthew and Luke astray.

of the eminent critics in controversy in the hope of making clearer two points: (1) that Wrede's demonstration of a theory of demonic recognition of the Messiah affecting the accounts of Mark is incomplete without larger allowance for the concrete historic instance; (2) that the *historischer Vorgang* in question is to be sought not in Mk 1, 24, already treated with suspicion by canonical Matthew, but in the tradition underlying Mt 8, 28—34 = M 5, 1—20. If some element has been contributed toward the ultimate solution, the writer's purpose will be fully attained.

Was bedeutet der Fürst der Welt in Joh 12, 31; 14, 30; 16, 11?

Ein Beitrag zur vergleichenden Religionsgeschichte des
Urchristentums.

Von S. A. Fries in Stockholm.

An drei Stellen im vierten Evangelium liest man von dem „Fürsten Welt“ (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου):

12, 31 νῦν κρίσις ἐστὶν τοῦ κόσμου [τούτου], νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου [τούτου?] ἐκβληθήσεται ἔξω.

14, 30 οὐκέτι πολλὰ λαλήσω μεθ' ὑμῶν· ἔρχεται γὰρ ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων, καὶ ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν.

16, 11 (ὁ παράκλητος ἐλέγξει τὸν κόσμον V. 8) περὶ κρίσεως, ὅτι ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου [τούτου?] κέκριται.

Ein Vergleich dieser Texte mit einander läßt erkennen, daß das Demonstrativum τούτου nicht als ein notwendiger Bestandteil des Begriffes „der Fürst der Welt“ anzusehen ist. In 14, 30 gehört dasselbe nicht zum ursprünglichen Text. Es fehlt aber auch an beiden Stellen in 12, 31 u. a. nach dem Cod. Bezae und dem Codex corbeiensis II (Itala) und, nach dem Text des Nonnus Panopolitanus, sowohl in 12, 31 wie in 16, 11. Das Demonstrativum kann demnach nicht diese Welt im Gegensatz zu einer anderen Welt markieren, wie es in dem Ausdruck ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου, einer Bezeichnung des Teufels, in der Epistel Ignatii an die Epheser K. 19, der Fall ist. Die Anwendung von αἰῶν anstatt κόσμος markiert in der Tat die Verschiedenheit in der Bedeutung, die zwischen den beiden Ausdrücken „der Fürst der Welt“ und „der Fürst dieser Zeit“ herrscht. Wollte man die beiden Titel in hebräischer Sprache wiedergeben, so muß ἄρχων τοῦ κόσμου mit מְלִיכָא דְּהַיְוֵנָה וְשָׂר וְאֲרִיִּשְׁטוֹן וְשָׂר וְאֲרִיִּשְׁטוֹן und ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου mit מְלִיכָא דְּהַיְוֵנָה וְשָׂר וְאֲרִיִּשְׁטוֹן übersetzt werden, welcher letzterer Ausdruck uns von der Terminologie der jüdischen Apokalyptik bekannt ist: מְלִיכָא דְּהַיְוֵנָה = das gegenwärtige Zeitalter im Gegensatz zu מְלִיכָא דְּהַיְוֵנָה = die künftige (messianische) Zeitepoche. In dem Ausdruck מְלִיכָא דְּהַיְוֵנָה wiederum bedeutet מְלִיכָא דְּהַיְוֵנָה die Welt in ihrer Gesamt-

heit. Aber sowohl העולם wie dessen griechische Übersetzung κόσμος im vierten Evangelium geben häufig nur „die Mehrheit, die Menge, das große Ganze gegenüber dem einzelnen Individuum“ an z. B. 12, 19; 18, 20,¹ ja die Juden scheinen geradezu mit „die Welt“ identifiziert zu werden z. B. in 7, 4. Dies ist auch weniger zu verwundern, weil nach ihrer Meinung Judäa und Jerusalem im Mittelpunkt der Welt lagen (Hes. 5, 5; Jub. 8, 19), und nur sie selbst den Namen Menschen verdienten.²

Nahe verwandt und sachlich identisch mit ἀρχων τοῦ αἰῶνος τούτου ist sowohl der im Barnabas-Briefe K. 18 erwähnte ἀρχων τοῦ καιροῦ ἀνομίας als auch ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου in 2. Cor. 4, 4, womit die in Eph. 2, 2 angewendete Bezeichnung für Teufel ὁ ἀρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος verglichen werden kann, dessen Einfluß — nach dem Kontext — sich als der Geist geltend macht, der in den Kindern des Ungehorsams wirksam ist.

Mit diesem „Fürsten“ der Gesetzlosigkeit und „Gott“ ist indessen „der Fürst der Welt“ nicht identisch. Der Sprachgebrauch gewährt, wie wir gesehen haben, keinen Beweis für diese Annahme, eher umgekehrt. Dessenungeachtet ist die exegetische Wissenschaft, soweit ich sie habe zurück verfolgen können, von der Annahme ausgegangen, daß „der Fürst der Welt“ mit dem Teufel identisch ist. Schon Origenes, der in seinem Kommentar zum Johannes-Evangelium freilich keine dieser Stellen direkt behandelt hat — der Kommentar erstreckt sich übrigens nur bis zum dreizehnten Kapitel (inkl.) — aber an einigen Stellen 12, 31 und 14, 30 (nicht 16, 11) zitiert,³ identifiziert ersichtlich ἀρχων τοῦ κόσμου (τούτου) mit ὁ ἀπ' ἀρχῆς ἀνθρωποκτόνος, ὁ τύραννος und ὁ διάβολος. Und so geht es fort durch die ganze exegetische Literatur hindurch. Man findet dieselbe Deutung sowohl bei Chrysostomus, Augustinus, Luther und Grotius wie bei unseren heutigen exegetischen Verfassern.⁴ Die letzteren haben auch versucht ihrer Auslegung dadurch Stützpunkt

¹ Delff, Das vierte Evangelium, 1890, 21.

² Vgl. Hallenberg, Historiska anmärkningar till Uppenbarelseboken 1800, I, 262; III, 36. Lightfoot, Horae hebraicae etc. 78. Die Samariter haben natürlich eine andere Auffassung von העולם gehabt. Vgl. Joh. 4, 42.

³ Bei der Behandlung von Joh. 8, 24, 46, 49 und in ein paar Catenenfragmenten zu 12, 31. Ich zitiere nach Preuschens Edition vom Jahre 1903 und zwar an der Hand des Registers.

⁴ Eine scheinbare Ausnahme bildet die Auffassung Kreyenbühls in „Das Evangelium der Wahrheit“, 1900, 666. Nach dieser handelt es sich nicht um den Teufel, sondern um den Tod, der als der König des Schreckens die Welt regiert. Indessen ist die Bezeichnung „der Fürst der Welt“ als ein Epitheton zu dem personifizierten Tod (Ap. 6, 8) unbekannt sowohl in christlichen wie in jüdischen Texten aus jenen Zeiten.

zu verschaffen, daß sie zu jüdischen Quellen zurückgingen. Dies ist der Fall sowohl bei denjenigen, die in dem Verfasser des vierten Evangeliums einen palästinensischen Juden sehen wie z. B. Bernhard Weiß, als auch mit denen, die in ihm einen philosophierenden Hellenen entdeckt zu haben glauben wie z. B. Heinrich Holtzmann. 'Ο ἀρχων τοῦ κόσμου ist identisch mit שַׂר הָעוֹלָם, nach Weiß auf Grund von Eisenmengers im Jahre 1711 herausgegebenen „Entdecktem Judentum“ I, 647 ff. wo angegeben sein soll, es bedeute den Teufel. Dieser Hinweis ist irrig, nicht nur in Bezug auf die Angabe der Stelle selbst in Eisenmengers Werk — anstatt 647 ff. ist zu lesen 820 ff. — sondern auch in rein sachlicher Hinsicht. Sammael oder der Teufel hat wohl den Titel Fürst Esaus, Fürst Edoms, Fürst Amaleks, Fürst Roms usw., nirgends aber wird שַׂר הָעוֹלָם, der Fürst der Welt, als eine Bezeichnung des Teufels erwähnt. Dagegen wird nach Eisenmenger Gott selbst „der Fürst der Welt“ genannt (siehe spez. Seite 838 f.).

Ebenso verhält es sich mit der Stelle aus Midrasch Schemoth Rabba, die Prof. Schlatter in seinem sehr verdienstvollen Buch „Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten“ (1902) als Stütze für die Auffassung anführt, daß שַׂר הָעוֹלָם den Fürsten der Dämonen bezeichnen sollte. Denn der ganze Zusammenhang zeigt, daß es sich nicht um den Teufel handelt, sondern um Gott selbst. Ich zitiere die Stelle nach Wünsches Übersetzung (1882): „Und der Ewige wird vorübergehen und die Ägypter schlagen. Das steht auch Hiob 31, 14: Und was werde ich tun, wenn Gott sich erhebt? und wenn er strafte, was ihm antworten? Wer hat diesen Vers gesagt? Der Schutzherr der Welt (שַׂר הָעוֹלָם), obgleich Hiob es über sich gesagt hat; und so werden auch einst alle Weltbewohner sprechen. So finden wir auch, daß das Geschlecht der Flut im Sitzen gerichtet worden ist, wie es heißt Ps. 29, 10: Der Ewige saß bei der Flut. Und was steht dann von ihnen? Gen. 7, 23: „So ward vertilgt jegliches Wesen. Aber die Ägypter richtete er beim Vorübergehen, wie es heißt: Der Ewige wird vorübergehen und die Ägypter schlagen“. Dieses ganz haggadische Raisonnement will dartun, daß die Menschen nicht bestehen können im Gericht, wenn der Ewige sich erhebt, da sie nicht bestehen konnten, als er saß bei der

Hierzu kommt, daß der Tod nach Weish. 2, 24 (vgl. Pirke R. Eliezer 13, 32) das Werk des Teufels ist, und Sammael-Satan mit dem Todesengel identifiziert wird nach dem häufig vorkommenden Satz: הוא שטן הוא יצר הרע הוא מלאך המות. Kohut, Über die jüdische Angelologie und Dämonologie, 1866, 66, 69. Vgl. Kabisch, Die Eschatologie des Paulus, 1893, 159 ff.

Verkündigung des Gerichts über die in der großen Flut Umgekommenen, und als er vorüberging als das Gericht über die Erstgeburt der Ägypter gehalten wurde. Diese Ansicht von dem Furchtbaren in dem Gericht des Ewigen, wenn er sich erhebt, wird durch das Zitat aus Hiob 31, 14 bewiesen. Denn obwohl diese Worte von Hiob ausgesprochen worden sind, ist es doch im Grunde $\text{אֱלֹהִים הָאֵלֹהִים}$ d. h. Gott (nicht der Teufel) der sie der jüdischen Inspirationslehre zufolge durch Hiob gesagt haben muß. Auf Grund dieses ihres göttlichen Ursprunges lassen sie eine solche Schlußfolgerung, wie die vorstehende zu.

In seinem klassischen Werk „Das Jahrhundert des Heils“ I, 1838, 401 f. hat Gfrörer im Anschluß an die traditionelle Deutung vom „Fürsten der Welt“ im vierten Evangelium keinen anderen Stützpunkt aus jüdischen Schriften für diese Identifikation anführen können als einen Satz aus der Asc. Jes. IV, 2: Berial (= Belial) magnus angelus, rex hujus mundi, quem possedit a tempore primae collationis. Hier hat Berial oder Sammael den Titel rex mundi. Obwohl er nicht identisch ist mit dem „Fürsten der Welt“ — nach Levys Lexikon zu urteilen hat אֱלֹהִים niemals die Bedeutung von König — will ich doch kein besonderes Gewicht hierauf legen, weil dieselbe Schrift an einer anderen, von Gfrörer nicht zitierten Stelle (X, 28) den Teufel den „Fürsten dieser Welt“ nennt. Das Vorkommen dieser Titel in den nun angeführten Stellen in Asc. Jes. ist doch für die Beantwortung der Frage, ob die Juden den Teufel den „Fürsten der Welt“ nannten, ohne Bedeutung, weil sie zu den im zweiten oder dritten Jahrhundert n. Chr. zu der ursprünglich jüdischen Schrift hinzugefügten christlichen Partien gehören. Und wie wir bereits aus dem Kommentar des Origenes gesehen haben, hatte man in der griechischen Christenheit den „Fürsten der Welt“ mit dem Teufel identifiziert. Es ist auch charakteristisch, daß in dem jüdischen Teil von Asc. Jes. an einer Stelle (II, 4) von Beliar als „dem Fürsten der Ungerechtigkeit“ gesprochen wird, von dem es freilich heißt, er beherrsche die Welt, dem aber doch nicht der Titel „Fürst der Welt“ zuerkannt wird.

An ähnlicher Schwäche in der Beweiskraft leidet auch der Stützpunkt des gelehrten schwedischen Talmudkenners Hallenberg für die Identifikation des „Fürsten der Welt“ mit dem Teufel. Auf Seite 457 im dritten Teil seines klassischen Werkes „Historiska anmärkingar öfver Uppenbarelseboken“ (Historische Anmerkungen über das Buch der Offenbarung), Stockholm, 1800, zitiert er aus dem mutmaßlich im 13. Jahrh. zusammengestellten haggadischen Sammelwerk Jalkut Schimoni folgenden Satz: Adjuravit Principem mundi per nomen et exaltavit

Hierosolymam eamque in aëre suspendit. Hallenberg meint, adjuravit Principem mundi bedeute, daß der Ewige den Teufel beschwor und dadurch dessen Gewalt lähmte. Aber die richtige Bedeutung ist offenbar die, daß der Ewige bei dem Namen „Fürst der Welt“, d. h. sich selbst, schwor, weil dies, wie oben gezeigt wurde, eine Bezeichnung von Gott, oder, wie wir sehen werden, auch von Mitatron, dem „alter ego“ des Ewigen ist. Und daß Gott bei sich selber schwört, wissen wir schon aus Jes. 45, 23.

Soweit ich von dem Sprachgebrauch in den jüdischen Schriften habe Kenntnis nehmen können, ist kein Beweis dafür vorhanden, daß der Teufel jemals „Fürst der Welt“ genannt worden ist. Wenn dies wirklich der Fall war, müßte wohl Lightfoot in seinen *Horae hebraicae et talmudicae* (spez. Seite 1088f.) irgendwelche Aufklärung gegeben haben. Aber eine solche fehlt. Und sicher mit Recht. Denn einer unserer tüchtigsten jetzt lebenden Talmud-Kenner Prof. G. Klein in Stockholm hat mir versichert, daß der Ausdruck „Fürst der Welt“ als Bezeichnung des Teufels in der jüdischen Literatur ihm unbekannt sei.

Wie bereits zuvor angedeutet wurde, kommt auch in den Schriften des Neuen Testaments — abgesehen von der Bedeutung der jetzt in Rede stehenden Stellen im Johannes-Evangelium — „Fürst der Welt“ als ein Titel des Herren der Dämonen nicht vor. In den Erzählungen von der Versuchung Jesu (Mt. 4, Lk. 4) wird er freilich dargestellt als der, der „alle Reiche der Welt“ (der Erde) „und ihre Herrlichkeit“ besitzt, aber er wird doch nicht der „Fürst der Welt“ genannt, noch weniger räumt ihm Jesus diese Würde ein.

„Fürst der Welt“ (אֲשֶׁר הָעוֹלָם) ist demnach ein Titel, der nach den nun angeführten Zeugnissen sowohl aus der jüdischen als der urchristlichen Literatur Gott selbst zusteht. Indessen wird derselbe in jüdischen Schriften noch einem Wesen zuerkannt: dem Mitatron (מִיטַטְרוֹן) oder Metatron (מֵטַטְרוֹן), mit welchen Namen auch Mitator (מִיטַטְרוֹן) oder Metator (מֵטַטְרוֹן) identisch anzusehen sein dürften. Es sei schon hier als eine Möglichkeit hingestellt, daß mit „Fürst der Welt“ im vierten Evangelium eben dieses Geisteswesen gemeint ist. Diese Möglichkeit besteht offenbar, selbst wenn der Fürst der Welt als ein Beiname des Teufels in einer jüdischen Schrift aufgetrieben werden würde.

Bevor ich indessen näher auf diese Frage eingehe, werde ich kurz angeben, was die jüdische Theologie über den Mitatron lehrte.¹

¹ Hauptsächlich nach Weber, *Jüdische Theologie*, 1897, 163f., 177 ff.; Gfrörer, *Jahrhundert des Heils I*, 1838, 319 ff.; Cassel, Artikel „Juden“ in *Ersch u. Grubers*

Innichten des siebenten Himmels befindet sich die Wohnung Gottes, das Allerheiligste im Himmel. Eine Wolkenhülle macht diese Wohnung Gottes für Aller Blicke unsichtbar und keiner hat Zutritt zu Gott selbst. Die Gerechten können indessen stets, und dienende Engel auf Befehl draußen vor der Wolkenhülle (עַל־הַעֲנַן) die Stimme Gottes hören, aber ein direkter Umgang mit ihm ist niemandem gestattet. Nur Mitatron ist berechtigt im göttlichen Gemach Platz zu nehmen um hier mit Gott zu reden. Er selbst ist daher auch identisch mit der Stimme Gottes (עַל־הַעֲנַן). Dieses Recht hindert doch nicht, daß Gott sich an einen Ort zurückziehen kann, wohin nicht einmal Mitatron kommen darf.¹ Mitatron ist freilich ein von Gott erschaffenes Wesen, aber es gibt eine Tendenz ihn zu einem präexistierenden Wesen zu machen. In jedem Falle wird er mit Henoch identifiziert, in welchem auch der Messias präexistiert haben sollte. Wie dieser, hat er das Gericht Gottes über das Geschlecht verkündigt, das durch die Flut zu Grunde gehen sollte. Auch mit Josua (Jesus) und Elias wird er in gewissem Sinne für identisch angesehen; er ist Vorreiter und Raumbereiter, der ordnet und der anschafft. Eine Identifikation mit dem Engel Michael ist auch angedeutet, wie man gleichfalls Spuren von Koordination mit anderen Engeln findet. Wie diese wird er der Bote Gottes genannt. Indessen steht Mitatron hoch über allen anderen Zwischenwesen. Er ist nicht nur „der große Schreiber“, der Sekretär Gottes, sondern er ist auch der „Tröster“ Gottes, wenn der Allmächtige einer solchen Hülfe bedürftig ist. In seiner Eigenschaft als Vertrauter Gottes wird er עַל־הַעֲנַן „der Fürst des Antlitzes“, oder „der Fürst, der in der Wohnung Gottes sitzt“, genannt. Wir entnehmen hieraus, daß Mitatron in der Tat als ein anderer Name für den „Engel des Antlitzes Gottes“ oder den „Engel des Herrn“ anzusehen ist, von welchem an mehreren Stellen im Alten Testament die Rede ist, und der hier als geradezu identisch mit Gott selbst in Rede und Handlung dargestellt wird (z. B. Jes. 63, 9^a [vgl. Ex. 33, 14]; Ex. 3, 2ff.; 23, 21ff.; Gen. 16, 10; 22, 15f.). In ganz speziellem Sinne vertritt auch Mitatron Gott. In Sanh. 38b fragt man mit Rücksicht auf die Worte in Ex. 24, 1: Gott sprach zu Mose: Steige herauf zu dem Herrn! Warum sagt Gott

Allg. Enc. der Wissenschaften und Künste, 27 T. 40 und Kohut, Jüdische Angelologie und Dämonologie 1866, 36—42.

¹ Thren. Midr. R. „Einleitung der Schriftgelehrten“ S. 26 in Wünsche's Übersetzung 1881.

² Ob die Lesart an und für sich richtig ist, kann ungewiß sein (vgl. LXX), aber sie fand sich auf jeden Fall zur Zeit Jesu. Vgl. Oehler, Theologie des Alten Testaments, 2. Aufl. 1882, 59.

nicht: Steige herauf zu mir? Antwort: Es ist Mitatron, zu dem er hinaufsteigen soll, sein Name ist wie der Name seines Herrn. Zu Mitatron kommen ist zu Gott selbst kommen, ihn sehen ist Gott sehen. „Mein Name ist in ihm“ heißt es in Ex. 23, 21. Diese Stelle wird auf Mitatron angewendet, dessen Name nach seinem Zahlenwerte unter der Form $\text{מטטרון} = 314$ ist, was dem Werte von $\text{שדי} =$ dem Allmächtigen entspricht. Er repräsentiert Gott in dem Maße, daß er seine Tätigkeit nicht nur auf Erden, sondern auch im Himmel übernehmen kann. Daher trägt er auch wie Gott den Namen „Fürst der Welt“ (שר העולם Chullin 60^a; Jebamoth 16^b) oder bisweilen „Engel der Welt“. Zu den Aufgaben Mitatrons gehört auch seine Mittlerschaft für Israel, wobei nicht vergessen werden darf, daß העולם häufig eigentlich nur dieses Volk¹ bezeichnet. Sein Titel ist daher insofern identisch mit dem des Erzengels Michael in Dan. 10, 21 (שרכם) und in 12, 1 ($\text{השר הגדול העמד על-בני עמך}$), und das nämliche Geisteswesen ist sicherlich gemeint in Jos. 5, 14 (שר צבא יינה). In der Eigenschaft eines Mittlers Israels bei Gott zeichnet er dessen Verdienste auf und tritt in versöhnender und fürbittender Weise für das Volk ein, wenn dieses sich wider seinen Gott versündigt hat. Er nimmt auch die Gebete Israels entgegen und man schwört bei seinem heiligen Namen.²

Was den Namen Mitatron selbst anbelangt, so haben freilich schon jüdische Gelehrte gewisse Ableitungsvorschläge gegeben, die jedoch keiner eigentlichen Aufmerksamkeit wert sind. Elias Levita leitet ihn von dem lateinischen Metator ab, und wenn auch eine Entlehnung aus dieser Sprache zur Not die Form מטטרון erklären kann, läßt sie uns bei der Erklärung der anderen Formen im Stiche. Denn in ihnen tritt sicher eine ältere und ursprünglichere Art der Aussprache hervor. Wenig besser ist es mit den Derivationen bestellt, welche wohl dieser Aussprache Rechnung tragen, deren Ursprung aber in Zusammensetzungen mit den griechischen Wörtern $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}$, $\theta\rho\acute{\nu}\nu\omicron\varsigma$ und $\tau\upsilon\rho\alpha\nu\nu\omicron\varsigma$ suchen. Mit Recht bemerkt Kohut hierüber in seiner Abhandlung „Über die jüdische Angelo-

¹ In Thr. Midrasch R. (Wünsches Übersetzung, S. 26) werden Abraham, Isaak, Jakob die „Väter der Welt“ genannt. Es ist bezeichnend für das Selbstbewußtsein der Juden die eigentliche Welt zu sein, daß die Erzväter als „Väter der Welt“ sogar in Bezug auf den ganzen Kosmos bezeichnet werden.

² Die letzten Angaben, der Sache nach übereinstimmend mit dem was man sonst vom Mitatron weiß, sind aus einer 1865 in Lemberg herausgegebenen hebräischen Schrift von einem Isak Meier mit dem Titel „Sepher hacheschek“ entnommen. Nach Angabe des Herausgebers entnahm er den Text einem sehr alten in Jerusalem gefundenen Manuskripte. Das Vorhandensein solcher Manuskripte ist nach dem Funde des hebräischen Textes des Sirachbuches keineswegs zu bezweifeln.

mit dem Judentum ist sicher äußerst verwickelter und subtiler Art. Hierfür wird nach meiner Idee gerade die Frage von Mitatron uns ein signifikantes und, methodisch gesehen, höchst lehrreiches Beispiel geben.

Grünbaum spricht in seiner Abhandlung (S. 268 f.) von dem Verbot bei den Juden gegen das Studium der Schriften der „Magier“ und der „Chaldäer“. Dieses Verbot setzt indessen voraus, daß diese Literaturerzeugnisse dort nicht unbekannt waren, und in Sanhedrin 97^b wird sogar ein Fall erwähnt, wo man sich auf eine apokalyptische Schrift berufen hat, die, verfaßt in assyrischer (syrischer?) Sprache, in „persischen Schätzen“ zu finden gewesen sein soll. Die im Zusammenhang damit gegebenen chronologischen Daten scheinen den „Fund“ (ob wirklich oder erdichtet, mag dahingestellt bleiben) auf das 5. Jahrhundert n. Chr. zu verlegen. In das 3. Jahrhundert werden wir geführt in dem charakteristischen Wortwechsel zwischen R. Areka und R. Samuel, von denen ersterer der Meinung war, daß der, der ein Wort von einem Magier erlernte, des Todes schuldig sei, der letztere aber meinte, daß man von derartigen Lehren wohl Kenntnis nehmen dürfe, um sich selbst Einblick zu verschaffen und andere unterweisen (להבין ולהורות) (sc. um die Ketzerei zu vermeiden) zu können, nicht aber um sich dieselben praktisch anzueignen (לעשות), also natürlich ebensowenig ihnen einen integrierenden Bestandteil in der jüdischen Religion zu geben. Große Neigung hierzu dürfte gerade in jenen Zeiten, wo die Dynastie der Sassaniden die Juden ihrer Religion wegen auf das grausamste verfolgten, wahrlich nicht vorhanden gewesen sein. Kein Wunder da, daß jüdische Schriftgelehrte so weit entfernt davon waren irgendwelche Weisheit aus den Schriften der Magier einholen zu wollen, daß sie im Gegenteil das wenige was sie wußten lächerlich machten. Kohut gibt hierfür S. 65 ein illustrierendes Beispiel. Dieser Gelehrte erinnert ferner (S. 41—42) an R. Elischa ben Abujja (2. Jahrh. n. Chr.), der in Chag. 15^a eine Äußerung über Mitatron hat, daß dieser tatsächlich mit den Lehren des Parsismus vertraut war und zwar in solchem Grade, daß er aus diesen das Judentum ableiten wollte, eine Ansicht, die ihm von Seiten des orthodoxen Judentumes einen Ketzernamen Acher (אָחֵר) zuzog. Dieser selbst hatte vor seiner Beschäftigung mit ketzerischen Schriften keinen Gedanken an einen fremden Einfluß auf das Judentum. Nur die Ähnlichkeit scheint seine Verwunderung erregt zu haben. Aber diese und ähnliche jedenfalls recht vereinzeltten Erscheinungen aus verschiedenen Zeiten beweisen nicht viel für die Verhältnisse im „neutestamentlichen Zeitalter“ überhaupt, und können ebenso wenig die Abhängigkeit des Judentums vom Parsismus bezeugen, wie

das Vorhandensein einer Menge griechischer Wörter in der Talmud-Literatur von einem tieferen Einfluß von griechischem Denken würde können zeugen als das tatsächliche Vorhandensein selbst von entlehnten Wörtern, die jüdische Gelehrte in gleicher Weise aufnahmen, wie heutzutage Massen von Wörtern aus fremden Sprachen importiert werden um den Mangel wortärmerer Sprachen, wie dies gerade die hebräische Sprache gewesen zu sein scheint, zu ergänzen. Ebensowenig dürfen wir, wenn es sich um das Verhältnis des Judentums zum Parsismus wie auch zu anderen Religionen handelt, vergessen, daß es beim Judentum eine Tendenz gab, heidnische Namen, Mythen, Gebräuche etc. speziell folkloristischer Art, mit entsprechenden jüdischen kombinieren zu wollen und daß die Ähnlichkeiten, wo sie nicht rein zufällig sind, mit dieser Tatsache vor Augen erklärt werden müssen. Grünbaum hat in seiner erwähnten Abhandlung zahlreiche Beispiele hierfür gegeben, kann daher aber auch mit Recht das Urteil aussprechen, daß Entlehnungen von Engel- und Dämonennamen aus Persien nur „vereinzelt“ und „dabei höchst erzwungen“ (S. 272) vorkommen. „Man wird überall finden, daß Mystiker für ihre dunkeln oder unsinnigen Einfälle vorzugsweise fremde, volltönende Worte wählen,“ sagt Gfrörer mit Recht.¹ Wenn wir in Tob 3, 8 einen Dämonen-Namen Asmodeus antreffen, welcher gemeinhin mit dem persischen Aêshma daeva identifiziert wird, so kann erstens dieser Name keineswegs mit Sicherheit etymologisch mit dem jüdischen Dämonen-Namen אַשְׁמֹדַי identifiziert werden,² und zweitens dürfte er durch einen reinen Zufall aus dem Parsismus in die jüdische Literatur hineingekommen sein, weil er möglicherweise zu der Form der ursprünglich babylonischen Achikar-Legende gehörte, die durch das Tobiasbuch bei den Juden bekannt wurde. Von ähnlicher Beschaffenheit dürfte der Einfluß auf die jüdische Religion sein, der sich durch die vielleicht auf persische Motive zum Teil zurückzuführende Kombination der Esther-Haman-Vasthi Legende im Estherbuch mit dem Purimfest, dessen Ursprung höchst ungewiß ist, bei im Übrigen rein jüdischer Bearbeitung, bemerkbar machte.

Wir dürfen nämlich nicht vergessen teils, daß Kultur- und Handelseinfluß noch bei weitem nicht dasselbe ist wie Religionseinfluß, teils daß es auch eine Logik der Religionen gibt, welche aus innerer Notwendigkeit bei weit getrennten Religionen völlig gleichartige Erscheinungen hervorruft. Und auch diese äußerlich gleichartigen Erscheinungen können in der Tat ihrem Ursprung und Wesen nach weit von einander getrennt sein.

¹ A. A. I, S. 323.

² Siehe Grünbaum, ZDMG, 1877, 216.

Zieht man die nun angeführten Verhältnisse und Gesichtspunkte in Betracht, so tritt als eine diskutierbare Möglichkeit hervor, daß das Judentum, das proprio motu den eigentlichen Inhalt der Mitatronlehre mit dem Ausgangspunkt in der Vorstellung von Jahves Engel im A. T. ausgebildet hat, doch mit Rücksicht auf das Bedürfnis eines besonderen Namens für dieses Wesen, das „alter ego“ Jahves, sich des Mithra-Namens bedient hat, teils weil große Ähnlichkeiten vorhanden waren zwischen dem namenlosen jüdischen Zwischenwesen und Mithra, teils weil die Juden aus dem apologetischen Interesse für ihre Religion danach trachteten durch eine solche Namensentlehnung zu beweisen, daß ihre Religion die Schöpfungen der heidnischen Weisheit in sich faßte.¹ Und gerade der Mithraname scheint zur Identifikation mit anderen Gottheiten eingeladen zu haben. Die Geschichte des Mithrakultus bietet in dieser Hinsicht zahlreiche Beispiele mit Rücksicht auf griechische, römische und keltische Götterwesen.²

Fassen wir nun die allgemeine Möglichkeit eines Kontaktes zwischen Judentum und Mithrakultus ins Auge, so läßt sich zunächst konstatieren, daß ein solcher nicht nur denkbar, sondern geradezu unvermeidlich ist in der griechisch-römischen Kulturwelt in den beiden ersten Jahrhunderten n. Chr. Aber es ist durchaus unwahrscheinlich, daß ein solcher Kontakt bereits im ersten christlichen Jahrhundert, ja selbst noch früher stattgefunden hat. Der Mithrakultus war schon unter den Achämäniden, d. h. in der Zeit als das jüdische Volk unter persischer Oberhoheit war, in Kleinasien vorgedrungen. Die von Pompejus besiegten Seeräuber Ciliciens sollen Mithraverehrer gewesen sein, und König Antiochus von Kommagene (69—34 v. Chr.) hat sich auf seinem hinterlassenen großartigen Monument als Mithragläubiger bekannt. In Sidon, demnach dicht an der Grenze von Palästina, befand sich sogar ein Mithraheiligtum. Bedenkt man nun, daß die Juden schon durch die persischen Statthalter und deren Gefolge von den Hauptzügen der Mithralehre haben Kenntnis erhalten können, daß auf jeden Fall Jerusalem zu Jesu Zeit eine Synagoge für Juden aus Asien (d. h. Mysien, Lydien und Carien) und Cilicien besaß, in welchen Gegenden der Mithrakultus große Verbreitung gewonnen hatte, worüber die Juden von dort nicht in Unkenntnis sein konnten, sowie daß Religionsgespräche über fremde Religionen von der Zeit Herodes des Großen her recht gewöhnlich wurden,³ so läßt sich die Möglichkeit

¹ Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes etc., III, 412 ff.

² Siehe Cumont, Die Mysterien des Mithra, 1903, 12, 16, 32, 48, 64, 72, 83 f., 133.

³ Hamburger, Realencyklopädie, II, 1065. Act. 6, 9 ff.

nicht abweisen, daß der Mitatronname schon zu Jesu Zeit einem Wesen beigelegt worden sei, dessen Stellung zu Jahve und Israel schon zuvor festgestellt war innerhalb der jüdischen Religion. „Der Engel des Antlitzes Jahves“ kann auf jeden Fall schon jetzt „der Fürst der Welt“ genannt worden sein, selbst wenn er noch nicht mit Michael identifiziert oder nach dem Sonnengott Mithra benannt worden war.

Es waren indessen so große sachliche Ähnlichkeiten zwischen dem persischen Mithra und dem jüdischen מְלִיכָא דְּמִיתְרָא vorhanden, daß eine Kenntnis von ihnen beiden unbedingt einen Vergleich veranlassen würde, der zu einer Art von Identifikation führen mußte.

Gerade wie die Lehren des Mithrakultus geheim waren, so gehörten auch die Gedanken und Ideen, die mit der Idee vom „Fürsten der Welt“ verknüpft wurden, zu den Lehrgebilden, die die Mysterien der Schriftgelehrsamkeit bildeten. Mit dem Mithrakultus scheint die Vorstellung von der Himmelsreise der Seele in der Ekstase verbunden gewesen zu sein.¹ Das gleiche dürfte mit der Mitatronlehre der Fall sein, falls dieses Wesen mit dem Engel identisch ist, der in Ascensio Jesajae den Propheten auf seiner ekstatischen Himmelsreise begleitet, und ihn dabei bis in die Wohnung Gottes hinein führt.² Gerade wie Mithra, häufig „der Herr der Länder“ genannt, wird der „Fürst der Welt“ als Jüngling (נָעָר) und als der Botschafter Gottes dargestellt, beide fungieren wie eine Art Schiedsrichter über die Toten. Ahuramazda hat Mithra eingesetzt, die ganze bewegliche Welt zu hüten und zu bewahren, gerade wie Jahve den Engel seines Antlitzes als „Fürsten der Welt“ fungieren und sein Volk Israel leiten läßt. In der Person Henochs ist dieser mit der großen Flut, als einer Folge der Bosheit der Gottessöhne in Verbindung gebracht worden; die Lehren des Mithra-Kultus wußten auch von der großen Flut zu berichten, die über die Erde dahingegangen war. Wie der „Fürst der Welt“ Gebete und heilige Eide entgegennimmt, so schwört man auch bei Mithra als dem allwissenden Gott der Wahrheit. Mithra ist wie der „Fürst der Welt“ sowohl der „Mittler“ (μεσίτης) der Getreuen, als der „alter ego“ Ahuramazdas, denn, heißt es, Ahuramazda hat ihn ebenso groß gemacht wie sich selbst. Es ist sehr wohl anzunehmen, daß noch mehr Ähnlichkeiten vorhanden gewesen sind, aber wir sind leider in vielen Stücken ebenso unvollständig unterrichtet über die Mithra-

¹ Vgl. Cumont, 122. Bousset, Archiv für Religionswissenschaft, IV, 164 ff.

² In Asc. Jes. figuriert ein Engel aus dem 7. Himmel mit größerer Herrlichkeit als der Ekstasen-Engel. Er scheint die himmlischen Bücher zu führen, gerade wie Mitatron. Vielleicht ist dieses Wesen auf zwei Engel verteilt.

wie über die Mitatron-Lehren.¹ In den Mithra-Kultus war auch ein heiliges Mahl mit Brot und Wein einbegriffen. Da die Mitatronidee in mehrfacher Hinsicht gewisse Ähnlichkeiten mit der Messiasidee² darbietet, ist es nicht undenkbar, daß in der Vorstellung von dem großen messianischen Mahle eine Übereinstimmung mit der Mithralehre zu finden ist.

Alle diese Übereinstimmungen brauchen indessen in keiner Weise als Entlehnungen von Seiten des Judentums aus dem Parsismus angesehen zu werden. Die Ekstase ist ja von alters her bekannt bei den Propheten, die Weisheit wird in Spr. 8, 30 als ein Kind bei Gott angesehen, der Mittlergedanke tritt hervor z. B. in Jer 15, 1; (Gal 3, 19f.), die Flutsage ist bei den Hebräern wenigstens ebenso selbständig wie in der Mithralegende, Gott schwört bei sich selbst im AT, und der Engel seines Antlitzes, in welchem sein Name ist, hat ja als Grundlage für die ganze Mitatronlehre gedient usw. Aber gerade diese schlagenden Ähnlichkeiten konnten dazu Anlaß geben, sogar ohne daß man es eigentlich gewahr wurde, den heiligen Namen Mithras auf den „Fürsten der Welt“ zu übertragen.

Die Frage ist nun die, ob ἀρχων τοῦ κόσμου im vierten Evangelium mit dem מלך העולם der jüdischen Theologie identisch ist. Es ist für die Erforschung hiervon an und für sich von untergeordneter Bedeutung, ob der Verfasser ein hellenischer Philosoph oder ein palästinensischer Jude, ein unmittelbarer Jünger Jesu oder jemand anders ist. Die Hauptsache ist, festzustellen, ob die Gedankenwelt des Evangeliums die alexandrinische Gnosis oder die jüdische Theologie ist.

Daß das Evangelium selbst seine Berichte über Jesu „Zeichen“ d. h. Wunder-, Voraussagungs- und Andeutungs-Zeichen für die messianische Würde Jesu (20, 31), innerhalb des Horizontes von Palästina stellen will, ist klar, wie auch daß es große Vertrautheit nicht nur mit palästinensischen Orten und Gebräuchen sondern auch mit jüdischen Theologumena zeigt. Solche treten uns schon entgegen in dem Namen Messias (1, 41; 4, 25) und dessen mannigfachen Äquivalenten z. B. Lamm Gottes (1, 29. 36), Bräutigam (3, 29), Prophet (6, 14), Licht der Welt (8, 12), Hirte (10, 11); in der Lehre vom Essen des Fleisches des Messias (6), und dem messianischen Weinstock (15, 1), und den Eigenschaften, die dem Messias

¹ Die obigen Angaben über Mithra sind im wesentlichen entnommen aus dem 1903 erschienenen Werke Cumonts: Die Mysterien des Mithra.

² Vergl. Rydberg, Biblens lära om Kristus (Die Lehre der Bibel über Christus), 6. Aufl. 1897, 58ff. Spitta, Christi Predigt an die Geister, 1890, 41.

beigelegt werden z. B. Sündlosigkeit (8, 46) und Präexistenz (8, 51),¹ während außerdem, wie mehrere Forscher z. B. Delff in „Das vierte Evangelium“, 1890, und nun zuletzt Schlatter in seinem vorstehend zitierten Werk, im Detail nachgewiesen haben, die Sprache, die Ausdrucksweise und das Begriffsmaterial ganz und gar von der jüdischen Schriftgelehrsamkeit beherrscht sind. Ganz neuerdings ist Fiebig, trotz aller Voreingenommenheit in der jetzt herrschenden Kritik des vierten Evangeliums, von der er sich nicht frei zu machen vermocht hat, genötigt gewesen einzuräumen, daß „aus rein formalen Gesichtspunkten die Bildreden des Johannesevangeliums nicht als Jesu fremdartig erwiesen werden können.“² Meinesteils habe ich in meinem Buch „Det fjärde evangeliet och Hebräerevangeliet“ 1898 zu zeigen gesucht, daß das vierte Evangelium ursprünglich in allen seinen wesentlichen Teilen eine Übersetzung eines hebräischen Originals ist, von dessen Vorhandensein nicht nur mehrere Übersetzungsfehler³ Zeugnis ablegen, sondern auch die Aufklärung, die ein gewisser Joseph von Tiberias mitgeteilt hat, daß er in der Schatzkammer in dieser Stadt ein Exemplar auf „hebräisch“ vom Johannes-Evangelium gesehen habe.⁴

¹ Siehe Fries, Hvilka slutsatser om Jesu person kunna dragas af hans själfvittnesbörd i Johannes evangelium? (Welche Schlußfolgerungen über Jesu Person lassen sich aus seinem Selbstzeugnis im Evangelium Johannes ziehen?) 1901.

² Altjüdische Gleichnisse und Gleichnisse Jesu 1904, 167. Vgl. auch die wichtigen Bemerkungen von Dobschütz in Probleme des apostolischen Zeitalters, 1904, S. 91 ff.

³ Z. B. 3, 4 γέρων. Warum gerade in der Antwort des Nikodemus das Greisenalter markiert werden sollte ist unerfindlich. Aber das hebräische פֶּזֶשׁ bedeutet teils von der Brust entwöhnt (Jes 28, 9), teils alt im allgemeinen Sinne (1 Chron 4, 22; Dan 7, 9; 13, 22). — 6, 17 ἔωκ ἄπρι. Jesus will seine Tätigkeit am Sabbath durch einen Hinweis auf die Tätigkeit Gottes verteidigen. Die Juden waren der Meinung, daß Gott die Sabbathgesetze beobachtete (Schemot Rabba 30). Jesus meinte dagegen, daß Gott unablässig wirksam sei. Das hebr. תָּוָּ bedeutet sowohl „jetzt noch“ als auch „fortwährend, dauernd“. Die letztere Bedeutung müßte die hier geltende sein. — 6, 4 ἔγγυς τὸ πύργου. Das in 5, 1 erwähnte ἡ ἑορτὴ τῶν ἰουδαίων ist nach Irenäus II, 22, 3, das Passahfest. Damit stimmt im übrigen eine nach meiner Ansicht richtige Chronologie zum Leben Jesu (Siehe Fries, Jesu lif [Leben Jesu], 99f.). Ἐγγυς τὸ πύργου in 6, 4 wird dann eine Unmöglichkeit. Aber ἔγγυς geht zurück auf das hebräische עֲנִיָּה, das nicht nur Nähe in der Zukunft sondern auch Nähe in der vergangenen Zeit bedeutet. Siehe Deut 32, 17. — 7, 37 ἐν τῇ ἐκδότῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς. Klein hat zur Erklärung dieses unmöglichen Textes darauf hingedeutet, daß τῇ μεγάλῃ auf einer fehlerhaften Lesung von לַגְּדִיָּה = bei der Feier (גִּדְיָה לַגְּדִיָּה bei der Feier des Laubhüttenfestes) beruht, das als לַגְּדִיָּה = an dem großen (sc. Tage) aufgefaßt worden ist.

⁴ Epiphanius, haer. XXX, 4—6. Epiphanius selbst scheint zu glauben, daß es eine Übersetzung war. Ganz natürlich, da er den rezipierten griechischen Text für den ursprünglichen hielt! Schon Grotius, Salmasius, Pfannkuche, Bolten und jüngst Linder (1899) haben ein semitisches Original angenommen.

An und für sich hat das vierte Evangelium keine gnostische Tendenz. In seiner ersten ursprünglichen Form bezweckte es nach 20, 31 nur Juden und jüdische Proselyten, Samariter und Johannes-Jünger¹ (daher die Auswahl von „Zeichen“) zu überzeugen, daß Jesus und kein anderer der erwartete Messias sei. Um dem Evangelium Eingang in die hellenische Welt zu verschaffen, hat später ein philosophisch gebildeter Jude (Cerinth, vergl. die Tradition der „Aloger“) den sog. Prolog hinzugefügt und in demselben Jesus Christus sowohl mit dem Logos der Alexandriner² als auch mit der Thorah der Juden identifiziert, denn diese ist schon mit den Worten ἐν ἀρχῇ (= תּוֹרָה) gemeint.³

Durch Einführung des Evangeliums unter dem Aspekt der Logos-Spekulation konnte man dem Evangelium eine gnostische Deutung, möglicherweise auch eine gnostische Bearbeitung, geben, aber seinem Hauptcharakter nach ist das Evangelium nicht gnostisch. Es ist auch im zweiten Jahrh. ebenso sehr geschätzt worden von einem Theophilus und Claudius Apollinaris wie von einem Ptolemaeus und einem Heracleon. Ja, einer der am meisten gnostizierenden Ausleger des Evangeliums heutzutage, Prof. Hilgenfeld in Jena, ist in neuester Zeit zu einer im Grunde völlig entgegengesetzten Auffassung übergegangen.⁴ Das Evangelium ist nun nach ihm verständlich in seiner „dem Gnostizismus abgewandten Seite, durch welche es (und die Briefe) in der christlichen Kirche so hohe Bedeutung erworben haben und für alle Zeit behaupten werden“.

Von den vielen Wohnungen (תּוֹכָח) im Hause des Vaters, die neben der Wohnung Gottes liegen und in denen die Gerechten, nach der jüdischen Theologie, Raum haben werden,⁵ spricht Jesus in Joh 14, 2ff. Der Text ist freilich etwas in Unordnung,⁶ aber der Hauptgedanke ist klar: Wenn diese Wohnungen besetzt wären, so daß die Jünger keinen Platz finden könnten, würde doch Jesus ihnen solche bereiten. Er weiß daß er hinreichende Macht und Kraft dazu besitzt, denn keiner kann

¹ Vgl. Baldensperger, Der Prolog des vierten Evangeliums, 1898.

² Ὁ λόγος in Joh 1, 1, 14 hat sicherlich seinem Ursprung nach nichts zu schaffen mit תּוֹכָח, תּוֹכָח (= ὁ λόγος τοῦ θεοῦ in Ap. 19, 13). Ersteres ist ein ursprünglich rein griechischer Begriff, letzteres ein Produkt jüdischer Spekulation. Vergl. 4 Esr 6, 43; Ap. Bar. 56, 4, welche Stellen den Ursprung zur jüdischen Memra-Lehre zeigen, nämlich die Personifikation von תּוֹכָח in Gen 1. Vergl. Jes 9, 7; Ps 107, 20; 147, 15.

³ Siehe Fries Jesu lif (Leben Jesu) 1902, 359, 434f. Später hat auch Bugge in Zeitschr. f. neut. Wiss. 1903, S. 94 einen Zusammenhang zwischen „Gesetz“ und „Logos“ im Prolog zum vierten Evangelium geahnt.

⁴ Zeitschr. f. wiss. Theologie, 1900, 61.

⁵ Weber, 163.

⁶ Fries, Jesu lif (Leben Jesu), 270f.
Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. Jahrg. VI. 1905.

zum Vater kommen außer durch ihn (14, 6); kennt man Jesus, so kennt man den Vater, denn er ist im Vater und der Vater in ihm. Der Vater selbst tut die Taten, die Jesus ausführt (14, 7, 10). Er ist der Weg, die Wahrheit und das Leben und dadurch nach der jüdischen Theologie, eins mit Gott selbst.¹ Durch seinen Fortgang würde er noch mehr zum Vorteil seiner Jünger ausrichten können. Er wird ihnen Gebets-erhörnung im reichsten Maße verschaffen und ihnen den Geist der Wahrheit (14, 12ff.) senden,² der bald mit ihm selbst identifiziert, bald vom Vater ausgegangen und von Jesus getrennt gedacht wird, ein Verhältnis, das völlig erklärlich wird, wenn Jesus sich an die Stelle des Mitatrons denkt, der bald mit Gott identifiziert werden konnte, bald von ihm abgetrennt war. Den nämlichen Gedankengang, der durch und durch das 14. Kapitel des Johannes-Evangeliums beherrscht, finden wir bekanntlich in den übrigen Texten von Jesu Abschiedsreden (Kap. 15—16)³ und in dem hohenpriesterlichen Gebet Jesu, das (durch die Ekstase?) im Himmel verrichtet, gedacht ist, in dem Augenblick als Jesus vor seinen himmlischen Vater tritt, wobei Jesus auf sein Werk auf Erden zurückblickt (Kap. 17). Jesu Einheit mit dem Vater als seinem „älter ego“ ist übrigens an vielen Stellen im Johannes-Evangelium zum Ausdruck gekommen.⁴ Aber mindestens ebenso oft wird auch seine Verschiedenheit vom Vater als dessen Botschafter hervorgehoben. Der Vater ist größer als er, heißt es in Joh 14, 28.

Wir finden nun, daß Jesus sich in Joh 14, 30 in ein gewisses Verhältnis zum „Fürsten der Welt“ stellt: „Der Fürst der Welt kommt und hat nichts an mir“. Die Worte sind dunkel und schwierig zu deuten, aber es ist jedenfalls klar, daß sie ein gegensätzliches resp. feindliches Verhältnis zwischen Jesus und Mitatron markieren. Vergleichen wir

¹ Siehe Fries, Jesu lif, 272 (nach Klein). In אמת (= Gott in Deut. 6, 4) bezeichnet א die Wahrheit (אמת), א das Leben (חיים) und א den Weg (דרך).

² Über die Textordnung siehe Fries, Jesu lif (Leben Jesu), 278f. VV. 12—15, 21, 18—20 bilden in dieser Reihenfolge einen organischen Zusammenhang unter einander und mit der Fortsetzung in VV. 22ff. VV. 16—17, 26 scheinen ein späterer Zusatz in diesem Zusammenhang zu sein.

³ Die Worte in 14, 31 bilden den Übergang zu 18, 1. Kap. 15 und 16 sind zwei verschiedene Versuche Jesu letztes Gespräch wiederzugeben, das sich um Gebetserhörnung und die Sendung des Geistes gedreht hat — beide Kapitel kommen darauf zurück — ruhen aber auf johanneischen Traditionen, vielleicht den Erzählungen der Ältesten in Kleinasien. Das gleiche gilt seinerseits von dem Inhalt von Kap. 17.

⁴ Nicht die Einheit eines himmlischen Wesens mit Gott ist dem Judentum fremd oder eine blasphemische Behauptung, aber daß Jesus, der ein Mensch war, sich eins mit Gott wußte und sich als sein alter ego ausgab, das war nach jüdischer Auffassung Blasphemie wie aus den Worten in Joh 10, 33 deutlich hervorgeht.

indessen die Aussage in 14, 30 mit der in 12, 31, welche nach meiner Meinung ihren richtigen Zusammenhang in Joh 11, 41f. hat,¹ so finden wir, daß Jesus die Verherrlichung des Namens des Vaters durch Jesu Werk mit der Ausstoßung des „Fürsten der Welt“, gleichzeitig damit, daß ein Gericht über die Welt d. h. das Volk der Juden ergeht, zusammenstellt. Auch hier sind die Worte dunkel — vermutlich auf dem erregten (11, 33, 38), halb ekstatischen Zustande² Jesu beruhend — aber die Meinung kann schwerlich mehr als eine sein. Jesus sieht sich durch das was (an Lazarus' Grabe, vergl. meinen vorstehend zitierten Aufsatz) eingetroffen ist, in einen geistigen Kampf mit Mitatron versetzt, der nach jüdischer Theologie Herr über die Seelen der Toten ist (Jalkut Rubeni § 13). Soll Jesus sowohl hier auf Erden als nach der eigenen „Auferstehung“ im Himmel den Platz desselben einnehmen, so muß der „Fürst der Welt“, der Mittler Israels bei Gott, ausgestoßen werden.³ Durch die Stimme vom „Himmel“ (= von Gott)⁴ bekannte sich auch Gott direkt — demnach nicht durch die Vermittlung Mitatrons in dessen Eigenschaft als קל אלהים — zu Jesus, als dem, der durch sein Werk den Namen Gottes verherrlichte (V. 28). Sollte nun Jesus den Platz des Mitatron in der Wohnung Gottes einnehmen, so mußte der letztere von dort ausgestoßen werden. Die Juden sollten hierdurch ihren Verteidiger beim Vater verlieren. Denn wenn auch Jesus nicht sagte, daß er die Juden bei Gott anklagen wollte — dies sollte vielmehr Moses tun (5, 45) — so geht jedenfalls aus Joh 5, 7. 8 unzweideutig hervor, daß er sich nicht für im Stande hielt sie zu verteidigen. Falls „die Welt“ dies

¹ Siehe Zeitschr. f. neut. Wiss. 1900, 300 (Note 2).

² Vgl. O. Holtzmann, War Jesus Ekstatiker? 1903.

³ Vgl. den Ausdruck גרוו סמחיות über die Ausstoßung der Engel (= קול ausstoßen, vertreiben) im Gen. R. nach Levy, Lexikon, III, 74. Auch die Lesart βληθήσεται κάτω (so Blaß) ist akzeptabel. Die Ausstoßung des „Fürsten der Welt“ wird oft mit Ap. 12 (dem Kampf Michaels mit dem Drachen oder Satan) und Jesu Worten in Luk 10, 18 „Ich sah den Satan vom Himmel fallen als einen Blitz“, verglichen. Nach dieser Vorstellung hat Satan Zutritt zum Himmel um Israel anzuklagen (vgl. Sach 3, 1ff.; 1. Chron 21, 1; Hiob 1—2; Hen 40, 7 und Ap 12). Satan und seine Dämonen halten sich nämlich im Luftkreise über der Erde (vgl. Eph 2, 2), auf dem eigentlichen Firmament unter dem ersten Himmel, auf nach Asc. Jesajae 7, 9. Aber „Himmel“ steht häufig als eine Zusammenfassung alles dessen, was über der Erde ist, demnach auch als das den Dämonen gehörige Gebiet. Von diesem sollten sie nun durch Michaels Fürsorge herabgestürzt werden um nur auf der Erde zu leben. Die beiden Vorstellungen von der Austreibung des Satans aus dem (Firmament-) Himmel und der Austreibung Metatrons aus der Wohnung Gottes (dem siebenten Himmel) haben nichts mit einander zu tun, die Ähnlichkeit in der Ausdrucksweise ist doch aus dem Angeführten völlig erklärlich.

⁴ Dan 2, 18f.; 4, 23; Esr 1, 2; 5, 11; Ps 136, 26; 1. Macc 3, 18, 60; Ass Mos 2, 3; 4, 4; Hiob 20, 22; Pirke Aboth 4, 4, 11; Mk 11, 30; Lk 15, 18, 21; Joh 3, 27.

nicht glauben oder es verstehen wollte, sollte der Geist, gesandt vom Vater im Namen Jesu, sie von dem Vorhandensein dieses Gerichts überzeugen nach Joh 16, 11, denn — heißt es — der Fürst der Welt, ihr Verteidiger, ist verurteilt d. h. ausgestoßen oder hinuntergestoßen vom Himmel. Die Sünde der Juden war, daß sie nicht an Jesus und seine Sendung (8, 24; 16, 9) glaubten; die nötige Genugtuung (קָרָב) sollte Jesus durch seinen Hingang zum Vater (16, 10),¹ aber auch die Juden ihr Gericht durch die Ausstoßung des Mitatron (16, 11) erhalten. Kein Wunder dann, daß Jesus sich in einen Kampf mit Mitatron verwickelt fühlt, welcher sucht bei Jesus etwas zu finden, das ihn seiner Stellung bei Gott verlustig machen konnte. Aber wie Jesus dessen gewiß war, daß die Juden ihn nicht für Sünde strafen konnten (8, 46), so konnte auch Mitatron nichts finden, das vor Gott gegen Jesus vorgebracht werden konnte. Gott hatte die Juden verworfen — der Evangelist hebt dies in 12, 37 ff. mit großem Nachdruck hervor — demnach auch ihren Fürsten Mitatron und statt seiner Jesus eingesetzt, der durch seinen Tod und seine Auferstehung als eine Himmelsreise der Seele in der Wohnung Gottes die Rolle des Mittlers einnehmen und für seine Jünger, die noch in der Welt weilen sollten, der gerechte „Verteidiger“ bei dem Vater werden sollte (1 Joh 2, 1).

Aus dem nun Angeführten folgt natürlich nicht unmittelbar, daß der historische Jesus diese Gedanken und Vorstellungen gehabt hat. Inwieweit dies der Fall gewesen ist, beruht natürlich darauf, in welchem Grade das Evangelium Anspruch erheben kann von einem Augenzeugen geschrieben zu sein. Mit Rücksicht auf das Vorkommen der Mitatronlehre zur Zeit Jesu liegt, wie wir bereits gesehen haben, kein Hindernis vor für die Annahme, daß Jesus von dieser jüdischen Anschauung Kenntnis gehabt haben kann und eine bestimmte Stellung zu derselben eingenommen hat. Ist man alsdann in Übereinstimmung mit dem Unterzeichneten davon überzeugt, daß das Evangelium seinem ganzen wesentlichen Inhalt nach von einem Augenzeugen des Lebens Jesu, der Jesu persönlicher Jünger aus Jerusalem war, her stammt, so ist die Kenntnis Jesu von der Mitatronlehre nicht nur eine Möglichkeit, sondern eine historische Wirklichkeit. Warum sollte nicht Jesus, der nach Lk 11, 49 die „Weisheit Gottes“ kannte, vielleicht geradezu sich selbst mit diesem in Spr. 8 hypostatisch geschilderten Wesen identifizierte,² die Mitatronlehre haben

¹ Über Jesu Glauben an seine Auferstehung siehe Fries, Zeitschr. f. die neut. Wiss., 1900, 291 ff.

² Mt 11, 19; 23, 34. Vgl. 1. Kor 1, 24, 30; Jak 3, 17.

kennen und sich derselben bedienen können? Mit der messianischen Dogmatik war er wohl bekannt und nahm auch eine bestimmte Stellung zu derselben ein. Aber gerade die Mitatron- und Messias-Ideen waren in vielen Stücken derartig mit einander verwandt, daß schon dieser Umstand Jesus zum Nachdenken über die ersteren ebensowohl wie über die letzteren geführt haben muß. Denn daß Jesus sich für den Messias gehalten hat, dürfte, trotz aller modernen Einwände, keinem Zweifel unterworfen sein.

Damit ist keineswegs gesagt, daß die Mitatronlehre auch den Jüngern Jesu bekannt war. Die Rabbiner hatten gewisse esoterische Lehren.¹ Als eine solche gewissermaßen geheime Anschauung, auf welche Jesus nur durch anspielende Reden, Gleichnisse oder Zeichen im allgemeinen hindeutete, um zum Nachdenken zu wecken, sah Jesus die Kenntnis von seiner messianischen Berufung an. Als er dieselbe seinen Jüngern offenbart hatte, verbot er ihnen strenge von derselben zu reden, bis der richtige Zeitpunkt da sei (Mk 8, 30; 9, 9). Aber Jesus hat darum nicht seinen Jüngern alles mitgeteilt (Joh 16, 12). Seine rabbinische Gelehrsamkeit, die er in ganz anderer Weise vorbrachte als die Schriftgelehrten (Mk 1, 22), weckte die große Verwunderung (Joh 7, 15) und das Entzücken (Joh 7, 46) des Volkes. Seine Gelehrsamkeit überstieg ersichtlich das gewöhnliche Maß, so daß er selbst die Rabbiner in Verlegenheit brachte (Mk 12, 37) und Nikodemus mußte seine Unkenntnis von der rabbinischen Lehre von der „Wiedergeburt“ als Bedingung für den Eingang in das messianische Reich² eingestehen,

¹ R. Akiba soll diejenigen geordnet haben, die vor ihm vorhanden waren. Hamburger, II, 271.

² Dieser Begriff ist tatsächlich so selten, daß Dalman, Worte Jesu, 1898, 145 sagt: „Es ist ein spezifisch griechischer Ausdruck und weder hebräisch noch aramäisch wörtlich wiederzugeben.“ Er kommt bekanntlich in Mt 19, 28 in dem griechischen Wort παλιγγενεσία vor. In dem entsprechenden logion bei Lukas 22, 30 ist es ausgetauscht gegen ἐν τῇ βασιλείᾳ μου. Meistens hält man daher παλιγγενεσία für eine Korrektur. Meistenteils komme ich zu einer entgegengesetzten Auffassung. Παλιγγενεσία ist seiner Seltenheit wegen korrigiert in βασιλεία. Sin. Syr., Cur., Pesch. haben παλιγγενεσία mit ܡܠܝܬܐ ܡܠܘܘܒܐ wiedergegeben, ein Umstand, der für eine Tendenz spricht den betreffenden Ausdruck umzubilden. Es ist richtig, daß παλιγγενεσία ein griechisches Wort und ein griechischer Begriff ist (vgl. Cremer's Wörterbuch). Pythagoras nannte indessen die Seelenwanderung, die wohl zunächst als eine orientalische Lehre anzusehen ist — Pythagoras hatte ja auch umfangreiche Reisen im Orient gemacht — παλιγγενεσία (Rohde, Psyche, II, 125), und der Mithra-Liturgie war dieser Gedanke nicht unbekannt (Pfleiderer, Das Christusbild des urchristlichen Glaubens, 1903, 81f.). Aber auch Josephus hat tatsächlich das Wort von der Restauration der jerusalemischen Gemeinde nach dem Exil angewendet (Ant. XI, 66). Es war demnach der Gedankenwelt des im Pharisäismus ge-

worüber Jesus seine Verwunderung aussprach (Joh 3, 10). Jesu Jünger waren „ungelehrte Leute und Laien“ (Act 4, 13); sie wußten nicht, was mit der Auferstehung der Toten gemeint sei (Mk 9, 10), und Jesus selbst bezeugt ihre mangelnden Kenntnisse selbst bis zuletzt (Joh 14, 9, 26; 16, 12f.). Auf Grund hiervon mußte er oft in „verhüllten Worten“ mit ihnen reden (Joh 16, 25; Mk 8, 32); erst in der letzten Unterredung ließ er sie — nach rabbinischem Vorbild — aus der Klasse der Diener in die der Freunde aufrücken (Joh 16, 15) und hoffte für die Zukunft alles von der Wirksamkeit des Geistes in ihnen.

Die Anschauung, kraft deren Jesus sich an die Stelle des Mitatron im Himmel Gottes setzte, ist von größter Bedeutung. Die Juden waren zu der richtigen Einsicht gekommen, daß kein Mensch Gott hatte sehen oder Erlaubnis dazu erhalten können. „Gott wohnt in einem Lichte, wohin niemand kommen kann.“ Aber während die jüdische Theologie die Kluft, die zwischen Gott und Mensch entstand, durch allerlei Zwischenwesen, vor allem den Mitatron, ausfüllte, und dadurch die Gotteserkenntnis unsicher und schwankend machte, hob Jesus für seine Jünger mit einem Mal diese Ungewißheit auf, indem er erklärte, daß man in ihm, in seiner Rede und seinen Taten Gott selbst in der einzigen Weise sehen könne und müsse, durch die er sich überhaupt den Menschen bekannt und

schulden Josephus nicht fremd. Daß Jesus diesen (wahrscheinlich den „Mysterien des Himmelreiches“ angehörigen Mk 4, 11) Begriff angewendet hat, geht nicht nur aus Mt 19, 28 und Joh 3, 3 hervor, sondern auch aus dem Jesuswort in Justins Ap I, 61: Ἄν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσελθῆτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Da die Justinus-Citate nach meinem Dafürhalten dem Hebräerevangelium angehören (siehe „I religiösa och kyrkliga fragor“ (In religiösen und kirchlichen Fragen, XXXVI, 1901, 77 ff.), so würde hierin ein Beweis dafür liegen, daß ein hebräisches (aramäisches) Äquivalent zu παλιγγενεσία existiert hat und Jesus bekannt gewesen ist. Der Ausdruck hat nach meiner Meinung folgende Bedeutung. Philo wendet denselben von der Erneuerung der Welt nach der Sündflut an (Vita Mos 2, 12). Clemens Rom I ad Cor 9, 3 hat ihn in ganz derselben Bedeutung. Die Sündflut wird aufgefaßt als ein Reinigungsbad für die sündenbefleckte Erde (Hen 10, 22; 106, 17). Mit diesem Bad der Wiedergeburt der großen Flut wird die christliche Taufe verglichen in 1. Petr 3, 21. Daher ist dieses „Sakrament“ ein λουτρον τῆς παλιγγενεσίας nach Tit 3, 5. Der Redaktor des vierten Evangeliums hat an die christliche Wassertaufe gedacht, als er in Joh 3, 5 ὕδατος καὶ hinzufügte (Fries, Wendt, v. Manen. Sin Syr hat auch in V. 8 hinzugefügt „Wasser“, aber der Johannestext des Tempelhermordens entbehrt des Wortes auch in V. 5), wie er gleichfalls in Kap. 6 an mehreren Stellen αἶμα hinzugefügt hat (der ursprüngliche Text kennt nur σαρξ), weil er das Abendmahl gemeint haben wollte. Jesus meint, in der Welt-erneuerung, die die messianische Epoche eröffnet, solle eine völlige Pneumatisierung der Welt eintreffen. Man vergleiche die Worte des Täufers in Mk 1, 8 und die jüdische Anschauung von der pneumatischen Herrlichkeit, die der Eschatologie des Paulus zugrunde liegt. Siehe Kabisch, Die Eschatologie des Paulus, 1893, 188 ff.

offenbar machen kann. Jesus offenbarte alle Eigenschaften Gottes, soweit diese überhaupt in der sinnlichen Welt hervortreten können, in vollkommener Weise, denn, wenn wir Jesu Eigenschaften, Person und Werke ansehen, so schauen wir darin Gott selbst. Dies ist ja auch der religiöse Inhalt des Bekenntnisses der Kirche von der Gottheit Christi, das natürlich nicht besagt, daß Christus mit dem Vater identisch ist. Im Gegenteil hat die Kirche diesen sog. modalistischen Irrtum ausdrücklich verworfen, und Jesus sagt im selben Kapitel des Johannesevangeliums, wo er die Worte: „Wer mich siehet der siehet den Vater“ ausspricht, auch diese: „Der Vater ist größer denn ich“ (14, 9, 28).¹

¹ Indem ich den Korrekturbogen lese, kommen mir in die Hand die „Verhandlungen des II. Internationalen Kongresses für Allgemeine Religionsgeschichte in Basel 1904“, in denen S. 327—333 ein Résumé von diesem Aufsatz gegeben ist. In der dem Vortrag folgenden Diskussion erinnerte sich Prof. Thieme-Leipzig „aus Dalmans Vorlesung über die Muttersprache Jesu der Bemerkung, daß ‚Fürst dieser Welt‘ von Jesus nicht für den Satan könne gebraucht sein, da dieser Ausdruck im Aramäischen nicht existierte.“ Übrigens hoffe ich, daß die Einwendungen, die in der VIII. Sektion vorgebracht wurden, von mir in diesem Aufsatz entkräftigt worden sind.

Beiträge zur Achikarlegende.

Von Prof. D. W. Bousset.

I.

Durch ihre Beziehungen zum Tobit-Buch, wie zu der alttestamentlichen und spätjüdischen Spruchweisheit hat die Achikarlegende auch in den Kreisen theologischer Forscher die Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Der mit der Erzählung¹ weniger Bekannte sei hier in kurzem an den Gang derselben erinnert: Achikar ist der weise Minister des Königs Sanherib von Assyrien. Er hat sechzig Frauen in sechzig Palästen, aber keinen Sohn. Er wendet sich an seine Götter Belshim², Shimil, Schanon (nach der armenischen Übersetzung) mit dem Gebet um Kinder, bekommt aber die Antwort, daß er seinen Neffen Nadan adoptieren und erziehen solle. Er tut es und in einer Sammlung von Lehrsprüchen wird uns eine Probe der Erziehungsweisheit des Achikar mitgeteilt. Der Neffe schlägt aus der Art und vergreift sich an dem Gut seines Wohltäters. Vom Onkel zur Rede gestellt, beschließt der Neffe ihn zu Fall zu bringen. Er spinn eine Intrige, indem er im Namen Achikars gefälschte Briefe an die beiden Könige von Persien³ und Ägypten schreibt. Die Intrige gelingt, Achikar wird zum Tode verurteilt, der Neffe zum Wesir erhoben. Aber Achikar überredet mit Hilfe seiner klugen Frau den vom König mit seiner Hinrichtung Beauftragten⁴, ihn zu schonen, statt seiner einen zum Tode verurteilten Sklaven hinzurichten und ihn in einem unterirdischen Gelaß zu verbergen. Indessen sendet der König von Ägypten, der, wie sich im folgenden zeigt, von einer Ermordung des gefürchteten Ministers Wind bekommen hat, an den König von Assur die Aufforderung,

¹ Ich gebe eine Rekonstruktion der Erzählung nach den verschiedenen Quellen, vor allem nach der armenischen Version, (die Namen nach der syrischen Übers.).

² Belshim ist der syrische Baalšamen (בעלשמן), Shimil offenbar der syrische Schemal (jüdisch: Sammael?)

³ Es ist möglich, daß der König von Persien, der im Armenier nicht genannt wird, erst später eingeschoben ist. Doch siehe weiteres unten.

⁴ Im syrischen Vabusemakh offenbar = Nabusemak (armenisch Abusmak, die Verderbnis ist also älter).

ihm einen Mann zu senden, der ihm ein Schloß zwischen Himmel und Erde baue und bereit sei, auf alle seine Fragen zu antworten. Wenn nicht, solle er ihm die Einkünfte seines Reiches auf drei Jahre als Tribut zahlen. Keiner der Beamten des Königs getraut sich, diese Aufgaben zu lösen. Da teilt jener Beamte, der den Achikar hinrichten sollte, dem Könige mit, daß der weise Wesir noch lebe. Der König sucht seinen früheren Minister auf und befreit ihn. Achikar erklärt sich bereit, zum König von Ägypten zu gehen. Er läßt mittlerweile durch seine Frau zwei Adler fangen, richtet sie ab, daß sie mit zwei Knaben¹ in die Höhe fliegen, die von oben rufen müssen, „Gebt den Bauleuten Mörtel und Steine“. Nun zieht A. nach Ägypten. Dem ihn nach seinem Namen fragenden König gibt er einen unbekanntenen Namen Abikam an, er gehöre zu den gewöhnlichen Leuten des Reiches Assur. Auf das Verlangen des Königs, ihm das Schloß zu bauen, läßt A. die Adler mit den Knaben auffliegen und diese nach Steinen und Mörtel schreien. Als der König antwortet, daß man unmöglich das Verlangen erfüllen könne, antwortet A., daß er dann auch kein Schloß bauen könne. Sonst hätte er es getan. Dann am folgenden Tage erscheint der König in Weiß, während seine Umgebung in Rot gekleidet ist, und fragt A. was das bedeute. A. antwortet, der König sei Bel, die Großen seine Priester. In ähnlicher Weise erscheint dann der König als Sonne, seine Großen als die Sonnenstrahlen, der König als der Monat Nisan, seine Großen als die Blumen im Nisan. Dann fragt der König ihn, mit wem er denn den König von Assyrien vergleiche. Da befiehlt A. dem König aufzustehen und antwortet: der König Sanherib sei gleich dem Herrn des Himmels (Baalšamen), der alles in seiner Gewalt habe und auch den Bel an seinen alljährlichen Prozessionen am Neujahrstage hindern könne², der über die Gestirne, Regen und Donner verfüge. Der erstaunte König will nun wissen, wer der unbekannte Gesandte denn eigentlich sei. Nun gibt sich Achikar zur Verwunderung des Königs, der ihn für tot gehalten, zu erkennen. Darauf gibt der König dem A. das bekannte Jahresrätsel auf: eine Säule mit zwölf Zedern, mit je 30 Zweigen, in jedem Zweig zwei Mäuse³, eine schwarze und eine weiße. Dann stellt

¹ Die Namen der Knaben — in der syrischen Übersetzung — Ubael, Tabshalam (Arab.: Nabuhail, Tabshalom) sind bis jetzt nicht aufgeklärt. Harris (the Story of Ahikar XXXII) sucht den letzteren aus der aus dem Indischen stammenden Sammlung Kalilah und Dimnah abzuleiten.

² Nach einer Vermutung Lidzbarskis: Harris a. a. O. 37.

³ So die slavische Übers.; die Überlieferung variiert. Nach Lidzbarskis neu-aramäischem Text sind es zwei Rispfen. — Die übrigen Übersetzungen sind teilweise

der König ihm die Frage, wie es komme, daß wenn die Hengste in Assyrien wieherten, die Stuten in Ägypten das hörten und eine Mißgeburt hätten. A. antwortet, indem er eine Katze auspeitscht, weil sie in der Nacht seinen Hahn getötet, den er in Assyrien besitze. Dann verlangt der König etwas durchaus Neues von ihm zu hören. Er instruiert aber seine Großen, was auch Achikar vorbringen möge, zu antworten: „das wissen wir und haben es gehört“. Da schreibt A. einen Brief Sanheribs an den König von Ägypten des Inhalts, daß er ihm eine große Summe Geldes schulde. Die Großen des Königs geben, als der Brief verlesen wird, die gebotene Antwort¹, — Tableau. Noch befiehlt der König ihm, Stricke aus Sand zu drehen, eine Aufgabe, die A. in recht wunderlicher Weise, die man selbst nachlesen möge, löst. Endlich soll A. einen zerbrochenen Mühlstein wieder zusammennähen. Er nimmt einen andern Stein, zerbricht ihn und verlangt, man solle aus dem Stein Fäden schneiden, er habe sein Handwerkszeug vergessen! — Dann muß Pharaon dem A. den Tribut von drei Jahren geben. A. kehrt nach Assyrien zurück, bekommt seinen alten Rang wieder, sein Neffe wird ihm auf Gnade und Ungnade ausgeliefert. Nun hält A. dem gefesselten Nadan in einer neuen Spruchkette die Schnödigkeit und Undankbarkeit seines Tuns vor, bis der ungetreue Neffe, der offenbar so viel Weisheit seines Onkels nicht verdauen kann, mitten auseinander platzt und stirbt.

Die Überlieferung dieses Märchens ist ungemein verwickelt. Es ist uns in seiner ursprünglicheren Form in einem syrischen², arabischen (in 1001 Nacht)³, armenischen und einem slavischen Text überliefert. Aus einem

sinnlos. Sehr bemerkenswert ist es, daß im neuaramäischen Text gesagt wird, daß die zwölf Zedern auf einer Halle aus 8736 durch 365 Ziegel verbundenen Steinen ständen. Das Bild ist besser. Die Zahl 8736 (die Stunden des Jahres 24×364) ist sehr bedeutsam (s. u.).

¹ Das wird der ursprüngliche Sinn der in keiner Redaktion mehr rein erhaltenen Anekdote sein.

² Vorhanden ist eine vollständige Rezension und ein Fragment.

³ Hier sind mindestens zwei Rezensionen zu unterscheiden. Die von A. S. Lewis in „the Story of Achikar“ (s. u.) herausgegebene Rezension hat eine längere Spruchreihe. Die von Salhani veranstaltete Ausgabe, aus der Lidzbarski die „Sprüche“ Achikars in die Übersetzung seines neuaramäischen Textes eingeschoben hat, bringt jene Reihe wesentlich verkürzt. In genau derselben Verkürzung liegt sie im Manusk. 1723 der Pariser Bibliothek von 1001 Nacht vor. Übers. danach bei Reclam 1001 Nacht, XXII. Nachtr. 5. Teil p. 1 ff. Diese Rez. bringt die Spruchreihe der längeren Rez. nur bis Nr. 24, dann Nr. 54, 55, 58—63, 66 (die Nummern nach der Übers. in „the Story of Achikar“).

arabischen Text stammt eine von Lidzbarski¹ veröffentlichte neuaramäische Übersetzung. Eine Reihe von Sprüchen der Achikarlegende finden sich in dem äthiopischen Buch der weisen Philosophen. Eine kürzere Rezension der Geschichte ist unter den Fabeln des Aesop überliefert, in welcher Aesop selbst der weise Mann am Hofe des Königs Λύκηρος von Babylonien ist, während der ägyptische König der aus dem Alexanderroman bekannte Nectanebo ist. Dieser gesamte Überlieferungstoff (mit Ausnahme des Textes von Lidzbarski) ist sehr bequem und handlich von F. Conybeare, R. Harris und A. S. Lewis in „the story of Aḥikar“ herausgegeben. Auf eine andere Form der Überlieferung der Erzählung in 1001 Nacht, die von den Herausgebern nicht berücksichtigt ist, „Sinherib und seine zwei Veziere“ macht Benfey (kleine Schriften II, 3, 181) aufmerksam. Sie findet sich in der Chavis-Cazotteschen Übersetzung der 1001 Nacht, II. Bd., abgedruckt in Cabinet des Fées XXXIV 2663—62². Lidzbarski: Theol. Lt. Zt. 1899, Sp. 606 erwähnt noch eine zweite syrische, aus dem Arabischen geflossene Rezension und eine rumänische Übers.

Die Herausgeber der Story of Aḥikar haben sich begnügt die Texte einfach nebeneinander abzudrucken, ohne einen Versuch zu machen in die Überlieferungsgeschichte einzudringen. Grundlinien derselben lassen sich leicht ziehn.

Besonders instruktiv ist eine Vergleichung der Spruchreihen in den vier Hauptrezensionen. Der Vergleich ist dadurch sehr erleichtert, daß in der Ausgabe „the Story of Aḥikar“ die Spruchreihen der einzelnen Rezensionen numeriert sind. Ich stelle nun eine Tabelle auf, in welcher ich die Rekonstruktion der ursprünglichen Spruchreihe versucht habe. Ich stelle die Nummern der Sprüche der verschiedenen Rezensionen

¹ Beitr. z. Volks- und Völkerkunde IV: Geschichten u. Lieder a. d. neuaramäischen Hdschr. in Berlin.

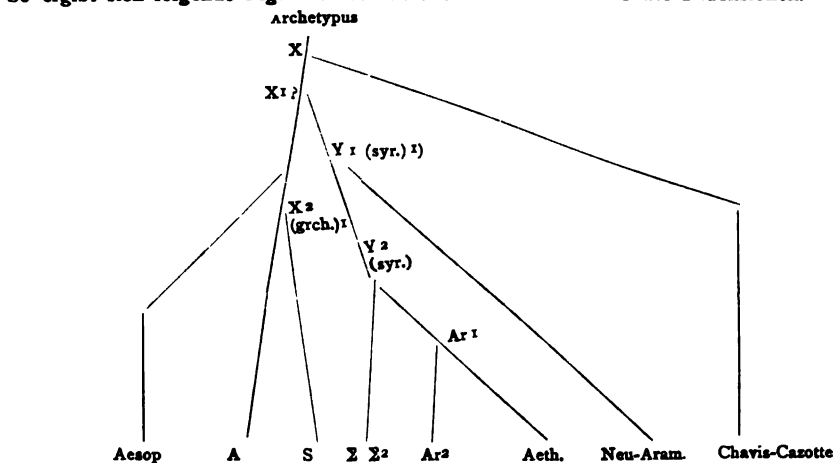
² Diese Bearbeitung, der gegenüber die übrigen Rezensionen (mit Ausnahme der griechischen) wieder eine Einheit bilden, erscheint sekundär aber doch an vielen Punkten noch sehr beachtenswert. In ihr spielt die Frau Achikars, hier die Tante des Königs, eine viel größere Rolle, als die „kluge Dame“. Die Spruchreihe (s. o.) ist vollkommen verändert. Nur zwei Sprüche (syr. Rez. Nr. 10 u. 59) fand ich hier wieder. Von den Rätselfragen des ägyptischen Königs finden sich hier nur die Fragen nach den Verkleidungen des Königs. Bemerkenswert ist, daß hier, wie in der syrischen Rezension sich die fehlerhafte Überlieferung des Namens Yabusemakh (= Nabusemakh) findet. An beiden in betracht kommenden wichtigen Stellen ist hier noch der Göttername Baalšamen erhalten (verstümmelt zu Bilelsanam), wie nur in der armenischen Rezension. Nadan erhängt sich hier, in den übrigen Rezensionen birst er auseinander. Man vergleiche die doppelte Tradition über das Ende des Verräters Judas. Die arabische Erzählung muß auf einen Archetypus zurückgehen, der hinter allen uns bekannten liegt.

mit gleichem Inhalt einander gegenüber in dieselbe Reihe. Ausgeschieden habe ich mit wenigen Ausnahmen die Sprüche, die nur in einer einzigen Rezension enthalten sind. Über diese Ausnahmen wird weiter unten die Rede sein. A bedeutet die armenische, S die slavische, Σ die syrische, Ar die arabische Version.

A	S	Σ	Ar	A	S	Σ	Ar
1	1	1	1	[59]	51	42	39?
2	2-3	2-4	2f. 5f.	66		47	41
3	4	5 (72)	7-9	67 (62)	52	43	
45b	6	7	10	68}	53	44	
4	7a	8	11	69}	54	45	
5	7b	9	12	70}	55	46	
6		10	14	71	56		
7		11	13	[72]	57	63	
8	8			73a	58		
9	(9)	13	16	73b	61		
10a	10	14	17	73c	62	49	46
10b	12	15	18				
10c	13	16	19a				
11	11. 14	17	19b	51	59	48	44
12		21	21	50	63		47
13	15	18f.		52	65	51	49ff.
14f.	18f.	22f.	23f.	53		52ff.	52
	20	24	25	55f.		56	53
16f.	21f.			77	67	57	56
100	23	25		74	68		
18	24f.	26	26	75	69		
19	27	27	27	57	73		
20f.		28	28f.	58	74		
22a	29	29	31	59	75		
(22b)	30	30		60	77	59	57
23	31f.	31f.	32	61	79	60	58
24	33						
25	34						
26f.	35f.						
28	37	(61)	(55)	79			
30	38			80b	80	61	55
31	39			80a		64	
32	40			81a		65	62
36	41			81b	86	66	
38	42					68	63
39	43			83	82	62	59
41	45			84	(91)	74	
42		33	34	85	92	35	
43		34	33	87			
44		36	30	—	87	69	64
45a	46	37		—		70	
47	47	38	4	—	96	73	61
47	48	39	35	—	119	67	60
				—		71	66
64	49	40	36	—		72	
65	50	41	37	—	113		

Die Zusammenstellung ist ungemein lehrreich und klärt die Sachlage vollkommen auf. Auf den ersten Blick zeigt sich, daß Σ Ar unter einander die engste Verwandtschaft haben. Bis zu den Nummern Σ 31f. Ar. 32 gehen sie mit A S. Dann folgt eine große Lücke, nach dieser Lücke setzen beide mit Σ 33 Ar. 34 wieder ein. Dieselbe Erscheinung zeigt sich noch einmal bei Σ 57 (56). Ar. 59 (57). In der zweiten Hälfte ist die Überlieferung in Ar dürftiger als die in Σ , daher die Parallelen oft nicht mehr so deutlich.

