

Zeitschrift

für die

neutestamentliche Wissenschaft

und

die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von
DR. ERWIN PREUSCHEN
in Darmstadt.

1902

Dritter Jahrgang — Heft 2.

Inhalt:

	Seite
Der Process Jesu nach den Acta Pilati. Von E. v. Dobschütz	89
Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Chr. I. Von Axel Andersen	115
Das Magnificat Lc 1, 46—55 Lobgesang der Maria oder der Elisabeth? Von H. A. Köstlin	142
Beiträge aus dem Kirchenslavischen zu den Apokryphen des Neuen Testaments. Von Ivan Franko	146
Miscellen:	
Papianisches. Von Th. Mommsen	156
Pseudopapianisches. Von A. Harnack	159
Zur Litteratur der Audianer. Matth 27, 51 und Parallelen. Der ungenähte Rock Jesu und der bunte Rock Josefs. Die unverfälschte köstliche Narde. Bethesda. Von Eb. Nestle	166
Der Menschensohn in Dan 7, 13. Von D. Völter	173
Zur Abwehr! Von H. v. Soden	175
Die Bibliographie betreffend. Von E. Preuschen	176

—><—

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung
(Alfred Töpelmann)

(Südanlage 5) **Giessen** (Hessen)

1902.

Für Grossbritannien und seine Kolonien: **James Parker & Co., Oxford, 27 Broad Street.**

Für Amerika: **G. E. Stechert, New York, 9 E 16th St.**

Preis des Jahrgangs (4 Hefte von je 5—6 Bogen Umfang) 10 Mark.

Ausgegeben am 15. Mai 1902.

Hierzu je. eine Beilage der Firmen: **Alexander Duncker in Berlin, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung in Leipzig, Friedrich Andreas Perthes in Gotha und J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung (Alfred Töpelmann) in Giessen.**

Die

„Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums“

erscheint jährlich in 4 Heften in der Stärke von je etwa 6 Bogen zum Preise von 10 Mark. Die Hefte werden im Februar, Mai, August und November ausgegeben. Einzelne Hefte sind nicht käuflich.

Alle Manuskripte und auf den Inhalt der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen werden an den mitunterzeichneten Herausgeber, Dr. **Erwin Preuschen** in **Darmstadt**, Heinrichstr. 73, erbeten. Herausgeber und Verlagsbuchhandlung ersuchen dringend darum, die Manuskripte in druckreifem Zustande einzuliefern. Die Zeitschrift wird in der neuen Rechtschreibung hergestellt.

Beiträge werden mit 16 Mark für den Bogen honoriert.

Die Herren Mitarbeiter erhalten von ihren Beiträgen 15 Sonderabzüge mit den Seitenzahlen der Zeitschrift kostenlos. Umfangreichere Abzüge werden mit Umschlag versehen, die Herkunft der übrigen wird mittels Stempels durch die Verlagsbuchhandlung kenntlich gemacht. Eine grössere Anzahl von Sonderabzügen kann nur nach rechtzeitiger Mitteilung eines solchen Wunsches, am besten an die Verlagsbuchhandlung, hergestellt werden. Diese werden mit 15 Pfg. für den einzelnen Druckbogen oder dessen Teile berechnet.

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.

Der Herausgeber.

Die Verlagsbuchhandlung.

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung (Alfred Töpelmann) in Giessen.

Antilegomena

Die Reste der ausserkanonischen Evangelien und urchristlichen Überlieferungen

herausgegeben und übersetzt

von

Erwin Preuschen.

8°. 175 S.

M. 3.—.

Der Process Jesu nach den Acta Pilati.

Von E. v. Dobschütz in Jena.

Unter den Apokryphen des Neuen Testamentes ist kaum eine, die solche Bedeutung in späterer Zeit erlangt hat, über die neuerdings so viel geschrieben worden ist und deren richtiges Verständnis doch so schwer zu finden ist, als die sog. Acta Pilati, ein seit dem 13. Jahrhundert auch als *Evangelium Nicodemi* bezeichneter und gleichwertig neben die kanonischen Evangelien gestellter Bericht von Jesu Process, Tod, Auferstehung und Höllenfahrt. Er giebt sich als officiellcs Document aus der Feder eines Augenzeugen, des Sanhedrinmitgliedes und Anhängers Jesu, Nicodemus. Als solcher freilich ist er nur in den völlig kritiklosen Zeiten der ausgebildetsten Apokryphen- und Legendengläubigkeit hingenommen worden.¹ Auch wo man neuerdings Versuche gemacht hat, diesem Bericht Ergänzungen zu der Darstellung der Leidensgeschichte in den kanonischen Evangelien zu entnehmen, ist doch das ganze als Fiction anerkannt.²

Aber wie sollen wir diese verstehen, was ist das treibende Motiv dabei? Von theologischen Erwägungen kann man nicht ausgehen. Spuren von Judenchristentum, wie Ältere sie hier fanden,³ sind so wenig

¹ So z. B. bei Vincenz von Beauvais, *Speculum historiale* VIII, 40 ff.; *Legenda aurea* 54. 67. 68. In der populären Litteratur des 14. und 15. Jahrhunderts, z. B. den Passionsspielen, treten die Motive des Evang. Nicod. neben denen der kanonischen Evangelien auf, nicht minder in Predigten wie denen des Gabriel Biel.