Da das Plus von Sprüchen, das AS über Σ Ar hinüber haben, inhaltlich keinem Bedenken unterliegt und durchaus denselben Charakter wie das übrige zeigt, so wird aller Wahrscheinlichkeit nach die ursprünglichere Überlieferung in A S vorliegen, die dann von Σ Ar verkürzt ist¹, wie wiederum die zweite arabische Rezension Ar I verkürzt hat. Auch zwischen A und S kann eine Entscheidung getroffen werden. Wir sehen nun deutlich, wie die verschiedenen Überlieferungen in A wieder und wieder ihren Treffpunkt haben, wie von wenigen Ausnahmen abgesehen A bald mit Σ , bald mit Σ Ar übereinstimmt. Da nicht anzunehmen ist, daß vermöge eines ungemein künstlichen Verfahrens der Redactor von A in seiner Spruchreihe das gemeinsame Element der ihm etwa vorliegenden doppelten Überlieferung von S und Σ Ar herausgesucht habe, so bleibt nur die Annahme, daß A der ursprünglichen Rezension am nächsten steht. Allerdings ergeben sich zwei Beschränkungen. Am Ende der Spruchreihe, bei dem übrigens alle Rezensionen sich hoffnungslos verwirren, läßt A, der hier nach Nr. 87 überarbeitet sein muß, gänzlich im Stich. Und dann muß in A, wie die Zusammenstellung zeigt, eine Störung der Reihenfolge, vielleicht durch eine Blatt-Vertauschung eingetreten sein. — Resultat ist also, daß A die relativ beste Rezension enthält. Aber nur die relativ beste. Keine der andern Rezensionen ist entbehrlich. Selbst Ar läßt sich nicht schlechthin auf Σ zurückführen, sondern hat selbständigen Wert, wie weiter unten deutlich werden wird. Ferner war schon oben darauf hingewiesen, daß auch der aramäische Text Lidzbarskis ein sicher ursprüngliches Moment der Überlieferung erhalten hat. Da aber dieser Text mit Σ Ar eng verwandt ist, so muß er aus demselben Seitenzweig wie diese aber von einem vor beiden liegenden Texttypus entstammen. Und endlich hat der Bearbeiter des Textes von Chavis-Cazotte ein Exemplar unserer Erzählung benützt, das hinter unsern sämtlichen Rezensionen liegt. Noch erwähne ich, daß auch die in „Story of Ahikar“ abgedruckten Fragmente, das syrische $\Sigma 2$ und das äthiopische (Aeth.) auf denselben Archetypus zurückführen. $\Sigma 2$ zeigt einige Verwandtschaft mit $\Sigma 1$, Aeth. ist auf Ar zurückzuführen. So ergibt sich folgende Figur für das Verwandtschaftsverhältnis der Rezensionen.



¹ Die Annahme solcher Kürzungen derartiger Spruchketten ist ja allerdings von vornherein genau so wahrscheinlich, wie die entgegengesetzte. Aber zwischen den beiden Möglichkeiten wird eben der Inhalt der Sprüche entscheiden müssen. Und man vergleiche nur den Inhalt des Plus in AS mit dem Plus, das darüber hinaus jede einzelne Rezension bietet. Man wird dort den gleichen, hier einen durchaus verschiedenartigen Charakter der Sprüche entdecken.

² Ich nehme als wahrscheinlich an, daß A und S auf einen griechischen, als sicher,

Dieses Resultat läßt sich nun auch noch durch andere Beobachtungen erhärten. Schon Harris ist in der Vorrede der genannten Ausgabe auf den polytheistischen Charakter aufmerksam geworden, der nur mühsam verdeckt der Erzählung in den verschiedenen Rezensionen zu Grunde liegt. Auch er stellt schon den Kanon auf, daß diejenige Rezension die ursprünglichste sein dürfte, die diesen (teilweise) polytheistischen Charakter am besten bewahrt hat. An diesem Punkt verdient nun wieder die armenische Übersetzung vor allen andern den Vorzug. Gleich im Anfang erzählt sie uns ganz naiv, daß Achikar sich zu seinen Göttern (s. o.) mit dem Gebet um Nachkommenschaft gewandt habe. In den andern Texten ist das einfach geändert. Am nächsten kommt Ar¹, wenn er erzählt, daß Achikar sich erst an die Götzen und dann an den einen allmächtigen Gott gewandt habe und zur Strafe nun Gott ihm den Kindersegen verweigert habe.² Das ist die muhamedanische Redaktion des polytheistischen Textes. In Σ und S ist ganz einfach Gott an die Stelle der Götter in Rez. A eingesetzt. Noch an einer andern Stelle tritt der polytheistische Grundcharakter der Erzählung deutlich hervor, da wo Achikar den König und seine Großen mit Bel und seinen Priestern vergleicht. Hier haben allerdings Σ und Ar das Ursprüngliche. Bei A ist dieses nur eben verwischt. Es heißt dort: du bist gleich „dem Diq“ (dem Gott, d. h. Bel, dessen Name hier vermieden wird) und seinen Priestern. S hat bezeichnenderweise diese Episode ganz fortgelassen.

Auch darin zeigt, wie es scheint, die Relation in A ihre Ursprünglichkeit, daß als Achikar am ägyptischen Hofe erscheint, er zuerst dem ägyptischen König die Antwort auf seine Forderung des Baues des Luftschlosses gibt und dann die übrigen Fragen des Königs beantwortet, während in den übrigen Rezensionen einige Rätselfragen vorangestellt werden. Aber auf die ursprüngliche Stellung jener Episode deutet auch hier noch der Umstand hin, daß Ach. als er sich der Grenze Ägyptens nähert, die Adler mit den Knaben eine Probefahrt machen läßt und so anstatt der einen Episode eine Doublette entsteht.

Bei der Rekonstruktion des Archetypus ist nun vor allem die Frage nach dem ursprünglich polytheistischen oder monotheistischen Charakter

daß Σ und Ar von einem (zunächst) syrischen Text abstammen. Aus der griechischen Überlieferung wird dann auch die Fabel bei Aesop geflossen sein. Die gebrochene Linie bei Aesop und Chavis Cazotte deutet die starke Bearbeitung an.

¹ Ar 1, 2 und ebenso noch die Bearbeitung bei Chavis-Cazotte. — An diesem Punkt erweist die arabische Überlieferung ihre teilweise Priorität gegenüber der syrischen.

des Stückes wichtig und interessant. In weiten Kreisen der Forscher ist man geneigt wegen der Verwandtschaft der Achikarlegende mit Tobit und der jüdischen Spruchweisheit als den Archetypus der Achikarlegende eine jüdische, vielleicht hebräisch geschriebene Erzählung anzunehmen. Diese Annahme scheint mir nun mit dem schon bemerkten polytheistischen Element der Erzählung, das nicht erst später in die einzelnen Rezensionen eingedrungen sein kann, weil es zu gut bezeugt ist und zu gut mit dem Ganzen der Erzählung zusammenhängt, — in Widerspruch zu stehen. Das polytheistische Element der Erzählung ist aber breiter als man gewöhnlich annimmt. Es zeigt sich nicht nur an einigen wenigen Stellen, sondern umgekehrt verschwindet, wenn man aus den verschiedenen Rezensionen den Archetypus sorgsam wiederherstellt, die monotheistische, biblisch alttestamentliche Färbung fast ganz. So bleiben in der ersten Spruchreihe, wenn man das gemeinsame Gut der vier Rezensionen sammelt, tatsächlich fast gar keine Sprüche von spezifisch monotheistischem jüdischem Klang übrig. Ich notiere A 24 (u. S 33): „Sohn beachte den Tag deines Opfers, damit nicht der Herr an deinem Opfer Mißfallen finde“. — A 41 (u. S 45, Σ 33, Ar 34): „Sohn wenn Vergeltung von Gott über Dich kommt, so fliehe oder murre nicht, damit Gott nicht zürne und Dich durch einen zweiten härteren Streich vernichte“. Das sind die einzigen Sprüche, die die Annahme einer heidnischen Herkunft unwahrscheinlich machen. Der Spruch über die Gefährlichkeit der Weiber (A 2, S 4, Σ 5, Ar 7—9), den man anführen könnte, lautete ursprünglich etwa: „Sohn erhebe Deine Augen nicht zu einem lieblichen, geputzten und geschminkten Weibe, begehre sie nicht in Deinem Herzen. Denn wenn Du ihr alle Deine Reichtümer gibst, so bekommst Du nichts von ihr wieder“ (A). Alles andre ist Zusatz der einzelnen Rezensionen. Der Spruch über das Verhalten gegen den Feind (A 61, S 79, Σ 60, Ar 58) lautet nach Ar: „O mein Sohn, freue Dich nicht über den Tod Deines Feindes, denn nach einer kleinen Weile wirst Du sein Nachbar sein“. Das Verbot, überhaupt nicht zu schwören (S 40), war ursprünglich nur ein Verbot falsch zu schwören (A 32). Demgegenüber stehen Sprüche wie A 79: „Es ist besser, sie stehlen Dir Deine Götter, als daß sie in Dir einen Dieb entdecken“; A 87: „Sohn, das Fassen eines üblen Entschlusses beruht auf der Feindseligkeit des Daev (persischer Name für Dämon), und Widerstand (gegen den Daev) ist das Fundament der Taten und das Bollwerk des Zutrauens.“ Σ 70: „Wenn Du einen Fund vor einem Götterbild machst, gib diesem seinen Teil davon“; endlich das bekannte Wort:

„Gieß aus den Wein auf das Grab des Gerechten (Totenopfer!), lieber als daß Du ihn mit bösen Leuten trinkst“ (Σ 10 = Ar 13, anders A 7). Und selbst bei jenen obengenannten monotheistischen Sprüchen kann die Annahme nicht verwehrt werden, daß hier ursprünglich statt Gott: Götter gestanden habe. Der Spruch, daß man am rechten Tage opfern soll A 24, ist seinem Inhalt nach heidnisch und so allgemein gehalten nicht jüdisch.¹ — Also nicht einmal die Spruchsammlung der Ach-Erzählung, von der man es noch am ersten erwarten sollte, ist spezifisch jüdisch. Die Forscher wissen nun freilich zu den Achikarsprüchen viele Parallelen aus den Sprüchen, Jesus Sirach, Pirke Aboth beizubringen. Aber diese oft recht geringen Übereinstimmungen beweisen gar nichts.² Und selbst wenn wirkliche Parallelen vorlägen, würde es sich noch sehr fragen, wo die Priorität liege, oder ob die einzelnen Schriften nicht nur aus gemeinsamer Quelle schöpften, die keineswegs jüdisch zu sein braucht. Denn daß die jüdische Spruchweisheit kein speziell jüdisches Gewächs ist, sondern in internationalem Boden wurzelt und von der gesamten alttestamentlichen und spätjüdischen Literatur am wenigsten spezifisch jüdische Eigenart zeigt, dürfte dem Sehenden nicht verborgen sein.³ Nachweise scheinbar literarischer Berührung im Einzelfalle helfen in diesem Falle wenig weiter.

Auch aus der übrigen Erzählung verschwindet bei genauer Vergleichung und Herstellung des Archetypus das spezifisch Jüdische, Monotheistische fast ganz. Man hat darauf hingewiesen, daß der König von Ägypten hier mit dem alttestamentlichen Titel Pharao erscheine. Nun kommt der Name allerdings in allen Rezensionen der Erzählung vor. Aber in der armenischen Übersetzung erscheint der König von Ägypten an der ersten Stelle, an der er eingeführt wird (Story of Aḫikar 37) ohne Namen. Der Name Pharao erscheint hier erst später (S. 39). Ebenso wird der König S. 43 erst allgemein als König von Ägypten eingeführt, dann erst als „König von Ägypten Pharao“ (Beachte die Stellung der Worte). Die Ermahnung Achikars an den Beamten, dem der König seine Hinrichtung befohlen hat: „Blicke auf zum Himmel und richte

¹ Die wilden Spottreden mit denen A. zum Schluß seinen Neffen überschüttet, sind ihrem Charakter nach erst recht nicht alttestamentlich.

² Dasselbe Urteil las ich nachträglich zu meiner Freude bei Lidzbarski, Theol. Lt. Zt. 1899, 608.

³ Darin beruht der eminente Wert der Achikarlegende für den Theologen, daß für diese an sich wahrscheinliche These hier der Beweis erbracht werden kann. Und daher ist auch die Frage nach dem jüdischen oder heidnischen Ursprung der Achikarlegende von so eminenter Wichtigkeit.

auf Gott Deinen Blick“ (A, Story 41 und Parallelen), fehlt in der arabischen Version. Hier erinnert Achikar seinen Gefangenwärter nur an früher erwiesene Wohltaten. Die Bitte Nadans um Verzeihung lautet in der arabischen Version (Story S. 116): „O mein Onkel, verfare mit mir nach Deiner Weisheit und vergib mir meine Verfehlungen. Denn wer ist, der sich verfehlt hat wie ich, oder wer ist, der vergibt wie Du? Nimm mich an, o mein Onkel, ich will Sklave in Deinem Hause sein und Deine Pferde bedienen . . . und Deine Schafe füttern. Denn ich bin boshaft und Du bist gerecht; ich bin schuldig und Du bist edelmütig.“¹ In allen andern Rezensionen ist diese Bitte mit einem Hinweis auf Gottes Barmherzigkeit verbunden, die hier fehlt. —

Ich will mit alledem nicht ganz leugnen, daß der uns vorliegende Hauptzweig der Achikarüberlieferung letztlich auf eine jüdische Form der Erzählung zurückgehen könnte, obwohl mir das höchst unwahrscheinlich ist². Harris (a. a. O. LXXXII 39) und Halévy (Rev. Sémitique 1900) haben den Versuch gemacht nachzuweisen, daß die Überlieferung auf ein hebräisches Original zurückweise. Ich bin nicht imstande, hier selbst zu urteilen, aber was bis jetzt zum Beweise vorgebracht ist, scheint mir für diesen absolut nicht auszureichen. Die einzige Bemerkung Lidzbarskis, daß die Erzählung von dem Wolf der statt A, B, C, Lamm, Ziege, Böckchen sagt³, auf einen syrischen (nicht auf einen hebräischen) Archetypus (אמרן ברהא נריא) weist, schlägt alle recht fadenscheinigen Gründe für die obige Annahme nieder. Sollten aber unsre Versionen auf ein jüdisches Original zurückführen, so kann selbst in diesem höchst unwahrscheinlichen Falle die Erzählung nur fast unberührt durch das Medium jüdischer Überlieferung hindurchgegangen sein. Sicher ist sie nicht — auch nicht in ihrem didaktischen Teil — auf jüdischem Boden entstanden und wenn überhaupt so doch so wenig eindringend überarbeitet, daß der polytheistische Charakter noch vollkommen deutlich geblieben ist.

Ehe wir weiter gehen, wollen wir, um auch unsrerseits alles beizubringen, was sich etwa für die These einer jüdischen Bearbeitung der Legende beibringen läßt, doch auch auf eine spätere jüdische Überlieferung hinweisen, welche die Bekanntschaft des späteren Judentums

¹ Der Anklang an die Parabel vom verlorenen Sohn ist bemerkenswert. Aber jedenfalls ist die Abhängigkeit nicht auf Seiten unserer Erzählung.

² Noch bestimmter urteilt jetzt Lidzbarski: Th. Lt. Zt. 1899, 607: Der heidnische Charakter und Geist ist unleugbar und zeigt sich namentlich in der armenischen Version.

³ Auch hier hat wieder die armenische Übers. den besten Text. — Vgl. schon Harris a. a. O. LXXXIV.

mit der Achikarlegende in unsrer Form unumstößlich sicher macht. Sie findet sich im babylonischen Talmud Traktat Bechoroth 8 b 9 a (Wünsche, d. bab. Talmud i. s. haggad. Bestandteilen II 4, 62 ff.). Hier wird von einem Schulgespräch des Kaisers (Hadrian) mit R. Josua b. Chananja berichtet. Im Laufe des Gespräches befiehlt der Kaiser, er solle die siebenzig Gelehrten des „Athenaeums“ im Wettsteit besiegen und sie zu ihm bringen. Der Rabbi macht sich auf die Fahrt und es gelingt ihm durch List sich Zutritt zu den 70 Weisen zu verschaffen. Nun beginnt der Wettkampf mit den Weisen. Unter anderm fordern diese von dem Rabbi: „Baue uns ein Haus in den Weltenraum“. „Da sprach jener den Gottesnamen aus, erhob sich zwischen Himmel und Erde und rief: Reicht mir Ziegel und Lehm von da! Sie sprachen: wer kann ihm das dahin reichen? Darauf er: Wer kann ein Haus zwischen Himmel und Erde bauen!“ Sie fordern von ihm, daß er einen Brunnen von der Wiese hereinbringen solle. Er stellt die Gegenforderung: „Drehet mir Stricke aus Kleie, so will ich ihn euch hereinbringen.“¹ Sie fordern von ihm, daß er zerbrochene Mühlsteine zusammennähe. Er verlangt, daß man ihm von einem Stein Zwirnsfäden drehe. — An dem hier vorliegenden Zusammenhang mit der Achikarlegende kann gar kein Zweifel sein. Selbst auf eine ganz unverständliche Phantasie des Talmud wirft unsre Parallele helles Licht: „Darauf sprachen sie zu ihm: Nun sage uns etwas Lügenhaftes. Er antwortete ihnen: Wir hatten ein Maultier, welches ein Junges gebar, an dessen Hals man eine Schuldverschreibung hing, auf welcher geschrieben stand: der und der ist meinem Vaterhause 100000 Sus schuldig.“ Man vergleiche damit die oben skizzierte Achikarerzählung und die Entstehung dieses Gallimathias wird einigermaßen klar sein. — Auch an einigen andern Stellen talmudischer Überlieferung scheint ein Hinweis auf unsre Erzählung vorzuliegen. Die Stelle Jes 33, 18 („wo ist der Turmzähler“) wird an mehreren Stellen gedeutet: „Wo ist der Turmzähler, welcher 300 Halachoth zählt, betreffs des Turmes, der in der Luft schwebt“. Sanhedrin 106a, Chagiga 15 b. Sanh. 106a fügt hinzu: „Nach R. Ammi haben Doeg und Achitophel 400 Fragen aufgeworfen (betreffs der Turms). Raba hat gesagt: Ist denn das etwas Großes Fragen aufzuwerfen?“. Es handelt sich hier offenbar um die Fragen und Antworten, die man mit der Erzählung von dem in die Luft gebauten Turme verband.

Wenn nun die Erzählung nicht jüdischen Ursprungs ist, so fragt

¹ Diese Anekdote macht hier einen ursprünglicheren Eindruck als in dem in der Hauptrezension der Achikarerzählung offenbar schlecht erhaltenen Bericht.

es sich, ob wir ihren Ursprung noch genauer fixieren können. Théodor Reinach¹ hat in einem anregenden Artikel für babylonischen Ursprung plädiert. Er stützt sich dabei vor allem auf äußere griechische Zeugnisse. Clemens Alexandrinus Stromat. (I 12, ed. Potter, p. 356) gibt nämlich an, daß Demokritos sich babylonische ethische Weisheit angeeignet habe, er habe nämlich die „Säule“ des Achikar in der Übersetzung seinen eigenen Schriften einverleibt. Hier scheinen ethische Sprüche eines babylonischen Weisen vorausgesetzt zu sein, die sich nach der Meinung des Clemens Demokrit — wohl nicht der echte alte Demokrit, sondern ein unter seinem Namen geschriebenes Machwerk — angeeignet hat. Aber die ganze Nachricht tritt außerordentlich vage und unverbürgt auf. Noch weniger läßt sich mit der Notiz des Diogenes Laertius (v. 50) anfangen, daß Theophrast ein Buch mit dem Titel Ἀχίκαρος geschrieben habe. Auch Strabo (XVI 2. 39) spricht von einem Manne mit mantischen Gaben: παρὰ τοῖς Βοσπορανοῖς Ἀχάικαρος, aber Reinachs Vorschlag statt Βοσπορανοῖς: Βορσιπηνοῖς zu lesen, hat wenig Einleuchtendes. Das Sichere, das von diesen Nachrichten übrig bleibt, scheint das zu sein, daß die Griechen bereits seit der Diadochenzeit den Namen Achikar als den eines Trägers ethischer Spruchweisheit kannten. Was aber von der „Säule“ und der babylonischen Weisheit des Achikar überliefert ist, das sieht doch gar zu sehr nach einfachen Fabeln aus. Die Annahme, daß Demokrit um 450 auf einer Säule in Babylon die Weisheit Achikars gelesen habe (Reinach 9), heißt der Phantasie etwas viel zumuten. Oder soll man sich den Demokrit als einen Leser der Keilschrift auf babylonischem Tonzylinder denken!?

Eher könnte man für die Annahme babylonischen Ursprungs auf einige Namen der Erzählung hinweisen. Es findet sich „Nabusemakh“ (denn es ist klar daß so, statt des Yabusemakh in Σ zu lesen ist). Auch in dem Namen des Schreibers, der die Vorwürfe A.s gegen seinen Neffen niederschreibt, Nagubil, Nebubel, Nabuhail wird ein Nabu stecken. Einer der beiden auf dem Adler fliegenden Knaben heißt in den arabischen Handschriften Nabuhail. Was namentlich in Σ (Story 76) von dem Herauskommen und Wandern des Bel auf den Straßen gesagt wird, das weist ebenfalls vielleicht auf babylonische Verhältnisse, die Prozession Marduk auf der großen Prozessionsstraße in Babylon am Neujahrstage.²

Da es sicher ist, daß jüdische Kreise im zweiten Jahrhundert mit

¹ Revue des études juives 1899 T. 38, 1 ff.

² Story of Aḥikar, p. XXXVII.

der Achikarlegende vertraut waren, diese aber die meisten derartigen exotischen Erzeugnisse in Babylon kennen gelernt haben, so werden wir nach alledem in der Annahme nicht fehlgehen, daß unsre Erzählung ein Stadium ihrer Entwicklung in Babylon oder in dessen Nähe erlebt habe.¹ Man wird aber deshalb doch noch nicht von einer babylonischen Erzählung sprechen dürfen.

Denn gerade in dem Passus, in welchem sich, wie es schien, die deutlichste Anspielung auf babylonische Verhältnisse, nämlich auf die Prozession Marduk-Bels in Babylon findet, wird ja zugleich mit aller Bestimmtheit behauptet, daß es einen höheren Gott gäbe als Bel. Und zwar wird dieser Gott in A Belshim, in Ar Gott des Himmels genannt, während in Σ die Stelle leider ausradiert ist. Nun ist Baalsamen ein syrisch-phönizischer Gott, dessen älteste Erwähnung (Corp. Inscr. Semit. I 139) allerdings erst im zweiten Jahrh. v. Christus nachweisbar ist. Man könnte von hier aus mit Lidzbarski (a. a. O.) auf syrisch-mesopotamischen Ursprung schließen. Aber es bleibt noch eine andre Vermutung möglich. Die ganze Stelle, in der „Belshim“ weit über Bel erhoben wird, klingt fast monotheistisch und ist von einem gewissen, erhabenen Schwung. Es kann aber Baalsamen hier auch nur das Beiwort eines höchsten Gottes gewesen sein, dem griechischen θεός τῶν οὐρανῶν gleich, wie denn der Araber tatsächlich Gott des Himmels liest. Ich glaube, es ist nicht allzukühn, wenn wir annehmen, daß ursprünglich mit dem Gott des Himmels der persische Ahura-Mazda gemeint ist. Der Name Gott des Himmels ist auf dem Gebiet der nach Westen vordringenden persischen Religion tatsächlich nachweisbar.² Das fast monotheistisch klingende Bekenntnis zu diesem höchsten Gott in einer Erzählung, welche ihrem Charakter nach polytheistisch ist und neben dem höchsten Gott die andern Götter stehen läßt, ist nicht jüdisch, aber vielleicht persisch. Mit der Lokalisierung der uns erreichbaren Form der Erzählung im mesopotamischen Tiefland steht diese Annahme in keinem Widerspruch. Denn im Diadochenzeitalter und um dieses wird es sich bei unsrer Erzählung etwa handeln, herrschte aller Wahrscheinlichkeit nach die persische Religion bereits in dieser Gegend.³

¹ Lidzbarski, *Theol. Lt. Zt.* 1899. 608, nimmt eine Entstehung(?) der ursprünglich syrischen Erzählung im mesopotamischen Tiefland an.

² Cumont, *Textes et Monuments rel. aux Mystères de Mithra* I, 86f. Möglicherweise hat das spätere Judentum die Bezeichnung Gottes mit „Gott der Himmel“ dem Parsismus entlehnt. Bousset, *Rel. d. Judentums* 306f., 489. 3.

³ Cumont l. c. I 8—10, 14, 223, 233ff.; Bousset, *Religion d. Judentums* 455. *Archiv f. Rel. Gesch.* IV, 245f.

Auch noch einige andre Züge der Erzählung zeigen persisches zum mindestens nicht babylonisches Kolorit der Erzählung. Achikar, wird erzählt, schlägt eine Katze in Ägypten, weil sie seinen Hahn in Assyrien getötet habe. Wie die Katze in der ägyptischen, so ist der Hahn in der persischen Religion das spezifisch heilige Tier. — In einer Rezension der Legende, die entschieden das ursprüngliche bewahrt hat, wird in dem Rätsel vom Jahr die Zahl der Stunden auf 8736 d. h. 24×364 angegeben (s. o. S. 2 A 3). Es findet sich also hier die äußerst seltene und rückständige Annahme, daß das Jahr eine Länge von 364 Tagen habe. Reinach (l. c. 8) meint bei Demokrit, in dessen Berechnung der Ausgleichung von Sonnen- und Mondjahr ebenfalls die Annahme eines Jahres von 364 Tagen nachweisen zu können und bringt das in Zusammenhang mit der oben besprochenen Nachricht der Abhängigkeit Demokrits von der „Säule des Achikar“. Wie dem sein möge, jedenfalls liegt hier kein babylonisches Lehngut vor. In dem klassischen Lande der Astronomie kannte man die Länge des Sonnenjahres. Dagegen kann sehr wohl Iran als die Heimat dieser primitiven Vorstellung angesehen werden. Sie findet sich noch, deutlich ausgesprochen, im astronomischen Teil des äthiopischen Henochbuches 72—82. Von diesem astronomischen Buch läßt sich nachweisen, daß es weder aus Palästina noch aus Babylon stammt. In ihm wird nämlich (72, 14) behauptet, daß im Monat der längsten Tage sich Tag und Nacht wie 2:1 verhalten. Das stimmt etwa für die Gegend westlich vom Kaspischen Meere und auch da noch nicht ganz, jedenfalls nicht für Palästina und Babylon. Wir werden annehmen dürfen, daß die Astronomie des Henochbuches mit ihrem Sonnenjahr von 364 Tagen persisches (medisches) Lehngut ist, wie denn auch die c. 77 entwickelte Geographie in die Gegend des kaspischen Meeres weist. Also werden wir vermuten dürfen, daß die wunderliche Rechnung eines Sonnenjahres von 364 Tagen altpersisch gewesen sei. Aber wie dem sein möge, wir sind mit dem Nachweis, daß unsre Erzählung hier und da persisches Kolorit zeigt, noch nicht am Ende unsrer Untersuchung. Wollen wir aber noch weiter vordringen, so wird es sich empfehlen, daß wir im Gebiet des Folklore nach weiteren Parallelen zur Achikar-erzählung suchen.

[Ein Schlußabschnitt folgt im nächsten Heft.]

Miszellen.

„Der König mit der Dornenkrone“.

Hermann Reich, bekannt durch sein umfassend angelegtes Werk über den Mimus, hat unter dem obigen Titel in einer etwas präntiösen Schrift (Leipzig-Teubner 1905) zur Erklärung von Mark 15, 16ff; Matth 27, 27 ff das Wort ergriffen. Ich habe die als Sonderabdruck aus den Neuen Jahrbüchern für das klassische Altertum erschienene Broschüre, die um einige Bemerkungen zu dem genannten evangelischen Bericht und zu dem bekannten, neuerdings von Richard Wunsch (Sethianische Verfluchungstafeln Leipzig-Teubner 1898) behandelten Eselkruzifix vom Palatin sehr ausgedehnte Wiederholungen aus dem „Mimus“ gruppiert, an andrer Stelle eingehend besprochen (Literaturblatt der Frankfurter Zeitung 19. Februar 1905) und will mich nicht wiederholen. Da indessen Reichs Versuch, die Verspottung Christi durch die römischen Soldaten aus der Nachahmung einer ihnen geläufigen — uns übrigens unbekannt — Mimusszene zu erklären, voraussichtlich auch in unserm theologischen Lager zu erneuter Erörterung des Problems führen wird, so möchte ich einige kurze Notizen zur Sache hersetzen.

Die Erkenntnis, daß es sich in der grausamen Szene wahrscheinlich um eine scherzhafte Nachahmung von Gebräuchen handelt, die den Soldaten von andern Gelegenheiten her bekannt waren, geht bis auf Hugo Grotius zurück. In seinen *Annotationes in libros evangeliorum* (Amsterd. 1641) weist er zu Matth 27, 29 auf die bekannte Stelle aus Philo in Flaccum 5. 6, die uns von der Verspottung König Agrippas I. in Alexandrien durch die komische Ausstaffierung des Trottel Karabas erzählt; es heißt bei Grotius: „Deinde addit (scil. Philo), quod et huic loco quadrat: ἐπεὶ δὲ ὡς ἐν θεατρικοῖς μίμοις . . . διεκεκόμμητο εἰς βασιλέα“. Diese Unterstreichung des Mimus mit Bezug auf die Erzählung der Evangelien darf bei der Würdigung der Verdienste Reichs, der die Theologen einmal wieder sehr als *quantité négligeable* behandelt,

jedenfalls nicht übersehen werden. — Ungefähr ein Jahrhundert nach Grotius aber notiert Wetstein in seiner viel zu sehr vergessenen Ausgabe des neuen Testaments von 1752 außer jener Stelle bei Philo eine m. E. weit bedeutsamere aus Dio Chrysostomus (de regno IV 66), die ich nach von Arnims Ausgabe (I 66f.) hersetze. In dem Gespräch zwischen Alexander und Diogenes fragt dieser: οὐκ ἐννενόηκας τὴν τῶν Σακῶν ἑορτὴν, ἣν Πέρσαι ἀγούσιν, οὐ νῦν ὤρμηκας στρατεύεσθαι; καὶ δε εὐθὺς ἠρώτα· Ποίαν τινά; ἐβούλετο γὰρ πάντα εἰδέναι τὰ τῶν Περσῶν πράγματα· Λαβόντες, ἔφη, τῶν δεσμοτῶν ἕνα τῶν ἐπὶ θανάτῳ καθίζουσιν εἰς τὸν θρόνον τὸν τοῦ βασιλέως, καὶ τὴν ἐσθῆτα διδόνασιν αὐτῷ τὴν βασιλικήν, καὶ προστάττειν ἑώσι καὶ πίνειν καὶ τρυφᾶν καὶ ταῖς παλλακαῖς χρῆσθαι τὰς ἡμέρας ἐκείνας ταῖς βασιλέως, καὶ οὐδεὶς οὐδὲν αὐτὸν κωλύει ποιεῖν ὧν βούλεται· μετὰ δὲ ταῦτα ἀποδύσαντες καὶ μαστιγώσαντες ἐκρέμασαν. So weit reicht die Beschreibung des Sakenfestes; die Nutzenanwendung des Diogenes interessiert uns hier nicht. Diese Stelle ist, so weit ich sehe, seit Wetstein nicht direkt in Beziehung zu dem evangelischen Bericht gesetzt worden. Als Cumont durch seine Ausgabe der Märtyrerakten des heiligen Dasius in den *Analecta Bollandiana* (XVI 1897 p. 5 ff.) die Frage nach den Saturnaliengebräuchen im Heere neu angeregt hatte, wies Parmentier in der *Revue de philologie* (nouv. série XXI p. 143 ff.) unter anderm auf unsre Stelle hin, um die von Cumont angezweifelte Tatsächlichkeit des Menschenopfers bei der Saturnalienfeier im Heere wahrscheinlicher zu machen. Eine Reihe weiterer Notizen bei Strabo, Athenaeus, Hesychius und Porphyrius berechtigten Parmentier zu der vorsichtig geäußerten Vermutung: „D'après tous ces passages, il serait permis, je pense, d'admettre pour Babylone, la Perse, l'Asie-Mineure et pour la plupart des régions soumises à l'influence asiatique, l'existence d'une fête annuelle marquée par des débauches de toute nature, et dont l'épilogue caractéristique, conservé plus ou moins longtemps et fidèlement selon les pays, était l'immolation à la divinité d'un homme à qui l'on avait fait d'abord jouer le rôle de roi des orgies“. Diese orientalischen Bräuche nun — so schließt Parmentier weiter — scheinen ins römische Heer eingedrungen und dort mit der Saturnalienfeier verschmolzen zu sein. Wir fügen hinzu, daß ein solcher Einfluß aus dem Osten nicht mehr befremden kann, seitdem wir durch Mommsen (*Hermes* 19 und 22) über die Rekrutierungsverhältnisse der Provinzialmilizen und durch Cumont über die Verbreitung des Mithraskultus aufgeklärt sind.

Übrigens haben wir einen Rest jenes asiatischen Brauches wohl auch in dem grausamen Spiel der Seeräuber zu erblicken, von dem uns

Plutarch im Pompejus erzählt; berief sich ein Gefangener diesen Piraten gegenüber auf sein römisches Bürgerrecht, so stellten sie sich bestürzt, staffierten ihn pomphaft aus und erwiesen ihm zum Spott allerlei Ehren, um ihn schließlich über die Planke springen zu lassen. Ja, die Spuren jenes alten Festritus lassen sich bis in die Gegenwart verfolgen: er lebt fort in dem Brauch des sogenannten Fastnachtverbrennens. Ein Bonner Wochenblatt vom 25. Februar 1819 berichtet z. B. von der feierlichen Verbrennung des Fastnachtmannes auf dem Münsterplatz nach einem Umzug der weißgekittelten und fackeltragenden Teilnehmer durch die Stadt; die Sitte ist dort nach einer Unterbrechung neuerdings wieder aufgelebt. Auch in Düsseldorf bestand sie bis vor wenigen Jahren; dort begrub man den Prinzen Karneval am Aschermittwoch auf dem Karlsplatz; eine Steinplatte in der Mitte des Platzes galt als Denkmal.¹ Diese Platte — vermute ich — ist noch eine Erinnerung an den uralten, für Griechenland ebenso wie für Skandinavien bezeugten Opferbrauch der Steinigung;² die geworfenen Steine häuften sich als Grabhügel über dem Geopferten. Der Prinz Karneval ist kein anderer als der Saturnalienkönig; an die Stelle des Menschenopfers ist die Opferung einer Puppe getreten. So wird es sich ja auch wohl mit den Binsenmännern des Argeerfestes verhalten, die von den Vestalischen Jungfrauen in den Tiber hinabgestoßen wurden.³ Der besprochene Fastnachtsbrauch ist bei Romanen und Germanen verbreitet.⁴ — Darauf einzugehen gab Friedrich Kauffmanns „Balder“⁵ Anlaß, der in diesem außerordentlich fleißigen, aber in seinen Ergebnissen schwerlich ganz haltbaren Buch die in Frage stehende Materie unter dem Gesichtspunkt des Baldermythus oder vielmehr eines als gemeingermanisch anzusprechenden Ritus von Balders

¹ Diese Einzelheiten teilte mir auf meine Anfrage die Redaktion des Bonner Generalanzeigers freundlichst mit.

² Vgl. die Steinigung der entsprechenden Strohuppe (Caramantran) in der Provence bei Usener, *Italische Mythen*, Rhein. Mus. XXX S. 201.

³ Vgl. Wilhelm Mannhardt, *Wald- und Feldkulte* II S. 265 ff. Vielleicht ist in diesem Zusammenhang auch der geprügelten und verbrannten Puppen des Purimfestes zu gedenken. Vgl. über die mutmaßliche Entstehung dieses Festes außer der bei Bousset (*Rel. d. Jud.* 468 Anm. 1) verzeichneten Literatur Cumont, *Revue de philol.* 1897, S. 150.

⁴ Vgl. dazu besonders Usener a. a. O. S. 199 ff. (auch für Florenz) und Mannhardt I S. 410 ff., der auf die Sammlungen von Kuhn u. a. verweist. Zu dem ähnlichen Brauch des Kilbe-begrabens vgl. auch Pfannenschmid, *Germanische Erntefeste*, Hannover 1878, S. 561 ff.

⁵ *Texte und Untersuchungen zur altgermanischen Religionsgeschichte* I, Straßburg 1902.

Opferung behandelt.¹ Sonderbarer Weise hatten Cumont und Parmentier die erwähnten Stellen bei Philo und in den Evangelien in ihre Erörterungen nicht hineingezogen; das blieb bekanntlich Paul Wendland vorbehalten in seinem ebenso kurzen wie bedeutsamen Aufsatz „Jesus als Saturnalienkönig“ (Hermes 33). Mit Bezug darauf meint nun Kauffmann S. 280: „dadurch hat die Parallele, die man gerne und oft zwischen Jesus und Balder gezogen hat, ganz neuen Inhalt gewonnen. Auch Balder fiel wie ein Saturnalienkönig“. Ich glaube, man wird mir Recht geben in dem Urteil, daß solche Parallelen uns nicht weiter bringen. Kauffmann sieht in den geschilderten Volksgebräuchen, besonders auch in dem sogenannten Todaustreiben „das uralte, dem Orient mit dem Occident gemeinsame Jahresopfer“. Daß es sich dabei, wie nach Kauffmanns Auffassung auch im Baldermythus, ursprünglich um die Opferung eines Gottes handelte, wird ihm deutlich aus der „niederdeutschen Spielform des Todaustragens“, dem Steinigen und Verbrennen des sogenannten Jupiter in Hildesheim und ähnlichen niedersächsischen Sitten. Wie weit das alles haltbar ist, muß hier dahingestellt bleiben. Das eine aber ist klar: was nach Kauffmann bei dem Vergleich zwischen Jesus und Balder das tertium comparationis sein würde, erscheint beim Tode Jesu nur als etwas Zufälliges, Unwesentliches; sein Sterben ist in den Augen der Soldaten kein Opfertod; sie ahmen in grausamem Spiel an diesem Gefangenen nur nach, was sie von andern Gelegenheiten, möglicherweise den Saturnalien her kannten. Eher ließe sich noch die Wiederholung des göttlichen Opfers in der Messe zu dem Kauffmannschen Balderitus in Parallele setzen. —

Wenden wir uns nach diesem Exkurs wieder der Frage zu, welcher Brauch, welche Erinnerung den Soldaten bei ihrem mutwilligen Treiben mit Jesus vorschwebte, so scheint mir Reich darin gegen Wendland recht zu haben, daß er jene bei Philo berichtete Spottszene auf den Mimus zurückführt; das ausdrückliche *ὡς ἐν θεατρικοῖς μίμοις* spricht dafür.² Aber m. E. ist jene harmlosere Belustigung des alexandrinischen Pöbels durchaus zu trennen von der Behandlung des zum Tode verurteilten Jesus durch die Soldaten. Daß es sich um einen dem Tode geweihten Gefangenen hier wie in dem von Wendland nicht heran-

¹ In Anlehnung „an die englische und französische Schule der Gegenwart“; besonders Frazer, Hubert und Mauß treten hervor. — Frazers „Golden Bough“ ist mir leider unzugänglich.

² Man vgl. auch die kurze Mitteilung aus einem im Louvre befindlichen Papyrus in der Beilage zur Allgemeinen Zeitung 1905 Heft 2 S. 84.

gezogenen Bericht bei Dio Chrysostomus handelt, scheint mir eine nicht zu übersehende Übereinstimmung. Treffend weist Wendland auf die historische Unmöglichkeit des Rettungsversuchs durch Pilatus hin, den Johannes 19, 7—12 auf die Geißelung und Verspottung folgen läßt, und auf die wahrscheinliche Ungeschichtlichkeit der entsprechenden Szene Luk 23, 11. Vielleicht aber darf man eine historische Ergänzung der biblischen Berichte in einem Zusatz des Petrus-evangeliums erblicken: καὶ ἐκάθισαν αὐτὸν ἐπὶ καθέδραν κρίσεως (Preuschen Antileg. 15), zu dem auch Justin Apol. I 35 (διακύροντες αὐτὸν ἐκάθισαν ἐπὶ βήματος καὶ εἶπον: Κρίνον ἡμῖν) zu vergleichen ist. Auf den Königsthron setzte man nach Dio Chrysostomus auch jenen unglücklichen Gefangenen bei den Sacaeen.

Noch ein kurzer Hinweis scheint mir im Anschluß an das Vorstehende erlaubt. Das Sacaeen- und Saturnalienopfer gemahnt an die Selbstbezeichnung des Paulus ὡς περικαθάρματα τοῦ κόσμου ἐγενήθημεν, πάντων περίφημα ἕως ἄρτι 1 Kor 4, 13, für die sich in der Exegese immer noch nicht die, wie mir scheint, einzig richtige Erklärung durchgesetzt hat. Außer dem schon bei Wetstein zu findenden, von Heinrici nur zum Teil berücksichtigten Material sei besonders auf Useners Bemerkung in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie 137 III (Der Stoff des griechischen Epos) S. 62 verwiesen.¹

Hamburg.

H. Vollmer.

Über Zacharias in Matth 23.

Unbegreiflich ist mir, wie Wellhausen zu Mt 23, 35 f. über den Zacharias von 2 Chr 24 schreiben kann: „Dies ist ein vermutlich erst von der Chronik zu einem bestimmten Zweck erfundener und jedenfalls ganz obskurer Mann, dessen Bekanntschaft bei den Zuhörern oder den Lehrern [= Lesern?] nicht vorausgesetzt werden

¹ Erst während des Druckes stoße ich auf W. R. Patons Aufsatz „Die Kreuzigung Jesu“ (im 2. Jahrg. Heft 4 dieser Zeitschrift S. 339 ff.). Paton sieht auch in dem Vollzug der Kreuzigung rituelle Bedeutung; insbesondere zeigt ihm die Dreizahl der Gekreuzigten, „daß die Art der Hinrichtung Jesu mit königlichen Ehren nicht ein bloßes Spiel der soldatischen Roheit war, sondern vor dem Gericht und dem Urteils-spruche schon vorbereitet“. Aber die beigebrachten Analogien, besonders auch für die Hinrichtung von Usurpatoren, passen nicht. Christus ist weder ἐπὶ τρισὶ σταυροῖς gekreuzigt, noch ist sein Tod durch ein „Massenopfer ausgezeichnet worden. Zudem steht die Zahl 30 beim Argeeropfer keineswegs fest.

konnte: Jesus selber mag von ihm und von dem Buch der Chronik überhaupt wenig gewußt haben, die Gelehrten des Hebräerevangeliums haben ihn aufgespürt. . . . Was endlich das Entscheidende ist: sein Blut kann nicht als das letzte vergossene Blut eines Gerechten dem Abels als dem ersten entgegengesetzt werden; denn nach ihm haben die Juden noch viele Propheten und Gerechte getötet, z. B. unter König Manasse und unter König Jojakim“.

Sacharja selber ruft ja nach der Erzählung das göttliche Gericht an (ירא יהוה יודיש), und das Targum erweitert die Erzählung, indem es den Anlaß seiner Tötung näher angibt, den Götzendienst des Königs und des Volkes am großen Versöhnungstag. Ebenso weiß das Targum zu Threni 2, 20: „Wie ihr getötet habt den Sacharja den Sohn Iddos, den Hohenpriester und treuen Propheten im Haus des Heiligtums des Herrn am Versöhnungstag, weil er euch zurechtwies, daß ihr nicht solltet Böses tun vor dem Herrn“. Auch in den Handschriften des Targums mit orientalischer Vokalisation, die den Versöhnungstag und das Heiligtum des Herrn weglassen, fehlt hier die Erwähnung des Zacharias des Sohnes Iddo nicht; nur heißt er nicht „Hohenpriester“, sondern einfach „Priester und Prophet“.

Wie berühmt aber dieses Martyrium in jüdischen Kreisen war, zeigen Lightfoot's Auszüge aus Hieros. in Taanith, fol. 69. 1, 2; Bab. in Sanhedr. fol. 96, 2. Weil sein Blut noch nicht zur Ruhe gekommen war, hat Nebusaradan bei der Zerstörung des Tempels ihm 94000 Rabbinen, Schüler und junge Priester zum Opfer gebracht. Ebenso streiten die Talmudisten schon, in welchem Hof des Tempels er getötet worden sei, ob in dem der Frauen, Israels oder der Priester und entscheiden sich für den letzteren (= zwischen Tempel und Altar).

An den Zacharias des Josephus (bell. Jud 4, 335), für den Wellhausen sich entscheidet, hat schon Grotius erinnert; ebenso L'empereur bei de Dieu und andere. (Den Namen des Vaters liest Niese jetzt Βάρεϊς mit PA, VR haben ähnlich βαρεϊς, MC βαρούχου, L et i. m. M βαρικαίου „quod magnam habet speciem veri“. Hierbei scheint mir eine Zusammensetzung mit βαρ (Sohn) vorzuliegen, an die wir bei Βαπαχίου im NT natürlich nicht denken dürfen).

Ganz unverständlich ist, wie Wellhausen als das Entscheidende bezeichnet: jenes Zachariasblut könne nicht als das letzte vergossene Blut eines Gerechten dem des Abel entgegengestellt werden, weil nach ihm

¹ Vgl. auch was Merx aus Gittin 57b übersetzt.

die Juden noch viele Propheten und Gerechte getötet haben z. B. unter König Manasse und unter Jojakim. Letzteres ist ja richtig, aber das bezeichnende ist ja gerade, daß die Chronik dies nicht erwähnt, daß vielmehr die Tötung jenes Zacharias die letzte in ihr, und falls die Chronik schon damals das letzte Buch des alttestamentlichen Kanons war, überhaupt die letzte in den heiligen Schriften erwähnte Bluttat war. Ich weiß nicht, wer der erste war, der die neutestamentlichen Stellen gerade zu diesem Schluß auf die Anordnung des Kanons in der Zeit Jesu benutzte. J. Chr. Wolf 1741 nennt den Zacharias von 2 Chr 24 ultimus, qui in codice sacro V. T. memoretur impie occisus. An die Chronikstelle erinnert ja das ἐκζητηθῆ von Lk 11, 51 fast wörtlich (שׂרד daselbst; nicht = שׂרד, was Baljon bezieht). Übrigens fehlt υἱὸς Βαπαζίου Lk 11, 50 in den meisten Zeugen; nur D syr cur, bei denen Verdacht harmonistischen Einflusses vorliegt, und einige andere haben es. So muß die Verwechslung in Matth nicht der ältesten Überlieferung angehören; übrigens zeigt ja das Targum von Threni 2, daß sie oder eine ähnliche auch sonst bei den Juden sich findet.

In einer kleinen Einsendung an die Expository Times 13, 562 habe ich mit Verweisung auf Ez 8, 16 Joel 1, 17 2 Macc 7, 36 Protev Jacobi 23 gezeigt, daß ναὸς (οἶκος) Übersetzung von מִזְבֵּחַ ist und so kein Widerspruch mit 2 Chr. 24 besteht (über syr. מִזְבֵּחַ s. auch Merx zur Stelle).

Auf die Legende vom Vater des Täufers einzugehen ist kein Anlaß; aber ich will nicht schließen, ohne das Bedauern auszusprechen, daß Wellhausen sich nicht die Mühe nimmt, genauer nachzuforschen, ehe er so entschieden seine Behauptungen aufstellt („jedenfalls ganz obskurer Mann“; vgl. auch zu Matth 6, 10 „ein paar obskure Handschriften“). Gerade die, welche ihre besondere Freude daran haben, daß Wellhausen seine Kraft auch in den Dienst des NT's stellt, möchten seine Beiträge von allen Fehlern frei wissen.

Maulbronn.

Eb. Nestle.

Cena pura.

Prof. Schürer begleitet meine von ihm oben, S. 8, mitgeteilte Vermutung über die Bedeutung des Ausdruckes „cena pura“ mit den Worten: „Dies alles ist aber doch sehr künstlich und unwahrscheinlich, namentlich, weil die „feine Mahlzeit“ erst am folgenden Tag (am Sabbat) genossen

wurde. Am Rüsttag genoss man eine einfache, frugale Mahlzeit, um der Festmahlzeit des Sabbat die gebührende Ehre erweisen zu können“. Aber dieses Argument gegen meine Hypothese entfällt bei näherer Erwägung; denn unter der „cena“ verstanden die Urheber der Benennung „cena pura“ nicht die einfache, frugale Mahlzeit des Freitags, die dem am Abend erfolgenden Eintritte des Sabbat lange vorausging, sondern die Abendmahlzeit, mit der der Sabbat feierlich eingeleitet wurde. Diese Abendmahlzeit ist eine der drei pflichtgemäßen Mahlzeiten des Sabbat (שלש סעודות), über welche im bab. Talmud, Sabbat 116bff viel zu lesen ist. Die „Festmahlzeit des Sabbat“, von der Schürer spricht, findet also nicht am folgenden Tage, dem Sonnabend, statt, sondern schon am Freitag-Abend; denn von den „drei Mahlzeiten“ des Sabbat kommt der den Sabbat einleitenden ein besonders festlicher Charakter zu. Und sowie die hebräisch und aramäisch redenden Juden den Freitag nach dem ihn abschließenden, wenn auch schon zum Sabbat gehörigen Abend benannten, so benannten die Juden römischer Zunge den Freitag nach der ihn abschließenden und zugleich den Sabbat einleitenden Abendmahlzeit. Die „Zurüstung“ (παρσκευή), welcher der griechische Name des Freitags entnommen ist, galt zwar allen Mahlzeiten des Sabbat, aber in erster Reihe der des Freitag-Abend. Man darf annehmen, daß bei den Juden der Stadt Rom, woher sich wahrscheinlich der Ausdruck „cena pura“ verbreitete, die Abendmahlzeit besonders opulent war, da in Rom die coena die Hauptmahlzeit war. In Rom spielt auch jene Anekdote von dem Schneider, der die Sabbate und Festtage sehr in Ehren hält und einmal an einem Freitag — nach anderer Version am Rüsttage des Versöhnungsfestes — beim Fischeinkaufe den Diener des Praefecten überbot (Genesis rabba c. 11, Pesikta rabbathi c. 23; s. Die Agada der palästinensischen Amoräer II, 340; vgl. b. Sabbat 119a). Ein Tannait vom Ende des 2. Jahrhunderts, Ismael b. Jose, nennt es als das große Verdienst der reichen Juden der Diaspora, daß sie den Sabbat ehren (Sabbat 119a; s. Die Agada der Tannaiten II, 409); die Ehrung des Sabbat geschah aber vor allem durch die opulenten Sabbatmahlzeiten. Darum ist es nicht zu verwundern, daß die römischen Juden den Rüsttag des Sabbat nach der ersten der drei Sabbatmahlzeiten benannten. Weshalb diese die „reine“ hieß, habe ich so zu erklären vermeint, daß „cena pura“ einem hebräischen נְקִיָּה סְעוּדָה entspräche. Leider aber findet sich ein solcher Ausdruck nirgends, und ich selbst bin von der Haltbarkeit dieser Hypothese nicht überzeugt. Eine andere Annahme dürfte vielleicht eher einleuchten. Die römischen Juden bezeichneten mit dem Epitheton

„rein“ die Heiligkeit und Weihe dieser Festmahlzeit, im Gegensatz zu dem schwelgerischen und oft in Zuchtlosigkeit ausartenden Charakter der Mahlzeiten, wie sie im Rom der Kaiserzeit sich ihnen darboten. Ein mehrmals vorkommender Agadasatz, der verschiedenen Autoren zugeschrieben wird, stellt die von zuchtlosen Reden und Gotteslästerungen begleiteten Festgelage der heidnischen Völker den durch fromme Loblieder und Unterredungen über die Tora geweihten Mahlzeiten der Juden gegenüber (s. die Aussprüche zu Esther 1, 10: b. Megilla 12b, Esther r. z. St., Midrasch Abba Gorion z. St.; Schir rabba zu Hoh. 8, 13). Ein solches erhebendes Bewußtsein von der religiösen Weihe der Sabbatmahlzeit und ihrem Gegensatz zu den unreinen Gelagen der Heiden mag es bewirkt haben, daß man die Mahlzeit des Freitag-Abends und dann den Freitag selbst „cena pura“ nannte.

Budapest.

W. Bacher.

Ein Name des Sonntags im Talmud.

Ein Ausspruch des babylonischen Amora Samuel (erste Hälfte des dritten Jahrhunderts) enthält eine Benennung des Sonntags als christlichen Festtages, der, weil er in den durch die Zensur veränderten Ausgaben des Talmuds beseitigt wurde, wenig Beachtung gefunden hat. Er lautet: יום נוצרי, Aboda zara 6b und wiederholt ib. 7a. Die Münchener Handschrift hat an der ersten Stelle נוצרים statt נוצרי, was aber nur irrümliche Schreibung ist. Die zensierten Ausgaben bieten anstatt des Ausdruckes eine Lücke oder setzen יום אחד, oder auch יום א' an seine Stelle.² Der Ausdruck יום נוצרי bedeutet: „Tag des Nazareners“, d. h. Tag Jesus' (ישו נוצרי ist der Name Jesus' im Talmud); es ist also die jüdische Wiedergabe von κυριακή ἡμέρα, Tag des Herrn. In dem erwähnten Ausspruche wird der „Tag des Nazareners“ in eine Reihe mit den Festtagen der Heiden gestellt. Vgl. auch J. Q. R. XVII, 181.

Budapest.

W. Bacher.

² S. Rabbinowicz, *Variae lectiones* zu beiden Stellen (Bd. X S. 15 und 17).

Ein Zitat aus den Λόγια Ἰησοῦ.

Eine literarische Benutzung der von Grenfell und Hunt entdeckten Λόγια Ἰησοῦ scheint mir immerhin der Erwähnung wert, obwohl das Interesse an dem eigenartigen Stück durch den neuen Fund des Eingangs wohl sehr herabgedrückt ist. Der fünfte Spruch des ersten Blattes enthielt bekanntlich die Worte ἔγειρον τὸν λίθον κάκει εὐρήσεις με, χήσον τὸ ξύλον κάγῳ ἐκεῖ εἰμι. Auf sie nimmt eine Glosse des Etymologicum Gudianum bezug: Ἔγειρον· οἶον „ἔγειρε τὸν λίθον“. ἔγειραι δὲ ἀντὶ τοῦ ἐγέρθητι. Es ist nach dem Lemma sicher, daß in dem Zitat ἔγειρον herzustellen ist; aktiver und medialer Aorist sind sich entgegengesetzt; die Bedeutung „erhebe den Stein“ wird durch den Gegensatz ἔγειραι, „erhebe dich“ (aus Ev. Joh. 5, 8 oder einer ähnlichen Stelle) gesichert. Freilich ist die Korruptel ἔγειρε ziemlich alt. Sie ist in einer weiteren Glosse bei Suidas vorausgesetzt: Ἔγειραι· ἔγειραι δὲ αὐτόσ, διὰ διφθόγγου, ἀντὶ τοῦ ἐγέρθητι, ἔγειρε δὲ τὸν λίθον, διὰ τοῦ εἰ ψιλῶ· ἐνέργειαν γὰρ σημαίνει. Die zuerst rein lexikalische Bemerkung ist hier im Sinne der späten orthographischen „Epimerismen“ umgestaltet; die Vorlage zeigen die sogenannten Herodian-Epimerismen S. 271: Ἔγειραι· ἀντὶ τοῦ ἐγέρθητι, δίφθογγον, ἔγειρε δὲ [ἄλλοσ] ἄλλον. Aus der epimeristischen Fassung ist eine Glosse bei Zonaras (605) interpoliert, welche ursprünglich lautete: Ἐγείρουσ χρή λέγειν, οὐχὶ ἔγειρε, εἰ μὴ τις προκτίθησι τὸ σεαυτόν, dann aber, als sich ἔγειραι für ἔγειρε eingeschlichen hatte, fortgeführt wurde: ἔγειρε δὲ τὸν λίθον, <τὸ εἰ> ψιλόν. Das Zitat scheint hier ohne jede Kenntnis weitergegeben. — Eine Benutzung des Neuen Testamentes in lexikalisch-grammatischen Schriften ist schwerlich vor dem V. oder VI. Jahrhundert denkbar. In dieser Zeit scheinen also unsere Λόγια (oder das Evangelium, mit dem sie zusammenhängen?) immer noch in weiteren Kreisen gelesen zu sein.

Straßburg.

R. Reitzenstein.

Mt 6, 2.

Mt 6 handelt von den „guten Werken“. Zu diesen gehören nach altjüdischer Anschauung drei Stücke: **השובת** Umkehr, **הפלת** Gebet und **הקדש** Almosen. Für Umkehr sagte man auch: **יום** Fasten, für Gebet: **לש** Stimme, für Almosen: **ממון** Mammon.

Von diesen drei Stücken handelt Mt 6, 1—18. 6, 1—4 vom Almosengeben; 5—15 vom Beten; 16—18 vom Fasten. — In einem anderen

Zusammenhänge, ursprünglich vielleicht doch zusammengehörend, handelt vom Beten und Almosengeben Mc 12, 40—44 vgl. damit Lc 20, 47; 21, 1 ff. Die Stelle bei Mc beginnt: Und er setzte sich dem Schatzkasten (γαζοφυλάκιον) gegenüber und schaute zu, wie die Menge Münze in den Kasten einlegte.

Dieser Kasten im Tempel ist uns bekannt unter dem Namen Schofar, Posaune, Trompete. Die Benennung rührt daher, weil dieser Kasten hornartig konstruiert war, damit die Betrüger nicht die Hand hineinstecken und die Gelder entwenden könnten, s. Schekalim 6, 15 u. Levy Neuhebr. u. Chald. Wörterbuch s. v. שׁוֹפָר.

Ich glaube, daß von hier aus ein Licht fällt auf Mt 6, 2. Jesus sagt: wenn du Almosen gibst, so laß nicht vor dir her trompeten. — Bunsen fügt erläuternd hinzu: „Was folgt, genügt um zu beweisen, daß eitle und heuchlerische Reiche wirklich dergleichen taten, als ein Zeichen für die Armen sich zu versammeln“ usw. — Eine solche Sitte ist aber aus dem jüdischen Altertum gar nicht bekannt. Ich vermute daher, daß Jesus ursprünglich gesagt hat: Wenn du Almosen gibst, so lege es nicht in den Schofar. Dem Übersetzer war aber das Wort Schofar in seiner hebräischen Vorlage nur in der Bedeutung Trompete bekannt, so schrieb er dafür: μὴ σαλπίζης.

Stockholm.

G. Klein.

Über $\kappa\acute{\omega}\zeta\epsilon\upsilon\upsilon$ und seine Derivata im Neuen Testament.

Von Lic. theol. Wilhelm Wagner in Ottrau.

Im Sprachschätze des Neuen Testamentes nehmen $\kappa\acute{\omega}\zeta\epsilon\upsilon\upsilon$ und die von ihm abgeleiteten Wörter eine hervorragende Stelle ein. Dies Urteil gilt sowohl hinsichtlich der Häufigkeit des Vorkommens als auch hinsichtlich der Bedeutsamkeit dieser Wörter und Begriffe. Nach Schmollers *Tamieion* findet sich $\kappa\acute{\omega}\zeta\epsilon\upsilon\upsilon$ im Neuen Testament 103 mal, $\delta\iota\alpha\kappa\acute{\omega}\zeta\epsilon\upsilon\upsilon$ 7 mal, $\kappa\omega\tau\eta\rho$ 24 mal, $\kappa\omega\tau\eta\rho\iota\omicron\varsigma$ 5 mal und $\kappa\omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\alpha$ 44 mal. Daß auch die biblisch-theologische Bedeutung dieser Wörter eine besonders hohe ist, erhellt daraus, daß sie zur Bezeichnung des Lebenszweckes Jesu, der von Gott gewollten Wirkung des Evangeliums und der Heilsabsicht Gottes mit der Menschheit dienen. Vgl. z. B. Luk 2, 11. 19, 10; Röm 1, 16 1 Tim 2, 4.

Unter diesen Umständen muß es für den rein religionsgeschichtlich interessierten wie für den praktischen Theologen als Prediger und Seelsorger von Wichtigkeit sein, Sinn und Bedeutung dieser Wörter im NT möglichst genau zu erfassen und festzustellen. Nun bieten ja die Wörterbücher, Kommentare und Übersetzungen zum NT alle ihren Beitrag zur Deutung der in Rede stehenden Wörter. Trotzdem möchte behauptet werden dürfen, daß eine abermalige Verständigung über die Bedeutung dieser uns in Luthers Übersetzung so bekannten Ausdrücke nicht überflüssig ist. Wie gerade die am meisten zitierten Kernsprüche und die uns als liturgische Formeln geläufigsten Bibelstellen dem Prediger besondere Schwierigkeiten zu bereiten pflegen, so besteht zuweilen über den Sinn der am häufigsten gebrauchten Wörter keine rechte Klarheit und Übereinstimmung.

In gewissem Maße möchte dies von $\kappa\acute{\omega}\zeta\epsilon\upsilon\upsilon$ und seinen Derivaten auch gelten. Dafür spricht schon der Umstand, daß ihre Übersetzung nicht feststeht und sehr oft keine scharf umgrenzte Vorstellung weckt, sondern selbst wieder erläuterungsbedürftig ist. Luther übersetzt das *Verbum*, wo er es in religiösem Sinne nimmt, fast durchgängig mit

seligmachen (selig werden); σωτηρ verdeutscht er mit Heiland und σωτηρια beinahe ebenso oft mit Heil wie mit Seligkeit. Weizsäcker dagegen bietet wie die meisten Neueren für das Verbum fast ausschließlich die Übersetzung retten (gerettet werden), übersetzt σωτηρ meist mit Heiland und dreimal mit Erlöser und gibt σωτηρια nie mit Seligkeit, sondern in der Regel mit Heil und vereinzelt mit Rettung (Errettung, Erlösung) wieder. Welch' ganz verschiedene Empfindungen werden nun aber in uns erweckt, je nachdem wir hören: Was soll ich tun, daß ich selig werde? oder: Was soll ich tun, daß ich gerettet werde? Und wie unbestimmt und vieldeutig sind diese Übersetzungen, jede für sich betrachtet! Worin besteht die Seligkeit und das Heil, das Jesus verschafft? Wovon und wofür rettet er uns? Es ist wohl nicht zu viel behauptet, wenn man sagt, daß diese Ausdrücke bei dem Leser oder Hörer mehr ein unbestimmtes frommes Gefühl erregen, als scharf umrissene Vorstellungen erzeugen.

Man könnte hier einwenden, eine Übersetzung sei nicht imstande und auch nicht dazu da, eine Erklärung aller übersetzten Wörter zu bieten, und könnte uns dafür auf die Kommentare verweisen. Aber auch diese geben keine übereinstimmende und durchweg klare Begriffsbestimmung der uns beschäftigenden Wörter. Nicht einmal die zur Neubearbeitung des Meyerschen Kommentares verbundenen Exegeten vertreten eine einheitliche Auffassung und Auslegung von σωζειν und seinen Derivaten. So betont B. Weiß unermüdet und scharf, diese Wörter hätten überall, wo sie im NT in technischer Bedeutung vorkommen, den negativen Sinn der Rettung vom ewigen Verderben. Daß sie irgendwo im NT den positiven Begriff des ewigen Heils im Messiasreiche ausdrückten, nennt Weiß eine völlig unbeweisbare Annahme. Vgl. Meyers Kommentar zu Matth 10, 22; Röm 1, 16 (8. Aufl.); 1 Tim 4, 16 (7. Aufl.); Hebr 1, 14, 7, 25, 11, 7 (6. Aufl.). Im Gegensatz dazu steht die Erklärung von Wendt in demselben Kommentarwerke, wonach der Inbegriff der messianischen σωτηρια das ewige Leben ist, also ein durchaus positives Gut. (Vgl. zu Apg 3, 15; 6. bzw. 7. Aufl.)

Ebenso nachdrücklich wie den negativen Sinn behauptet Weiß den rein eschatologischen Charakter der in Rede stehenden Begriffe. Die σωτηρια tritt nach ihm erst im letzten Gericht ein, wo definitiv über Heil und Verderben entschieden wird. Als eine bereits vollzogene oder gegenwärtige Tatsache läßt er sie nur in dem objektiven Sinne gelten, daß alle Vorbedingungen der zukünftigen σωτηρια, wie der Beschluß Gottes und der Kreuzestod Christi, schon dafür geschaffen und vorhanden sind. Vgl. a. a. O. zu 1 Tim 2, 4; 2 Tim 1, 9; Tit 3, 5. Dagegen erklärt

Haupt, die σωτηρία verwirkliche sich nicht erst schlechterdings in der Zukunft. In den meisten Stellen seien Gegenwart und Zukunft in dem Begriffe überhaupt nicht unterschieden. Es stehe mit diesem Begriffe genau so wie mit dem der ζωή. Diese sei einerseits, wenn ihre volle Auswirkung ins Auge gefaßt werde, etwas Zukünftiges, andererseits etwas Gegenwärtiges. Je nach dem Zusammenhang trete die eine oder die andere Anschauung hervor. Vgl. Meyers Kommentar zu Eph 2, 5, 6, 17 (7. Aufl. S. 62, Anm. 2 und S. 239, Anm. 3).

Die meisten Exegeten nehmen gegenüber den beiden eben erörterten Fragen eine vermittelnde Stellung ein. Sie schreiben den fraglichen Begriffen sowohl negativen als auch positiven Sinn zu. Charakteristisch für diese Auffassung ist die von manchen gegebene Übersetzung „Heilsrettung“. Vgl. Wendt a. a. O. zu Apg 4, 12; Heinrici zu 1 Kor 1, 21, 9, 22, 10, 33, 15, 2 (Meyer, 1896); Holtzmann zu Apg 4, 12 (Handkommentar, 1890). Ebenso beziehen die meisten diese Begriffe bald auf die eschatologische Zukunft, bald auf die Gegenwart und Vergangenheit. Nach v. Soden soll σωζειν zwar bei Paulus ein eschatologischer Terminus sein, in den dem Paulus abgesprochenen Pastoralbriefen aber auch die ganze Heilsveranstaltung Gottes, auch die in der Vergangenheit und Gegenwart, bezeichnen. Vgl. v. Soden in Holtzmanns Handkommentar (1891) zu 2 Tim 1, 9; Tit 3, 5—7.

Die Auslegung von σωζειν und seinen Derivaten ist aber nicht nur umstritten in den beiden angegebenen Beziehungen, sondern entbehrt meines Erachtens auch der Klarheit und Bestimmtheit. Weiß deutet σωζειν, wo es in religiösem Sinne steht, als Retten vom ewigen Verderben oder (a. a. O. zu Joh 3, 17) von der ἀπώλεια in der Hölle. Dabei wird aber nicht recht deutlich, wie das Verderben vorgestellt wird, ob als unselige bewußte Existenz oder als Existenzvernichtung. Cremer faßt σωζειν in seinem biblisch-theologischen Wörterbuche (8. Aufl. S. 917 f.) als Rettung vom Gerichtsverhängnis des Todes, Erlösung vom Zorn, von der ἀπώλεια, als Gegensatz zu κρίνειν, κατακρίνειν, als Retten von der Sünde. Dabei bleibt unklar, in welchem Verhältnis diese verschiedenen Begriffe zu einander stehen. Auch wird nicht untersucht, ob einer von ihnen oder welcher von ihnen den anderen übergeordnet ist und somit die Einheit in der Mannigfaltigkeit der Begriffe herstellt.

Das Gesagte dürfte beweisen, daß eine eingehendere Untersuchung über σωζειν und seine Derivata im NT ihre Berechtigung hat. Sie hat außerdem gegenüber der mehr gelegentlichen und wenig zusammenhängenden Besprechung in den Kommentaren den Vorzug, daß sie die

in Rede stehenden Wörter und Begriffe erschöpfend und im Zusammenhang betrachten kann. Bei dieser Untersuchung kommt uns vor allen Dingen darauf an, festzustellen, was $\omega\zeta\epsilon\upsilon\upsilon$ und die von ihm abgeleiteten Wörter an den Stellen bedeuten, wo sie in religiös-sittlichem oder technischem Sinne gebraucht werden. Deshalb dürfen wir aber die Stellen, an denen unsere Wörter in natürlichem, untechnischem Sinne vorkommen, nicht unbeachtet lassen. Vielmehr werden wir um der Tatsache willen, daß der höhere geistige oder geistliche Sinn eines Wortes dem buchstäblichen, natürlichen Sinne desselben in der Regel analog ist, von den Stellen, die $\omega\zeta\epsilon\upsilon\upsilon$ und seine Ableitungen in untechnischem Sinne enthalten, auszugehen haben, um dann zu den übrigen Stellen fortzuschreiten. Daß der höhere abgeleitete Sinn der uns beschäftigenden Wörter dem ursprünglichen Sinne derselben analog und der von uns eben vorgeschlagene Weg also richtig ist, dürfte Apg 4, 12 verglichen mit 4, 9—10 beweisen, wo die religiöse $\omega\tau\eta\rho\iota\alpha$ deutlich als eine höhere Form der natürlichen $\omega\tau\eta\rho\iota\alpha$ vorgestellt wird.

Wir beginnen also mit den neutestamentlichen Stellen, wo $\omega\zeta\epsilon\upsilon\upsilon$ ($\delta\iota\alpha\omega\zeta\epsilon\upsilon\upsilon$) und seine Derivata in natürlichem Sinne gebraucht werden. Dahin gehören die Vorkommnisse des Verbums Matth 8, 25. 9, 21—22. 14, 30. 36. 16, 25. 24, 22. 27, 40. 42. 49; Mk 3, 4. 5, 23. 28. 34. 6, 56. 8, 35. 10, 52. 13, 20. 15, 30. 31; Luk 6, 9. 7, 3. 8, 36. 48. 50. 9, 24. 17, 19. 18, 42. 23, 37. 39; Joh 11, 12. 12, 27; Apg 4, 9. 14, 9. 23, 24. 27, 20. 31. 43. 44. 28, 1. 4; Jak 5, 15; 1 Pt 3, 20; Jud 5; Hebr 5, 7. Ferner gehört hierher das Vorkommen des Substantivums $\omega\tau\eta\rho\iota\alpha$ Luk 1, 69. 71; Apg 7, 25. 27, 34; Hebr 11, 7.

Schon ein flüchtiger Blick läßt erkennen, daß $\omega\zeta\epsilon\upsilon\upsilon$ ($\omega\tau\eta\rho\iota\alpha$) an allen genannten Stellen einen eng und scharf umgrenzten Begriff ausspricht. Es besagt nicht ein Retten aus irgend einer beliebigen Not, sondern nur ein Retten aus einer ganz bestimmten Not. Es bedeutet nämlich an allen angegebenen Orten eine Überführung aus der Sphäre des Todes in die des Lebens.

Am deutlichsten erhellt diese Bedeutung aus Mk 3, 4, wo $\omega\zeta\epsilon\upsilon\upsilon$ im strikten Gegensatz zu $\acute{\alpha}\rho\kappa\tau\epsilon\iota\upsilon\upsilon\upsilon$ steht, und aus Matth 8, 25. 16, 25; Mk 8, 35; Luk 6, 9. 9, 24; Judas 5, wo unser Verbum das genaue Gegenteil von $\acute{\alpha}\rho\kappa\lambda\lambda\upsilon\upsilon\upsilon$ besagt. So gewiß $\acute{\alpha}\rho\kappa\tau\epsilon\iota\upsilon\upsilon$ und $\acute{\alpha}\rho\kappa\lambda\lambda\upsilon\upsilon$ Lebensvernichtung oder ein Führen vom Leben zum Tode bedeuten, muß $\omega\zeta\epsilon\upsilon\upsilon$ als ihr ausgesprochener Gegensatz hier Lebenserhaltung oder, um es noch einmal ganz allgemein auszudrücken, eine Überführung aus der Sphäre des Todes in die des Lebens besagen.

Dasselbe ist jedoch auch an allen anderen angegebenen Stellen der Fall, was ein kurzer Überblick erweisen möge. Dabei teilen wir uns die aufgeführten Stellen der Übersichtlichkeit halber in zwei Gruppen ein, in solche, wo der Tod als ein gewaltsamer von einer Naturgewalt oder feindlichen Menschen droht, und in solche, wo der Tod in Gestalt seines Vorboten, einer Krankheit, in größere oder geringere Nähe gerückt erscheint.

Die den gewaltsamen Tod androhende Naturgewalt ist zufälliger Weise an allen Stellen das Wasser. Um Rettung vom Tode des Ertrinkens zu längerem Leben handelt es sich Matth 8, 25. Da rufen Jesu Jünger, ähnlich wie 14, 30 Petrus allein: Herr, *σωσον, ἀπολλύμεθα*, rette uns das Leben, wir sind sonst verloren. In derselben lebensgefährlichen Lage wie hier die Jünger auf dem See Genezareth finden wir den Apostel Paulus und seine Gefährten während der Romreise auf dem Mittelländischen Meere (Apg 27, 20. 31. 34. 44. 28, 1. 4), sowie den Noah und die Seinen während der Sintflut (1 Pt 3, 20; Hebr 11, 7. Vgl. Philo, de nobilitate § 3). Dementsprechend bedeutet *σωζειν* und sein Kompositum *διασωζειν* sowie das Derivat *σωτηρία* auch hier ein Retten vom Tode des Ertrinkens zu längerem zeitlichem Leben.

Dabei ist das negative Wovon durchaus nicht stärker betont als das positive Wozu. Ausdrücklich hervorgehoben wird jenes nur Apg 28, 4 (*ἐκ τῆς θαλάσσης*), wo aber auch die positive Seite der Sache durch den Satz *ἡ δίκη ζῆν οὐκ ἔσται* angedeutet wird. Dieses dagegen wird zweimal ausschließlich betont, nämlich Apg 27, 44 (*ἐπὶ τὴν γῆν*) und 1 Pt 3, 20 (*εἰς ἣν sc. κιβωτόν*). An den anderen eben besprochenen Stellen wird weder das eine noch das andere ausdrücklich ins Auge gefaßt, sodaß es einem unbenommen bleibt, sowohl an die negative wie an die positive Seite zu denken, und es eine Sache des Sprachgefühles und des Geschmackes ist, auf welche Seite man den Hauptton legen will.

An anderen Stellen handelt es sich, wie gesagt, um Rettung von einem seitens feindseliger Menschen drohenden gewaltsamen Tode zu längerem Leben. In solcher Gefahr finden wir das Volk Israel, Jesus und seine Jünger. Judas 5 erinnert daran, daß der Herr das Volk erst aus dem Lande Ägypten rettete, hernach aber die, welche nicht glaubten, vernichtete. Um des oben schon erwähnten Gegensatzes willen, in dem hier *σωσας* zu *ἀπόλεσεν* steht, handelt es sich nicht um Rettung aus dem Lande ihrer Knechtschaft, sondern aus dem Lande, wo ihnen Ausrottung und Vernichtung zgedacht war. Vgl. Ex 1, 15 ff. Nach

Apg 7, 25 glaubte Moses, seine Brüder sollten aus seiner Tötung des Ägypters entnehmen, daß Gott ihnen durch seine Hand *σωτηρία*, d. h. hier wie an der eben besprochenen Stelle Rettung vor der durch Pharao geplanten Vernichtung (vgl. 7, 19) zu fernerer nationaler Existenz geben wolle. Auch in dem Psalme des Zacharias Luk I, 69. 71 ist *σωτηρία* als Errettung Israels von den Vernichtungsplänen seiner Feinde zu längerem nationalem Leben zu verstehen.

Joh 12, 27 betet Jesus, sei es wirklich oder hypothetisch: Vater, *ὠκόν με* aus dieser Stunde. Er denkt an die Stunde seines Todes, auf den seine Feinde sannen. In Erinnerung an das dem eben erwähnten entsprechende Gebet Jesu in Gethsemane weist Hebr 5, 7 darauf hin, daß Christus in den Tagen seines Fleisches Bitten und Flehen vor den gebracht habe, der ihn konnte *ὠζειν* aus dem Tode. Matth 27, 40. 42. 49 (Mk 15, 30. 31; Luk 23, 37. 39) ertönt der höhnische Zuruf der Juden an den Gekreuzigten, dessen Tod in wenigen Stunden eintreten mußte: *ὠκόν σεαυτόν*, wenn du Gottes Sohn bist, und steige herab vom Kreuze. *ἄλλοις ἔσωσεν, ἑαυτόν οὐ δύναται ὠκῆσαι*. Laßt uns sehen, ob Elias kommt *ὠκῶν αὐτόν*. Es bedarf keiner Erwähnung, daß *ὠζειν* allenthalben, wo es Jesus zum Objekt hat, seine Rettung vom leiblichen Tode zu längerem Leibesleben bedeutet.

Matth 16, 25 (Mk 8, 35; Luk 9, 24) sagt Jesus: Wer da will *τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ὠκῆσαι*, der wird sie verlieren. Dabei denkt er offenbar an einen Jünger, der seine Seele als die Trägerin des physischen Lebens vor dem Märtyrertode zu weiterem zeitlichem Leben bewahren will. Den Apostel Paulus finden wir zweimal mit gewaltsamem Tode bedroht. Aber Apg 23, 24 bietet der Chiliarch Soldaten auf, *ἵνα τὸν Παύλον διαὠκῶσαι πρὸς Φήλικα* und Apg 27, 43 bemüht sich der Hauptmann mit Erfolg, *διαὠκῶσαι τὸν Παύλον*. In diesen Zusammenhang gehört auch Matth 24, 22 (Mk 13, 20). Luther nimmt an dieser Stelle das Verbum *ὠζειν* zwar in religiösem Sinne. Der Kontext nötigt jedoch, es hier in seinem natürlichen Sinne zu nehmen. Der Zusammenhang handelt von den der Parusie vorausgehenden Schrecknissen. Da wird eine Bedrängnis sein wie nie vorher und nachher, ein Krieg aller gegen alle und besonders gegen die Christen. Wenn der Herr diese schrecklichen Tage nicht abkürzte, *οὐκ ἂν ἐκώθη πᾶσα σάρξ*, d. h. dann bliebe kein Mensch vom Tode verschont und am Leben. Aber um der Auserwählten willen macht Gott diesen Schreckenstagen noch rechtzeitig ein Ende, und so können sie und mit ihnen noch andere am leiblichen Leben bleiben und die Parusie erleben — ähnlich wie Gott Gen 18, 26ff., um einige Gerechte

zu erhalten, die Bewohner Sodoms zu verschonen und am Leben zu lassen bereit ist.

An diesen Stellen, wo *σωζειν* die Rettung von einem durch feindliche Menschen angedrohten Tode zu längerem Leben bedeutet, wird das negative Wovon viermal hervorgehoben (Judas 5; Luk 1, 71; Joh 12, 27; Hebr 5, 7), das positive Wozu einmal (Apg 23, 24). Es ist daher nicht gerechtfertigt, da, wo weder das eine noch das andere ausdrücklich genannt wird, nur das negative Moment anzunehmen.

Wo *σωζειν* im NT sonst noch in natürlichem Sinne vorkommt, bezeichnet es Heilung, d. h. Überführung aus dem Zustande der Krankheit in den der Gesundheit oder, da alle Krankheit auf die Seite des Todes gehört (Philo, de leg. ad Caium § 2: ἀσθένεια καὶ νόσος γερνιῶσα θανάτῳ), ebenfalls Rettung aus der Sphäre des Todes in die des Lebens. Matth 9, 21—22 (Mk 5, 28. 34; Luk 8, 48) spricht das blutflüssige Weib bei sich: Wenn ich nur sein Kleid anrühre, werde ich gesund werden (σωθήσομαι). Jesus spricht zu ihr: Dein Glaube hat dich gesund gemacht (ἐπέσωκέν σε). Und der Evangelist berichtet den Erfolg mit den Worten: Und das Weib wurde gesund (ἐπέσωθη, vgl. Mk 5, 34: ἴσθι ὑγιής, Luk 8, 47: ἴσθη) von jener Stunde an. Mk 5, 23 kommt Jairus zu Jesus mit der Bitte, er möge seiner Tochter die Hände auflegen, damit sie gesund werde und noch länger lebe (ἵνα σωθῆ καὶ ζήσῃ). Luk 8, 50 empfängt der besorgte Vater von Jesus den tröstlichen Zuspruch: Glaube nur, und sie wird gesund werden (σωθήσεται). Luk 7, 3 bittet der Hauptmann zu Kapernaum für seinen todkranken Knecht, daß Jesus ihn gesund mache (διασωσῆ). Mk 3, 4 (Luk 6, 9) fragt Jesus die Pharisäer angesichts eines Mannes mit einer lahmen Hand: Ist es am Sabbat erlaubt, . . . eine Person gesund zu machen (σωσαι) oder zu töten? Mk 6, 56 (Matth 14, 36) heißt es von allerlei Kranken, die den Saum des Kleides Jesu anrührten: Soviele daran rührten, wurden gesund (ἐπέσωζοντο, Matth.: διεπέσωθησαν). Luk 8, 36 steht unser Verbum von der Heilung eines Besessenen, 17, 19 von der eines Aussätzigen und Mk 10, 52 (Luk 18, 42) von der eines Blinden. Joh 11, 12 geben sich die Jünger betreffs des kranken Lazarus der Hoffnung hin: Wenn er eingeschlafen ist, wird er gesund werden (σωθήσεται). Apg 4, 9. 14, 9 bezeichnet das Verbum die Heilung lahmer Männer. Jak 5, 15 endlich lesen wir: das Gebet des Glaubens wird den Kranken gesund machen (σωσει).

Fassen wir das Ergebnis unserer bisherigen Untersuchung zusammen, so ist zu sagen: Überall, wo *σωζειν* und seine Derivata im NT in natürlichem Sinne gebraucht werden, bezeichnen sie eine Überführung aus

der Sphäre des Todes in die des Lebens. Der Begriff ist also negativ und positiv zugleich. Während aber an den Stellen, wo es sich um Rettung von gewaltsamem Tode zu längerem Leben handelt, bald die negative, bald die positive Seite stärker betont wird, wird da, wo *σωζειν* von der Heilung Kranker steht, der Blick fast ausschließlich auf die positive Seite gerichtet und der Begriff, der Etymologie entsprechend, so gut wie rein positiv. Ist *σωζειν* hier doch am einfachsten durch das positive „Gesundmachen“ oder „Heilen“ zu übersetzen, ohne daß sich freilich der weitere Begriff des griechischen *σωζειν* (Führung aus der Sphäre des Todes in die des Lebens) mit dem engeren Begriff des deutschen „Heilen“ (Führung aus Krankheit zu Gesundheit) vollständig deckte.¹

Dieser Befund legt die Vermutung nahe, daß *σωζειν* und seine Derivata auch da, wo sie in religiös-sittlichem Sinne gebraucht werden, eine Überführung aus der Sphäre des (geistlichen oder ewigen) Todes in die des (geistlichen und ewigen) Lebens bezeichnen möchten, und zwar so, daß der Blick dabei nicht nur auf das negative Woher, sondern auch — und das vielleicht meist und hauptsächlich — auf das positive Wohin gerichtet ist.

Daß das in religiös-sittlicher Bedeutung gebrauchte *σωζειν* (*σωτηρία*) jedenfalls einige Male Rettung vom geistlichen oder ewigen Tode zu geistlichem und ewigem Leben besagt, lehren die Stellen Mk 8, 35; Luk 9, 24. 19, 10; 1 Kor 1, 18. 5, 5; 2 Kor 2, 15—16; 2 Thess 2, 10; Jak 4, 12, wo *σωζειν* (*σωζεσθαι*) den Gegensatz zu *ἀπολλύναι* (*ἀπόλλυσθαι*) oder *παράδοῦναι εἰς ἄλεθρον* bildet, Joh 3, 17 (Mk 16, 16), wo es im Gegensatz zu *κρίνειν* (*κατακρίνεσθαι*) steht und 2 Kor 7, 10; Phil 1, 28, wo *σωτηρία* das genaue Gegenteil von *θάνατος* bzw. *ἀπώλεια* bedeutet. Hier müssen die uns beschäftigenden Wörter ebenso bestimmt eine Führung vom Tode zum Leben, besagen wie die ihnen entgegenstehenden eine Führung (bzw. Verurteilung) vom Leben zum Tode ausdrücken. Daß das neutestamentliche *σωζειν* und seine Ableitungen diese Bedeutung

¹ Wie stark und ausschließlich das positive Moment in *σωζειν* in den Vordergrund treten kann, lehren zwei Stellen im Paed. des Klemens. II, 1 sagt Kl. in Anlehnung an die bekannte Sentenz des Sokrates: Die anderen Menschen leben, um zu essen, uns aber gebietet der Pädagog zu essen, ἵνα ζῶμεν. Denselben Gedanken kleidet er II, 5 in die Worte, der Schöpfer habe dem Menschen Speise und Trank bereitet τοῦ σωζεσθαι χάριν, οὐχὶ δὲ τοῦ ἔδεσθαι. Wie ein Vergleich der beiden Stellen zeigt, bedeutet *σωζεσθαι* hier „sein Leben fristen“ und ist fast synonym mit *ζῆν*. II, 8 verbietet Kl. den Genuß des den heidnischen Göttern, d. h. nach euhemeristischer Deutung des den Seelen verstorbener Menschen der Vorzeit geopfertem Fleisches durch die Erwägung, daß die *σωζόμενοι* nicht dieselben Nahrungsmittel zu gebrauchen hätten wie die *φθινόμενοι*. Hier sind die *σωζόμενοι* nichts anderes als die Lebenden im Gegensatz zu den Verstorbenen.

aber in der Regel haben und wie stark dabei meist die positive Seite des Begriffes in den Vordergrund tritt, wird die nun folgende kurze Besprechung der Stellen zu erweisen haben, an denen unsere Wörter in religiös-sittlicher Bedeutung vorkommen.