² G. L. Brunn, *disquisitio hist.-crit. de indole, aetate et usu libri apocryphi vulgo inscripti Evangelium Nicodemi*, Berlin 1794. F. Münter, *Wahrscheinliche Zusätze zu Christi Leidensgeschichte nach Nicodemi Evangelium*, Wissenschaftl. Verhandlungen des Seeländischen Conventes 1816 (dän.) = Archiv für alte und neue Kirchengesch. V, 2, 1822 (deutsch). C. Tischendorf, *Pilati circa Christum iudicio quid lucis afferatur ex Actis Pilati*, Lips. 1855.

³ Brunn, Münter, C. Thilo, *Codex apocr. Novi Testamenti*, tom. I (unic.), 1833, p. CXIX (p. 487 ff. Ausgabe mit höchst wertvollem Commentar; die für Bd. III verheissenen Probabilia sind leider nicht erschienen). Hofmann, *Das Leben Jesu nach den Apokryphen*, Leipzig 1851, 334 ff. (von Thilo abhängig).

Zeitschrift f. d. neutest. Wiss. Jahrg. III. 1902.

massgebend, wie Anzeichen eines ursprünglichen Gnosticismus.¹ Eine Schrift, welche nicht nur alle vier Evangelien benutzt, sondern die ganzen späteren populären Anschauungen von Jesu göttlicher Wundermacht vertritt und daneben den Vorwurf unehelicher Geburt durch die Feststellung der rechtlich geschlossenen Ehe Josephs und Marias widerlegt, bleibt eine Anomalie, mag man sie ins 2. oder 4. Jahrhundert setzen. Es darf gegenwärtig als ausgemacht gelten, dass sie, wie sie vorliegt, erst der Zeit nach Eusebius angehört, wenn auch alle dogmatischen Formeln des 4. Jahrhunderts ihr gänzlich fehlen. Man wird der Schrift nie beikommen können von dogmengeschichtlicher, überhaupt kirchlich-theologischer Problemstellung aus. Aber auch die einfache Einreihung in die populär-christliche Erzählungs- und Erbauungslitteratur dürfte nicht ausreichen. Es ist eben doch etwas anderes, was hier vorliegt, als die meisten Märtyreracten, mit denen man sie zunächst auf eine Stufe stellen möchte.² Gar von einer Centonendichtung, die hier in Prosaübertragung vorläge,³ ist auch nicht die leiseste Spur zu entdecken.

Als Einheit wird die Schrift überhaupt nicht zu begreifen sein. Wir unterscheiden drei Teile: der erste behandelt den Process vor Pilatus, einschliesslich der Kreuzigung und des Begräbnisses (c. 1—11); der zweite Verhandlungen in dem Synedrium, welche ausgehen von der Verfolgung der Anhänger Jesu, aber abzielen auf die Constatierung der Auferstehung Jesu (c. 12—16); der dritte den Bericht zweier von den Toten Auferwecker über Jesu Thaten in der Unterwelt. Dieser letzte Teil, dichterisch die Krone des Ganzen und ohne Zweifel dasjenige, um dessentwillen diese Schrift so beliebt wurde, entstammt einer selbständigen Quelle und ist nur lose an das vorhergehende angereiht.⁴ Der

¹ Beausobre, Scholten, Lipsius, die Pilatus-Akten kritisch untersucht. 1871 [² 1886].

² So ich selbst in meinem Artikel „Nicodemus, gospel of“ in Hastings Dict. of the Bible, 1899, III, 546: es entspräche Teil I dem Process; Teil II (Beweis der Auferstehung) stände an Stelle der Folterungen, Teil III (Hadesfahrt) verträte die nach dem Tode gewirkten *miracula*.

³ J. Rendel Harris, the Homeric Centones and the Acts of Pilate, London 1898; vgl. darüber Theol. Lit. Ztg. 1899, II, 333.

⁴ So schon Münter a. a. O.; Tischendorf aber geht zu weit, indem er gegen die handschriftliche Überlieferung den Descensus ganz von dem übrigen Buch abtrennt: es sieht bei ihm so aus als wäre der 1. Teil (Acta Pil.) in 2 griech. und 1 lat. Form, der 2. Teil (Desc.) davon unabhängig in 1 griech. und 2 lat. Formen überliefert: tatsächlich gehört Desc. gr. — wie Lipsius richtig erkannte — zu Acta gr. B und in Acta lat. hat Tischendorf die beiden zu Desc. lat. A und B gehörigen Texte kritiklos verschmolzen, damit sogar Lipsius' Scharfsinn irreführend. Acta gr. A ohne Desc. (ebenso cop. arm.) stellen nicht die ursprüngliche, sondern eine verkürzte Form dar; der zugehörige Desc.-Text ist noch bei Eusebius Alex. erhalten.

zweite Teil arbeitet mit einzelnen Motiven der kanonischen Auferstehungsgeschichte (Grabeswächter Mt 28, 11 ff., Erscheinung auf dem Berg Mt 28, 16 ff.); das meiste daran aber ist freie Composition, der Hauptsache nach Legende über Joseph von Arimathia, den Ratsherrn, der Jesu Begräbnis besorgte.¹ Der Zweck ist zu zeigen, dass auch die grimmigsten Feinde Jesu, die Sanhedristen durch die erdrückende Wucht der Zeugnisse zur Anerkennung der Thatsache seiner Auferstehung gedrängt wurden, und nur Bosheit sie verhinderte dies öffentlich einzugestehen.

Für uns kommt nur der 1. Teil in betracht. Diesen glaube ich erst dadurch in das rechte Licht zu rücken, dass ich ihn fasse als Versuch, den Process Jesu als in allen Formen des römischen Strafprocesses, wie er dem Verfasser geläufig war, verlaufen darzustellen.

Der Gedanke ist keineswegs ganz neu. Schon Brunn (a. a. O. 91) schreibt unserem Verfasser bessere Kenntnisse der römischen Processordnung zu, als die Evangelisten sie besaßen. Münter und Thilo haben zahlreiche Belege aus profanen und kirchlichen Quellen des 2. bis 4. Jahrhunderts für Einzelheiten des Processverfahrens beigebracht. Aber es fehlte die consequente Durchführung des Gedankens und damit zugleich die rechte Wertung desselben. Eine solche war auch nicht möglich, solange das römische Strafrecht für uns nur aus einer Menge zerstreuter Notizen bestand, die unterschiedslos den Quellen republicanischer Zeit, aus den Anfängen des Kaisertums und aus der späteren Zeit, den Gesetzen Constantins, Theodosius', Justinians u. a. entnommen waren. Erst durch eine derartig klassische Darstellung, wie sie das römische Strafrecht durch den Altmeister auf diesem Gebiete, Theodor Mommsen, erfahren hat,² sind wir im stande, nicht nur des Verfassers Intentionen im einzelnen zu verstehen, sondern auch seinem Werke den rechten Platz in der geschichtlichen Entwicklung anzuweisen.

Zur rechten Würdigung dessen, was der Verfasser dieser „Pilatus-Acten“ geliefert hat, müssen wir uns aber noch klar machen, was es mit Jesu Process thatsächlich auf sich hat: ob wir wirklich unserem Verfasser

¹ Dieser ist auch selbständig verarbeitet in einem kürzlich bekannt gewordenen georgischen Apokryphon; s. Harnack in den Sitzungsberichten der Berliner Academie 1901, XXXIX; dazu meine Abhandlung in der Zeitschr. f. Kirchengesch. XXIII, 1, 1—17.

² Th. Mommsen, Römisches Strafrecht, Leipzig 1899, in Bindings Handbuch der deutschen Rechtswissenschaft, I, 4. — Dankbar bekenne ich, von dem hochverehrten Verfasser auch brieflich reiche Förderung erhalten zu haben. — In einzelnen, dem Theologen nicht gleich verständlichen Fragen habe ich auch von H. Professor Kniep freundliche Beratung erfahren.

mit Brunn bessere Kenntnis der römischen Processordnung im Vergleich mit den Evangelisten nachrühmen und auf Grund dessen in seinem Bericht mit Münter, Tischendorf und anderen wertvolle Ergänzungen der kanonischen Überlieferung zu finden erwarten dürfen.

Nach dem ältesten Bericht (Mc 15, 1 ff.) ist Jesus, von dem Sanhedrin wegen Gotteslästerung zum Tode verurteilt, gefesselt Pilatus überliefert worden, damit dieser dem Urteil Rechtskraft gebe und es vollstrecken lasse. Als Grund der Verurteilung ward vor dem römischen Beamten Anmassung des Königstitels genannt. Pilatus, das Unpolitische dieses „Messias“ erkennend, möchte den Handel los sein, willigt aber trotzdem in die Hinrichtung; seine Soldaten kreuzigen ihn.¹

Bereits die anderen kanonischen Evangelien fügen verschiedene Motive hinzu, deren Tendenz sichtlich die ist, Pilatus, den römischen Beamten — ἡγεμὼν nennt ihn Mt mit Vorliebe — deutlicher als von Jesu Unschuld überzeugt, an seiner Freilassung interessiert darzustellen: Mt 27, 19 der Traum seines Weibes, Mt 27, 24 das Händewaschen, Lc 23, 6 ff. die Überweisung an Herodes. Die Zusammenstellung Jesu mit dem Mörder Barabbas, bei Mc 15, 6 ff. von den Juden veranlasst, seitens des Statthalters mehr ein Hohn für die Juden, wird zu einem ernsthaften Versuch Jesus zu befreien Mt 27, 17. Lc zählt die drei Male, dass Pilatus Jesus für unschuldig erklärt (23, 22). Joh (18, 28 ff.) bietet lange Verhandlungen, die Pilatus abwechselnd mit Jesus im Praetorium, mit den Juden draussen vor dem Praetorium führt: hier ist bereits eine Art Process daraus geworden, während gleichzeitig das Verhör vor dem Hohenrat auf ein Minimum zusammengeschrumpft ist (18, 19—24). Die Geisselung erscheint — was schon Lc 23, 16. 22 angedeutet hatte — als Versuch der Befreiung von der Todesstrafe (19, 1 ff.). Noch zuletzt ist Pilatus entschlossen zur Freilassung Jesu (19, 12); nur die blasse Furcht bewegt ihn zur Preisgabe.