Um uns durch die in Betracht kommenden Stellen sicher hindurchzufinden, besprechen wir zuerst diejenigen, wo unsere These durch den Kontext oder durch Parallelen als richtig erwiesen wird, sodann diejenigen, die weder für noch gegen unsere Auffassung sprechen, und endlich die, die unserer Deutung zu widersprechen scheinen oder wirklich widersprechen.

Zu der erstgenannten Gruppe möchten zu zählen sein die Vorkommnisse von *κύζειν* Matth 10, 22. 19, 25. 24, 13; Mk 8, 35. 10, 26. 13, 13. 16, 16; Luk 8, 12. 9, 24. 13, 23. 18, 26. 19, 10; Joh 3, 17. 5, 34. 10, 9f. 12, 47; Apg. 2, 21. 40. 47. 4, 12. 11, 14. 16, 30f.; Röm 5, 9f. 8, 24. 9, 27. 10, 9. 13. 11, 14; 1 Kor 1, 18, 21. 3, 15. 5, 5; 2 Kor 2, 15; Eph 2, 5. 8; 2 Thess 2, 10; 1 Tim 1, 15. 2, 4; 2 Tim 1, 9. 4, 18; Tit 3, 5; Jak 1, 21. 2, 14. 4, 12. 5, 20; 1 Pt 3, 21. 4, 18; Judas 23. Ferner die Vorkommnisse von *σωτήρ* Apg 5, 31. 13, 23; Eph 5, 23; Phil 3, 20; 1 Tim 2, 3. 4, 10; 2 Tim 1, 10; Tit 1, 3f. 2, 10. 13. 3, 4. 6; 2 Pt 1, 1. 11. 2, 20; 1 Joh 4, 14; die von *σωτηρία* Luk 19, 9; Apg 4, 12. 13, 26. 47f. 16, 17; Röm 1, 16. 10, 1. 10. 13, 11. 2 Kor 7, 10; Eph 1, 13; Phil 1, 28. 2, 12; 1 Thess 5, 8; 2 Thess 2, 13; 2 Tim 2, 10; Hebr 1, 14. 2, 3. 10. 5, 9. 9, 28; 1 Pt 1, 5. 9f. 2, 2, sowie endlich *σωτήριος* Tit 2, 11; Eph 6, 17.

Das Verbum *κύζειν* in technischem Sinne findet sich in allen neutestamentlichen Schriften mit zufälliger Ausnahme von Gal., Phil., Philemon, Kol., 2. Pt., 1.—3. Joh. und Apk. Um mit einer besonders deutlichen Stelle aus den Synoptikern zu beginnen, so sagt Jesus Mk 8, 35 (Luk 9, 24): *ὅς δ' ἂν ἀπολέσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ . . . κύσει αὐτήν.* Daß *κύζειν* hier ein Führen zum (ewigen) Leben bedeutet, lehrt nicht nur der Gegensatz zu *ἀπολέσει*, sondern auch und vor allem die Fassung des Spruches Luk 17, 33 und Joh 12, 25, wo der Nachsatz lautet: *ζωογονήσει αὐτήν* bzw. *εἰς ζωὴν αἰώνιον φυλάξει αὐτήν.* Weizsäcker übersetzt das *ζωογονεῖν* in der Lukasstelle mit lebendig machen. Dieselbe Übersetzung fordert *κύζειν* selbst Luk 19, 10, wo Jesus sagt: *ἦλθεν γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ζητῆσαι καὶ κύσει τὸ ἀπολωλός.* Das Wort *ἀπολωλός* ist doppelsinnig. Es kann soviel bedeuten wie abhanden gekommen, in Verlust geraten. Insofern entspricht ihm *ζητῆσαι* (und *εὐρίσκειν* Luk 15, 4. 6. 24. 32). Es bedeutet aber zugleich auch so viel wie zugrunde gegangen, dem (geistlichen und ewigen) Tode verfallen, weshalb auch Luk 15, 24. 32 parallel und synonym mit *ἦν*

ἀπολωλῶς καὶ εὐρέθη steht νεκρὸς ἦν καὶ ἀνέζηεν. Und insofern entspricht ihm an unserer Stelle das *ζῶειν*. Dies heißt also nichts anderes, als aus dem Zustande des eingetretenen geistlichen und des drohenden ewigen Todes in den eines neuen religiös-sittlichen und folgeweise des ewigen Lebens führen oder, kurz gesagt, lebendig machen.

Bedeutet das Aktivum hier zum Leben führen, so bedeutet das Passivum an anderen Orten der synoptischen Literatur zum Leben gelangen, das Leben erlangen. Matth 10, 22 (= 24, 13; Mk 13, 13) ermutigt Jesus seine Jünger zu treuem Standhalten in den ihnen bevorstehenden Verfolgungen durch die Verheißung: ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος οὗτος σωθήσεται. B. Weiß behauptet hier wie immer die nur negative Bedeutung des Verbums und will keinen positiven Sinn gelten lassen. M. E. gerade hier mit Unrecht. Denn dies Herrenwort findet seine Auslegung durch zwei Stellen, die sachlich und formell als genaue Parallelen dazu betrachtet werden müssen, nämlich Jak 1, 12 und Apk 2, 10. Dort heißt es: μακάριος ἄνθρωπος ὁς ὑπομένει πειρασμόν, ὅτι δοκιμὸς γενόμενος λήμψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς und hier: γίνου πιστὸς ἄχρι θανάτου καὶ δώσω σοι τὸν στέφανον τῆς ζωῆς. Im Lichte dieser Parallelen gewinnt unsere Stelle den Sinn: Wer ausharrt bis ans Ende, der wird das ewige Leben erlangen. Dieselbe Bedeutung hat unser Verbum Matth 19, 25 (Mk 10, 26; Luk 18, 26). Da fragen die Jünger, entsetzt über Jesu Ausspruch: Es ist leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher in das Himmelreich eingehe, ihren Meister: τίς ἄρα δύναται σωθῆναι; Hier erscheint *σωθῆναι* unmittelbar als Synonymon von Eingehn in das Himmelreich (v. 23f.), auf dem Wege über diesen Ausdruck aber mittelbar als Synonymon von Eingehen in das Leben, das ewige Leben Erlangen (v. 16f.). Luk 13, 23f. erfährt das Zeitwort seine Erklärung durch die Vergleichung dieser Stelle mit der dem Evangelisten vorschwebenden Stelle Matth 7, 13f. Dort wird der Herr gefragt, ob die *σωζόμενοι* wenig an Zahl seien. Statt einer der Wißbegierde dienenden Antwort gibt Jesus dem Frager die das Gewissen treffende Mahnung, selbst ein *σωζόμενος* zu werden und zwar in der Form: Ringet danach, daß ihr durch die enge Tür eingeht. Die führt aber nach Matth 7, 14 zum Leben. Die *σωζόμενοι* sind also die, die das ewige Leben erlangen.

Wie völlig gleichwertig für das Sprachgefühl jedenfalls des Lukas die Ausdrücke das ewige Leben erlangen und *ζῶεσθαι* sind, das lehrt besonders deutlich ein Vergleich der Frage des reichen Oberen Luk 18, 18: τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω; mit der des Kerkermeisters

zu Philippi Apg 16, 30: τί με δεῖ ποιεῖν ἵνα σωθῶ; Beide Stellen sind ebenso gewiß Parallelen wie Luk 9, 24^b und 17, 33^b. Der mit dem Verfasser des 3. Evangeliums identische Schreiber der Apostelgeschichte will offenbar den Kerkermeister mit einem anderen Worte nach derselben Sache fragen lassen wie den reichen Jüngling. Die beiden Fragen kommen nicht nur sachlich und theologisch angesehen, sondern auch sprachlich und philologisch betrachtet auf dasselbe hinaus. Σωθῆναι ist gleichbedeutend mit ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσαι. Nach Analogie von Apg 16, 31 ist das Verbum dann auch 11, 14 und Luk 8, 12 zu verstehen.

Um ein Retten vom Tode zum Leben handelt es sich auch Apg 2, 21. 40. 47. Wer den Namen des Herrn anrufen wird, σωθήσεται d. h. der wird gerettet werden von dem Gerichtsverhängnis des Todes, das die Parusie den Feinden Christi bringt, zum ewigen Leben im messianischen Reiche. Darum ermahnt Petrus: σώθητε ἀπὸ τῆς γενεᾶς τῆς κοιλιάς ταύτης, trennt euch innerlich von diesem verkehrten Geschlecht und laßt euch dadurch erretten von dem Untergang, dem es wegen seiner Christusfeindschaft entgegengeht. Tritt an diesen beiden Stellen das negative Moment in σώζεσθαι in den Vordergrund, so überwiegt v. 47, wo der Gedanke an das Gericht zurücktritt und das ideale christliche Leben der ersten Gemeinde geschildert wird, wieder das positive: Der Herr fügte (zu der Gemeinde) die zum ewigen Leben Gelangenden hinzu. Vgl. 13, 48!

Mk 16, 16 findet σωθήσεται seine Erklärung durch das ihm entgegengesetzte κατακριθήσεται. Wer nicht glaubt, wird im Gericht zum (ewigen) Tode verurteilt werden (vgl. Röm 5, 16. 18. 8, 3). Wer aber glaubt, dem wird das Gegenteil widerfahren: Der wird das ewige Leben erlangen (vgl. Apg 16, 31; Joh 3, 16).

Diese unsere Beobachtungen an der Hand der Synoptiker werden ergänzt und bestätigt durch mehrere Stellen des Johannesevangeliums. Besonders lehrreich ist Joh 3, 16—17. Nach Vers 17 ist der Zweck der Sendung des Sohnes Gottes in die Welt nicht, ἵνα κρίνη τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σωθῆ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ. Dieser Satz ist, wie die ihn mit dem vorhergehenden verbindende Partikel γὰρ beweist, eine erklärende Parallele zu v. 16^b: ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχη ζωὴν αἰώνιον. Unverkennbar ist ἀπόληται synonym mit einem aus κρίνη zu entnehmenden κριθῆ und ἔχη ζωὴν αἰώνιον gleichbedeutend mit σωθῆ. Joh 5, 34 sagt Jesus zu den Juden: Ich berufe mich auf das Zeugnis Johannes des Täufers, ἵνα σωθῆτε. Er will sie durch das gewichtige Zeugnis des Täufers für sich gewinnen. Das würde für sie ihr σωθῆναι

oder nach dem ganzen Zusammenhang (vgl. 5, 21. 24. 40) Erlangung des ewigen Lebens bedeuten. 10, 9f. nennt Jesus sich die Tür und verheißt: δι' ἐμοῦ ἐάν τις εἰέλθῃ, σωθήσεται. Was das zu bedeuten hat, erhellt aus der Fortsetzung: ἐγὼ ἤλθον ἵνα ζωὴν ἔχωσιν. 12, 47 ist mit 3, 16f. erklärt.

Diesen Stellen aus den Evangelien läßt sich eine ansehnliche Zahl von Stellen aus den neutestamentlichen Briefen zugesellen, an denen unser Verbum ebenso offensichtlich eine Überführung aus der Sphäre des geistlichen oder ewigen Todes in die des geistlichen und ewigen Lebens bedeutet und an denen auch meist die positive Seite des Begriffes in den Vordergrund tritt. Wir beginnen mit den paulinischen Briefen. Röm 5, 9f. finden sich die Ausdrücke *σωθῆσθε δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς* und *σωθῆσθε ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ*. Der erste dieser beiden Ausdrücke widerspricht unserer Auffassung nicht im geringsten. Gottes *ὀργή* ist der Wille Gottes, den Sünder dem ewigen Tode zu überantworten (vgl. 9, 22), wie Gottes *κατάκριμα* das eben dahin gehende Urteil Gottes über den Sünder ist. *Σώζεσθε ἀπὸ τῆς ὀργῆς* ist sachlich soviel als vom ewigen Tode gerettet werden. Der Ausdruck in v. 9 betont die negative Seite der von uns behaupteten Überführung, während der andere in v. 10 die positive Seite hervorhebt. Durch das Leben Christi, das in der Auferstehung seine unbesiegbare Kraft bewiesen hat, werden wir zu neuem geistlichem und ewigem Leben geführt (vgl. 6, 4ff.; 1 Kor 15, 12ff.). Denselben engen Zusammenhang zwischen der Auferstehung Christi und dem *ωζεσθαι* der Gläubigen hat Paulus auch Röm 10, 9 (vgl. Eph 2, 5; 1 Pt 3, 21) im Auge. Im Anfang dieses Kapitels stellt er die Gesetzesgerechtigkeit der Glaubensgerechtigkeit gegenüber. Bei jener gilt der Satz: *ὁ ποιῶν ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτῇ* (v. 5), bei dieser dagegen heißt es: *ἐάν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματι σου κύριον Ἰησοῦν καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν σωθήσῃ* (v. 9). Der Parallelismus zwischen *ζήσεται* und *σωθήσῃ* sowie die Verknüpfung des letzteren mit der Auferstehung Jesu sichern unserm Verbum auch hier (und damit auch v. 13) die Bedeutung der positiven Hinführung zum ewigen Leben.

Eine weitere Bestätigung erfährt unsere These durch Röm 8, 18—25. Die Schöpfungswelt ist der *ματαιότης* d. h. der Vergänglichkeit unterworfen (v. 20), aber auf die Hoffnung hin, daß sie einst von der Knechtschaft unter der Verwesung wieder befreit werden soll zu der Freiheit der *δόξα*, d. h. der Unvergänglichkeit² der Kinder

² *Ματαιότης* und *δόξα* im obigen Sinne auch in den *Acta Carpi, Papyli et Agathonicae* § 7.

Gottes (v. 21). Jetzt seufzt sie noch unter der Vergänglichkeit (v. 22). Indes tut das nicht nur sie, sondern auch wir tun es, die wir doch die Erstlingsgabe des (lebendigmachenden vgl. Röm 8, 11; 1 Kor 15, 45; 2 Kor 3, 6) Geistes haben. Wir seufzen auch unter der Vergänglichkeit und harren noch auf die Einsetzung in den Sohnesstand, d. h. die Erlösung unseres Leibes von der Verweslichkeit (v. 23). Darauf harren wir bis jetzt noch, *τῆ γὰρ ἐλπίδι ἐκώθημεν*: denn wir sind bis jetzt erst der Hoffnung nach von der Vergänglichkeit zum ewigen Leben befreit (v. 24).

Durch die Beziehung des *κωζειν* auf das Volk Israel oder einen Teil desselben gehören zu einander Röm 9, 27. 11, 14. An beiden Orten erweist der Zusammenhang die Richtigkeit unserer Auffassung. Dort sagt Paulus, Jesaja 10, 22 zitierend, von Israel: *τὸ ὑπόλειμμα σωθήσεται*. Die große Masse des Volkes wird im messianischen Strafgericht vertilgt werden. Nur ein Rest wird von dieser Vernichtung zum ewigen Leben gerettet. Hier erklärt der Apostel: Ich verherrliche meinen Dienst in der Absicht, daß ich meine Fleischesverwandten eifersüchtig mache *καὶ κώσω τινὰς ἐξ αὐτῶν*. Was er mit *κώσω* sagen will, lehrt der folgende Vers, wonach die Annahme der Juden *ζωὴ ἐκ νεκρῶν* bedeutet, Leben für die bekehrten Juden selbst und die gläubige Menschheit überhaupt.

Mit diesem für unsere These so günstigen Befunde im Römerbriefe stimmt aufs beste überein, was die übrigen Paulusbriefe ergeben. 1 Kor 3, 15 nimmt Paulus an, daß das christliche Lebenswerk eines Menschen nicht bestehen bleibe, sondern durch das vernichtende Feuer des Gerichts werde verzehrt werden, daß der Betreffende selbst aber *σωθήσεται*, *οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός*. Hier erhellt die Bedeutung des Verbums klar genug aus dem Gegensatz. Das Lebenswerk des betreffenden Menschen wird im Gericht vernichtet werden, er selbst aber wird von dem ewigen Tode zum ewigen Leben gerettet werden, jedoch mit knapper Not, wie einer, der sich durch das Feuer seines brennenden Hauses mit Mühe und Not vom Verbrennungstode zu längerem Leibesleben hindurchrettet.

Besonders lehrreich ist ferner Eph 2, 5. 8. Im Eingang des Kapitels sagt der Apostel von seinen Lesern, sie seien als Heiden geistlich tot gewesen durch Fehlritte und Sünden. Dann dehnt er sein Urteil auf alle Menschen aus und sagt: Wir waren von Natur Kinder des Zorns d. h. (vgl. Röm 5, 9!) wir gingen dem ewigen Tode entgegen. *ὁ δὲ θεὸς πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει, διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην αὐτοῦ ἦν ἡγάπησεν ἡμᾶς, καὶ ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ — χάριτί ἐστε σεσωσμένοι — καὶ συνῆγειρεν καὶ συνεκάθισεν*

ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Hier haben wir die Gleichung *ζωοποιεῖν* = *ζῶζειν* (wie Luk 9, 24. 17, 33 *ζωογονεῖν* = *ζῶζειν*). Ohne Zweifel heißt *σεσωσμένοι ἐστέ* hier wie v. 8: Ihr seid aus der Sphäre des schon vorhandenen geistlichen und des drohenden ewigen Todes in die des schon vorhandenen geistlichen und des darin prinzipiell gegebenen und in seiner vollen Ausgestaltung noch zu erhoffenden ewigen Lebens geführt worden. Man kann keinen deutlicheren Beweis dafür verlangen, daß *ζῶζειν* rein positiv gewandt und schon auf die Gegenwart und Vergangenheit bezogen werden kann, als diese Stelle ihn bietet.

Die Pastoralbriefe führen zu demselben Ergebnis. 1 Tim 1, 15 sagt der Apostel: *Χριστὸς Ἰησοῦς ἦλθεν εἰς τὸν κόσμον ἁμαρτωλοὺς σῶσαι*. Diese Absicht hat Christus an ihm als dem ersten unter den Sündern verwirklicht zum Vorbild für die, die an ihn glauben würden zum ewigen Leben (v. 16). 1 Tim 2, 4 wird geredet von Gott, *ὅς πάντα ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν*. Die Erkenntnis der Wahrheit ist die Voraussetzung des *σωθῆναι*, ein Verhältnis, das auch Joh 4, 22 und indirekt 1 Kor 1, 21 angedeutet wird. Die Erkenntnis bringt und ist aber nach einem im Hellenismus geläufigen und Joh 17, 3 ausgesprochenen Gedanken das ewige Leben. Wir werden also nicht fehlgehen, wenn wir das *σωθῆναι* auch an unserer Stelle vom Erlangen des ewigen Lebens verstehen. Wenn Paulus 2 Tim 4, 18 nach Erwähnung seiner Rettung aus ernster Todesgefahr die Gewißheit ausspricht: *ῥύσεται με ὁ κύριος ἀπὸ παντὸς ἔργου πονηροῦ καὶ σώσει εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ τὴν ἐπουράνιον*, so will er damit doch wohl dem Gedanken Ausdruck geben, daß der Herr — möchten seine Feinde endlich auch seinen Leib töten — seinen Geist in sein himmlisches Reich retten werde, wo keine Nachstellung und kein Tod mehr ist, sondern ewiges Leben.

Lassen wir nun noch einige Stellen aus den katholischen Briefen folgen. Jak 2, 14 bestreitet, daß der Glaube ohne Werke einen Menschen *σῶσαι* könne. 2, 17 wird gesagt, der Glaube, wenn er keine Werke habe, sei tot an sich selber. Der zweite dieser beiden Sätze gibt, wie z. B. Beyschlag im Meyerschen und v. Soden im Holtzmannschen Kommentarwerke hierzu erklären, den Grund für den ersten an. v. Soden drückt das so aus: Etwas Totes kann keinen Nutzen schaffen. Wieviel pointierter lautet es aber bei unserer Auffassung: Etwas Totes kann kein Leben schaffen, ein toter Glaube kann nicht zum ewigen Leben führen. 5, 20 heißt es: Wer einen Sünder bekehrt vom Irrtum seines

Weges, *κύζει ψυχὴν αὐτοῦ ἐκ θανάτου*. 1 Pt 3, 21 sagt (nachdem im vorhergehenden Verse von Noahs Kasten die Rede war, in den acht Seelen gerettet wurden durch Wasser): Wovon das Widerbild die Taufe auch euch jetzt *κύζει* . . . durch die Auferstehung Jesu Christi. Wie Noah und die Seinen durch das Wasser der Sintflut hin vor dem Tode zu längerem leiblichem Leben gerettet wurden, so rettet die Taufe oder im letzten Grunde (wie Röm 5, 10. 10, 9) die Auferstehung Jesu Christi, die die Voraussetzung der Taufe und deren Sinnbild die Taufe ist (vgl. 1 Kor 15, 29; Röm 6, 4f.), zum ewigen Leben. 1 Pt 4, 18 erklärt sich *κύζεται* aus dem Gegensatze zu der rhetorischen Frage *ποῦ φανεῖται*; Der Gottlose und Sünder wird nirgends mehr zu sehen sein, d. h. er wird durch das Gericht vertilgt werden. Im Unterschiede von ihm wird der Gerechte mit knapper Not von der Vernichtung zum ewigen Leben gerettet. Judas 23 endlich hat seine erklärende Parallele an 1 Kor 3, 15.

Indem wir bezüglich der übrigen oben vermerkten Vorkommnisse von *κύζειν* teils auf das S. 212 Gesagte verweisen, teils eine Besprechung uns noch vorbehalten, gehen wir nun weiter zur Untersuchung des oben verzeichneten Vorkommens von *κωτήρ*. Dies Substantiv findet sich bei Lukas (2 mal), Johannes (1 mal), Apostelgeschichte (2 mal), Epheser (1 mal), Philipper (1 mal), in den Pastoralbriefen (10 mal), 1 Johannis (1 mal), 2 Petri (5 mal), Jud. (1 mal). Auf Grund dessen, was wir über das Verbum ausgemacht haben, ist zu vermuten, daß *κωτήρ* den Führer vom Tode zum Leben bezeichnet und daß dabei das positive Moment vorwiegt. Was sagen dazu nun die angeführten Stellen? Apg 5, 30f. heißt es, Gott habe Jesus auferweckt und den Auferweckten zum *ἀρχηγός* καὶ *κωτήρ* erhöht. Schon der enge Zusammenhang, der hier zwischen der Auferstehung Jesu und seiner Erhöhung zum *ἀρχηγός* καὶ *κωτήρ* konstatiert wird, legt die Vermutung nahe, daß Jesus auf Grund seiner Auferstehung als Anführer und Führer zum Leben gekennzeichnet werden soll, wie wir auch Röm 5, 10. 10, 9; 1 Pt 3, 21 die Hinführung der Gläubigen zum ewigen Leben auf die Auferstehung Jesu gegründet fanden. Diese Vermutung wird aber dadurch zur Gewißheit erhoben, daß das an unserer Stelle mit *κωτήρ* zu einem Hendiadyoin verbundene *ἀρχηγός* Apg 3, 15 ausdrücklich als *ἀρχηγός* τῆς ζωῆς erscheint. Diese Auffassung trifft genau mit derjenigen Wendts zusammen, der in seinem Kommentar zur Apostelgeschichte (1899) zu 5, 31 bemerkt: Dem Sinne nach ist das Begriffspaar (*ἀρχηγός* καὶ *κωτήρ*) hier gleich dem *ἀρχηγός* τῆς ζωῆς 3, 15 und zu dieser Stelle erklärt: Anführer des Lebens ist Jesus, sofern er zum ewigen

Leben, dem Inbegriff der messianischen *κυριαία*, hinführt. Wie Jesus Apg 5, 31 erst durch seine Auferstehung zum *κύριος* erhöht ist, so scheint er das auch nach 13, 23. 32 zu sein. Die Verheißung des *κύριος* aus Davids Samen hat Gott anfangsweise wohl schon durch die Sendung Jesu in die Welt erfüllt, aber gänzlich erfüllt (*ἐκ πεπλήρωκεν*) hat er sie erst durch die Auferweckung Jesu (*ἀναστήσας Ἰησοῦν*). Jesus wäre also erst durch seine Auferstehung zum *κύριος* im Vollsinn geworden. Jedenfalls wird *κύριος* hier nicht anders gemeint sein als 5, 31, nämlich als der Führer zum Leben, wofür wir unten noch einen weiteren Grund finden werden.

Umstritten ist Eph 5, 23: Der Mann ist das Haupt der Frau ebenso wie Christus ist das Haupt der Gemeinde, *αὐτὸς κύριος τοῦ σώματος*. Ich nehme die letzteren Worte als Begründung der Herrschaftsstellung Christi (als der da ist der *κύριος* des Leibes), ohne deshalb Haupt zuzustimmen, der (in seinem Kommentar, 1902) meint, daß durch diese Begründung die Analogie zwischen Christus und dem Manne zerstört würde, der schlechterdings nicht in einem entsprechenden Verhältnis des *κύριος* zu seinem Weibe stehe. Meines Erachtens kommt hier auch der Mann als *κύριος* in Betracht. Das ist er zwar nicht in demselben Sinne wie Christus, aber doch in einem gewissen Sinne, sofern er nämlich sein Weib durch Beschaffung der Lebensmittel am leiblichen Leben erhält (vgl. 1 Kor 7, 33; 1 Tim 5, 8). Daß der Gebrauch von *κύριος* in diesem Sinne nicht undenkbar und unmöglich ist, dürfte die oben anmerkungsweise angeführte Klemensstelle (Paed. II, 5) beweisen, wonach der Schöpfer dem Menschen Speise und Trank *τοῦ κύριεσθαι χάριν* bereitet hat. So gut wie hiernach *κύριεσθαι* die Erhaltung am Leben durch die Nahrungsmittel ausdrückt, kann m. E. *κύριος* auch einmal den bezeichnen, der durch Beschaffung des Lebensunterhaltes am leiblichen Leben erhält, wird doch, wie wir bald sehen werden, Gott in diesem Sinne als *κύριος* der Menschen betrachtet. Dann gewönne unsere Stelle also den Sinn: Wie der Mann der *κύριος* seiner Frau ist, sofern er sie am leiblichen Leben erhält, so ist Christus der *κύριος* seiner Gemeinde, sofern er sie zum ewigen Leben führt, und deshalb nehmen beide die Stellung des Hauptes ein. Das folgende *ἀλλὰ* dient dann nicht zur Bezeichnung des Gegensatzes, sondern deutet entweder den Übergang zu etwas Neuem an, wie es häufig zur Einführung von Mahnungen steht, deren auch hier eine vorliegt, nämlich ein aus *ὑποτάσσεται* zu ergänzendes *ὑποτασσέσθωσαν*, oder es nimmt nach der Unterbrechung durch v. 23 die in v. 22 enthaltene Mahnung zur Unterordnung wieder auf, in welcher Weise es

ebenfalls häufig gebraucht wird (vgl. das Lexikon von Pape-Sengebusch 3. Aufl. unter *ἀλλά* n. 4).

Einfacher und klarer liegt die Sache Phil 3, 20f. Da sagt Paulus: Unser Bürgertum ist im Himmel, von wo wir auch als *ὠτήρ* erwarten den Herrn Jesus Christus. Wodurch Christus sich als *ὠτήρ* erweisen wird, sagen die folgenden Worte: Welcher verwandeln wird den Leib unserer Niedrigkeit zur Gleichgestaltung mit seinem Leibe der Herrlichkeit. Die Niedrigkeit unseres Leibes besteht in seiner Sterblichkeit, wie die Herrlichkeit des Leibes Christi in seiner Unsterblichkeit besteht (vgl. Röm 8, 21; 1 Kor 15, 50—53, wo das *ἀλλάττειν* an *μετασχηματίζειν* erinnert).

Eine besondere Rolle spielt das Wort *ὠτήρ* in den Pastoralbriefen. Hier kommt es nicht weniger als 10 mal vor und zwar 6 mal von Gott und 4 mal von Christus. 1 Tim. steht es von Gott 3 mal und von Christus keinmal. Tit. gebraucht es von Gott und Christus je 3 mal, 2 Tim. einmal von Christus. Der häufige Gebrauch und die ausschließliche Beziehung des Wortes auf Gott in 1 Tim. ist bei unserer Auffassung ganz erklärlich. Der Brief nennt Gott 2 mal den *θεὸς ζῶν* und hebt auch sonst seine Ewigkeit und Unvergänglichkeit stark hervor (1, 17. 3, 15. 4, 10. 6, 16). Dazu paßt es sehr gut, daß Gott verhältnismäßig so oft als *ὠτήρ* (Führer zum Leben) bezeichnet wird. 1 Tim 6, 16 wird Gott ferner ausdrücklich *ὁ μόνος ἔχων ἀθανασία* genannt. Gott muß daher dem Verfasser streng genommen auch als *ὁ μόνος ὠτήρ* gelten (eine Bezeichnung, die m. E. Judas 25 vorliegt), wie bei Philo der Aussage über Gott *ὅς ἐστιν ἀδιος μόνος* (de nobil. § 5) seine Benennung als *μόνος ὠτήρ* (de agric. § 17) entspricht. Christus ist dann bei dieser Betrachtungsweise nur insofern *ὠτήρ* (der Sache nach 1 Tim 1, 15), als er der Vermittler des göttlichen Heilswillens an die Menschen ist (vgl. 1 Tim 2, 5; 2 Tim 1, 9f.; Tit 3, 5f.).

Doch was ist aus den oben angegebenen Stellen der Pastoralbriefe über die Bedeutung des Wortes *ὠτήρ* zu lernen? Gehen wir aus von der als schwierig geltenden Stelle 1 Tim 4, 8—10: Die Gottesfurcht ist in jeder Beziehung nützlich, da sie die Verheißung des jetzigen und des zukünftigen Lebens hat. (Bewährt ist dieser Satz und der Annahme durchaus wert.) Denn dazu mühen wir uns und kämpfen wir, daß wir unsere Hoffnung gesetzt haben auf den lebendigen Gott, welcher ist *ὠτήρ* aller Menschen, besonders der Gläubigen. Die Schwierigkeit, die in dem Schlußsatze liegt, sucht von Soden (Holtzmanns Handkommentar 1. Aufl. zu dieser Stelle) durch die Erklärung zu heben, Gott sei der *ὠτήρ* aller Menschen, sofern er für alle die Heils-

veranstaltungen getroffen habe, vorzüglich aber der $\omega\zeta\epsilon\upsilon\upsilon$ der Gläubigen, weil diese auf Gottes Heilsveranstaltungen eingehend das rettende Wirken Gottes bis in seine letzten Akte für sich in Anspruch nehmen. Dann müßte es aber richtiger heißen: Gott will zwar der $\omega\zeta\epsilon\upsilon\upsilon$ aller Menschen sein (wie 2, 4), ist aber zufolge des Unglaubens vieler nur der $\omega\zeta\epsilon\upsilon\upsilon$ der Gläubigen. Weiß sagt (Meyers Kommentar, 7. Aufl.), Gott sei der $\omega\zeta\epsilon\upsilon\upsilon$ aller Menschen, sofern er für alle die zum Heil nötigen objektiven Veranstaltungen getroffen habe, für die Gläubigen habe er aber noch mehr getan, um sie zu erretten, als für alle Menschen, indem er sie berufen und in ihnen den Glauben gewirkt habe, der ihnen die tatsächliche Teilnahme an der Errettung ermöglicht. Das käme aber auf den Sinn hinaus: Gott ist scheinbar der $\omega\zeta\epsilon\upsilon\upsilon$ aller Menschen, in Wahrheit aber zufolge seiner Nichtberufung und Nichterweckung vieler nur der $\omega\zeta\epsilon\upsilon\upsilon$ der Gläubigen. Die eine dieser beiden Auslegungen ist m. E. so bedenklich wie die andere. Der Schlußsatz findet nur dann eine ungezwungene und befriedigende Erklärung, wenn man (statt des $\epsilon\tau\epsilon\upsilon\upsilon$) das Wort $\omega\zeta\epsilon\upsilon\upsilon$ doppelsinnig nimmt wie Eph 5, 23. Gott ist als der Lebendige der $\omega\zeta\epsilon\upsilon\upsilon$ d. h. der Lebensspender aller Menschen, sofern er allen „das jetzige Leben“ erhält. (In diesem Sinne nennt auch Philo, de mundi opif. § 60 Gott $\epsilon\upsilon\epsilon\pi\gamma\epsilon\tau\iota\varsigma$ καὶ $\omega\zeta\epsilon\upsilon\upsilon$.) Gott ist aber vorzüglich der $\omega\zeta\epsilon\upsilon\upsilon$ der Gläubigen, sofern er diesen nicht nur „das jetzige Leben“ besonders segnet, sondern ihnen außerdem auch „das zukünftige Leben“ schenkt.

Wird Gott hier $\omega\zeta\epsilon\upsilon\upsilon$ genannt in dem doppelten Sinne des Erhalters des zeitlichen und Verleihers des ewigen Lebens, so trägt er diesen Namen Tit 1, 3 nur in dem letzteren Sinne. Der Apostel redet da von der Hoffnung des ewigen Lebens, das der untrügliche Gott verheißen hat vor ewigen Zeiten, zu seiner Zeit aber hat er kundgetan sein Wort in der Predigt, mit der ich beauftragt bin nach der Weisung $\tau\omicron\upsilon$ $\omega\zeta\epsilon\upsilon\upsilon\omicron\varsigma$ $\eta\mu\acute{\omega}\nu$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$. Offenbar heißt Gott an dieser Stelle, die eine Parallele zu 2 Tim 1, 9f. darstellt, $\omega\zeta\epsilon\upsilon\upsilon$, weil er das ewige Leben vor ewigen Zeiten verheißen hat und den Menschen jetzt durch das Wort (Evangelium) schenkt, das auch 2 Tim 1, 10 das ewige Leben vermittelt und nach Jak 1, 21 die Seelen $\omega\zeta\epsilon\upsilon\upsilon$ (zum ewigen Leben erneuern) kann. Vgl. auch Joh 6, 68; 1 Pt 1, 23; 2 Tim 3, 15. — 1 Tim 2, 3 wird $\omega\zeta\epsilon\upsilon\upsilon$ als Führer zum ewigen Leben zu verstehen sein, weil das unmittelbar darauf folgende $\omega\theta\eta\eta\upsilon\alpha\iota$ nach unserer obigen Besprechung das Erlangen des ewigen Lebens bedeutet.

Eine vorzügliche Bestätigung erfährt unsere Auffassung des $\omega\zeta\epsilon\upsilon\upsilon$

durch 1 Tim 1, 9f.; Tit 3, 5f. Beide Stellen sind untereinander und mit der von uns besprochenen Stelle Eph 2, 5ff. verwandt durch die nachdrückliche Betonung der Gnade Gottes im Gegensatz zu den Werken des Menschen als des Motives des göttlichen *κώζειν*. Schon um dieses Verwandtschaftsverhältnisses willen möchte man geneigt sein, die Bedeutung des *κώζειν* in der Epheserstelle auch an diesen Stellen der Pastoralbriefe für *κώζειν* und sein Derivat *κωτήρ* anzunehmen. Diese Annahme wird durch den Inhalt der beiden Stellen auf das beste gerechtfertigt. 2 Tim 1, 8—10 fordert der Apostel den Timotheus auf: Nimm Teil am Leiden für das Evangelium nach der Kraft Gottes, *τοῦ κώσαντος ἡμᾶς . . οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν ἀλλὰ κατὰ ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ πρὸ χρόνων αἰωνίων, φανερωθεῖσαν δὲ νῦν διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ κωτήρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ, καταργήσαντος μὲν τὸν θάνατον, φωτίσαντος δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν διὰ τοῦ εὐαγγελίου.* Jesus wird hier also *κωτήρ* genannt, weil er den Tod abgetan und Leben und Unvergänglichkeit ans Licht gebracht hat. Tit 3, 4—7 heißt es: Als die Güte und Menschenfreundlichkeit *τοῦ κωτήρος ἡμῶν θεοῦ* erschien, *οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ ἃ ἐποιήσαμεν ἡμεῖς, ἀλλὰ κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου, οὗ ἐπέχεεν ἐφ' ἡμᾶς πλουσίως διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κωτήρος ἡμῶν, ἵνα . . . κληρονόμοι γενηθῶμεν κατ' ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου.* Hier wird Gott *κωτήρ* genannt, weil er als Urheber, und Christus, weil er als Vermittler uns zum Leben geführt hat und zwar zunächst zu einem neuen religiös-sittlichen Leben (durch die Taufe als ein Bad der Wiedergeburt und Erneuerung durch den heil. Geist), sodann aber auch zum ewigen Leben, dessen Erben wir eben als Besitzer des heil. Geistes schon jetzt hoffnungsweise sein sollen (vgl. Röm 8, 23f.).

Als Führer zu einem neuen religiös-sittlichen und zum ewigen Leben wird Gott und Christus auch Tit 2, 10ff. *κωτήρ* genannt. Da werden die Sklaven zur Treue ermahnt, damit sie der Lehre Gottes *τοῦ κωτήρος ἡμῶν* zur Zierde gereichen. Denn es ist erschienen die Gnade Gottes, *κωτήριος* für alle Menschen, da sie uns in die Zucht nimmt, daß wir (die Gottlosigkeit und die weltlichen Begierden verleugnend) sittsam, gerecht und fromm leben in der jetzigen Welt, wartend auf die selige Hoffnung, nämlich die Erscheinung der Herrlichkeit *τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ κωτήρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ*, der sich selbst gegeben hat für uns, daß er uns erlöse von allem Frevel und reinige sich selbst ein Volk zum Eigentum, eifrig in guten Werken. Gott heißt hier *κωτήρ* und seine Gnade *κωτήριος*, weil sie uns von dem geistlichen

Tode (vgl. Eph 2, 1 ff.) zu neuem geistlichem Leben führt. Christus wird so genannt, weil er uns durch seinen Tod vom Tode in Sünden zum Leben in guten Werken erlöst hat, zugleich aber auch, weil uns die erhoffte Erscheinung seiner Herrlichkeit das ewige Leben bringen wird (vgl. Phil 3, 20f.).

Nächst dem Titusbrieft enthält keine neutestamentliche Schrift das Wort *σωτήρ* so häufig wie der 2. Petrusbrief. Hier findet es sich 5 mal und zwar 4 mal in Verbindung mit *κύριος*. Die Zusammenstellung *κύριος καὶ σωτήρ* war im Munde des Briefschreibers wohl noch keine fromme Phrase, sondern theologisch durchdacht. Nach 1 Kor 15, 45 ist Jesus durch seine Auferstehung zum *πνεῦμα ζωοποιούν* und nach Apg 5, 31. 13, 23. 32 (was damit sachlich identisch ist) zum *σωτήρ* im Vollsinn geworden. Dem Erhöhten, dem *κύριος*, eignet also der Name *σωτήρ*, sodaß die Formel *κύριος καὶ σωτήρ* ursprünglich der Ausdruck eines theologischen Gedankenganges war und auch in unserem Briefe noch sein kann.

Auch im 2. Petrusbriefe ist *σωτήρ* als der Retter vom geistlichen und ewigen Tode zu einem neuen religiös-sittlichen und zum ewigen Leben gedacht. Nachdem Christus in v. 1 *σωτήρ* und v. 2 *κύριος* genannt ist, wird von ihm im Folgenden gesagt, seine göttliche Kraft habe uns alles geschenkt, was zum (religiös-sittlichen) Leben und zur Frömmigkeit führt und zwar durch die (Leben wirkende vgl. Joh 17, 3) Erkenntnis Gottes. Mit diesen Vorbedingungen zu einem neuen religiös-sittlichen Leben seien uns die größten kostbaren Verheißungen geschenkt. Wir sollen dadurch nämlich der göttlichen Natur d. h. ihres ewigen Lebens teilhaftig werden, nachdem wir entronnen sind der *φθορά*, die in der Welt infolge der *ἐπιθυμία* herrscht. Weil Christus, als der *σωτήρ*, uns die Möglichkeit des neuen geistlichen und folgeweise des ewigen Lebens geschenkt hat, sollen wir nun fleißig sein in allem Guten, damit einmal aus der Möglichkeit des ewigen Lebens die Wirklichkeit für uns werde: Dann wird uns reichlich gewährt werden der Eingang in das ewige Reich unseres Herrn und *σωτήρ* Jesus Christus. Nach 2, 20 entrinnt man den Befleckungen der Welt durch die Erkenntnis *τοῦ κυρίου καὶ σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, wer in solchen Befleckungen lebt, ist aber ein Knecht der *φθορά* (v. 19). Christus ist also der Befreier von der *φθορά*, dem geistlichen und ewigen Tode. — 1 Joh 4, 14 ist das Wort nach Joh 3, 17 zu verstehen.

Daß *σωτήρ* auch außerhalb des NT den Führer zum Leben bedeutet, lehrt eine Stelle aus dem Briefe an Diognet (IX). Da heißt es, nachdem

Gott in der vorchristlichen Zeit die Unfähigkeit der menschlichen Natur zur Erlangung des Lebens erwiesen habe, habe er jetzt den *σωτήρ* erscheinen lassen, der imstande sei, *σωζειν καὶ τὰ ἀδύνατα*, d. h. auch das an sich selbst zur Erlangung des Lebens Unfähige. Hier heißt *σωζειν* zweifelsohne zum Leben führen und Christus ist als *σωτήρ* der, der zum Leben führt.

Gehen wir nun weiter zur Untersuchung des oben angeführten Vorkommens von *σωτηρία*. Wir finden dies Substantiv in allen neutestamentlichen Schriften außer Matth., Mk., 1. Kor., Gal., Kol., 1. Tim., Tit., Philemon, Jak. und 1.—3. Joh. Wenn unsere Auffassung richtig ist, muß dieses Substantivum die Rettung vom geistlichen oder ewigen Tode zu geistlichem und ewigem Leben besagen und zwar mit besonderer Betonung der positiven Seite der Sache. Luk 19, 9 ist diese Deutung gesichert durch das unmittelbar folgende, nach unserer obigen Ausführung in entsprechendem Sinne zu nehmende Verbum. So gewiß *σωσαι* in v. 10 ein Führen aus dem geistlichen Tode zu geistlichem und ewigem Leben bedeutet, drückt *σωτηρία* eine Überführung aus solchem Tode zu solchem Leben aus. Der Gruß, mit dem Jesus das Haus des Zacchäus betritt, will sagen: Heute ist in diesem Hause Leben eingekehrt, religiös-sittliches Leben und ewiges Leben.

Dieselbe Bedeutung erfordert der Zusammenhang für unser Substantivum auch Apg 4, 12: Es ist in keinem anderen *ἢ σωτηρία*, gibt es doch auch keinen anderen Namen unter dem Himmel, der den Menschen gegeben wäre, durch den wir sollen *σωθῆναι*. Um diese Worte recht zu verstehen, ist zu beachten, daß sie im Rückblick auf die Heilung des Lahmen gesagt sind. Der Lahme ist nach Petrus Worten durch keinen anderen als Jesus Christus geheilt (*τέρωται*), d. h. aus der Sphäre des leiblichen Todes, die mit jeder Krankheit gegeben ist, in die des leiblichen Lebens, dessen Kern und Stern die Gesundheit ist, übergeführt worden. Und ebenso gibt es auch in keinem anderen als Jesus Christus eine *σωτηρία* in höherem Sinne, keine Rettung vom geistlichen und ewigen Tode zum geistlichen und ewigen Leben. Es steht hier gerade so wie Joh 5. An beiden Orten dient die heilsame Wirkung, die Jesus auf das leibliche Leben eines Menschen ausgeübt hat, zum Ausgangspunkt einer Erörterung über seine Bedeutung für das geistliche und ewige Leben der Menschen. Wie Jesus sich Joh 5, 21 ff. im Anschluß an die Heilung des Kranken vom Teiche Bethesda als den hinstellt, der ewiges Leben bringt, so erklärt hier Petrus im Anschluß an die Heilung des Lahmen Jesus für den, der allein zum ewigen Leben führt.

Daß der Verfasser der Apostelgeschichte das Wort in diesem Sinne nimmt, erhellt deutlich aus dem Zusammenhang, in dem es 13, 47 steht. Da begründet Paulus seine Hinwendung von der Juden- zur Heidenmission mit Jes. 49, 6: Ich habe dich gesetzt zum Lichte der Heiden, damit du seiest zur *σωτηρία* bis zum Ende der Erde. Daß *σωτηρία* hier Rettung zum ewigen Leben besagen soll, lehrt der vorhergehende und folgende Vers. Paulus wendet sich zu den Heiden, um ihnen die *σωτηρία* zu bringen, weil die Juden sich des ewigen Lebens nicht würdigen (v. 46). Er erreicht seine Absicht, den Heiden zur *σωτηρία* zu sein, bei allen, die zum ewigen Leben bestimmt waren (v. 48). Nach Analogie dieser Stelle ist das Substantivum dann natürlich auch 13, 26 zu verstehen, wo schon der Ausdruck *ὁ λόγος τῆς σωτηρίας ταύτης* deutlich an 5, 20: *τὰ ῥήματα τῆς ζωῆς ταύτης* erinnert. 16, 17 ist *σωτηρία* nach dem Verbum 16, 30f. zu erklären.

Das positive Moment in *σωτηρία* tritt auch Röm 1, 16f. deutlich zutage. Paulus schämt sich des Evangeliums nicht, denn es ist eine Gotteskraft zur *σωτηρία*. Für wen? Für den Glaubenden. Und warum für diesen? Weil aus dem Glauben die Gerechtigkeit kommt, deren unmittelbare Folge die *σωτηρία* ist. Das Evangelium wirkt zunächst den Glauben, damit die Gerechtigkeit und damit wieder als seinen Endzweck die *σωτηρία*. Schon der enge Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und *σωτηρία* läßt vermuten, daß *σωτηρία* gleichbedeutend mit Leben ist. Denn die unmittelbare Folge der Gerechtigkeit ist nach dem Gesetz wie nach dem Evangelium eben das Leben, nur daß das Leben dort auf die Werk- und hier auf die Glaubensgerechtigkeit folgt (Röm 5, 18. 8, 10. 10, 5—10). Die Vermutung wird aber bestätigt durch das Zitat 17^b: Der aus Glauben Gerechte wird leben. Das Subjekt dieses Satzes enthält in knappster Fassung den Schriftbeweis für 17^a, das Prädikat dagegen den Schriftbeweis für die in v. 16 behauptete *σωτηρία*, für die *ζῆσεται* nur ein anderer Ausdruck ist. Das Evangelium ist also wie Joh 6, 68 eine Leben wirkende Gotteskraft. Röm 10, 1. 10 ist das Substantivum in demselben Sinne wie das Verbum 10, 9 zu nehmen, also als positive Rettung zum Leben.

Auch Eph 1, 13 erscheint das Evangelium als die die *σωτηρία* erwirkende Kraft. Die *σωτηρία* ist aber nach dem Folgenden das Erbe, d. h. das ewige Leben, dessen Angeld der heilige Geist ist, mit dem die Gläubigen versiegelt sind zur Erlösung des Eigentums, d. h. zur endgültigen Befreiung der Eigentumsgemeinde Gottes von der Vergänglichkeit zum ewigen Leben. Vgl. Röm 8, 23f. Rettung zum ewigen

Leben oder geradezu ewiges Leben bedeutet unser Wort ferner Phil 2, 12. Da ermahnt Paulus seine Leser: Mit Furcht und Zittern arbeitet an eurer *κυριότητι*. Diese Mahnung wird wieder aufgenommen und näher ausgeführt in v. 14 und 15. Als Mittel zum erfolgreichen Arbeiten an der *κυριότητι* nennt er ihnen v. 16 das Festhalten am Wort des Lebens, am Evangelium, das Leben schafft. Mit diesem Besitz, sagt Haupt (Meyers Kommentar 1902), sind sie imstande, die *κυριότητι*, von der v. 12 geredet wurde und die ein synonyme Begriff mit *ζωή* ist, zu erarbeiten. Vgl. zu v. 12 noch Matth 7, 13f.; Luk 13, 24.

1 Thess 5, 8f. wird unsere Auslegung ebenfalls durch den Zusammenhang gefordert. Paulus mahnt: Lasset uns nüchtern sein als Tagesmenschen, angetan mit dem . . . Helm der Hoffnung der *κυριότητι*, weil uns Gott nicht bestimmt hat zum Zorn, sondern zum Erwerben der *κυριότητι* durch unsern Herrn Jesus Christus, der für uns gestorben ist, auf daß wir . . . mit ihm zusammen leben. Die Bezeichnung der *κυριότητι* als einer Hoffnung (vgl. Röm 8, 24; Tit 3, 7), ihre Entgegensetzung zur *ὀργή* (Röm 5, 9) sowie ihre Umschreibung durch leben erhebt unsere Deutung über jeden Zweifel. Wie hier, wird *κυριότητι* dann auch in der inhaltlich parallelen Stelle Röm 13, 11ff. aufzufassen sein. Nicht anders steht es ferner 2 Thess 2, 13, wo Paulus dafür dankt, daß Gott die Leser von Anfang an zur *κυριότητι* erwählt hat. Bedenkt man, daß die *κυριότητι* auch hier durch die Verleihung des lebensschaffenden heil. Geistes begründet erscheint, und daß sie v. 14 dem Erwerben der Herrlichkeit Christi gleichgesetzt wird (vgl. Phil 3, 21), so wird man unter ihr nichts anderes als das ewige Leben verstehen können.

2 Tim 2, 10 sagt der Apostel: Darum ertrage ich alles wegen der Auserwählten, damit auch sie die *κυριότητι* erlangen, die in Jesus Christus ist, samt ewiger Herrlichkeit. Seine Erwartung für die Gläubigen begründend und zugleich den Begriff der *κυριότητι* näher erklärend fährt er v. 11 fort: Bewährt ist das Wort: Sind wir mitgestorben, so werden wir auch mitleben (vgl. 1 Thess 5, 9).

Der positive Gehalt des Begriffes ergibt sich auch 1 Pt 1, 5. 9. 10 aus dem Kontext. Für das, was v. 5 *κυριότητι* genannt wird, dankt der Apostel v. 3f. mit den Worten: Gepriesen sei Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus, der uns nach seiner großen Barmherzigkeit wiedergeboren hat (vgl. Tit 3, 5) zu einer lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten zu einem unvergänglichen, unbefleckten und unverwelklichen Erbe. Die gleich darauf als *κυριότητι* bezeichnete Hoffnung oder das Erbe ist wegen der

Attribute, der Begründung auf die Auferstehung Christi und der Parallele Tit 3, 7 das ewige Leben. Wenn die *σωτηρία* in v. 9 als Ziel des Glaubens bezeichnet wird, wenn von ihrem Davontragen geredet wird und wenn sie in v. 11 mit *δόξαι* umschrieben wird, so ist das alles nur verständlich, wenn sie mit dem positiven Gute des ewigen Lebens identisch ist. 1 Pt 2, 2 ermahnt der Apostel: Verlanget als neugeborene Kinder nach der vernünftigen unverfälschten Milch, damit ihr durch dieselbe wachset zur *σωτηρία*. Diese Milch ist das Wort Gottes, das 1, 23—25 als unvergänglich, lebendig, bleibend in Ewigkeit beschrieben wird und das um dieser Eigenschaften willen geeignet ist, sowohl die Wiedergeburt als grundlegende Versetzung in die Sphäre des ewigen Lebens als auch das Wachstum zum ewigen Leben in seiner Vollendung zu bewirken.

Auch der Hebräerbrief gebraucht das Substantivum *σωτηρία* meist in dem positiven Sinne des objektiven Gutes des ewigen Lebens. 1, 14 ist die Rede von *κληρονομεῖν σωτηρίαν*. So unpassend das Verbum *κληρονομεῖν* hier wäre, wenn *σωτηρία* hier die rein negative Rettung von Tod und Verderben bedeutete, so passend und gebräuchlich ist der Ausdruck, wenn *σωτηρία* hier als Synonymon von *ζωή αἰώνιος* zu nehmen ist (vgl. Matth 19, 29; Tit 3, 7). 2, 3 ist das Wort ebenso zu verstehen sowohl wegen der Nähe der eben besprochenen Stelle als auch wegen des Attributes *τηλικαύτης*, das zu einem negativen Begriff wenig passen würde. 2, 10 wird dieselbe Auffassung erfordert, denn der Ausdruck *τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν* nimmt die Worte *πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαθόντα* wieder auf und erinnert deutlich an den *ἀρχηγὸς καὶ σωτὴρ* bezw. *ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς* von Apg 5, 31. 3, 15. — Hebr 5, 9 ist *σωτηρία* durch das Attribut *αἰώνιος* ausreichend als Synonymon von *ζωή αἰώνιος* charakterisiert. Etwas anders liegt die Sache 9, 28. Wie den Menschen bevorsteht, einmal zu sterben, dann aber das Gericht, so wird auch Christus, nachdem er einmal dargebracht ist, um die Sünde vieler aufzuheben, zum zweiten Male ohne Sünde erscheinen, den ihn Erwartenden zur *σωτηρία*. Wie *κρίμα* so wird auch das ihm korrespondierende Wort *σωτηρία* hier nicht einen dauernden Zustand, sondern ein einmaliges Ereignis bedeuten. Christus wird erscheinen, um die ihn Erwartenden von dem ewigen Tode, der die anderen im Gerichte trifft, zum ewigen Leben zu erretten. Hier tritt das negative Moment, das an den eben besprochenen Stellen des Briefes ganz verschwunden erscheint, wieder hervor, ohne indes das positive auszuschließen.

Was endlich *σωτήριος* betrifft, so ist Tit 2, 11 bereits besprochen

und kann für Eph 6, 17 auf die Parallele 1 Thess 5, 8 verwiesen werden. Vgl. auch Sap 1, 14, wo *σωτήριος* den Gegensatz zu *φάρμακον ὀλέθρου* und *ἔθου βασιλείου* bildet.

Außer diesen zahlreichen Stellen, die die Richtigkeit unserer These beweisen, daß es sich bei dem neutestamentlichen *σώζειν* und seinen Derivaten um eine Überführung aus dem geistlichen oder ewigen Tode in geistliches und ewiges Leben und zwar meist mit stärkerer Betonung des positiven Momentes handelt, gibt es auch eine bei weitem kleinere Zahl solcher Stellen, an denen der Kontext unsere These weder beweist noch widerlegt, die also für sich genommen nichts zur Deutung der uns beschäftigenden Wörter beitragen. Dahin rechne ich das Vorkommen von *σώζειν* Apg 15, 1. 11; 1 Kor 7, 16. 9, 22. 10, 33. 15, 2; 1 Thess 2, 16; 1 Tim 2, 15. 4, 16; Hebr 7, 25; *σωτήρ* Luk 2, 11; Joh 4, 42; 1 Tim 1, 1; 2 Pt 3, 2. 18; Jud 25; *σωτηρία* Joh 4, 22; Röm 11, 11; 2 Kor 1, 6. 6, 2; Phil 1, 19; 2 Tim 3, 15; Hebr 6, 9; 2 Pt 3, 15; Jud 3; *σωτήριος* Luk 2, 30. 3, 6; Apg 28, 28. Hier tritt der methodische Grundsatz in sein Recht, daß die undeutlichen Stellen nach den deutlichen zu erklären sind. Wir werden die Wörter also auch an diesen Orten in dem sonst klar zutage liegenden Sinne zu verstehen haben.

Endlich sind noch einige wenige Stellen zu erwähnen, die unserer Deutung zu widersprechen scheinen oder ihr wirklich widersprechen. Das ist *σώζειν* an den Stellen Matth 1, 21; Luk 7, 50; Röm 11, 26; *σωτήρ* Luk 1, 47 und *σωτηρία* Luk 1, 77; Apk 7, 10. 12, 10. 19, 1. Das Verbum bedeutet an den genannten drei Orten und das Substantiv bedeutet Luk 1, 77 offenbar Rettung von der Sünde. Das braucht indes unserer Auffassung durchaus nicht zu widersprechen, kann vielmehr mit ihr übereinstimmen, da ja die Sünde nach neutestamentlicher Anschauung geistlicher Tod ist und den ewigen Tod zur Folge hat (vgl. Eph 2, 1 ff.; Röm 6, 23). In wirklichem Widerspruch zu unserer These steht nur Luk 1, 47, wo Gott als Retter aus Niedrigkeit oder als Nothelfer in allgemeinem Sinne *σωτήρ* genannt wird, und die drei apokalyptischen Stellen, an den *σωτηρία* die allgemeine Bedeutung Heil hat. Diese vier Stellen, die übrigens sämtlich in stark hebraisierenden Teilen des NT's stehen, sind Ausnahmen, die die von uns gefundene Regel bestätigen.

Fassen wir das Ergebnis des zweiten Teiles unserer Untersuchung noch einmal kurz zusammen. *Σώζειν* und seine Derivata im neutestamentlich-technischen Sinne besagen nicht Rettung aus irgend einer beliebigen Not, sondern Rettung vom geistlichen oder ewigen Tode zu einem neuen religiös-sittlichen oder zum ewigen Leben.

In den meisten Fällen ist das positive Wozu stärker betont als das negative Wovon. Denn wenn auch an einigen Stellen (Apg 2, 40; Röm 5, 9; Jak 5, 20; Jud 23) die negative Seite allein hervorgehoben wird, wenn der Zusammenhang hier und da auch mehr an das negative Moment denken läßt, ohne aber das positive auszuschließen, wenn endlich auch einige Male, wie 2 Tim 1, 10 beide Momente gleich stark betont sind, so stehen doch *κύριον* und seine Derivata in den weitaus meisten Fällen synonym mit Formen von *ζῆν*, *ζωή*, *δόξα* u. dgl. Das Verbum wird geradezu mit *ζωογονεῖν* umschrieben und *ζωοποιεῖν* gleichgesetzt (Luk 17, 33; Eph 2, 5). Das Substantiv *κυριότης* hat zuweilen die Bedeutung des ewigen Lebens als eines objektiven Gutes, das man erwirbt, davonträgt, ererbt (1 Thess 5, 9; 1 Pt 1, 9; Hebr 1, 14).

Was die Frage nach der Zeit der *κυριότης* angeht, so ist sie, wo es sich um Überführung vom geistlichen Tode zu neuem geistlichem Leben handelt, eine Sache der Gegenwart bzw. der Vergangenheit (z. B. Luk 19, 9; Eph 2, 5). Wo es sich dagegen um Rettung vom ewigen Tode zum ewigen Leben handelt, ist sie eine Sache der eschatologischen Zukunft, wenn an ihre volle Verwirklichung gedacht wird, eine Sache der Gegenwart bzw. der Vergangenheit aber nicht nur in dem objektiven Sinne, daß alle Vorbereitungen außerhalb des Menschen dafür geschaffen sind, sondern auch in dem subjektiven Sinne, daß die Gläubigen in dem ihnen innewohnenden neuen geistlichen Leben (Glaube, Erkenntnis, heil. Geist) bereits den Keim des ewigen Lebens empfangen haben und besitzen (z. B. Joh 3, 16f. 17, 3; Röm 8, 11. 23f.; Eph 1, 13f.; Tit 3, 5f.).

Als grammatisches oder logisches Subjekt des *κύριον* (der *κυριότης*) oder als *κυριότης* erscheint nur selten Gott (so Eph 2, 5, in den Pastoralbriefen, Jak 4, 12; Jud 25). Meist wird Jesus als *κυριότης* gedacht oder bezeichnet (Luk., Apg., Joh., bei Paulus, in den Pastoralbriefen, Hebr., 2. Pt.). Während er in den Pastoralbriefen anscheinend nur als Vermittler des göttlichen Heilswillens *κυριότης* genannt wird, liegt dieser Gedanke in den übrigen neutestamentlichen Schriften fern. Dagegen fanden wir, daß Jesus nach einigen Stellen erst infolge seiner Auferstehung und Erhöhung zum *κυριότης* im Vollsinn geworden ist (Apg 5, 31. 13, 23. 32; Röm 5, 10; 2. Pt.). Auch Menschen gelten wohl als Subjekt des *κύριον*, insofern sie Werkzeuge Gottes und Christi sind (z. B. Röm 11, 14; 1 Kor 7, 16; 1 Tim 4, 16; Jak 5, 20; Jud 23). Als sachliches Mittel in der Hand Gottes und Christi ist wiederholt das Wort Gottes (das Evangelium) Subjekt des *κύριον* (Röm 1, 16; 2 Tim 1, 10. 3, 15; Tit 1, 3; Jak 1, 21; 1 Pt 2, 2), vereinzelt auch die Taufe (Tit 3, 5; 1 Pt 3, 21). Natürlich hat

das Wort Gottes nur dann diese Bedeutung, wenn es Glauben erzeugt, der daher auch zuweilen als logisches Subjekt der $\kappa\omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\alpha$ erscheint (vgl. Joh 3, 16f.; Apg 16, 31; Röm 1, 16. 10, 9).

An dieser Stelle würde ich abbrechen, wenn nicht zwei Vorwürfe zu erwarten wären, auf die noch kurz einzugehen ist. Einmal könnte man es angreifen, daß die vorstehenden Darlegungen den Unterschied der Verfasser und der Abfassungszeit der neutestamentlichen Schriften zu wenig berücksichtigen und das NT wie eine einheitliche Größe behandeln. Aber so berechtigt dieser Vorwurf auch wäre, wenn es sich im Vorigen um diesen oder jenen anderen Begriff handelte, so wenig trifft er m. E. diese Untersuchung über $\kappa\acute{\omega}\zeta\epsilon\upsilon\upsilon$ und seine Derivata. Denn wenn auch einige neutestamentliche Schriften im Gebrauche des Derivats $\kappa\omega\tau\eta\rho$ eine Besonderheit haben, so berühren diese doch nicht den Sinn und die Bedeutung des Wortes. Vielmehr fanden wir, daß $\kappa\omega\tau\eta\rho$ und die ihm stammverwandten Worte überhaupt, von verschwindend wenigen Ausnahmen abgesehen, in den verschiedenen neutestamentlichen Schriften dieselbe Grundbedeutung haben.

Sodann könnte man es für fehlerhaft erklären, daß wir die Bedeutung von $\kappa\acute{\omega}\zeta\epsilon\upsilon\upsilon$ und seinen Derivaten aus dem NT allein festzustellen gesucht haben, und könnte einwenden, ein richtiges Verständnis dieser Worte sei nur erreichbar, wenn man ihr Vorkommen im Hellenismus berücksichtige. In neuerer Zeit hat man ja gerade für die uns beschäftigenden Begriffe hellenistischen Einfluß auf das NT behauptet und zwar teils den Einfluß des Mysterienwesens, teils den des Kaiserkultes. So vermutet Wobbermin (Religionsgeschichtliche Studien S. 105ff.) gestützt auf Anrich (Das antike Mysterienwesen in seinem Einflusse auf das Christentum S. 47ff.), daß der neutestamentliche Sprachgebrauch von $\kappa\omega\tau\eta\rho$ und $\kappa\omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\alpha$ seit den späteren Schriften des NT durch das Mysterienwesen beeinflusst sei. Harnack hält es für erwiesen, daß die Christen das dem christlichen Sprachgebrauche ursprünglich fehlende Wort $\kappa\omega\tau\eta\rho$ vom römischen Kaiserkultus übernommen und auf Christus übertragen haben. Phil 3, 20 z. B. habe Paulus zu diesem ihm nicht geläufigen Ausdruck nur deshalb gegriffen, um Christus in Gegensatz zu dem römischen Kaiser-Heiland zu stellen (Reden und Aufsätze, I, S. 301—311 und besonders 310). Soltau (die Geburtsgeschichte Jesu Christi. Leipzig 1902) behauptet dasselbe von Luk 2, 11; die Kindheitsgeschichte Jesu stelle den christlichen Heiland in bewußten Gegensatz zu Augustus. Wendland nimmt für den Ausdruck Weltheiland (Joh 4, 42; 1 Joh 4, 14) und für 2 Tim 1, 8ff.; Tit 2, 11ff. 3, 4ff. den Einfluß des hellenistischen Herrscherkultes

an, wenn auch in sehr vorsichtiger Weise und ohne an eine mechanische Übertragung zu denken (Zeitschrift für die nt. Wissenschaft V, Heft 4, S. 335 ff. 349f.).

So gewiß und selbstverständlich es nun ist, daß die Verfasser der nt. Schriften in der einen oder anderen Hinsicht von hellenistischem Denken und Sprachgebrauch beeinflusst sind, so wenig scheint es mir in dem vorliegenden Falle erwiesen zu sein, trotz des reichen und blendenden Materials, das die genannten Gelehrten zum Beweise ihrer Behauptung vorführen. Sie schweifen, wenn ich so sagen darf, in die Ferne, während die richtige Erklärung doch so nahe liegt. Sie lösen die Worte *κωτήρ* und *κωτηρία* aus ihrem natürlichen Zusammenhang, in dem sie im NT mit *κῶζειν* stehen, um sie aus außerchristlichem Sprachgebrauche zu erklären.

Zunächst erscheint die Herleitung der in Rede stehenden Begriffe aus dem Hellenismus als unnötig. Mußte nicht, um von *κωτήρ* zu reden, die innerchristliche Entwicklung von selbst darauf führen, daß der Mann *κωτήρ* genannt wurde, der wenigstens nach Lukas von sich selbst gesagt hatte, er sei gekommen, *κῶσαι τὸ ἀπολωλός*, von dem jedenfalls schon Paulus das *κωθῆναι* und die *κωτηρία* erwartete, und — last not least — dessen Namen nicht nur Matthäus mit den Worten *αὐτὸς γὰρ κῶσει τὸν λαὸν αὐτοῦ* deutet, sondern auch Philo mit dem Ausdruck *κωτηρία κυρίου* umschreibt (de mut. nom. § 21)? Man hätte das Wort für ihn neu bilden müssen, wenn man es nicht schon im Profangriechischen und bei den Septuaginta vorgefunden hätte. Nicht einmal der johanneische *κωτήρ τοῦ κόσμου* benötigt m. E. der Herleitung aus der Sprache des hellenistischen Herrscherkultes. Sollte er nicht der einfache Ausdruck der universalistischen Auffassung des Werkes und der Person Jesu sein, die Paulus in die Worte kleidet: Das Evangelium ist eine Gotteskraft zur *κωτηρία* für jeden Glaubenden, wie den Juden zuerst so auch den Griechen? Sogar 2 Tim 1, 8 ff; Tit 2, 11 ff. 3, 4 ff. scheint mir der hellenistische Einfluß nicht so stark zu sein, wie Wendland urteilt. Dieser Einfluß berührt hier nicht die Hauptsache, die Wörter *κῶζειν* und *κωτήρ*, die hier ganz in dem Sinne stehen, den sie in fast allen neutestamentlichen Schriften, aber, soviel ich sehe, nicht im Kaiserkult haben. Die Stelle aus 2 Tim. enthält ja die geradezu klassische Definition des *κωτήρ* als des *καταργήσαντος μὲν τὸν θάνατον φωτίσαντος δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν*. Der hellenistische Einfluß erstreckt sich nur auf Nebenpunkte. Auf ihn mögen die Ausdrücke *ἐπιφάνεια*, *μέγας θεός* und *φιλανθρωπία* zurückgehen. Aber schwerlich die Ausdrücke *κῶζειν κατὰ χάριν*, *πρὸ*

χρόνων αἰωνίων, (ἐπιφάνεια) τῆς δόξης, (κατ' ἐλπίδα) ζωῆς αἰωνίου, die Wendland ebenfalls für hellenistisch anspricht. Warum soll man die Betonung der χάρις Gottes und Christi als des Motives des göttlichen κύριος (2 Tim 1, 9; Tit 3, 5) mit der benignitas und clementia der römischen Imperatoren in Zusammenhang bringen, wo dieser Zug doch zweifelsohne eine Anlehnung an Eph 2, 5—9 ist? Warum soll man in den Worten von der Gnade Gottes, die uns in Christus Jesus vor ewigen Zeiten verliehen ward, einen Anklang an die den römischen Kaiserheiligen zugeschriebene Ewigkeit finden, wo es sich bei Christus doch um eine Vor- und bei den Kaisern um eine Nachewigkeit handelt und die Parallelen Röm 8, 29f. 16, 25f.; Eph 1, 4ff. viel näher liegen? Was die Wendung von der Erscheinung der δόξα Christi betrifft, so ist sie schon in den Synoptikern vorgebildet (vgl. Matth 16, 27. 19, 28. 25, 31; Mk 10, 37). Das ewige Leben endlich, von dem Tit 3, 7 die Rede ist, ist nicht das des κυρίου, sondern das der Gläubigen.

Die Herleitung von κυρίου und κυρία aus dem Hellenismus ist aber nicht nur unnötig, sondern auch m. E. unmöglich. Die von Wobbermin angenommene Einwirkung des Mysterienwesens hat zwar auf den ersten Blick etwas für sich, weil nach Anrich (a. a. O.) κυρία auch im Mysterienkultus einerseits die selige Unsterblichkeit im Jenseits und andererseits ein neues Leben auf Erden bedeutet. Da aber, worauf Wendland (a. a. O. 353) hinweist, das Aufblühen der Mysterienkulte erst in das 2. Jahrhundert fällt und keins der von Anrich angeführten Zeugnisse einer früheren Zeit angehört, so ist von dieser Seite keine Beeinflussung des schon bei Paulus feststehenden neutestamentlichen Sprachgebrauches von κυρίου und κυρία möglich, sondern es ist nur eine interessante Parallele zwischen der neutestamentlichen Sprache und der der Mysterien zu konstatieren. Eine Parallele, die übrigens unserer Deutung von κύριος und seinen Derivaten im NT eine nachträgliche Stütze bietet. Die Herleitung von κυρίου aus dem Kaiserkulte dürfte aber dadurch ausgeschlossen sein, daß das Wort im NT einen ganz anderen Sinn als im Kaiserkulte hat. Nach Wendland ist κυρίου im Hellenismus der Nothelfer, der Heil und Rettung bringt (a. a. O. S. 348). In diesem abgeblaßten Sinne kommt es auch in LXX, aber außer der alttestamentlich gefärbten Stelle Luk 1, 47 nicht im NT vor. Hier bedeutet κυρίου vielmehr, mag es nun von Gott oder Christus gebraucht werden, etwas viel Bestimmteres: den Retter von Tod zu Leben. Der Inhalt des Wortes κυρίου wäre natürlich auch dann nicht aus dem römischen Kaiserkulte herzuleiten, wenn Wendland mit der Vermutung Recht hätte,

daß der christliche *σωτήρ* vor allem der Erretter und Befreier von der Herrschaft der bösen Geister, der Gründer des neuen Reiches sei, in das er die Seinen einführe, und daß Erlösung von der Sünde, dem Tode oder dem Gericht nur der weniger sinnenfällige Ausdruck für dieselbe Sache sei (a. a. O. S. 351). Doch scheint mir diese Vermutung nicht haltbar zu sein. Es muß einen schon das bedenklich machen, daß an all den Stellen, an denen es sich nach Wendland um Rettung von bösen Geistern handelt, keinmal das Verbum *σωζειν*, sondern *ῥύεσθαι* und ähnliche Zeitwörter diese Rettung ausdrücken. An der einzigen Stelle aber, an der die Zerstörung des Teufelsreiches das Komplement der *σωτηρία* ist, Hebr 2, 14f., kommt der Teufel als der in Betracht, der die Gewalt des Todes hat, und wird die einige Verse vorher positiv als Führung zur *δόξα* beschriebene *σωτηρία* negativ als Befreiung derer beschrieben, die durch Todesfurcht im ganzen Leben in Knechtschaft gehalten wurden.

Es handelt sich also, wie die eben angeführte Stelle nochmals bestätigt, bei *σωζειν* und seinen Derivaten im NT um Überführung aus der Sphäre des Todes in die des Lebens. Das bedeuten diese Worte zunächst in den Fällen, wo sie in natürlichem Sinne gebraucht werden. Dabei ist zu beachten, daß das Verbum auch dann, wenn es einen Kranken zum Objekt hat und der Einfachheit halber mit „heilen“ übersetzt wird, sich doch nicht ganz mit diesem engeren deutschen Begriffe deckt, sondern im Griechischen in der angegebenen umfassenderen Bedeutung empfunden wird. *σωζειν* könnte ja sonst nicht, wie z. B. Matth 27, 42^a in einem Atem geschieht, zugleich Krankenheilung und Rettung von gewaltsamem Tode ausdrücken. Überführung vom Tode zum Leben ist eben die Grundbedeutung der behandelten Wörter, die sich im antiken Sprachgebrauch und bei den Septuaginta natürlich auch häufig findet, die aber im NT besonders rein vorliegt. Analoge Bedeutung haben *σωζειν* und seine Derivata im NT aber auch da, wo sie in geistlichem Sinne gebraucht werden. Da handelt es sich nicht etwa nur um geistliche Heilung — dem ernstesten Sinne der neutestamentlichen Schriftsteller gilt die Sünde als Tod, nicht als Krankheit¹ — sondern um Erlösung

¹ Wenn Harnack (Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. S. 71 ff.) das Christentum als das Evangelium vom Heiland und von der Heilung schildert, so wird diese Schilderung m. E. der Anschauung des NT's nicht ganz gerecht. Die Sünde wird m. W. im NT nicht wie bei den stoisch beeinflussten Kirchenvätern als Krankheit der Seele gewertet. 2 Tim 2, 17 ist nur ein Vergleich. Dementsprechend hat Jesus sich auch nicht als Arzt der Seele betrachtet und

von geistlichem oder ewigem Tode zu geistlichem und ewigem Leben. Wie bedeutsam dieser Tatbestand für das Verständnis des Evangeliums ist, ist hier nicht zu erörtern, liegt aber klar auf der Hand.

bezeichnet, sondern sich nur in entfernter Weise mit einem Arzte verglichen (Mk 2, 17; Luc 4, 23). Jesus ist im NT viel mehr als ein Arzt. Er führt nicht nur von Krankheit zu Gesundheit, sondern von Tod zu Leben. Er ist Totenerwecker und Lebensspender. Ebenso gilt auch die Taufe im NT weit mehr als ein Bad zur Wiederherstellung der Gesundheit der Seele. 1 Pt 3, 20f. z. B. wird diese Auffassung der Taufe durch den Vergleich mit der Rettung Noahs ausgeschlossen und Tit 3, 5 zeigt ihre Benennung als Bad der $\kappa\alpha\lambda\iota\gamma\gamma\epsilon\upsilon\epsilon\sigma\iota\alpha$, daß sie mehr bedeutet und was sie bedeutet: eine neue Geburt, den Anfang eines völlig neuen Lebens.

[Abgeschlossen am 29. Juli 1905.]

Die an die Heiden gerichtete Missionsrede der Apostel und das Johannesevangelium.

Von Lic. Dr. H. Gebhardt in Dresden.

Von fast allen Seiten wird das Johannesevangelium als Tendenzschrift hingestellt, sei es, daß der Verfasser das richtige Verständnis von Christus bei den Lesern erzwingen will (Jülicher, Einleitung³⁴ S. 309) oder daß er die Wahrheit des Glaubens an Christus dartun will (O. Holtzmann, das Johannesevangelium 1887. S. 3 und 4; so auch Luthardt). Daß in der angeführten Haupttendenz der tendenziöse Charakter des Evangeliums sich nicht erschöpft, zeigt O. Holtzmann (Leben Jesu. S. 84), wo er als Nebenzweck der Schrift hinstellt: Aufforderung an die Johannesjünger zum Anschluß an die christliche Gemeinde. Nun war bei Gelegenheit der Rezension der 3. und 4. Auflage der Einleitung Jülichers im Theologischen Literaturblatt unter anderen behauptet worden, daß das Johannesevangelium nicht wie die synoptischen Evangelien Missionschrift sei. Allein nur wenn man den Begriff Missionschrift im weitesten Sinne faßt, enthält dies Urteil Richtiges.

Im folgenden soll zunächst der Charakter der an die Heiden gerichteten Missionsverkündigung festgestellt werden, und ein Vergleich derselben mit einzelnen Partien des Johannesevangeliums wird zeigen, daß auch das Johannesevangelium noch den Charakter einer Missionschrift deutlich erkennen läßt.

I. Der Charakter der an die Heiden gerichteten apostolischen Missionsrede.

Als Quellen für die vorliegende Untersuchung kommen in betracht:
1. Thess 1, 9f. 4, 13—18. Gal 4, 3—9. 1. Cor 8, 6. 3, 1—9. 1. Cor 2, 1—7. Röm 1, 19ff. 2, 14ff. — Act 14, 15ff. 17, 16—31. Act 20, 21.

Zur Erklärung für den Grund gerade der angeführten Stellen mag folgendes dienen: 1. als Quellen für die Untersuchung der an die Heiden

9. 8. 1903.

gerichteten Missionsrede können an sich alle an heidenchristliche Gemeinden gerichteten Briefe des NT's angesehen werden. Indes bei genauerer Betrachtung lassen sich in der Missionsrede an die Heiden mehrere zeitlich und sachlich von einander getrennte Stadien der christlichen Verkündigung unterscheiden.¹ Als besonders charakteristisch für die Missionsrede an die Heiden ist das erste Stadium anzusehen d. h. die Bekanntmachung der christlichen Religion bei den religiös auf polytheistischem Standpunkt stehenden Griechen (inkl. die Kleinasiaten, die griechische Bildung angenommen hatten).² — Als scharf gesondert aber vom ersten Stadium der Missionsverkündigung zeigt sich ein zweites, in welchem Inhalt der Darbietung Jesus Christus ist³ oder genauer der Nachweis, daß Jesus ist der Christ (Joh. 20, 31. Act. 18, 28). Erst in diesem Sinne sind die synoptischen Evangelien Missionsschriften. Sie sind also nicht Missionsschriften im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern erst abgeleiteterweise, einem späteren Stadium der Missionsverkündigung angehörend. — In ein drittes Stadium des apostolischen Kerygmas an die Heiden würden dann die vorwiegend ethischen Ausführungen in den neutestamentlichen Briefen gehören, gleichsam die praktischen Konsequenzen ziehend aus dem Dargebotenen.⁴

Die eingangs angeführten Stellen aber bieten, wie die Untersuchung zeigen wird, Gedanken, die für das erste Stadium besonders charakteristisch sind.

2. Während für die meisten Untersuchungen des apostolischen Zeitalters die zeitlich frühesten Briefe des Neuen Testaments Quellen ersten Ranges sind, die Darstellungen der Apostelgeschichte aber erst eine zweite Instanz bilden, so müssen die aus Act angeführten Schriftstellen für unsern Zweck als Quellen ersten Ranges betrachtet werden; denn sie wollen nicht in erster Linie zeigen, welchen Wortlaut die Reden der betreffenden christlichen Missionare gehabt haben, sondern wie im gegebenen Falle Apostel gesprochen haben: gerade die in Act enthaltenen

¹ So schon 1. Cor 2, 1 ff.

² Als die drei Hauptstücke der Christentumsverkündigung in diesem Stadium gibt Origenes c. Celsus I, 67 an: Lehre von Gott, Lehre von Christus, dem Weltheiland und vom jüngsten Gericht.

³ Das zweite Stadium erwähnt Origenes c. Cels. III, 15: ἐμφανῶς παριστάντες τὸν προφητευσθέντα . . . φωνῶν.

⁴ Hierher sind zu rechnen nicht bloß alle apostolischen Briefe im NT, sondern auch Stellen wie Apoc Joh cap. 2 3; auch die vorwiegend ethischen Partien in den sogen. apostol. Vätern. Alle diese Stellen setzen eine gewisse Bekanntschaft des Schriftstellers mit den sittlichen Zuständen in heidenchristlichen Kreisen voraus.

Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. Jahrg. VI. 1905.

Missionsreden zeigen uns den Charakter der an die Heiden gerichteten christlichen Verkündigung und zwar in ihrem ersten Stadium. Die aus apostolischen Briefen angeführten Stellen kommen nur als Sachparallelen in Betracht.

Die Hauptstücke einer an die Heiden gerichteten Missionsrede finden sich schon in den wenigen Versen Act 14, 15—17. Sie enthalten 1. eine Polemik gegen den heidnischen Polytheismus (angedeutet in den Worten ἀπὸ τῶν παραύων), 2. Verkündigung des christlichen Monotheismus (ἐπιτρέφειν ἐπὶ θεὸν ζῶντα),¹ 3. Forderung der inneren sittlichen Umwandlung (in dem Ausdruck ἐπιτρέφειν ἐπὶ θεὸν ζῶντα mit enthalten); also ein Nehmen, ein Darbieten und ein Fordern. — Da nun der Übergang vom Polytheismus zum Monotheismus ein zu gewaltiger ist, so sieht sich Paulus nach Act 14 veranlaßt, die weite Kluft zwischen beiden Weltanschauungen zu überbrücken. Die Darbietung des Monotheismus im Kreise polytheistisch denkender Heiden macht eine Anknüpfung der neuen Weltanschauung an bekannte, schon im Polytheismus liegende Vorstellungen nötig. So ergibt diese Anknüpfung an Bekanntes einen vierten wichtigen Punkt der an die Heiden gerichteten Missionsrede. Diese Anknüpfung ist je nach der Veranlassung der Darbietung des Neuen verschieden. In unserem Falle (Act 14, 15 ff.) bietet sich als neutrales Gebiet der Verständigung die allgemein menschliche Erfahrung, abhängig zu sein vom Naturgeschehen (v. 17), das sich bei religiös gerichteten Menschen, wie sie die Bewohner von Lystra waren (v. 12 f.),² leicht als göttliches Walten hinstellen ließ. Indem Paulus an Regengüsse und reiche Ernten und an die dadurch hervorgerufene Freude erinnert, lenkt er den Sinn der Heiden nicht nur auf Gott als auf die Ursache dieser Naturgeschehnisse; er knüpft fast unmerklich ein persönliches Verhältnis zwischen Gott und den Heiden an, indem er diese zur Dankbarkeit gegen den unsichtbaren Wohltäter verpflichtet. — Aber bei allem Entgegenkommen gegen die Heiden ist doch kein Verwischen der scharfgezeichneten Grenzen zwischen Monotheismus und Polytheismus zu spüren: den toten Götzen steht gegenüber der lebendige Gott (v. 15), den gemachten Göttern der allmächtige Gott (v. 15 b), den in der Zeit entstandenen Götterbildern der vor allen Völkern schon existierende Gott (v. 16).

¹ Vgl. hierzu Röm 1, 18 ff. s. a. den Aufsatz von Schjött in Zeitschrift für neuest. Wiss. und Kunde des Urchristentums: 1903. Heft 1. S. 75 ff.