In der Fortsetzung dieser Entwicklungslinie liegt nun auch unsere Schrift, wie sie sich denn am meisten an Joh und Mt anschliesst. Noch stärker wird herausgearbeitet, dass Pilatus ganz auf Jesu Seite steht, dass also das Schlussurteil ein mit der auf den Untersuchungsbefund gegründeten Überzeugung des Richters nicht im Einklang stehendes, erpresstes ist. Die Einkleidung des Ganzen in einen richtigen Processgang lässt dies wirkungsvoll hervortreten.

Für den Criminalprocess giebt es in der römischen Gerichtspraxis

¹ Vgl. dazu auch Mommsen a. a. O., 240, A. 2.

zwei Formen: das Cognitionsverfahren und die Accusatio.¹ Jenes geht ganz und gar aus von dem Magistrat, der den Verdächtigen vor sich fordert, und besteht hauptsächlich im Verhör. Zulässig besonders bei Majestätsverbrechen, gewissen Religionsfreveln und Magie,² ist es das gegen Nichtbürger von den Statthaltergerichten zumeist angewandte Verfahren; dasjenige, nach dem die älteren bekannten Christenprocesse fast durchweg geführt worden sind.³ Hier aber handelt es sich ganz offenbar um das andere, weit geregeltere Verfahren, welches nach Art des Civilrechtes die Anklage und die Beweisführung Privaten überlässt, dem Magistrat nur die Leitung der Verhandlungen und die Urteilsfällung bzw. bei dem Geschworenengericht die Herbeiführung des Spruches vorbehaltend.⁴ Es war den römischen Bürgern gegenüber die Regel auch im Statthaltergericht der Kaiserzeit.⁵ Ein Haupterfordernis dieses Verfahrens ist die Öffentlichkeit. Alle wichtigeren Sachen müssen vor dem erhöhten Tribunal verhandelt werden;⁶ von hier aus, nicht *de plano*, wird die Entscheidung gefällt. In der späteren Kaiserzeit aber zieht sich die Verhandlung zurück in einen Gerichtssaal, das *auditorium*, bzw. später *secretarium*, wo das Urteil unter Zuziehung der Officialen von dem fungierenden Magistrat hinter einem Vorhange gefällt wird. Während der Verhandlungen ist dieser Vorhang, um die Öffentlichkeit zu wahren, weggezogen.⁷ Derart ist auch, wie sich noch zeigen wird, die in unserem Text vorausgesetzte Localität. Wenn an einigen Stellen das *ante tribunal* durchblickt, so ist dies Nachwirkung der älteren, durch Mt 27, 19. Joh 19, 13 festgelegten Auffassung.

Der Process beginnt damit, dass vor dem Statthalter der Kläger auftritt und seine Klage anbringt. Hier sind es mehrere Kläger: zehn namentlich genannte und andere Juden. Das entspricht der Rechtsübung, dass bei concurrierenden Klägern einer als der Hauptkläger (*accusator*, *delator*), die anderen als *subscriptores* erscheinen.⁸ In der That reden auch weiterhin Annas und Kaiphas meist im Namen aller. Die Anklage ist keine einfache, sondern, wie das öfters vorkam, sind mehrere Anklagen verbunden: allerdings sind es, wie eine späte, die Anklagen-cumulation einschränkende Bestimmung verlangt,⁹ wesentlich gleichartige Klagen: dass Jesus, der Sohn Josephs des Zimmermanns von der Maria,

¹ Mommsen, Römisches Strafrecht, 340.² Mommsen a. a. O., 350.³ Mommsen a. a. O., 349. 404, A. 4. Daher sind die Märtyreracten zur Erklärung unserer Schrift verhältnismässig wenig zu brauchen.⁴ Mommsen a. a. O., 343 ff.⁵ Mommsen a. a. O., 348.⁶ Mommsen a. a. O., 359 ff.⁷ Mommsen a. a. O., 362.⁸ Mommsen a. a. O., 373.⁹ Mommsen a. a. O., 378.

sich Gottessohn und König nenne; dass er den Sabbat schände und das väterliche Gesetz der Juden aufheben wolle. Der Statthalter verlangt nähere Praecision: es handelt sich um Krankenheilungen am Sabbat. Hierbei wird den etwa auf Blasphemie und Religionsfrevl hinauslaufenden ersten Anklagen noch die im römischen Strafrecht als besonders gravierend behandelte Beschuldigung der Magie¹ zugefügt. Der Statthalter ist von diesen Anklagen offenbar nicht befriedigt; die Heilungen erscheinen ihm als Heilwunder, nicht Äusserungen magischer Kunst. Dennoch entspricht er der Forderung auf Citation des Angeklagten zum Verhör.