² Dem Verständnis des ganzen Vorgangs in Lystra kommt entgegen die bekannte Sage von Philemon und Baucis, die im Bewußtsein der Lystraner lebendig war.

Deutlicher als in den Act 14, 15—17 enthaltenen Worten treten uns die einzelnen Stücke einer Missionsrede an die Heiden entgegen in der Act 17, 22—31 berichteten Areopagrede. V. 29 ist der Widerlegung des Polytheismus gewidmet. V. 24—27 enthalten die Darbietung des Monotheismus. V. 22f. und v. 28 überbrücken die Kluft zwischen Christentum und Heidentum: es geschieht dies einmal durch den Hinweis, daß beides Religion ist (als δεισιδαιμονέτεροι werden die Athener bezeichnet), dann durch eine im Sinne des Paulus gegebene Erklärung der Aufschrift eines Altars ἀγνώτω θεῷ, aus der er die Sehnsucht einer harrenden Welt nach Offenbarung des wahrhaftigen Gottes herauslas,¹ endlich durch die Worte des Dichters Aratus: τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμὲν, die Paulus wie eine Bestätigung des von ihm aus ausgesprochenen Gedankens: ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμὲν erscheinen. — V. 30 enthält die Forderung der sittlichen Umwandlung der Athener. Als neues Stück kommt hinzu die Erwähnung des Weltgerichts durch Jesus, den vom Tode erstandenen.² Daß Paulus auf dieses Stück seiner Verkündigung besonderen Wert gelegt hat, erklärt sich einmal aus der Wichtigkeit dieses Teils des Evangeliums: es setzt die Lehre von der Auferstehung Jesu und der Menschen voraus³; sodann lag gerade den Griechen dies Stück der Christentumsverkündigung nahe: die Totenrichter der griechischen Mythologie, Radamanthys und Minos, dienten als apperzipierende Vorstellungen für die neu aufzunehmende Lehre vom Totenrichteramt Jesu. —

¹ Das Rätselhafte dieser Inschrift wird wahrscheinlich in dem toleranten Sinn der Athener seine Erklärung finden, die auch den Schiffern und Kaufleuten aus fremdem Lande Gelegenheit geben will, ihre Götter zu verehren. Vgl. Isidorus IV, 69: ἡ πᾶσα τοῦ βωμοῦ ἐπιγραφή, θεοῖς Ἀσίας καὶ Εὐρώπης καὶ Λιβύης, θεῷ ἀγνώτω καὶ ξένῳ, Bei Wetstein, Nov. Test. S. 568.

² Ob Paulus von dem gekreuzigten Christus besonders gesprochen hat, ist weder zu bejahen noch zu verneinen. Dafür spricht, daß die Auferweckung von den Toten die Verkündigung des Leidens und Sterbens Jesu zu ihrer Voraussetzung fordert, und daß Paulus auch sonst (z. B. Röm 8, 34) beides verbindet. Dafür spricht ferner der Umstand, daß einige gläubig werden. Das setzt eine umfassendere Verkündigung des Christentums als die hier gegebene voraus. Soll Jesus diesen Heiden jenes volle Vertrauen abgewonnen haben, das der Übertritt zum Christentum voraussetzt, so muß sein Bild ihnen weit ausführlicher und mit leuchtenderen Farben vor die Augen gemalt worden sein, als Act 17 zeigt. — Dagegen spricht der Eindruck, den v. 31 in cap. 17 macht. Es ist, als wollte Paulus erst eine längere Ausführung seiner Heilsverkündigung einleiten. Es ist aber auch möglich, daß die v. 34 genannten τινὲς auf Paulus durch diese Rede nur aufmerksam geworden sind und sich von Paulus nach dem hier geschilderten Vorgang erst haben unterrichten lassen.

³ Beides verbunden auch 2. Cor 5, 1—10 und 1. Thess 4, 13—5, 1 ff.

Den bei weitem breitesten Raum in der Missionsrede des Paulus auf dem Areopag beansprucht die Lehre vom Gott der Christen. Gegenüber den ohnmächtigen Götzen erscheint er als der allmächtige Gott, der die Welt gemacht hat, gegenüber den von Säulenhallen eingeschlossenen Götterbildern als der Herr Himmels und der Erden, gegenüber den Opfer- und Menschendienst bedürftigen als der schlechthin bedürfnislose (v. 25), gegenüber den toten Götzenbildern als der lebendige (v. 29), gegenüber den zeitlich und lokal beschränkten Göttern als der über Raum und Zeit stehende Gott (v. 27. 30).¹ —

So ergeben sich als Hauptstücke für das erste Stadium der Christentumsverkündigung an die Heiden folgende fünf:

1. Anknüpfung an die Religion der Heiden.
2. Verwerfung ihres Polytheismus:
3. Darbietung des Monotheismus.
4. Lehre von der sittlichen Umwandlung der Heiden (Eph 2, 1—13).
5. Lehre von den letzten Dingen (besonders Auferstehung und Totenrichteramt Jesu).

Es sind dies zugleich die Stücke in der Verkündigung, auf die Paulus auch in seinen Briefen besonders gern zurückgreift:

so bez. Punkt 1. Röm 2, 14f.

„ 2. Gal 4, 9. 1. Thess 1, 9. 1. Cor 8, 4.

„ 3. Röm 1, 19ff. 11, 33ff. Eph 3, 14ff. 4, 6.

„ 4. Röm 7 u. 8. Eph. 2, 1—13.

„ 5. 1. Thess 4, 13—5, 1ff. 1. Cor 15. 2. Cor. 5, 1—10.

II.

Es wäre gewagt, auf Grund zweier dem Ideengange nach im wesentlichen übereinstimmender Missionsreden an die Heiden (Act 14, 15—17 und Act 17, 22—31) mit Bestimmtheit zu behaupten, daß alle erstmalige Verkündigung des Christentums bei den Heiden die oben angeführten Stücke aufweisen müsse. Indes, das in Abschnitt I Ausgeführte wird von scheinbar ganz anderer Seite her Bestätigung erfahren. Aus der nachapostolischen Zeit sind uns Schriften erhalten, die die Heiden mit dem Christentum bekannt machen wollen: es sind die Schriften der altchristlichen Apologeten des 2. und des 3. Jahrhunderts. Ein kurzer

¹ Vgl. zu der ganzen Darlegung auch Harnack: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten 3 Jahrhunderten: 1902 s. S. 66—69.

Vergleich der apostolischen an die Heiden gerichteten Missionsrede mit den genannten apologetischen Schriften wird zeigen, daß beide Geisteserzeugnisse der altchristlichen Zeit sich nicht nur in denselben Gedankenkreisen bewegen, sondern daß die Apologien oft im Ausdruck auf die apostolischen Missionsreden zurückgehen.¹

Es soll nun zuerst untersucht werden, ob auch die für die Heiden verfaßte Apologie an die heidnische Religion anknüpft.

a. Wie die Apologeten die Kluft zwischen Christentum und Heidentum überbrücken.

Aristides, Justin, Athenagoras und Tatian kommen selbst vom Heidentum her. Daß sich bei Tatian wenig Anknüpfung des Christentums an das Heidentum findet, erklärt Harnack mit den Worten: „Es kam ihm nicht in den Sinn, Analogien zwischen dem Christentum und der Philosophie nachzuweisen.“ Obgleich Athenagoras bei weitem nicht die Schroffheit Tatiens aufweist und gern das Gute auch bei den heidnischen Philosophen anerkennt, so spricht er ihnen doch die Fähigkeit, Gott zu erkennen ab,² „weil sie über Gott nicht von Gott, sondern von sich aus lernen wollten.“ Welcher Schule Aristides angehörte, läßt sich schwer entscheiden. Nach Arist. apol. I, 2, 3 könnte man annehmen, Aristides habe den aristotelischen Gottesbegriff *πρῶτον κινουόν*. Allein der Gottesbegriff des Aristoteles ist von dem Platos nicht zu sehr verschieden: die *νόησις νοήσεως* hat Ähnlichkeit mit der „Idee der Ideen.“ So wird man auch Justin nicht für einen ausschließlichen Platoniker vor seinem Übertritt zum Christentum halten können, weil er bei den Platonikern noch am meisten Befriedigung fand.³ Gerade der Umstand, daß er fast alle Philosophenschulen durchlaufen hat, wie er berichtet, macht am wahrscheinlichsten, daß er Eklektiker gewesen ist. Im Wesen dieses Eklektizismus lag es, daß man überall nach der besten Philosophie suchte. So erklärt es sich auch, daß die Männer, die früher suchend durch viele Philosophenschulen gegangen waren und zuletzt vom Christentum am mächtigsten ergriffen wurden, das Christentum als die wahre Philosophie bezeichneten.⁴

¹ Selbst da, wo diese sich nicht an die betreffenden biblischen Stellen anlehnen, vgl. Tatian. or. ad Graec. 6: κ' ἂν γὰρ πάνυ φληνάφους τε καὶ σπερμολόγους ἡμᾶς νομίσγητε, vgl. Act 17, 18.

² Athenag. supplic. 7 . . . ὡς οὐ παρὰ θεοῦ ἀεῖωσαντες μαθεῖν, ἀλλὰ παρ' αὐτοῦ ἕκαστος.

³ Justin. Dial. c. Tryph. Iud. 5, 27. Apol. II, 12, 1.

⁴ So Melito v. Sardes bei Eus. h. e. IV, 26, 7. — Aristides, apol. 15, 1. Tatian. or. ad Graec. 31, 1 vgl. 1, 7. Justin. dial. 2—8. Orig. c. Cels. III, 58.

Welche Parallelen bieten nun die Apologeten zu dem, was wir als Anknüpfung der Missionsrede an das Heidentum bezeichnet haben? Scheinbar knüpft die Apologie an etwas anderes an als die Missionsrede: nicht an die heidnische Frömmigkeit, sondern an die heidnische Philosophie. Indes, der Unterschied zwischen antiker Philosophie und Religion ist nur ein relativer. Nicht nur, weil zur Zeit des Eklektizismus wie auch später im Neuplatonismus der Standpunkt des Philosophen sich verlegt hatte¹ (statt des anthropozentrischen ein theozentrischer Standpunkt); auch schon bei Plato bedeutete die Beschäftigung mit der Philosophie nichts anderes als Zuflucht aus menschlichem Elend und Einfügung in ein höheres Sein. Die Philosophie war also religiös.

So knüpft Aristides an an seine heidnische Gotteserkenntnis.² Aus der Betrachtung der Welt als eines κόσμος (διακόσμησις) und aus dem ganzen Weltgeschehen schließt er auf einen verborgenen Weltbeweger. Von ihm als dem aktiven Prinzip sagt er aus, daß es als das Aktivum größer sei als das Passivum, die von ihm bewegte Welt. So weit steht er noch auf heidnisch-philosophischem Standpunkte. Aber mit der Aussage, daß die Gottheit etwas Lebendiges ist, hat er auch schon leise Kritik geübt am heidnischen Götzendienst, und nur noch das nahe liegende synthetische Urteil, daß der Weltbeweger Gott von allem ist (Arist. I, 3), und Aristides steht mitten im Christentum. Darum ist für die Apologeten Gott den Heiden nicht fern.³ Darum war für sie der Logos wirksam bei den Heiden schon vor seiner Fleischwerdung.⁴ Darum mögen einige der Apologeten in besonders schönen Worten der Heiden eine Gottesoffenbarung sehen.⁵ Selbst Worte offenbarer Christenfeinde unter den Heiden müssen eine gewisse Verwandtschaft des Christentums und Heidentums bezeugen.⁶ Die Apologeten spürten überall ein Sehnen der Heiden nach wahrhaft Göttlichem.⁷ Somit war die Möglichkeit der Anknüpfung des Christentums an die heidnische Religion

¹ R. Eucken. Die Lebensanschauungen der großen Denker. S. 237.

² Aristides: apol. I, 1. 2. p. 27 (Ausgabe von R. Seeberg 1894).

³ Justin. apol. I, 44, 9. 10. II, 12, 7.

⁴ Justin. apol. I, 46: καὶ οἱ μετὰ λόγου βίωσαντες Χριστιανοὶ εἶσι, κ' ἂν ἄθεοι ἐνομιέσθησαν, οἷον ἐν Ἑλληνί μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος.

⁵ So Orig. c. Cels. VI, 3, wo Origenes die Schönheit eines platonischen Wortes anerkennt: ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ταῦτα, καὶ ὅσα καλῶς λέλεκται, ἐφανέρωσεν.

⁶ So das Wort des Celsus Orig. c. Cels. VIII, 63: θεοῦ δὲ οὐδαμῆ οὐδαμῶς ἀποληπτέον κτλ.

⁷ Theoph. ad Autol. I, 2, wo die heidnische Frage an ihn gerichtet wird: δεξιόν μοι τὸν θεόν σου.

gegeben. Daß die Apologeten ernstlich bemüht waren, die Heiden der vollen Gotteserkenntnis zuzuführen, erkennt man daraus, daß sie nicht sofort von ihnen den Sprung forderten über den klaffenden Spalt, der zwischen beiden religiösen Weltanschauungen lag,² sondern, daß sie ihnen die Brücke bauen halfen, die zum Christentum herüberführte, bauen halfen zunächst aus heidnischem Material: heidnische Worte, heidnische sittliche Heroen³ sollten solchen Dienst nun den Heiden erweisen. — So standen die ersten christlichen Missionare und die Apologeten in gleicher Gesinnung den Heiden gegenüber.

b. Wie die Apologeten gegen den Polytheismus polemisieren.

Wie in der Missionsrede des Apostolischen Zeitalters (Act 14 u. 17), so findet man auch bei den Apologeten fast ohne Ausnahme die Polemik gegen die Torheit, Götter in steinernen und ehernen Bildern darzustellen. Aristides spricht von dem „Irrtum“, anstelle des lebendigen Schöpfergottes erschaffenen Dingen zu dienen, die vor Dieben und Räubern bewacht werden müßten.³ Justin aber, der Verfasser des Diognetbriefes, Tatian, Athenagoras, Theophilus, Origenes, auch die Lateiner sind alle einig in der Verwerfung des heidnischen Götzendienstes: Gott ist mehr als Stein und Erz.⁴ Cyprian schreibt um des Götzendienstes willen allein eine besondere Schrift.⁵ Besonders an einem Punkte üben die Apologeten scharfe Kritik: daran, daß die Griechen die Götter mit allen menschlichen Leidenschaften dargestellt hatten.⁶

c. Die Apologeten setzen an stelle des Polytheismus den Monotheismus.

Origenes, der größte Methodiker⁷ unter den Apologeten, spricht es

² Tatian. or. ad Graec. 12, 12: κατακούσατε λεγόντων ἡμῶν κ' ἂν ὡς ὄρουσ μαντευομένης.

³ Vor allem ist hier an die Person des Sokrates zu erinnern: Orig. c. Cels. III, 66. Just. apol. I, 5. I, 46. II, 10. Athenag. suppl. 31.

³ Arist. apol. III, 2. 3.

⁴ Justin. apol. I, 9. — ep. ad Diogn. 2. — Athenag. suppl. 15. 19. 29. — Theoph. ad Autol. I, 1. II, 2. 6. 7. — Tatian 21, 7. 4, 2. — Min. Fel. Oct. 23, 9ff. — Tert. apol. 12; „wenn auch Tertullian ad nationes II, 1 die Heiden anredet: miserandae nationes, so will er doch damit nicht bemitleiden, sondern angreifen.“ (Hauck, Leben u. Schriften Terts). — Arnob. II, 19. Orig. c. Cels. III, 40. VI, 66.

⁵ Cyprian. de idolorum vanitate, besonders cap. VII.

⁶ S. besonders Arist. cap. VIII—XI und Tatian or. ad Graec. cap. 8. — Im Gegensatz zu den Heiden nennt Athenagoras suppl. 10 den Christengott ἀπαθής. — Arnob. III, 11. — Min. Fel. Oct. 23, 3—8.

⁷ Orig. III, 15: σαφῶς δὴ τὸ σεμνὸν τῆς ἡμετέρας ἀρχῆς παριστώμεν . . . καὶ τῶν ἀποστολικῶν φωνῶν, eine Stelle, die deutlich erkennen läßt, daß Origenes ein planvolles schriftliches Vorgehen gegen heidnische Angriffe kennt.

aus, daß die Christen, nachdem sie des heidnischen Götterglaubens altes Gebäude niedergerissen haben, nun auch verpflichtet sind, Neues an seine Stelle zu setzen. Und er beruft sich hier auf das Wort Jer 1, 7 vom Niederreißen und Aufbauen.¹ Wie nun Paulus den lebendigen Gott in seiner Vielseitigkeit verkündigt (Act 17), so sind ihm auch hierin die Apologeten gefolgt. Aristides stellt den Gott der Christen hin als den Gott des Universums, der in seiner Vollkommenheit keines Dinges bedarf.² Denselben Gedanken finden wir bei den übrigen Apologeten.³ Vor allem stellt sich nach der Anschauung der christlichen Apologeten Gott dar als der Schöpfer und Vater des Universums.⁴ Um die Allmacht Gottes besonders hervorzuheben, wird die Schöpfung der Welt aus Nichts betont.⁵ Zugleich soll durch diese Lehre die Selbstgenugsamkeit Gottes vor Augen geführt werden.⁶

d. Die Apologeten fordern auch eine sittliche Umwandlung der Heiden.

Mit der Kritik des heidnischen Götterglaubens verbinden die Apologeten zugleich eine Kritik der heidnischen Sittlichkeit entsprechend der Forderung der Sittlichkeit von seiten der apostolischen Missionsrede. Freilich sind sie in wesentlich anderer Lage den Heiden gegenüber als die ersten Missionare: das Christentum selbst hat man bereits als sittlich verwerflich hingestellt. Von den drei gewöhnlichen Verleumdungen, Atheismus, Thyesteische Mahlzeiten, Ödipodeische Unzucht,⁷ gehen zwei auf das sittliche Gebiet. Leicht fiel es den Christen, sich gegen solchen Vorwurf zu rechtfertigen.⁸ Aber was lag näher, als daß man nun auch

¹ Orig. c. Cels. IV, 1: εἴτ' ἐπεὶ μὴ χρὴ καταλήγειν ἡμᾶς ἐπὶ τὸ ἐκρίζουον καὶ κατακαίπτειν τὰ προειρημένα . . . καὶ ναὸν δόξης θεοῦ.

² Arist. apol. I, 3. 4. —

³ Justin. apol. I, 10. I, 8: Vater und Schöpfer von Allem. I, 13: Schöpfer des Weltalls. I, 67. II, 6. — Tert. apol. 17. Fast wörtlich mit Act. 17 stimmt überein ep. ad Diogn. 3, 5. Theoph. ad Aut. I, 5. II, 10 (ἀνευδής). — Athenag. suppl. 8: ὁ ποιητὴς τοῦ κόσμου θεός. — Tatian. or. ad Graec. IV, 3 nennt ihn „aller Dinge Anfang“. Orig. III, 15: κτίσας τὰ ὅλα. Besonders schön: Min Fel. Oct. 32, 4 ff. — s. a. Harnack: Mission. S. 67, Anm. 1.

⁴ Justin. apol. I, 8. — Orig. c. Cels. VIII, 16. — Athenag. suppl. 13 nennt die Anerkennung der Schöpfertätigkeit sogar das größte Opfer, welches die Christen Gott darbringen. — Arnob. I, 25.

⁵ Theoph. ad Aut. I, 4. II, 4. — Tert. adv. Hermog. 8.

⁶ Theoph. ad Aut. II, 10.

⁷ Athenag. suppl. 3: τρία ἐπισημίζουσιν ἡμῖν ἐγκλήματα, ἀθεότης, θυέστια δεῖπνα, Ὀιδιποδείου μύαις. — Justin. apol. I, 26. — Tert. apol. 2 u. 7. — Min. Fel. Oct. 9 u. 28, 2. —

⁸ Eus. h. e. V, 1 zeigt, daß die Christen solchen Vorwurf mit gutem Gewissen als Lüge bezeichnen konnten. —

bei den Heiden dieselben Laster nachwies. Alle Apologien enthalten mehr oder weniger ausführliche Sündenregister der Heiden.¹ Ja, den Christen stand ein unvollkommener Bischof höher als ein tüchtiger heidnischer Statthalter.² — Diesem sündigen heidnischen Leben stellen die Apologeten als positives Moment das Christenleben, besonders das Gemeindeleben gegenüber. Justin verweilt lange bei der Betrachtung und Erklärung der christlichen Kultushandlungen.³ Und Tertullian legt in die Schilderung des christlichen Gemeinschaftslebens seine ganze Seele hinein:⁴ die Bruderliebe, die Weihe des Gebets und der Geist der Zucht und des Anstandes wandelt ihre Vereinigung um in einen wahrhaftigen Senat.⁵ Auch aus vielen überall verstreuten Bemerkungen in dem großen apologetischen Werke des Origenes ließe sich ein schönes Bild des christlichen Gemeinschaftslebens herstellen.⁶

e. Die Apologeten heben in der Darbietung des Evangeliums besonders die Lehre vom Weltgericht hervor.

Nach Act 17, 18 hatte Paulus zu Athen auf dem Areopag „die Lehre von Christus und von der Auferstehung“ verkündigt. Und es ist nicht unwahrscheinlich, daß die heidnischen Zuhörer die Christentumsverkündigung als Verkündigung der beiden neuen Gottheiten, Christus und Auferstehung (ἀνάστασις), also eines Gottes und einer Göttin, aufgefaßt haben. Jedenfalls ist dies ein Beweis dafür, daß neben der Verkündigung des Heilands die von seiner Auferstehung als ein Hauptstück galt. Und wenn nun Origenes sagt, daß der Inhalt der Offenbarung der christlichen Religion drei Stücke enthalte: die Lehre von Gott, von Christus und vom künftigen Gericht,⁷ so ist dies eine neue Bestätigung dafür, daß die Apologeten gerade in den Hauptzügen ihrer Christentums-

¹ Tatian or. ad Graec. 8. Zwar ist hier von Göttern und Halbgöttern und ihrem sittlichen Verhalten die Rede. Aber in der Sage eines Volkes findet seine Sitte getreuen Niederschlag, und die Götter der Griechen waren ihre Ideale. — Tat. 22. 23. 24.

² Orig. c. Cels. III, 30.

³ Justin. apol. I, 61—67.

⁴ Tert. apol. 39.

⁵ Tert. apol. 39 und Min. Fel. Octav. 31, 8.

⁶ Orig. c. Cels. VIII, 5: die Christen das himmlische Jerusalem; VIII, 11: Gott ihr König; VIII, 17: Jedes Christenherz ein Altar Gottes. — VIII, 19. 23: alle Christen ein priesterliches Volk und ein Gottestempel, in dem alles zu Gottes Ehre geschieht. — Auch bei den anderen Apologeten findet man Schilderung des wahren Christenlebens; so Tatian or. ad Graec. 33, 1. 2, der mehr vergleichend verfährt; Athenag. suppl. 33; der den Tatbeweis des Christenlebens für wichtiger hält als die Darlegung des Christentums als Weltanschauung: οὐ γὰρ μελέτη λόγων, ἀλλ' ἐπιβεβηκεν καὶ διδασκαλίᾳ ἔργων τὰ ἡμέτερα.

⁷ Orig. c. Cels. I, 67: περὶ θεοῦ καὶ χριστοῦ καὶ τῆς ἐκομένης κρίσεως λόγος.

verkündigung in die Fußstapfen der Apostel getreten sind. Die Auferstehung Christi wurde aber hier in dreifachem Interesse betont: einmal als Erweis der Göttlichkeit des Stifters der christlichen Religion, zweitens als Bürgschaft für die Auferstehung der Christen, drittens als Beweis der Zuverlässigkeit der heiligen Schrift: sie ist im AT. vorherverkündigt.¹ Mit Gefissentlichkeit wird gerade die Auferstehung des Leibes betont. Wohl kannten die Hellenen eine Unsterblichkeit der Seele.² Das Neue im Christentum aber war: Auferstehung des Fleisches. Und während nun die Apostel der Unsterblichkeitslehre die Auferstehungslehre entgegenstellten, so verschmolzen die Apologeten beides oft.³ Nicht als ob die Apologeten den Unterschied nicht genau gekannt hätten:⁴ sie empfanden nur den Widerspruch zwischen beidem nicht so tief;⁵ ja, sie wollten wohl auch für die Auferstehungslehre Anknüpfung suchen.⁶ Denn dem Hellenen war es unerhört, daß jemand aus dem Grabe auferstehen könnte.⁷ Den Christen aber lag die Lehre von der Auferstehung so am Herzen, daß ein griechischer und ein lateinischer Apologet diese Lehre des Christentums zum Gegenstand besonderer Abhandlungen gemacht haben. — An die Lehre von der Auferstehung schlossen schon die Apostel die Lehre vom Endgericht an.⁸ Die Vergleichung der heidnischen Religion mit der christlichen ließ die Apologeten in der griechischen Mythologie einen Anknüpfungspunkt finden. In den griechischen Totenrichtern Rhadamanthys und Minos erblickten sie gleichsam Vorbilder des göttlichen Weltenrichters der christlichen Religion.⁹ Auf den Satz vom jüngsten Gericht, das Christus vollzieht, wird zuweilen das ganze Christenleben basiert.¹⁰

¹ Im 1. Sinne behandeln die Lehre von der Auferstehung: Arist. apol. 2, 7. Justin. apol. I, 21. Orig. c. Cels. II, 58. ep. ad Diogn. 9, 2. — im 2. Sinne: Orig. c. Cels. II, 62: daher das Interesse an dem Leibe des auferstandenen Christus. Justin. apol. I, 18. 19. — im 3. Sinne: Justin. apol. I, 31.

² S. Erwin Rohde: Psyche I, p. 301 ff. bes. p. 310. Bd. II. p. 296 ff.

³ Justin. apol. I, 18, 3. 4. und I, 19, 4. — Orig. c. Cels. II, 62. Athenag. de res. 13; cap. 14 betont er wieder die ἀνδραγαθία.

⁴ Orig. c. Cels. II, 60 kennt den Unterschied genau; auch Tatian. 25, 6. —

⁵ Tatian. 6, 1. 7, 1. —

⁶ Theoph. ad Aut. II, 14 will gerade durch Herbeiziehen von Analogien aus der Natur der Auferstehungslehre das Wunderbare nehmen. S. a. Min. Fel. Oct. 34, 11. — Orig. c. Cels. V, 20 knüpft an die stoische Lehre von der Welterneuerung an.

⁷ Orig. c. Cels. II, 55: ἀλλ' ἐκεῖνο σκεπτόν, εἴ τις ὡς ἀληθῶς ἀποθανών, ἀνέστη ποτὲ αὐτῷ σώματι. Vgl. Min. Fel. Oct. 11, 7. 8. 9. — Arnob II, 13. ⁸ Act. 17.

⁹ Athenag. suppl. 12: Πλάτων μὲν οὖν Μίνω καὶ Ῥαδάμανθον δικάζειν καὶ κολάζειν τοὺς πονηροὺς ἔφη, ἡμεῖς δὲ . . . κτλ. Vgl. Tatian. or. ad Graec. 25, 6, 6, 2. — Justin. apol. I, 8. — ¹⁰ Orig. c. Cels. VI, 55.

Vergleicht man nun den Inhalt der apostolischen Missionsrede mit dem der Apologien der ersten christlichen Jahrhunderte, so zeigt sich, daß man den Heiden gegenüber die gleichen Stücke des Christentums hervorgehoben hat.¹ Daß mit diesen vier bez. fünf Stücken nur ein erstes Stadium in der Verkündigung der Apostel wie der Apologeten umspannt wird, geht aus einer Vergleichung besonders des großen 8 Bücher umfassenden apologetischen Werkes des Origenes mit den vier Büchern *περὶ ἀρχῶν* hervor.²

III. Das Johannesevangelium als Missionsschrift.

Daß das Johannesevangelium eine Apologie sein will, geht schon aus der Tendenz Joh 20, 31 deutlich hervor. Es handelt sich in erster Linie um Verteidigung der Gottheit Christi gegenüber Irrlehrern. Wie nun aber die altchristlichen Apologien große Ähnlichkeit mit der apostolischen an die Heiden gerichteten Missionsrede aufweisen, so läßt sich auch das Johannesevangelium als Missionsschrift auffassen, zwar nicht in dem Sinne, als ob es Heiden erstmalige Verkündigung des Christentums böte, sondern in dem Sinne der altchristlichen Apologie, die noch deutlich die Züge des ersten Stadiums der Missionsrede an sich trägt.³

Auch das Johannesevangelium weist die fünf Stücke jenes Stadiums auf. Schon cap. I, v. 1 zeigt den werbenden Charakter der Missionsschrift. Der Verfasser sagt hier: „Was ihr Hellenen euch beim Lesen

¹ Daß die Apologeten nicht ohne klare Anordnung der Gedanken gearbeitet haben, geht aus Orig. c. Cels. III, 15 hervor: 1. Erzeugen des Hasses gegen die Götzen. 2. Hinüberführen zum wahren Gott. 3. Beweis: Jesus ist der Christ. — Dieselbe Disposition auch bei Cyprian: de vanitate idolorum: 1. capp. 1—7. 2. capp. 8f. 3. capp. 10—15. — Eine wohlüberlegte, kunstgerechte Disposition findet Wehofer auch in den Apologien Justins. s. Röm Quartalschrift für christl. Altertumskunde und für Kirchengeschichte: VI. Supplementheft 1897. S. 18ff.

² S. a. I. Cor. 2 und Orig. c. Cels. II, 63. Die Heiden waren noch nicht reif, gleich das erstmal das Höchste und Tiefste im Christentum zu verstehen: das Geheimnis, das in der Person Jesu Christi gegeben war. Darum wurde ihnen dieser Teil des Christentums noch vorenthalten. So erklärt es sich am besten, daß man bei den Apologeten so wenig Reflexion über die Person Jesu Christi findet. — vgl. auch Tert. de praescr. haer. 41: man war der Mahnung Mt 7, 6 eingedenk.

³ S. a. O. Holtzmann: das Johannesevangelium untersucht und erklärt 1887: S. 103: „das Evangelium wird für den Verfasser unwillkürlich zur Apologie des Glaubens an Christus“ (besonders wird hingewiesen auf das auch bei den Heiden Anstoß erregende Wort vom Menschenfleschessen im Abendmahl). — cap. 7 und 8 sind nach Holtzmann besonders den Einwürfen der Gegner gewidmet. — p. 142 nennt er cap. 7—10, 22 geradezu eine kleine Apologie. — Den durch und durch apologetischen Charakter der Schrift erkennt auch Jülicher an. Einl. in der NT. 3 u. 4. Aufl. 1901. S. 337.

des Wortes λόγος Hohes und Herrliches denkt, das ist uns Christen in Jesus Christus leibhaftig erschienen“ (v. 14).¹ Es ist hier nicht der Ort, den Begriff λόγος zu erörtern. Johannes gebraucht den Ausdruck, damit seine Leser sofort einen Maßstab für die Wertung der Person Jesu Christi hätten;² also entsprechend Punkt 1 der apostolischen Missionsrede: der Begriff λόγος dient als Anknüpfung. — Wie Act 17, 22f. zeigt, daß die apostolische Missionsrede anknüpfen konnte an die der neuen Verkündigung entgegenkommende Sehnsucht nach höherer Erkenntnis, so finden wir Ähnliches auch Jo 4. Solche Sehnsucht der Heiden (verkörpert in dem samaritanischen Weibe) Jo 4, 15 läßt den gottgesandten Missionar Hunger und Durst vergessen (Jo 4, 34) und erleichtert ihm seine schwierige Aufgabe.³ —

Entsprechend Punkt 2 und 3 der Missionsrede (Polytheismus und Monotheismus) erörtert Jo 4 das Thema von der rechten Gottesverehrung, negativ in v. 18 u. 22a, positiv v. 23f. Dem Polytheismus v. 18 (nach II. Könige 17, 29—32 auszulegen, wo von den 5 bez. 6 Göttern der Samaritaner die Rede ist) tritt gegenüber der Monotheismus v. 24. Die ganze Erzählung bietet uns eine Illustration zur Missionspraxis der ersten beiden christlichen Jahrhunderte.⁴ — Punkt 4 der Missionsrede (Forderung der sittlichen Umwandlung) entsprechende Ausführungen bietet uns Jo 3. Zwar in Jo 3, 1—16 werden die Hauptpunkte der Erlösung klar gelegt. Aber v. 1—8 enthält nichts anderes als eine Forderung der inneren Umwandlung.⁵ Nur überwiegt der religiöse Faktor bedeutend. —

Endlich Jo 11, 1—46 und Jo 5, 20—30 behandeln das letzte wichtige

¹ V. 14 erklärt Euthymius Zigabenus s. Migne: Patol. s. Gr. 129, p. 1120: εἰρηκός, ὅτι οἱ ἄνθρωποι ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν, φησὶν, ὅτι καὶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος ἐγένετο.

² Daß mit dem Christentum eine neue Zeit angebrochen sei, zeigt vor allem Jo 2, 1—11. Zwar hat diese Erzählung vom Zeichen zu Kana auch den Zweck, Jesus als Freudenbringer gegenüber dem asketischen Täufer Johannes hinzustellen, Hauptzweck aber ist, Jesus als den Bringer der neuen Erkenntnis (dargestellt durch den neuen Wein vgl. Mc 2, 21 ff.) und des unerschöpflichen Segens des Christentums zu erweisen.

³ Die Schwierigkeit des Missionierens ist Jo 4 trefflich angedeutet durch die mannigfachen Mißverständnisse, auf die Jesus bei dem samaritanischen Weibe stößt. — Ein ähnliches Entgegenkommen wie Jo 4, 15 der Heidenwelt läßt sich auch aus Jo 12, 20ff. herauslesen.

⁴ Schon Jo 4, 2 ist der Missionspraxis entnommen, vgl. I. Cor. 1, 14ff. — Die Person Jesu ist in dem ganzen Stück nur als Mittelperson gedacht: v. 25, v. 35f. handelt von den Missionsfreuden. — Auch v. 40 ist ganz aus der Missionspraxis heraus zu verstehen: zwei Tage war die Frist, die dem Wanderprediger gestattet war: Διδάχη 12, 3. —

⁵ Auch von O. Holtzmann a. a. O. p. 88 so aufgefaßt. — Auch das μηκέτι ἀμάρτανε Jo 5, 14. 8, 11 klingt ihm wie eine Ermahnung an die Heidenwelt, die Sünde nun zu lassen.

Stück der apostolischen Missionspredigt unter den Heiden: die Lehre von der Auferstehung des Leibes und vom Weltenrichteramt Jesu. Wie eng beide Stücke zusammenhängen, zeigen Jo 5, 21. 25. 28. — Die Erzählung Jo 11, 1—46 hat vor allem den Zweck, die Auferstehung als einen Gewaltakt der Lebendigmachung hinzustellen: vgl. 1. Cor 15, 50 bis 57. Die Quintessenz des ganzen Stückes ist in Jo 11, 25f. gelegen. — So treten uns im Johannesevangelium deutlich die Züge der altchristlichen, an die Heiden gerichteten Missionspredigt wieder entgegen.

Dafür, daß der Verfasser des 4. Evangeliums auch ein methodisches Verfahren der Verkündigung an die Heiden kennt, kann zum Beweise Jo 16, 8—11 herangezogen werden, eine Stelle, die freilich die Missionspredigt im Lichte einer späteren, mehr christozentrischen Stufe der Verkündigung¹ zeigt. Aber die ursprünglichen Bestandteile der Missionsrede sind noch zu erkennen, so der Teil von der sittlichen Umwandlung (v. 9: *περὶ ἁμαρτίας μὲν, ὅτι οὐ πιστεύουσιν εἰς ἐμὲ*), der Teil von der Auferstehung (v. 10: *ὅτι πρὸς τὸν πατέρα ὑπάγω*), der Teil vom Weltenrichter Jesus (v. 11: *περὶ δὲ κρίσεως, ὅτι ὁ ἀρχῶν τοῦ κόσμου τούτου κέκριται*).

Auch sonst weisen Stellen aus dem Johannesevangelium auf das Missionswirken hin, so Jo 10, 1—16: Jesus, der Hirt der sich bildenden Herde, und die Tür, durch die alle Heiden eingehen. Vgl. Orig. c. Cels. V, 33. — Jo 9, 39 ist deutlich eine oft, auch schon von Paulus, gemachte Missionserfahrung niedergelegt. —

Geht aus einer historisch-kritischen Betrachtung des Johannesevangeliums deutlich der apologetische und damit schon der missionarische Charakter dieser Schrift hervor, so wird man besonders auch aus den angeführten Stellen das vierte Evangelium auch als Missionsschrift erweisen können.

¹ Weissäcker: *Apostol. Zeitalter.* p. 538.

The Authorship of the Contra Marcellum.¹

By Fred. C. Conybeare, Oxford.

I. In an article in this *Zeitschrift* of Jan. 1904 I advanced reasons against the traditional identification with Eus. Pi. of the Eusebius who wrote the Five books against Marcellus of Ancyra, entitled in the Greek: τῶν πρὸς Μάρκελλον ἐλέγχων. One of my reasons was this, that their author cites in the first book the letter addressed to Pope Julius by Marcellus late in 340 after he had stayed fifteen months in Rome. I argued that Eus. Pi. could not cite this letter, because it was, if not written after his death, at any rate written so short a time before, that he could have no time to compose first the two books, and then after a considerable interval of time (as the book itself testifies) the last three.

I detected, as I thought, a citation of this letter to Julius in Bk. I p. 19 b 1 9—d 9 of the edition of Montacutus, pages 38, 39 of Gaisford's edition, Oxford, 1852. In this opinion I was led astray by C. H. G. Rettberg, who in his work *Marcelliana, Gottingae, 1794*, collected the fragments of Marcellus cited by his opponent and so reconstructed more or less fully Marcellus' original treatise.

Rettberg according to Gaisford's text credited to Eusebius the words with which this passage begin:

Ἄρξομαι τοίνυν ἀπ' αὐτῆς ὑπ' αὐτοῦ γραφείσης ἐπιστολῆς πρὸς ἕκαστον τῶν μὴ ὀρθῶς γραφέντων ἀντιλέγων. Γέγραφε πιστεύειν εἰς πατέρα θεόν κ. τ. λ. And supposed the citation of Marcellus to begin only at πιστεύειν, Eusebius' own introductory words extending as far as γέγραφε.

I had read of course the note of Montacutus on this passage which is as follows:

De Asterio loquebatur Marcellus hic, qui fraudes et imposturas illius

¹ Abbreviations: T. R. = Textus Receptus. Eus. Pi. = Eusebius Pamphili. Eus. Nic. = Eusebius of Nicodemia.

sophistae detexerat: Sunt enim ista omnia Marcelliana. Dixerat Asterius se confiteri Patrem etc.

I regret that I did not espouse the acute judgement of Montacutus, and I am grateful to Prof. Harnack for pointing out my error in the appendix to the second volume of his *Chronologie*. On a reperusal of the passage I see that he is clearly right.

II. My main contention however stands good, and in the present article I shall develop more fully my other arguments against the attribution to Eus. Pi.; because to them Prof. Harnack has assigned too little weight. Yet they are ample to prove my point. Before I proceed to them I desire however to dwell a little on this passage of which I mistook the purport.

In it then Marcellus exhibited from a letter written by Asterius a form of creed put forward by that Arian Sophist, in dependence on Eus. Nic.; and this creed of Asterius was nearly identical with the second creed put forward, as that of Lucian the martyr, at the Arian council of Antioch in the summer of 341. Here in opposite columns are the words of both.

Asterius	Synod. of Antioch of 341.
πιστεύειν εἰς πατέρα θεόν παντοκράτορα	πιστεύομεν . . εἰς ἕνα θεόν πατέρα παντοκράτορα . . .
καὶ εἰς τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ θεόν,	καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν αὐτοῦ,
τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν,	τὸν μονογενῆ θεόν,
καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον,	καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον . . .
τὸν μὲν πατέρα δεῖν ἀληθῶς πατέρα εἶναι νομίζειν,	καθὼς καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς διεδέξατο τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ λέγων· πορευθέντες κ. τ. λ. (Mt. 28, 19 T. R.).
καὶ τὸν υἱὸν ἀληθῶς υἱὸν	δῆλον ὅτι πατὴρ ἀληθινῶς ὄντος πατρός,
καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα ὡσαύτως	καὶ υἱοῦ ἀληθινῶς υἱοῦ ὄντος, καὶ πνεύματος ἁγίου ἀληθῶς ὄντος πνεύματος ἁγίου.

And the creed of the Synod continues: τῶν ὀνομάτων οὐχ ἀπλῶς οὐδὲ ἀργῶν κειμένων ἀλλὰ σημαίνοντων ἀκριβῶς τὴν ἰδίαν ἐκάστου τῶν ὀνομαζομένων ὑπόστασιν τε καὶ δόξαν καὶ τάξιν.

I infer that at the Synod of Antioch the words καθὼς καὶ ὁ κύριος and also the text Mt 28, 19 were for the first time appended to Lucian's creed. In any case the addition 'the father truly father, the son truly son' &c. is apposite in the case of these creeds which in their second clause give prominence to the 'son'; nor is the citation of Mt 28, 19 according to the T. R. less apposite. The Arians regularly appealed

to it in proof of their teaching that there are three distinct *ousiai* and not one single *ousia*.

III. But these additions also come at the end of the creed read by Eus. Pi. before the council of Nice; and here they are not apposite, for^o in the second clause of his creed that father gave prominence not to the *Son* but to the *Word*, thus:

Καὶ εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, ζωὴν ἐκ ζωῆς, υἷον μονογενῆ.

Wherefore Dr. H. M. Gwatkin in his 'Studies of Arianism' justly remarks of this creed: "In character it belongs to the previous century, "going back even behind Tertullian in emphasizing the Logos doctrine "rather than the eternal Sonship. Arianism it ignored."

And in the sequel, resuming the gist of the creed which he laid before the Nicene fathers, Eus. Pi. wrote, explaining his action to the people of his see, as follows:

Ἐξ ἀληθείας ἐπὶ τοῦ θεοῦ παντοκράτορος καὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μαρτυρούμεθα.

And these words well reflect the dogmatic position of Eus. Pi., as we gather it from his genuine works. His normal belief was in two, rather than in three, persons; in God the Father and Jesus Christ the Logos of God, who is also God from God, Light from Light, Life from Life. Of a doctrine of a Trinity he of course knew, but attached less importance to it.

And if this is the impression which his works make on us to-day, it is no less that which his contemporaries formed of him. This we know from a letter of Narcissus of Neronias cited by Marcellus (c. Marc. p. 25 d). It records for us what Hosius of Cordova thought of this Eusebius. Hosius asked Narcissus "whether, like Eusebius of Palestine, he held that there were only two substances," and Narcissus replied in writing that there were three. The Greek runs thus:

Ὁσίῳ τοῦ Ἐπικόπου ἐρωτήσαντος αὐτὸν (viz Narcissus), εἰ ὡς περ Εὐσέβιος ὁ τῆς Παλαιστίνης δύο οὐσίας εἶναι φησιν, οὕτω καὶ αὐτὸς λέγοι, ἔγνω (sc. Marcellus) αὐτὸν ἀπὸ τῶν γραφέντων τρεῖς εἶναι πιστεύειν οὐσίας ἀποκρινόμενον.

This being so it is strange to find Eus. Pi. in his epistle to his creed writing: τούτων ἕκαστον εἶναι καὶ ὑπάρχειν πιστεύοντες, πατέρα ἀληθῶς πατέρα, καὶ Υἷον ἀληθῶς υἷον καὶ πνεῦμα ἄγιον ἀληθῶς ἄγιον πνεῦμα· καθὼς καὶ κύριος ἡμῶν ἀποστέλλων εἰς τὸ κήρυγμα τοὺς ἑαυτοῦ μαθητὰς εἶπε· πορευθέντες κ. τ. λ.

And the T. R. of Mt 28, 19 follows in full.

IV. How shall we explain the addition of these words to a creed which neither in its full form nor in the summary of it, neither in letter nor spirit demands or warrants them?

The explanation is this. These words were an Arian shibboleth, and have been taken from the creed of Antioch, where they are needed by the context and have been foisted into the letter of Eus. Pi., where they offend the context and general tone of the document. That this is so a further consideration proves.

Eusebius, after reciting his creed and summarising its contents as an epitome of the relations and ties connecting 'God almighty and our Lord Jesus Christ', tells us that when the assembly had heard it *no one could find fault with it*. His words are

ταύτης ὑφ' ἡμῶν ἐκτεθείσης τῆς πίστεως οὐδενὶ παρῆν ἀντιλογίας τόπος.

He also states that the council adopted it, merely adding certain expressions to it. We infer then that they did not curtail it of a long appendix, consisting of 50 words out of a total of 140.

It is impossible that Alexander and Athanasius, Eustathius and Marcellus and the Roman delegates present would have found *nothing to contradict* in a creed of which the last third was a Lucianic or Arian appendage, and a direct challenge of their position. How little inclined they were to listen to Lucianic shibboleths we know from the statement of Theodoritus that when Eusebius of Nicomedia read out a little earlier in the proceedings than his namesake his creed containing the Lucianist catchwords, the entire assembly rose and tore his paper publicly to pieces. In proof that the fathers of Nice would have resented the intrusion in a creed of the words 'the Father *truly* Father, the Son *truly* Son' &c. we need only turn to the passage above cited of the first book *Contra Marcellum*, where Marcellus owns that he finds no fault with the skeleton creed: 'I believe in God the Father almighty' &c., but condemns the addition 'The Father *truly* Father' &c. This addition, he says, is a tricky one and full of danger to religion. It is a device, he says, of the Arians to endorse and enhance their peculiar heresy; to lower the divinity of Christ and bring him down to the level of a human being. Asterius, we learn, had taken it from an epistle of Eus. Nic. to Paulinus. That Eus. Pi. should have paraded before the Fathers of Nice a shibboleth, which we thus know to have been peculiarly that of Asterius and Eus. Nic., and yet have evoked no opposition on their

part, is an impossible supposition. The clause 'the Father truly Father, the Son truly Son, the Holy Ghost truly Holy Ghost', innocent as it sounds to modern ears conveyed in the Nicene age the doctrine that the three persons were three independent and different substances, in direct opposition to the view of the majority of the council that there was one substance only of the three, or at any rate of Father and Son. No pronouncement therefore could be more offensive than that which has here been interpolated at the end of the creed of Eus. Pi.

V. The conclusion is forced upon us that the Epistle of Eusebius to his congregation at Caesarea has been interpolated. It came to Socrates and Sozomen through the hands of Sabinus, a partisan of Macedonius, who between the years 373 and 381 compiled a *συναγωγή τῶν συνοδικῶν* or collection of the acts of councils, and also of Episcopal and Imperial letters concerning them. Sabinus, says Socrates, wilfully omitted in his collection some documents, while he perverted others. *τινὰ μὲν ἐκῶν παρέλιπεν· τινὰ δὲ παρέτρεψεν.*

But if so, who more than Sabinus is likely to have foisted into the Epistle of Eus. Pi., and as the conclusion of the creed adopted as their basis by the Nicene fathers, this Arian shibboleth. By doing so he made it appear that the great historian, whose reputation was already established as early as 370 even among the catholics, was in the matter of his formulary more akin to the Lucianist or Arian party than he really was. Thus interpolated the epistle reached the hands of Socrates and Sozomen. If we only had its text as Athanasius read it, when about 350 he added it at the end of his 'de Decretis Nicaenae Synodi', ch. 3 of which is devoted to a criticism of the historian's attitude as revealed therein, we should certainly find a text free from the Arian interpolation. It is noteworthy that in his strictures on it Athanasius does not hint that it contained this clause which, had it been there, he would certainly have singled out for condemnation. In ch. 37 of the same book Athanasius indicates the importance attached by Acacius and other Arians to the historian's letter.

We cannot therefore appeal to this Epistle of Eus. Pi. in proof that its author at the council of Nice made use of the T. R. of Mt 28, 19. And we are only left with the evidence of the books *Contra Marcellum*. Having cleared away my misunderstanding of the letter of Asterius, I will now proceed to examine other points about it.

VI. And first let me point out that although I erred in regarding the passage of the first book *Contra Marcellum* p. 19 as a reference to

the letter to Pope Julius of Rome, I was hardly wrong in finding a reference to it in the following passage at the beginning of book II, p. 31:

Τὴν τοῦ Γαλάτου πίστιν ἢ καὶ μᾶλλον τὴν ἀπιστίαν, τὴν εἰς τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, καιρὸς ἤδη καλεῖ μετὰ τὴν ἔκθεσιν τῶν ὑπ' αὐτοῦ διαβληθέντων εἰς φῶς ἀγαγεῖν, καὶ τὴν χρόνοις μακροῖς ἐνδομυχήσασαν τῷ ἀνδρὶ κακοδοξίαν βραχὺ περιελθόντας τοῦ τῆς ἐπιστολῆς προσχήματος ἀπογυμνῶσαι, δεῖξαι τε τοῖς πάντιν διὰ τῆς τῶν αὐτοῦ φωνῶν μαρτυρίας οἷός τις ὦν τῆς Χριστοῦ καθηγεῖτο ἐκκλησίας ἀνθρωπος κ. τ. λ.

The exposition of the calumnies uttered by Marcellus against Paulinus, Asterius, the two Eusebii, Origen and Narcissus has filled the last half of the first book. It began at p. 18d with the words θήσω δὲ πρῶτα δι' ὧν τοῖς ὀρθῶς καὶ ἐκκλησιαστικῶς γραφεῖσιν ἀντιλέγειν πειράται. The first half of book I was devoted to shewing that Marcellus was incapable of reading or quoting intelligently the holy Scriptures. "The "time has now come," says our author, "for us to bring to light this "Galatian's infidelity, and lay naked the *kakodoxy* which has so long "lurked in the hypocrite's breast, by passing behind him a little and "stripping him of the mask which in the epistle he has assumed. Thus "we shall shew to all from his own very words what sort of qualifica-tions he possessed to lead and guide the church of Christ."

VII. What was the Epistle (ἡ ἐπιστολή), here referred to as if it were familiar to all, under cover of which Marcellus had screened his heresy, and with which Eusebius will now contrast his actual words? It cannot be the letter of Eus. Pi. which in the closing paragraphs of the first book is defended against the rash onslaughts of Marcellus. For how could even an heterodox letter of another afford a screen behind which Marcellus could be said to hide his long latent *kakodoxy*? Nor can it be the "single treatise" which Marcellus, when the council of Tyre condemned it, hurried off to Constantinople and laid before Constantine, hoping that the latter would stamp with his approval a work so crammed with fulsome admiration of himself. For, be it remarked, in that age it was not the Arians alone who regarded a still unbaptised emperor's approval as a sufficient criterion of orthodoxy. The first thought of Athanasius and Marcellus, when their opinions were impugned at Tyre in 335, was to appeal to Constantine and get him on their side; and only when his approval was withheld, did they dream of appealing to the bishop of old Rome.

That Marcellus indeed dedicated his work to Constantine is probable; for that it was addressed to a single person is clear from a

passage of it cited by Eusebius p. 20b beginning thus: ὑπομνήσω δέ
 ce ὡν αὐτὸς (scil. Asterius) γέγραφε κ. τ. λ.

And secondly, we learn p. 55d, that in his treatise Marcellus paid
 a thousand compliments to the ruler (μύρια κολακεύαντος καὶ πολλὰ
 βασιλέως ἐγκώμια αὐτοῦ ἐν συγγράμματι διελθόντος). And the flattery
 seems to have been direct as another phrase a little below proves:
 τῶν εἰς αὐτὸν ἐγκωμίων. We learn that this treatise, whether or not
 it was addressed to Constantine, was tediously long and wandering; that
 it also consisted of one book only by way of rendering homage to the
 unity of God, and that in it and it alone Marcellus had embodied his
 real opinions. I give the Greek passages which bear out these state-
 ments:

Page 1 a 9: ὁ ἀνὴρ ἐν τούτῳ γράσας καὶ μόνον (ὡς μή ποτ'
 ὤφελε) σύγγραμμα.

Page 57 c 1: ὁ μὲν γὰρ ἐν τῷ διωλύγιον καὶ πολυπλανὲς σύγγραμμα
 συντάξας, τοῦτο φησὶ πεποιηκέναι διὰ τὸ ἓνα γνωρίζειν θεόν.

This last passage is from the dedicatory letter to Flacillus.

VIII. It is evident that the Epistle behind which Marcellus had
 screened his '*kakodoxy*', had deceived not a few and that his partisans
 claimed to judge him upon it rather than on his substantive work in
 one prodigiously long book. In the last lines of his second book our
 author informs us of the reasons which obliged him to indite his first two
 books. The scandal of Marcellus' heresies had obliged the council held
 in Cpl. in 336, to denounce him and his book, and subsequently Con-
 stantine had written to Asia to have all copies of the book burned. It
 was equally the scandal of his heresy that now compelled our author
 to come forward and defend the resolutions arrived at in that synod.
 In doing so he was also complying with the wishes of his colleagues
 (συλλειτουργοῖς προετάξαι) who charged him to undertake the task.
 The consideration however which had weighed most with him was this,
 that certain parties deemed the fellow to have been unjustly treated.
 "We must, he writes, heal away the suspicion of our brethren by clearly
 "demonstrating the want of a belief in the son of God which for so
 "long had lurked in him, and of which I have now convicted him out
 "of his own book."

Now it was not necessary before 340 to come forward and defend or
 back up the decisions of the Synod of Cpl. of 336 (τοῖς δόξαισι τῆ ἀγίας
 συνόδου παρισταμένους), because it was not till the winter of 340 that Julius
 in a counter-synod convoked in Rome chose to repeal the decisions of 336

by acquitting Marcellus of heresy and admitting him to communion. The antiochene party forthwith accused Julius of uncanonically upsetting in a new synod the resolutions of an old one. Julius in his letter to Danius Flacillus and others at Antioch (Ath. Apol. ch. 22) justifies his action on the ground that the Synod of Nice expressly provided for a revision, if necessary, of its decisions by a subsequent synod; and that it was therefore in no wise uncanonical to repeal in the Roman synod of 340 the acts of the Cpl. Synod of 336.

In two more passages our author complains of the ignorance on the part of those who paid honour to Marcellus of his true opinions. They are the following:

p. 82d: τοῖς τε ἀγνοοῦσιν ἐπιδείξει . . . τοῖς τὸν ἄνδρα τιμῶσιν ἐνδείξασθαι . . .

p. 145: ὡς ἂν μάθοι πᾶς τῶν τὸν ἄνδρα τιμῶντων ὅτι μὴ μόνῃς τῆς ὀρθῆς παρεξέτραπη πίστεως κ. τ. λ.

IX. Who can the parties have been that thus were deceived by the Epistle of Marcellus into supposing that he was really orthodox, and who suspected that he had been unjustly treated, except Pope Julius and the sixty bishops who in the last weeks of the year 340 at Rome acquitted him of heresy and admitted him to communion? What other Epistle can be in question but that one of which Epiphanius has preserved to us the text and in which Marcellus paraded before the pope, as if it were his own creed, the old Roman symbol? It was a clever trick on his part. He threw dust in the pope's eyes, but he obtained the certificate of orthodoxy which he so badly needed.

"In response to your challenge that he should explain his creed (writes the Pope to the Eastern bishops still assembled at Antioch in "Dec. 340), Marcellus answered so frankly and spontaneously as to convince us that he professes nothing alien to the truth. For he confessed that he entertains the same pious opinion of our Lord and Saviour J. C. as the catholic church. And he maintained that this his opinion was not recent, but had been his of old." The Greek is καὶ οὐ νῦν ταῦτα πεφρονηκέναι διεβαιώσατο ἀλλὰ καὶ ἔκπαλαι. The author of the *Contra Marcellum* glances at these very words of Julius when he writes τῆν χρόνοις μακροῖς ἐνδομυχίκασαν τῷ ἀνδρὶ κακοδοξίαν.

The allusion to those who *honoured* Marcellus cannot be explained by reference to the weak minority who supported him in the East. For there he found the imperial rescripts and all the Synods against him. Even his own people had turned against him as we learn from the

pseudo-synod of Sardike of 343. Here our source is Hilary op. Hist. 650: Etenim Marcellus cum *apud suos* haeticus haberetur, peregrinationis auxilia requisivit: scilicet ut et illos falleret, qui et ipsum et eius scripta pestifera ignorarent. Mark how Hilary echoes in the above words the very phrases of the *Contra Marcellum*. Thus it is vain to look for 'the party that through ignorance honoured him', except in the Western half of Christendom. In the East his cause after 336 was dead, and there was no need to refute him until the pope took up his cause, together with that of Athanasius, in 340.

X. I turn to another passage in the *Contra Marcellum* which is equally decisive against any date of composition before the year 341 when Eus. Pi. was dead. It is at p. 20b and as follows:

Μετὰ ταῦτα μικρὸν προελθὼν, οὐ τὸν Ἀκτέριον μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸν μέγαν Εὐσέβιον, οὐ τῆς ἐπισκοπῆς πλείστα καὶ διαφανεῖς ἐπαρχίαι τε καὶ πόλεις μετεποιήθησαν, κακῶς ἀγορεύει.

The use of the aorist in this passage shews that the Great Eusebius, he of Nicomedia, was dead when it was written. It is a retrospect. Had Eusebius been alive, our author must have used the perfect μεταπεποιήνται; for he is very scrupulous in his use of tenses.

The passage is moreover a defence of Eus. Nic. from a charge which continued to be levelled at him after his death of being what in his note here Montacutus calls *episcopatum desultor*. Thus Athanasius in his *Historia Arianorum* p. 275, speaks of him as "determined "to snatch the bishopric of Cpl. in the same way as he had got himself "translated from Berytus to Nicomedia." Julius of Rome also in the conclusion of his epistle to Danius Flacillus in 340 condemns the invasion of peaceful sees and the extrusion of their bishops by interlopers (Apol. c. Arianos p. 119). He has in view Eus. Nic.

And in another passage (vol. I 727A cited by Clinton) Athanasius accuses him of having obtained the see of Nicomedia by sheer greed, of having deserted that and seized another. He was ever, Athanasius continues, casting greedy eyes on other men's *cities*, and imagined that his piety was measured by the wealth and sire of his see. The Greek is as follows:

τῆ δὲ δευτέρᾳ (Nicomediae) μηδὲ ἦν ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας ἔσχε τηρήσας· ἰδοὺ γὰρ κακείθεν ἀποστάς ἄλλοτρίαν ἄλιν κατέχει· πανταχοῦ ταῖς ἄλλοτρίαις ἐποφθαλμῶν πόλεσι, καὶ ἐν πλούτῳ καὶ ἐν μεγέθει πόλεων νομίζων εἶναι τὴν εὐσέβειαν.

Against such accusations as the above the passage in the *Contra*

Marcellum is a protest, as Montacutus in his note remarks: Quasi hoc in eo laude fuerat dignum, ita ab hoc altero Eusebio commemoratur. One who denied that the words μετεποιήθησαν πόλεις could only be written after the death of Eus. Nic., must yet admit in them a reference to the translation by the emperor Constantius of this Eusebius from Nicomedia to his capital. But could an allusion to an event which had taken place so recently as the end of 338 be couched by one writing of it in 339 in the aorist μετεποιήθησαν. It deserves to be remarked that Julius of Rome alluding to the *desultoria ambitio* (as Montacutus styles it) of Eusebius of Nicomedia during that bishop's lifetime about Dec. 340 correctly uses the perfect: ἀπὸ τόπου εἰς τόπον μεμελετήκασι ἐπίσκοποι διαβαίνειν (Athan. Apol. c. 25). We have really no choice but to date the allusion after the death of Eus. Nic., that is after Jan. 341, at least two years after Eus. Pi. died.

XI. And there is another equally fatal objection to supposing that the latter wrote this passage. He would never have characterised his rival and namesake as τὸν μέγαν Εὐδέβιον, a title which comes twice in the first book *Contra Marcellum*. According to a passage of Philostorgius, the Arian historian (in Valesius III p. 539 from Photius bibl. no. 40 and Nicetas thes. orth. fid. lib. 5. c. 7 in fin.), the title 'great' was conferred on him by his admirers because of the miracles he had wrought. When he received it we do not know; probably after he had ceased to breathe. One thing is certain however, namely that everywhere else, e. g., in the Epistle to the See of Caesarea and in his Life of Constantine, where Eus. Pi. would most naturally mention his rival, he ignores him. He never breathes his name. Is it likely then that he would in a work written by him, if at all, just when he was penning that Life, extol him so extravagantly, and twice call him Εὐδέβιον τὸν μέγαν?

XII. Yet another objection to the view that Eus. Pi. wrote these five books remains to be mentioned. At p. 55 d we read that the Synod of 336 was convoked by the βασιλεὺς in the Royal city, i. e., Cpl. the greek is: τὴν ἁγίαν σύνοδον ἐν τῇ βασιλικῇ συνελθοῦσαν πόλει ἐξ ἐπαρχιῶν διαφόρων.

Now, as we have just pointed out, Eus. Pi. if he wrote the *Contra Marcellum* at all, wrote it after the death of Constantine at the very time he was writing the Vita Constantini, between Sept. 7, 337 and May 30, 339 (the date of his own death). It is therefore of interest to enquire how the historian speaks of Cpl. in a contemporary work.

In the *Vita* 10, 36 we have the Epistle in which the Emperor bade Eusebius prepare for church use fifty copies of the bible. In it he styles his new capital τὴν ἐπώνυμον ἡμῶν πόλιν, and so Eusebius calls it ἡ βασιλέως (or αὐτοῦ) ἐπώνυμος πόλις or simply τὴν ἐπώνυμον πόλιν in six passages of the *Vita* (in Heikels edition 98, 1: 101, 23: 101, 27: 137, 1: 141, 9: 145, 3). In two more he calls it τὴν αὐτοῦ πόλιν (98, 4: 142, 22). Once 'the city' (146, 28 τῆ πόλει). In three places in the indices or headings of the chapters, which are not from the pen of Eusebius we have Κωνσταντινούπολις.

And this evidence is completed, if we enquire how he denominated old Rome in the same work. Six times it is called ἡ βασιλεύουσα πόλις viz: 19, 31: 23, 3: 26, 6: 26, 16: 80, 19: 97, 13. Thrice it is called ἡ βασιλις πόλις, viz: 144, 7: 146, 11: 146, 25. Once ἡ Ῥωμαίων πόλις, 86, 25. Thrice ἡ μεγάλη πόλις, viz: 188, 1 in an oration: 191, 26 similarly: 239, 5. In the indices or headings of chapters five times Ῥώμη, and so thrice in the text.

Thus the use in the *Contra Marcellum* of the phrase ἡ βασιλικὴ πόλις to signify Cpl. contrasts with over a score of examples of different usage in a work which, if written by the historian at all, was being written contemporarily. Eus. Pi. could only have meant old Rome by βασιλικὴ πόλις. And a better proof that he was not the author of the work before us cannot be conceived.

XIII. It is true that we cannot say that Eusebius could not have used such phrases as ἄγιαν καὶ μακαρίαν καὶ μυστικὴν τριάδα, for he used similar twice in the *Praep. Evang.* 541b and 675d. But in these very passages he bases the doctrine on John 1, vs. 1 foll and 2 Col 1, 15, as if he did not know of the T. R. of Mt 28, 19; and in doing so he strikingly contrasts with the author of the *Contra Marcellum*, who rests the doctrine exclusively on Mt 28, 19. It is hardly conceivable that one and the same writer should invoke such different texts in behalf of the same doctrine; still less that an author who had the T. R. of Mt 28, 19 and founds the trinity on it in one place, should not at least associate it with the other two texts in another place. The words of the *Praep. Evang.* 541b are these: "Whereas next to the doctrine of Father and Son the Hebrew oracles class the Holy Spirit in the third place, and conceive the holy and blessed trinity in such a manner as that the third power surpasses every created nature, and that it is the first of the intellectual essences constituted through the Son, and third from the First cause, observe how Plato also intimated some such thoughts,

speaking thus in the epistle to Dionysius These statements are referred by those who attempt to explain Plato, to the First God, and to the Second Cause, thirdly to the Soul of the Universe, defining it also as a third God. But the sacred scriptures regard the holy and blessed trinity of Father, Son and Holy Ghost as the beginning, according to the passages already set forth."¹

The passages in question are Jo 1 vs. 1 foll. and 2 Col 15.

XIV. The work of Marcellus was a polemic against Asterius. The Refutation of Marcellus is no less a defence of Asterius. It is pertinent to ask: had Eus. Pi. such an interest in Asterius as to enter the lists in his behalf?

If we take account of the only passage in his genuine works which mentions Asterius we must answer, No. For in his commentary on the psalms (Migne S. Gr. tom 23, col. 112) Eus. Pi. writes:

Ἀκρέτιος δὲ ὁ ἀρειανὸς οὕτως τὸν ψαλμὸν ἐξηγήσατο. 'Arian' was not in that age a flattering epithet. The opponents of the ὁμοούσιος did not apply it to themselves, and we only find it in the writings of Julius, Athanasius and the orthodox historians. It was almost a term of contempt. For Eus. Pi. to call Asterius an Arian is as if Bishop Lightfoot were to call Dr. Gore a Puseyite. It cannot be meant as a compliment.

Here then we have a revelation of the real feeling and attitude of Eus. Pi. towards Asterius, and we see clearly that he was not the man to take up the cudgels in his defence. In his *Life of Constantine* he takes the view of the emperor, that Arius and Alexander, the pope of Alexandria, were two quarrelsome people, reckless of disturbing the peace of the church and destroying religious union. In his narrative he never deigns to mention Arius by name. Still less does he ever mention the name of Marcellus, either in connection with the Synod of Tyre or with his own subsequent visit to Constantinople. If he really wrote the *Contra Marcellum* and took so leading a part in the controversy, it is strange to find no echo of it in the *Life of Constantine* which he must have been employed upon at the same time, and which gave him so much scope for referring to it.

XV. Lastly we must consider a feature of the *Contra Marcellum* which I wonder should have been so little remarked by the first editor Montacutus and by theologians like Professor Zahn who have studied

¹ Gifford's translation.

the treatise. If the author was Eus. Pi., then we have the remarkable literary phenomenon of a writer who again and again refers to himself in the first person at the beginning of a context and in the third at the end of the same.

Writing of certain chapter headings in the *Vita Constantini* Dr. Heikel remarks, Introd. p. XI: Daß diese Inhaltsangaben von Eusebius selbst herrühren, kann man schließen aus 109, 3 Βασιλέως ἐπιστολὴ πρὸς ἡμᾶς ἐπὶ τῇ παραιτήσῃ τῆς Ἀντιοχέων ἐπισκοπῆς und 130, 28 Ἐπιστολὴ βασιλέως Κωνσταντίνου, ἦν πρὸς ἡμέτερον λόγον ἀντέγραψεν, während in den gewöhnlichen Kapitelüberschriften immer von Eusebius wie von einer dritten Person mit Namen gesprochen wird.

If we apply this canon of interpretation to the *Contra Marcellum*, we shall infer that Eus. Pi. was not its author; since in it he is always spoken of by name and in the third person. And our inference is still more cogent, when we note that in a hundred passages the author, who is not all concerned to veil his personality, speaks of himself in the first person.

Here are some passages then in which the historian is spoken of by name in the third person:

p. 18d: Θήσω δὲ πρῶτα δι' ὧν τοῖς ὀρθῶς καὶ ἐκκλησιαστικῶς, γραφεῖσιν ἀντιλέγειν πειράται διαβάλλων τοὺς γράψαντας . . . Ἄρτι μὲν γὰρ πρὸς Ἀκτέριον τὴν ἀντίρρησιν ποιεῖται, ἄρτι δὲ πρὸς Εὐσέβιον τὸν μέγαν. Καὶ ἔπειτα ἐπὶ τὸν τοῦ θεοῦ ἄνθρωπον . . . Παυλίνον . . . καὶ ἐκ τούτου μεταβάς Ὁριγένει πολεμεῖ . . . ἔπειτα Ναρκίσσῳ ἐπιστρατεύεται καὶ τὸν ἕτερον Εὐσέβιον διώκει.

p. 27c 11: Καὶ καταλιπὼν (sc. Marcellus) τὸν Παυλίνον, πάλιν τῷ Εὐσεβίῳ χολάζει φάσκων· "Οὕτω δὲ καὶ Εὐσέβιος ὁ τῆς Καισαρείας γέγραφε καὶ αὐτός" . . . καὶ παραθέμενος (sc. Marcellus) τὴν Εὐσεβίου λέξιν συνήσιν ὡς οὐκ ἦν αὐτοῦ ἢ τὸν πατέρα μόνον ἀληθινὸν θεὸν διδάσκουσα φωνή . . . Εἶθ' ὡσπερ ἐν ἀθλοῖς ἀπογραψάμενος ὁμοῦ πρὸς ἅπαντας διαπληκτίσασθαι, μεταβαίνει ἐπὶ τὸν Ναρκίσσον, καὶ φησιν . . . καὶ μεταβάς ἀπὸ τοῦ Ναρκίσσου ἐπὶ τὸν Ἀκτέριον ταῦτα γράφει . . . καὶ πάλιν τοῦ Εὐσεβίου καθάπτει λέγων . . . ταῦτα γοῦν αὐτὸς (sc. Marcellus) μαρτυρήσας θεὸν ὁμολογοῦντι (sc. Eusebio) τὸν υἱὸν, μεμφόμενος τε ἐπὶ τούτῳ, ὡς θεὸν οὐσίᾳ καὶ δυνάμει ὑφεστῶτα τὸν τοῦ θεοῦ λόγον εἰσάγοντι, νῦν τὸν αὐτὸν συκοφαντεῖ ὡς ψιλὸν ἄνθρωπον λέγοντα εἶναι τὸν Χριστὸν, προφανῶς καταψευδόμενος, ἐν τε οἷς εἶρηκε καὶ ἐν οἷς ἔξῃς ἐπάγει αὐθις περὶ αὐτοῦ λέγων . . . Καὶ μεθ' ἕτερα τὸν αὐτὸν συκοφαντεῖ ὡδὲ πως· Πῶς οὖν τούτοις μὴ προσχῶν Εὐσέβιος, μόνον ἀν-

θρωπον τὸν Σωτήρα εἶναι βούλεται . . . Καὶ ὁ ταῦτα εἰπὼν (sc. Marcellus) τὸν αὐτὸν κατεμέμφετο, ὡς θεὸν ἀναγορεύοντα τὸν υἱὸν Αὐτίκα γοῦν κυκοφαντεῖ τὸν Εὐσέβιον ἐκ τοῦ προφανοῦς ὡς ψιλὸν ἄνθρωπον τὸν Χριστὸν εἰρηκότα, ἐπειδὴ τῆς ἀποστολικῆς φωνῆς ἐν τῇ ἑαυτοῦ ἐπιστολῇ τὴν παράθεσιν πεποιήται (sc. Eus. Pi.), δι' ἧς αὐτὸς εἶπεν ὁ ἀπόστολος, “εἷς γὰρ ὁ θεὸς, εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς.” Ταύτην μὲν οὖν τὴν ἀποστολικὴν λέξιν ὡσανεὶ Εὐσεβίου οὕσαν διαβέβληκε (sc. Marcellus) . . . τὰς δὲ αὐτοῦ φωνὰς τὰς ἐν τῇ αὐτῇ φερομένας ἐπιστολῇ, τὰς τε ἐν τοῖς λοιποῖς αὐτοῦ συγγράμμασι τοῖς εἰς τὰς θείας γραφὰς πεπονημένοις, ἃ δὴ κατὰ πάντα τόπον διαδέδοται, σιωπῇ παραδέδωκε . . . ἃ δὴ, λόγου συμμετρία φειδόμενοι, τοῖς ἐθέλουσι τὴν τούτων ἀκριβῆ ποιείσθαι διάγνωσιν παραχωρήσομεν.

XVI. The above passages are all from the first book, yet do not exhaust the references made in the third person to Eus. Pi. However they suffice for my purpose. It remains to cite a few out of the many passages in which the author of the treatise refers to himself in the first person. I will begin with the first book:

p. 2c: ὑποβαλὼν (sc. Marcellus) βλασφημίαις, οἷας μικρὸν ὕστερον αὐτοῦ λέγοντος ἀλλ' οὐκ ἐμοῦ, βέλτιον ἀκούειν. Τῇ δέ γε παραθέσει τῶν αὐτοῦ ῥημάτων χρησάμενος, μέχρι τούτου στήσομαι.

p. 9b 10: ὥρα λοιπὸν . . . τῶν τε ἐπηγγελμένων ἡμῖν τὰς ἀποδείξεις ὑποσχεῖν, ὡς ἂν μὴ τις τὸν ἄνδρα κυκοφαντεῖσθαι πρὸς ἡμῶν νομίσειε. Σκόπου δέ μοι προκειμένου διὰ βραχέων ἐκφήναι τὰ εἰρημένα, οὐ πάσας ἀναλέξομαι τοῦ ἀνδρὸς τὰς φωνὰς, μοναῖς δὲ ταῖς συνεκτικαῖς χρήσομαι. . . . πρὸ δὲ τῆς τῶν εἰρημένων ἀποδείξεως οἶμαι δεῖν.

p. 12b 5: Καὶ τοῦτο δὲ ἀθεωρήτως δοκεῖ μοι τεθεικέναι ὁ Μάρκελλος· λέγω δὲ τὸ . . . ὁ δὲ, οὐκ οἶδα ποῖα διανοία.

p. 13c 8: Καὶ τί με δεῖ μηκύνειν . . . πολλάκις, ὡς ἔφην, τοῦτο ποιεῖ.

p. 16d 10: Ὅλην δὲ ταύτην παρεθέμην τὴν μακρὰν καὶ ἀδόλεσχον περιττολογίαν.

p. 18c 7: Τούτων ἡμῖν εἰρημένων εἰς ἀπόδειξιν . . . θήσω δὲ πρῶτα (see above p. 262).

p. 20a 4: Ἐγὼ δὲ καὶ Ὀριγένους παλαιωτέρων ἀνδρῶν πλείστοις ὄσοις ἐκκλησιαστικοῖς συγγράμμασιν ἐντετύχηκα.

p. 30a 5: παραχωρήσομεν (see above p. 263).

From the second book I cull the following passages:

p. 42c 5: ἀλλ' ἡμεῖς γε τοῖς αὐτοῦ καθ' ἑαυτοῦ ἐλέγχοις ἐξ ὧν παρέθετο φωνῶν ἀρκεσθέντες, οὐδ' ἀντιρρήσεως ἀξιόσομεν . . . Ἐντεῦθεν δὲ . . . μεταβάντες, φέρ' ἴδωμεν.

p. 55 d 11: Ταῦτα καὶ ἡμᾶς ἐπὶ τὴν μετὰ χεῖρα ἐξέτασιν προελθεῖν κατηνάγκασεν, ὁμοῦ καὶ τοῖς δόξασιν τῆ ἀγία συνόδῳ (of A.D. 336) παρισταμένους, ὁμοῦ καὶ τοῖς συλλειτουργοῖς προστάξαι τοῦτο πράξει τὸ ἱκανὸν ποιουμένους. Μάλιστα δέ μοι ἀναγκαῖον ἦγοῦμαι γεγενῆσθαι τὸ γράμμα διὰ τοὺς ἠδικῆσθαι τὸν ἄνδρα νενομικότας. Χρὴ γὰρ ἀποθεραπεῦσαι τὴν τῶν ἡμετέρων ἀδελφῶν ὑπόνοιαν.

The dedication to Flacillus of the last three books is equally couched in the first person,

p. 57 b 6: ἐν δυὶ τοῖς πρώτοις . . . ἔλεγχον φανερόν ἐποιούμην· νυνὶ δὲ . . . διὰ τριῶν τῶν μετὰ χεῖρας προσήγαγον . . . ἡμεῖς δὲ τὴν παναγίαν καὶ τρισμακαρίαν τιμῶντες τριάδα ἐν τοσοῦτοις τὴν πάσαν ὑπόθεσιν συνειλήφαμεν . . . Ἐρρωσθαί σε καὶ μνημονεύειν ἐμοῦ τῷ κυρίῳ διὰ παντὸς εὐχομαι.

And the first of the last three books begins thus

p. 59 d: Ἐγὼ μὲν ᾧμην ἔξαρκεῖν τὰς τῶν αὐτοῦ Μαρκέλλου φωνῶν παραθέσεις, ἃς διὰ τῶν ἐμπροσθεν ἀνελεξάμην, πρὸς τὸν καθ' ἑαυτῶν ἔλεγχον . . . Ἐπεὶ δὲ διεσκεψάμην . . . καὶ τούτων ἔκρινα δεῖν . . . Συνάψω δὲ . . . νεώτερον μὲν λέγειν ἔχων οὐδὲν, οὐδ' ἐμαυτοῦ σοφόν τι καὶ οἰκεῖον εὕρημα . . . πρὸ δὲ τῆς τούτων ἐξετάσεως . . . οὐκ ἠτησάμην ἀντιπαρελθεῖν σιγῇ τὸν λόγον, παραδοῦναι δὲ καὶ τούτου ἔλεγχον τῷ παρόντι γράμματι. Τὸ μὲν γὰρ τοὺς τοῦ υἱοῦ λειτουργοὺς πρὸς αὐτοῦ διαβεβλήσθαι, εἰ καὶ αὐτῷ μὲν ψόγον τοῖς δ' ἐλευθερουμένοις τῆς πρὸς αὐτὸν κοινωνίας εὐδοξίαν ἐπήγαγεν, ὅμως εἶχετό τινος συγγνώμης εἰκότως τὸ δοκεῖν τὰ μὴ αὐτῷ φιλά φαυλίζειν.

XVII. I think that most scholars will agree with me that never in the history of literature has there figured any paradox so grotesque as this of supposing that the author who here parades his personality was, not only one of "the ministrants of the Son" (τοὺς τοῦ υἱοῦ λειτουργοὺς) referred to in the last lines quoted, but was just that one of them Eus. Pi., who on page after page has been spoken of by name in the third person, often in the very contexts in which the writer has spoken of himself in the first. For the credit of patristic scholarship I hope that no one henceforth will be so hardy as to attribute this work to the historian of Caesarea.

It is true that the historian Socrates did so; but he lived in a precritical age; and it can be pleaded in excuse of his error that he had not the evidence of the first two books in which Eus. Pi. is spoken of by name and in the third person. We have that evidence, so that for us there is no excuse. Socrates found the dedication at the head

of the last three books: τῷ τιμιωτάτῳ καὶ ἀγαπητῷ συλλειτουργῷ Φλακίλλῳ Εὐδέβιος ἐν κυρίῳ χαίρειν; and he jumped to the conclusion that Eusebius of Caesarea was intended.

XVIII. I gave reasons in my former article for believing that Eusebius of Emesa was the real author. I believe he wrote the first two books of these ἔλεγχοι πρὸς Μάρκελλον in 341 after he became bishop of Emesa, nearly two years before the council of Sardica met, immediately after the death of Eus. Nic. and some two years after that of Eus. Pi.

This explains the words cited above τοῖς δόξασιν τῇ ἀγίᾳ συνόδῳ παρισταμένους. It was not necessary at once to write in support of the decrees of the council of Cpl. of 336, for there was no resistance to them; and they were enforced by the entire weight of the imperial authority. But the Eusebian party that had won the upper hand in the synod of Cpl. in 336, now saw their own authority and that of the emperor set at naught, when four years later the bishop of old Rome admitted Marcellus to communion, and wrote to the eastern bishops at Antioch purging him of the imputation of heresy. Thenceforth he began to find fresh supporters in the east, and the eastern prelates felt it incumbent upon them to justify afresh the action of the Cpl. synod of 336. They accordingly entrusted the literary task to Eusebius the new bishop of Emesa, who had been living with Flacillus at Antioch. In his first two books he discharged the task thus entrusted to him.

Why was it necessary for him after an interval as he tells us, to take up his pen again and write the last three? Probably because he and his friends foresaw the synod of Sardica of 343, when the western bishops were to take the side of Marcellus. The foregathering of Athanasius with Constans at Milan late in 341 foreboded ill for the enemies of Marcellus. As Prof. Gwatkin writes in his *Arian Studies*, p. 122: "The westerns examined the charges (against Marcellus and Athanasius) afresh and acquitted all the accused. Doctrinal questions "were formally raised only in the case of Marcellus; but when his work "was read before the council, it was found that the Eusebians had "quoted as his deliberate opinions views which, as the context shewed, "he had put forward merely for examination (ζητῶν), and thus falsely "charged him with denying the eternity of the Logos in the past and "of his kingdom in the future."

The emperors Constantius and Constans must have issued letters or this synod to meet before the end of 342. The enemies of Marcellus and Athanasius felt that opinion was veering round against them,

especially imperial opinion. They dreaded the western bishops who would meet at Sardica, and Flacillus to whom are dedicated these last three books and who had presided at the Antiochene synod of 341 may himself have urged Eusebius of Emesa to take up his pen afresh, and complete his exposure of the *kakodoxy* of Marcellus. It was hoped that a more exhaustive exposure would influence the prospective synod. Flacillus however never lived to attend the synod of Sardica, which met in the late autumn of 343; for when the synod meets we find that Stephen has succeeded him as bishop of Antioch. That date then is the *terminus ad quem* of the composition of the last three books of these *Elenchi*.

This supposition is in accord with the opening lines of the third book. He had, says the writer, thought that his citations in the first two books would have been enough to convict Marcellus. He now realises the danger of certain persons being carried away by the mass of scriptural texts paraded by Marcellus, he now intends to shew how he has twisted the plain sense of scripture and lapsed into the heresy of Sabellius.

I have in my former article pointed out that the style of the *Contra Marcellum* differs from that of Eus. Pi. I hope I may someday be able to publish the *Index Graecitatis* which I have made for the five books *Contra Marcellum*; for a detailed comparison with the language of the historian would shew how far the two styles differ. For the present however what I have written must suffice, and arguments from style are apt to be illusive.

XIX. In conclusion I would say something about the strange hypothesis put forward by Dr. E. Riegenbach in the *Beiträge zur Förderung Chr. Theol.* 1903, that Eus. Pi. had the T. R. of Mt 28, 19 in his codices, but curtailed it in works written for gentiles for fear of divulging to them the baptismal formula.

The answer to this is I. that, as Père Battifol has shewn in his *études* the *disciplina arcani* among the fathers is little more than a belletristic device, which Eus. Pi. nowhere else in his voluminous works employs. In any case the *disciplina arcani* would not account for Eusebius' omission of the word βαπτίζοντες in Mt 28, 19. In proving too much, Dr. R. proves nothing.

II. Eus. Pi. is faithful to the shorter text in his history and commentaries on scripture which were written for the initiated alone. The contention of Dr. E. Riegenbach that his retention of it here is due to schriftstellerische Gewöhnung, will satisfy no scholar.

III. In ch. 8 of the Syriac text of the Theophania the Syriac translator has copied out his version of Mt 28, 19, 20. Dr. E. Riggenschach eagerly seizes on this as proof that Eusebius' original Greek here contained the T. R. of Mt 28, 19. He has not asked himself why Eusebius should here divulge a formula which in four other passages of the same treatise he jealously conceals out of respect for the *disciplina arcani*.

IV. Nor does he explain why this hypothetical respect for the *disciplina arcani* allowed Eusebius in Demonstr. Evang. III, 7 to divulge the name which 'is above all names'. For Eusebius there writes thus: "He did not command his disciples to make disciples of all nations without qualification and indefinitely, but with the essential addition of "in his name'. For the virtue of his name was such that the Apostle "declared that God bestowed on him the name above every name, that "in the name of Jesus every knee may bend' &c. Rightly therefore, "when he was revealing the virtue of the power that the many knew "not to be immanent in his name, did he say to his disciples 'Go and "make disciples of all nations in my name'."

Will Dr. E. Riggenschach maintain that when Eusebius thus adduced the text of Paul, he had in view not Paul's 'name of Jesus', but pseudo-Matthew's 'name of Father, Son and Holy Spirit'? If he does, I shall expect him next to argue that when Paul wrote to his converts of the 'name of Jesus' as the 'name above every name', he too really had in view the 'name of Father, Son and Holy Spirit', but concealed it from respect for the *disciplina arcani*.

V. As long as the *Contra Marcellum* was attributed to Eus. Pi., and the letter to his diocese of Caesarea not suspected to have been interpolated by the Arians, it was a plausible device to argue that Eusebius knew or at any rate approved of the T. R. of Mt 28, 19; and might therefore have used the shorter reading out of respect for the *disciplina arcani*. We realise the complete futility of such an argument now that we can be sure that Eusebius never cited the T. R. at all.

VI. Dr. E. Riggenschach cites the T. R. of Mt 28, 19 from a number of Christian writers prior to the council of Nice. Will he explain why these writers were so prone to divulge a text which Eusebius was so anxious to conceal?

VII. Dr. E. Riggenschach appeals to the Peshito text in proof that the old Syriac versions contained the T. R. of Mt 28, 19. Undoubtedly it stood therein as early as the year 400; but in Aphraates we have a citation of it which in some degree compensates us for the loss at

this point of the Syrus Sinaiticus and of the Curetonianus. For he cites the text thus: Make disciples of all nations and they shall believe in me. This is infinitely closer to the Eusebian reading than to the T. R.

XX. In conclusion I must acknowledge that if the two fragments Nos. 36 and 79 printed from catenae in Dr. Preuschen's new edition of Origen's commentary on John are really Origen's, I must revise my opinion that he was not acquainted with the T. R. of Mt 28, 19; though it does not follow that Origen derived his citation from codices which he found in the library of Pamphilus. He is at least as likely to have used codices which he had brought thither from Alexandria. But I must confess to regarding both excerpts with some suspicion. Where in the continuous text of the commentary on John a parallel exists for any of these excerpts, the excerptor can be convicted of being very negligent, *zuverlässig*, as Dr. Preuschen points out. He further points out that Nos. 1—5, 17—19, 31—33, 56—60 of these fragments are absent in the commentary at places where they would naturally belong. Dr. Preuschen therefore doubts whether half these fragments came out of the commentary on John, and not rather out of homilies. In any case they afford a very weak case for those who would maintain that Origen had the text in his codices. It is possible of course that he found it in some and not in others. There are at any rate contexts in his works where he would certainly have appealed to it, if he had known of it; and where his omission to cite it affords a strong presumption that he had not got it.

XXI. I subjoin a chronological table of the events affecting Marcellus and the two Eusebii from the year 335—343.

The following chronological table will assist the reader of the preceding pages. M. = Marcellus. Ath. = Athanasius. Cpl. = Constantinople.

335 Summer. Council of Tyre, Flacillus presiding, assails M. who lays his book against Asterius before Constantine.

336 About Feb. Council in Cpl. condemns M.'s work. So c. M. p. 56: ἡδ' ἀγία τοῦ θεοῦ συνόδος ἀπεδοκίμαζε τὸ γράμμα.

Ath. exiled by Constantine to Trier.

336 Early Spring. M. returns to Ancyra, where the Arians provoke scenes of riot and violence. Pope Julius in his epistle of winter 340 recalls these scenes and declares that M. had attested them to him: "And in Ancyra of Galatia we hear not of a few and insignificant outrages; but we have heard that there was there a repetition of the scenes of Alexandria from others as well as from M. who has attested them unto us." The words *apud suos* in Hil. op. Hist. cited below prove that M. returned to his see of Ancyra before going to Rome.

These scenes must have occurred before M. fled to Rome.

- 337 Feb. Julius is elected Pope of Rome.
 337 May 22. Constantine the Great dies, and Constantius accedes in East. Constantine II and Constans in West.
 337 November. Ath. returns to Alexandria from exile.
 338 Autumn. Eusebius of Nicomedia supplants Paul in see of Cpl. Subsequently Paul goes to Rome to appeal to Pope Julius.
 338—9. Arian council in Antioch, Constantius being present, offers see of Alexandria to Eusebius, afterwards bp. of Emesa. He refuses, and Gregory is sent to supplant Ath.

Probably Basil was at same time sent to Ancyra to supplant M.

- 339 At beginning, according to Gwatkin (Arian Studies), on may 30 acc. to Lightfoot (Dict. chr. Biog.), Death of Eusebius Pamphili.

Socrates II, 4 sets it in the period (ἐν τῷδε τῷ χρόνῳ) between the return of Ath. to Alexandria Nov. 337 and his expulsion in Lent 339, and relates that Acacius succeeded Eusebius as bp. of Caesarea 'not long' before Constantine II perished, which was in the Consulate of Akindynus and Proklus in 340.

- 339 Lent, March or April. Athanasius is expelled from Alexandria and flees to Rome.
 339 Summer. Marcellus goes to Rome to appeal to Julius. Athan. admon. 6 (43): "The Eusebians brought it about that the old man was exiled (ἐξορισθήναι). And "M. came to Rome and made a defence of himself."

Letter of Pseudosynod of Sardikê (Philippopolis) held in 343 (in Hilary Op. Hist. 650): Etenim Marcellus cum *apud suos* haereticus haberetur, peregrinationis auxilia requisivit: scilicet ut et illos falleret, qui et ipsum et eius scripta pestifera ignorarent . . . quique sub praetextu ecclesiasticae regulae multos ecclesiae pastores induxit (? seduxit).

Gwatkin says: "Athan. fled to Rome. M. followed his example" (Studies p. 112).

Zahn (Monograph on M. p. 66) sets the deposition of M. in 338 or 339. So also Loofs art. Arianismus in Herzog: "M. scheint schon im Sommer 339, ein Vierteljahr nach Ath. nach Rom gekommen zu sein."

- 339 Summer to Autumn of 340. During these 15 months M. is in Rome appealing to Pope Julius and waiting for the Arians of Antioch to send delegates to Rome to confront him. They refuse to come. See Ep. of council of Sardikê (343) to church in Hilary, Athan. Apol. and Thdr. II, 8. Also Ep. of M. to Julius in Epiphan. Socrates II, 15 fixes the date of M.'s stay in Rome. It was "after the death of Constantine II when Constans was left supreme (μόνος ἐκράτει) in the west." At the same time and equally appealing to Julius there were living in Rome Paul (ejected from Cpl. about Autumn 338), Asklepas of Gaza and Lucius of Adrianople.
 340 Autumn. After 15 months waiting in Rome M. addresses to Julius the letter preserved in full in Epiphan. Haer. 72 and referred to in c. Marc. bk. II. The Eusebians had demanded that he should write down his creed.

Cp. Athan. ad Mon. 6 (43): "M. having come to Rome defended himself and "being challenged by *them* to do it gave his written creed, which the synod of "Sardikê (347) accepted." The Greek words are: ἀπαρτούμενος παρ αὐτῶν δέδωκεν ἔγγραφον τὴν ἑαυτοῦ πίστιν. So also Julius writing Dec. 340 to Danius, Flacillus, Narcissus, Eusebius, Mari &c. in answer to their letter from Antioch (this letter is in Athan. Apol. c. Arianos 32): "About M. also since you write of him too that he "is guilty of impiety towards Christ, I hasten to inform you that having come here "he maintained that what you wrote of him was untrue. However being challenged "by *you* to explain his creed, he answered so frankly of himself as to convince us "that he professes nothing alien to the truth."

340 Late Autumn or Winter. Julius accepts the written creed of M.'s Epistle and in a council of 60 bishops held in Rome admits him to communion.

Terminus a quo of the composition of *Contra Marcellum* I and II.

341 Arian Synod of Antioch, between May 22 and Sept. 1. A form of creed was adopted in this synod ending thus:

"And in the Holy Spirit given to the faithful for consolation and hallowing and for perfecting. As also our Lord Jesus Christ enacted unto his disciples, saying: Go and make disciples of all nations, baptising them in the name of F. S. and H. S. Making it clear that the Father is truly Father and the Son truly Son, and the H. S. truly H. S."

From this creed now first adopted the letter of Eusebius Pamphili to his congregation at Caesarea in Palestine was interpolated.

341 Early in this year Socrates dates the death of Eus. Nic. He writes H. E. 11, 12: 'Ἄλλ' οὐκ ἔφθαε μαθεῖν Εὐσέβιος τὰ παρὰ Ἰουλίῳ περὶ Ἀθανακίου κριθέντα· μικρὸν γὰρ μετὰ τὴν σύνοδον, ἐτελεύτησε. The synod in question was held at Rome in late Autumn of 340, when Julius and the 60 bishops present admitted Athanasius and Marcellus to communion.

Sozomen III, 7 also dates the death of Eus. Nic. before he could learn of Julius' action, but a little after the council of the Encaenia of Antioch held about May 341.

Athanasius (Apologia 36) dates the death loosely between the Roman Synod of Julius and the issue of letters by Constantius and Constans convoking a synod of the bishops of the East and West at Sardica. ὁ μὲν οὖν Εὐσέβιος ἐν τῷ μεταξὺ τετελεύτηκε, i. e., between about Jan. 341 and end of 342. The statement of Socrates and Sozomen that Eus. Nic. never lived to hear of Julius' decision implies that he died early in 341, and with this date Athanasius' statement harmonises very well. Elsewhere (Socr. 2, 13) we read that the last act of Eus. Nic. was to write to Julius and refer the case of Athanasius to his decision, and this equally implies his death very soon after the Roman council of autumn 340. Athanasius speaks of οἱ περὶ Εὐσέβιον καὶ Ἀκκκίον at the council of 341, but we cannot infer that Eusebius was actually present. For had he been, he would have learned of Julius' decision.

343 Late autumn. Council of Sardica. Flacillus is dead, or at least no longer patriarch of Antioch, for Stephanus has taken his place.

Beiträge zum geschichtlichen Verständnis der Johannesbriefe.

Von Carl Clemen in Bonn.

Jeder, der selbständig auf dem Gebiet des NT's arbeitet, wird zugeben, daß für das geschichtliche Verständnis der katholischen Briefe noch am wenigsten getan ist. Es liegt das teils an ihrer geringeren Bedeutung für Theologie und Kirche, teils an ihrer besondern Schwierigkeit. Und bei den Johannesbriefen kommen noch die besondern Rätsel hinzu, die uns diese ganze unter demselben Namen gehende Literatur aufgibt. Es mag also erlaubt sein, zwei sie betreffende Fragen einer erneuten Untersuchung zu unterwerfen, die nach den in ihnen bekämpften „Irrlehrern“ und die nach ihrem Verfasser.

I.

Daß die Gegner des ersten und zweiten Johannesbriefes — der dritte nennt solche in diesem Sinne überhaupt nicht — Gnostiker seien, könnte man aus I, 2, 4: ὁ λέγων ὅτι ἔγνωκα αὐτόν, καὶ τὰς ἐντολάς αὐτοῦ μὴ τηρῶν, ψεύστης ἐστίν entnehmen. Aber möglich ist es offenbar auch, daß dieser und andere Ausdrücke, die man in demselben Sinne verwendet hat, keine solche prägnante Bedeutung haben und den Irrlehrern mit dem Verfasser des Briefes gemeinsam waren oder sogar nur von diesem jenen in den Mund gelegt wurden. Auch wenn es vorher heißt: καὶ ἐν τούτῳ γινώσκουμεν ὅτι ἐγνώκαμεν αὐτόν, ἐὰν τὰς ἐντολάς αὐτοῦ τηρῶμεν, so deutet nichts darauf hin, daß damit Gegner bekämpft werden sollten, die sich in besonderem Sinn oder Maße als Gnostiker fühlten und bezeichneten. Und denkt man vollends mit zahlreichen Exegeten (vgl. die Liste bei Holtzmann, Einleitung³ 480, auch B. Weiß, Einleitung 454, Zahn, Einleitung² II, 574, Pfleiderer, Urchristentum² II, 442ff., Knopf, Das nachapostolische Zeitalter 329f.) an Cerinthianer, so scheidet das, wie Wurm (die Irrlehrer im ersten Johannesbrief, Bibl.

Studien VIII, 1, 3ff.) gezeigt hat, schon an 2, 22f. Denn hier folgert der Verfasser erst aus der christologischen Anschauung seiner Gegner, daß sie den Vater nicht haben; sie können also nicht, wie Cerinth nach Irenaeus, adv. haer. I, 26, 1 tat, den Schöpfergott, den der erste Johannesbrief natürlich nicht von dem Vater unterscheidet, für *virtus quaedam valde separata et distans ab ea principalitate, quae est super universa, et ignorans eum, qui est super omnia, Deum* gehalten haben.

Freilich wird dabei vorausgesetzt, daß der Brief nur eine Art von Irrlehrern (oder höchstens nur solche verschiedene Arten, auf die doch sämtlich das Urteil zutrifft: *πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει*) bekämpft; aber eben das folgt mit Notwendigkeit aus den Worten in V. 22: *τίς ἐστὶν ὁ ψεύστης εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἐστὶν ὁ Χριστός; οὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος*. Wenn ich sage: das Zentrum ist der Feind, so denke ich nicht daran — vorausgesetzt, daß ich kein Klopffechter bin —, daß es noch eine andere, ebenso gefährliche Partei geben könnte; also werden auch im ersten Johannesbrief nicht noch andere Irrlehrer vorausgesetzt werden, als der Verfasser hier im Auge hat. Ja selbst wenn er zugleich abweichende Anschauungen auf dem Gebiete der Moral bekämpft, müssen sie von denselben Leuten, wie die auf dem Gebiete der Christologie, vertreten werden; aber zunächst handelt es sich für uns nur um diese.

Wollen wir sie näher bestimmen, so ergibt sich wieder aus den ebenangeführten Worten, daß, wie an Cerinthianer, so auch an Doketen, die die meisten Exegeten (vgl. wieder die Liste bei Holtzmann, a. a. O., auch Jülicher, Einleitung^{3 u. 4} 191, Baljon, geschiedenis 232, Schmiedel, Encyclopaedia biblica II, 2556) hier bekämpft finden, nicht zu denken ist. Denn erstlich ließ sich die Meinung, daß Jesus Christus nur einen Scheinleib gehabt, oder daß sich der himmlische Christus nur vorübergehend mit dem menschlichen Jesus verbunden habe, kaum in die Worte kleiden: *Ἰησοῦς οὐκ ἐστὶν ὁ Χριστός*; dann aber und vor allem konnte man solchen Leuten sicher nicht vorwerfen, sie leugneten mit dem Sohne auch den Vater. Das hatte offenbar nur Sinn, wenn jemand die Vorbedingung leugnete, unter der allein nach johanneischer Anschauung Jesus Christus den Vater offenbaren kann, d. h. daß er *ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς* (Joh 1, 18) oder eben daß Jesus der Christus im Sinne dieser selben Literatur und besonders unsres Briefes, d. h. der präexistente Sohn Gottes sei (vgl. auch von Soden, Urchristliche Literaturgeschichte 194).

Aber wird nun nicht doch mit 4, 2: *πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν*

Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα auf Doketen oder Cerinthianer hingedeutet? Das letztere könnte man namentlich dann annehmen, wenn V. 3 zu lesen wäre: πᾶν πνεῦμα δὲ λῦει τὸν Ἰησοῦν ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν — notwendig wäre es auch dann nicht. Denn λῦει könnte eben nur im Sinne von μὴ ὁμολογεῖ stehen; es kann aber allerdings auch auf die Unterscheidung von Christus und Jesus durch Cerinth zielen. Welches ist also die ursprüngliche Lesart? Wurm (60ff.) scheint mir auch damit Recht zu haben, daß sich die Entstehung des δ λῦει aus dem ὁ μὴ ὁμολογεῖ begreifen lasse, aber nicht umgekehrt die dieses aus jenem. „Man denke sich hinein in die Zeit der gnostischen Bewegung, da wirklich die Irrlehre von der Auflösung Jesu einen großen Teil der christlichen Welt in lebhaftere Bewegung versetzte. Man suchte nach Waffen zur Widerlegung. Man fand bei Johannes dieselbe Irrlehre bereits klar bestritten. In der Leugnung, daß Jesus der Christus, wie sie I. Joh. bekämpft wird, mußte man ja damals beinahe notwendig die Leugnung der Identität des Menschen Jesus mit dem himmlischen Christus finden. Was Wunder, daß man einer Stelle, die nach damaliger Überzeugung gegen nichts anderes als gegen die Auflösungslehre gerichtet war, eine präzisere Fassung gab, daß man dem johanneischen Gedanken zu noch klarerer Form verhalf oder, wenn man will, diese Formel an den Rand notierte, von wo sie dann alsbald in den Text gelangte. Es ist ja auffallend, daß sie gerade bei den Bestreitern der gnostischen Häresien, zu allererst bei Irenäus, zu entdecken ist. Wäre dagegen das λῦει ursprünglich, wie sollte an seiner Statt das μὴ ὁμολογεῖν hineingekommen sein? Daß man das so charakteristische und brauchbare Wort fallen ließ, wäre doch nur unter einer Voraussetzung denkbar, nämlich unter der, daß man es nicht mehr verstand. Diese Voraussetzung trifft aber nicht zu. Denn die Formel μὴ ὁμολογεῖν taucht ja schon in der Zeit der gnostischen Bewegung selber auf. Zum mindesten kennt sie bereits Origenes. Und da wird man doch das gnostische λῦει noch verstanden haben. Übrigens ist es klar, daß diese Formel auch nach dem Veraschen der gnostischen Flut so lange kein Rätsel war, als die Häreseologen auf Verständnis rechnen konnten. Eine Vertauschung des δ λῦει mit dem ὁ μὴ ὁμολογεῖ erscheint also durchaus ausgeschlossen, wenn das erstere ursprüngliche Lesart war. Das δ λῦει wird also wohl oder übel die Originalität der andern Formel ὁ μὴ ὁμολογεῖ überlassen müssen.“ Soweit Wurm; ich möchte nur noch hinzufügen; daß, wie gesagt, selbst wenn λῦει ursprünglich sein sollte, es doch nicht die cerinthische Anschauung auszudrücken brauchte. Die Entscheidung über den Sinn

der Aussage (deren Wortlaut übrigens auch sonst schwankt — vgl. Zahn II, 577) kann also nur von V. 2 aus getroffen werden.

Und da ist klar, daß sich das ὁμολογεῖν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα keineswegs direkt gegen die cerinthische Anschauung wendet; sollte es das, so hätte vielmehr ausgedrückt werden müssen, daß in Jesus von Anfang an der himmlische Christus Mensch geworden sei oder dgl. Eher könnte damit der Doketismus gemeint sein, zumal wenn wir ἐληλυθέναι lesen müßten. Aber einmal ist das nicht wahrscheinlich; denn wir können wieder nur erklären, wie aus ἐληλυθότα (nämlich als grammatische Verbesserung) ἐληλυθέναι ward, nicht umgekehrt; ja auch II, 7 lesen wir: Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί. Und dann würde selbst dann, wenn der Infinitiv ursprünglich wäre, doch der Sinn nicht sein können: Jesus Christus ist im Fleisch gekommen; denn Jesus ist in den johanneischen Schriften immer nur der auf Erden wandelnde oder erhöhte, nie der präexistente Christus. Die Worte Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα (denn so müssen wir nun jetzt unbedingt lesen) können also nur bedeuten: Jesus ist der menschgewordene Christus, d. h., wie wir schon sahen, der präexistente Sohn Gottes. Der Nachdruck ruht durchaus auf dem Worte Χριστὸν; ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα wird hinzugesetzt, weil der zunächst präexistente doch nur so in Jesus erscheinen konnte, vielleicht auch, weil eben der menschgewordene uns den Vater offenbart hat. Denn das ist ja die Anschauung des Johannes-evangeliums, wie sie I, 14 ausgesprochen wird: καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεακάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. Auch I, 4, 2f. — und damit können wir gleich die vorhin angeführte Stelle II, 7 zusammen nehmen — wird also, wie 2, 22f. nicht der Doketismus oder Cerinthianismus, sondern die Leugnung der präexistenten Gottessohnschaft Jesu bekämpft.

Ohne weiteres deutlich ist das an den späteren Stellen I, 4, 15: ὃς ἂν ὁμολογήσῃ ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς ἐν τῷ θεῷ; 5, 1: πᾶς ὁ πικτεῦων ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται; V. 5: τίς ἐστὶν ὁ νικῶν τὸν κόσμον εἰ μὴ ὁ πικτεῦων ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ; Ja man begreift hier überhaupt nicht, wie an Doketen oder Cerinthianer zu denken sein soll; denn in beiden Fällen hätte dann (selbst wenn jene Richtungen vorher bekämpft worden wären, was nicht der Fall war) doch etwas deutlicher gesagt werden müssen, wie das Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ oder ὁ Χριστὸς zu verstehen, bez., da es so im allgemeinen auch Doketen und

Cerinthianer sich aneignen konnten, wie es nicht zu verstehen sei. So wie die Worte lauten, können sie sich nur gegen Bestreiter der prä-existenten Gottessohnschaft richten — nicht der Messianität Jesu, wie Wurm (50ff.) will; denn dann hätte von ihnen nicht 2, 19 gesagt werden können: ἐξ ἡμῶν ἐξήλθαν, ἀλλ' οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν· εἰ γὰρ ἦσαν ἐξ ἡμῶν, μεμενῆκειαν ἂν μεθ' ἡμῶν; dann hätten sie einer christlichen Gemeinde überhaupt nie angehören können. Auch ist es wenig wahrscheinlich, daß sie — und nur dann wäre die Bestreitung der Messianität Jesu begreiflich — Juden gewesen sein sollten; III, 7 heißt es von den Wanderaposteln: ἐξήλθαν μηδὲν λαμβάνοντες ἀπὸ τῶν ἐθνικῶν, und was wir sonst von den Gegnern des ersten Briefs hören, führt auch vielmehr auf geborne Heiden.

Noch nicht entscheidend ist freilich die Stelle, die sich an die zuletzt angezogene Aussage über die Irrlehre direkt anschließt, 5, 6: οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς Χριστός· οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι. Denn daß der Verfasser auch hier jene Gegner im Auge hat, folgt aus der sonst ganz unmotivierten Hervorhebung, daß Jesus Christus nicht mit dem Wasser allein, sondern mit dem Wasser und Blut gekommen sei. Die Meinung wird auch am einfachsten nicht sein, daß die Irrlehrer von Johannes dem Täufer, sondern daß sie von Jesus behaupteten, er sei nur mit dem Wasser gekommen; ja wenn sie, wie wir später noch deutlicher sehen werden, geborne Heiden waren, so hätten sie nach jenem wohl überhaupt nicht viel gefragt. Sie werden also von Jesus jene Aussage gemacht haben; aber wie verstanden sie sie?

Wenn ich es eben an sich für möglich erklärte, daß die Irrlehrer von dem Täufer gelehrt hätten, er sei nur mit dem Wasser gekommen, setzte ich bereits voraus, daß sich diese Worte auf die von ihm vollzogene Taufe beziehen könnten; denn anders würden sie sich in diesem Falle nicht verstehen lassen; daß Johannes selbst getauft worden sei, wird nirgends berichtet. Aber auch wenn wir das ἐν τῷ ὕδατι μόνον im Sinne der Irrlehrer auf Jesus beziehen, kann es nicht auf die an ihm vollzogene Taufe gedeutet werden, geschweige denn daß unter dieser Voraussetzung ein letzter Versuch gemacht werden dürfte, jene auf die Cerinthianer zu deuten. Denn dann müßte es, wie schon Lücke (Kommentar 110) sah, mindestens heißen: οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ὁ αὐτός καὶ ἐν τῷ αἵματι; ja eigentlich sollte, wie Wurm (81) erinnert, doch auch betont werden, daß Jesus bereits vor seiner Taufe der himmlische Christus gewesen. Vor allem aber führt, wenn also nicht an eine Polemik gegen Cerinthianer zu denken ist, schon der Ausdruck

δι' ὕδατος oder ἐν τῷ ὕδατι ἐλθεῖν darauf, daß unter ὕδωρ nicht die an Jesus vollzogene, sondern die von ihm nach Joh 4, 2 zwar nicht selbst vorgenommene, aber doch angeordnete Taufe zu verstehen ist — zumal nur dann das Wasser so unmittelbar, wie hier geschieht, mit dem Blut zusammengestellt werden konnte. Denn damit ist sicher nicht das Abendmahl gemeint — dann hätte neben dem Blut der Leib oder nach Joh 6 vielleicht das Fleisch genannt werden müssen — sondern der Tod Christi, von dem es auch I, 1, 7 heißt: τὸ αἷμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας.

Und doch scheint diese Deutung nun durch das Folgende wieder in Frage gestellt zu werden; denn hier geht es — nach dem bekanntlich allein in Frage kommenden Text — weiter: ὅτι τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες, τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα, καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν εἰσὶν. Hier kann nämlich unter Wasser und Blut nur dasjenige verstanden werden, was sich nach Joh 1, 31 ff. 19, 33 ff. bei der Taufe und dem Tode Jesu vollzog: die Herabkunft des Geistes und damit wohl zugleich die Proklamation Jesu als des Sohnes Gottes, sowie die Nichtzerbrechung seiner Beine und Durchstechung seiner Seite zum Zweck der Erfüllung von Ex 12, 46, Num 9, 12, vielleicht auch Ps 34, 21 und Sach 12, 10, Stellen, die man herkömmlicher Weise auf den Messias, d. h. im Sinne des Johannesevangeliums zugleich den präexistenten Sohn Gottes bezog. Diese von I, 5, 6 abweichende Deutung von Wasser und Blut würde sich natürlich am einfachsten erklären, wenn man mit Scholten (Het evangelie naar Johannes 17, 1) Baljon (Geloof en Vrijheid 1887, 3, 1 ff., Theologische Studien 1893, 252, Commentaar op de katholieke brieven 249 f.) und event. Holtzmann (Handkommentar 236) V. 7 f. für später ansehen dürfte; ja dafür ließe sich auch noch anführen, daß das ὅτι zu Anfang von V. 7 Schwierigkeiten macht — daß der Geist die Wahrheit ist, brauchte überhaupt nicht begründet zu werden, sollte das aber geschehen, so konnte es eigentlich nicht, wenngleich nur u. a., durch das Zeugnis des Geistes geschehen, dessen Wahrheit doch eben in V. 6 damit begründet worden war, daß der Geist die Wahrheit sei. Auch dies könnte man geltend machen, daß sich V. 9: εἰ τὴν μαρτυρίαν τῶν ἀνθρώπων λαμβάνομεν, ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ μείζων ἐστίν, ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ, ὅτι μεμαρτύρηκεν περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ trotz dieses Perfektums ebensogut an V. 6 anschließen würde; aber wie dies natürlich nicht zwingend wäre, so möchte ich das auch von den zuerst angeführten beiden andern Gründen nicht behaupten. Ich halte es vielmehr für möglich, daß der Verfasser unsres Briefes selbst — etwa wie

Joh 2, 19ff. das Wort λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν in verschiedenem Sinn verstanden wird — Wasser und Blut einmal so, ein andermal anders gebraucht habe; daran aber, daß darunter I, 5, 6 nur die von Jesu verordnete Taufe und das von ihm vergossene Blut verstanden werden kann, scheint mir festgehalten werden zu müssen.

Nehmen wir also die oben aufgeworfene Frage, was die auch in diesem Vers berücksichtigten Irrlehrer behauptet haben, wieder auf, so kann die Antwort nur lauten: sie lehrten, daß Jesus die Taufe angeordnet, vielleicht auch, daß er nicht zur Sühnung unsrer Sünden sein Blut vergossen habe. Es leuchtet ohne weiteres ein, daß das zu ihrer Bestreitung seiner ewigen Gottessohnschaft sehr wohl paßte; und könnte man des näheren hier zunächst an geborene Juden denken, bei denen Waschungen auch sonst eine Rolle spielten, so konnte es doch auch von Heiden behauptet werden, an die wir schon nach dem früher Bemerkten denken mußten und zu denen nun auch dasjenige allein paßt, was wir weiter über die moralische Seite dieser Irrlehre hören werden — ebenso wie zu dem, was wir eben, um diesen Ausdruck zu gebrauchen, über ihre soteriologische Seite fanden.

Daß nämlich, wenn überhaupt in unserm Brief eine moralische Irrlehre bekämpft wird, sie von denselben Leuten, die wir bisher kennen gelernt haben, vertreten worden sein muß, das wurde schon oben aus der Stelle 2, 22: τίς ἐστὶν ὁ ψεύστης εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἐστὶν ὁ Χριστός, geschlossen. Aber auch jene Voraussetzung trifft zu: das folgt besonders deutlich aus 3, 7: μηδεὶς πλανᾷτω ὑμᾶς· ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστιν, καθὼς ἐκεῖνος δίκαιός ἐστιν. Und zugleich zeigt diese Stelle, daß die hier bekämpften Gegner nicht etwa einen nomistischen Standpunkt einnahmen, wie Wurm (108) will und man V. 4: πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία in der Tat verstehen könnte; denn dazu paßt alles, was wir sonst in dem Brief lesen und was ja auch in der Regel richtig verstanden wird, wie die Faust aufs Auge. Er hat es mit solchen zu tun, die die Sünde überhaupt, d. h. ihren Schuldcharakter leugnen und deshalb — so können wir uns nun gleich ausdrücken — auch die Versöhnung und die Präexistenz Christi bestreiten. Dagegen wäre es von Gegnern der Messianität Jesu, d. h. von Juden schwer begreiflich, daß sie zu einer solchen Beurteilung der Sünde gekommen sein sollten. Ja vielleicht muß sich von hier aus auch das Bild der Gegner des Johannesevangeliums verschieben; doch gehe ich auf dieses hier so wenig wie im Folgenden näher ein.

II.

Daß der erste Johannesbrief, der doch 2, 14 aller Wahrscheinlichkeit nach auf das Evangelium zurückweist, von einem andern Verfasser als dieses herstamme, ist zwar seit Baur oft behauptet, aber doch, wie auch der neueste Vertreter dieser Ansicht, Pfleiderer (II, 448) zugibt, nie zwingend bewiesen worden. Die beiden kleinern Briefe dagegen werden zwar trotz gewisser Bedenken auch von Jülicher (199) von demselben Verfasser, wie der erste abgeleitet, zunächst der zweite ist aber doch von diesem in einer Weise abhängig, die nur bei Verschiedenheit des Verfassers denkbar ist. Hier wird nämlich die Ermahnung zur Bruderliebe V. 5 im folgenden Vers begründet: *καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγάπη, ἵνα περιπατῶμεν κατὰ τὰς ἐντολάς αὐτοῦ* — ein Satz, der offenbar nur auf die Liebe zu Gott paßt, so auch I, 5, 3 gebraucht worden war, hier also von dort mechanisch abgeschrieben ist. Zum andern der dritte klingt im übrigen ganz „unjohanneisch“; wenn sich also in V. 11 eine Reminiszenz an I, 3, 6. 10 findet, so spricht auch das vielmehr für Verschiedenheit des Verfassers.

Ja selbst dabei dürfen wir wohl noch nicht stehen bleiben; ich glaube wenigstens auch diese beiden kleinen Briefe mit Schleiermacher (Einleitung 400), Späth (Protestantenbibel, Neues Testament 923) und Schmiedel (2561), die sich freilich größtenteils weder bestimmt darüber aussprechen noch eine eingehende Begründung dafür geben, verschiedenen Verfassern zuweisen zu müssen. Derselbe Mann hätte nämlich meiner Meinung nach kaum das eine Mal (in II) an eine ideale Gemeinde, das andre (in III) an einen bestimmten Gajus geschrieben; denn auch fingiert werden die hier vorausgesetzten Verhältnisse nicht sein; sonst wären sie deutlicher bezeichnet, als es bekanntlich der Fall ist — und noch weniger geht es an, II an eine einzelne christliche Matrone gerichtet sein zu lassen. Dann aber kann auch nur der Verfasser von II sich an III angeschlossen haben, nicht umgekehrt; daß sich III, 9 auf II beziehe, ist ja ohnedies angesichts dieses Briefes ganz undenkbar. Wir können vielleicht sogar noch erklären, weshalb der Verfasser von II gewissermaßen eine katholische Epistel schrieb: zu *ὁ πρεσβύτερος* schien ihm wieder nur ein unbestimmter Ausdruck, wie *ἐκλεκτῆ κυρίῳ* zu passen.

Ich stimme also sowenig wie in irgend einem andern Punkte Schwartz (Über den Tod der Söhne Zebedäi, Abh. d. Ges. d. Wiss. zu Gött., philol.-histor. Kl., A. F. VII, 5, 51) zu, wenn er meint, die beiden Briefe hätten ursprünglich einen andern Namen als den des

Johannes getragen. Meiner Meinung nach trugen sie von vornherein die Überschrift δ πρεσβύτερος — in demselben Sinne wie den Ausdruck Papias bei Euseb, h. e. III, 39, 15 gebraucht.

Wohl aber könnte nun der Wegfall der Adresse des ersten Johannesbriefes so zu erklären sein, daß ihre Angaben der späteren Tradition über den Ursprung des Briefs nicht entsprachen. Denn daß es sich zunächst einmal um einen solchen handelt, scheint mir unzweifelhaft zu sein; von geschriebenen Homilien wissen wir aus dieser Zeit — und schon von Polykarp 7, 1 werden (trotz Pfleiderer II, 412) die ersten beiden Johannesbriefe oder nur der zweite vorausgesetzt — noch nichts. Weiterhin ein Brief mußte aber auch eine Adresse haben; gilt das jetzt vom Hebräerbrief sowenig wie vom ersten Johannesbrief, so ist er eben in dieser Beziehung gerade so wie dieser zu beurteilen: d. h. beide haben die ursprüngliche Adresse eingebüßt. Das konnte nun natürlich durch Zufall geschehen; ist das aber immer eine Verlegenheitsauskunft — zumal es sich doch keineswegs von selbst verstand, daß eben nur gerade die Adresse abblätterte —, so wird man wenigstens den Versuch machen müssen, es auf andre Weise zu erklären. Und das wäre nun auf dem angedeuteten Wege vielleicht in der Tat möglich.

Freilich nur unter der Voraussetzung, daß sich der Verfasser nicht etwa in I, 1—4 als Johannes bezeichne; aber diese Erklärung Zahns (II, 567 ff.) wird ja wohl sonst niemand einleuchten. Als Augen- und Ohrenzeuge könnte sich der Verfasser schon eher charakterisieren, ohne doch deshalb mit Johannes identisch zu sein oder sein zu wollen; indes wenn der Lieblingsjünger des Evangeliums meiner Meinung nach sicher in jenem wiederzuerkennen ist, dann würde doch auch jene Charakteristik Schwierigkeiten machen. Es fragt sich also, ob die betreffenden Aussagen so verstanden werden müssen, ja vielleicht auch nur so verstanden werden können und nicht vielmehr bloß (mit von Soden 191) von einem geistigen Hören, Sehen, Schauen, Betasten. Ich sehe dabei von den entsprechenden Stellen im Evangelium, namentlich I, 14 wieder ab und beschränke mich nur auf die ersten Verse des ersten Briefes.

Lesen wir hier: δ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, δ ἀκηκόαμεν, δ ἐωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, δ ἔθεακάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν, περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς — καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη, καὶ ἐωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, ἣτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν — δ ἐωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν, ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν — so scheint ja gewiß zunächst keine andre Erklärung als die

gewöhnliche möglich zu sein. Und doch kann man an ihr spätern Stellen desselben und des dritten Briefs gegenüber wohl kaum mehr festhalten.

Gleich nach jener Einleitung geht es in V. 5 weiter: *καὶ ἔστιν αὕτη ἡ ἀγγελία ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἀναγγέλλομεν ὑμῖν, ὅτι ὁ θεὸς φῶς ἔστιν καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία*. Das hat aber Jesus selbst nach dem Johannesevangelium, wenn schon dem Sinne, so doch den Worten nach nicht gepredigt; hier kann sich *ἀκηκόαμεν* also kaum auf das Hören eines Ohrenzeugens, sondern nur eines Angehörigen der spätern christlichen Generation beziehen, in der die Quintessenz des Christentums auf jene Formel gebracht worden war. Und dafür spricht vielleicht auch das *ἀπ'*, nicht *παρ'* αὐτοῦ; es steht damit ebenso wie mit dem *ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου* 1. Kor 11, 23. Ist es dann aber auch nur erlaubt, das *ἀκηκόαμεν* 1. Joh 1, 1. 3 anders zu verstehen?

Aber es geht dort weiter: *ὁ ἐώρακαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν*. Und doch ist auch das nicht entscheidend. Denn es heißt zunächst 3, 6: *πᾶς ὁ ἀμαρτάνων οὐχ ἐώρακεν αὐτὸν οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν* und III, 11: *ὁ κακοποιῶν οὐχ ἐώρακεν τὸν θεόν* — also, positiv ausgedrückt: jeder der nicht sündigt, der das Gute tut, hat Gott gesehen. Zahn (Forschungen VI, 187, 1) bemerkt zwar gegen die Heranziehung dieser Stellen: „jedes Kind sagt sich ja, daß, wenn III. Joh 11 vorausgesetzt wird, der Wiedergeborene habe Gott geschaut, den unsichtbaren Gott, den kein Mensch, auch der Christ nicht, gesehen hat und sehen kann, damit eine geistige Anschauung gemeint sei, welche durch den Glauben an Jesus gewirkt wird und in Erkenntnis besteht, und daß dagegen Joh 1, 14, I, 1, 1—5. 4, 14 von dem in Jesus sichtbar und greifbar gewordenen, ja Fleisch gewordenen, ins Fleisch gekommenen, in sinnenfälligen Handlungen seine Herrlichkeit offenbarenden Sohn Gottes gesagt wird, daß der hier Redende und seine Genossen ihn gesehen, gehört, ja mit Händen betastet haben.“ Aber I, 1, 1 handelt es sich vielleicht überhaupt noch gar nicht um den Menschgewordenen; davon ist erst V. 2 die Rede, wo nun allerdings derselbe Ausdruck *ἐώρακαμεν* wiederkehrt, aber das eine Mal mit *περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς*, das andre mit *τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον* verbunden, also zwei Objekten, die man als solche doch überhaupt nicht mit leiblichen Ohren sehen kann.

Und dasselbe gilt nun von der eben schon angeführten Stelle 4, 14: *καὶ ἡμεῖς ἐθεακάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν ὅτι ὁ πατὴρ ἀπέσταλκεν τὸν υἱὸν σωτήρα τοῦ κόσμου*. Auch das kann man nämlich nicht mit leiblichen Ohren sehen; steht aber I, 1 allerdings noch dabei: *τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν*,

so rechnet sich doch auch Irenäus, *adv. haer.* V, 1, 1 noch zu den *magistrum nostrum videntes et per auditum nostrum vocem eius percipientes*.

Es bliebe also nur noch das *καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν* zu erklären, und dazu reicht allerdings meiner Meinung nach die von Holtzmann (Handkommentar 216) angeführte Stelle aus Tacitus, *Agricola* 45: *mox nostrae duxere Helvidium in carcerem manus* noch nicht zu. Auch wenn nämlich hier *nostrae manus* im weitern Sinne von den Händen der Unsrigen steht, so rechtfertigt das doch noch nicht einen solchen Gebrauch von *ψηλάφῶν ταῖς χερσίν*, wie er hier angenommen werden müßte. Ich bezeichne also auf diesem Punkte meine Hypothese selbst ausdrücklich als noch unvollständig.

Im übrigen versteht es sich ja von selbst, daß sie nur haltbar ist, wenn auch das ursprüngliche Evangelium, d. h. Kap. 1—20, nicht von einem Augen- und Ohrenzeugen geschrieben sein will. Aber darüber ist — freilich ohne allgemeinere Zustimmung zu finden — von andern schon das Nötige gesagt worden; ich gehe also darauf hier nicht weiter ein.

Nur dies möchte ich hier noch bemerken, daß, wenn sich meine Anschauung über die allmähliche Entstehung der johanneischen Literatur bewähren sollte, das Evangelium, auf das der erste, dritte und noch vor dem Polykarpbrief der zweite Johannesbrief erst gefolgt sind (und zwar von der Hand zweier andrer Schriftsteller) wohl sicher noch in das erste Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts gehören dürfte. Meine Theorie über die im ersten und zweiten Brief bekämpften Irrlehrer dagegen bereichert unser sonst so dürftiges Bild dieser Zeit um einen neuen interessanten Zug, den man schon längst entdeckt hätte, wenn man sich nicht immer (wie übrigens auch bei andern Briefen) darauf kapriziert hätte, in ihnen eine der uns sonst und aus späterer Zeit bekannten Häresien wiederzufinden.

Neue Peschittahandschriften.

I.

Aram Datians syrische Pešitta-Handschrift des Neuen Testaments in Etschmiadsin.

Sie ist meines Wissens die einzige syrische Handschrift, die hier, in Etschmiadsin, vorhanden ist. Wie und auf welchem Wege sie hierher kam, ist schwer zu bestimmen, weil der Besitzer derselben jede richtige Auskunft darüber verweigert. Soviel nur kann ich mit Bestimmtheit mitteilen, daß sie erst vor kurzem nach Etschmiadsin gelangt ist, vielleicht vor noch nicht 4—5 Jahren.

Die Handschrift besteht aus 133 Pergamentblättern, wovon etwa 33—35 Blätter mehr oder weniger so verdorben sind, daß man oft die Schrift nicht lesen kann. Besonders gelitten hat der untere Teil der Handschrift; wahrscheinlich ist sie irgendwie naß geworden.

Größe der Blätter: 23×15 ; davon beschrieben $18,5 \times 9,5$. Schrift: regelmäßige und schöne Estrangelo.

Auf jeder Seite 30—32 Zeilen zu 20—26 Buchstaben. Alle Überschriften und Unterschriften in der ganzen Handschrift sind mit roter Tinte geschrieben.

Inhalt der Handschrift.

- Blatt 1. Evangelium nach Matth 1, 1 ff., sehr verdorben. Oberhalb schwarzer Fleck, unten ganz unleserlich.
- Bl. 2—4. Matth 5, 13^b—7, 23. Der untere Teil der Blätter unlesbar oder schwer lesbar.
- Bl. 5. Matth 8, 26^b—9, 17. Einige Zeilen unten unlesbar.
- Bl. 6—15. Evang. nach Mk 4, 36^b—12, 5 ff. Der untere Teil der Blätter oft bis zur Unleserlichkeit verdorben.
- Bl. 16—25. Apg 3, 23—10, 46; Blatt 16^a fast ganz unleserlich. Der untere Teil der Blätter bis zur Unleserlichkeit verdorben.
- Bl. 26—41^a. Apg 18, 2 ܠܘܘܝܢܐ ܕܥܘܠܐܢܐ bis Kap. 28, 32. Gut erhalten.
- Bl. 41^a—44. Jakobusbrief. Gut erhalten.
- Bl. 44^b (5 Zeilen davon)—49^a. I Petrusbrief. Gut erhalten.
Der zweite Petrusbrief fehlt.
- Bl. 49^a—53^a. I Johannesbrief. Gut erhalten.
II und III Johannesbriefe fehlen.

Bl. 131^b enthält 22 Zeilen Unbedeutendes, geschrieben von dem Erneuerer der Handschrift (die so alt ist, daß es notwendig geworden ist, mit schwarzer Tinte die Buchstaben wieder kenntlich zu machen), woraus ersichtlich ist, daß sie einst auf den Bergen von Izala gewesen ist (ܩܠܒܐ ܩܝܠܐ), im Kloster des Mönches Johannes (ܩܝܠܐ ܩܝܠܐ).

Bl. 132 und 133 sind völlig unlesbar.

Etschmiadsin, 18. April 1905.

Lic. Dr. Erwand Ter-Minassiantz.

II.

Drei syrische Evangelienhandschriften in Moskau.

Bei Gelegenheit der für v. Sodens Ausgabe des NT gelieferten Kollation des unlängst im Kaukasus gefundenen, außerordentlich wichtigen griechischen Majuskellkodex s. IX—X, der nächstens mit einer von v. Soden geschriebene Einleitung von der „Kaiserlichen Moskauer Archäologischen Gesellschaft“ herausgegeben wird, sah ich im Besitze eben genannter Gesellschaft drei alte syrische Evangelienhandschriften s. VII und VIII.

Die Handschrift Nr. I enthält 34, Nr. II 10, Nr. III 6 mehr oder weniger beschädigte Blätter.

Nr. I (15×12 Zoll, 2 Kol., 22—23 Zeilen, s. VII) hat vollständigen Text, nämlich auf

Blatt 1—12: Mt 10, 25 ܩܠܒܐ — 11, 1; 11, 19 ܩܠܒܐ — 12, 38 (vac. 12,4 — ܩܠܒܐ — 5 ܩܠܒܐ, 9 ܩܠܐ — 10 ܩܠܐ, 14—15 ܩܠܐ, 19—20 ܩܠܐ, 28 ܩܠܐ — 29 ܩܠܐ, 32 ܩܠܐ — 33); 19, 27 ܩܠܐ — 21, 5 ܩܠܐ; 21, 19 ܩܠܐ — 21, 42 ܩܠܐ; 22, 46 ܩܠܐ — 23, 15 ܩܠܐ; 24, 3—24, 33 (vac. Buchstaben und Wörter in V. 6 u. 7, 13 u. 14, 15 ܩܠܐ — ܩܠܐ).

Blatt 13—23: Mc 5, 7 ܩܠܐ — 24 ܩܠܐ (vac. 15 ܩܠܐ — fin. vers., 20 ܩܠܐ und die 2 folgenden Worte); 6, 11 ܩܠܐ — 6, 40; 7, 1 ܩܠܐ — 8, 11 ܩܠܐ; 8, 27 ܩܠܐ — 9, 2 ܩܠܐ; 9, 30 ܩܠܐ — 9, 43 ܩܠܐ; 10, 12 ܩܠܐ — 10, 25 ܩܠܐ; 13, 35 ܩܠܐ — 14, 13 ܩܠܐ (vac. 14, 2 ܩܠܐ — 3 ܩܠܐ, 5 ܩܠܐ — 7 ܩܠܐ [!! ܩܠܐ], 9 ܩܠܐ — 10 ܩܠܐ [!! ܩܠܐ]); 14, 48 ܩܠܐ — 14, 64 (vac. 53 ܩܠܐ — 54 incl., von 55 und 60 ist nur die Hälfte erhalten, vac 57 ܩܠܐ — 59 incl., 61 ܩܠܐ — ܩܠܐ).

18. 8. 1905.

Blatt 24—31: Lc 1, 43—68 **ܘܢܝܠ** (von 63 **ܡܡܠܐ** — **ܡܠܘܢܐ** nur wenige Buchstaben; die Ecke ist nicht erhalten); 3, 38 **ܘܢܝܠܐ** — 4, 31 **ܘܢܝܠܐܘܢܝܠܐ** (vac. die 2 letzten Worte von 4, 8); 6, 33 **ܘܢܝܠܐ** — 46 **ܘܢܝܠܐ**; 7, 9 **ܘܢܝܠܐ** — 7, 24 **ܘܢܝܠܐ**; 22, 39 **ܘܢܝܠܐ** — 41 (von 41 aber nur etwa die Hälfte); 22, 44 **ܘܢܝܠܐ** — 45 **ܘܢܝܠܐ** (vac. **ܘܢܝܠܐ**); 23, 35 **ܘܢܝܠܐ** — 24, 13 **ܘܢܝܠܐ** (über Ende des v. 40 u. über 41 ein großes Loch; ebenso über 43^b, Schluß von 45 und 46^a, in 51 vac. **ܘܢܝܠܐ**, 53 **ܘܢܝܠܐ** — fin. vers.; von 24, 1 **ܘܢܝܠܐ** — 3 fin., 6 **ܘܢܝܠܐ** — 7 **ܘܢܝܠܐ**, 11—12 **ܘܢܝܠܐ** sind nur wenige Worte erhalten).

Blatt 32—34: Joh 1, 46 **ܘܢܝܠܐ** — 2, 10 **ܘܢܝܠܐ**; 6, 19 **ܘܢܝܠܐ** (? unleserlich; vorher vac eine Reihe) — 6, 51 **ܘܢܝܠܐ** (vac. 22 **ܘܢܝܠܐ** — **ܘܢܝܠܐ**, 25 **ܘܢܝܠܐ** und die beiden folgenden Worte, 30 **ܘܢܝܠܐ**, 32 **ܘܢܝܠܐ** — 34 **ܘܢܝܠܐ**, 37 **ܘܢܝܠܐ** — 38 fin., 42 **ܘܢܝܠܐ**, 45 **ܘܢܝܠܐ** — 46 **ܘܢܝܠܐ**, 51 **ܘܢܝܠܐ** — ?).

Nr. II (16^{1/2} × 12^{1/2} Zoll, 2 Kol., 22—23 Zeilen, s. VIII) und Nr. III (16 × 10^{1/2} Zoll, 2 Kol., 25—26 Zeilen, s. VIII) sind Evangelistare.

Nr. II enthält: Lc 12, 36 **ܘܢܝܠܐ** — 12, 48 (vac. in 36 u. 37 einige Buchstaben und Wörter, 39 **ܘܢܝܠܐ** — 41 **ܘܢܝܠܐ**, 43—45 **ܘܢܝܠܐ**, in 47 u. 48 einige Wörter); Mt 24, 42 — **ܘܢܝܠܐ**. Lc 4, 3 **ܘܢܝܠܐ** — 13 (von 7 **ܘܢܝܠܐ** — 8 fin. großes Loch, von 12 u. 13 nur wenig erhalten); Mt 18, 18—22 **ܘܢܝܠܐ**. Mt 5, 44 **ܘܢܝܠܐ** — 48; 6, 1—6. Lc 13, 26—30 (von 29 Schluß u. 30 nur einige Buchstaben erhalten); Joh 7, 37—43 (von 37 **ܘܢܝܠܐ** über 38 großes Loch, vac 39 **ܘܢܝܠܐ** — **ܘܢܝܠܐ**; von 41 **ܘܢܝܠܐ** — 43 fehlen einzelne Buchstaben und Wörter); 6, 35—39 **ܘܢܝܠܐ** (einige Buchstaben fehlen). Mt 13, 54 **ܘܢܝܠܐ** — 58 (vac. 55 **ܘܢܝܠܐ** — 57 fin.); 4, 12—20 (vac. 13 **ܘܢܝܠܐ** — 14 **ܘܢܝܠܐ**, 17 **ܘܢܝܠܐ** — 18 **ܘܢܝܠܐ**); Joh 6, 1 — **ܘܢܝܠܐ**. Lc 5, 8 **ܘܢܝܠܐ** — 5, 11 (vac. 10 **ܘܢܝܠܐ** — 11 **ܘܢܝܠܐ**); Mc 6, 1—6 (vac 2 **ܘܢܝܠܐ** . . . — 3 **ܘܢܝܠܐ**, bei 4 u. 5^a fehlen viele Buchstaben, vac 5 **ܘܢܝܠܐ** — 6 **ܘܢܝܠܐ**); Lc 2, 22 — **ܘܢܝܠܐ**. Mc 1, 34 **ܘܢܝܠܐ** — 45; Mt 7, 28—8, 4 **ܘܢܝܠܐ**. Joh 4, 14 **ܘܢܝܠܐ** — 4, 29 **ܘܢܝܠܐ** (vac. 17 **ܘܢܝܠܐ** — 17 fin., 21 **ܘܢܝܠܐ** — 22 **ܘܢܝܠܐ**, 25 **ܘܢܝܠܐ** — **ܘܢܝܠܐ**). Mt 6, 7—22. Mt 7, 17 **ܘܢܝܠܐ** — 7, 27 (vac. einige Wörter in 19—20); Lc 13, 22—25.

Nr. III enthält: Joh 9, 16 **ܘܢܝܠܐ** — 9, 37 (vac. 19 **ܘܢܝܠܐ** — 21 **ܘܢܝܠܐ**, 25 fin. — 27 **ܘܢܝܠܐ**, 31 **ܘܢܝܠܐ** — 33 **ܘܢܝܠܐ**). Joh 4, 13 **ܘܢܝܠܐ** — 30; 3, 22—23; 5, 2 — **ܘܢܝܠܐ**. Lc 3, 17 **ܘܢܝܠܐ** — 20; 7, 18—34 **ܘܢܝܠܐ**. Joh 6, 45 **ܘܢܝܠܐ** — 6, 58; Mt 13, 53—58; Mc 6, 1—2 **ܘܢܝܠܐ**. Lc 2, 20 **ܘܢܝܠܐ** — fin. vers.; Mt 2, 1—12 (vac. 3 **ܘܢܝܠܐ** — 4 **ܘܢܝܠܐ**, 8 **ܘܢܝܠܐ** — 9 **ܘܢܝܠܐ** [nur einzelne

6, 19 = White; 6, 20 = White I u. 2; 6, 21 = White; 6, 27 = White, sed in textu **ܘܢܘܩܘܡܘܫܘܢܐ** 6, 28 om. White; 6, 29 πτωμα; 6, 39 = White (συμποσια); 7, 3 = White, sed **ܘܢܘܩܘܡܘܫܘܢܐ**; Nikolski notiert ει μη πυκνα loco πυγμα, meine photographische Platte gibt es nicht erkennbar wieder; 7, 11 nur κορβαν; 7, 13 = White; 7, 14 = White; 7, 15 = White, sed **ܘܢܘܩܘܡܘܫܘܢܐ**; 7, 18 = White; 7, 24 = White, Anm. 1; et add λ[αθειν]; 7, 25 = White; 7, 26 και ηρωτα; 7, 28 = White (παιδιων); 7, 32 = White (μογιλαλον); 7, 34 = White, sed **ܘܢܘܩܘܡܘܫܘܢܐ**; 8, 10 = White; 8, 27 in textu **ܘܢܘܩܘܡܘܫܘܢܐ** (. . . ? erst nachträglich hinzugefügt? Steht am Rande); 8, 32 [και παρρη]cia; 8, 34 = White; 9, 31 = White; 9, 34 = White; 9, 40 = White, sed **ܘܢܘܩܘܡܘܫܘܢܐ** et **ܘܢܘܩܘܡܘܫܘܢܐ**; 9, 41 = White; 10, 14 = White; 10, 17 = White, sed **ܘܢܘܩܘܡܘܫܘܢܐ**; 10, 20 om. in textu, add. in marg. Whites > . . . *; 10, 23 = White; 10, 25 = White; 13, 35 = White; 14, 2 = White; 14, 3 = White (αλαβαετρον); 14, 4 εις τι; 14, 49 in textu **ܘܢܘܩܘܡܘܫܘܢܐ**, in marg. **ܘܢܘܩܘܡܘܫܘܢܐ**; 14, 62 = White; 14, 64 = White.

Lc 1, 46 mit Zinnober: **ܘܢܘܩܘܡܘܫܘܢܐ**? **ܘܢܘܩܘܡܘܫܘܢܐ**; 1, 66 in textu **ܘܢܘܩܘܡܘܫܘܢܐ** (sic), in marg. [...] **ܘܢܘܩܘܡܘܫܘܢܐ**; 4, 5 [εν σπη]μη; 4, 9 = White; 4, 11 = White; 4, 19 = White; 4, 20 bereits in textu: **ܘܢܘܩܘܡܘܫܘܢܐ** **ܘܢܘܩܘܡܘܫܘܢܐ** **ܘܢܘܩܘܡܘܫܘܢܐ** (sic); 4, 22 = White; 4, 29 **ܘܢܘܩܘܡܘܫܘܢܐ**? in marg. et in textu, in marg. außerdem: **ܘܢܘܩܘܡܘܫܘܢܐ**; 4, 31 = White; 6, 34 om. Whites Anm.; 6, 35 om. Whites Anm.; 7, 12 = White; 7, 24 = White; 22, 44 = White; 23, 39 in marg. **ܘܢܘܩܘܡܘܫܘܢܐ**, in textu **ܘܢܘܩܘܡܘܫܘܢܐ**; 23, 45 = White; 23, 46 = White; 23, 48 = White; außerdem **ܘܢܘܩܘܡܘܫܘܢܐ**, in textu **ܘܢܘܩܘܡܘܫܘܢܐ**; 23, 50 βουλευτης, in textu **ܘܢܘܩܘܡܘܫܘܢܐ** (sic); 23, 53 in marg. ou; 23, 55 = White; 23, 56 = White; 24, 5 = White; 24, 7 = White; 24, 10 = White; 24, 11 **ܘܢܘܩܘܡܘܫܘܢܐ**, in textu?

Joh 1, 52 add. in marg. **ܘܢܘܩܘܡܘܫܘܢܐ**, in textu om. semel; außerdem = White, Anm. 1; 2, 1 = White, aber kürzer: . . . **ܘܢܘܩܘܡܘܫܘܢܐ**

. . . **ܘܢܘܩܘܡܘܫܘܢܐ**

. . . **ܘܢܘܩܘܡܘܫܘܢܐ**

2, 6 = White; 2, 8 ob αρχιτρικλινω, ist fraglich; wohl aber = Whites Anm. 2; 6, 19 σταδ . . . , in textu **ܘܢܘܩܘܡܘܫܘܢܐ** (sic); außerdem = Whites Anm. 1; 6, 23 = White; 6, 24 = White; 6, 26 = White; 6, 35 = White.

Wo White im Text etwas in > . . . * eingeschlossen hat, findet es sich auch in dieser Handschrift. Es bestätigt sich auch hier, daß die syrischen Texte im allgemeinen sehr gut überliefert worden sind. Nur folgende Stellen unserer Handschrift haben diese Zeichen nicht, respektive finden sie sich in der Handschrift außerdem noch an folgenden Stellen: Mt 12, 8 stehen sie bei **ܘܢܘܩܘܡܘܫܘܢܐ**; zu 12, 13 confer oben;

24, 18 om.; 24, 31 confer oben; Mc 6, 14 om.; 10, 16 add. **هم** ante **هم** et posuit post **هم**, vorher nur **هم**; 10, 20 confer oben; Lc 4, 20 confer oben; 22, 44 (V. 43 vac.) hat diese Zeichen auch fortlaufend am Rande!! 23, 44 **هم** * **هم**.

Kollation nach White:

Mt 10, 28 **هم**; 10, 29 **هم**; 10, 31 **هم** bis; 10, 32 **هم**, desgleichen V. 33; 10, 35 **هم**; 36 **هم**; 37 **هم**; 11, 1 **هم**; 11, 21 **هم**; 23 **هم**; 23 **هم**; 12, 1 **هم** (sic); 12, 6 **هم** ante **هم**; 12, 15 **هم**; 12, 22 **هم**; 12, 23 **هم**; 24 **هم**; 25 **هم**; 26 **هم**; 12, 31 **هم**, jedoch nur das 1. Mal. Merkwürdig, zumal im Griechischen **τοις ανθρώποις** auch erst später hinzugekommen ist. 12, 35 **هم**, vorher **هم**, 36 **هم**; 12, 38 **هم**; 19, 28 **هم**; 29 **هم**; 20, 2 **هم**, confer 20, 4 oben; 20, 6 **هم**; 20, 7 **هم**; 20, 8 **هم**; 20, 17 u. 18 **هم**, ebenso an allen andern Stellen; 20, 18 **هم**; 20, 20 **هم**; 20, 30 **هم**; 21, 1 **هم**; 21, 5 **هم**; 21, 20 **هم**; 21, 26 **هم**; 21, 27 **هم** loco **هم**; 21, 28 **هم**; 21, 30 **هم**; 21, 31 **هم**; 21, 32 **هم**; 21, 33 = V. 28; 21, 42 **هم**; 23, 4 **هم**; 23, 5 **هم**; 23, 7 **هم**; 23, 9 **هم**; 23, 11 **هم**; 23, 12 enger und kleiner als sonst geschrieben, drei Reihen auf einem Raume für zwei Reihen; add. **هم** post **هم**; 23, 13 add. **هم** post **هم**; 23, 14 = 10, 32; 24, 14 **هم**; 24, 16 **هم**; 24, 26 **هم**; 24, 29 **هم**; 24, 30 **هم**; 24, 31 **هم**; 24, 32 **هم**; 24, 33 **هم**.

Mc 5, 11 **هم**; 5, 13 **هم** loco **هم**; 5, 14 **هم** (sic) [I—2 Buchstaben] **هم**; 5, 21 **هم**; 5, 22 **هم**; 5, 23 om. **هم**; 6, 13 **هم**; 6, 14 **هم** ebenso an allen andern Stellen; 6, 17 **هم**; om. **هم**; 6, 19 **هم**, ebenso an den andern Stellen; 6, 21 **هم**; 6, 22 **هم**; 6, 23 **هم**; 6, 24 **هم**; 6, 26 **هم** loco **هم**; 6, 27 **هم** loco **هم**; 6, 28 **هم**; 6, 31 **هم** loco **هم**; 6, 32 = 6, 31; 6, 34* om. **هم**; 7, 3 **هم**; 7, 4 **هم** loco **هم**; 7, 5 om. **هم**; 7, 6 **هم**; 7, 7 **هم** (sic); 7, 8 = Mt 10, 36; **هم** in **هم** steht am Rande außerhalb der Reihe; 7, 13 **هم**; 7, 15 **هم**; 7, 17 **هم**; 7, 20 = Mt 21, 28; 7, 25 **هم**; 7, 27 **هم** loco **هم**; 7, 31 **هم**; 7, 32 om. **هم**; 7, 33 **هم**; 7, 36 **هم**; 7, 37 **هم**; 8, 3 **هم**.

ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 8, 4 bis; 8, 6 ܠܚܒܘܠ; om. ܘܢܘܨܘܢܝܢ; om. ܠܚܒܘܠ; 8, 7 ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 8, 10 ܠܐܒܐ; 8, 11? loco ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 8, 32 ܘܢܘܨܘܢܝܢ, ebenso an den andern Stellen; 8, 36 ܘܢܘܨܘܢܝܢ loco ܠܚܒܘܠ; 8, 38 ܘܢܘܨܘܢܝܢ loco ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 9, 31 = Mt 23, 4; 9, 33 ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 9, 35 ܘܢܘܨܘܢܝܢ nur das 2. Mal, das 1. Mal ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 9, 38 add. ܘܢܘܨܘܢܝܢ post ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 9, 43 ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 10, 12 ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 10, 14 ܘܢܘܨܘܢܝܢ loco ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 10, 17 ܘܢܘܨܘܢܝܢ, om. ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 10, 23 ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 10, 24 ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 10, 25 ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 13, 36 ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 13, 37 ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 14, 7 ܘܢܘܨܘܢܝܢ [?]; 14, 48 ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 14, 56 ܘܢܘܨܘܢܝܢ loco ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 14, 60 add. ܘܢܘܨܘܢܝܢ ante ܘܢܘܨܘܢܝܢ 14, 64 ܘܢܘܨܘܢܝܢ.

Lc 1, 44 ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 1, 45 ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 1, 46 ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 1, 49 ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 1, 54 ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 1, 56 ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 1, 59 ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 1, 61 ܘܢܘܨܘܢܝܢ loco ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 4, 1 add ܘܢܘܨܘܢܝܢ ante ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 4, 3 ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 4, 9 = Mt 20, 17; 4, 10 ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 4, 11 ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 4, 14 ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 4, 16 ܘܢܘܨܘܢܝܢ loco ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 4, 19 ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 4, 20 ܘܢܘܨܘܢܝܢ; ܘܢܘܨܘܢܝܢ; über das Vorhergehende siehe oben; 4, 21 ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 4, 23 ܘܢܘܨܘܢܝܢ; ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 4, 25 ܘܢܘܨܘܢܝܢ; ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 4, 26 stellt um: ܘܢܘܨܘܢܝܢ; ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 4, 27 ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 4, 29 ܘܢܘܨܘܢܝܢ, om. in textu ܘܢܘܨܘܢܝܢ, confer oben; 6, 35 ܘܢܘܨܘܢܝܢ ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 6, 37 ܘܢܘܨܘܢܝܢ ist verbessert aus ܘܢܘܨܘܢܝܢ (!); 6, 38 ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 6, 40 ܘܢܘܨܘܢܝܢ; ܘܢܘܨܘܢܝܢ ist über der Kolumne geschrieben, dieselbe fängt mit V. 41 an; 6, 42 add. ܘܢܘܨܘܢܝܢ post ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 6, 44 add. ܘܢܘܨܘܢܝܢ post ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 6, 45 ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 6, 46 add. ܘܢܘܨܘܢܝܢ post ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 7, 9 ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 7, 11 ܘܢܘܨܘܢܝܢ loco ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 7, 14 ܘܢܘܨܘܢܝܢ loco ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 23, 38 ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 23, 47 ܘܢܘܨܘܢܝܢ loco ܘܢܘܨܘܢܝܢ; confer Mt 21, 28; 23, 51 ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 23, 52 ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 23, 55 ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 24, 5 ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 24, 10 ܘܢܘܨܘܢܝܢ [e, dieser Buchstabe ist ausgelöscht] ܘܢܘܨܘܢܝܢ.

Joh 1, 47 ܘܢܘܨܘܢܝܢ, ebenso V. 49 u. 50; ܘܢܘܨܘܢܝܢ, ebenso V. 49; ܘܢܘܨܘܢܝܢ loco ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 1, 48 ܘܢܘܨܘܢܝܢ; ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 1, 50 ܘܢܘܨܘܢܝܢ; ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 2, 3 ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 2, 5 ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 2, 6 ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 2, 7 ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 2, 8 ܘܢܘܨܘܢܝܢ, ebenso V. 9; 2, 10 = Mt 21, 28; 6, 23 om. ܘܢܘܨܘܢܝܢ; om. ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 6, 27 ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 6, 41 ܘܢܘܨܘܢܝܢ.

HS Nr. II. Dieses Evangelistar hat auch den Text Whites. Diese Übersetzung war also im Gottesdienst gebraucht worden. Von den Randglossen stammen mehrere a manu posteriore. Confer die Inhaltsangabe oben!

Kollation nach White:

Lc 12, 37 ܘܢܘܨܘܢܝܢ (vac. ܘܢܘܨܘܢܝܢ, ob ܘܢܘܨܘܢܝܢ?); [ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 12, 39 ܘܢܘܨܘܢܝܢ loco ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 12, 41 ܘܢܘܨܘܢܝܢ; 12, 42 in marg. ܘܢܘܨܘܢܝܢ m. p.; ܘܢܘܨܘܢܝܢ loco ܘܢܘܨܘܢܝܢ;

om. Whites Anm. 1; in marg. $\epsilon\iota\tau\omicron\mu\epsilon\tau\rho\iota\omicron\nu$ m. p.; 12, 45 ܘܡܝܢ ܘܡܝܢ ; 12, 46 ܘܡܝܢ loco ܘܡܝܢ ; [. . .] ܘܡܝܢ ; 12, 48 ܘܡܝܢ ; = White, Anm. 1; Lc 4, 5 ante ܘܡܝܢ add. ein Wort mit 1 oder 2 Buchstaben; add. in marg. $\epsilon\tau\iota\gamma\mu\alpha$ m. p.; 4, 9 vid. om. Whites Anm. 1; ܘܡܝܢ ; 4, 10 ܘܡܝܢ ; 4, 11 ܘܡܝܢ ,^c schreibt ܘܡܝܢ herüber; = Whites Anm. 2; ܘܡܝܢ (sic); Mt 18, 18 = White, Anm. 2; 18, 19 u. 20 ܘܡܝܢ ; 18, 21 ܘܡܝܢ ; Mt 5, 44 ܘܡܝܢ loco ܘܡܝܢ ^{1 u. 2}, ebenso V. 46; 5, 45 ܘܡܝܢ ; 5, 47 zu [. . .] ܘܡܝܢ in marg. ܘܡܝܢ ܘܡܝܢ m. p.; Mt 6, 1 $\epsilon\lambda\iota\mu\omicron\upsilon\sigma\upsilon\nu\upsilon$ (sic) m. p. loco White, Anm. 1; ܘܡܝܢ ; 6, 2 = White; 6, 3 ܘܡܝܢ ; 6, 5 = White, 6, 6 = White; Lc 13, 27 ܘܡܝܢ vid. a m. p.; ܘܡܝܢ ; Joh 7, 38 ܘܡܝܢ ; in marg. ܘܡܝܢ , in textu nicht erhalten; 7, 40 bei ܘܡܝܢ ein Vermerk in marg. nicht erhalten; Joh 7, 40 ܘܡܝܢ [. . .] [ܘܡܝܢ]. [ܘܡܝܢ] vid. om. Whites Anm. 2; 7, 41 vid. nur ܘܡܝܢ , vorher ein Loch, in marg. . . .] ܘܡܝܢ ; 7, 42 om. ܘܡܝܢ ܘܡܝܢ ; Joh 6, 35 = White; 6, 37 ܘܡܝܢ ; om. die Zeichen ܘܡܝܢ ; Mt 13, 55 ܘܡܝܢ ; ܘܡܝܢ [sic]; Hinweis auf Whites Anm. 1; Mt 4, 20 ܘܡܝܢ ; Lc 5, 8 $\epsilon\lambda\epsilon\theta\epsilon, \alpha\mu\rho\tau\omicron\lambda\omicron\nu$ (sic), beides m. p.; 5, 10 ܘܡܝܢ ; ܘܡܝܢ ; Mc 6, 1 = White; ܘܡܝܢ loco ܘܡܝܢ ; 6, 3 ܘܡܝܢ ; ܘܡܝܢ ; Lc 2, 22 ܘܡܝܢ ; Mc 1, 34 om. die Zeichen ܘܡܝܢ ; 1, 38 = White $\kappa\omega\mu\omicron\pi\omicron\lambda\epsilon\iota\varsigma$ und Anm. 1; 1, 44 = White, Anm. 2; ob ܘܡܝܢ , ist fraglich (Loch); ܘܡܝܢ loco ܘܡܝܢ ; Mt 8, 3 add. ܘܡܝܢ post ܘܡܝܢ ; 8, 4 = White; Joh 4, 15 om. ܘܡܝܢ ; 4, 20 ܘܡܝܢ ; 4, 24 om. Whites Anm. 1; 4, 25 = Whites Anm. 2; $\epsilon\kappa\iota\nu\omicron\varsigma$ (m. p.?) noch erhalten; 4, 26 om. ܘܡܝܢ ²; 4, 27 ܘܡܝܢ ; 4, 28 ܘܡܝܢ ; Mt 6, 7 = White ($\mu\iota \beta\alpha\tau\tau\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\varsigma\tau\alpha\iota$) m. p.; bei ܘܡܝܢ ein Vermerkzeichen; 6, 9 u. 10 ܘܡܝܢ ; 6, 13 ܘܡܝܢ (sic); 6, 16 $\alpha\varphi\alpha\nu\eta\zeta\omicron\upsilon\varsigma$ (sic); 6, 20 ܘܡܝܢ ; in textu ܘܡܝܢ , in marg. ܘܡܝܢ ; 6, 21 in marg. bis ܘܡܝܢ , in textu bis ܘܡܝܢ ; in textu ܘܡܝܢ ; 6, 22 ܘܡܝܢ ; die beiden letzten Worte von 6, 22 vac., der Raum hierfür kürzer als bei White; ob = Pesch.? Mt 7, 19 ܘܡܝܢ [ܘܡܝܢ]; 7, 20 = White; 7, 21 ܘܡܝܢ bis; 7, 24 = White; 7, 25 om. ܘܡܝܢ , add. in marg.; add. bei 7, 25, nicht 7, 27 Whites Anm. 2 und ܘܡܝܢ ante ܘܡܝܢ , jedoch ܘܡܝܢ erst bei 7, 27; Lc 13, 22 ܘܡܝܢ ; 13, 25 = White; om. ܘܡܝܢ post ܘܡܝܢ .

HS Nr. III ist wie Nr. II ein Evangelistar. In ihrem Textcharakter unterscheidet sie sich aber von jener. Sie hat zwar auch Perikopen, die zum Texttypus Whites gehören, andere bringen jedoch den Text der Peschitta!! Es waren demnach mindestens 2 verschiedene Evangelistare im Gebrauch. Oder enthält HS Nr. II nur zufällig keine Perikopen aus der Peschitta? Bei den griechischen Evangelistaren ist trotz oder

Die Begnadigung am Passahfeste.

Von Prof. Dr. jur. Johannes Merkel in Göttingen.

I. Über die Begnadigung des Barabba an dem Passahfeste, bei welchem Jesus Christus hingerichtet wurde, sind die Berichte der vier synoptischen Evangelien und der von ihnen abhängigen apokryphischen Schriften¹ die einzigen Quellen. Sie stimmen darin überein, daß eine Sitte bestanden habe², nach welcher der römische Prokurator von Judäa bei festlicher Gelegenheit³ „dem Volke“ — eigentlich: der Menge⁴ — einen Gefesselten⁵ freizulassen⁶ pflegte, und zwar nach der vom „Volke“ selber getroffenen Auswahl.⁷ Dagegen weichen sie in folgenden Punkten voneinander ab:

1) Die Einen schreiben die „Gewohnheit“ dem Prokurator oder vielleicht sogar nur dem gegenwärtigen Prokurator Pontius Pilatus zu⁸, die Andern bezeichnen sie als eine einheimische.⁹

2) Die Einen sprechen von einem „Feste“ im allgemeinen¹⁰, die die Andern bloß vom Passah;¹¹ überliefert ist auch: „an dem Feste“,¹² worunter wahrscheinlich das Passahfest verstanden werden muß; ältere Übersetzungen und neuere Ausleger erklären sogar „an jedem Fest“.¹³

¹ Evangelia apocrypha rec. C. de Tischendorf, ed. 2 (1876).

² Matth. 27, 15: εἰώθει ὁ ἡγεμῶν; Marc. 15, 8: καθὼς δει ἐποίει; Joh. 18, 39: Ἐκτι δὲ συνήθεια ὑμῖν; wie Joh.: Ev. apocr. S. 240, 241 N., 358.

³ κατὰ ἑορτήν: Matth. 27, 15; Marc. 15, 6; Luc. 23, 17.

⁴ τῷ ὄχλῳ: Matth. 27, 15; Marc. 15, 8 und 15; αὐτοῖς: Marc. 15, 6; Luc. 23, 17; ὑμῖν: Joh. 18, 39.

⁵ ἓνα δεσμῶν: Matth. 27, 15; Marc. 15, 6; ἓνα: Luc. 23, 17; Joh. 18, 39; ἓνα ἀπὸ τῶν κεκρατημένων εἰς φρουρὰν ὑπευθύνων: Ev. apocr. S. 299.

⁶ Regelmäßig: ἀπολύειν; aber Ev. apocr. S. 299: ἐλευθεροῦν; Acta Apost. 3, 14: χαρισθῆναι.

⁷ ὃν ἤθελον: Matth. 27, 15; ὃνπερ ἤτοῦντο: Marc. 15, 6; ὃν ἤτοῦντο: Luc. 23, 25; βούλεσθε: Joh. 18, 39. ⁸ So Matth. und Marc. oben N. 2.

⁹ So die anderen oben N. 2 Erwähnten. ¹⁰ Oben N. 3.

¹¹ Joh. 18, 39; „Fest der ungesäuerten Brote“: Ev. apocr. S. 299, 358.

¹² Cod. Cantabr. („D“) bei Matth. 27, 15 und Marc. 15, 6.

¹³ Syr. Curet. bei F. Crawford Burkitt, Evangelion Da-Mepharreshe Vol. I (1904 Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. Jahrg. VI. 1905. 20

3) Lukas drückt sich so aus, als ob eine Nötigung (ἀνάγκη) für den Prokurator bestanden hätte, diese Begnadigung vorzunehmen,¹ aber die Lesart der Stelle steht nicht fest.²

4) Auch die Verschiedenheit der für die Freilassung gebrauchten Ausdrücke: ἀπολύειν, ἐλευθεροῦν und χαρισθῆναι ist zu beachten.³

II. Der Herkunft dieses Gewohnheitsrechtes hat man schon frühzeitig nachgedacht. So heißt es in den Kommentaren des Origenes: man solle sich nicht darüber verwundern — ein Zeichen dafür, daß der Berichterstatter doch es selber verwunderlich fand! —, daß die Römer schon bei Beginn ihrer Herrschaft über das jüdische Volk diesem jenen Brauch „geschenkt“ hätten: „Sic enim quasdam gratias praestant gentes eis, quos subjiunt sibi, donec confirmetur super eos jugum ipsorum“.⁴ Hierin liegt also bereits die Annahme eines von seiten der römischen Regierung aus Politik gemachten Zugeständnisses.⁵ Übrigens wird die Sitte für eine einheimische gehalten und, wie bei anderen Schriftstellern,⁶ an die alttestamentliche Erzählung von der Begnadigung Jonathans, welche auf Bitten des „Volkes“ geschah,⁷ angeknüpft.

Andere⁸ denken an das auch bei den Israeliten bestehende⁹ Asyl-
S. 165 (Matth. 27, 15); Sinait. bei Adalb. Merx, die vier kanonischen Evangelien, 1897, S. 61 (Matth. cit.) S. 100 (Marc. 15, 6); Peschitto bei G. H. Gwilliam, Tetraevangelium sanctum, 1901, S. 181 (Matth. cit.) S. 301 (Marc. cit.). So verstehen die Worte: „κατὰ ἑορτήν“: (oben N. 3) Paul Schanz, Komm. über das Ev. des h. Matth., 1879, S. 539; Chr. Gottl. Wilkii, *clavis novi test. philologica*, ed. Grimm, 1879, S. 157; G. L. Hahn, *das Ev. des Lucas*, 1894, S. 642; F. Blass, *Grammatik des neutestamentl. Griechisch*, 2. Aufl. 1902, S. 134, nämlich distributiv als Zeitbestimmung, wie: κατ' ἐνιαυτόν, κατὰ μῆνα, καθ' ἡμέραν, also: von Fest zu Fest. Vgl. auch Cod. „k“ nach Tischendorf, *Nov. Test.*, zu Marc. 15, 8: „in singulis diebus festis.“ Auch von den bei den Israeliten an hohen Festen üblichen Hinrichtungen heißt es in der Mišnah: an allen Festen, s. H. Ewald, *Geschichte des Volkes Israel*, Anh. zum 2. u. 3. Bd.: die Altertümer des Volkes Israel (3. Ausg., 1866) S. 466 N. 2. — A. M.: bloß „während des Festes“: G. B. Winer, *Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms* § 49, Aufl. 7, 1867, S. 374-
¹ Luc. 23, 17.

² Vgl. Th. Keim, *Geschichte Jesu von Nazara*, III (1872) S. 372 N. 4; Hahn a. O. S. 641 N. 1. Syr. Curet. bei Burkitt S. 407 hat v. 17 nicht und nach v. 19 die Worte: „und Pilatus war gewohnt, daß er für sie Einen am Feste freilasse“; vgl. auch Fr. Baethgen, *Evangelienfragmente*, 1885, S. 88. Ebenso Sin. bei Merx S. 173. Peschitto aber scheint nach Gwilliam S. 465 die Bemerkung hier überhaupt nicht zu enthalten.

³ S. oben N. 6.

⁴ Migne, *Patrol. Gr.*, tom. 13 (1862), Sp. 1771 § 120.

⁵ Vgl. auch Beda zu Luc. 23: Migne *Patrol. Lat.*, tom. 92 (1862), Sp. 612: „non imperialis legis sanctione, sed annua gentis, cui per talia placere gaudebat, consuetudine devinctus“ vgl. auch Sp. 121 und 905.

⁶ So bei Titus von Bostra nach Edm. Merillii *Notae philol. in Passionem Christi*, ed. nova, Helmstedt 1657, S. 18 (zu Joh. 18 Nr. 9). ⁷ I. Samuel. 14, 44. 45.

⁸ So Theophylaktus zu Joh. 18 bei Migne *Patrol. Gr.*, tom. 124, (1864) Sp. 262 § 745. ⁹ Vgl. neustens Alb. Hellwig im „*Globus*“, Bd. 87, 1905, Nr. 12, S. 213.

recht. Am häufigsten aber wird als Ausgangspunkt die Erinnerung an die Befreiung vom ägyptischen Joche angesehen,¹ weil sie gerade mit der dem Passahfeste zugrunde gelegten Idee der Verschonung und Versöhnung am besten übereinzustimmen schien:² „der Gefangene“, — so zitiert ein neuerer Schriftsteller³ — „welcher seiner Bande entledigt wurde, repräsentiert das Volk Israel, dessen Bande der Gott Israels in Ägypten gelöst hatte“.

Indessen wurde man auch schon bald darauf aufmerksam, daß der angebliche Brauch im Grunde dem Mosaischen Gesetz zuwiderlaufe, welches die Bestrafung des Verbrechers ohne Gnade⁴ zur Richtschnur nehme. Daher bemerkt z. B. Theophylaktus bei Erwägung der Frage: „unde moti Judaei consuetudinem habeant dimittendi unum vinctum“: „Primo enim dicere possumus, quod docentes doctrinas mandata hominum plurima iuxta sua capita protulerunt nec divinis usi fuerunt legibus, unde et hoc ita se habet inque consuetudinem abiit etiam absque ratione, qualia multa absque legis praecepto“.⁵ Diese Behauptung hätte freilich an der Vermutung eines einheimischen Gewohnheitsrechtes stützig machen oder wenigstens, wie es später geschehen ist, den Anlaß geben sollen, das Aufkommen der Sitte einer jüngeren Zeit zuzuweisen.

III. Der Erste, welcher, wie es scheint, durch jenen Widerspruch mit den Grundsätzen des mosaischen Rechtes in der Tat sich bewegen sah, der Annahme eines jüdischen Brauches zu widersprechen, war der bekannte Jurist und Staatsmann Hugo Grotius (1583—1645). Er meint, daß weder den Königen der Israeliten, noch dem Synedrium, geschweige denn der Volkmenge jemals eine solche Befugnis zugestanden haben könne, und er sucht die scheinbar seiner Annahme entgegenstehenden Fälle aus dem alten Testament, wie die Begnadigung des Jonathan, zu entkräften. Positiv geht seine Vermutung dahin, daß der Ursprung der Sitte bei den Römern zu suchen sei, daß dieselbe demnach vor der Einführung der römischen Herrschaft in Judäa überhaupt noch gar nicht bestanden habe. Er erinnert an die römischen Lektisternien, bei denen es nach dem Berichte des Livius zur Feier gehörte, auch den Gefesselten

¹ So von Beda, Haimo, Lyranus, namentlich auch von Johann Gerhard (1582—1637): *Harmoniae IV evangelistarum Chemnitio-Lysero-Gerhardinae*, tom. III (1704) S. 1890 und noch neuerdings von Gg. Bened. Winer: *Biblisches Realwörterbuch II* (3. Aufl. 1848) S. 202 und den daselbst Zitierten.

² Vgl. besonders Th. Keim a. O. S. 372. Man pflegt sich für diese Auffassung auf das „*ἄμην*“ bei Johannes (oben S. 293 N. 2) zu berufen. ³ G. L. Hahn a. a. S. 642.

⁴ Hierfür wird gewöhnlich auf Ep. ad Hebr. 10, 28: „*χωρὶς οὐκ ἔσται ἡμῶν*“ hingewiesen.