Die Vorladung hat streng genommen durch den Kläger zu geschehen, dem aber der Magistrat dazu seine Machtmittel zur Verfügung stellt. Den Termin hat der Magistrat nach freiem Ermessen und unter Berücksichtigung der Umstände zu bestimmen: das heisst so, dass billigerweise das Erscheinen des Angeklagten erwartet werden kann.² Hier scheint vorausgehende Ladung des Beklagten durch den Kläger angenommen zu sein. So findet in der Voraussetzung, dass der Angeklagte in erreichbarer Nähe ist, die Verhandlung sofort statt. Sie soll eingeleitet werden durch Namensaufruf des Angeklagten durch den Herold; falls er nicht erscheint, muss dieser Aufruf dreimal erfolgen; dann beginnt das Contumacialverfahren. Dagegen kann der Magistrat den Angeklagten auch durch einen seiner Unterbeamten, einen Läufer (*cursor*) bitten lassen zu erscheinen: das ist eine hochgestellten Persönlichkeiten gegenüber angewandte entgegnende Form.³ Sie wendet Pilatus hier an, nach-

¹ Mommsen a. a. O., 639 ff. γόνε ἐκτιν, I 1, p. 216, Tisch.² = *maleficus est*, p. 338; vgl. dazu Mommsen, 640: *maleficus*, zunächst in der volkstümlichen Sprache auftauchend, tritt erst seit Diocletian auch in der Jurisprudenz an Stelle des älteren *magus* auf; so haben II 1, p. 223 γόνε lat. α *maleficus*, lat. β *magus* p. 344. — *Magi enim apud illos* (Perser) *non malefici sed sapientes intelliguntur* op. imperf. in Mt II (Chrys. opp. VI, p. XXVIII a, Montfaucon).

² Mommsen a. a. O., 396.

³ Nach Mommsen a. a. O., 397 wissen wir über die Form der *vocatio* nichts näheres; er vermutet als Regel Vorladung durch einen *apparitor*, daneben als zulässig edictale Ladung. Diese ist unter dem Principat allgemeiner geworden und zwar eben als dreimalige, vgl. S. 332: nach Ulpian (*saepius admoniti*) und Papinian Dig. 48, 1, 10: *per triduum per singulos dies ter citatus*. Dazu Marcellus Dig. 4, 1, 7 (mir von Herrn Prof. Kniep freundlichst nachgewiesen). Mommsen schreibt mir: „Die Ladung, soweit sie überhaupt durch den Magistrat geschieht, liegt unter den Apparitoren des Magistrats, dem *viator*, oder, nach dem späteren Ausdruck, dem *cursor* ob; der *praeco* ist nur der Ausrufer der magistratischen Anordnung und kann nur in dieser Weise den erschienenen Angeklagten vorrufen oder das Ausbleiben constatieren. Vgl. Sueton Tib. 11: *citatum pro tribunali voce praeconis conviciatorem rapi iussit in carcerem*. Plutarch Brut. 27: τοῦ

dem er zuerst — im Scherz? — die Klage gegen einen König als ausserhalb seiner statthalterlichen Competenz liegend hat ablehnen wollen.¹ Und zwar giebt er den ausdrücklichen Befehl: Jesus solle mit Höflichkeit vor ihn geführt werden. Hier ist ganz deutlich vorausgesetzt, dass Jesus sich noch in voller Freiheit befindet; eine Annahme, die den kanonischen Berichten durchaus widerspricht, aber mit dem Accusationsprocess im Einklang steht, der in der Regel Verhaftung nicht kennt.²

Die Art nun, wie der Cursor des Pilatus sich seines Auftrages erledigt, giebt den ersten Anlass zu einer Beschwerde der Juden. Er erweist Jesus die Ehre, dass er ein Tuch³ teppichartig vor ihm ausbreitet. Die Juden beschwerten sich hierüber, wie überhaupt darüber, dass Jesus durch den Cursor geladen statt durch den Herold vorgefordert worden sei. Auf letzteres lässt Pilatus sich nicht weiter ein: es stand in seines, des Statthalters Belieben, hierüber zu bestimmen. Wegen jener Ehrung rechtfertigt sich der Cursor durch Berufung auf den Empfang, den die Juden selbst Jesu bei seinem Einzug in Jerusalem bereitet hätten.

Nach Erledigung dieses Zwischenfalls wird die feierliche Vorführung des Beklagten wieder aufgenommen. Jetzt ereignet sich das Wunder, dass die Standarten, welche als Zeichen des militärischen Imperium des