⁵ S. oben S. 294 N. 8.

für die Festtage ihre Fesseln abzunehmen,¹ und er hält es für wahrscheinlich, daß nach diesem Vorbilde durch Augustus erst diese Gnade dem jüdischen Volke verliehen wurde und daß deren Ausübung die Prokuratoren des Landes in ihre Mandate gesetzt erhielten. Denn ohne eine solche besondere Anweisung, nimmt er an, würden dieselben nicht imstande gewesen sein, ein Begnadigungsrecht zur Anwendung zu bringen.²

Die Meinung des Grotius fand bald Anhänger, welche sie teils mit teils ohne Nennung ihres Urhebers sich aneigneten.³ Jacobus Gothofredus nahm sie in seinen Kommentar zum Cod. Theod. auf und verstärkte das Beispiel der Lektisternien durch den Nachweis griechischer Analogien (bei den Thesmophorien und den Panathenaeen), ja er vermutete, wahrscheinlich geleitet durch die Überlieferung: „an jedem Fest“,⁴ daß die Israeliten auch an anderen Festen, als dem Passah, am Pfingst- und Laubhüttenfest einen ähnlichen Brauch ausgeübt hätten (mit welcher Bemerkung freilich eigentlich der Boden der Grotiusschen Ansicht verlassen war).⁵ Ohne Grotius zu nennen, folgten seiner Spur die Theologen Vossius, Hammond, Friedlieb und Spanheim.⁶ Zitiert wird er wieder bei den Juristen Goesius⁷ und Steller.⁸ Der letztere ist der seinerzeit berühmte Verteidiger des Richterspruches Pilati über Christum, dessen Gedächtnis vor kurzem erneuert worden ist.⁹ Diese Schriftsteller heben zum Teil auch wieder die politische Absicht hervor, von welcher sich die Römer bei Einführung des „Brauches“ hätten leiten

¹ Liv. V, 13, 8: „vinctis quoque demta in eos dies vincula“.

² H. Grotius, opera omnia theol., Basel 1732, II S. 266 (zu Matth. 27, 15).

³ Auch des Grotius Landsmann Burmannus soll sich auf seine Seite gestellt haben: Joh. Casp. Mercken, observat. criticae in S. S. Passionem, 1722, S. 577.

⁴ S. oben S. 293 N. 13.

⁵ Goth. zu Cod. Theod. 9, 38, 3 (ed. Ritter, 1738, tom. III S. 297).

⁶ Gerh. Joh. Vossius, Harmoniae evangelicae de passione — libri III, 1656, S. 228, 229. Henr. Hammond, A paraphrase and annotations upon all the Books of the New Test., 2. ed., 1659, S. 138. Phil. Henr. Friedlieb, Theol. exegetica, 1660, II S. 178. Frid. Spanhemii — opera, Lugd. Batav. 1701, I. S. 597.

⁷ Wilh. Goesius, Pilatus Judex, 1677 (geschrieben aber nach dem Datum der Vorrede bereits 1673) S. 49.

⁸ Johannis Stelleri, J. U. Doctoris Jenensis, Pilatus defensus una cum Danielis Maphanafi Mulchentiniensis confutatione scripti illius et disputatione academica Christiani Thomasii Ph. M. adversus idem Paradoxon, Lips. 1676, cap. 2 §§ 28—35. Die Schrift findet sich auch hinter Christiani Thomasii Dissertationes juridicae varii argumenti in academia Lipsiensi ab ipso publice habitae, Lips. et Halae 1695 S. 41. Sie rührt schon aus dem Jahre 1674 her.

⁹ Durch Borinski in der Beilage zur (Münchener) Allg. Zeitung 1904 Nr. 196 S. 386, anlässlich der später zu erwähnenden Schrift von Rosadi über den Prozeß Christi.

lassen, nämlich: um durch Gewährung einer besonderen Gunst das zu Unruhen und Aufständen geneigte Volk besser im Zaume halten zu können. Steller meint aber, gerade deshalb würde es höchst unwahrscheinlich sein, daß man das Privilegium öfter, als einmal im Jahre, gewährt habe: sonst hätte die Regierung den Unterworfenen doch allzusehr die Zügel schießen lassen.¹ Übrigens schreibt Hammond die Einrichtung, übereinstimmend mit einem Teile der Evangelien,² dem Pilatus zu, und Steller hält den Erzpriester Kajaphas für deren Entdecker („adivent“), weil derselbe ja auch einen anderen Rat in Angelegenheit des Processes Christi dessen Verfolgern erteilt habe.³

Die Anhänger des Grotius reichen bis in die Neuzeit herein.⁴

IV. Noch zahlreicher als seine Anhänger sind aber wohl die Gegner des Grotius. Manche ließen sich durch ihn überhaupt nicht beirren, wie Johann Gerhard (1582—1637),⁵ Bertramus bei Raupp,⁶ und trugen die alten Meinungen vor, einig darin, daß der Brauch zwar ein altjüdischer, aber wegen seines Widerspruches mit den Vorschriften „Gottes“ ein verwerflicher sei,⁷ welchen die Römer nur aus Staatsklugheit geduldet hätten. Jedoch fügte man hinzu: die Regierung habe ihn insoferne eingeschränkt, als sie dem Prokurator ein Vorschlagsrecht zwischen zwei von ihm zu bestimmenden Delinquenten einräumte und dem „Volke“ fortan nur erlaubte, unter diesen beiden die Auswahl zu treffen.

Andere gingen der Auffassung des Grotius unmittelbar zu Leibe. So Ursinus, welcher vor allem die Zusammenstellung mit heidnischen Festgebräuchen mißbilligte und dieselbe mit der Annahme verglich, als wollte man das jüdische Passah selber aus solchen Quellen herleiten.⁸ Auch die Gegner Stellers wendeten sich natürlich, indem sie gegen seine Darstellung von dem Richterspruche des Pilatus Front machten, gleichzeitig gegen dessen Gewährsmann. Nur unterschieden sie sich voneinander, indem z. B. von Daniel Maphanafus (eigentlich Hartnaccius)⁹

¹ Steller a. O. § 26. ² Oben S. 293 N. 8. ³ Vgl. Joh. 11, 50; 18, 14.

⁴ Siehe die Zitate bei Keim a. O. S. 372 N. 3 und bei W. Brandt, die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums, 1893, S. 101 N. 2 (z. B. J. H. Friedlieb, Archäologie der Leidensgeschichte, 1843, S. 112). ⁵ S. oben S. 295 N. 1.

⁶ Jacob. Raupp, bibliothecae portatilis libri III, pars VI (Arnstadt 1657) S. 387 fig.

⁷ Raupp bezeichnet die Gewohnheit als „mala Judaeorum consuetudo“, Gerhard nennt sie eine von gewissen „hypocritae“ erfundene.

⁸ Joh. Henr. Ursinus, analectorum sacrorum libri VI, vol. I, ed. 2, 1668, S. 57 fig. (Kap. 41).

⁹ So soll der Verfasser der oben S. 296 N. 8 angeführten Schrift heißen haben: A. F. Schott, Lipenii bibliothecae realis iuridicae supplementa, 1775, S. 378. Dieser An-

nicht ein alter, sondern ein jüngerer jüdischer Brauch angenommen wurde, weil weder Josephus noch andere Berichterstatter über jüdische Sitte und jüdisches Leben von derartigen Dingen etwas wußten. Christian Thomasius, welcher ebenfalls gegen Steller schrieb,¹ beschränkte sich auf literarische Verweisungen und auf eine kurze Mißbilligung der Stellerschen Vermutung über den Rat des Kajaphas.²

Noch weiter ging John Spencer. Er verwirft fast sämtliche der bisher vertretenen Ansichten und bildet sich selbst eine neue. Er erklärt sich gegen die Ableitung der Sitte aus dem Gedächtnisse der Befreiung vom Joche Ägyptens unter Hervorhebung allgemeiner Gründe, wie z. B.: weil die Juden ja doch dort nicht gerade gefangen gesessen seien;³ er erhebt aber auch Einwendungen gegen die Analogie der heidnischen Feste, indem er — mit Recht — betont, daß dort nur von Massenbegnadigungen die Rede sei, während im vorliegenden Falle ein Einziger losgelassen werde. Die Berufung auf die römische Politik erscheint ihm ebenso wenig passend, einmal wegen der ἀνάγκη bei Lukas,⁴ sodann weil er sich nicht vorzustellen vermag, daß die Juden dermaßen „obtusa pectora“ besessen hätten, um eine so geringfügige Gnade, die sie noch dazu immer erst vom römischen Beamten erbitten mußten, beruhigend auf sich einwirken zu lassen. Ihn dünkt diese Freilassung eines Gefangenen viel eher ein Zeichen der Knechtschaft, als ein solches der Freiheit. Das Passahfest, meint er, sei auch ein viel zu sehr jüdischnationales Fest gewesen, als daß sich erwarten ließe, die Römer würden für dasselbe einen neuen Brauch eingeführt haben.

Nach Spencers Ansicht kommt die Sitte von den Griechen her, unter deren Herrschaft die Israeliten vielleicht früher gestanden oder von denen sie infolge bestehender Handelsbeziehungen solche Bräuche rezipiert hätten. Den Einwand, welcher dieser Annahme aus der soeben abgelehnten Analogie der Massenbegnadigung sofort selber erwächst,

sicht steht auch Anton Bynaeus, *de morte Jesu Christi*, lib. III, 1698, S. 99 fig. nicht fern, obgleich er wegen des „*altum silentium*“ der Quellen starken Zweifel hegt.

¹ Borinski an dem oben S. 296 N. 9 bezeichneten Orte hält für den Verfasser der S. 296 N. 8 genannten Schrift den Vater des Christian: Jakob Thomasius. Nun hat allerdings der Sohn öfters Arbeiten seines Vaters unter seinem eigenen Namen veröffentlicht (s. E. Landsberg, *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft*, III Abt., I. Halbband, Noten, 1898, S. 47), aber nach den obigen Zitaten hat es doch den Anschein, als ob in der genannten Schrift eine Erstlingsdisputation des berühmteren der Beiden vorläge.

² a. O. (oben S. 296 N. 8) § 83.

³ Die Gründe werden reproduziert bei v. Walther (s. nachher) S. 189 fig.

⁴ Oben S. 294 N. 1.

sucht Spencer so zu entkräften: entweder wäre den Israeliten die Zulassung einer allgemeinen Strafflosigkeit zu weit gegangen gewesen oder sie hätten doch Bedenken getragen, sich einem heidnischen Volke in jeder Beziehung anzuschließen.¹

V. Im 18. Jahrhundert wurde die Frage nach dem Ursprung der Passahbegnadigung mehrfach monographisch behandelt, ohne daß gerade wesentlich neue Ansichten oder Begründungen zutage getreten wären. Man beschränkte sich meistens auf eine Revision der geäußerten Meinungen und entschied sich dann für eine derselben, wobei man es keineswegs in allen Fällen für nötig hielt, seine Vorbilder gewissenhaft zu nennen. So hat der Schweinfurter Johann Wilhelm Englert (1731) die Frage einer eingehenden Darstellung unterzogen,² der Züricher Johann Konrad Hottinger (1739) — wie es scheint, besonders im Anschlusse an Bynaeus³ — die beiden Fragen behandelt, ob eine solche Gewohnheit an jedem Feste denkbar gewesen sein würde und ob sie eine jüdische oder eine heidnische war. In letzterer Beziehung verweist Hottinger auf die gerade bei jüdischen Nationalfesten üblichen Hinrichtungen,⁴ welche nach seiner Ansicht die Gewohnheit einer Begnadigung zu solcher Gelegenheit ausschließen, und andererseits macht er gegen die Vermutung einer Rezeption von den Heiden die Abneigung der Israeliten gegen Alles, was von dieser Seite her gekommen sei, geltend. Er glaubt, daß ein in späterer Zeit zu den bisherigen hinzugetretener Passah-Gebrauch angenommen werden müsse, welcher zur Erinnerung an die Befreiung aus Ägypten eingeführt und von der römischen Regierung bestätigt worden sei.⁵

Ihm scheint zum Teile Langhansen in Königsberg, der überhaupt

¹ Joh. Spencer, de legibus Hebraeorum ritualibus, lib. 4 cap. 7 (Cantabrigiae 1727, tom. II S. 1125 fig.). Für die Ableitung von den Griechen werden in der Dissertation von Jo. Guilielm. Englert: de indulgentiae Judaeorum paschalis tempore modoque (praeside Jo. Georg. Liebknecht), Giessae 1731, S. 12 noch andere Autoren angeführt, nämlich Heindr. Müller, Jesus patiens, Kap. 31, Thom. Crenius, meditat. pass., nr. 15 und „neuestens“ Sam. Friedr. Bucher, antiquitates bibl. S. 423 „aliique“.

² S. vorige Note.

³ S. oben S. 297 N. 9.

⁴ Vgl. oben S. 293 N. 13 a. E. und H. Ewald, Geschichte Christus' und seiner Zeit, in: Geschichte des Volkes Israel, Bd. V, 3. Ausg., 1867, S. 570. Ferner Keim III S. 470. 471 und v. Orelli in Herzog-Hauck, Realencyklopädie für protest. Theologie u. Kirche, 3. Aufl., Bd. 14, 1904, S. 755. 756.

⁵ J. C. Hottinger, diss. phil. de ritu dimittendi reum in festo Paschatis Judaeorum, in: Tempe Helvetica, tom. IV, sectio 2, 1739, S. 264 fig., besonders § 8 und § 15, ferner §§ 4, 8, 16, 17.

keine Gewährsmänner nennt, zu folgen.¹ Dann hat sich, ebenfalls eingehender, der „Königlich Preußische geheimde Rat“ v. Walther mit dem Problem beschäftigt, der unter Kritisierung und teilweise unter Bekämpfung seiner Vorgänger (besonders Spencers) zu dem Ergebnis gelangt, daß es nicht nötig sei, den Brauch von anderen Völkern abzuleiten: vielleicht habe, wie nach Stellers Meinung Kajaphas,² so „ein dergleichen hocherleuchteter Lehrer“ (d. h. ein Rabbi) dem Volke einen derartig neuen Passahgebrauch „angeraten“.³

Die neueren Schriftsteller halten vielfach wieder an der Reminiszenz ägyptischer Befreiung fest,⁴ also an dem einheimischen Ursprung des Brauches, sowie an der besonderen Konzession von seiten der römischen Regierung.⁵ Nur zwei von ihnen wandeln eigene Wege.

Der eine derselben ist W. Brandt. Ihn dünkt ein römischer Prokurator, welcher einer unterjochten, aber stets zur Rebellion geneigten Bevölkerung den Rat gibt (wie Johannes es darstellt), sich einen Gefangenen auszusuchen, dem die Freiheit erteilt werden soll, ein Prokurator, welcher hierzu aus freien Stücken sich erbieht, „einfach eine Unmöglichkeit“ und die Vorstellung, daß dies alljährlich in der Hauptstadt sich wiederholt habe, zu einer Zeit, wo am ersten Unruhen zu befürchten gewesen wären, „der vollendete Widersinn“. Aber auch von einer Verpflichtung, jenes zu tun, meint Brandt, könne keine Rede sein: „denn welcher Senat oder Kaiser hätte solch ein Privilegium anerkannt?“ Dennoch erscheint dem Kritiker die Person des Barabba „zu konkret, als daß man sie für völlig aus der Luft gegriffen halten dürfte“. Er hält Barabba für den Sohn eines angesehenen Gesetzeslehrers, der irgend einmal, vielleicht viel später, als zu Christi Zeit, einer Freveltat wegen verhaftet und vom „Volke“ aus Rücksicht auf das Ansehen seines Vaters

¹ Programma de ritu dimittendi captivum in festo Paschatos Judaeorum feriis paschalibus propositum a rectore et senatu regiae academiae Regiomontanae, anno 1757, XII p. ² Vgl. oben S. 297 N. 3.

³ Anton Balthasar von Walther, Juristisch-historische Betrachtungen über die Geschichte vom Leiden und Sterben Jesu Christi, 2. Ausg., 1777, S. 189 flg., besonders § 4.

⁴ So Winer, Keim und Hahn, s. oben S. 295 N. 1—3.

⁵ Vgl. Langen, die letzten Lebenstage Jesu, 1864, S. 272 und dort N. 1 Zitierte, ferner Hase und nach ihm F. Godet (Wunderlich-Schmid), Komm. z. Ev. des Johannes, II. Teil, 3. Aufl., 1892, S. 565. Hirschfeld in den Sitzungsberichten der königl. Preuß. Ak. d. Wiss. zu Berlin, Jahrg. 1889, S. 439 spricht von „kaiserlicher Ermächtigung“; ihm folgt E. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes, I, 3. und 4. Aufl., 1901, S. 469. Bei v. Orelli in Herzog-Hauck, Realencyklop. a. a. O. S. 755 flg. findet sich nur die kurze Bemerkung, daß die Gewohnheit des Prokurators „ohne Zweifel die Absicht hatte, die Juden günstig zu stimmen“.

von Bestrafung frei gebeten sei. Dieser Fall, nimmt er an, habe bei den Christen die „Reflexion“ hervorgerufen, daß der Sohn des Rabbân, der Mörder, losgelassen worden sei, daß seinetwegen das Volk demonstrierte und Vornehme sich verwendet hätten, während für Christus nichts dergleichen geschah. Daran habe sich sodann die „Vorstellung“ angeschlossen, als ob beide Fälle gleichzeitig gewesen seien und in Zusammenhang miteinander ständen, und: „unter Christen heidnischer Nation tat man gar leicht auch den Schritt weiter, das entgegengesetzte Verfahren des Statthalters mit Jesus ebenfalls dem Begehren des Volkes zuzuschreiben; und als man den Nichtjuden Pilatus noch mehr entschuldigen wollte, geriet man auf die Meinung, Einen habe er wohl freigeben müssen. Ihre letzte phantastische Ausbildung kann die Legende nur irgendwo im Herzen des römischen Reiches, etwa in Rom selbst erhalten haben, wo ein einfacher schriftstellernder Christ weniger als im Osten der Monarchie Anlaß hatte, sich die Stellung eines Prokurators in den Grenzlanden klar zu machen.“¹

Hier wird also der ganze evangelische Bericht für eine spätere freie Erfindung erklärt, eine Möglichkeit, welcher bereits Hirschfeld mit den Worten Raum gegeben hatte: „wenn sie (nämlich die Freigebung des Barabba) nicht als ein zur Entlastung des Pilatus hinzugefügter Zug anzusehen ist.“² Von Neuere aber ist dieses Verfahren doch verschieden beurteilt worden.³

In anderer Weise sucht sich der jüngste Revisor des Prozesses Christi mit der Sache abzufinden. Giovanni Rosadi hält an der Begnadigung durch Pilatus fest und glaubt, daß bei römischen Beamten auch eine römische Begnadigungsart zur Anwendung gekommen sein müsse. Da nun von den verschiedenen Spezies der letzteren die *abolitio ex lege* und *abolitio publica* nicht zutreffen, so liege vermutlich eine *abolitio privata* vor, d. h. eine Befreiung des Angeklagten durch den Rücktritt des Anklägers. Eine solche nämlich habe Pilatus mittelst seiner Vorschläge veranlassen wollen, und da zu den gesetzlichen Gründen des Rücktritts, wie z. B. nachweisbarer Irrtum des Anklägers, die Genehmigung des Richters hinzutreten müsse, auch veranlassen können. Durch die Aufstellung der Alternative zwischen Barabba und Christus habe er den

¹ W. Brandt a. O. (S. 297 N. 4) S. 98 flg., S. 102 und 105. ² S. oben S. 300 N. 5.

³ Johannes Weiß, das älteste Evangelium, 1903, S. 327 hält die Bedenken Brandts für „berechtigt“, P. W. Schmidt, die Geschichte Jesu, II, 1904, S. 385 dagegen spricht ihnen „die kritische Berechtigung“ ab.

Anklägern des letzteren — als welche er das Synedrium und das „Volk“ betrachtet¹ — ihren Entschluß erleichtern wollen.²

Diese Auffassung leidet an starken juristischen Unklarheiten und Unrichtigkeiten.³ Sie würde zur Voraussetzung haben, daß man die Volksmenge sich in der Rolle eines wirklichen Anklägers neben dem Synedrium zu denken hätte, während als Ankläger stets nur einzelne Personen zugelassen zu werden pflegten, sie würde ferner die Anwendung des römischen Akkusationsverfahrens vor Pilatus voraussetzen, eine Vorstellung, von welcher doch erst vor kurzem Mommsen die Wissenschaft befreit hat,⁴ und sie würde endlich die Verhandlung vor dem Synedrium selber ignorieren, welche der Verfasser freilich nur mit einem Anklagebeschluß und nicht mit einem Todesurteil schließen läßt.⁵ Der tatsächliche Sachverhalt scheint doch der gewesen zu sein, daß die Ortsbehörde, der Rat von Jerusalem, in Bezug auf Christum ein Todesurteil fällte, welches er unter der Römerherrschaft in der Regel nicht mehr zu vollstrecken in der Lage war, zu dessen Vollzug er vielmehr die Genehmigung des Prokurators bedurfte, der es durch seine Soldaten selber vollziehen ließ. Das heißt allerdings Stellung nehmen in der alten Streitfrage, ob „die Juden“ die Richter Christi gewesen seien oder Pilatus.⁶

VI. Sucht man sich nach Betrachtung der bisherigen literarischen Versuche ein eigenes Urteil zu bilden, so wird vor allem festgestellt werden dürfen, daß das mosaische Recht jedenfalls der Begnadigung von Verbrechern nicht zuneigte und daß von diesem Gesichtspunkte aus die spontane Bildung eines Gewohnheitsrechtes der fraglichen Art außerordentlich unwahrscheinlich ist. Die Könige der Israeliten besaßen jene Befugnis nicht.⁷ Wenn ein selbständiges Begnadigungsrecht eines

¹ „il popolo e per esso e con esso il Sinedrio“.

² Giov. Rosadi, il processo di Gesù, 3. ed., 1904, S. 361 flg.

³ Vgl. auch die Besprechung der Schrift vom theologischen Gesichtspunkte aus durch Holtzmann in der Deutschen Literaturzeitung 1904 Nr. 48 Sp. 2912 flg.

⁴ Th. Mommsen in der Zeitschr. für die neutestamentl. Wissensch., Jahrg. III, 1902, S. 198 flg. ⁵ A. O. S. 273. 323.

⁶ Den Anfang der reichhaltigen Literatur über diese Frage scheint Ludov. Montaltus (Ende des XV. Jahrhunderts) in seinem Traktat: „super reprobatione sententiae Pilati“ im s. g. Tractatus Tractatum, Venet. 1584, tom. 14 Bl. 8—23 zu machen. Eine nicht gerade besonders musterhafte Literaturübersicht über den Prozeß Christi gibt Gustav Adolf Müller, Pontius Pilatus, 1888, S. V—VIII. Vgl. neuestens v. Dobschütz in Herzog-Hauck, Realencyklop., 3. Aufl., Bd. 15, 1904, S. 397 flg.

⁷ Vgl. Goldstaub in den Commentationes in honorem Guil. Studemund, 1889, S. 284 N. 1; Rosadi a. O. S. 347.

Machthabers hier in Frage kommt, so kann es nur dasjenige des römischen Prokurators selber sein. Dieses ist freilich angezweifelt worden,¹ und wenn man die Äußerungen der um die Wende des dritten nachchristlichen Jahrhunderts schreibenden römischen Juristen betrachtet,² so gewinnt es allerdings den Anschein, als sei den Provinzialstatthaltern jenes Recht hinsichtlich der ihrer Macht unterworfenen Provinzialen — denn für römische Bürger galt, wie der Prozeß des Apostels Paulus zeigt, etwas anderes — niemals zugestanden worden. Allein es dürfte in dieser Beziehung eine allmähliche Entwicklung eingetreten sein und ein mit der Zunahme der kaiserlichen Macht in Zusammenhang stehender Umschwung der verwaltungsrechtlichen Normen stattgefunden haben.³ Zur Zeit des Pontius Pilatus wird sich der Statthalter von Judäa noch im Besitze der vollen Verfügungsgewalt über todeswürdige Provinzialen befunden haben; er konnte sie hinrichten lassen oder sie freigegeben,⁴ und Berichte über Anwendung der letzteren Befugnis fehlen nicht.⁵ Übrigens stimmen ja auch die evangelischen Berichte darin überein, daß sie die Loslassung als eine vom Prokurator zu verfügende hinstellen.

Allerdings kommt hier in Betracht, daß Pilatus, wenn die oben angeführte Auffassung über den Gang des Verfahrens gegen Jesus Christus die richtige ist, mit der ihm zustehenden Freilassung Christi über ein von einem anderen Richter gesprochenes Todesurteil sich hinweggesetzt haben würde. Allein, da die jüdische Lokalbehörde, wie bemerkt, kein Recht mehr gehabt zu haben scheint, Todesurteile zu vollziehen,⁶ und sie jedenfalls die vorliegende Strafsache tatsächlich dem römischen Beamten übertrug, so lag beides, Bestätigung und Versagung, in der Hand des Statt-

¹ Es geschah bereits durch Grotius: oben S. 296; daran halten auch Hirschfeld (1889) und Schürer — oben S. 300 N. 5 — noch fest.

² z. B. Modestinus: Dig. 48, 19, 31 pr.: „Ad bestias damnatos favore populi praeses dimittere non debet: sed — principem consulere debet“.

³ Vgl. meine Abhandlungen aus dem Gebiete des röm. Rechtes, I., 1881, S. 47 fig., 67 fig.

⁴ Die Worte, welche Pilatus in dieser Beziehung zu Christus nach dem Berichte des Johannes 19, 10 gesprochen haben soll: „οὐκ οἶδ'αὶ ὅτι ἔξουσίαν ἔχω σταυρῶσαι σε καὶ ἔξουσίαν ἔχω ἀπολῶσαι σε;“ dürften die volle Wahrheit enthalten. Die Gegner des Pilatus haben sie freilich beanstandet und für eine Anmaßung erklärt; vgl. Maphanafus a. O. cap. 16 und Thomasius a. O. § 46; übrigens stören sie auch Steller, vgl. cap. III § 61.

⁵ Josephus archaeol. 20, 9, 5 vgl. Schürer a. O. S. 585 N. 57.

⁶ Vgl. Mommsen in dieser Zeitschrift a. O. S. 199 N. 2 und 3. Zweifelnd: A. Brüll: Theol. Quartalschrift, Jahrg. 83, 1901, S. 400 ff.

halters, mag man ihm ein „jus gladii“ zuschreiben,¹ oder nicht.² In Bezug auf Barabba aber, der tatsächlich freigelassen wurde, dürfte ein eigenes Erkenntnis des Pilatus angenommen werden müssen; denn es stimmen allerdings die Lesarten darüber, wessen Gefangener Barabba gewesen, nicht völlig überein,³ indessen, wenn es richtig ist, daß er wegen Aufruhrs gefangen saß,⁴ so wird man ihn kaum anders, als in der Gewalt der Römer befindlich, sich zu denken haben, gegen welche doch sein Vergehen gerichtet gewesen sein muß.

Hat nun wohl der Prokurator von Judäa regelmäßig am Passahfeste Begnadigungen vorgenommen? Undenkbar würde es nicht sein, und man wird sich für die Möglichkeit eines solchen Brauches auf das Vorbild der Lektisternien⁵ und griechischer Feste wohl berufen dürfen. Denn die Annahme, daß nichts weiter zu geschehen pflegte, als was Livius berichtet, nämlich daß den Gefangenen für die Dauer der Festtage bloß ihre Fesseln abgenommen, sie aber gefangen geblieben seien,⁶ oder daß es sich gar nur um einen Brauch innerhalb der Familien gehandelt habe,⁷ dürfte nicht aufrecht erhalten werden können. Gewiß erfolgte die Abnahme der Fesseln nur für die Feiertage, aber dieselbe geschah doch zu dem Zwecke, um die Befreiten an den Feierlichkeiten des Festes teilnehmen zu lassen. Dies wird von den Alten deutlich gesagt, und geht auch daraus hervor, daß nach demselben Berichte auf unsühnbare Verbrecher die Loslassung deshalb keine Anwendung fand, weil sie doch von der Teilnahme an den Opfern ausgeschlossen gewesen sein würden.⁸ Aber, wie Livius hinzufügt, man trug religiöse

¹ Dies geschieht von Seiten Joach. Marquardts, röm. Staatsverwaltung I, 2. Aufl., 1881, S. 409 N. 4, sowie bei Hirschfeld a. O. S. 438 und Schürer a. O. S. 467 N. 75, 76.

² Bedenken dagegen ließen sich aus der verschiedenartigen Bedeutung und dem verschiedenartigen Umfange jener Befugnis ableiten, über welche vgl. Mommsen, röm. Strafrecht S. 243 fg.

³ Nach der gewöhnlichen Lesart bei Matth. 27, 16: „εἶχον δὲ τότε δέσμιον“ wäre Barabba ein Gefangener der Juden gewesen, aber es gibt auch die Lesart: „εἶχεν“. Schanz (oben S. 293 N. 13) a. O. S. 539 will freilich auch nach der ersteren Lesart die Römer verstehen. A. M. Strack-Zöckler, Komm. z. den hl. Schriften, B. Neues Test., 1. Abt., 2. Aufl., 1897, S. 199 (zu Matth 27, 16). Bei Marc. 15, 7 heißt es: „Ἦν δὲ ὁ λεγόμενος Β. μετὰ τῶν στασιαστῶν δεδεμένος ὄντινες ἐν τῇ σταδί φόνου πεποιθήκασαν“.

⁴ Marc. 15, 7 Luc. 23, 19.

⁵ Vgl. über diese neuerdings Georg Wissowa, Religion und Kultus der Römer, 1902, S. 52 fg. (griechischer Ursprung) und S. 355 fg., sowie A. Leschtsch, die abolitio paschalis, Freiburger jur. Diss. 1904 S. 24 fg.

⁶ Dies scheint Keim a. O. S. 372 N. 3 zu meinen, jedenfalls aber nimmt es Brandt a. O. S. 101 an. 7 So Brandt S. 102.

⁸ Sopater, διαίρεσις ζητημάτων in: Rhetores Graeci, ed. Christ. Walz, vol. VIII, 1835, S. 72 v. 7: „εἶτα ἔξαιρεν δεσμωτηρίου δίδωσιν“ — es ist von den Thesmophorien

Bedenken, die Leute, denen die Götter selber durch ihr Fest solche Hilfe gebracht zu haben schienen,¹ nachher aufs neue wieder in Fesseln legen zu lassen, was also von Rechts wegen zulässig gewesen sein würde, so gut wie nach einer *abolitio publica* in Rom binnen dreißigtägiger Frist eine neue Anklage gegen den Abolierten erhoben werden konnte. Es lag unzweifelhaft auch in der Macht der Losgelassenen, die Gelegenheit zu benutzen, um zu verschwinden, und davon zu laufen; dann trat ein, was Josephus als die Folge einer solchen Begnadigung schildert: „die Gefängnisse entleerten sich ihrer Insassen, das Land aber füllte sich mit Strolchen“.²

Die zweite der oben hervorgehobenen Ansichten³ ist durch eine immerhin beachtenswerte Nachricht des Dionysius von Halikarnassus⁴ veranlaßt worden, laut welcher bei einem Lektisternienfeste die von ihren Eigentümern in Ketten gelegten Sklaven befreit worden waren. Diese Bemerkung gibt indessen keinen Grund zur Annahme einer Beschränkung der bei solchen Gelegenheiten üblichen Freilassungen. Im Gegenteile wird man daraus zu entnehmen haben, daß sich die Gnade auf sämtliche Gefesselte bezog, und außerdem wird auch noch ein besonderer Fall erzählt, bei welchem ebenfalls die Loskettung eines Sklaven erfolgte.⁵ Ein Ehemann hatte seinen Sklaven wegen Verdachtes des unerlaubten Umganges mit seiner Frau gefesselt, war verweist und „ἐπιτράντων τῶν Θεομοφορίων“ löste die Frau dem Sklaven die Fesseln, der entlief. Ja man wird nicht zweifeln dürfen, daß auch auf Privatschuldner, welche nach dem Rechte der alten Zeit sich bei ihren Gläubigern in Haft befanden, die Freilassung sich erstreckt haben wird.⁶

Steht demnach der Heranziehung jener Analogien aus der Heidenwelt an und für sich nichts im Wege,⁷ so darf andererseits nicht über-

die Rede — „ὅς μετέχειν ἱερῶν καὶ σπονδῶν εὐαγές, οὐ τοὺς ἀκαθάρτους καὶ ἐναγείας καὶ τῶν περιβραντηρίων ἀπελαυνόμενος.“

¹ Vgl. Sopater a. O. S. 67 v. 12: „δοκεῖν προσφάσει τῶν θεῶν λῶσαι τὸν οἰκέτην“.

² Josephus archaeol. 20, 9, 5 vgl. oben S. 303 N. 5. ³ Oben S. 304 bei N. 7.

⁴ Dion. Hal. 12, 10.

⁵ Es ist dieses der Fall, von welchem die oben S. 304 N. 8 erwähnte Erörterung des Rhetors Sopater ausgeht: a. O. S. 67.

⁶ Dies vermutet mit Recht W. Weissenborn, Titi Livi a. u. c. libri, II, 3. Aufl., 1865, S. 288 (zu Liv. V. 13, 8) wegen der Allgemeinheit der gebrauchten Ausdrücke. Vgl. Brandt a. O. S. 101 N. 3.

⁷ Es steht auch der Tag der Begnadigung (15. Nisan) nicht im Wege, denn es ist nicht notwendig, anzunehmen, daß die Begnadigung hier zum Zwecke der Beteiligung am Essen des Passahlammes (14. Nisan) hätte erfolgen müssen (vgl. S. 306 N. 1). Es gab noch andere Passahfestlichkeiten für den Gefangenen. A. M. allerdings Gust. Friedr.

sehen werden, daß doch erhebliche Unterschiede gegenüber dem vorliegenden Falle vorhanden sind. Der eine derselben ist schon lange hervorgehoben und erkannt worden: nämlich die angeblich übliche Loslassung bloß eines einzigen Gefangenen gegenüber den Massenbegnadigungen dort. Sodann aber ist auch noch zu beachten, daß hier eine besondere Gnadenerklärung von seiten des Prokurators in Frage steht, während an jenen Festen die Befreiungen sich als eine religiöse Folge des von der Obrigkeit — in Rom: dem Senate — angeordneten Festes von selber verstanden. Jedenfalls richtete sich in den letzteren Fällen der Gnadentakt nicht in der bei der Begnadigung des Barabba vorauszusetzenden Weise unmittelbar auf die Begnadigung und der Prokurator konnte sich — wenn man von den übrigen Begleiterscheinungen des vorliegenden Aktes einstweilen noch absieht — den Gegenstand seiner Gunst im einzelnen Falle auswählen.

Demnach beschränkt sich jene Analogie allerdings nur auf zwei Punkte: die festliche Gelegenheit, bei der etwas zu geschehen pflegte, und die Tatsache, daß bei einer solchen Gefangene von ihren Fesseln befreit und in Freiheit gesetzt worden sind.

Man glaubte indessen, wirkliche Spuren des Passahbrauches gerade für Judäa gefunden zu haben. Ein genauer Kenner der talmudistischen Literatur machte auf eine Stelle im Talmud aufmerksam, in welcher es heißt, daß für denjenigen, welchen man aus dem Gefängnisse zu entlassen versprochen hat, in gleicher Weise, wie für einen Kranken und einen Greis, vorausgesetzt, daß diese zur Aufnahme eines olivengroßen Quantums von Speise befähigt seien, das Passahlamm mit geschlachtet werden dürfe.¹ Damit wurden also Personen aufgezählt, welche nicht imstande waren, das Schlachten des Opfertieres selbst vorzunehmen, und die sich deshalb auf die Zulassung zu dem von anderen bereiteten Mahle angewiesen sahen. Die Beziehung der Äußerung auf die Passahbegnadigung würde nun zur Voraussetzung haben, daß unter „demjenigen, welchen man aus dem Gefängnisse zu entlassen versprochen hat“, gerade der Eine alljährlich zu Begnadigende zu verstehen sein möchte. Allein mit dieser Auslegung wird doch etwas in die Stelle hineingebracht, was unbefangene Leser ihr nicht entnehmen werden. Eine allgemeine Be-

Wahle, Das Evang. nach Joh., 1888, S. 653, auch Godet a. O. S. 565 fig. und Meyer-Weiß, Krit.-exeget. Komm. über das N. T., 2. Abteil., 9. Aufl., 1902 S. 494 (zu Joh. 18, 39).

¹ Vgl. Christ. Schöttgen, *Horae Hebraicae et Talmudicae in univers. nov. testam.*, 1733, S. 235. Die Stelle s. bei Lazarus Goldschmidt, *der babylonische Talmud*, II, 1901, S. 654 fig.

merkung über die am Selbstschlachten verhinderten Personen nennt unter ihnen auch einen Gefangenen, welchem die Befreiung aus dem Gefängnisse „versprochen“ ist. Von einem solchen Versprechen ist in unserem Falle vollends keine Rede, sondern nur von wirklicher Befreiung. Es würde also immerhin noch ein kühner Schritt zu der Vermutung hin sein, daß jener Gefangene mit einem infolge der Sitte des Passahfestes frei werdenden zu identifizieren ist.¹

Auch mit der angeblichen „Befestigung“, welche die eben behandelte Stelle durch ein bei Josephus erzähltes Ereignis erfahren soll,² verhält es sich nicht anders. Die „Sikarier“ — so wird hier berichtet³ — drangen „κατὰ τὴν ἑορτήν“ (denn dasselbe stand bevor) in Jerusalem ein, nahmen den Sohn des Erzpriesters gefangen und ließen seinem Vater sagen: wenn es ihm gelinge, bei dem Prokurator Albinus die Loslassung von zehn ihrer Komplizen, welche dieser gefangen genommen hatte, durchzusetzen, so würden sie ihren Gefangenen wieder ausliefern. Diese an sich nicht ungewöhnliche Räubergeschichte würde in der Tat durch den Zeitpunkt, an welchem sie sich zutrug, eine besondere Bedeutung gewinnen; denn dieser Zeitpunkt scheint in der Tat das Osterfest gewesen zu sein. Aber dann müßte auch angenommen werden dürfen, daß der gewählte Zeitpunkt für das Erzählte charakteristisch sein sollte, daß also (mit anderen Worten) der Handstreich der Sikarier gerade unter Spekulation auf die übliche Passahbegnadigung zur Ausführung gebracht worden wäre. Dies hieße wieder in die Stelle einen Sinn hineinragen, der sich nicht notwendig mit ihr verbindet. Denn prokuratorische Begnadigungen sind, wie bemerkt, auch zu anderen Zeiten vorgekommen.⁴

Um die zuletzt hervorgehobenen Vermutungen zu begründen, die beide Spuren eines einheimisch-jüdischen Brauches zum Ziele haben, müßte doch wohl auch die vielfach behauptete und verhältnismäßig selten widersprochene⁵ besondere Beziehung der Freilassung zu der mit dem Passah in Verbindung gebrachten Idee der Befreiung aus Ägypten irgendwie wahrscheinlich gemacht werden können. Allein in dieser

¹ Gegen die Verwertung der Pesachim-Stelle in der angegebenen Weise sprechen sich mit Rücksicht auf deren „viel allgemeinere Bedeutung“ ebenfalls aus Langen a. O. S. 271 N. 2 und der von ihm zitierte Paulus. Vgl. für diesen allgemeineren Sinn auch die Bemerkung der Gemara, bei Goldschmidt S. 655: „wenn man ihre Freilassung versprochen hat, so wird man dies auch tun, denn es heißt [s. Zephanja 3, 13]“.

² Sie behauptet Keim a. O. S. 372 N. 2.

³ Joseph. arch. 20, 9, 3, vgl. Schürer a. O. S. 584 N. 51.

⁴ Vgl. oben S. 303 N. 5. ⁵ Vgl. Spencer oben S. 298.

Richtung bewegt man sich gerade, wie es scheint, vollkommen in Hypothesen.

Nach alledem dürfte die Frage, ob der römische Prokurator, wie die Evangelisten behaupten, zu irgend einer Zeit Begnadigungen zu vollziehen pflegte, mit einem „non liquet“ beantwortet werden müssen. Es ist möglich, aber nicht nachweisbar. War es eine „Sitte“, dann war es jedenfalls keine alte, denn Pontius Pilatus, von dem sie behauptet wird, war seit dem Jahre 6 n. Chr., dem Beginne der statthalterlichen Verwaltung, erst der fünfte Prokurator von Judäa (a. 26—35).

Es ist aber noch die Bedeutung der Worte: „κατὰ ἑορτήν“ in Erwägung zu ziehen. Oben wurde in dieser Hinsicht bereits bemerkt, daß dieselben verschiedene Auslegungen gefunden haben.¹ Unter diesen dürfte doch wohl diejenige den Vorzug verdienen, welche nach dem Beispiele anderer Analogien eine distributive Zeitbestimmung darunter versteht, also mit den alten Versionen übereinstimmt: „an jedem Feste“. Es fragt sich nur noch, ob darunter bloß jedes Passahfest begriffen sein soll. Johannes sagt es ja ausdrücklich, aber die drei anderen Evangelien nicht, und es kann aus sprachlichen Gründen bezweifelt werden, weil nämlich, wo ein bestimmtes Fest gemeint ist, regelmäßig der Artikel vor das Wort gesetzt zu werden pflegt.² Indessen soll hier nicht die Anmaßung erhoben werden, diese schwierige Frage entscheiden zu wollen. Nur darauf sei noch hingewiesen, daß die allgemeinere Bedeutung sehr gut sich mit dem Vorbilde der heidnischen Feste in Übereinstimmung befinden würde, bei denen die Freilassung der Gefangenen auch nicht auf ein einzelnes bestimmtes Fest beschränkt gewesen ist. Jedenfalls aber bezeichnet ἑορτή, auf das Passahfest bezogen, die ganze Dauer dieses Festes, die Festwoche.³

Die größten Schwierigkeiten bietet der Auslegung die Beschränkung der angeblichen „Sitte“ auf einen einzigen Gefangenen dar, und diese scheint unlösbar, weil ohne jedes Vorbild, zu sein. Nur eine Begleiterscheinung führt wenigstens der Einzelbegnadigung näher, welche bisher in dieser Beziehung noch nicht verwertet sein möchte. Es ist dies die „Bitte“ oder „Auswahl“, welche die Volksmenge zu treffen hat. Die Begnadigungen beruhen in der Regel auf einem freien Entschluß der Begnadigungsinstanz, d. h. des Richters. Hier aber veranlaßt ihn der Zuruf des versammelten Volkes, seine Gnade zu üben.

Diese Erscheinung erinnert an eine Parallele im römischen Rechts-

¹ Vgl. oben S. 293 N. 13.

² So bei Marc. 14, 2 Luc. 2, 42 Joh. 2, 23 4, 45.

³ Vgl. Langen, letzte Lebenstage, S. 31.

wesen, nämlich an die Begnadigungen und Freilassungen, welche auf Zuruf des „Volkes“: „per adclamationem populi“: erfolgt sind. Es sind in dieser Weise Freilassungen von Sklaven ihren Eigentümern abgedrungen worden, wenn die Sklaven in der Arena kämpften und durch ihr Verhalten die Gunst der Menge fanden, oder wenn sie sonst in öffentlichen Schaustellungen auftraten und dabei sich auszeichneten. Selbst Kaiser konnten sich solchen Einwirkungen nicht immer entziehen. So wird von Tiberius erzählt, daß er einmal infolge derartiger Adklamationen einen seiner Lieblingssklaven, einen Komöden, losgeben mußte, und daß er von da an Bedenken trug, selber Schauspiele zu veranstalten und bei den von anderen veranstalteten sich zu zeigen: „ne quid exposceretur“.¹ Diesem Drucke der öffentlichen Meinung auf die Sklaveneigentümer suchte die Gesetzgebung in der Kaiserzeit zu steuern, indem sie die in solcher Form erpreßten Freilassungen für nichtig erklärte.²

Auch Freilassungen von Verbrechern sind bei ähnlichen Gelegenheiten und auf demselben Wege herbeigeführt worden. Ebenfalls unter Tiberius war infolge eines im Theater vorgefallenen Mordes die Relegation der Häupter der Klique und der beteiligten Schauspieler verfügt worden. Diesmal ließ sich jedoch der Kaiser „populi precibus“ nicht erweichen, die Verbannten zurückzurufen,³ Bitten, welche doch höchstwahrscheinlich gelegentlich der öffentlichen Schauspiele selbst zum Ausdrucke gebracht sein werden. Im Anschlusse an eine Verfügung Diokletians, welche es untersagte, Söhne von Dekurionen den Bestien vorzuwerfen, wird ferner mitgeteilt: als das Volk zurief (hier: „exclamare“), habe der Kaiser in seinem Konsistorium die Äußerung getan: „Vanae voces populi non sunt audiendae: nec enim vocibus eorum⁴ credi oportet, quando aut obnoxium crimine absolvi aut innocentem condemnari desideraverint.“⁵

Eine solche Begnadigung „per adclamationem populi“ mag den Darstellern der Leidensgeschichte Christi vorgeschwebt haben, und es ist nicht uninteressant, daß gerade jene Äußerung Diokletians bereits

¹ Sueton. Tiberius Kap. 47.

² Senatsbeschluß unter Marc Aurel: Dig. 40, 9, 17 pr.; Cod. 7, 11, 3. Vgl. frag. Dositheanum § 7 und L. von Keller, Institutionen, 1861, S. 222. Vgl. über die Adklamationen: Joh. Schmidt in Pauly-Wissowa, Real-Encyclop. der klass. Altertumswiss. I, 1894, S. 149. ³ Sueton. Tiberius Kap. 37.

⁴ Vielleicht ist zu dem Pluralis (ii), welcher hier den Singularis (populus) ablöst, „popularium“ hinzuzudenken, wie in Dig. 48, 19, 28, 3 (Callistratus) und 49, 1, 12 (Ulpian) steht. Auch in den Basiliken heißt es bei Wiedergabe der Kodexstelle: „τῶν δημῶτων ἐκβοῆσεων“ (60, 51, 19). ⁵ Cod. 9, 47, 12.

Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. Jahrg. VI. 1905.

von der älteren juristischen Literatur mit dem Falle des Barabba und Christus' in Zusammenhang gebracht worden ist. Sowohl ein Scholiast der Basiliken, wie die Bologneser Glosse zum Codex Justinianus notieren bei dieser Gelegenheit das Verhalten des Pilatus und apostrophieren ihn. Dort heißt es, freilich unter Einmischung eines starken Anachronismus: „Οὐαί σοι Πίλατε δτι Ῥωμαῖος ὦν νόμον Ῥωμαϊκὸν ἠγνόησας τὸν παρόντα δηλαδὴ Βαββάρβαν μὲν ἀπολύσας Ἰησοῦν δὲ σταυρῶ καταδικάσας“.¹ Die Glosse² faßt sich kürzer und bemerkt nur: „et sic Pilatus male fecit“. Diese alte Parallelisierung dürfte vielleicht das Richtige getroffen haben, und sie erklärt, wie gesagt, wenigstens die Möglichkeit eines solchen Vorganges, wie er in den Evangelien beim Prokurator Judäas vorausgesetzt wird. Damit fände auch die „ἀνάγκη“ bei Lukas³ eine befriedigende Lösung.

Freilich wird der Sachverhalt nun des Genaueren so verstanden, als hätte Pilatus die Auswahl zwischen zweien zu lassen gehabt. Davon steht aber nichts in den evangelischen Berichten. Sie lauten übereinstimmend: ἔνα! Dagegen zeigen sie eine Differenz anderer Art. Nach der überwiegenden Schilderung ergreift Pilatus selber die Initiative. Bei Matthäus fragt er die Menge, als sie sich versammelt hatte, unvermittelt: „wen soll ich euch losgeben? Barabba oder Christus?“⁴ Nach Lukas hat er ihnen vorher angeboten: „παιδεύσας οὖν αὐτὸν ἀπολύσω“, worauf sie schreien: „nimm ihn weg! Gib uns Barabba frei!“⁵ Nach der Schilderung des Johannes macht er sie sogar auf das angebliche Gewohnheitsrecht erst aufmerksam und fragt: „wollt ihr, daß ich euch den König der Juden freilasse?“⁶ Nur bei Markus beginnt die Menge selbst zu fordern, daß er ihnen „tue, wie immer“, und Pilatus „antwortet“, wie er bei Johannes fragt.⁷ Diese letztere Art entspricht der „adclamatio populi“ natürlich am meisten, nur daß dabei vorauszusetzen sein würde, daß das „Volk“ jeden der zu Begnadigenden vor Augen hatte. Ob aber der Prokurator Christus und Barabba neben einander vorgestellt hatte, ist eben zweifelhaft. Man könnte sich den Vorgang auch so denken, daß entweder die Menge es begehrt oder daß der Prokurator selber daran erinnert, an hohen Festtagen könnten Begnadigungsakte vollzogen werden, daß ihnen sodann der Prokurator Christus vorschlägt, während sie, angeblich von den Priestern angestiftet, Barabba verlangen, auch ohne diesen gesehen zu haben. Diese Annahme würde namentlich mit dem Markus-Berichte übereinstimmen.

¹ Basil. ed. Heimbach V S. 872.

² Gl. „audiendae“ zu Cod. 9, 47, 12.

³ Vgl. oben S. 294 N. 1.

⁴ Matth. 27, 17.

⁵ Luc. 23, 16; 18.

⁶ Joh. 18, 39.

⁷ Marc. 15, 8; 9.

Es ließe sich vielleicht noch die Einwendung erheben, daß die Heranziehung einer spezifisch römischen Einrichtung, wie die der Adklamationen im Zirkus und Theater, für das Volk der Israeliten ebenso wenig passend sei, wie der Schluß aus den heidnischen Festgebräuchen, und daß die Gelegenheit dort eine andere gewesen sei als hier. Indessen die Adklamation, mochte sie bei Volksschauspielen stattfinden oder bei öffentlichen Gerichtsszenen, ist überhaupt keine Rechtseinrichtung, sondern ein Faktum, eine Art Naturgewalt, wie ein Fall der vis major. Der zur Verfügung der Begnadigung Berechtigte konnte sich natürlich der Volkstimme verschließen, wie es der Kaiser Diokletian in Fällen empfahl, wo die Volksgunst eine verkehrte Richtung einschlug. Dann fand die Freilassung nicht statt. Aber der Gewalthaber tat dies auf seine Gefahr, und Pilatus besaß offenbar nicht den Mut, einer solchen Gefahr zu trotzen. Wurde hingegen der Volkswille erfüllt, so ließ sich das Geschehene in uneigentlichem Sinne auch so hinstellen, als ob die Menge selber die Gnadeninstanz gewesen wäre, und so scheint es wirklich geschehen zu sein.¹

Als das Ergebnis der vorstehenden Bemerkungen dürfte demnach festgestellt werden, daß weder ein jüdisches Gewohnheitsrecht der Gefangenenfreilassung an hohen Festen, wie bei anderen Völkern, erweislich ist, noch eine dahin gehende Übung der prokuratorischen Regierung; daß ferner die Beschränkung eines solchen Brauches auf einen einzigen Gefangenen ohne Beispiel sein würde. Die Berichterstatter in den Evangelien haben dagegen Recht, wenn sie sich des dem römischen Volke bekannten Brauches vor dem Gerichte eines römischen Beamten erinnern, und die Adklamationen des Pöbels als das Mittel schildern, eine Einzelbegnadigung in die Wege zu leiten.² Eine besondere kaiserliche Genehmigung war zu der letzteren nicht erforderlich,

¹ Vgl. das Apokryphon bei Tischendorf S. 299: „*κύνηθεσ ἴνα ἐλευθερῶ δι' ὑμᾶς ἔνα etc.*“; *διδ* mit dem Akkusativ kann allerdings auch schon die neugriechische Bedeutung „für“ besitzen. Vgl. Blaß, Grammatik, a. O. S. 133. Vgl. aber auch Ulpian zu Demosth. Timocrates, rec. Dindorf, 1851, vol. IX, wo es von den Panathenaeen heißt: „*τότε δὲ ἔφην ἀφεῖσθαι τοῦ δεσμῶ τοὺς δεσμώτας διὰ τὴν πανηγύριν*“, und Sopater a. O. S. 71: „*Διδῶσιν γὰρ ὁ νόμος — αὐτῇ πανηγύρει δεσμώτας λύειν*.“ So haben auch manche moderne Schriftsteller hier von einem Begnadigungsrecht des jüdischen Volkes gesprochen. Vgl. Justus Möser, Patriot. Phantas., IV. Teil, Nr. XXXVI und Friedr. Schleiermacher, das Leben Jesu: Sämtl. Werke, I. Abth., 6. Band, 1864, S. 434.

² Insofern ist auch die Heranziehung der Analogie von der Begnadigung Jonathans (oben S. 294 N. 6) nicht unpassend. Hammond a. O. erinnert an die römische *provocatio ad populum*, allein diese hat doch immerhin ein anderes Organ zur Voraussetzung, als die bei einem Nationalfeste zusammenströmende Menschenmenge, den „*ἄλλοσ*“.

solange den Statthaltern das Recht, über Leben und Tod der Provinzialen zu verfügen, noch ungeschmälert stand.

VII. Die hieraus sich von selbst ergebenden Bedenken gegen die wörtliche Annahme der evangelischen Berichte haben übrigens noch eine Probe zu bestehen gegenüber einem weiteren zugunsten der Passahbegnadigung ins Treffen geführten Umstand. Von alters her hat man es nämlich als eine Fortsetzung dieser angeblichen Sitte und als eine Rezeption derselben durch das Christentum angesehen, daß die römischen Kaiser des vierten Jahrhunderts und ihre Nachfolger Massenbegnadigungen am Osterfeste angeordnet haben.¹ Würde dieser geschichtliche Zusammenhang sich feststellen lassen, so könnte allerdings erwartet werden, daß hier von rückwärts ein Licht fiel auf die Zeit, von welcher bisher die Rede war. Indessen die Annahme eines solchen Zusammenhanges ist nicht unwidersprochen geblieben, wenn es auch nur wenige Schriftsteller zu sein scheinen, denen ein Zweifel an der allgemeinen Vermutung gekommen ist. Spencer stößt sich an der Unwahrscheinlichkeit, daß Christen eine Sitte von den Juden angenommen haben sollten,² Hottinger daran, daß in Barabba ein schwerer Verbrecher begnadigt worden ist, während die christlichen Osterindulgenzen solche Delinquenten ausdrücklich von ihrer Gnade ausschließen.³ Dies trifft alles zu, namentlich das zweite Argument. Aber noch viel einfacher lautet die von dem neuesten Bearbeiter der Osterindulgenzen aufgeworfene Zweifelsfrage, ob man denn imstande sei, den geschichtlichen Zusammenhang zwischen jenen beiden Erscheinungen zu erweisen.⁴ Diese Bemerkung trifft den Nagel auf den Kopf. In der Tat, ein Nachweis irgend welcher Art, der jene Annahme begründen würde, läßt sich nicht führen.

¹ So bereits Grotius a. O. und seine Nachfolger, wie Friedlieb d. Ä. und Jac. Gothofredus (zu Cod. Theod. 9, 38, 3 ed. Ritter, III, S. 297), welcher sagt: „Traductus autem proculdubio indulgentiae huius Paschalis mos a Judaeis etc.“ Ferner Hammond, der nur mißverständlicher Weise diese späteren Passahbegnadigungen bloß auf Juden bezieht, a. O.: „Similiter imperatores . . . jusserunt“ und Steller Kap. II § 34: „sine omni dubio in memoriam illius Aegyptiacae etc.“ Englert S. 23 meint auch hinsichtlich der Ableitung: „Negari non potest“, obgleich er auf den erheblichen Unterschied des Ausschlusses von Schwerverbrechern aufmerksam wird. Ferner vgl. Maphanufus Kap. 13 und v. Walther S. 198 flg. (§ 9 und 10), sowie Neuere, wie Carol. Lüder, de abolitione paschali (Comm. ad veniam docendi impetrandam, Halle 1861) S. 19 (nach Gothofr.) und Cuq in Daremberg et Saglio, Dictionnaire des antiquités, III, 1900, S. 481 (ebenso). Ich selbst habe mich in meinen Abhandlungen a. O. S. 57 ohne Prüfung dieser Meinung angeschlossen.

² Spencer a. O. S. 1126 flg.

³ Hottinger a. O. S. 282 (§ 10) und S. 303 flg. (§ 23). Vgl. auch Englert: oben N. 1.

⁴ Leschtsch a. O. S. 56 N. 55.

Die Osterindulgenzen¹ erinnern an die Massenbegnadigungen, welche gelegentlich der Lektisternien und der anderen mit Begnadigungen verbundenen Feste des Altertums üblich waren. Sie haben mit diesen auch den Ausschluß Unsühnbarer gemein, denn die jetzt aus politischen und strafrechtlichen Gründen hervorgegangene Liste der *personae exceptae* ersetzt nur die früher nach religiösen Gesichtspunkten geschehene Aussonderung.² Ja man wird nicht irren, wenn man in diesen Erlassen geradezu die christliche Fortführung jener heidnischen Festgebräuche erblickt. Denn die Massenbegnadigung und der Ausschluß der genannten Kategorien ist nicht die einzige Übereinstimmung zwischen hier und dort.³ Von den Lektisternien wird erzählt, daß während ihrer Dauer auch die Prozesse pausiert hätten,⁴ dasselbe war der Fall an dem mittleren Tage der Thesmophorien,⁵ und nun vergleiche man damit die Bestimmung des Gesetzes von 380, wonach während vierzig Tagen vor Ostern „*omnis cognitio criminalium quaestionum*“ inhiert sein sollte,⁶ und das Verbot von 389, innerhalb derselben Zeit „*supplicia corporis*“ zu vollstrecken,⁷ welches letztere sogar der alten jüdischen Überlieferung direkt entgegengesetzt war.⁸ Die Ferienordnung der Kaiser Valentinian II., Theodosius I. und Arkadius von demselben Jahre 389 nahm die „heiligen Passahstage“, d. h. die zwei Wochen, in deren Mittelpunkt der Ostersonntag gelegen ist, von den Gerichtszeiten aus,⁹ was im Jahre 392 so ausgedrückt wird: „*Actus omnes seu publici seu privati diebus XV paschalibus sequestrentur*“,¹⁰ während die erstgenannte Vorschrift in der Justinianischen Überlieferung noch den Zusatz enthält, daß in diesen Zeiten auch die Eintreibung aller Steuern und sonstiger öffentlicher Schulden sowie diejenige der privaten Forderungen unterbleiben solle.¹¹ Dagegen verfügten Honorius und Theodosius im Jahre 408 für einen besonderen Fall — es handelt sich um die Verfolgung Isaurischer Räuber —, daß in der Strafverfolgung (*quaestiones* und *tormenta*) auch die Ostertage keine Unterbrechung herbei-

¹ Diese Bezeichnung ist wohl die zutreffendste: vgl. die Rubrik zu Cod. Theod. 9, 38: „*de indulgentiis criminum*“ und Breviar. Alar. 9, 28, wo die Epit. Monach. den Zusatz hat: „*in Pascha*“. Vgl. ferner den Sprachgebrauch in den Erlassen selber: „*indulgentia*“ und „*indultum*“ in Cod. Theod. 9, 38, 6; „*indultio*“ in const. Sirmond. 7; „*indulgere*“ in Cod. Theod. 9, 38, 8 und „*generalibus indulgentiis*“ in const. Sirmond. 8.

² Vgl. oben S. 304 N. 8.

³ Darauf machte schon Hottinger S. 301 flg. (§ 22) aufmerksam.

⁴ Liv. V, 13, 8: „*iurgis ac litibus temperatum*“.

⁵ Sopater a. O.

⁶ Cod. Theod. 9, 35, 4.

⁷ ib. const. 5.

⁸ Vgl. oben S. 299 N. 4.

⁹ Cod. Theod. 2, 8, 19, 3.

¹⁰ ib. const. 21.

¹¹ Cod. Just. 3, 12, 6, 6.

führen dürften,¹ eine Bestimmung, welche sich deutlich als eine Ausnahme zu erkennen gibt.

Der Inhalt dieser Gnadenerlasse stimmte, wie man schon früher wußte,² nicht stets überein. Abgesehen von der wechselnden Liste der ausgeschlossenen Personen, ist aber der Grundton immer der gleiche: daß die in den Gefängnissen Internierten, welche daselbst der Untersuchung oder Bestrafung ihrer Delikte entgegensehen,³ während der Festtage von ihren Fesseln befreit und losgelassen werden sollen.⁴ Zu den veränderlichen Bestandteilen scheint es gehört zu haben, zu bestimmen, ob auch bereits Verurteilte in die Begnadigung einbezogen wurden oder nicht;⁵ ferner, ob die Strafverfolgung gegen den Freigelassenen damit aufgehoben war oder nicht, eine Wirkung, welche neuerdings Leschtsch mit „Lösung“ oder „Nicht-Lösung des Prozeßverhältnisses“ bezeichnet hat.⁶ So scheint jedenfalls in der Indulgenz vom Jahre 380/1 eine dauernde Befreiung vorgesehen zu sein, denn es werden die Begnadigten als „*securitati perpetuae*“ und „*statui pristino restituti*“ bezeichnet, welche „*ad communis vitae gaudia*“ gebracht werden sollen, um ein neues Leben zu beginnen („*ut novae reparationis luce perfrui melioris vitae teneant novitatem*“).⁷ In dem Erlasse von 385 wird zu verstehen gegeben, daß auch keine Torturen in der Fest-

¹ Cod. Theod. 9, 35, 7.

² Vgl. v. Walther S. 198: „nicht einerley Wirkung“ und jetzt Leschtsch a. O., wo aber die beiden const. Sirmond. 7 und 8, auf welche bereits Gothofredus (zu Cod. Theod. 9, 38, 3, ed. Ritter III S. 296) als kürzlich (nämlich 1631) neu aufgefundenen hinwies, nicht berücksichtigt werden.

³ Cod. Theod. 9, 38, 4: „*quoscumque nunc — expectatio quaestionis poenaeque formido sollicitat; c. 3 ib.: „omnibus quos reatus adstringit, carcer inclusit“; const. Sirm. 7: „illos quos imminentis supplicii terror exagitat“; Cod. Theod. 9, 38, 7: „omnes omnino — qui leviori crimine rei sunt postulati“.*

⁴ Cod. Theod. 9, 38, 4: „*absolvamus*“; ib. const. 3: „*claustra dissolvimus*“, ib. const. 6: „*pateat insuetis horridus carcer aliquando luminibus*“; ib. const. 7: „*periculo carceris metuque poenarum eximi jubemus*“; ib. const. 8: „*nullum teneat carcer inclusum, omnium vincula solvantur; requies vinculorum*“; Gregor. Nyssen. in Christi resurrectionem Or. III (Migne, Patrol. Graec., Tom. 46, 1863, S. 657): „*ὁ δεσμώτης λύεται*“; Chrysostom. ad pop. Antiochen. homilia VI (Migne, a. O., Tom. 49, 1862, S. 84): „*τοὺς τὸ δεσμωτήριον οἰκοῦντας σχεδὸν ἀφήκεν ἅπαντας*.“ Ib. homil. XXI (a. O. S. 217): „*τῆς ἑορτῆς ταύτης καταλαβούσης ἐπιτολὴν ἐπεμψας πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης κελεύουσαν τοὺς τὸ δεσμωτήριον οἰκοῦντας ἀφεῖναι καὶ συγχαρεῖν αὐτοῖς τὰ ἐγκλήματα*“; Acta concilii Chalcedon. actio I: „*λύεται ἐπὶ τῶν ἐγκλημάτων τὰ δεσμὰ τοῖς ὑπευθύνοις*“.

⁵ Chrysostom a. O. VI spricht jedenfalls in Bezug auf die Indulgenz von 387 nicht allein von „*ἀφιέναι*“ der „*ἐληλεγμένοι*“, sondern auch der „*καταδικαθέντες*“. Vgl. auch Cod. Theod. 9, 38, 6: „*His — tali quoque sub absolute damnatis*“ (a. 381). Vgl. Leschtsch a. O. S. 73 fig.

⁶ Leschtsch a. O., z. B. S. 35, 44 und sonst.

⁷ Const. Sirmond. 7. Leschtsch, welcher sonst als Regel für die „*abolitio pascha-*

zeit stattfinden dürften,¹ und nach dem Gesetz von 386 bezog sich die Begnadigung auf sämtliche strafrechtliche Freiheitsentziehungen: „per omne hoc tempus catenis levamus, exilio solvimus, a metallo abstrahimus, deportationibus liberamus“: im ganzen Reiche,² nicht auf die Untersuchungsgefangenen allein. Ja nach den Äußerungen der Kirchenväter findet sich auch die Übereinstimmung mit altheidnischen Sitten, daß man die in Privathaft gehaltenen Schuldner ebenfalls der allgemeinen Freiheit genießen ließ.³

Eine gewisse Schwierigkeit bei der Betrachtung der christlichen Osterindulgenzen erwächst aus manchen Gesetzesdaten. Denn man wird im allgemeinen annehmen dürfen, daß die Erlasse unmittelbar vor dem Feste ins Reich hinaus ergingen.⁴ Damit stimmen denn Daten, wie Mai, Juni und Juli, nicht überein. Indessen ist hier nicht der Ort, diesen Fragen der Gesetzeschronologie näher zu treten.⁵

Die Osterindulgenzen gingen durch die Gesetzgebung Justinians in das byzantinische Reich über, indem hier das Indulgenzdekret vom 25. Februar 385, welches diese Begnadigungen für ständig erklärte, mit einem Zusatz aus einem früheren Erlasse aufgenommen wurde.⁶ Dasselbe geschah im Breviarium Alaricianum ohne den Zusatz,⁷ und Cassiodor teilt ein ausführliches Schema für eine solche Indulgenz mit, welches insoferne ein gewisses Interesse bietet, als in ihm verschiedene den bisher hervorgehobenen analoge Bestimmungen enthalten sind.⁸ „Abstine noxiam, lictor, securem!“ wird dem Henker zugerufen; „catenas tuas lacrimis madidas felicior rubigo suscipiat“; „auditoria — mutescant; cella gemituum, tristitiae domus — locus perpetua nocte caecatus tandem

lis“ Nicht-Auflösung betrachtet, hat doch auch für Cod. Theod. 9, 38, 7 eine Ausnahme zugeben müssen: S. 67 N. 64.

¹ Cod. Theod. 9, 38, 8: „patiatur tormenta“ (nämlich der exceptus!).

² Const. Sirmond. 8.

³ Ambrosius, epist. 14: „Sanctis diebus hebdomatis ultimae, quibus solebant debitorum laxari vincula“; Gregor. Nyssen. a. O.: „ἄν — ὁ χρεωστής ἀφίεται, ὁ δοῦλος ἐλευθεροῦται“. Die letztere Bemerkung bezieht sich entweder auf freiwillige Manumissionen oder auf die Freilassung gefesselter Sklaven, wie oben S. 305, wo auch N. 6 zu vergleichen ist.

⁴ Vgl. Chrysost. ad pop. Antioch. VI und XXI cit., wo es heißt, daß die kaiserlichen „ἐπιτολαί“ oder „γράμματα“ „τῆς ἑορτῆς ταύτης καταλαβούσης“ oder „in diesen Tagen“ im Reiche verbreitet worden seien.

⁵ Vgl. Cod. Theod. 9, 38, 3; 4; 6, und dazu Gothofredus a. O., Sam. Petitus, leges Atticae, Paris 1635, S. 38 fig., Leschtsch a. O. S. 48 N. 52.

⁶ Cod. Just. 1, 4, 3 vgl. mit Cod. Theod. 9, 38, 8 und c. 6 ib. (Schlußsatz).

⁷ Breviar. Al. 9, 28.

⁸ Cassiod. Varia: Mon. Germ. hist., auct. antiqu., tom. XII, 1894, S. 353 fig.

infusione lucis albescat,¹ in quo non unum tormentum sustinet reus; reos — emitte: redeant ad superos —; locus ille — tristes incolas perdat; exite exclusi — redite ad lucem; delicta derelinquite cum catenis, dierum beneficiis absoluti;² vivite nunc honestate“ —. Zum Schlusse wird der „claustrorum magister“ für den Verlust, welchen er erleidet, damit getröstet, daß ihm ja noch immer diejenigen übrig blieben, auf welche der Gnadenerlaß sich nicht erstrecke!

Sogar in noch viel späterer Zeit soll an der Sitte solcher Begnadigungen am Osterfeste festgehalten worden sein. Ein Reisebericht aus dem Anfange des 17. Jahrhunderts erwähnt einen venetianischen Brauch, wonach die am Ostertage wegen Schulden im Gefängnisse Sitzenden, wenn ihre Schuld nicht über 50 Gulden betrug, freigelassen zu werden pflegten; die Hälfte ihrer Schuld bezahlte die „Herrschaft“ (der Staat), die andere Hälfte mußten die Gläubiger nachlassen.³ Nach fränkischer Gewohnheit soll ebenfalls nach einem Berichte aus dem 17. Jahrhundert nicht allein an Ostern, sondern auch zu Weihnachten und Pfingsten die Loslassung von Gefangenen stattgefunden haben; ja noch jetzt, sagt der Berichterstatter, läßt der Bischof (von Paris) jährlich am Palmsonntag einen Gefangenen aus dem Kerker frei zur Erinnerung an die „liberatio spiritualis nostra“, welche durch Jesus Christus geschehen ist.⁴

Nur in diesem allerletzten Falle scheint in der Tat eine Anlehnung an die evangelischen Berichte vorzuliegen.⁵ Aber im Übrigen fehlt, wie gesagt, jeder Anhaltspunkt, um eine Nachbildung anderer Art anzunehmen, als dieselbe aus den Ähnlichkeiten mit den heidnischen Festbräuchen sich von selbst ergibt. Es sind wiederum lediglich zwei Momente: der festliche Anlaß und die Loslassung Gefangener, welche jene christlichen Osterindulgenzen mit der von den Evangelisten geschilderten Sitte gemeinsam haben.

¹ Dies erinnert an die Ausdrucksweise in Cod. Theod. 9, 38, 6, vgl. oben S. 314 N. 4.

² Vgl. oben S. 305 N. 1.

³ Reisediarium des Heinrich Schickhart von Herrenberg, Baumeisters des Herzogs Friedrich von Württemberg, welcher nach Maphanafus Kap. 14 eine Reise seines Herrn: Montpellier 1602: beschrieben haben soll. Dasselbst soll S. 166 das Zitat stehen.

⁴ Joha. Filesacus, Tract. de Quadragesimae — observatione (Opera varia, Paris, 1621, S. 482 flg.). Als eine Pariser Sitte, nach welcher am Palmsonntag auf Intercession des Bischofs ein Gefangener aus dem Kerker entlassen wurde, bestätigt dies: Joach. Hildebrand, de diebus festis libellus, Helmst. 1706, S. 66.

⁵ Die Schlußworte stimmen ebenfalls mit der sonst üblichen Bezeichnung der Analogie der Ägyptischen Befreiung überein, vgl. Steller (Kap. 2 § 27), wie es scheint, nach Chrysostom, hom. 30 in Genes. (Migne, Patrol. Gr., tom. 53, 1862, S. 274).

Der Schluss der Paulusakten.

Von P. Corssen in Berlin.

Die Vermutung, die ich in Bd. IV, S. 26 dieser Zeitschrift aussprach, daß die im Jahre 1897 von C. Schmidt entdeckte koptische Übersetzung der Paulusakten nicht den ursprünglichen Text wiedergebe, ist durch ihre nunmehr erfolgte Veröffentlichung¹ nur allzusehr bestätigt worden. Ich weiß nicht, ob die Wissenschaft darum zu trauern braucht. Sie lebt von Fragen und Problemen und ein Fund, der ein fertiges Ergebnis bringt, gibt ihr weniger Nahrung als einer, der neue Fragen stellt oder alte um so dringlicher erscheinen läßt. Schmidts Entdeckung hat das Problem der Paulusakten nicht gelöst, aber höchst erwünschtes Material dafür geliefert. Über vieles läßt sich jetzt sicherer und richtiger urteilen als es dem scharfsinnigen Gelehrten möglich war, der mit bewundernswertem Fleiße zum ersten Male eine Lichtung in den Urwald der apokryphen Apostelgeschichten geschlagen hat. Aber so sehr es zu wünschen ist, daß das Material zu den apokryphen Apostelgeschichten durch weitere glückliche Funde vermehrt werde, so werden doch Lipsius' literargeschichtliche Untersuchungen über diesen Gegenstand und seine von Bonnet unterstützten und fortgesetzten handschriftlichen Forschungen immer den Grund bilden, auf den alle Späteren zurückzugehen haben; denn wenn auch diese Arbeiten verbesserungsbedürftig sind, so hat ihr Urheber sich nicht nur durch die Heranschaffung und Durchdringung eines ungeheuren Materials, sondern auch durch die Grundlegung des richtigen Forschungsprinzips ein unvergängliches Verdienst erworben. Es ist nicht eben erhebend zu sehen, daß manche deshalb, weil Lipsius in der Anwendung des Prinzips nicht immer glücklich gewesen ist, das Prinzip selbst verwerfen und auf eine sorgfältige Analyse der Überlieferung verzichten zu dürfen glauben, obwohl doch ohne sie die Erkenntnis des Wesens und

¹ C. Schmidt, Acta Pauli, Übersetzung, Untersuchungen und koptischer Text. Leipzig 1904.

der Entstehung dieser Literatur unmöglich ist. Nachdem ich an einem Teil der Paulusakten, mehr skizzenhaft als abschließend, zu zeigen versucht habe, wie gründlich diese Stoffe im Lauf der Zeiten umgewandelt sind,¹ will ich nun den Schluß derselben Akten, das Martyrium des Paulus, einer kritischen Betrachtung unterziehen.

Der Tod der Apostel interessierte begreiflicherweise die Gläubigen in ganz besonderem Maße. Es wurde daher vielfach aus den apokryphen Apostelgeschichten das Martyrium herausgehoben und gesondert überliefert und ging so unter mannigfachen Umwandlungen schließlich in den Besitz der Kirche über. Dieser Umwandlungsprozeß liegt besonders deutlich zutage bei dem Martyrium des Andreas. Da die folgende Untersuchung, die einen analogen Vorgang erweisen soll, mit einem sehr viel lückenhafteren Material zu operieren hat, so wird es nützlich sein sie durch eine Darstellung dieses unmittelbar in die Augen springenden Prozesses vorzubereiten. Ich werde mich dabei so kurz wie möglich fassen.

Eine vatikanische Handschrift hat zum Glück ein abgerissenes Stück der Akten des Andreas erhalten.² Es sind durch kurze Erzählung verbundene Reden, die der Apostel im Gefängnis hält. Da es ein Fragment ist, so sieht man aus ihm selbst nicht, an welchem Ort der Apostel gefangen gehalten wird, noch auch wer der Aegeates ist, der sein Schicksal in der Hand hat, ebensowenig, wer der neben der Gattin des Aegeates genannte Stratokles ist, doch darf man aus der abgeleiteten Überlieferung schließen, daß jener der römische Prokonsul von Achaja in Patras, dieser sein Bruder sein soll.

Die Hauptzüge der Geschichte sind folgende. Die gläubig gewordene Gattin des Aegeates, Maximilla, hat ihrem Mann die eheliche Gemeinschaft aufgesagt. Er stellt ihr die Wahl, ihren Widerstand aufzugeben und dadurch den Apostel zu befreien oder aber ihn dem sicheren Verderben preiszugeben. Maximilla, die wie die andern Gläubigen mit dem Apostel im Gefängnis verkehrt, bleibt auf seine Ermahnung standhaft, worauf Aegeates beschließt, den Andreas zu kreuzigen. Mehr Tatsächliches enthält das Fragment nicht.

Die Fortsetzung dieser Geschichte, das eigentliche Martyrium, ist mehrfach in verschiedener Gestalt überliefert. Den Akten am nächsten

¹ Als auf eine Ergänzung dieser Skizze mag der Leser, der sich dafür interessiert, auf meine Rezension der Schmidtschen Publikation in den Göttingischen gelehrten Anzeigen, 1904, S. 702 ff. verwiesen werden.

² Acta apostolorum apocrypha II, 1 ed. M. Bonnet, Leipzig 1898, p. 38—45.

steht das von Bonnet S. 58ff. aus einer Pariser Handschrift des 14. Jahrhunderts abgedruckte Martyrium. Wir finden dieselben Personen, Aegeates, Maximilla und Stratokles, neben dem Apostel. Stratokles tritt besonders hervor. Er kann seinen Schmerz nicht bändigen und vergreift sich an den Henkern. Das stimmt mit den Akten überein, wo Stratokles von allen Brüdern besonders betrübt über den bevorstehenden Tod des Apostels ist. Hier wie dort wird er von diesem als τέκνον angedredet (42, 11; 43, 19 und 59, 25; 61, 2). Der Grund, weswegen Aegeates den Apostel kreuzigen läßt, ist derselbe wie in den Akten, wenn auch die Sache ein wenig verschleiert ist. Aegeates wirft dem Apostel vor, daß er seine Frau ihm heimlich abspenstig gemacht habe, so daß sie nun an ihm und Gott ihr Gefallen habe. Dafür läßt er ihn erst geißeln und dann kreuzigen. Nach dem Tode des Apostels bestürmt Aegeates vergeblich seine Gattin, die, wie es heißt, wegen seines rohen Charakters und seines frevelhaften Wandels von ihm getrennt war, sich mit ihm wieder zu vereinigen und tötet sich heimlich in der Nacht durch einen Sturz aus der Höhe.

Die Unselbständigkeit des ganzen Stückes zeigt sogleich der Anfang, der den Leser ganz unvermittelt in medias res versetzt: τοῦ μακαριωτάτου ἀποστόλου Ἀνδρέου διαλεγομένου τοῖς ἀδελφοῖς δι' ὅλης τῆς νυκτός.

Dasselbe Stück ist in einer älteren Pariser Handschrift stark verkürzt erhalten. Es ist der Versuch gemacht — ungeschickt genug — durch eine kurze Einleitung das Ganze selbständig erscheinen zu lassen. Gegen Schluß und in der Mitte ist die Überlieferung ausführlicher und selbständiger, vielleicht in Einzelheiten auch ursprünglicher. Infolge der Kürzung sind aber sehr wichtige Dinge ausgefallen, nämlich das Motiv der Hinrichtung und das Einschreiten des Stratokles, der hier auch nicht wie in der längeren Fassung von vornherein als eine bekannte Person behandelt, sondern wo er zum ersten Male auftritt, als Στρατοκλήης τις eingeführt wird (p. 60, 30).

Wesentlich hiervon verschieden ist die Darstellung in dem Martyrium, das Bonnet an erster Stelle S. 46ff. abgedruckt hat. Die Geschichte des Andreas wird darin vollständig gegeben. Sie beginnt, wie die Thomasakten und die Johannesakten des Prochoros, mit der Trennung der Apostel von Jerusalem. Andreas geht direkt nach Patras und bekehrt die ganze Stadt mitsamt dem Prokonsul Lesbios. Das wird c. 2—7 erzählt. Was nun folgt, weicht so weit von dem andern Martyrium ab, daß es eine ganz andere Geschichte scheint. Das Motiv, daß

der Apostel den ehelichen Frieden stört, ist gänzlich ausgeschieden. Aegeates, der Nachfolger des Lesbios, läßt den Apostel verhaften, weil er die Tempel und Haine der alten Götter zerstört und den Gekreuzigten gepredigt hat. Daß aber dennoch diese Erzählung von der andern nicht unabhängig ist, zeigt sich am Schluß, der mit dem des andern Martyrium genau übereinstimmt (c. 18 = c. 10), ja in der Mitte hat sie den ursprünglichen Text sogar besser erhalten, denn sie gibt die in dem andern Martyrium stark verkürzte, sehr charakteristische Anrede des Apostels an das Kreuz ausführlich wieder (c. 14 = c. 4).

Noch weiter in derselben Richtung umgebildet ist die ursprüngliche Erzählung in der lateinischen *Passio Andreae* (S. 1 ff.). Hier geht ein Brief der Presbyter und Diakonen der Kirchen Achajas voraus, die den Glauben an den dreieinigen Gott von dem Apostel empfangen zu haben bekennen. Auch hier wird Andreas von dem Prokonsul, der hier Aegeas heißt, gekreuzigt, weil er die Tempel der Götter zerstört und weil er die Menschen überredet der Sekte beizutreten, deren Vernichtung die römischen Kaiser befohlen haben. Es ist ein langes Religionsgespräch zwischen dem Apostel und dem Prokonsul eingeschoben, worin jener diesen u. a. auch über das Meßopfer belehrt. Auch der Schluß ist völlig umgearbeitet. Von der Gattin des Prokonsuls ist überhaupt keine Rede mehr. Nachdem das Volk sich schon einmütig gegen sein ungerechtes Urteil aufgelehnt hatte, wird er selbst, nachdem der Apostel seinen Geist ausgehaucht, auf der Straße vor aller Augen von einem Dämon gepackt und getötet.

So sind im Lauf der Zeit auch die letzten Spuren der ursprünglichen Motive der Erzählung ausgelöscht.

Dieser Vielgestaltigkeit gegenüber ist die Überlieferung des Martyrium Pauli einfach. Sie liegt in zwei an Ausführlichkeit recht verschiedenen, inhaltlich aber wesentlich übereinstimmenden Formen vor. Darnach hat Nero erfahren, daß mehrere Personen seiner nächsten Umgebung zum Christentum übergetreten sind. Dies veranlaßt ihn, die Christen sich vorführen zu lassen, unter ihnen auch Paulus. Dieser reizt den Kaiser dadurch, daß er ihn mit der Macht des Königs, dem er dient, bedroht. Darauf verhängt Nero eine allgemeine Verfolgung über die Christen, die er aber durch das Volk einzustellen genötigt wird, und läßt den Paulus durch das Schwert hinrichten.

Wir haben nun zunächst das Verhältnis der beiden überlieferten Formen zu einander zu untersuchen. Die längere ist nur lateinisch in dem sogenannten Linustext (L) erhalten. Sie findet sich bei weitem

häufiger. Lipsius zählt davon 78 Handschriften auf und glaubt, daß ihre Zahl sich noch vermehren lasse (*Acta apostolorum apocrypha* I, p. XXVI). Die kürzere (M) ist lateinisch nur in drei Münchener Handschriften erhalten, deren älteste, s. VIII/IX, älter als irgend eine Handschrift der andern Klasse ist. Alle drei geben aber nur die erste Hälfte des Textes. Im wesentlichen dieselbe Gestalt bieten zwei griechische Handschriften, eine von der Insel Patmos, s. IX, (P), eine andere vom Berge Athos, s. X/XI (A). Dazu kommen eine slavische, koptische und äthiopische Übersetzung (a. a. O. p. LV—LVII), zu denen sich nun noch der von C. Schmidt entdeckte Text gesellt.

Über das Verhältnis des längeren zu dem kürzeren Texte hat Lipsius in den apokryphen Apostelgeschichten II, 1, S. 142 ff. eingehend gehandelt. Konnte er dabei ebensowenig wie den neuentdeckten koptischen Text auch den griechischen Codex A berücksichtigen — das letztere ist erst nachträglich in dem Ergänzungsheft S. 40 geschehen — so ist das für den Gang der Untersuchung nicht von wesentlicher Bedeutung. Ihr Ergebnis ist, daß der kürzere Text M ein Excerpt des längeren L, aber unter Benutzung einer andern Übersetzung, der griechische Text P aber eine noch weiter kürzende Rückübersetzung eines M sehr nahestehenden lateinischen Textes sei (S. 155).

Dies Ergebnis ist in der Hauptsache richtig. Lipsius hat in der Tat gezeigt, daß M an vielen Stellen den Zusammenhang zerreißt und unverständlich ist, wo wir in L die vermißte Motivierung finden. Nichtsdestoweniger sind die Einwendungen, die Zahn gegen Lipsius erhoben hat (*Geschichte des Kanons* II, 872, zu beachten besonders die Anm. 2), nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen, aber den Beweis, daß das Verhältnis gerade umgekehrt, daß L eine Erweiterung von M sei, hat Zahn nicht geführt und auch gar nicht ernsthaft zu führen unternommen. Die Sache liegt, wie meistens, nicht so einfach, daß man sagen kann, der eine Text sei durchaus der ältere, der andere durchaus der jüngere.

Nachgewiesen hat Zahn, daß Lipsius' Versuch den griechischen Text auf den lateinischen M zurückzuführen mißlungen ist (S. 874 ff. besonders Anm. 3). Aber er geht nun seinerseits viel zu weit, wenn er behauptet, daß jener im wesentlichen das Original von diesem sei. Vielmehr sind M und G (worunter ich nach Zahns Vorgang die beiden Griechen P und A zusammenfasse) von einander völlig selbständige Bearbeitungen desselben griechischen Textes. Es gehen aber auch P und A nicht unmittelbar auf dieselbe Vorlage zurück, so daß man diese aus ihnen rekonstruieren könnte, wie Lipsius es versucht hat. Der Text,

den dieser Act. ap. I, 104ff. gibt, ist ein ganz willkürliches Gebilde, das niemals in der Überlieferung existiert hat. Man darf damit nicht arbeiten, sondern muß es mit Hilfe des kritischen Apparats wieder in seine Bestandteile auflösen.

L und M enthalten, trotz mancher Abweichungen auch im Ausdruck, doch im ganzen dieselbe Übersetzung, das ist augenscheinlich und auch unbestritten. Mit Recht macht Zahn darauf aufmerksam, daß der Ausdruck an mehreren Stellen in M eine originalere Färbung hat (S. 873, Anm.), aber das beweist doch nur für die Form, nicht für die Substanz des Textes. Es ist auch zuzugeben, daß L eine geschwätzige Breite zeigt, die vielfach nicht ursprünglich scheint. Aber das würde doch auch nur für das Einzelne, nicht für das Ganze beweisen.

Bezeichnend für das Verhältnis des längeren Textes zum kürzeren und ebenso von M zu G ist die Tatsache, daß in sehr vielen Fällen L und M gemeinschaftlich einen Überschuß gegen G haben und zwar vielfach so, daß L und M wörtlich mit einander übereinstimmen. Auch die Art der Übereinstimmung von L und M gegen G kommt vor, daß G eine Wendung hat, die weder L noch M wiedergeben. Dazu kommt, daß gelegentlich L und M ein anderer Wortlaut vorgelegen haben muß als von G geboten wird. So übersetzen L und M (p. 29, 17 und 111, 14) *de tuo angulo*, wo G ἐκ τῆς ἐκείνης ἐπαρχίας hat. L und M haben (p. 28, 9 und 109, 15) *Barnabas et (et om. M) Iustus et quidam Paulus et Arion Cappadocus (Cappadox M)*, dagegen G: ὁ Βαρσαβὰς ἰουδαῖος ὁ πλατύπους¹ καὶ Οὐρίων ὁ Καππάδοξ. — Selten und unbedeutend im Vergleich zu dem erstgenannten Fall sind die Fälle, wo entweder LG gegen M oder GM gegen L übereinstimmen.

Hieraus geht hervor, daß, obwohl M an Umfang G ungleich näher kommt als L, es dennoch von G unabhängig ist und dagegen Beziehungen zu L aufweist, die ein nahes Verhältnis dieser beiden zu einander bekunden.

Ich beabsichtige nicht, das Verhältnis dieser Texte zu einander im einzelnen genau aufzuzeigen; es wird genügen, es an zwei Beispielen zu veranschaulichen, die zugleich die Stellung des neuentdeckten koptischen Textes zu der Überlieferung erkennen lassen.

In dem Anfang des Martyrium wird erzählt, wie Patroclus, der Mundschenk Neros, bei einem Vortrage des Paulus aus dem Fenster

¹ A schiebt nach den Angaben von Lipsius ὁ Καππάδοξ vor ὁ πλατύπους ein. Daß dieses dafür hinter Οὐρίων fehle, wird nicht bemerkt.

stürzt und stirbt. Es heißt nun weiter in L p. 25, 16: (*spiritum exhalavit.*) *quod cum mox Neroni revertenti a balneo fuisset nuntiatum, qui multa frequentia¹ dilectum sibi iuvenem requirebat, contristatus est rex usque ad animam super mortem Patrocli statuitque alium pro eo ad vini officium, ut ei porrigeret poculum.* M hat nur (*mortuus est*). *Continuo nuntiatum est Neroni.* A: (ὤστε αὐτὸν ἀποθανεῖν παραχρῆμα ἐπὶ τοῦ τόπου καὶ) ἀναγγελοῦναι ταχέως ὑπὸ τινῶν σπουδαίων τῷ Νέρωνι. P: (καὶ ἀπέθανεν) ὤστε ἀναγγεῖλαι ταχέως τῷ Νέρωνι. Darauf wird erzählt, wie Paulus den Jüngling vom Tode erweckt und er mit andern Angehörigen des kaiserlichen Hauses fortgeht.

Die Lateiner fahren dann fort:

L p. 27, 6

Cum autem lamentaretur Nero Patroclum et immensitate absorberetur tristitiae, dixerunt circumstantes ad Caesarem: Non, domine, magnanimitas vestra gravetur molestia super mortem adolescentis. Nam vivit et adest pro foribus. Caesar vero cum audisset Patroclum vivere quem paulo ante didicerat mortuum, expavit corde et recusabat eum introire et adstare suo conspectui. Sed cum persuasum illi fuisset ab amicis per plurimos, iussit eum introire.

Die Griechen haben:

A

Ὁ δὲ Καῖσαρ ἀκούσας τὸν θάνατον τοῦ Πατρόκλου ἐλθὼν ἀπὸ τοῦ δημοσίου καὶ περίλυπος γενόμενος σφόδρα ἐκέλευεν ἄλλον εἰς τὸν τόπον αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ οἴνου στήναι ἀπήγγειλαν δὲ αὐτῷ οἱ παῖδες αὐτοῦ λέγοντες· Καῖσαρ, Πάτροκλος ζῆ καὶ αὐτὸς στήκει ἐπὶ τῆς τραπέζης. καὶ ὁ Καῖσαρ ἀκούσας καὶ θαυμάσας, ἔτι

M p. 107, 16

Caesar autem cum audisset de morte Patrocli, contristatus valde et egrediens a balneo iussit alium stare ad calices. Dixerunt autem pueri ad Caesarem: Noli contristari, Caesar; vivit enim Patroclus et nunc adest. Caesar autem cum audisset vivere Patroclum quem paulo ante mortuum audierat, expavit et volebat eum permittere introire sibi. Et cum suasum illi fuisset ab amicis plurimis, iussit illum introire.

P p. 106, 15.

Ὁ δὲ Νέρων ἀκηκοὺς τὸν θάνατον τοῦ Πατρόκλου ἐλυπήθη σφόδρα καὶ ὡς εἰσῆλθεν ἀπὸ τοῦ βαλανείου ἐκέλευεν ἄλλον στήναι ἐπὶ τοῦ οἴνου. λεγόντων δὲ αὐτῷ ταῦτα ἤκουεν ὅτι Πάτροκλος ζῆ καὶ ἔστηκεν ἐπὶ τῆς τραπέζης. καὶ εὐλαβεῖτο εἰσελθεῖν. καὶ ὡς εἰσῆλθεν, λέγει αὐτῷ ὁ Καῖσαρ.

¹ Unverständlich.

δὲ ἀριστῶν ὅτι Πάτροκλος ζῆ, οὐκ
ἐβούλετο εἰσελθεῖν ἐπὶ τὸ ἀριστον.
μετὰ δὲ τὸ εἰσελθεῖν αὐτὸν εἶδεν
τὸν Πάτροκλον.

Vergleichen wir die verschiedenen Zeugen mit einander, so fällt zunächst auf, wie gewaltsam eingeklemmt am Anfang in dem kürzeren Text zwischen dem Bericht von dem Sturze des Patroklos und dem von seiner Auferweckung die Meldung an Nero steht. In M fehlt jede Verbindung, in A und P ist sie ganz äußerlich und so ungeschickt wie möglich. Es ist aber der Satz in allen diesen Texten an seiner Stelle ganz überflüssig, da ja sein Inhalt hinterher (S. 107, 16 und 106, 15) wiederholt wird. Dadurch wird er vollends zum Verräter ihres sekundären Charakters. Mit der ungeschickten Kürzung ist aber noch eine andere Unzuträglichkeit verbunden. Denn während in L die Bemerkung, daß Nero die Nachricht von dem Tode des Patroklos erhalten habe, als er aus dem Bade kam, an der ersten Stelle in einem vernünftigen Zusammenhang steht, wird in M und P — in A ist der Wortlaut geändert — dies Kommen Neros aus dem Bade nachträglich erwähnt, aber so, daß nun auch diese Bemerkung völlig in der Luft schwebt.

Diese Stelle ist nun auch in der neuentdeckten koptischen Übersetzung erhalten, leider arg verstümmelt, aber doch so, daß man sieht, mit wem der Kopte zusammengeht. Die eingeklammerten Worte beruhen auf der Ergänzung des Herausgebers und Übersetzers.

(Als aber Nero gehört (hatte) von dem (Tode) des (Patroklos, wurde er betriibt sehr) und als (er gekommen aus dem Bade), da befahl er, (daß ein anderer an seiner Statt über den) Wein trete. (Sie meldeten aber ihm: O Kaiser, Patroklos lebt — Das weitere fehlt.

Man sieht, daß der Kopte den kürzeren Text bietet. Auch scheint es sicher, daß er nicht mit M, sondern mit den Griechen übereinstimmt. Welchem von beiden er aber näher steht, ist an dieser Stelle nicht ganz klar. Der Herausgeber hat die Ergänzungen halb nach P, halb nach A gegeben. Die Übereinstimmung in der zweiten Hälfte mit A scheint durch die Stellung der erhaltenen Worte *Wein trete* gesichert.

Viel interessanter wird nun das Verhältnis der Texte zu einander im folgenden, wo leider der koptische Text nicht erhalten ist.

In L ist der Verlauf der gesamten Erzählung folgender: Nero erhält die Nachricht von dem Tode des Patroklos, als er aus dem Bade kommt. Inzwischen hat Paulus den Patroklos ins Leben zurückgerufen, und die andern aus dem Hause Cäsars, die die Predigt mit angehört hatten,

kommen mit ihm zurück. Als Nero wieder zu klagen anfängt, sagen die Umstehenden: Patroklos lebt und steht vor der Tür. Nero erschrickt und glaubt, es ist ein Gespenst.

In dieser Erzählung ist Zusammenhang, und die Situation ist im großen und ganzen klar. Daß aber auch dieser Text nicht durchaus ursprünglich ist, zeigt *circumstantes*. Dieser Ausdruck ist in seiner Nacktheit unbefriedigend. Man erfährt nicht, wie die Umgebung des Kaisers zu der Kenntnis von der unerwarteten Wendung gekommen ist. Entweder muß man annehmen, daß die Umgebung des Kaisers Patroklos mit seinen Begleitern vor dem Hause gesehen hat, oder man muß diese selbst in den *circumstantes* erblicken und sich denken, daß sie inzwischen in das Haus eingetreten sind, während Patroklos noch vor der Tür stehen geblieben ist.

Ungleich mehr aber überlassen die Griechen der Phantasie zu ergänzen. P ist ganz unverständlich. Der Kaiser hört — man weiß nicht von wem — daß Patroklos lebt und wieder an der Tafel seines Amtes waltet. In A sind es wie in M die Sklaven, die es melden, aber woher sie ihre Kunde haben, wird nicht gesagt. Völlig unerfindlich aber ist, wie Patroklos in den Speisesaal gekommen ist. Hier trennt sich nun aber M von den Griechen und schließt sich L auf das engste an. Beide geben übereinstimmend an, der Kaiser habe Patroklos aus Angst, es sei sein Geist, nicht in das Haus eintreten lassen wollen, und erst auf das Zureden seiner Freunde sich dazu entschlossen. Bei den Griechen aber heißt es, der Kaiser habe nicht eintreten wollen, wobei es völlig unklar bleibt, ob in den Speisesaal oder in das Haus. Nach P ist allerdings der Kaiser wieder im Hause, aber die Andeutung in A, die an das Triclinium denken läßt, fehlt in P. Nachdem aber eben gesagt ist, der Kaiser habe nicht eintreten wollen, lassen die Griechen unmittelbar darauf ohne die leiseste Motivierung das Eintreten gleichwohl geschehen, aber nicht das des Kaisers, sondern des Patroklos. — Diese grenzenlose Verwirrung wird den letzten Zweifel an dem sekundären Charakter des griechischen Textes ausschließen.

Dies könnte genügen, das Verhältnis von L, M, A und P zu einander zu beleuchten, wenn es nicht wünschenswert schiene, über die Stellung des Kopten noch eine größere Sicherheit zu gewinnen. Dazu gibt der Schluß der Akten Gelegenheit. Es wird erzählt, wie Paulus dem Kaiser nach seinem Tode erscheint.

A

Κάκεινου ἀκούσαντος καὶ ἐπὶ πολὺ θαυμάσαντος καὶ διαπορούντος τὰ περὶ αὐτοῦ ἦλθεν ὁ Παῦλος πρὸς αὐτοὺς περὶ ὧραν ἐννάτην ἐστῶτων μεταξὺ τοῦ Καίσαρος φιλοσόφων τε καὶ φίλων καὶ τοῦ κεντυρίωνος καὶ εἶπεν πρὸς Νέρωνα φωνῇ μεγάλῃ ὁ Παῦλος ὁ τοῦ Χριστοῦ στρατιώτης· καὶ νῦν . . . καὶ ταῦτα εἰπὼν ὁ Παῦλος ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ. ὁ δὲ Νέρων ἀκούσας τῶν ῥημάτων Παύλου καὶ ταραχθεὶς etc.

Leider fehlt hier M. Der Kopte hat nach der Übersetzung des Herausgebers folgendes: (*Während er sich noch wunderte (und zweifelte, sofort) in der (neunten Stunde, als) viele standen (bei dem Kaiser, nämlich) Philosophen und der Centurio mit) einander, da offenbarte sich Paulus vor allen (und sagte:.) . . . Als er aber gehört hatte dieses, erschrak er* etc.

Der koptische Text ist, wie man sieht, hier soweit erhalten, daß über die Ergänzungen kaum ein Zweifel sein kann. Akzeptiert man diese, so hat man zu konstatieren, daß die Übereinstimmung zwischen dem Kopten und P beinahe vollkommen ist.

Wie unzulänglich der Text von P ist, liegt auf der Hand. Daß die Präposition vor ὧραν fehlt, beruht offenbar auf einem Schreibfehler, der Kopte setzt sie voraus. Aber wie versprengt steht diese Zeitbestimmung hier, die doch offenbar zu dem Erscheinen des Paulus gehört. In A findet sich die Zeitbestimmung an der richtigen Stelle, aber die Bemerkung über die Freunde, die Philosophen und den Centurio schleppt nach. Wie der Centurio unter die Philosophen kommt, ist völlig unbegreiflich. Gemeint sein kann nur Cestus, der 112, 5 und 116, 14 als Centurio bezeichnet wird. Aber wo dieser sonst mit Namen genannt ist, wird er immer mit dem Präfekten Longus zusammen aufgeführt. Beide sind bei der Hinrichtung des Paulus zugegen und werden von ihm vorher bekehrt. Unverständlich ist aber auch die Anwesenheit der Philosophen selbst.

Gegenüber dieser unklaren und verworrenen Darstellung bietet nun L wieder eine zusammenhängende und verständliche Erzählung. Nach S. 38, 6 (= S. 115, 3 in AP) schickt Nero zwei Soldaten, Parthenius

P

Κάκεινου θαυμάζοντος καὶ διαπορούντος ὧραν ἐννάτην ἐστῶτων πολλῶν μετὰ τοῦ Καίσαρος φιλοσόφων καὶ τοῦ κεντυρίωνος ἦλθεν ὁ Παῦλος ἔμπροσθεν πάντων καὶ εἶπεν· Καίσαρ ὁ δὲ ταραχθεὶς etc.

und Feritas, aus, die sehen sollen, ob die Hinrichtung schon vollstreckt ist. Sie finden Paulus noch am Leben. Wo sie ihn finden, ist in AP nicht angedeutet. Sie kehren hier sogleich zum Kaiser zurück, was gar keinen Sinn hat, da sie doch offenbar abgeschickt sind, um nötigenfalls die Hinrichtung zu beschleunigen. Dagegen treffen sie in L Paulus noch auf dem Wege zum Richtplatz, während er eine lange Ansprache an die Menge hält. Sie sorgen dafür, daß der Weg fortgesetzt und die Hinrichtung vollzogen wird. Erst nach der Hinrichtung kehren die beiden Soldaten zu dem Kaiser zurück und berichten ihm über all die Wunder, die bei der Hinrichtung sich ereignet haben. Dieser ist darüber so entsetzt, daß er einen Staatsrat abhält, zu dem er in erster Linie Philosophen zuzieht, natürlich doch als solche, die über das Unbegreifliche am ehesten Auskunft geben können. Während sie ratschlagen, kommt Paulus um die neunte Stunde.

Wenn nun L im allgemeinen den Zusammenhang und die Motive der ursprünglichen Erzählung besser erhalten hat als die andern Zeugen, so ist doch damit, wie schon gesagt, noch lange nicht bewiesen, daß L eine treue Übertragung des Originals darstellt. Es ist sehr wohl möglich, daß im einzelnen Falle selbst die miserabelen griechischen Texte Älteres erhalten haben. So bin ich mit Zahn (S. 875) der Meinung, daß nicht, wie Lipsius annahm, das πλατύπους der Griechen S. 108, 13, das auch die koptische Übersetzung bezeugt (S. 87), aus Παύλος τις verderbt ist, sondern daß umgekehrt das *quidam Paulus* der Lateiner aus einer Korruptel entstanden ist (vgl. oben S. 322). Ebenso wird Zahn Recht haben, wenn er annimmt, daß die Geschichte von dem Sturz des Patroklos in L nach Apg 20, 7—12 umgemodelt ist (S. 872).

Sicher späteren Ursprungs, was Lipsius selbst für wahrscheinlich erklärte (Ap. Apg II, 1, 142), sind die Bemerkungen über das Verhältnis des Apostels zu Seneka auf S. 24, 6—17, die in dem kürzeren Texte fehlen. Sie bilden in L durchaus eine Digression, während M keine Lücke empfinden läßt.¹ Aber das ist nicht die Hauptsache. Der ganze Abschnitt widerspricht den Voraussetzungen der Haupterzählung. Denn nach dieser hat Paulus sich einen Speicher außerhalb der Stadt gemietet. Dahin schleicht der Mundschenk abends heimlich — in M ist dieser Zug unterdrückt — der Kaiser aber ist aufs äußerste überrascht und entrüstet, als der Mundschenk und andere aus seinem Hause Jesum

¹ *Et adiciebantur ad eum animae multae, ita ut per totam urbem strepitus fieret et concursus multitudinis de domo Caesaris et credebant in domino et fiebat cotidie gaudium magnum. Quidam autem pincerna Caesaris, nomine Patroclus, abiit vespera ad horreum usw. S. 105.*

Christum als ihren Herrn bekennen. Als nachher Paulus vor ihn geführt wird, wirft er ihm vor, daß er sich heimlich in das Reich eingeschlichen habe. Dagegen wird in jener Digression erzählt, daß Paulus ganz unbehindert gelehrt und auch mit den heidnischen Philosophen disputiert habe, daß die meisten von ihnen vor ihm kapituliert hätten, daß Seneka — er wird mit Namen nicht genannt, sondern als Lehrer des Kaisers bezeichnet — dem Kaiser einige von seinen Schriften vorgelesen¹ und bei allen Bewunderung für ihn erregt habe, endlich daß auch der Senat eine hohe Meinung von ihm gehabt habe.

In c. 11 (p. 36, 2) finden wir ein Wort, das mittelbar oder unmittelbar aus Statius stammt: *Primus in orbe timor creavit deos = Primus in orbe deos fecit timor.*² Dies Zitat steht in einer Rede, die Paulus an die Männer richtet, die ihn zu dem Richtplatze führen. Er warnt sie vor dem ewigen Feuer, durch das der Herr die Welt vernichten wird, und knüpft daran eine längere, sehr unklare Auseinandersetzung über das Wesen der heidnischen Götter. Diese ganze Auseinandersetzung fehlt im Griechischen, und es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß sie erst in der lateinischen Bearbeitung hinzugefügt ist. Die Götter, heißt es, sind leere Bilder von Menschenhand gemacht, unter ihnen aber verbergen sich Dämonen. Diese Dämonen sind die gefallenen Engel, die es auf das Verderben des Menschengeschlechts abgesehen haben, unter sich aber sind sie uneinig. Das wird durch ein Wort des Jesaias (48, 22) belegt: *Non est enim pax impiis, dicit dominus.* Dies Zitat kann ebensowenig wie das eben erwähnte profane aus einem griechischen Original übersetzt sein, denn es stammt aus der Übersetzung des Hieronymus. Die Septuaginta haben: οὐκ ἔστι χαίρειν, λέγει ὁ κύριος, τοῖς ἀσεβέσιν (oder . . . τοῖς ἁ. λ. ὁ. κ.) und dementsprechend übersetzte man vor Hieronymus: *Non enim est gaudere impiis, dicit dominus,*³ Hieronymus aber gibt das hebräische לֹא שָׂמֵחַ wieder. Der Uneinigkeit der heidnischen Götter wird die Einheit des christlichen Gottes gegenübergestellt: *deitatis nomen per plures nequaquam dividitur, quoniam unus deus a quo omnia et unus dominus Iesus Christus per quem sunt omnia et unus*

¹ Vgl. c. VII des apokryphen Briefwechsels zwischen Seneka und Paulus. Daß Pseudolinus nicht auf diese Briefstelle, sondern beide auf eine verloren gegangene Quelle zurückgehen, ist eine willkürliche Annahme Westerburghs (Der Ursprung der Sage, daß Seneka Christ gewesen sei, S. 25), der das höchst schwierige, mir vollkommen rätselhafte Problem jenes apokryphen Briefwechsels nicht gelöst hat.

² Statius, Thebais, III, 661. Der Halbvers wird von Fulgentius Mythologicon I, 1 g. E. dem Petron beigelegt, nach Bücheler (in der größeren Ausgabe S. 216) mit Unrecht.

³ So bei Irenäus I, 16, 3.

spiritus sanctus in quo consistunt universa, cui fideliter fidelia obtemperant omnia et non est scisma in divinitate quia caret pluralitate. Dies Bekenntnis der Dreieinigkeit klingt ganz nachnicaenisch. Der Vs. 1 Cor 8, 6 wird unendlich häufig von den Vätern in ihren Erörterungen über die Trinität verwendet und ist auch in manche Bekenntnisformeln aufgenommen, aber ich habe kein Beispiel gefunden, wo er in gleich geschlossener Form ergänzt wäre. Darauf folgt eine sehr konfuse Auseinandersetzung über die Entstehung der heidnischen Göttervorstellungen. Der Schreiber scheint etwas von der euemeristischen Theorie gehört zu haben, nach der die als Götter verehrten Wesen menschliche Herrscher auf Erden gewesen sind. Daran knüpft er ganz äußerlich das erwähnte Zitat aus Statius, das auf einen ganz anderen Gedankenkreis zurückgeht. Dies Zitat ist aber die notwendige Voraussetzung für den folgenden Satz.¹ Es läßt sich also nicht annehmen, daß etwa nur dies Zitat in der lateinischen Übersetzung eingeschoben sei, ebenso aber ist auch das Zitat aus Jesaias mit dem ganzen Zusammenhang eng verknüpft.

Noch eine andere Erwägung spricht dafür, daß dieser ganze Teil der Rede erst im Lateinischen entstanden ist. Die Rede des Paulus ist, wie oben gesagt, an seine drei Begleiter, Longinus, Megistus und Arestus, gerichtet. Nun antworten aber diese gar nicht unmittelbar darauf, sondern das ganze Volk fängt an zu klagen, als wäre es selbst angeredet. Erst als Paulus zum zweitenmal das Wort ergreift, reden dann auch die drei heimlich zu ihm, indem sie sich lediglich auf den ersten Teil der Rede beziehen und direkt an den letzten Satz desselben anknüpfen.² Es läßt sich also das ganze im Griechischen fehlende Stück (p. 33, 16—37, 5) ausscheiden, ohne daß der Zusammenhang gestört wird, vielmehr wird dieser dadurch nur geschlossener.

Demnach kann keiner von den erhaltenen Texten des Martyrium Pauli als Quelle der andern angesehen werden, alle stammen vielmehr aus einer gemeinschaftlichen Quelle, die in den andern verkürzt, in dem Linustext erweitert ist.

Lipsius hat den Linustext im Unterschied von den andern gnostisch

¹ *Attendite . . . cur tam multiplicia non numina, sed miserabilia emergerint deorum portenta, videlicet quia multi coeperunt velle fieri principes ac tyranni et dominatores non vitiorum, sed hominum suae naturae consortium, unde ignorantiae tempestate demersi . . . unusquisque potestatis suae deum aut mutuavit aut statuit, unde et dicitur, quia primus in orbe timor creavit deos. ad tantam [enim] miseri homines pervenerunt dementia, ut sic miserimos homines sibi deos constituerent, p. 35, 15.*

² P. 33, 11 *non enim, sicut vos putatis, alicui terreno regi militamus. P. 37, 7 rogamus te, domine, fac nos adscribi in militia regis aeterni.*

genannt, aber er selbst sagt, daß die Spuren des Gnosticismus darin fast ganz getilgt seien (II, I, 270), und man wird Zahn zugeben müssen, daß was Lipsius als Rudimente gnostischer Anschauungen noch zu erkennen glaubt, auch wohl auf katholischem Boden hätte erwachsen können (cf. Gesch. des Kan. p. 877 Anm.).

Müßten wir die aus den erhaltenen Texten des Martyriums zu erschließende Erzählung als den ursprünglichen Schluß der Paulusakten anerkennen, so ständen wir vor einer schwer zu erklärenden Erscheinung. Denn diese Erzählung stimmt durchaus nicht zu den übrigen Teilen der Paulusakten und darum auch nicht zu den übrigen apokryphen Apostelgeschichten, von denen die Paulusakten nicht getrennt werden können. Es ist aber eben die Frage, ob jene Erzählung wirklich ursprünglich ist. Auf diese Frage hat Lipsius sich nicht weiter eingelassen, obwohl sich eine deutliche Spur findet, die zu ihrer Lösung führt.

In den uns erhaltenen Texten wird Neros Zorn gegen Paulus dadurch gereizt, daß dieser ihn gegen den ewigen König herabsetzt und ihn auffordert, sich diesem höchsten Herrscher zu unterwerfen, um seinem Gerichte zu entgehen. Das betrachtet Nero als eine Majestätsbeleidigung und läßt ihn darum durch Senatsbeschluß zum Tode durch das Schwert verurteilen.

Eine völlig abweichende Version kannte Chrysostomus.¹ Er sagt, daß die Gegner des Mönchtums den Mönchen dieselben Schimpfnamen gäben wie Nero dem Paulus, nämlich Betrüger, Schandbuben und ähnliche. So nämlich habe dieser den Apostel gescholten, als er ein von ihm besonders geliebtes Keksweib zum Glauben bekehrt und zugleich überredet habe, den schmutzigen Verkehr mit ihm aufzugeben. Deswegen habe der Kaiser den Apostel zunächst ins Gefängnis geworfen, und als dann dieser doch nicht aufgehört habe, das Mädchen weiter zu beraten, ihn schließlich hinrichten lassen.

Diese kurzen Andeutungen setzen eine Erzählung voraus, die von der in unsern Texten enthaltenen vollkommen verschieden ist. Unsere Texte wissen nichts von dieser Lieblingsmätresse Neros, die Paulus bekehrt haben soll, sie wissen nichts davon, daß Paulus durch Verdammung des Geschlechtslebens bei dem Kaiser Anstoß erregt hat, ja von geschlechtlicher Enthaltbarkeit ist überhaupt in unsern Texten keine Rede. Aber während uns diese eine gänzlich farblose Erzählung bieten, die kaum einen der für die apokryphen Apostelgeschichten charakteristischen Züge bietet, versetzen uns die Andeutungen des Chrysostomus

¹ Adv. vituperatores vitae monasticae I, 3 (Opp. ed. Montfaucon I, 48).

mit einem Schlage in die ungesunde Atmosphäre jener Produkte einer einseitigen, aber in ihrer Einseitigkeit unerschöpflichen Phantasie. Hier finden wir das Thema wieder, das in unendlichen Variationen wie in den Paulusakten so in den Apostelgeschichten überhaupt immer wiederkehrt, die Predigt von der Enthaltbarkeit, die zu den mannigfachsten Komplikationen und in den meisten Apostelgeschichten zum Tode des Apostels führt.

Betrachtet man aber die Darstellung, die die uns erhaltenen Texte geben, genauer, so wird man bemerken, daß diese in einem Zuge deutlich den Charakter einer späteren Zeit verrät. Am lebendigsten ist dieser Zug in dem Linustext herausgearbeitet. Der Text des Monacensis und auch der beiden griechischen Handschriften ist ganz schlecht; doch lassen sie dieselbe Darstellung erkennen. Es kann daher nicht zweifelhaft sein, daß der Linustext den gemeinschaftlichen Text im wesentlichen treu wiedergibt.

Gleichzeitig mit der Verurteilung Pauli erläßt Nero den Befehl sämtliche Christen in Rom zu verbrennen. Seine Schergen durchstöbern die ganze Stadt und Umgegend und töten ihrer eine so große Menge, daß das römische Volk erbittert den kaiserlichen Palast stürmt und sich gegen den Kaiser erhebt. Man schreit, er solle seinem Wüten Einhalt tun. Es seien ihre Landsleute, die er verderbe; sie schützten das römische Reich. Er vernichte die römische Manneskraft, die durch die Menge so vieler Soldaten der ganzen Welt furchtbar wurde. Darauf bekommt Nero Angst und erläßt ein Edikt, niemand solle wagen die Christen anzutasten, bis jeder einzelne Fall genau untersucht und dem Kaiser darüber Bericht erstattet sei.

So gewiß diese Darstellung hinsichtlich der historischen Verhältnisse, die sie zu veranschaulichen vorgibt, die reinste Erfindung ist, so gewiß ist es, daß sich in ihr die Stimmung und das Bewußtsein und bis zu einem gewissen Grade die Erfahrung der Zeit widerspiegelt, die sie hervorgebracht hat. Die Kirche steht nicht mehr im Gegensatz zur Welt, sie erwartet ihren Triumph nicht mehr im letzten Gericht, sie sieht ihn in dieser Zeitlichkeit auf Erden gegenwärtig.

Entspricht diese Stimmung den Verhältnissen der Zeit, für die uns die Paulusakten zum ersten Male äußerlich bezeugt werden, der Zeit Tertullians?

Die Fiktion, daß ein Kaiser ein Toleranzedikt für die Christen erläßt, hat, wenn wir von der Person absehen, für diese Zeit gewiß nichts Auffälliges. Man braucht ja nur an das Schriftstück, das Justin an das

Ende seiner ersten Apologie gesetzt hat, oder an das 5. Kapitel in Tertullians Apologeticum zu denken. Freilich, daß gerade Nero der erste sein soll, der ein solches Edikt erlassen habe, schlägt ebenso der christlichen Tradition wie der Wirklichkeit ins Gesicht. Allerdings wird ihm das Edikt vom Volke abgenötigt, aber gerade dies ist ein Zug, der im 2. Jahrhundert nicht wohl erfunden sein kann. Wenn schon die Apologeten sich stellten, als wollten sie die Kaiser überreden, wenn Justin gegen sie sogar dieselbe Drohung im Munde führt, die Paulus in den Paulusakten gegen Nero ausspricht,¹ wenn wirklich Melito den Geist des ursprünglichen Christentums so wenig mehr verstand, daß er in der Christenheit „die parallele Größe zum Staate“ sah,² so bezeugen doch dieselben Apologeten die erbitterte Feindschaft des heidnischen Volkes gegen die Christen. Das Volk wartete nicht auf ein kaiserliches Edikt, um den Ruf Ad leonem! zu erheben. Es genügte, daß der Tiber über seine Ufer trat oder Mißwachs und Seuche den Staat heimsuchte, um den Haß zu entfesseln. Und wenn der Haß schwieg, trieben Hohn und Spott ihr Spiel. Wenn in den Paulusakten das Volk findet, daß des Kaisers grausames Wüten gegen die Christen alle Grenzen überschreite, so berichtet zwar auch Tacitus (Ann. XV, 44), daß nach dem Brande der Stadt Neros unmenschliche Grausamkeit Mitleid für die Christen erweckt habe, aber diese Bemerkung hindert ihn nicht, seinen grenzenlosen Abscheu gegen die von ihm als das verworfenste Gesindel bezeichnete Sekte auszusprechen. Und das blieb die öffentliche Meinung im 2. Jahrhundert. Dagegen erblickt in den Paulusakten das Volk in der Christenheit die Romana virtus, die Christen sind es, die das Reich schützen, an der militärischen Stärke, die sie darstellen, hängt die Existenz des Reiches. Wie hätte im 2. Jahrhundert die christliche Phantasie auf eine solche Fiktion kommen und sie sogar in die Zeit des Nero zurückverlegen sollen? Versetzt uns diese Sprache nicht in viel spätere Zeiten, frühestens die des Maxentius, von dem Eusebius berichtet, daß er im Anfang seiner Regierung die Christenverfolgung verboten und um dem römischen Volke zu schmeicheln — ἐπ' ἀρεσκειᾶ καὶ κολακειᾶ τοῦ δήμου Ῥωμαίων — heuchlerisch zum christlichen Glauben sich bekannt habe (H. E. VIII, 14, 1)?

Kann daher der uns mittelbar erhaltene Schluß der Paulusakten

¹ Justin, Apol. I, c. 68 οὐκ ἐκφρεύεσθε τὴν ἐχομένην τοῦ θεοῦ κρίσιν, ἐὰν ἐπιμένητε τῇ ἀδικίᾳ. Passio S. Pauli c. 6 I, 30, 5 *noli putare, quia divitiae huius saeculi, splendor aut gloria salvare te debeant.*

² Harnack, Mission des Christentums, p. 194.

nicht vor dem 4. Jahrhundert entstanden sein, während uns doch Paulusakten schon mehr als 100 Jahre früher bezeugt sind, so ist damit bewiesen, daß jener nicht zu den ursprünglichen Paulusakten gehört.

Die Frage ist nun, wie sich dieser Schluß zu der Geschichte verhält, deren Spuren wir bei Chrysostomus finden. Ehe wir aber dies Verhältnis untersuchen, dürfen wir nicht unerwähnt lassen, daß Chrysostomus mit eben dieser Geschichte sich selbst in Widerspruch setzt, da er an einer Stelle den Weinschenken,¹ an einer andern einen der Anhänger des Kaisers,² womit offenbar kein anderer gemeint ist, statt der Mätresse nennt, einmal aber auch beide mit einander verbindet.³

Es wird mir im Verlauf der Untersuchung hoffentlich gelingen, diesen Widerspruch zu lösen; aber es leuchtet ein, daß auch, wenn die Lösung nicht gelingt, die konstatierte Tatsache bestehen bleibt. Dies ausdrücklich zu betonen, könnte vielleicht überflüssig erscheinen, aber es ist in der Tat behauptet worden, weil Chrysostomus sich widerspräche, so habe er gar keine von der uns überlieferten abweichende Erzählung gekannt, sondern nur willkürlich an Stelle des Weinschenkens eine Geliebte Neros gesetzt.⁴ Es scheint mir überall ein falscher Rationalismus zu sein, eine Tatsache zu leugnen, weil man sie nicht erklären kann, jedenfalls aber ist es auf dem Gebiete der literarischen Quellenforschung ein verhängnisvoller, wenn auch leider nicht seltener Fehler, eine Tatsache durch eine vorschnelle Erklärung sich aus dem Wege zu räumen, während es das erste und das Hauptgeschäft sein muß, die Tatsachen ohne alle Rücksicht auf die Wahrscheinlichkeit der Erklärung scharf aufzufassen und darzustellen.

In unserm Falle ist nun leicht zu zeigen, wie unzulänglich die versuchte Erklärung ist. Denn was ist damit gewonnen, daß man die *παλλακίς* auf Rechnung des Chrysostomus setzt? Wer das tut, muß auch weiter gehen und ihm noch mehr aufs Kerbholz schreiben. Denn wo steht in unsern Texten etwas davon, daß Nero den Apostel zunächst nur zur Verwarnung ins Gefängnis geworfen und erst, nachdem er auch dann noch den Schenken beraten habe, ihn hätte hinrichten lassen? Chrysostomus müßte also seiner Phantasie ein völlig freies Spiel gelassen

¹ Ἐπειδὴ δὲ τὸν οἰνοχόον αὐτοῦ κατήχησε, τότε αὐτὸν ἀπέτεμεν. In II. Tim. hom. 10 (Opp. ed. Montfaucon XI, 722 B).

² Προέκρουσε γὰρ τότε τῷ Νέρωνι τινὰ τῶν ἀνακειμένων αὐτῷ οἰκειωσάμενος. In II. Tim. hom. 3 (Opp. XI, 673 f.).

³ Λέγεται Νέρωνος καὶ οἰνοχόον καὶ παλλακίδα ἀσπάσαι. In acta apost. hom. 46 (Opp. IX, 349 D).

⁴ C. Schmidt, Acta Pauli, S. 123.

haben, wobei er auch darin sich ganz zufällig mit den apokryphen Apostelgeschichten berührt haben würde, daß er das ihnen sehr geläufige Motiv angewandt hätte, nach dem die bekehrten Frauen zu dem Apostel ins Gefängnis kommen. Ist dies nun schon an sich höchst unwahrscheinlich, so muß man doch auch weiter fragen, was den Chrysostomus denn wohl auf solche Fabeleien hätte bringen sollen. Er will den Gegnern der Mönche zu Gemüte führen, daß sie Unrecht hätten, diese wegen ihrer geschlechtlichen Enthaltbarkeit zu schelten. Hätte er den Schluß der Paulusakten so gelesen, wie wir ihn in unsern Texten lesen, wie hätte er dann auf den Gedanken kommen können, die Mönche mit Paulus und ihre Gegner mit Nero in Parallele zu stellen? Es fehlte ja doch jedes *tertium comparationis*, denn nach unserer Überlieferung predigt Paulus das Gericht und verkündet, daß auch der Kaiser ihm nicht entgehen könne, wenn er sich nicht dem höchsten Richter unterwerfe, und diese Predigt ist es, die den Kaiser dazu reizt, den Apostel dem Schwert zu überantworten.

Ist nun durch diese Abschweifung die Verschiedenheit der beiden Erzählungen nur noch in helleres Licht getreten, so daß es scheint, als müsse die eine von der andern gänzlich unabhängig erfunden sein, so gibt es doch einen Punkt, an dem sich beide nah berühren.

Nachdem Nero auf das Drängen des Volkes dem Wüten gegen die Christen Einhalt geboten hat, wird Paulus zum zweitenmal vor den Kaiser geführt. Kaum aber ist dieser seiner ansichtig geworden, so schreit er: Fort, fort mit dem Bösewicht, enthauptet den Betrüger, laßt den Zauberer nicht leben, verderbt den Sinnenverfälscher, vertilgt den Geisterverderber von der Oberfläche der Erde.¹ Das sind ganz ähnliche Schmähungen wie die, mit denen nach Chrysostomus Nero den Paulus überschüttete, weil er ihm seine Geliebte abspenstig gemacht hatte. Aber passen diese Ausdrücke auf das Verbrechen des Hochverrats, das Nero nach unsern Texten dem Paulus zum Vorwurf macht? Er ist doch auf den Apostel erbittert, weil dieser ihm die Macht eines Höheren entgegenstellt, weil er ihm, wie es im Linustext heißt, seine Soldaten entzieht und sie in den Dienst des ewigen Königs stellt. Wie erklärt sich in diesem Zusammenhang vor allem der Ausdruck *carminator*, ein Wort, das, wenn auch sonst — wenigstens so viel ich weiß — nicht nachweisbar, von *carmen* und *carminare* abzuleiten ist und dem griechischen

¹ *Tollite, tollite maleficum, decollate impostorem, nolite sinere vivere carminatorem, perditae sensuum alienatorem, auferte de superficie terrae mentium immutatorum* c. 8 p. 81, 14 ff.

φαρμακός oder μάγος entspricht? φαρμακός, μάγος, πλάνος, ἀπατεῦν das sind die Ausdrücke, mit denen überall in den apokryphen Apostelgeschichten die Apostel wegen ihrer Predigt von den von ihren Frauen verschmähten Ehemännern belegt werden.¹ Nach den *carmina* des Paulus forscht in dem Fragment von Brescia der von seiner Thekla verlassene Thamyris,² aber von irgend welchen *carmina* des Paulus ist in unsern Texten des Martyrium Pauli keine Rede.

Hierzu kommt noch ein anderes Moment. Wozu wird Paulus, nachdem er in aller Form abgeurteilt und auf den Richtplatz abgeführt war, zum zweiten Male dem Kaiser vorgeführt? Die griechischen Texte motivieren es gar nicht, sondern konstatieren nur die Tatsache,³ der Linustext motiviert es mit dem Edikt des Kaisers.⁴ Aber dies Edikt bietet dazu keine Veranlassung, denn in ihm hatte der Kaiser bestimmt, daß keinem Christen etwas widerfahren solle, bevor er nicht selber darüber entschieden habe; das war ja aber hinsichtlich des Paulus geschehen. Wenn man aber auch darüber hinwegsehen will, so bleibt es unerklärt, warum denn die befohlene Exekution des Paulus, die doch auf der Stelle vollstreckt werden sollte, nicht ausgeführt worden war, während inzwischen so viele Christen getötet wurden? Ist nun hier in unsern Texten die Erzählung unverständlich, so stimmt sie wieder äußerlich mit Chrysostomus überein, der ja auch von einer zweimaligen Aburteilung des Paulus berichtet.

Es stellt sich also heraus, daß unsere Überlieferung Züge enthält, die mit dem Hauptmotiv der Erzählung, daß verletztes Hoheitsgefühl des Kaisers zum Untergang des Apostels führt, in Widerspruch stehen. Da die Ausgestaltung dieses Motives eine jüngere Zeit verrät, jene widersprechenden Züge aber sich in der im Geiste der alten Apostelgeschichten gehaltenen Darstellung des Chrysostomus wiederfinden, so verraten sie, daß die Erzählung unserer Texte eine Umarbeitung eben jener Darstellung ist.

Aber was haben die Geliebte des Kaisers und sein Mundschenk mit einander gemein? Wer sich erinnert, wie das Altertum über das Verhältnis des schönen Ganymed zu dem höchsten der Götter dachte, wird nicht lange im Zweifel sein, was er von dem jugendlichen Schenken

¹ S. die Indices bei Lipsius-Bonnet Bd. I und II, 2.

² Vgl. Bd. III, p. 28f. dieser Ztschr.

³ Τότε Παῦλος αὐτῷ προσηρέθη μετὰ τὸ διάταγμα P τότε οὖν πάλιν μετὰ τὸ διάταγμα προσηρέθη Παῦλος A Lipsius-Bonnet I, 112.

⁴ *Quapropter Paulus iterum eius est oblatus aspectibus* ibid. p. 31.

des Kaisers Nero zu halten hat. In der Tat läßt nun der Linustext, wie schon Lipsius erkannt hat (II, 1, 147), den ursprünglichen Charakter des Knaben noch erkennen. Er gibt ihm die Attribute *deliciosus* (25, 3) und *delicatus* (26, 7). Als Nero von seinem Tode hört, sehnt er sich nach dem von ihm geliebten Jüngling (*dilectum sibi iuvenem* 25, 17). In das Gebet um die Wiedererweckung des Jünglings läßt Paulus die Bitte aufnehmen, daß er hernach besser lebe als er gelebt habe (26, 16). Alle diese Züge sind in den übrigen Texten unterdrückt und sie selbst sind ja nichts als die schwachen Reste des ursprünglichen Bildes, die dem flüchtigen Leser kaum auffallen. Aber in allen Texten ist der Name des Jünglings überliefert, der bezeichnend genug für sein Verhältnis zum Kaiser ist: Patroklos. Man weiß, daß man seit Äschylus die Freundschaft zwischen Achilles und Patroklos als ein Liebesverhältnis auffaßte.

Es ist wenig genug, was uns der Linustext von der ursprünglichen Erzählung erkennen läßt; dies Wenige stimmt zwar in den Motiven mit der Geschichte bei Chrysostomus überein, aber es differiert insofern, als anstelle der Geliebten des Kaisers ein Lustknabe erscheint. Es ist eine nah liegende Vermutung, daß Chrysostomus aus Gründen der Decenz aus dem *παλλακός* eine *παλλακίς* gemacht habe, und diese Vermutung scheint eine Bestätigung darin zu finden, daß ja Chrysostomus an andern Stellen statt der *παλλακίς* den *οίνοχόος* nennt, aber es widerstreitet, daß er an einer Stelle beide nebeneinander setzt.

Man könnte geneigt sein, die Verschiedenartigkeit dieser Angaben durch die Annahme zu erklären, daß Chrysostomus verschiedene Versionen gekannt habe, darunter auch die in unsern Texten überlieferte und daß diese da zu grunde liege, wo er von dem Weinschenken spricht. Aber diese Annahme wird dadurch unwahrscheinlich, daß Chrysostomus die Bekehrung des Schenken in einen unmittelbar ursächlichen Zusammenhang mit der Hinrichtung des Paulus setzt. Dieser ursächliche Zusammenhang ist nämlich in unsern Texten völlig unterbrochen, denn Nero erfährt überhaupt nicht, daß Paulus es ist, der den Schenken vom Tode erweckt hat. Patroklos erklärt, daß Jesus Christus, der alleinige König und Herr, ihm das Leben wiedergeschenkt hat. Dann erklären auch die andern Diener, daß sie die Soldaten Christi sind, worauf Nero alle ins Gefängnis werfen und eine Suche nach Christen anstellen läßt. Infolgedessen wird ihm unter andern Christen dann auch Paulus vorgeführt, in dem er an den Blicken der andern „den Führer der Soldaten des großen Königs“ erkennt. Von Patroklos und den andern ist in der Folge nicht mehr die Rede.

Wo man nicht alles wissen kann, was man wissen möchte, ist es wichtig, die Grenzen zwischen dem Sicheren und Möglichen genau zu ziehen. Es ist möglich, und mir auch das wahrscheinlichste, daß Chrysostomus an der einen Stelle aus dem παλλακός eine παλλακίς gemacht und an der andern den Lustknaben in eine παλλακίς und einen οίνοχόος gespalten hat. Es ist auch möglich, daß in der ursprünglichen Erzählung neben dem Lustknaben auch noch eine Geliebte des Kaisers vorkam, und daß Chrysostomus den Lustknaben an der einen Stelle unterdrückt hat. Nicht beweisbar ist, daß Chrysostomus auch die Version unserer Texte gekannt hat, aber es ist gleichwohl nicht unmöglich. Er würde dann aber an den Stellen, wo ihm diese vorschwebt, doch zugleich unter dem Einfluß der andern Version gestanden haben, da er Neros Zorn über die Bekehrung des Schenken zu dem unmittelbaren Grunde der Verurteilung des Paulus macht. — Sicher aber ist, daß in der ursprünglichen Erzählung das stehende Motiv der apokryphen Apostelgeschichten in einer besonders raffinierten und pikanten Weise zur Verwendung gekommen war. Die Überlieferung ist mit Erfolg bemüht gewesen, das Anstößige und Widerwärtige dieses Motives auszumerzen und in der Form, die sie in der neuentdeckten koptischen Übersetzung und den nächstverwandten Texten gewonnen hat, ist kein Rest davon zurückgeblieben. Aber dies ist die Folge eines allmählichen, im einzelnen nicht mehr nachzuweisenden Prozesses gewesen.

Wir werden indessen noch zwei Zeugnisse mit hoher Wahrscheinlichkeit, das eine, wie mich dünkt, mit Sicherheit für eine ältere Gestalt der Paulusakten in Anspruch nehmen dürfen.

In den katholischen Acta Petri et Pauli heißt es, durch die Predigt des Paulus seien viele bewogen den Kriegsdienst zu quittieren und Anhänger Gottes zu werden, ja es seien auch manche aus dem Schlafgemach des Kaisers zu ihm gekommen und hätten, nachdem sie Christen geworden, nicht in das Heer und in den Kaiserpalast zurückkehren wollen.¹ In den katholischen Acta steht diese Bemerkung ganz verloren da, denn ihr Inhalt hat auf das, was dort erzählt wird, nicht die geringste Wirkung. Sie kann daher nicht in dem Kopfe des Verfassers dieser Akten entsprungen sein, sondern muß als eine am Unort angebrachte Reminiscenz aus den Paulusakten angesehen werden. Die Wendung *deserentes militiam* erinnert an den Linustext, wo Nero sich bei Paulus

¹ Lipsius, Acta apost. apocr. I, 129, 14. *Per Pauli vero praedicationem multi deserentes militiam adhaerebant deo, ita ut etiam ex cubiculo regis venirent ad eum et facti Christiani nolent reverti ad militiam neque ad palatium.*

beklagt, daß er ihm seine Soldaten entzieht,¹ aber die ganze Bemerkung läßt sich nicht aus ihm ableiten; denn die Gläubigen aus dem Kaiserpalast kehren ja doch von der Predigt des Paulus in den Palast zurück, auch ist mit keinem Worte angedeutet, daß darunter Bedienstete des kaiserlichen Schlafgemachs gewesen seien, wenn man an solche denken will. Der Ausdruck läßt sich jedoch auch auf ein Verhältnis deuten, wie es nach der ursprünglichen Erzählung jener Patroklos zu dem Kaiser hatte. Läßt sich dies nicht entscheiden, so ist doch so viel sicher, daß der ganze Satz sich auf keinen Fall mit dem Linustext vereinigen läßt.

Dasselbe gilt von dem, was Asterios von Amaseia in seiner Predigt auf die Apostel Petrus und Paulus von der Wirksamkeit des Paulus in Rom erzählt.² Er sagt nämlich, Nero sei deswegen auf Paulus erbost gewesen, weil er die Wollust bekämpft habe, in der Nero vor allen andern ein Virtuos gewesen sei und auf die er mit mehr Schmerzen verzichtet haben würde als auf seine Herrschaft. Man sieht, daß diese Angabe auf das beste zu der von uns erschlossenen ursprünglichen Gestalt der Paulusakten stimmt. Aber es ist doch nicht wahrscheinlich, daß sie direkt auf diese zurückgeht, da Asterios in Übereinstimmung mit der gewöhnlichen Tradition voraussetzt, daß Petrus und Paulus gleichzeitig in Rom gelehrt und gelitten hätten.

Da von dieser Verbindung die Paulusakten auch in ihrer spätesten Gestaltung nichts wissen, so muß die Angabe des Origenes, daß das der Petruslegende angehörige Wort *ἀνωθεν μέλλω τραποῦσθαι* in den Paulusakten stehe, auf einem Irrtum beruhen.

Lipsius glaubte aus den katholischen *Πράξεις Πέτρου καὶ Παύλου* eine Grundschrift des 2. Jahrhunderts erschließen zu können, welche die von Eusebius indirekt bezeugte katholische Bearbeitung der *Πράξεις Παύλου* sei, und meinte, daß aus dieser Origenes jenes Wort entlehnt habe. Aber von der katholischen Bearbeitung der Paulusakten hat uns jetzt die koptische Übersetzung eine Vorstellung gegeben. Es braucht durchaus nicht die katholische Bearbeitung zu sein, es kann daneben andere gegeben haben, und daß tatsächlich der Schluß bereits vorher anders bearbeitet gewesen war, glaube ich bewiesen zu haben. Daß aber die von Lipsius konstruierte Grundschrift weder unter dem Titel *Πράξεις Παύλου* noch überhaupt jemals existiert hat, gedenke ich ein andermal zu zeigen.

¹ I, 29, 13 *quid tibi visum est . . . mihi subtrahere, illi autem colligere milites de meae militiae principatu?*

² Vgl. Lipsius, Apokryphe Apostelgeschichten, II, 1, 249 f.

The order of the Gospels in the parent of Codex Bezae.

By Dom J. Chapman, O. S. B. Erdington Abbey, Birmingham.

Certain phenomena in Codex Bezae show that the Gospels are not given in the order of its archetype. They may be exhibited in the form of five arguments. It is to be remembered that the Gospels appear in the MS in the usual old Latin order: *Mt Jo Lc Mc*.

1. The punctuation of the MS consists "chiefly of a blank space between the words, or of a middle, sometimes of an upper, very seldom of a lower single point, usually placed in the middle of a verse or $\sigma\tau\iota\chi\omicron\varsigma$, and found (as in most other copies) much more thickly in some parts than in others: such a point is often set in the middle of a line, in passages where it is hard to see its use." So far Scrivener, p. xviii. Dr. Rendel Harris, on the other hand, has shown that the points, and perhaps the spaces, are traces of the original colometry of the archetype, thus marked by the scribe, when he did not preserve the lines of his copy. Dr. Harris has pointed out their similarity to the points in the Curetonian Syriac and in the old Latin MS *k* (*Study of Cod. Bezae*, ch. xxiii; but contrast Burkitt, *Evang. Da-Meph.* ii, p. 14).

An examination of the points shows that they are very numerous in Matthew and in the early part of John. From Jo IX, however, they diminish in number, or rather disappear, most columns being entirely free from them, and only one, two, or at the most three, occasionally showing themselves in any column. In Luke they may be almost said not to exist, but in Mark they are regularly used throughout as in Matthew. In the five surviving verses of 3 John not one appears, and in Acts there are again none. This capricious appearance of the dots suggests at once that Mark (dotted) is not in its right place between the end of John (not dotted) and 3 John and Acts (not dotted). If we place it between Matthew (dotted) and the beginning of John (dotted), we get dots consecutively throughout Matthew, Mark and half John, and then none in the rest of John, 3 John and Acts.

To make this clear, I give the two lists:

<i>Present order</i>	<i>Suggested original order</i>
Mt dotted	Mt dotted
{ ¹ / ₂ Jo dotted	Mc dotted
{ ¹ / ₂ Jo	{ ¹ / ₂ Jo dotted
Lc	{ ¹ / ₂ Jo
Mc dotted	Lc
3 Jo	3 Jo
Acts	Acts

We shall then conclude that the scribe of the parent codex got tired of marking his divergence from the original stichometry, and ceased to put in the dots after the middle of John, except here and there by habit, or as a note of interrogation after a question.¹

2. The resultant order of the Gospels will be the same as that of Mommsen's list and of the Curetonian Syriac: Mt Mc Jo Lc. Now Mommsen's list is a catalogue of the Western Collection (see my article in *Expositor*, Aug. 1905), and the Curetonian Syriac is an almost purely Western text. This order—Mt Mc Jo Lc—seems therefore to be the original Western order. To this point we shall recur later.

On the other hand the present order of Codex Bezae is the Old Latin order, and it is probably *exclusively* a Latin order. The change of order in Codex Bezae will therefore be simply another instance of the *Latinizations* so frequently observed in this MS,—the substitution of the Old Latin order for the Western order.

3. Scrivener's description of the irregularity of the colometry of Codex Bezae is given in his edition, p. xvii. A reference to it will remind us that, while Matthew is somewhat irregular, the beginning of John shows a sudden lapse into worse dissolution of the original $\kappa\rho\iota\sigma\tau$.

¹ A conjecture may be hazarded with regard to his reason for ceasing the punctuation. The purpose of writing *per cola et commata* in short sense lines was evidently for the facilitation of reading in public. It is not easy to read *fluently and without mistake from a manuscript which has no divisions between the words*. The short sentences made the difficulty much less. The introduction of the punctuation obviated the necessity of keeping to the lines of the original. But Codex Bezae seems never to have been used for liturgical purposes until the IXth century. We may perhaps suggest that its parent also was intended for private use. The scribe of the parent may have realized this when he arrived about the middle of St. John, and have thought it not worth his while, in consequence, to continue the points. On the other hand it is equally possible that the διορθωτής of the parent inserted the points when revising it by the grandparent, but was too lazy to carry on the marking of the $\kappa\rho\iota\sigma\tau$ beyond the middle of John. But we shall shortly see that there are reasons for preferring the former hypothesis.

In Luke "an entire breaking up of the stichometry becomes rather the practice than the exception: about Luke viii the dissolution seems adopted almost in preference . . . As the work proceeds from the middle of St. Luke onwards (however we may account for the fact), the arrangement of the $\sigma\iota\chi\omicron\iota$ becomes less broken and careless, though some of the chief anomalies are met with even to the last." Thus we gather that there is a *crescendo* and *diminuendo*, broken only by the sudden change when "with the first page of St. John the dissolution becomes much more marked."

This one break in the smoothness of development is removed if Mark, yet more careless than Matthew, is removed from its position between the equally careless end of Luke and the rather more regular Acts, and if it is placed to bridge the gap between the sober end of Matthew and the 'dissolute commencement of John. We have then a gradual *crescendo* up to Luke viii, with a *decrecendo*, less marked, down to Acts. If there seems still to be a contrast left between the delirious Luke and the more regular Acts, (which will then immediately follow it) we will remind ourselves that the Apocalypse and 1 2 3 John originally stood between them.¹

The reason for this irregularity of the $\sigma\iota\chi\omicron\iota$ is obviously the desire to secure uniformity of length by avoiding very short lines, thus obtaining economy of parchment.² In Matthew and Mark the scribe economizes but little. In John he becomes aware (as we have seen) that he need not even record the primitive stichometry by punctuation. The punctuation dwindles, and ceases about John ix. Dr. Scrivener tells us that about John vi. 32 the dissolution becomes complete, "though only one line (i. 16) ends with the article before ch. vi. 32, yet such irregularity occurs no less than 48 times from that place to the end of the Gospel." So that the final neglect of the stichometry just a little precedes the final omission even to draw attention to this neglect by punctuation. We can hardly hesitate to ascribe both forms of neglect to the same scribe,—not the scribe of Codex Bezae, but the scribe of its parent, which had the order *Mt Mc Jo Lc*. We arrive at the same

¹ I have shown in the *Expositor* (July, 1905) that the original contents of Codex Bezae were: *Mt Jo Lc Mc Apoc 1 2 3 Jo Acts*, (and perhaps 1 Peter at the end). The Apocalypse and 1 2 3 John just fill up the space (66 leaves) between the end of Mark and the last verses (still remaining) of 3 John.

² A simple inspection of the printed pages in Scrivener's edition will demonstrate this.

result if we take the average number of syllables in a column by dividing the number of syllables in each book by the number of columns the book originally occupied in Codex Bezae:¹

Mt 372	[Apoc. c. 385]
Mc 386	Acts (<i>beginning</i>) 329 ¹ / ₂
Jo 394	(<i>later</i>) 356 ¹ / ₂
Lc 396	(<i>end</i>) 360

Between Lc and Acts the Apocalypse shows a diminution. We gather that towards the end of that book the scribe discovered that he had plenty of vellum to spare, and reduced the lines roughly to the stichometry of his copy. He had probably engaged to provide a given number of sheets, and at the beginning of Acts he appears actually to shorten the lines in order to eke out the matter, for he had economized too much in Luke and John.

4. A further confirmation of this restoration of the original order is found in an interesting passage of Blass, founded on a discovery made by his pupil Ernest Lippelt, *Adulescens studiosissimus*:

"Videbamus in codice D ἰωάννης nomen, quod est et in euangeliis omnibus et in Actis frequentissimum, modo uno N modo duobus scriptum exstare; non videbamus, quod acute vidit Lippelt, diversum esse in ea re rationem Lucae scriptorum atque reliquorum, quanquam in illo codice Acta non statim excipiunt euangelium, sed intercedit Marcus. Nempe apud Matthaeum est in D ἰωάννης vicies quinquies, ἰωάννης semel (c. 9, 14), apud Iohannem illud decies septies, hoc quater (5, 36. 10, 40. 41 bis), item apud Marcum illud vicies quater, bis hoc (1, 29. 6, 25); at apud Lucam ἰωάννης semel (9, 7), ἰωάννης vicies septies, pariterque in Actis bis illud (11, 16. 13, 5), vicies semel hoc. Fuit igitur antiquus quidam liber haec duo scripta complexus, unde ea in D vel eius archetypum non

¹ The figures for Acts are obtained by actual counting. Those for the Gospel I obtain by using the number of syllables in the Gospels given by J. Rendel Harris, *Stichometry*, p. 51, as counted in Westcott and Hort's edition with some allowances. This cannot give an accurate result for our codex, which has actually fewer syllables, but it is sufficient for purposes of comparison. I give here the counted syllables of the first and second pages of each Gospel, and of the last remaining (or nearly so) of each. The first five pages of Mark are unusually crowded; I therefore give the 6th page instead of the 2^d, as it is of typical length. They are only roughly counted:

Mt fol 3 ^b 345	Mc 285 ^b 414	Jo 104 ^b 407	Lc 182 ^b 382
4 ^b 332	290 ^b 366	113 ^b 370	183 ^b 405
99 ^b 370	347 ^b 328	180 ^b 410	283 ^b 384

It will be seen how out of place Mark (whose real average is about 350) is between John and Luke.

sine cura, ut apparet, translata sunt." (*Ev. sec. Luc. secundum formam quae vid. Romanam*, Teubner, 1897, p. vii.)

Unfortunately Blass's statistics are incorrect. He gives the exceptions correctly, but in the larger figures he includes the occasions where the name would appear in Codex Bezae if the passage were not lost! In Matthew iii, 13 and 14 are lost, and we cannot tell how the name was spelt,—so John i, 19, 26, 28, 29, 32, 35, 41; iii, 23, 24, 25, 26 are missing. In Mark the name is not given in vi, 16, nor in Luke iii, 16 and vii, 19. Yet it occurs 29 times in Luke altogether, and not 28 as Blass has it. He should have added that in the *incipit* of St. John's Gospel we find Ἰωάννης and in the *explicit* Ἰωάνης, and similarly in the Latin. It was further misleading to give the Greek statistics only and not those of the Latin columns. It may be added that in Acts iv, 6 D reads Jo(n)athas for John, both in Greek and Latin. The following table is as accurate as I can make it. I add the *Iohanes* of the heading and *explicit* of the Latin fragment of 3 John:

	GREEK		LATIN	
	Ἰωάνης	Ἰωάννης	<i>Iohanes</i>	<i>Iohannes</i>
Mt	2	23	—	25
Jo	5	6	2	11
Lc	28	1	25	4
Mc	2	23	1	24
3 Jo	—	—	2	—
Acts	21	2	1	22

In the Latin, Mt iii, 13 and 14 exist, and so do John iii, 23, 24, 25, 26, but Mt iii, 1 and 4, John i, 6 and 15 are lost. The Latin exceptions are *Iohanes* in John x, 40 and in the *explicit*, Mc vi, 20, 3 John, heading and *explicit*, Acts iii, 2; *Iohannes* in Lc vii, 20, 24 (once) ix, 7, xx, 6. The Greek exceptions have been given in the quotation from Blass, the *incipit* and *explicit* of John and Mt xiv, 2 have been added. The other passages can be found with the help of any concordance.

The correct statistics enable us to see that Luke and Acts do not stand alone in their witness to Ἰωάνης, for 3 John is with them, and the Gospel of John is divided, *having* Ἰωάννης *in the first six places* viz. i, 6, 15; iii, 27; iv, 1; v, 33 and the *incipit*, but Ἰωάνης in the remaining five, v, 36; x, 40, 41 *bis*, *explicit*. In this we recognize the same phenomenon which we have observed in the irregularity of the stichometry

and in the omission of punctuation, namely a change appearing in the middle of John, the first half of which goes with Matthew and Mark, while the second half agrees rather with Luke, Acts and 3 John. I give the diagram once more in the order of the parent manuscript, dividing the Gospel of St. John in chapter v:

	GREEK		LATIN	
	'Ιωάνης	'Ιωάννης	<i>Iohanes</i>	<i>Iohannes</i>
Mt	2	23	—	25
Mc	2	23	1	24
Jo (1)	—	6	—	8
Jo (2)	5	—	2	3
Lc	28	1	25	4
3 Jo	—	—	2	—
Acts	21	2	1	22

The sudden change from 'Ιωάννης to 'Ιωάνης in John v is very striking, when combined with the evidence of the stichometry and of the punctuation. It is supported by the Latin, which has, however, fallen into the ordinary *Iohannes* in Jo v, 36 and x, 41 *bis*, and has committed the same lapse in Luke four times, against the once of the Greek. Only the Latin of Acts is a surprise. It has clearly been carefully altered to *Iohannes* by some corrector earlier than our present Codex.

The conclusion is certain that, with however much disappointment, we must abandon Dr. Blass's deduction that Luke and Acts were copied from an archetype different from that of the other books. We are bound to admit that this result was attractive, but it postulated two MSS of the Western text of quite similar character, one of which, nevertheless, had a different system of spelling from the other,—a not impossible hypothesis, but not a particularly probable one. Instead, we have to confess that the difference is due simply to a director of the scribe of the parent MS, who obliged the scribe to change the primitive 'Ιωάνης to 'Ιωάννης, and *Iohanes* (the servile but unusual transliteration he found in the grandparent MS) to *Iohannes*. When the director's back was turned, the scribe neglected stichometry, punctuation and orthography alike.

Or, (if this be too imaginative an explanation) we may suppose a corrector, who by a strange coincidence happened to stop correcting at about the point where the scribe grows most careless. In any case we need the less regret the supposed proof of the union of Luke and Acts in a single volume, as other proofs are at hand as the result of our rejection of that of Blass. But this by the way.

It is interesting to find that the older spelling was Ἰωάνης. We may infer that this was the spelling of the name in the Western New Testament of the second century, as it is also the spelling of the neutral text. In this case it is certainly the first century orthography.

5. Just as the change of order in the Gospels from the 'Western' order to the Latin order was a Latinization of our present MS, so we have been tracing the latinizing of its parent.

a. The latest of our points is the correction of the Latin text of Acts, Johanes to Johannes, no notice being taken of the Greek. This was probably the work of a Latin owner, who did not care about the Greek side of the book. The parent-codex was then in Latin hands.

β. But the previous correction of both Greek and Latin in Mt, Mc and half John shows again the work of a Latin, in all probability. Ἰωάνης is bearable, though later scribes preferred Ἰωάννης; but *Iohanes* is rare, and was not likely to be left. The correction is on the whole more likely to be due to a Latin than to a Western owner. It may have been made in the parent-codex at the time of writing, (as I have suggested), or afterwards, (or even in the yet earlier grandparent).

γ. The neglect of the stichometry both in the line-divisions and in the substituted punctuation indicates private ownership, rather than intended use in a Church. This is all the more obvious in a Latin country, for the Latin text has become of so unusual a character by the repeated corrections it has obviously undergone that it would be unfit for public use.

In fine, the various alterations seem to agree in character and to confirm one another, and to make it a safe conclusion that the parent MS of Codex Bezae gave the ancient 'Western' order of Gospels, as in Mommsen's list and in the Curetonian Syriac, viz. Mt, Mc, Jo, Lc.

Further, that the parent MS was probably written for a Latin owner for private use.

This may perhaps have some bearing on the date of the Codex.

It is not likely that the minute details we have observed should have come down from the grandparent of our codex unaltered, so that

we may look upon it as fairly certain that the change of order was made in Codex Bezae itself. The MS was therefore written in a Latin country where the old Latin order was considered a matter of course, and before the Greek order introduced by St. Jerome had become well-known. Such conditions are most unlikely in South Italy, Sardinia or Gaul after c. 450, one might say after 420. The beginning of the fifth century seems the most probable date, and this harmonizes with the result obtained on other grounds by Mr. Burkitt.¹

¹ *Journal of Theol. Stud.* July, 1902. The Vulgate Gospels were published in 383. By 430 they were used in Gaul by Prosper and Vincent of Lerius. In Italy their adoption, or familiarity with their order, would not be behindhand.

Die erste Apologie Justins.

Ein Versuch, die Bittschrift Justins in ihrer ursprünglichen Form herzustellen.

Von J. A. Cramer in 's Gravenhage.

III.¹

Wir haben bis jetzt gesehen, daß bei einem Versuch, die Bittschrift Justins in ihrer ursprünglichen Form herzustellen, sich etwa diese Folgeordnung herausstellt: Apol. I, 1, 2, II, 1, 2, 3, I, 4, 7, 3, 8, 9, 6, 10, 11, 12. Nur möchte ich zwischen I, 11 und 12 die echten Stücke von II, 10, 12 einfügen. Ἄλλ' ἐπεὶ οὐκ εἰς τὸ νῦν τὰς ἐλπίδας ἔχομεν, ἀναιρούντων οὐ πεφροντίκαμεν τοῦ καὶ πάντως ἀποθανεῖν ὀφειλομένου. Mit diesen Worten schließt I, 11. Unmittelbar darauf lasse ich die Worte von II, 10 folgen: Καὶ οἱ προγεγενημένοι τοῦ Χριστοῦ, κατὰ τὸ ἀνθρώπινον λόγῳ πειραθέντες τὰ πράγματα θεωρηῆσαι καὶ ἐλέγξει, ὡς ἀσεβεῖς καὶ περιεργοὶ εἰς δικαστήρια ἤχθησαν, und was weiter in diesem Kapitel echt ist.² II, 11, das ich erst noch als echt behalten wollte,³ muß ich als unecht fallen lassen. Es wäre doch zu ungeschickt, die römische Behörde, die auf Befehl des Kaisers die Christen als Staatsfeinde anschuldigt und tötet, ἀδικοὶ ἄνθρωποι zu nennen, und sie sogar mit δαίμονες auf einer Linie zu stellen, zumal weil Justin die römischen Herrscher sehr klug ἄρχοντες ἀγαθοὶ (I, 12) nennt und fest überzeugt ist, daß sie, wenn sie die Wahrheit hören, ἀγαθοὶ κριταὶ sein werden (I, 3). Es leuchtet ein, daß wohl Christen untereinander von der römischen Behörde als ἀδικοὶ ἄνθρωποι reden könnten, schwerlich aber dem Kaiser gegenüber dieselbe Sprache führen! Denn obschon Justin I, 2 sagt: οὐ γὰρ κολακεύοντες ὑμᾶς προσηλύθαμεν, so gibt es zwischen nicht-schmeicheln und beleidigen oder reizen doch einen großen Unterschied! Man kann sich kaum vorstellen, daß Justin auf diese Weise die Kaiser günstig für die Sache der Christen stimmen würde, was doch das Ziel seiner Apologie war. Auch sind

¹ Vgl. Jahrg. V (1904), S. 154 ff. 178 ff.

² Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. V, 3, S. 184.

³ A. a. O.

die folgenden Worte: Ὅθεν καὶ τὸ ὄφλημα ἀποδιδόντες εὐχαριστοῦμεν besser am Platz in einer Ermunterungsschrift für feige Christen als in einer Apologie. Justin will die Christen, deren Tod man überall sucht, verteidigen. Würde er sich seiner Aufgabe auf diese Weise erledigen, daß er sagte: Wir sind dankbar wenn wir sterben und also die Schuld abtragen können und machen uns aus dem Tode gar nichts? Auch ist die weitschweifige Herakleserzählung in diesem Zusammenhang mehr als ungeschickt. Er hält es für gut und angemessen, die Stelle aus Xenophon hier anzuführen: καίτοι γε καὶ τὸ Ξενοφώντειον ἐκεῖνο νῦν καλὸν καὶ εὐκαιρὸν εἰπεῖν ἡγοῦμεθα. Dieser Eingang zeugt mehr für den erfinderischen Geist eines Interpolators, der dem Crescens, von dem hier ja gar nicht die Rede ist, einen Seitenhieb geben will, als für den Eifer eines Apologeten, der sein Ziel fest ins Auge faßt. Auch ist der Text sehr verdorben. Καὶ γὰρ αὐτὸς ἐγώ (II, 12) schließt sich viel besser an das Ende von II, 10 an. Von Christus haben sich sogar Handwerker und ungelehrte Leute bewegen lassen, Ruhm, Furcht und Tod zu verachten, so heißt es dort. Und dann muß unmittelbar darauf folgen: Καὶ γὰρ αὐτὸς ἐγώ, ὄρων δὲ ἀφόβους πρὸς θάνατον (τοὺς Χριστιανούς) ἐνεδύου ἀδύνατον εἶναι ἐν κακίᾳ καὶ φιληδονίᾳ ὑπάρχειν αὐτούς. Wie ich früher gezeigt habe¹, sind nur die Worte: Καὶ γὰρ αὐτὸς ἐγώ bis φονευθησόμενον; echt.

In I, 12 ist die eigentliche Apologie zu Ende: Ἦν μὲν οὖν καὶ ἐπὶ τούτοις παυσαμένους μηδὲν προσθεῖναι. Er meint also auf weitere Darlegungen verzichten zu können. Er hat nur Recht und Wahrheit gefordert. Allein, da er weiß, daß es schwer ist, einen von seinem Irrtum zu bekehren, will er noch einiges beifügen: μικρὰ προσθεῖναι προεθυμήθημεν. Und nun sollte nach gewöhnlicher Auffassung das μικρὰ, das beigefügt wird, die ganze Apologie I, 13—68, II, 1—15 sein! Wann wird man doch endlich anfangen zu lesen, was wirklich geschrieben steht?

Er hat gezeigt, daß die Christen, obgleich sie von der ganzen Welt angefeindet werden, keine Staatsfeinde sind. Sie leugnen freilich die vermeintlichen heidnischen Götter, nicht aber den wahren Gott, der keiner Opfer und Blumenkränze bedarf. Durch den Glauben an ihn sind sie Helfer zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung und wenn sie von einem erwarteten Reich sprechen, so ist damit kein irdisches, sondern ein himmlisches Reich gemeint.

¹ Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. V, 3, S. 180.

Justin will aber noch nicht schließen. Er kann nicht umhin, noch etwas von dem Glauben an Christus zu sagen. Die Heiden meinten, es sei einfältig, an einen gekreuzigten Menschen zu glauben. Er will zeigen, daß dieser Glaube *μετὰ λόγου* ist. Das tut er erstens durch Hinweis auf einige Sprüche Jesu (I, 15—17) und zweitens auf die alttestamentlichen Voraussagungen (I, 32—51). Aus den Sprüchen Jesu will er die Göttlichkeit seiner Lehre dartun, aus den Voraussagungen will er zeigen, daß, weil alles genau so in Erfüllung gegangen ist, wie die Propheten es geweissagt haben, Jesus Christus wirklich der verheißene Sohn Gottes ist.

I, 13 lese ich folgendermaßen: Ἄθεοι μὲν οὖν¹ ὡς οὐκ ἐσμέν, τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς σεβόμενοι, ἀνευθεὶ αἱμάτων καὶ σπονδῶν καὶ θυμιαμάτων, ὡς ἐδιδάχθημεν, λέγοντες, λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας ἐφ' οἷς προσφερόμεθα πᾶσιν, ὅση δύναμις, αἰνοῦντες² καὶ τοῦ πάλιν ἐν ἀφθαρσίᾳ γενέσθαι διὰ πίστιν τὴν ἐν αὐτῷ αἰτήσεις πέμποντες, τίς σωφρονῶν οὐχ ὁμολογήσει; Τὸν διδάσκαλόν τε τούτων γενόμενον ἡμῖν καὶ εἰς τοῦτο γεννηθέντα Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, τοῦ γενομένου ἐν Ἰουδαίᾳ ἐπὶ χρόνοις Τιβερίου Καίσαρος ἐπιτρόπου, υἱὸν αὐτὸν τοῦ ὄντως θεοῦ μαθόντες,³ ὅτι μετὰ λόγου τιμῶμεν, ἀποδείξομεν. Die Worte: Ἐνταῦθα γὰρ μανίαν ἡμῶν καταφαίνονται bis προτρεπόμεθα streiche ich. Es handelt sich hier nicht um die Frage, ob es der Vernunft gemäß sei, Christus an der zweiten Stelle zu verehren (und sogar den prophetischen Geist in dritter Linie!), was uns mitten in die späteren christologischen Streitigkeiten hineinbringt, sondern ob es der Vernunft gemäß sei, einem gekreuzigten Menschen überhaupt göttliche Ehre zu erweisen. Von einem Mysterium redet nicht Justin, sondern der Interpolator (ἀγνοοῦντες τὸ ἐν τούτῳ μυστήριον), der seine Leser vor der Gefahr warnt sich von den betrügerischen Dämonen berücken zu lassen. Προλέγομεν γὰρ ὑμῖν φυλάσασθαι, so lesen wir nämlich in I, 14, μὴ οἱ προδιαβεβλημένοι ὑφ' ἡμῶν δαίμονες ἐξαπατήσῃν ὑμᾶς. Die Dämonen sind dem Interpolator offenbar fortwährend ein Ärgernis! Was er

¹ Mit diesen Worten nimmt er den Faden von I, 6 wieder auf.

² Die Worte: μόνην ἀξίαν αὐτοῦ τιμὴν ταύτην παραλαβόντες bis καὶ μεταβολῶν ἰσχυρῶν sind von derselben Hand eingeschoben, von der I, 67 herrührt. Auch haben die Worte διὰ λόγου πομπᾶς καὶ θυμους πέμπειν hier keinen Sinn. Πομπὴν πέμπειν (vgl. Thuc. 6, 56, Plat. Rep. I, 327 a) kann nicht anders bedeuten als: eine Prozession halten (s. Pape, in voce πέμπειν).

³ Die Worte: καὶ ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες [πνευμὰ τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τῶν] lasse ich aus. Vgl. meine Abhandlung in Theol. Stud. Utrecht, Kemink en Zoon 1893, S. 155.

aber mit προδιαβεβλημένοι δαίμονες meint, ist mir völlig rätselhaft. Διαβάλλω in der Bedeutung: anklagen kommt öfters vor. Aber niemals will προ- in diesen Zusammenstellungen: früher, oben, sagen, sondern immer: vorher im Sinne von vorläufig.¹ Nachdem er vor den Dämonen gewarnt, fährt der Verfasser fort: Ἀγωνίζονται γὰρ ἔχειν ὑμᾶς δούλους καὶ ὑπηρέτας, eine durchaus triftige Begründung. Dann folgen die Worte: Ὅν τρόπον καὶ ἡμεῖς . . . ἐκείνων μὲν ἀπέστημεν, θεῷ δὲ μόνῳ τῷ ἀγεννήτῳ διὰ τοῦ υἱοῦ ἐπόμεθα. Es fehlt der Nachsatz. Man würde τὸν αὐτὸν τρόπον oder οὕτως erwarten. Οἱ πάλαι μὲν . . . νῦν δὲ ist eine nähere Bestimmung von ἡμεῖς. In dieser Parallele, die bis δεσπόζοντος θεοῦ τυχεῖν fortgeht, wird gesprochen von μιγάλλοι δὲ καὶ ἀλληλοφόνοι καὶ πρὸς τοὺς οὐχ ὁμοφύλους διὰ τὰ ἔθη καὶ ἐτίαι κοινὰς μὴ ποιούμενοι, was überhaupt nur im Munde eines Judenchristen und nicht in dem eines Heidenchristen wie Justin paßt. Veil ergänzt den Anakoluth durch: macht euch von ihnen los,² und sagt,³ diese Aufforderung liege dem Verfasser unzweifelhaft im Sinn und bliebe vielleicht darum unausgesprochen, weil er sie schon mit der Mahnung, sich vor den Dämonen zu hüten, ausgesprochen zu haben glaubt. Krüger⁴ macht aus ἀγωνίζονται γὰρ . . . ἀγωνιζομένους einen Zwischensatz und setzt ὃν τρόπον καὶ ἡμεῖς . . . ἀπέστημεν in Verbindung mit φυλάσσειν. Auf diese Weise wird die Satzstellung zu gedrungen. Der Text ist verdorben und nicht mehr herzustellen. Das Ende von I, 14 ἵνα δὲ μὴ κοφίζεσθαι ὑμᾶς δόξωμεν κ. τ. λ. schließt sich an ὅτι μετὰ λόγου τιμῶμεν ἀποδείξομεν von I, 13 an. Justin will beweisen, daß es nicht wider die Vernunft ist einem gekreuzigten Christus göttliche Ehre zu erweisen. Bevor er aber mit der eigentlichen Beweisführung anfängt (I, 32), will er einige Sprüche Jesu vorausschicken ὀλίγων τινῶν παρ' αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ διδαγμάτων ἐπιμνησθῆναι καλῶς ἔχειν πρὸ τῆς ἀποδείξεως ἡγηράμεθα.

Diese Sprüche haben wir I, 15—17. Aber auch hier begegnen uns mehrere Interpolationen. Die Worte: Καὶ· Εἰ ὀφθαλμὸς σου ὁ δεξιὸς κτανδαλίζει σε bis πλὴν οὐ πάντες τοῦτο χωροῦσιν merze ich aus. Sie unterbrechen den Zusammenhang. Auch sind die Worte: Ὑμεῖς δὲ μὴ θησαυρίζετε ἑαυτοῖς bis ὅπου γὰρ ὁ θησαυρὸς ἐστίν, ἐκεῖ καὶ ὁ νοῦς τοῦ ἀνθρώπου später eingeschoben worden. Das Zitat Mt. 6, 1: Μὴ ποιῆτε

¹ Vgl. Thuc. 6, 75. Alcidas. sophist. p. 678, 21, und die Zusammenstellungen προδιαβαίνω, προδιαβεβαίω, προδιαγράφω usw. ² A. a. O. S. 8. ³ S. 72.

⁴ Die Apologien Justins des Märtyrers (Sammlung ausgewählter Kirchen- und Dogmengeschichtlicher Quellenschriften) 1891, S. 10.

ταῦτα πρὸς τὸ θεαθῆναι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων· εἰ δὲ μήγε, μισθὸν οὐκ ἔχετε παρὰ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ist von Justin. Jesus hat nämlich befohlen τοῖς δεομένοις κοινωεῖν καὶ μηδὲν πρὸς δόξαν ποιεῖν. Dafür gibt Justin zwei Belege: Mt. 5, 42 und Mt. 6, 1. Was dazwischen liegt, ist der Bergpredigt entnommen, hat aber mit dem Befehl, unser Gut mit den Armen zu teilen und nichts um des Ruhmes willen zu tun, wenig zu schaffen. Die Worte: μὴ μεριμνάτε δὲ τί φάγητε sind schwerlich geeignet, die Reichen dazu zu bringen ihre Güter mit den Bedürftigen zu teilen! Vielmehr enthalten sie einen Antrieb für die Armen, den Mut nicht zu verlieren, wenn sie von den Reichen nichts bekommen und für die Reichen die Versicherung, daß Gott auch wohl ohne sie für die Armen sorgen wird!