κήρυκος ὡς περ εἴωθεν ἀπὸ τοῦ βήματος τὸν Βροῦτον ἐπὶ τὴν δίκην καλοῦντος. Dieser Vorgang liegt dem Schreiber im Sinn, aber zur Unzeit; die Vorladung des überhaupt noch nicht in Anklagezustand Versetzten geht den *praeco* nichts an“. Bei obiger Auffassung fällt dies Bedenken fort. Vorangehende Ladung ist zwar nirgends angedeutet, ergiebt sich aber aus der Umbildung der kanonischen Berichte von selbst, nach denen Jesus gefesselt dem Richter vorgeführt wird. Über den *praeco* vgl. Mommsen a. a. O., 430 ff., dazu besonders Eus. h. e. VII, 15, 5. Über die *cursores* besonders die Stelle bei Ps.-Chrysostomus, or. III de Jobo, VI, 588 e, Montfaucon: οὐκ εἶδες καὶ τοὺς παρ' ἡμῖν ἄρχοντας, ὅταν μὲν μετὰ τιμῆς τινα καλῶσι, πῶς ἀποστέλλουσι τοὺς δρομεῖς, κούρῳρας καλουμένους ῥωμαϊστί, ὅταν δὲ μετ' ἀτιμίας τινὰς ἔλκωσιν ἐτέρους ἐκπέμπουσιν ἀπηνεῖς καὶ κληροῦς στρατιώτας;

¹ Diese Ablehnung fehlt einem Teil der Überlieferung: lat. α, gr. β.

² Mommsen a. a. O., 325: die Prehension tritt nur ein im Falle der Weigerung zu erscheinen. Die Untersuchungshaft, am Ende der Republik für die Bürger abgeschafft, unter dem Principat wieder aufgenommen, hängt ab von dem Ermessen des Magistrats; Standespersonen wird auch hierin grössere Rücksicht erwiesen, a. a. O., 331. Als solche aber erscheint hier Jesus durchaus. Vgl. noch Klette, Texte u. Unters. XV, 2, S. 83 f.

³ Die Griechen haben hier zumeist φακέλιον (φακιδόλιον = faciolium, fazzoletto, Handtuch; vgl. meine Christus-Bilder 5**, A. 3, 24**, A. 1); wenn Suicer s. v. die Gleichung mit fasciale bestreitet und φακέλιον nur als Kopfbund fassen will, so wird er durch unsere Texte widerlegt; die Lateiner haben durchweg fasciale. Mit φακέλιον wechselt hier καθάπλωμα, lat. involutorium.

Statthalters vor seinem Tribunal aufgestellt sind,¹ in den Händen der sie haltenden Soldaten sich vor Jesus verneigen. Das Senken der magistratischen Rangabzeichen (*submittere fasces majori*) ist eine Ehrung, welche wohl ausnahmsweise auf Befehl des betreffenden Beamten auch Civilpersonen zu teil wird; so liess Pompeius vor dem Philosophen Posidonius die Rutenbündel senken.² Hier geschieht es nicht auf Befehl des Vorgesetzten, sondern kraft einer höheren Macht. Es dient dazu, Pilatus in seiner Meinung von Jesu höherer Würde zu bestärken, zugleich die Juden ungerechtfertigter Anklage zu überführen. Natürlich lassen sie das nicht unbeanstandet: sie beschwerten sich abermals, diesmal gegen die Standartenträger, die instructionswidrig von sich aus solche Ehre dem Angeklagten erwiesen hätten. Pilatus lässt mit andern Trägern die Probe machen, deren Auswahl er den Juden anheimstellt.³ Bei der wiederholten feierlichen Einführung Jesu durch den Cursor wiederholt sich auch das Wunder; die Beschwerde der Juden ist damit hinfällig.

Dies ganze erste Capitel ist, wensschon unter Benutzung einzelner biblischer Motive, wie der Reminiscenz an den Einzug Jesu, doch wesentlich frei gearbeitet. Nun beginnt die genauere Anlehnung an die kanonischen Berichte, zunächst mit der Botschaft der Frau des Pilatus über ihren

¹ Vgl. hierüber Mommsen, Röm. Staatsrecht, II, 12, 249 (zu den *signa* überhaupt v. Domaszewski, die Fahnen im römischen Heer; Marquardt-Wissowa, Röm. Staatsverwaltung, II, 345, 357 u. ö.). Der kaiserliche Procurator Judaeas hatte thatsächlich ein militärisches Imperium, das *ius gladii* und 5 fasces als Abzeichen, Marquardt-Wissowa, I, 550. Ob aber der Verfasser darum genau Bescheid wusste? Zu seiner Zeit war das militärische Commando des *dux* von dem civilen, iurisdictionellen des *praeses* ganz getrennt, s. Marquardt-Wissowa, I, 557, Mommsen, Röm. Staatsrecht, II, 12, 249. Ob er beeinflusst war durch die Erzählung bei Josephus, Arch. XVIII, 3, 1, von dem Aufstand, den Pilatus dadurch hervorrief, dass er die Feldzeichen mit den Kaiserbildern (προτομαί sind eben diese oben angebrachten Bildnisse) dem Usus zuwider in die Stadt Jerusalem brachte? Oder war es damals allgemeine Sitte, dass an dem Tribunal höherer Magistrate derartige *signa* gehalten wurden? Der Codex Rossanensis zeigt dies deutlich auf der Abbildung der Verhörszene, die nach Haseloffs Meinung durch die *acta Pilati* nicht beeinflusst ist; ebenso die Beschreibung einer Miniatur in Sangall. 48 (IX/X Jahrh.), p. 129: καταφωτ. et pilatus . dominus ligato pede . iudaei . antesignani signa portant. Berger, Bull. de la soc. des antiq. de France, 52, 147. Eine etwas ältere Form, aber auch 2 *signa*, zeigen die columnae cochleatae des Ciborium von San Marco, Garrucci 497, 2a—c.