I, 16—18 ist echt. Nur streiche ich in I, 16 den Zusatz zu Mt. 12, 29: Κύριον τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντά σε, sowie die Worte in Mt. 10, 17: ὁ ποιήσας τὰ πάντα¹ und in I, 18 die Worte: καὶ ὁ παρ' Ὀμήρω βόθρος καὶ ἡ κάθοδος Ὀδυσσεύς εἰς τὴν τούτων ἐπίσκεψιν, die nach den Worten: καὶ ὅσα ἄλλα τοιαυτὰ ἐστὶ ganz überflüssig sind und den Zusammenhang unterbrechen² und die Worte: οὐχ ἦττον ἐκείνων θεῶ πιστεύοντας ἄλλὰ μᾶλλον. Hier ist gar nicht von dem Glauben an Gott, sondern von dem Glauben an die Empfindung der Seelen die Rede. Auch ist das μᾶλλον widersinnig. Man glaubt an Gott, oder man glaubt nicht an ihn.³

Der erste Teil von I, 19 ist nicht justinisch. Der Exkurs über die leibliche Auferstehung, der übrigens die Merkmale aller andren eingeschobenen Stücke trägt (ἀνθρώπειος, ὃν τρόπον . . . τὸν αὐτὸν τρόπον), stört den Zusammenhang. Justin hat I, 16 über die ewige Feuerstrafe gesprochen und I, 17 gesagt, daß alle Menschen, um so mehr die römischen Kaiser, denen Gott so viel gegeben, einst vor Gott Rechenschaft abzulegen haben. Sie bestrafen die Christen, die jedoch gute Staatsbürger sind. Wegen dieses ungerechten Verfahrens wird sich Gott

¹ Semisch (cf. Otto, I, p. 53, Annot. 8) hat schon die Worte einen eingedrungenen unbiblischen Zusatz genannt, der dem Zorneifer Justins über die Behauptung des Gnostizismus, daß der Gott des Christentums ein anderer als der weltgeschöpferische Judengott sei, seinen Ursprung verdanke. Nur rührt meiner Meinung nach dieser Zusatz von dem Überarbeiter her, der aus der Apologie nicht nur eine Erbauungsschrift sondern auch dann und wann eine Ketzerbestreitung macht.

² Man hat die Satzstellung ändern wollen (s. Otto, I, pag. 59. Annot. 9). Vergebens, τούτων bleibt unerklärlich. Veil, der den Vorschlag von Dav. und Asht. befolgt (s. Otto, a. a. O.), übersetzt ohne weiteres: des Odysseus Besuch bei den Toten.

³ Das μᾶλλον kommt mehrfach so ungeschickt in interpolierten Stellen vor, z. B. I, 31.

einst an ihnen rächen. Denn die Kaiser sterben so gut wie alle andern Menschen (I, 18) und ihre Seelen werden wie alle andern Seelen Empfindung haben. Das lehren ja auch die religiösen Gebräuche und die Schriftsteller der römisch-griechischen Welt. Lasset uns gelten so gut wie sie, fragt Justin, die wir auch glauben, daß Gott unsere toten Leiber wieder auferwecken wird. Denn nichts ist bei Gott unmöglich. Ganz passend schließen sich hieran die Worte von I, 19 an: Κρείττον δὲ πιστεύειν καὶ τὰ τῆ ἑαυτῶν φύσει καὶ ἀνθρώποις ἀδύνατα, ἢ ὁμοίως τοῖς ἄλλοις ἀπιστεῖν παρειλήφαμεν . . . ὅσα ὁ θεὸς διὰ τοῦ Χριστοῦ ἐδίδαξε. Auch ist so das δὲ in Κρείττον δὲ besser zu erklären.

Der Anfang von I, 20 ist interpoliert.¹ In I, 17—19 ist von der Feuerstrafe die Rede, nicht von einer Vernichtung alles Vergänglichen durch Feuer. Εἰ οὖν καὶ ὁμοίως τινὰ τοῖς παρ' ὑμῖν τιμωμένοις ποιηταῖς καὶ φιλοσόφοις λέγομεν, τί παρὰ πάντας ἀδίκως μισούμεθα;² so fragt Justin. Er beruft sich auf Platon,³ auf Dichter und Philosophen und auf den Komiker Menander und seinesgleichen. In diesem Zusammenhang ist die Erwähnung Menanders besonders gescheit, weil viele unter den Heiden es mit ihm lächerlich fanden, die Werke von Menschenhand anzubeten, oder wie er sagt: durch Cymbeln Gott zu ziehen wo man will, weil auf diese Weise der Mensch größer wäre wie Gott.⁴

I, 21—26 ist nicht justinisch.⁵

In I, 27 merze ich die Worte: καὶ ὃν τρόπον . . . εἰς τὸ αἰσχρῶς χρῆσθαι μόνον aus, und lasse I, 29 unmittelbar darauf folgen. Wir haben gelernt, sagt Justin, daß wir keine neugeborene Kinder aussetzen dürfen, πρῶτον μὲν, weil die armen Kinder alle, Mädchen und Knaben, zur Unzucht erzogen werden, καὶ πάλιν, (I, 29) weil die ausgesetzten Kinder in Gefahr sind umzukommen. Es ist undenkbar, das Justin das καὶ πάλιν so weit von πρῶτον μὲν fortgerückt hätte, daß der Sinn ganz verloren geht. Auf I, 29 folgt dann ganz geschickt nach der Erwäh-

¹ Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. II, 4, S. 332.

² Die Worte: ἔνια δὲ καὶ μείζονως καὶ θείως καὶ μόνοι μετ' ἀποδείξεως merze ich aus. (S. II, 4, S. 333.)

³ τῷ δὲ ἐκπύρωσιν γενέσθαι Στωϊκῶν ist interpoliert.

⁴ Ps.-Justin zitiert diese Worte in Περὶ Μοναρχίας (ed. Otto, II, p. 144)

Οὐθεὶς δὲ ἀνθρώπου θεὸς κῶζει, γύναι,
Ἐτέρου τὸν ἕτερον· εἰ γὰρ ἔλκει τινὰ θεόν
Τοῖς κυμβάλοις ἀνθρώπος εἰς ὃ βούλεται,
Ὅ τοῦτο ποιῶν ἔστι μείζων τοῦ θεοῦ.

⁵ Zeitschr. neutest. Wiss. a. a. O.

nung des Antinous: καὶ ὁμοίως θηλειῶν καὶ ἀνδρογύνων καὶ ἀρητοποιῶν πλῆθος κατὰ πᾶν ἔθνος ἐπὶ τούτου τοῦ ἄγρου ἔστηκε und das weitere in I, 27, 28. Nur muß bemerkt werden, daß I, 27a, 29, 27b, 28 nicht am Platze stehen und wahrscheinlich zwischen I, 15a, wo Justin über die Keuschheit spricht und I, 15b, wo von der Pflicht der allgemeinen Menschenliebe die Rede ist, gestanden haben. Mit Sicherheit ist hier nichts festzustellen. Aus der chaotischen Masse I, 13—29 ist fast kein Ausweg zu finden. Wir können die interpolierten Stücke ausmerzen, den Überrest möglichst gut ordnen, auf die Frage, wie Justin ursprünglich geschrieben, ist kaum eine genügende Antwort zu geben.

Eins ist jedoch sicher, nämlich, daß mit I, 30 ein neuer Abschnitt anfängt. Justin hat bis jetzt gezeigt, daß die Christen keine Gottesleugner und keine Staatsfeinde sind, hingegen als gute Bürger ein sittliches Leben führen und nichts lehren, wodurch sie der Todesstrafe anheim fallen sollten. Er hat auf die Äußerungen der heidnischen Dichter und Philosophen hingewiesen, die, falls man die Christen wegen ihrer Lehre bestrafe, nicht weniger Verwerfung verdienten.

Was bleibt Justin jetzt noch zu tun übrig? Den Glauben an Jesus Christus als Sohn Gottes zu rechtfertigen. I, 6 hat er gesagt, die Christen beteten Gott an, den Vater der Gerechtigkeit und dessen Sohn, und I, 13 verspricht er zu zeigen, daß dieser Glaube an Christus μετὰ λόγου sei. Nachdem er einige Sprüche des Herrn vorausgeschickt hat, fängt er mit der eigentlichen Beweisführung an (s. I, 13, ἀποδείξομεν und I, 30, τὴν ἀπόδειξιν ἤδη ποιησόμεθα).

Er will sich zu diesem Beweis nicht stützen auf Historiker, die über Christus erzählen, sondern auf Propheten, die über ihn geweissagt haben (I, 30). Was er mit Propheten meint, sagt er I, 31. Das ganze Stück ist echt mit Ausnahme der Worte: δι' ὧν τὸ προφητικὸν πνεῦμα προεκήρυξε τὰ γενήσεσθαι μέλλοντα πρὶν ἢ γενέσθαι. Justin spricht, wie wir gesehen haben,¹ niemals von einem „prophetischen Geist“. Auch ist dieser Zusatz ganz überflüssig. Sagt er doch erst am Ende von I, 31, daß diese Propheten, teils 5000, teils 3000, teils 2000, 1000 und 800 Jahre früher von Christus geweissagt haben als er erschienen ist.

In I, 32 muß das meiste gestrichen werden. Justin fängt mit Moses an, dem ersten Propheten. Er zitiert Gen. 49, 10ff. Nur sind die Worte: ὡς προερέθη ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀγίου προφητικοῦ πνεύματος bis τὸ βασιλείον nicht von ihm. Er fährt mit Ἰούδας γὰρ bis ἐκρατήσατε fort. Das übrige ist Interpolation, eine allegorische Erklärung eines Alexan-

¹ Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. II, 4. 83. 318. 321.

driners, der in seiner Deutung zu eilig vorausgriff, denn hier ist weder von Christi Wiederkommen (I, 52), noch weniger von seinem Einzug in Jerusalem, noch von seinem Kreuztode (I, 50), sondern nur von seiner Erscheinung als König die Rede. Das letzte Stück: *Καὶ Ἡσαΐας δέ, ἄλλος προφήτης* bis *ὑπῆρχεν* ist justinisch. Merzt man die Interpolation aus, so bekommt man einen viel besseren Satz, weil dann *Μωϋσῆς μὲν οὖν* und *Καὶ Ἡσαΐας δέ* nicht so weit auseinander gerückt sind und das *τὰ αὐτὰ* in *Καὶ Ἡσαΐας δέ, ἄλλος προφήτης, τὰ αὐτὰ δι' ἄλλων ῥήσεων προφητεύων οὕτως εἶπεν* seinen ursprünglichen Sinn wiederbekommt. Niemand würde aus Num. 24, 17 und Jes. 11 1; 1, 10 auf die wundervolle Geburt schließen! Unmittelbar zuvor wird gesagt, daß Christus nicht aus menschlichem Samen, sondern aus Gottes Kraft geboren ist. Dieses sollte dann der Prophet mit „Traubenblut“ gemeint haben. Und dann folgt: *Καὶ Ἡσαΐας τὰ αὐτὰ εἶπεν*. In diesem Zusammenhang muß *τὰ αὐτὰ* sich also auf die wunderbare Geburt beziehen. Leider sagt das Zitat nichts von der Jungfraugeburt aus, bezieht sich aber, wie Gen. 49, 10ff., auf die Erscheinung Christi als König und erst I, 33 wird von der wunderbaren Geburt gesprochen: *Καὶ πάλιν ὡς αὐτολεξεί διὰ παρθένου μὲν τεχθησόμενος διὰ τοῦ Ἡσαΐου προεφητεύθη, ἀκούσατε*: folgt das bekannte Zitat Jes. 7, 14.

Justin folgt genau dem Programm, das er I, 31 sich gestellt hat. Christus werde in die Welt kommen (I, 32), aus einer Jungfrau geboren werden (I, 33), zum Manne heranwachsen (I, 35), alle Krankheiten heilen und Tote auferwecken (I, 48), Leiden und Schmach aufzunehmen haben und gekreuzigt werden (I, 50) und zum Himmel emporsteigen (I, 51). Alles was dazwischen liegt ist unecht. Nur ist noch die kleine Notiz I, 34 echt.

In I, 33 sind nur die ersten Worte echt: *Καὶ πάλιν* bis *Μεθ' ἡμῶν ὁ θεός*. Nach allem was ich bis jetzt erörtert habe, brauche ich die Gründe nicht mehr anzugeben.

Auch in I, 34 ist nur der Anfang echt: *Ὅπου δέ καὶ* bis *τὸν λαόν μου*, wie in I, 35 nur der Anfang: *Ὅς δέ καὶ* bis *ἐπὶ τῶν ὤμων*.

I, 36—47 ist unecht.²

In I, 48 sind nur die Worte: *Ὅτι δέ καὶ θεραπεύειν* bis *περιπατήσουσιν* justinisch.

I, 49 ist unecht.

In I, 50 ist nur der Anfang justinisch. *Ὅτι δέ καὶ* bis *ἐξιλάσεται*.

² Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. II, 4, S. 318 ff.

Die Worte: *καὶ πάλιν μετὰ δόξης παραγενήσεται* müssen getilgt werden. Wegen der Interpolation von Jes. 52, 13—53, 8 mußten notwendigerweise die obengenannten Worte eingeschaltet werden. Man kann aus diesem Beispiel, wie aus I, 32 sehen, wie oberflächlich der Interpolator tätig gewesen. Justin redet in diesem Zusammenhang gar nicht von der Wiederkunft Christi, nicht nur weil er erst noch auf die Himmelfahrt hinzuweisen hat, sondern hauptsächlich darum, weil er aus demjenigen was geschehen „ist“ und nicht aus demjenigen was einst geschehen „wird“, die Wahrheit der Weissagungen von Christus dartun will: alles ist genau so in Erfüllung gegangen, wie es geweissagt worden ist. In I, 31 spricht Justin mit Absicht nicht von Christi Wiederkunft. Er hat aus demjenigen, was in Erfüllung gegangen oder noch fortwährend in Erfüllung zu gehen begriffen ist, die Gottessohnschaft Christi zu beweisen, nicht aber auf Grund der Weissagungen zu erzählen, was noch geschehen wird. Erst in I, 52 redet er von der Wiederkunft. Anlaß dazu gab, was wir I, 51, am Schluß, lesen: *Ὡς δὲ καὶ εἰς τὸν οὐρανὸν ἐμελλεν ἀνιέναι* bis *καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ σὺν αὐτῷ*. Nur diese Worte rühren von Justin her.

In I, 52 gibt Justin Rechenschaft darüber, warum er von der Wiederkunft redet. Alles was die Propheten von Christus ausgesagt haben, ist eingetroffen. Daraus folgt, daß die noch nicht erfüllten Weissagungen ebenfalls eintreffen werden. Die Propheten haben ein zweimaliges Kommen des Herrn geweissagt. Noch einmal wird er kommen in Herrlichkeit mit seinen heiligen Engeln. Dann werden die Leiber aller früheren Menschen auferweckt und wird jedes Knie sich Ihm beugen und jede Zunge Ihn preisen. Wie angemessen ist es mit dieser Weissagung zu schließen! In festestem Glauben an den künftigen Sieg des Reiches Christi weist er auf die bevorstehende Wiederkunft hin: einst wird jedes Knie sich Ihm beugen, einst wird Christus völlig den Sieg über die heidnische Welt gewinnen! Der Interpolator, der schon so oft gezeigt hat, daß er gar keinen Sinn für die Schönheit der Apologie Justins hatte, hat auch hier wieder seine langweiligen geschmacklosen Bemerkungen eingefügt, die nichts mit dem Zusammenhang zu schaffen haben. Wie er es in I, 12 für passend hielt durch eine Einschaltung die Tugendhaften neben den Sündern zu erwähnen, damit die Wage wieder ins Gleichgewicht gestellt würde, hat er es hier I, 52 schicklich gefunden neben den Kindern Gottes, die das Knie vor Christus beugen werden, von den Sündern (und natürlich auch von den Dämonen!) zu reden. Allein er verlor völlig die Absicht Justins aus dem Sinn, der auf Grund der Weissagungen die

Vernünftigkeit des Glaubens an Christus als Sohn Gottes beweisen, nicht aber Belege für die Bestrafung der Gottlosen und die Empfindung der Verstorbenen finden wollte. Aus der schönen, kräftigen, genial aufgefäbten Apologie hat der Umarbeiter eine farb- und klanglose, einförmige Masse gemacht, indem er überall seine dogmatischen Anschauungen einimpfte, wo die Worte nur irgendwelchen Anlaß dazu boten.

I, 53—68 ist unecht. Nur sind von I, 53 diese Worte zu behalten: Πολλὰς μὲν οὖν ἑτέρας προφητείας ἔχοντες εἰπεῖν παυόμεθα, αὐτάρκει καὶ ταύτας εἰς πειμονὴν τοῖς τὰ ἀκουστικά καὶ νοεῖα ὡτα ἔχουσιν εἶναι λογισάμενοι. Τίτι γὰρ ἂν λόγῳ ἀνθρώπῳ σταυρωθέντι ἐπειθόμεθα, εἰ μὴ μαρτύρια πρὶν ἢ ἔλθεῖν αὐτὸν ἀνθρωπὸν γενόμενον κεκηρυγμένα περὶ αὐτοῦ εὗρομεν; Τὰ τοιαῦτα γοῦν ὀρώμενα πειθῶ καὶ πίστιν τοῖς τάληθὲς ἀπαζομένοις καὶ μὴ φιλοδοξοῦσι μηδὲ ὑπὸ παθῶν ἀρχομένοις μετὰ λόγου ἐμφορῆσαι δύναται. Wer uns in unsrer Darstellung genau bis jetzt gefolgt hat, wird leicht die Gründe erkennen, weshalb wir das Dazwischenliegende tilgen. Οἱ δὲ παραδιδόντες τὰ μυθοποιηθέντα ὑπὸ τῶν ποιητῶν οὐδεμίαν ἀπόδειξιν φέρουσι τοῖς ἐκμανθάνουσι νέοις. Diese Worte läßt Justin (I, 54) unmittelbar folgen. Der Rest ist unecht. Der ganze Nachweis I, 51—68, daß die Erzählungen der Dichter auf Antrieb der Dämonen erfunden wurden, eine weitschweifige Wiederholung von I, 26, 32, 20, 18, 52, 12 usw. rührt von dem unbekanntem Dämonenfeinde her.

Der Nachweis, daß Platons Schöpfungslehre und Welterklärung von Moses herrühre, I, 59, 69 zeigt, daß hier der Zielpunkt Justins völlig aus den Augen verschwunden ist. Über die Unechtheit dieser Stücke, sowie von I, 61—68 ist kein Wort mehr zu verlieren.² Mit dem unechten Reskripte Hadrians fallen auch die Worte: Καὶ ἔξ ἐπιστολῆς δε τοῦ μεγίστου καὶ ἐπιφανεστάτου Καίσαρος Ἀδριανοῦ bis τὸ ἀντίγραφον τοῦτο weg.

Der Anfang von I, 68 ist echt. Diese Worte bilden den Schluß der Apologie. Unmittelbar voran gehen die echten Worte von II, 14, 15: Καὶ ὑμᾶς οὖν ἀξιοῦμεν ὑπογράψαντας τὸ ὑμῖν δοκοῦν προθεῖναι τοῦτὶ τὸ βιβλίδιον, ὅπως καὶ τοῖς ἄλλοις τὰ ἡμέτερα γνωσθῆ καὶ δύνωνται τῆς ψευδοδοξίας καὶ ἀγνοίας τῶν καλῶν ἀπαλλαγῆναι, οἱ παρὰ τὴν ἑαυτῶν αἰτίαν ὑπεύθυνοι ταῖς τιμωρίαις γίνονται, διὰ τὸ ἐν τῇ φύσει τῇ τῶν ἀνθρώπων εἶναι τὸ γνωριστικὸν καλοῦ καὶ αἰσχροῦ, ὡς μὴ δέεσθαι ἄλλων δικασιῶν.² Ἐὰν δὲ ὑμεῖς τοῦτο προγράψητε, ἡμεῖς τοῖς πᾶσι φανερόν ποιήσασμεν, ἵνα εἰ δύναιντο μεταθῶνται· τούτου γε μόνου χάριν τοῦσδε τοὺς λόγους συνετάξαμεν. Καὶ παυσόμεθα λοιπόν, ὅσον ἐφ' ἡμῖν ἦν πρά-

² Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. II, 4, S. 334—338.

ξαντες, καὶ προσεπειξάμενοι τῆς ἀληθείας καταξιωθῆναι τοὺς πάντη πάντας ἀνθρώπους.²

Kaì εἰ μὲν δοκεῖ ὑμῖν λόγου καὶ ἀληθείας ἔχεσθαι, τιμῆσατε αὐτά·
u. s. w. bis: Ὁ φίλον τῷ θεῷ τοῦτο γενέσθω. Mit diesen Worten von I, 68 schließt Justin.

Zum Schluß gebe ich eine deutsche Übersetzung der echten Stücke in der von mir vorgeschlagenen Folgeordnung, indem ich mich in dem Wortlaut an die schöne Übersetzung Veils anschließe, falls ich nicht, wie z. B. in I, 7, 3 den Text anders lese.

Bitschrift des heiligen Justinus, des Philosophen und Märtyrers für die Christen an Antoninus Pius.

I, 1. An den Herrscher Caesar Titus Aelius Hadrianus Antoninus, den Erhabenen und Frommen, und an Verissimus, den Adoptivsohn des Erhabenen [] richte ich Justinus, Priscus' Sohn und Bacchius' Enkel, aus Flavia Neapolis in der syrischen Landschaft Palästina, im Namen der allen Völkern auf Erden zugehörigen, mit Unrecht Gehaßten und Verleumdeten, zu deren Zahl ich selbst gehöre, nachfolgende Ansprache und Bitte.

I, 2. Daß die wirklich Frommen und die wirklichen Freunde der Weisheit es ablehnen, hergebrachten Anschauungen sich anzuschließen, wenn diese unrichtig sind, und nur das Wahre achten und lieben, fordert die Vernunft. Denn nicht nur verbietet es die gesunde Vernunft, ungerechten Handlungen oder Lehren nachzufolgen, sondern der Wahrheitsfreund muß auch unter allen Umständen, selbst mit Hintansetzung des eigenen Lebens und drohendem Tode zum Trotz, das Rechte zu bekennen und zu tun sich entschließen. Ihr nun werdet überall die Frommen und Freunde der Weisheit, Hüter der Gerechtigkeit und Liebhaber der Studien genannt; ob ihr es aber auch wirklich seid, das muß sich erst zeigen. Denn wir sind vor euch erschienen nicht, um mit dieser Schrift euch zu schmeicheln oder euch zu Gefallen zu reden, sondern um zu fordern, daß ihr nach Maßgabe strenger und genau prüfender Vernunft einen Spruch (über uns) fället, unbeirrt durch vorgefaßte Meinung oder durch die Rücksicht auf [] Menschen und ohne in unvernünftiger Leidenschaft und einem alt eingewurzelt Vorurteil zu Liebe euch selbst das Urteil zu sprechen. Sind wir doch überzeugt, daß uns von niemand etwas Übles zugefügt werden kann, es sei denn, daß wir uns auf einer Übeltat betreten lassen oder als böse Menschen erfunden worden seien. Ihr aber könnt uns wohl das Leben nehmen, schaden aber könnt ihr uns nicht.

II, 1. Auch dasjenige, was in den jüngsten Tagen in eurer Hauptstadt unter Urbicus vorgekommen ist, [] ebenso wie das, was sonst überall in ähnlicher Weise von den Regierenden wider die Vernunft geschieht, hat mich veranlaßt, zum Besten von euch, die ihr mit uns gleichen Wesens, ja unsre Brüder seid, auch wenn ihr nichts davon wisset und in stolzem Dünkel eurer vermeintlichen höheren Würde es nicht sein wollt, die vorliegenden Reden abzufassen. Denn überall sucht man unsern Tod: Wer vom Vater oder Nachbarn, Sohn, Freund, Bruder, Mann oder Frau wegen eines Fehlers zu rechtgewiesen wird []
.....
..... aus Hartnäckigkeit, Lüsternheit, Unbeweglichkeit zum Guten. []
Damit euch aber auch die Veranlassung des ganzen Vorkommnisses unter Urbicus klar wird, will ich den Hergang erzählen.

II, 2. Ein Weib lebte mit einem ausschweifenden Manne zusammen, die selbst

¹ Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. V, 3, S. 185.

² Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. V, 3, S. 185—187.

Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. Jahrg. VI. 1905.

früher ausschweifend gewesen war. Nachdem sie aber die Lehren Christi kennen gelernt hatte, war sie züchtig geworden und versuchte auch ihren Mann zu einem züchtigen Lebenswandel zu bewegen, indem sie ihm jene Lehren vorführte und ihm von der Bestrafung in ewigem Feuer Kunde gab, die derer warte, die unzüchtig und richtiger Vernunft zuwider leben. Er aber, im alten Lasterleben verharrend, entfremdete sich durch eine Handlungsweise seine Gemahlin. Denn das Weib hielt es für Sünde, fürder mit einem Manne das Lager zu teilen, der dem Gesetze der Natur und der Sittlichkeit zuwider auf jedwede Weise sein Gelüste zu befriedigen suchte, und wünschte darum, sich von ihm zu scheiden. Indessen, von ihren Angehörigen gedrängt, die ihr rieten in der Ehe zu bleiben, weil sich immer noch hoffen lasse, daß der Mann einmal sich bessern werde, bezwang sie sich und blieb. Als aber ihr Mann nach Alexandria gereist war und sie die Nachricht erhielt, daß er es dort noch viel schlimmer treibe, da ließ sie, um nicht, wenn sie noch länger mit ihm ehelich verbunden und seine Lebens- und Lagergenossin bliebe, an seinem unsittlichen und gottlosen Treiben mitschuldig zu werden, ihm, wie man bei euch sagt, die Eheaufsage (Repudium) zugehen und schied sich von ihm. Ihr Gemahl aber, der Ehrenmann, der sich hätte freuen sollen, daß sie das leichtfertige Leben, das sie, dem Trunke und jedem Laster ergeben, einst mit Sklaven und Bedientesten zusammen führte, aufgegeben hatte und ihn von einem gleichen abzubringen suchte, erhob, nachdem sie sich, weil er sich nicht dazu verstand, von ihm getrennt hatte, gegen sie die Anklage, sie sei eine Christin. Da reichte sie bei dir, dem Herrscher, ein schriftliches Gesuch ein, es möge ihr zugestanden werden, zuerst ihre Angelegenheiten in Ordnung zu bringen und dann erst, wenn diese geordnet seien, sich über die Anklage zu verantworten. Und du hast es ihr zugestanden. Indessen wandte sich ihr früherer Mann, da er ihr gerichtlich vorläufig nichts weiter anhaben konnte, in folgender Weise gegen einen gewissen Ptolomäus, [] weil er sie in der christlichen Lehre unterwies. Er bewog einen ihm befreundeten Centurio, [] diesen vorzunehmen und ihn [] zu fragen, ob er ein Christ sei. Und nun bewirkte der Centurio, daß Ptolomäus, der, ein wahrheitsliebender, von Lug und Trug freier Charakter, sich als Christen bekannte, in Fesseln gelegt wurde, und lange Zeit peinigte er ihn im Gefängnis. Zuletzt aber, dem Urbicus vorgeführt, wurde Ptolomäus ebenfalls nur nach dem Einen gefragt, ob er Christ sei. Und wieder bekannte er sich, des Guten sich bewußt, das er der von dem Christus aufgegangenen Lehre verdanke, zu der Lehre von der göttlichen Tugend. Denn, wer etwas leugnet, der leugnet entweder eine Sache, die er verurteilt, oder er mag sich nicht zu einer Sache bekennen, deren er sich unwürdig und fremd weiß, was alles bei einem wahren Christen nicht zutrifft. Und als nun Urbicus den Befehl gab, ihn (zur Hinrichtung) abzuführen, da sprach ein gewisser Lucius, ebenfalls ein Christ, angesichts dieses wider die Vernunft gefällten Urteils zu Urbicus: „Mit welchem Recht, um welcher Ursache willen hast du diesen Mann bestraft, der weder eines Ehebruchs noch der Unzucht, nicht eines Mordes, Diebstahls, Raubs noch überhaupt irgend eines Vergehens geziehen wird, sondern sich nur als einen solchen bekennt, dem der Christenname zukommt? Dein Urteil macht dem Herrscher Pius [] keine Ehre, Urbicus!“ Dieser antwortete darauf nichts weiter, sondern sagte nun auch zu Lucius: „Du scheinst mir ebenfalls ein solcher zu sein.“ Und als Lucius dies bejahte, da hieß er auch ihn abführen. Der aber erklärte, er sei dafür noch dankbar in Anbetracht, daß er (dadurch) von solchen schlimmen Gebietern befreit werde und zum Vater und König der Himmel eingehe. Und noch ein Dritter, der hinzukam, wurde zu derselben Strafe verurteilt.

II, 3. Auch ich nun erwarte, von einem der genannten verfolgt und in den Block gespannt zu werden, und wäre es nur von dem um Gunst und Beifall buhlenden Crescens. Darf man doch von einem Manne nicht sagen, er sei ein Liebhaber der Weisheit (Philosoph), der, um der irreführten Menge zu schmeicheln und zu gefallen, über

uns öffentlich Dinge aussagt, von denen er gar keine Kenntnis hat, nämlich daß wir Gottesleugner und Majestätsverbrecher seien. Denn wenn er, ohne von den Lehren des Christus Kenntnis genommen zu haben, gegen uns loszieht, so ist er ein ganz schlechter Mensch, der tief unter dem unverständigen Volke steht, das doch meist sich enthält über Dinge, von denen es nichts versteht, zu reden oder falsches Zeugnis abzulegen. Hat er aber von ihnen Kenntnis genommen, ohne ihre Erhabenheit zu begreifen, oder begreift er sie und geberdet er sich nur so, um nicht in den Verdacht eines Christen zu kommen, dann ist er noch viel gemeiner und schlechter, weil er einem unverständigen und unvernünftigen Wahne oder der Furcht unterworfen ist. Ihr müßt nämlich wissen, daß ich ihm einige darauf bezügliche Fragen vorgelegt und vorgetragen und dabei in Erfahrung gebracht und es ihm bewiesen habe, daß er in Wahrheit nichts davon versteht. Und zum Beweise, daß ich die Wahrheit sage, bin ich, falls euch unsere Auseinandersetzungen nicht hinterbracht worden sind, bereit, noch einmal auch vor euch mich mit ihm über jene Fragen auseinanderzusetzen. Und auch dabei fiele euch eine königliche Aufgabe zu. Sind aber auch euch meine Fragen und seine Antworten bekannt geworden, so habt ihr ja selbst den Beweis in Händen, daß er von unsern Sachen nichts versteht, oder wenn er sie versteht, aber der Zuhörer wegen nicht [] zu reden wagt, sich, wie ich schon gesagt, nicht als ein Liebhaber der Weisheit, sondern des Wahns erweist, der nicht einmal das köstliche Wort des Sokrates achtet. []

I, 4. Eine Namensbezeichnung ohne die mit dem Namen verbundenen Handlungen ist weder ein gutes noch schlechtes Kennzeichen. Übrigens wären wir, dürfte man nach dem uns beigelegten Namen urteilen, die allerbrävsten Leute. Indessen so wenig wir es für recht hielten im Falle, daß wir uns als Übeltäter herausstellten, dieses unsres Namens wegen unsere Freisprechung zu fordern, so wenig dürft ihr, wenn weder in dieser unsrer Bezeichnung noch in unsrem Verhalten als Bürger ein Unrecht gefunden werden kann, es euch beikommen lassen, Menschen, denen nichts (Böses) nachgewiesen werden kann, ungerecht zu bestrafen und dadurch selbst der strafenden Gerechtigkeit zu verfallen. [] Straft ihr doch die vor euern Richterstuhl Geladenen alle nicht, bevor ihre Schuld erwiesen ist. Bei uns aber lasset ihr schon den Namen als Schuldbeweis gelten. [] Und wieder, wenn einer von den Angeklagten sich aufs Leugnen legt und die einfache mündliche Erklärung abgibt, kein Christ zu sein, so spricht ihr ihn frei, als hättet ihr ihm keine Verschuldung mehr vorzuwerfen; bekennt aber einer, daß er ein Christ ist, so verurteilt ihr ihn wegen dieses Bekenntnisses, anstatt beider, des Leugnenden und des Bekennenden Lebenswandel zu prüfen und so jeden nach seinen Werken zu beurteilen. []

I, 7. Aber, wird man mir einwenden, schon Mehreren, die festgenommen worden sind, sind Übeltaten nachgewiesen worden. Wohl! vielfach habt ihr viele gestraft, aber jedesmal nur, wenn die Angeklagten, nach Prüfung ihres Lebenswandels, der Schuld überwiesen werden konnten. [] Eben darum aber verlangen wir, daß ihr bei jedem Angeschuldigten seinen Handlungen nachforschet, damit dann derjenige, dem Vergehungen nachgewiesen werden, als Verbrecher bestraft werde, nicht aber als Christ, und derjenige, dessen Unschuld erwiesen wird, als ein Christ, der kein Unrecht begeht, freigesprochen werde. Daß, wer einen solchen angeschuldigt hat, bestraft werde, wollen wir nicht verlangen; er ist genugsam bestraft durch seine eigene Bosheit und Unkenntnis des Guten.

I, 3. Damit man aber dies nicht für ein unsinniges und keckes Gerede halte, so verlangen wir, daß die Anschuldigungen, welche man gegen die Christen¹ vorbringt,

¹ Jetzt brauchen wir das handschriftliche αὐτῶν nicht in ἐαυτῶν abzuändern, was allerdings geboten ist, wenn wir I, 3 auf I, 2 folgen lassen.

untersucht werden, und daß sie, falls sie sich als begründet herausstellen, die Strafe erhalten, welche Überführten gebührt. [] Sollte aber ihnen nichts nachgewiesen werden können, so verbietet euch die lautere Vernunft, eines bestehenden Vorurteils wegen unschuldigen Menschen ein Unrecht zuzufügen. [] Hingegen wird jeder Vernünftige es als eine angemessene, ja als einzig richtige Forderung anerkennen, daß die Untertanen sich ausreichend über ihr Leben und Denken verantworten, die Regierenden aber ihrerseits bei ihrem Urteilsspruche sich nicht von Gewalttätigkeit und Willkür, sondern von Frömmigkeit und Liebe zur Weisheit leiten lassen sollen. Denn nur so werden die Regierenden wie die Regierten des Glückes genießen. Tat doch auch irgendwo einer der Alten den Ausspruch: „Kein Staatswesen gedeiht, wo nicht die Herrscher [] Freunde der Weisheit sind.“ Unsere Aufgabe muß es also sein, in unser Leben und in unsere Lehren jedermann Einblick zu gewähren, damit wir nicht an Stelle derer, die gewohnt sind über uns in Unwissenheit zu leben, die Strafe für ihre aus Verblendung begangenen Verfehlungen auf uns selbst laden. Euch aber fällt, wie die Vernunft unwiderleglich dartut, die Aufgabe zu, nachdem ihr uns vernommen, euch als redliche Richter zu erweisen. Denn seid ihr einmal unterrichtet, wird euch ferner keine Entschuldigung vor Gott mehr zustehen, falls ihr nicht Gerechtigkeit walten lasset.

I, 8. Daß wir aber dies nur in eurem Interesse dargelegt haben, möget ihr daraus abnehmen, daß es ja bei uns stünde, zu leugnen, wenn wir verhört werden. Allein wir wollen nicht leben um den Preis einer Lüge. Denn wir verlangen nach einem ewigen und sündlosen Leben und sehnen uns darum nach dem Zusammenwohnen mit Gott, dem Vater und Schöpfer des Alls, und wir eilen zum Bekenntnis, weil wir glauben und überzeugt sind, daß dieses nur denjenigen zu teil werden kann, die Gott ihre Folgsamkeit und ihre Sehnsucht, bei ihm zu wohnen, wo das Böse sich nicht mehr erhebt, tatsächlich erwiesen haben. []

I, 9. Indessen ehren wir auch nicht mit allerlei Opfern und Blumenkränzen, was Menschen gebildet, in Tempeln aufgestellt und dann als Götter bezeichnet haben. Denn wir wissen, daß es unbeseelt und tot ist und Gottes Bild nicht trägt. Stellen wir uns doch Gottes Bild, das man zu seiner Ehre dargestellt zu haben vermeint, nicht also vor. [] Denn unnötig ist es vor Kundigen aufzuzählen, zu was allem die Künstler durch Meißeln, Schnitzen, Gießen und Hämmern den Stoff gestalten, die sie Götter nennen. Wir dagegen finden darin nicht nur etwas Widersinniges, sondern sogar eine Verhöhnung Gottes, wenn er, dessen Herrlichkeit und Schönheit unaussprechlich ist, vergänglichen und der Wartung bedürftigen Dingen seinen Namen leihen muß. Und daß ihre Verfertiger liederliche Leute und, um es kurz zu sagen, jeder Schlechtigkeit fähig sind, wißt ihr wohl. Verführen sie doch ihre eigenen Sklavinnen, die ihnen bei der Arbeit behilflich sind. Welch ein Wahnsinn nun ist es zu meinen, ausschweifende Menschen vermögen für die Anbetung Götter zu schaffen und zu gestalten, und welch ein Wahnsinn, für die Tempel, wo sie aufgestellt sind, Menschen als Hüter zu bestellen! Sieht man denn nicht ein, daß es ein Frevel ist zu denken oder zu sagen, Menschen seien der Götter Hüter?

I, 6. Eben darum heißen wir auch¹ Gottesleugner. Und allerdings bekennen wir, jenen vermeintlichen Göttern gegenüber Gottesleugner zu sein, nicht aber gegenüber dem wirklichen und wahren Gott, der der Vater der Gerechtigkeit und Keuschheit und der übrigen Tugenden ist und nichts gemein hat mit dem Schlechten. Ihn und seinen Sohn, der von ihm gekommen ist und uns diese unsre Lehre mitgeteilt hat, sowie das Heer der andern guten Engel, die (ihm) folgen und ähnlich sind [], verehren wir und

¹ Und nicht nur Majestätsverbrecher. Folgte I, 6 auf (das unechte) I, 5, wie in den HSS, dann würde man „auch wir“ statt „wir auch“ erwarten.

beten wir an mit einer auf Vernunft und Wahrheit gegründeten Ehrfurcht, und neidlos teilen wir jedem, der sich belehren lassen will, die Lehre, wie wir sie empfangen haben, mit.

I, 10. Wir haben aber auch die Lehre empfangen, daß Gott keiner materiellen Opfergaben von seiten der Menschen bedarf; sehen wir ihn doch selbst alles spenden. Dagegen haben wir die Weisung, die Überzeugung und den Glauben, daß nur diejenigen ihm angenehm sind, die das ihm inwohnende Gute nachahmen, die Keuschheit, Gerechtigkeit, Menschenliebe und die übrigen Eigenschaften Gottes []. Und wir sind belehrt worden, daß er, weil er gut ist, der Menschen wegen zu Anfang alles aus gestaltloser Materie erschaffen hat, und daß diejenigen Menschen, die sich in Werken seines Ratschlusses würdig erwiesen haben, des Verkehrs mit ihm gewürdigt werden und, der Vergänglichkeit und allem Leiden enthoben, mit ihm herrschen sollen. []

I, 11. Und so habt ihr, weil ihr gehört, daß wir ein Reich erwarten, ohne weiteres vermutet, wir meinen ein irdisches, während wir doch den Anteil an Gottes Reich damit meinen, wie es sich auch daraus ergibt, daß wir, wenn wir von euch verhört werden, uns als Christen bekennen, obwohl wir wissen, daß auf dieses Geständnis der Tod als Strafe gesetzt ist. Denn erwarteten wir ein irdisches Reich, so würden wir doch wohl leugnen, um nicht hingerichtet zu werden, und würden verborgen zu bleiben suchen, um, was wir erwarten, zu erlangen. Aber weil unsre Hoffnungen nicht auf das Jetzt gerichtet sind, kümmern uns Henker nicht, zumal da wir so wie so sterben müssen.

II, 10. [] Übrigens wurden auch diejenigen, die schon in der Zeit vor dem Christus, soweit es in Menschenkraft steht, mit Vernunft die Dinge zu betrachten und zu untersuchen versucht haben, als gottlose und unnütze Leute vor die Gerichte geschleppt. Derjenige aber, der auf diesem Gebiete mehr Eifer als alle von ihnen entfaltet hat, Sokrates, ist unter dieselbe Anklage gestellt worden wie wir, beschuldigte man ihn doch, er führe neue Götterwesen ein und er glaube nicht an die Götter, welche der Staat anerkenne. [] Aber [was Sokrates nicht hat zustande bringen können] hat unser Christus durch seine Macht zustande gebracht. Denn wenn von Sokrates sich niemand bewegen ließ, für diese Anschauung zu sterben, so ließen sich von Christus, den auch schon Sokrates teilweise erkannt hatte [], nicht nur Philosophen und Gebildete, sondern auch Handwerker und ganz und gar ungelehrte Leute bewegen, Ruhm, Furcht und Tod zu verachten. []

II, 12. Ging mir doch selbst zur Zeit, als ich noch in Platons Lehren meine Befriedigung fand, trotz der Verleumdungen, die ich über die Christen hörte, angesichts ihrer Furchtlosigkeit gegenüber dem Tode und allem, was sonst für entsetzlich gilt, die Einsicht auf, daß sie unmöglich in Lastern und Lüsten befangen sein können. Denn brächte es ein Lüstling oder Schwelger, der gar Menschenfleisch zu essen für einen Genuß hielte, über sich, den Tod willkommen zu heißen, durch den er doch seiner Genüsse verlustig ginge? Würde er nicht, weit entfernt sich selbst zur Hinrichtung zu melden, vielmehr um jeden Preis das Leben hier immerdar fortzuführen und vor der Obrigkeit verborgen zu bleiben suchen? []

I, 12. Dagegen habt ihr auf dieser Welt keine besseren Verbündeten und Helfer zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung als uns, die wir lehren, daß ein Betrüger, Wucherer oder Meuchelmörder [] Gott nicht verborgen bleiben könne, und daß ein jeder, je nachdem es seine Taten wert seien, ewiger Bestrafung [] entgegengehe. Denn, wenn alle Welt zu dieser Überzeugung käme, so würde niemand kurzer Zeit wegen dem Bösen sich zuwenden angesichts der ihm bevorstehenden ewigen Verdammnis im Feuer, sondern man würde auf alle Weise sich zusammennehmen und sich mit Tugend schmücken, um der von Gott dargebotenen Güter teilhaftig zu werden und von den Strafen frei zu bleiben. Denn wer jetzt wegen der von euch eingerichteten Gesetze und Strafen bei

einem Vergehen unentdeckt zu bleiben sucht, aber, weil er die Möglichkeit kennt, vor euch als vor Menschen unentdeckt zu bleiben, das Vergehen begeht, der würde, wie ihr selbst zugeben werdet, wenigstens um dessen willen, was ihm droht, in der Ordnung bleiben, wenn er davon unterrichtet und überzeugt wäre, daß vor Gott gar nichts, weder eine Handlung noch auch nur ein Gedanke, unentdeckt bleiben kann. Aber es hat den Anschein, ihr fürchtet, es möchten dann alle das Rechte tun und ihr hättet dann nichts mehr zu bestrafen, ein Verhalten, das wohl einem Scharfrichter, nicht aber guten Fürsten anstände. []

In Erwägung nun, daß wir nichts anderes von euch fordern als Recht und Wahrheit, hätten wir damit schließen und auf weitere Darlegungen verzichten können. Allein, da wir wissen, daß ein Geist, der im Irrtum befangen war, nicht so leicht zu einer raschen Änderung (seiner Ansichten) sich versteht, so haben wir, um die Freunde der Wahrheit zu überzeugen, uns gerne entschlossen, noch einiges beizufügen; erscheint es uns doch nicht undenkbar, daß vor der Wahrheit der Irrtum das Feld räume.

I, 13. Daß wir also keine Gottesleugner sind, wer, der gesunden Verstandes ist, wird das noch in Abrede stellen, wenn wir doch den Schöpfer dieses Weltalls verehren, dabei, wie wir es gelehrt worden sind, behaupten, daß er keiner blutigen und keiner Trank- oder Rauchopfer bedarf, und ihn bei allem, was wir genießen, in Worten des Gebets und Danksagung, so gut wir können, lobpreisen, und an ihn Gebete richten, daß wir auf Grund unsres Glaubens an ihn (einst) in Unvergänglichkeit wieder erstehen mögen? Und außerdem ehren wir den, der in (all) dem unser Lehrer gewesen und dazu geboren worden ist, Jesus Christus, den unter Pontius Pilatus, dem Landpfleger Judäas zur Zeit des Kaisers Tiberius, Gekreuzigten, den wir als den Sohn des wahrhaftigen Gottes erkannt haben. [] Und daß wir dies der Vernunft gemäß tun, wollen wir beweisen. []

I, 14. [] Damit ihr aber nicht glaubet, wir spiegeln euch nur etwas vor, halten wir es für angezeigt, unsrer eigentlichen Beweisführung den Wortlaut einiger Lehrsprüche Christi vorzuschicken, und euch, als vielvermögenden Herrschern, liegt die Aufgabe ob, zu prüfen, ob diese Lehre, die wir empfangen haben und die wir andern überliefern, wahr ist. Es sind kurze und knappe Aussprüche, was wir aus seinem Munde haben. Denn er war kein Sophist, sondern sein Wort war Gotteskraft.

I, 15 a. Über die Keuschheit hat er folgendes gesagt: Wer nach einem Weibe sieht, um ihrer zu begehren, hat mit dem Herzen vor Gott schon einen Ehebruch begangen. [] Also sind nach dem Urteil unseres Lehrers ebensowohl diejenigen Sünder, welche eine nach menschlichem Gesetz erlaubte zweite Ehe schließen, als diejenigen, die ein Weib ansehen, um ihrer zu begehren. Denn nicht nur, wer tatsächlich die Ehe bricht, ist nach seinem Urteil verworfen, sondern auch, wer ehebrecherische Gelüste hat, da Gott nicht bloß die Handlungen, sondern auch die Gedanken offenbar sind. Und gar viele Männer und Frauen, die von Jugend auf Schüler des Christus gewesen sind, sechzig- oder siebenzigjährige, sind bis zur Stunde keusch geblieben, und ich getraue mir solche in jedem Lande aufzuweisen, gar zu schweigen von der unzähligen Menge derjenigen, die von Ausschweifungen abgesehen und solche Grundsätze angenommen haben. Denn nicht die Gerechten und die Enthaltamen hat Christus zur Sinnesänderung aufgefordert, sondern die Gottlosen, die Ausschweifenden und die Ungerechten. Hat er doch also gesprochen: Nicht Gerechte zu rufen bin ich gekommen, sondern Sünder zur Sinnesänderung. Denn der himmlische Vater will lieber die Sinnesänderung des Sünders als seine Bestrafung.

I, 27 a. Ferner sind wir, damit wir uns keines Unrechts und keiner Gottlosigkeit schuldig machen, gelehrt worden, daß es eine Schlechtigkeit sei, Neugeborene auszusetzen. Zunächst darum, weil man sie fast alle, und nicht nur die Mädchen, sondern auch die Knaben, zur Unzucht angeleitet sieht. []

I, 29. Zum andern, weil der Fall zu befürchten ist, daß ein ausgesetztes Kind,

wann es nicht aufgehoben wird, umkomme und wir somit Mörder würden. Wir haben vielmehr entweder von vornherein eben zu dem einzigen Zwecke Kinder aufzuziehen eine Ehe eingegangen oder aber, auf eine solche verzichtend, vollständige Enthaltbarkeit uns zur Pflicht gemacht. Und um euch zu überzeugen, daß jene zügellosen Ausschweifungen kein geheimer Bestandteil unserer Religion seien, hat einmal einer der Unsrigen an Felix, den Statthalter von Alexandria, eine Bittschrift gerichtet mit dem Ersuchen, seinem Arzte zu erlauben, ihm die Hoden zu nehmen, da die dortigen Ärzte erklärten, sie dürfen das ohne des Statthalters Erlaubnis nicht tun. Und als sich Felix in keiner Weise zur Genehmigung verstehen wollte, so gab sich der Jüngling, der ledig geblieben ist, mit seinem eigenen und seiner Gesinnungsgenossen Bewußtsein zufrieden. Bei dieser Gelegenheit aber halten wir es nicht für unpassend, andererseits des Antinous zu gedenken, der (noch) zu unsrer Zeit gelebt hat. Den bequeme man sich aus Furcht als Gott zu verehren, obwohl jedermann wußte, wer er war und wodurch er emporgekommen war.

I, 27 b. Und dementsprechend stehen bei allen Völkern eine Menge von Weibern, Androgynen und anderen Schandkerlen zu solcher Ruchlosigkeit feil. Und ihr zieht daraus noch Zinsen, Abgaben und Zölle, anstatt sie in eurem Reiche auszurotten. Und außerdem kann es sich treffen, daß wer sich mit jenen zu schaffen macht, ganz abgesehen von der Gottlosigkeit, Frevelhaftigkeit und Schamlosigkeit seiner Ausschweifung, sich auch noch mit dem eigenen Kinde, Blutsverwandten oder Geschwister vergeht. Manche aber geben sogar ihre eigenen Kinder und Gattinnen preis, andere entmannen zu schändlichen Zwecken vor aller Welt sich selbst und nennen auch noch die Göttermutter die Stifterin ihrer Mysterien. Und endlich findet sich neben jedem von euren vermeintlichen Göttern als bedeutungsvolles Sinnbild und als Gegenstand geheimer Verehrung (Mysterium) eine Schlange dargestellt. Und das, was bei euch öffentlich in Übung und Achtung steht, das schreibt ihr uns zu, als täten wir es fern vom Himmelslicht im Dunkeln, ein Vorwurf, der uns, die wir von solchem Tun weit entfernt sind, keinen Schaden bringen kann, wohl aber denen, die wirklich so tun und dazu noch falsch Zeugnis ablegen.

I, 28. Denn von dem Oberhaupt aller bösen Dämonen, der, wie ihr bei Nachforschung in unsern Schriften finden könnt, bei uns die Schlange und Satanas (Widersacher) und Teufel (Diabolus d. h. Verläumder) heißt, nebst seiner ganzen Heerschar und den ihm anhängenden Menschen hat Christus es vorhergesagt, daß sie ins Feuer zu ewigdauernder Bestrafung gesandt werden sollen. Und der Aufschub, daß Gott die Bestrafung noch nicht vollzogen hat, ist nur um des Menschengeschlechts willen geschehen. Denn Gott weiß, daß noch manche Buße tun und dadurch sich retten werden, und daß andere (die gerettet werden sollen) wohl noch gar nicht geboren sind. Und er hat das Menschengeschlecht zu Anbeginn mit Verstand und mit der Fähigkeit erschaffen, das Wahre zu erwählen und das Gute zu tun, so daß die Menschen allesamt vor ihm keine Entschuldigung haben. []

I, 15 b. Über die Pflicht der allgemeinen Menschenliebe aber hat er solches gelehrt: Wenn ihr liebet, die euch lieben, was tut ihr denn da Sonderliches? Tun das doch auch die Hurer. Ich aber sage euch: betet für eure Feinde und liebet, die euch hassen, und segnet, die euch fluchen, und betet für die, welche euch verleumden.

Auf daß wir aber das Unsrige mit den Bedürftigen teilen und nichts um des Ruhmes willen tun, hat er uns die Weisung gegeben: Gebt jedem, der euch bittet, und den, der von euch borgen will, weiset nicht von euch. Denn wenn ihr denen leihet, von denen ihr zu bekommen hoffet, was tut ihr da Sonderliches? Das tun auch die Zöllner. [] Und: Handelt so nicht, um von den Leuten gesehen zu werden, sonst habt ihr keinen Lohn bei eurem Vater im Himmell!

I, 16. Über die Pflicht aber, langmütig und gegen jedermann dienstfertig und gelassen zu sein, hat er folgende Aussprüche getan: Dem, der dich auf die Wange schlägt, biete die andere auch dar und dem, der dir den Bock oder den Mantel nimmt, wehre nicht. Wer aber dem Zorn sich hingibt, ist dem Feuer verfallen. Jeder, der dich eine Meile zu laufen nötigt, begleite zwei! Es sollen aber eure guten Werke leuchten vor den Menschen, damit sie, wenn sie ihrer gewahr werden, euern Vater im Himmel bewundern.

Widerstand leisten dürfen wir also nicht, und nicht, daß wir es den Schlechten nachtun, hat er gewollt, sondern jedermann durch Geduld und Sanftmut von der Schande und der Lust am Bösen abzubringen ermahnte er uns. Das ist denn auch, wie wir nachweisen können, bei vielen von euch gelungen: Sie haben ihr gewalttätiges und herrisches Wesen abgelegt, überwunden entweder durch die Beobachtung des standhaften Lebens von Nachbarn oder durch die Wahrnehmung der unbegreiflichen Geduld, mit der Reisegenossen Übertreibungen ertrugen, oder die sie an Leuten erprobten, mit denen sie Geschäfte hatten.

Daß wir in keinem Falle schwören, aber immer die Wahrheit reden sollen, hat er in folgenden Worten gefordert: Schwöret in keinem Fall, es sei aber das Ja ein Ja und das Nein ein Nein! Was darüber ist, ist vom Bösen. Daß aber allein Gott angebetet werden dürfte, hat er in den Worten vorgeschrieben: Das höchste Gebot ist, du sollst den Herrn deinen Gott anbeten und ihm allein dienen aus deinem ganzen Herzen und aus deiner ganzen Kraft, [.]. Und als einer zu ihm trat und ihn guter Meister anredete, erwiderte er: Niemand ist gut, denn allein Gott [.]. Diejenigen aber, deren Leben nicht als seinen Weisungen entsprechend erfunden wird, sollen als Nichtchristen angesehen werden, auch wenn sie mit der Zunge des Christus Lehren bekennen. Denn er hat gesagt, nicht, wer (ihn) bloß mit Worten bekenne, sondern nur, wer auch wirklich die Werke tue, werde das Heil erlangen. Sein Ausspruch lautet nämlich so: Nicht jeder, der zu mir Herr sagt, wird ins Himmelreich kommen, sondern wer den Willen seines Vaters im Himmel tut. Denn, wer mich hört und tut was ich sage, hört auf den, der mich gesandt hat. Viele aber werden zu mir sprechen: Herr, Herr, haben wir nicht in deinem Namen gegessen und getrunken und Wunder getan? Und dann werde ich zu ihnen sprechen: Weichet von mir, ihr Übeltäter! Dann wird es ein Heulen und Zähneknirschen geben, wenn die Gerechten leuchten werden wie die Sonne, die Ungerechten aber ins ewige Feuer gesandt werden. Denn viele werden kommen in meinem Namen, die äußerlich Felle von Schafen sich umgelegt haben, im Innern aber reißende Wölfe sind. An ihren Werken werdet ihr sie erkennen. Jeder Baum aber, der keine gute Frucht bringt, wird abgehauen und ins Feuer geworfen. Daß aber solche, die nicht seinen Lehren entsprechend leben und sich nur Christen nennen, bestraft werden, verlangen wir auch von euch.

I, 17. Abgaben und Steuern suchen wir allerorten vor andern euern Beamten zu entrichten, wie wir es von ihm gelehrt worden sind. Zu seiner Zeit nämlich kamen einige und fragten ihn, ob man dem Kaiser Abgaben zahlen solle. Er antwortete: Sagt mir, wessen Bild trägt die Münze? Sie sprachen: des Kaisers. Und nun erwiderte er ihnen wieder: So gebet denn dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist. Darum beten wir Gott zwar allein an, euch aber leisten wir im übrigen willigen Gehorsam, erkennen euch als Könige und als Herrscher der Menschen an und beten, daß ihr neben eurer königlichen Macht euch auch im Besitze vernünftiger Einsicht befinden möget. Wenn ihr aber trotz dieses unsres Gebetes und trotz dieser offenen Darlegung unsrer ganzen Sache unbekümmert um uns bleiben werdet, so sind nicht wir es, die den Schaden davon haben werden. Denn wir glauben, ja wir sind davon fest überzeugt, daß ein jeglicher, sofern es seine Taten verdient haben, im ewigen Feuer seine Strafe finden

und nach Maßgabe der ihm von Gott verliehenen Gaben vor ihm einst Rechenschaft abzulegen haben wird, wie der Christus es in den Worten angezeigt hat: Wem Gott mehr gegeben, von dem wird auch mehr gefordert werden.

I, 18. Denn fasset das Ende all der früheren Könige ins Auge: sie sind so gut gestorben, wie alle andern Menschen. Führte aber das Sterben zu einem Zustand der Empfindungslosigkeit, so wäre das freilich für alle Bösen ein Glück. Da nun aber allen, die gelebt haben, nicht nur die Empfindung verbleibt, sondern auch ewige Bestrafung droht, so dürft ihr es nicht versäumen, euch von der Wahrheit jener Worte überzeugen und durchdringen zu lassen. Daß auch nach dem Tode die Seelen Empfindung haben, davon mögen ja euch überzeugen die Totenbefragungen, die aus den Eingeweiden unschuldiger Kinder gewonnenen Weissagungen, die Beschwörungen menschlicher Geister, das, was die Zauberer Traumsender und Beistände nennen, und überhaupt, was von den auf diesem Gebiete Erfahrenen ins Werk gesetzt wird, ferner die durch abgeschiedene Geister in Beschlag genommenen und gequälten Menschen, die man allgemein Besessene und Tolle nennt, die bei euch berufenen Orakel des Amphilochos, von Dodona und von Pytho und was alles hierher gehört, so auch die Aussprüche der Schriftsteller, des Empedokles und Pythagoras, des Platon und des Sokrates, [] und all derer, die ähnlich, wie sie, sich haben verlauten lassen. So gut wenigstens, wie sie, möget ihr auch uns gelten lassen []; hoffen wir doch selbst unsrer toten und in die Erde gelegten Leiber wieder teilhaftig zu werden, indem wir behaupten, daß bei Gott nichts unmöglich ist.

I, 19. [] Denn wir haben gelernt, daß es besser ist auch an Dinge, die unserer eigenen Natur und überhaupt den Menschen unmöglich sind, zu glauben, als mit den andern ungläubig zu sein; kennen wir doch das Wort unsres Lehrers Jesus Christus: Was bei Menschen unmöglich ist, ist möglich bei Gott. Und: fürchtet euch nicht vor denen, die euch töten und euch danach nichts antun können, fürchtet euch aber vor dem, der nach dem Tode Seele und Leib in die Hölle zu werfen vermag. Die Hölle aber ist ein Ort, wo diejenigen gestraft werden sollen, die unrecht gelebt haben und nicht an die Erfüllung alles dessen glauben wollten, was Gott durch Christus verkündet hat.

I, 20. [] Wenn nun die Ansichten, die wir vortragen, auch mit denen der bei euch hochgehaltenen Dichter und Philosophen übereinstimmen [], warum sind dann wir vor allen andern Gegenstand eines ungerechten Hasses? Denn wenn wir behaupten, daß alles von Gott geordnet und geschaffen sei, so wird man glauben, wir sprechen einen Satz Platons aus; [] wenn wir aber sagen, die Seelen der Ungerechten verfallen, auch nach dem Tode noch mit Empfindung ausgestattet, einer Bestrafung, während die Seelen der Guten, von Strafen frei, ein glückseliges Leben führen, so wird man glauben, wir sagen dasselbe wie Dichter und Philosophen. Lehren wir aber, man dürfte Werke von Menschenhand nicht anbeten, so befinden wir uns in Übereinstimmung mit dem Lustspieldichter Menander und wer sonst diesen Gedanken geäußert hat. Denn sie haben es ausgesprochen, daß der Schöpfer größer ist, als sein Geschöpf.

I, 30. Damit nun aber niemand uns entgegenhalte, was denn hindere (anzunehmen), daß nicht aber der, den wir Christus nennen, als ein Mensch, geboren von Menschen, mit Zauberkunst die Wundertaten, die wir ihm zuschreiben, vollbracht habe und dadurch in den Ruf gekommen sei, Gottes Sohn zu sein, so wollen wir nunmehr den Beweis hierfür antreten, wobei wir uns nicht auf die, welche von ihm erzählen, stützen, sondern auf die, die von ihm geweissagt haben, ehe er in die Welt gekommen ist, denen wir genötigt sind, Glauben zu schenken, weil wir ja ihre Weissagungen mit eigenen Augen erfüllt oder sich noch erfüllen sehen: eine Beweisführung, die unsres Erachtens ja wohl auch euch als die sicherste und richtigste erscheinen wird.

I, 31. Nun sind bei den Juden eine Reihe von Männern als Propheten Gottes aufgetreten [], und ihre Weissagungen, von den Propheten selbst in genauem Wortlaut und in ihrer hebräischen Muttersprache in Büchern aufgezeichnet, wurden von den zu ihrer Zeit regierenden jüdischen Königen, in deren Besitz sie kamen, sorgfältig verwahrt. Als nun Ptolemäus, der König von Ägypten, eine Bibliothek einrichtete und darin die Schriftwerke aus aller Welt zu vereinigen sich bemühte, erfuhr er auch von diesen Weissagungen und wandte sich an den damaligen Judenkönig Herodes mit der Bitte, ihm diese prophetischen Bücher zu senden. Da sandte ihm denn dieser sie in hebräischer Sprache, in der sie, wie schon erwähnt worden ist, niedergeschrieben waren. Dieweil aber die Ägypter ihren Inhalt nicht verstehen konnten, so ließ Ptolemäus ihn durch eine zweite Gesandtschaft ersuchen, ihm Männer zu senden, die sie ins Griechische übertragen sollten. Dies geschah und solchergestalt sind diese Bücher nicht nur bei den Ägyptern bis zum heutigen Tag erhalten geblieben, sondern befinden sich auch allerorten im Besitze aller Juden, nur daß diese, obwohl sie darin lesen, nicht verstehen, was darin gesagt ist. Vielmehr halten sie uns für Gegner und Feinde und suchen uns, gerade wie ihr, wenn sie können, zu töten oder zu steinigen. Davon kann auch die Tatsache überzeugen, daß in dem zu unsern Lebzeiten geführten jüdischen Kriege Barchochebas, der Anführer des jüdischen Aufstandes, die Christen allein zu schrecklichen Martern verurteilt hat, wenn sie Jesum Christum nicht verleugneten und lästerten. In jenen Büchern der Propheten nun haben wir die Voraussagung gefunden, daß Jesus, unser Christus, in die Welt kommen, durch eine Jungfrau geboren werden, zum Manne heranwachsen, alle Krankheiten und Schwachheiten heilen, Tote auferwecken, gehaßt, verkannt und gekreuzigt werden, sterben, wieder auferweckt werden, zum Himmel emporsteigen solle []. Und das ist teils 5000, teils 3000, teils 2000, 1000 und 800 Jahre früher geweissagt worden, als er erschienen ist. Denn wie ein Zeitalter auf das andere folgte, so traten nacheinander immer neue Propheten auf.

I, 32. Moses nun, welcher der erste unter den Propheten gewesen ist, hat wörtlich folgenden Ausspruch getan: Nicht wird es fehlen an einem Herrscher aus Juda noch einem Führer aus seinen Landen, bis der kommt, dem es vorbehalten ist. Und der wird sein die Erwartung der Völker, er, der sein Füllen an einen Weinstock bindet, sein Gewand wäscht in Traubenblut. Lasset ihr es euch nun angelegen sein, genau zu erforschen und festzustellen, bis wann die Juden einen eigenen Herrscher und König gehabt haben: bis zum Erscheinen Jesus Christus', unseres Lehrers und Auslegers der unverstandenen Weissagungen []. Juda nämlich war der Ahnherr der Juden, nach dem sie auch Juden benannt werden. Und nachdem Christus erschienen war, seid ihr Könige der Juden geworden und habt ihr ganzes Land in Besitz genommen. [] Und Jesaias, ein anderer Prophet, hat dasselbe mit andern Worten geweissagt, indem er also spricht: Aufgehen wird ein Stern aus Jakob und eine Blume wird entsproßen aus der Wurzel Isai; und auf seinen Arm werden die Völker hoffen. Ein strahlender Stern ist wirklich aufgegangen und eine Blume aus der Wurzel Isai ist aufgesproßt, das ist der Christus. Denn er ist durch eine Jungfrau aus dem Samen Jakobs, des Vaters Judas, des schon erwähnten Ahnherrn der Juden, durch Gottes Kraft geboren worden und sein Ahne ist auch, wie der Spruch besagt, Isai gewesen, der nach seinem Stammbaum ein Nachkomme Jakobs und Judas war.

I, 33. Und nun höret auch, wie Wort für Wort seine Geburt durch eine Jungfrau geweissagt worden ist durch den Jesaias: Die Weissagung lautet: Sieh, die Jungfrau wird im Schoße tragen und gebären einen Sohn, und mit Namen wird man ihn nennen Gott mit uns. [].

I, 34. Nun höret aber auch, wie sogar der Ort auf Erden, wo er geboren werden sollte, durch einen andern Propheten, den Micha, vorausgesagt worden ist. Dieser hat nämlich

folgendermaßen gesprochen: Und du Bethlehem, Land Judas, bist mit nichten die kleinste unter den Fürsten Judas; denn aus dir wird ein Führer hervorgehen, der mein Volk weiden wird. []

I, 35. Daß aber der Christus von seiner Geburt bis in sein Mannesalter der übrigen Welt unbekannt bleiben sollte, wie er es wirklich geblieben ist, auch darüber sollt ihr eine Voraussage vernehmen, sie lautet: Ein Knäblein ist uns geboren und ein Jüngling ist uns geschenkt, dessen Herrschaft ruht auf seiner Schulter. []

I, 48. Aber auch, daß unser Christus alle Krankheiten heilen und Tote auferwecken werde, ist geweissagt worden, wie ihr aus folgenden Worten entnehmen könnt: Bei seinem Erscheinen werden die Lahmen springen wie ein Hirsch und die Zunge der Stotternden wird beredt werden, Blinde werden wieder sehen und Aussätzige werden rein werden und Tote werden auferstehen und umhergehen. []

I, 50. Daß er aber auch, nachdem er Mensch geworden, für uns Leiden und Schmach auf sich zu nehmen hatte, [], darüber vernehmet folgende Weissagung: Dafür, daß sie seine Seele in den Tod gegeben, und daß er unter die Missetäter gerechnet worden ist, hat er viele Sünden auf sich selbst genommen und wird den Missetätern sich gnädig erweisen. []

I, 51 []. Aber auch wie vorausgesagt war, daß er in den Himmel emporsteigen sollte, möget ihr vernehmen, die Worte lauten: Tut die Himmelstüre auf, öffnet euch, damit einziehe der König der Ehren! Wer ist dieser König der Ehren? Es ist der Herr, der Starke, es ist der Herr, der Mächtige! Daß er aber auch in Herrlichkeit vom Himmel wiederkommen wird, entnehmet dem, was darüber vom Propheten Jeremias gesagt ist und also lautet: Siehe, wie eines Menschen Sohn kommt er auf den Wolken des Himmels und seine Boten (Engel) mit ihm.

I, 52. Da wir nun den Beweis liefern, daß, was tatsächlich eingetroffen ist, alles schon, bevor es eintraf, durch die Propheten vorausgesagt worden ist, so muß man in bezug auf ähnliche, aber noch nicht eingetretene Weissagungen der Zuversicht sein, daß sie jedenfalls in Erfüllung gehen werden. [] Denn die Propheten haben ein zweimaliges Kommen des Christus geweissagt; das eine, das schon der Geschichte angehört, als das eines mißachteten und dem Leiden unterworfenen Menschen, das zweite aber alsdann eintretend, wenn er, wie sie verkündet haben, in Herrlichkeit aus den Himmeln herab mit seiner Engelschar erscheinen wird, wobei er auch die Leiber aller früheren Menschen auferwecken wird, []. Daß aber dieses, als künftig eintretend, vorausgesagt ist, wollen wir dartun: Es ist nämlich durch den Propheten Ezechiel also gesagt worden: Verbunden soll werden Gelenk mit Gelenk und Bein mit Bein, und das Fleisch soll wieder nachwachsen. Und jedes Knie wird sich dem Herrn beugen, und jede Zunge wird ihn preisen. []

I, 53. Soviele andere Weissagungen wir auch noch anführen könnten, hören wir doch damit auf in dem Gedanken, daß schon die angegebenen ausreichen, um diejenigen zu überzeugen, welche die Ohren zum Hören und zum Verstehen haben []. Denn aus welchem vernünftigen Grunde sollten wir an einen gekreuzigten Menschen glauben [], wenn wir nicht Zeugnis über ihn vorfinden, die noch vor seiner Menschwerdung und seinem Erscheinen bekannt gegeben worden sind? []. Solch starke, augenscheinliche Belege nun also können bei vernünftiger Überlegung denen, die die Wahrheit hochhalten, nicht am Wahne hängen, und sich nicht von Leidenschaften meistern lassen, Überzeugung und Glauben beibringen.

I, 54. Dagegen bieten diejenigen, welche die von den Dichtern erfundenen Erzählungen vortragen, der lernenden Jugend keinerlei Beweis dar.

II, 14. Und nun ersuchen wir euch, was euch gefällt, durch eure Unterschrift gut-

zuheißeln und dann dieses unser Büchlein ¹ veröffentlichen zu lassen, damit auch die andern mit unser Sache bekannt und in den Stand gesetzt werden, sich dem falschen Wahne und der Unkenntnis des Guten zu entreißen. Sie verfallen (sonst) vermöge ihrer eigenen Schuld der Bestrafung []; denn in der menschlichen Natur liegt die Kraft, Gutes und Böses zu erkennen, [] so daß sie [] keiner andern Richter bedürfen.

II, 15. [] Wenn ihr aber unsrem Büchlein die Veröffentlichung gestatten solltet, so möchten wir es allen zu lesen geben, damit sie womöglich anderen Sinnes werden. Haben wir doch einzig um dieses Zweckes willen diese Reden verfaßt. [] Und nun, nachdem wir getan, was in unsern Kräften stand, und auch gebetet haben, daß alle Menschen auf Erden der Wahrheit gewürdigt werden mögen, wollen wir schließen.

I, 68. Und wenn das euch der Vernunft und Wahrheit gemäß zu sein scheint, so achtet es! Erscheint es euch aber als törichtes Gerede, so verachtet es als törichtes Zeug, verhänget aber nicht über Leute, die keines Vergehens schuldig sind, wie über Staatsfeinde den Tod! Denn wir sagen euch voraus, daß ihr, wenn ihr in der Ungerechtigkeit verharren solltet, dem künftigen Gericht gewiß nicht entgehen werdet, und daß wir bei dem Rufe bleiben werden: Was Gott will, das geschehe! [].

Petrusevangelium oder Ägypterevangelium.

Das Evangelienfragment, das im Winter 1886/87 in Akhmim, dem alten Panopolis in Oberägypten, neben Fragmenten aus einer Apokalypse und aus dem Buch Henoch auf einer dem 8. oder 9. Jahrhundert angehörigen Pergamenthandschrift im Grab eines koptischen Mönchs gefunden wurde, hat man alsbald allgemein und mit Recht auf Grund seines eigenen Zeugnisses (vgl. V. 26. 60) für das Petrusevangelium in Anspruch genommen. Dennoch habe ich sofort die Frage aufgeworfen, ob das Fragment nicht mit ebensoviel Recht dem Ägypterevangelium zuzuweisen sei, und ob nicht überhaupt das Petrusevangelium und das Ägypterevangelium für verwandt oder identisch zu halten seien. Ich meinte diese Frage in bejahendem Sinne beantworten zu müssen, und

¹ Griechisch: βιβλίον, wie man Apol. I, 1—60 und II, 1—15 schwerlich heißen kann. Die Erörterungen Veils sind ungenügend (a. a. O. S. 117 u. 135). Zugestanden, daß βιβλίον im amtlichen Sinne (Bittschrift lat. libellus) genommen werden muß, die Grundbedeutung des Wortes wird doch niemals so völlig erkannt worden sein.

da ich heute noch dieser Ansicht bin, möchte ich sie aufs Neue einer kurzen Erörterung unterziehen.

Wenn die Kirchenväter von τὸ κατ' Αἰγυπτίου εὐαγγέλιον (Clemens Alex. str. III, 9, 63) oder τὸ ἐπιγραφόμενον κατ' Αἰγυπτίου εὐαγγέλιον (Hippolyt, Philos v. 7) oder τὸ καλούμενον Αἰγύπτιον εὐαγγέλιον (Epiphanius, haer. 62, 2) reden, so wird dieses Evangelium hiermit bezeichnet nach dem Gebiet, in dem es vornehmlich zu Hause ist. Eigentlich und ursprünglich wird es aber wohl anders geheißen haben. Es wird vermutlich wie die andern Evangelien nach irgend einer apostolischen Autorität benannt gewesen sein. Epiphanius sagt denn auch ausdrücklich, daß gewisse Leute dem Ägypterevangelium diesen Namen gegeben hätten. An und für sich wäre es also sehr wohl möglich, daß das Ägypterevangelium eigentlich τὸ εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον hieß, daß man es aber in kirchlichen Kreisen zumal den vier kanonischen Evangelien gegenüber nicht gern mit diesem Ehrentitel, der ihm eine alles überragende Autorität zu geben schien, auszeichnen wollte, und es darum lieber, dem Gebiet seiner Herkunft und hauptsächlichlichen Verbreitung nach, Ägypterevangelium nannte.

Was nun das Petrus-evangelium betrifft, so kann nicht bezweifelt werden, daß Justin es gekannt hat (vgl. Dial 106, aber auch Apol I, 35. 40 und Dial 97), daß es ums Jahr 200 p. Chr. in Rhossus bei Antiochien und an letzterem Orte selbst Anhänger hatte (Eus. h. e. v. I, 12), sowie daß es in der sogenannten Apostolischen Didaskalia benutzt ist (vgl. Harnack, Bruchstücke des Ev. u. d. Apok des Pe. 2. A. S. 40ff.). Hieraus ergibt sich, daß das Petrus-evangelium in Syrien einige Verbreitung gehabt hat. Allein das gilt ebenso und wohl noch viel mehr von Ägypten. Man hat, wie ich in meinen „Apostolischen Vätern“ (I, S. 461 ff.) gezeigt habe, schon guten Grund, anzunehmen, daß das Petrus-evangelium dem ums Jahr 131 p. Chr. in Alexandrien schreibenden Überarbeiter des Barnabasbriefes bekannt war. Ebenso hat es später Origenes (Tom. X, 17 in Matth. Delarue III, 462) und Dionysius von Alexandrien (Migne, Patr. Graec. X, col. 1599) gekannt. Aber der stärkste Beweis dafür, daß das Petrus-evangelium sich ganz besonders in Ägypten fest eingebürgert hatte, liegt in der Tatsache, daß ein Fragment dieses Evangeliums noch im 8. Jahrhundert p. Chr., wenn nicht später, einem koptischen Mönch in Oberägypten mit ins Grab gegeben wurde. Es wäre also durchaus nicht zu verwundern, wenn das Petrus-evangelium von solchen, die ihm diesen autoritativen Namen nicht geben wollten, Ägypterevangelium genannt worden wäre.

Für die Gleichsetzung von Petrusevangelium und Ägypterevangelium kommen aber noch andere Momente in Betracht. Origenes nennt einmal das Petrusevangelium mit diesem Namen. Aber an der Stelle, wo er neben den kanonischen Evangelien die meisten und wichtigsten außerkanonischen Evangelien aufzählt (Hom. I in Luc.), spricht er nicht vom Petrusevangelium, wohl aber vom Ägypterevangelium. Clemens von Alexandrien, der allerlei außerkanonische Literatur, speziell auch die ἀποκάλυψες Πέτρου und das κήρυγμα Πέτρου kennt, erwähnt doch auffallenderweise niemals das Petrusevangelium, dagegen öfter das Ägypterevangelium (str. III, 6, 45. 9, 63. 64. 66; 13, 92; Exc. Theod. 67). Und wenn Serapion von Antiochien (Eus. h. e. VI, 12) sagt, daß das Petrus-evangelium bei den Doketen im Gebrauche sei, so nennt Clemens von Alexandrien (str. 3, 13, 91. 92) den Julius Cassianus das Haupt der Doketen (ἐξάρχων τῆς δοκῆσεως) und bezeugt von ihm, daß er das Ägypterevangelium gebraucht habe.

Das alles wird wohl noch nicht jedermann überzeugen. Aber vielleicht setzt uns der in Akhmim gefundene Evangelientext selbst in Stand, die letzten Zweifel an der Identität von Petrusevangelium und Ägypterevangelium zu überwinden.

Zum Eigentümlichsten und Merkwürdigsten in unserm Fragment gehört ohne Zweifel die Beschreibung des Auferstehungsvorgangs. In der Nacht zum Sonntag, während die Soldaten am Grab Wache halten, ertönt eine laute Stimme im Himmel; dieser öffnet sich und zwei Männer in lichtem Glanz kommen herab und gehen auf das Grab zu. Der davor liegende Stein wälzt sich von selbst zur Seite, das Grab öffnet sich und die beiden Jünglinge treten ein. Bald darauf sieht man drei Männer aus dem Grab hervorkommen, wovon zwei den einen stützen, während ein Kreuz ihnen folgt. Die Häupter der beiden reichen bis zum Himmel, das Haupt des von ihnen Geführten ragt noch über die Himmel hinaus. Und vom Himmel hört man eine Stimme, die spricht: Hast du den Entschlafenen gepredigt? worauf vom Kreuz die Antwort vernommen wird: Ja!

Diese Erzählung ist noch sehr der Erklärung bedürftig. Der aus dem Grab Geführte ist jedenfalls der wiedererstandene Sohn Gottes. Daß zwei Männer oder Jünglinge in lichtem Glanz vom Himmel kommen und ihn geleiten, erinnert teils an die zwei Männer in leuchtendem Gewand, die nach Lukas im leeren Grabe stehend gefunden werden, teils an die synoptischen Erzählungen von der Verherrlichung auf dem Berg, wo Moses und Elias aus dem Himmel bei Jesus erscheinen und wo den

Jüngern verboten wird, vor der Auferstehung des Menschensohns hiervon etwas zu erzählen. Eine gewisse Parallele enthält auch die Erzählung von der Erscheinung der drei Männer bei Abraham in Mamre, sofern Philo den obersten der Drei für den Logos erklärt (de Abrah 24). Und Ähnliches findet sich 2 Macc. 3, 22, wo dem Heliodorus, dem Feldherrn des Seleucus, der den Tempelschatz plündern will, ein schrecklicher himmlischer Reiter sich entgegenstellt, begleitet von zwei Jünglingen in glänzendem Gewand.

Wenn gesagt wird, daß das Haupt der Zwei bis zum Himmel reichte, das Haupt des von ihnen Geführten dagegen die Himmel über- ragte, so kann man dazu Stellen aus der Sapia Salomonis und aus dem Hebräerbrief vergleichen. So heißt es Sap. 18, 16 vom Worte Gottes, daß es auf der Erde stand und den Himmel berührte, während Hebr. 7, 26 (vgl. 4, 14) von Christus, dem wahren Hohepriester, gesagt wird: ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος (vgl. Hermas, Sim IX, 6; Hippolyt, Philos. IX, 13).

Aber nun das Kreuz, das den Dreien folgt und auf die Frage der Himmelsstimme: „Hast Du den Entschlafenen gepredigt“? die Antwort gibt: Ja! Nach einer Erklärung hiervon habe ich mich bisher vergeblich umgesehen. Doch meine ich eine solche nunmehr selber gefunden zu haben. Was hier gesagt wird, läßt sich, wie ich glaube, nur verstehen als ein christlich gewendeter Rest altägyptischer Religionsvorstellungen und Religionsgebräuche. Seit der 12. oder 13. Dynastie war es in Ägypten üblich, daß dem Toten Holz- oder Fayencefiguren in Mumiengestalt mit ins Grab gegeben wurden. Man nahm an, daß sie im Jenseits Leben gewinnen und für den Verstorbenen, wenn er dort zur Arbeit aufgerufen würde, eintreten. Sie werden darum Ušebti d. h. „Antwörter“ genannt.¹ So wird offenbar auch in unserem Texte angenommen, daß das Kreuz den Gottessohn ins Grab und in die Unterwelt begleitet habe, da lebendig geworden und für Christus, als er den Entschlafenen predigen sollte, eingetreten sei. Mit dem Gottessohn geht darum das Kreuz auch wieder aus dem Grab und der Unterwelt hervor, und da es ein „Antwörter“ ist, antwortet es in unserem Texte auf die Frage jener Himmelsstimme: Ja!.

Mit denselben altägyptischen Religionsvorstellungen und Religionsgebräuchen hängt es zusammen, daß man in jenem Grab zu Akhmim

¹ Vgl. Lange bei Saussaye 2. A. I, S. 136. Wiedemann, Die Religion der alten Ägypter, S. 136. Erman, Die ägyptische Religion, S. 140. 141. 190.

eine Pergamenthandschrift mit Fragmenten aus dem Petrus-evangelium, der Petrusapokalypse und dem Buch Henoch gefunden hat. Denn dem ägyptischen Toten wurden auch allerlei Texte ins Grab gelegt, nicht nur magische Formeln und Klagelieder, sondern auch Papyri mit Lektüre zur Unterhaltung und Belehrung.¹

Ägyptischen Ursprungs ist aber weiter überhaupt auch die jener Erzählung vom Kreuz zu Grunde liegende Vorstellung von der den Entschlafenen zu Gute kommenden Hadesfahrt Christi. Denn dieselbe hat offenbar ihr Urbild in der Hadesfahrt des ägyptischen Sonnengottes, der den Bewohnern der Unterwelt Licht spendet und die Seelen der Verstorbenen, die die magischen Formeln kennen, mit sich heraufführt.² Es ist bezeichnend, daß es neben dem Petrus-evangelium eine ebenfalls unter Petrus Namen laufende Schrift, nämlich der erste Petrusbrief (3, 19. 20) ist, wo diese Vorstellung vom descensus Christi ad inferos zuerst sich findet. Es knüpft sich daran von selbst die Frage, welche von beiden Schriften die ältere ist. Doch können wir dieselbe in diesem Zusammenhang auf sich berufen lassen. Hier kommt es für uns vor allem darauf an, hervorzuheben, daß speziell das, was in unserem Text vom Kreuz Christi erzählt wird, genuin ägyptisch ist, daß unser Fragment des Petrus-evangeliums, sofern es jene Erzählung enthält, in Ägypten entstanden und für ägyptische Leser geschrieben sein muß, und daß darum das Petrus-evangelium und das Ägypterevangelium ohne Zweifel identisch sind.³

¹ Wiedemann, a. a. O. S. 136.

² a. a. O. S. 47. 55 ff.

³ Ich kann mich nicht enthalten, nachträglich noch die Vermutung auszusprechen, daß auch die beiden himmlischen Gestalten, die den Auferstandenen aus dem Grabe führen, nichts anderes sind als christlich aufgeputzte ägyptische Götterfiguren. Ich denke dabei an die beiden Götter Wep-wawet „die Wegweiser“. Erman (Die ägypt. Relig. S. 16) vermutet, daß sie so heißen, weil sie den Toten die Pfade in ihr dunkles Reich zeigen. Aber nach Erman S. 178 spielen sie auch sonst als Geleitsmänner im Isis- und Osiriskultus eine Rolle.

Amsterdam.

Daniel Völter.

Bemerkung.

Der Schluß des Aufsatzes von D. W. Bousset, Beiträge zur Achikarlegende wird im nächsten Jahrgang veröffentlicht werden. E. P.

240573
Z6
V. 5-6

Zeitschrift für
neutestamentliche
wissenschaft 1904-05

NOV 15 1932 *Trost* NOV 12 1932
SEP 30 1942 *Green* SEP 16 1942
APR 2 1943 *Kantorowicz* MAY 29 1943

PERIODICALS

BS
410
Z6
V. 5-6
240573
Zeitschrift

UNIVERSITY LIBRARY