² Plinius hist. nat. VII, 31, 112, Solin I, 121. Münter a. a. O. Als Wunder entsprechen eher die Erzählungen von dem sich vor dem Jesuskind verneigenden Palmbaum, Ps.-Mt 20, p. 87, Tisch., den vor ihm niederstürzenden Götterbildern, ibd. 23, p. 91 u. ä. m. Unsere Scene ist copirt in der coptischen Marienlegende bei F. Robinson, Texts and studies IV, 2, p. 23.

³ Wenn je 6 bestimmt werden, so ist das wohl nach dem in A. 1 ausgeführten so zu verstehen, dass je 6 ein Zeichen halten sollen, nicht, dass auf jeder Seite 6 Zeichen standen.

Traum: dies soll den Statthalter in seinem Beschluss bestärken, die Verhandlung abubrechen, wird aber von den Anklägern als Beweis für ihre Beschuldigung auf Magie verwendet. So setzt Pilatus wider Willen die Verhandlung fort, indem er zunächst dem Angeklagten Gelegenheit giebt sich zu verteidigen, wovon dieser aber keinen Gebrauch macht.¹

Die Form der Ablehnung Jesu: „Jeder hat Vollmacht, zu reden Gutes und Schlechtes; sie mögen selbst zusehen,“ kann als Androhung der Calumnienklage aufgefasst werden, des in dem römischen Strafprocess sehr häufig angewandten Mittels zur Zügelung übereifriger Ankläger.² Die Juden kehren nun den Spiess um und bringen eine Reihe mit der Klage nicht zusammenhängender, aber für die Personalbeurteilung wichtiger Momente wider Jesus vor: uneheliche Geburt, Anlass zum bethlehemitischen Kindermord, Flucht ins Ausland. Doch ist dies nur die Einleitung zu dem Auftreten der *laudatores*, einer schon gegen Ende der Republik überhandnehmenden Unsitte im Accusationsprocess: Nicht nur dass angesehene Männer den guten Leumund des Beklagten freiwillig bezeugten; oft bestellte die Verteidigung, zumal im Repetundenprocess, ganze Gesandtschaften der Provinzialstädte mit Ehrendecreten zu diesem „Characterzeugnis“. ³ Nach Cicero galt es als anständig, mindestens 10 solche *laudatores* zu haben;⁴ hier werden 12 Männer genannt, die sich für die legitime Eheschliessung zwischen Joseph und Maria verbürgen, der sie als Trauzeugen beigewohnt haben.⁵ Als von seiten der Ankläger ihre Glaubwürdigkeit bestritten wird — verlämderischerweise erklären Annas und Kaiphas sie für Proselyten, was sie zurückweisen — schreitet Pilatus zu ihrer Vereidigung (II, 5). Es scheint dabei an einen assertorischen Eid zur Bekräftigung der bereits gegebenen Aussage gedacht zu sein. Doch ist diese Auffassung nicht ganz sicher, auch nicht unbedingt nötig. Das übliche war allerdings der nach dem Namensaufruf

¹ Hier sind wunderlich Mt 27, 13. Joh 19, 10f. Mt 27, 24 in freier Umbildung combinirt. ² Mommsen a. a. O. 491 ff. ³ Mommsen a. a. O. 441. 411.

⁴ Verr. 5, 22, 57. ⁵ Über Trauzeugen nach römischer Sitte verdanke ich Herrn Prof. Kniep folgende Angaben: Streng genommen kennt sie nur die *confarreatio*, die sich unter dem Principat als Priesterhehe erhalten hat: Gaius I, 112 *praesentibus decem testibus*. (Die Zehnzahl ist vielleicht als Vertretung der 10 Curien zu fassen.) Aber auch bei anderer Eheschliessung scheint Zuziehung von 10 oder mehr Zeugen für den Ehepact gebräuchlich gewesen zu sein. Ambrosius, de lapsu virginum 5: *nam si inter decem testes confectis sponsalibus*. Im Orient begleiten den Bräutigam seine Genossen (vgl. Nowack, Archäol. I, 162). Die Zwölfzahl hier erinnert an die 12 Stämme Israels. Oder sollte die ältere durch das julische Gesetz beschränkte Zulassung von bis zu 12 Verteidigern (Mommsen a. a. O., 377) hier einwirken?

von jedem vortretenden Zeugen zu leistende promissorische Eid vor der Aussage;¹ es findet sich aber auch gelegentlich — und gerade im Orient — eine derartige nachträgliche Vereidigung des Zeugen (Assertions-Eid).² Der Eid wird in älterer Zeit meist geleistet bei dem Genius des Kaisers, wofür die Griechen verschiedene Wiedergaben haben.³ Es galt dies als der höchste, heiligste Eid, dessen Missbrauch zugleich Majestätsverbrechen war, dessen Verweigerung als Apostasie von der nationalen Religion und als Zeichen der Auflehnung gegen den Kaiser aufgefasst werden konnte.⁴ Wie weit den durch Privilegien geschützten jüdischen Bedenklichkeiten auf diesem Punkte Rechnung getragen wurde, wissen wir nicht.⁵ Für die Christen war eben die Forderung dieses Eides meist verhängnisvoll: die Ablehnung entschied ihre Schuld, da nach deren Motiv nicht gefragt ward.⁶ Tertullian erklärt: die Christen wollten schwören nicht bei dem Genius des Kaisers, wohl aber bei seinem Heil, was erhabener sei als alle Genien.⁷ Diese christlich modifizierte Formel finden wir hier.⁸ Dennoch lehnen jene Zwölf den Eid überhaupt ab. Sind es Reminiscenzen an jüdische Eidesverwerfung bei den Essenern?⁹ Oder spielt Christi Wort wider das Schwören hinein?¹⁰ Genug, sie schieben der Gegenpartei den Eid zu, wie das bei dem Civilprocess üblich und wohl auch bei dem Accusationsverfahren statthaft war.¹¹ Auf die ausweichende Antwort der Hauptkläger hin giebt der Richter seiner Eidesforderung keine Folge weiter, tritt vielmehr unter Ausschluss der Öffentlichkeit in eine Beratung mit jenen 12 Männern. In der That

¹ Mommsen a. a. O., 431, A. 9. — C. Th. II, 39, 3; C. Just. 4, 20, 9.

² Syrisch-römisches Rechtsbuch, herausg. v. Bruns und Sachau § 106, dazu S. 277.

³ *Per genium Caesaris*: am richtigsten übersetzt τὴν τύχην Καίσαρος, vgl. z. B. Acta Apollonii 3, aber auch κατὰ τῆς εὐδαιμονίας Καίσαρος, Acta Scilitanorum 3. 5. — Zulässig sind, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, die verschiedensten Eidesformeln: Ulpian fr. 5 p. 1, de iure iurando 12, 2; Nov. 77. ⁴ Mommsen a. a. O. 578, 585 f.

⁵ Mommsen a. a. O., 573, A. 1.

⁶ Mommsen a. a. O., 586, A. 2.

⁷ Tert. apol. 32: *sed et iuramus, sicut non per genios Caesarum, ita per salutem eorum, quae est augustior omnibus genis*, vgl. ad Scap. 2. Thatsächlich scheint unter den christlichen Kaisern diese Änderung der Formel durchgedrungen zu sein. Prof. Kniep weist mir C. Th. 2, 9, 3 = C. Just. 2, 4, 41 vom Jahre 395 nach, wo sich *per salutem principum* findet. In den Acten von Ephesus wird τὴν εὐδείαν καὶ νίκην τῶν δεσποτῶν gebraucht, s. Suicer Thesaurus s. v. ὄρκος, II, 512.

⁸ Κατὰ τῆς σωτηρίας Καίσαρος, II, 5, p. 227 Tisch. = *per salutem Caesaris* p. 346. — Vgl. Acta Johannis 10, p. 157 Bonnet: ἐπομοούμενοι τὴν τύχην καὶ σωτηρίαν τοῦ βασιλέως. ⁹ Josephus B. J., II, 8, 6, vgl. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes, II², 476.

¹⁰ Mt 5, 34; Jac 5, 12; vgl. Just. apol. I, 16, p. 52, Otto; Acta Apollonii 6, p. 96, Klette. Clem. Alex. Strom. VII, 8, 51. Stellen aus Gregor von Nazianz und Chrysostomus bei Suicer Thesaurus s. v. ὄρκος. ¹¹ Mommsen a. a. O., 436. Es ist zu beachten, dass es sich hier um die Zeugen, nicht den Angeklagten handelt.

pfllegt bei dem magistratischen Criminalprocess der Beamte, auch da wo er als Einzelrichter fungiert, von einem *consilium* umgeben zu sein, das aus Vertrauensmännern, zunächst seiner ständigen Umgebung bestehend, ihn berät und das er jedenfalls vor der Urteilsfällung zu befragen pfllegt.¹ Dass hier die *laudatores* als *consilium* fungieren, ist allerdings wunderlich, aber bei der dem Magistrat in dieser Hinsicht gelassenen Freiheit nicht unmöglich.

Pilatus erklärt hierauf öffentlich (c. III), dass er Jesum für unschuldig erachte. Das ist freilich kein formelles Urteil, aber ein solches erfolgt auch bei der Freisprechung nicht.² Doch beginnt nunmehr, nachdem der Verfasser unserer Schrift sich bis dahin verhältnismässig frei bewegt hat, sein Gebundensein an die kanonische Überlieferung immer stärker sich fühlbar zu machen, freilich so, dass er diese in sehr freier Weise, die Einzelberichte combinierend, verwertet.³ Dem Johannesevangelium (18, 30f.) entlehnt ist die in unserem Zusammenhang an dieser Stelle ganz unmögliche Verweisung des Processes vor das jüdische Gericht, samt der daran anschliessenden Befragung Jesu nach seinem Königtum (18, 33—38).

Diese führt (c. IV) zur Wiederholung der Erklärung, dass er keine Schuld an Jesu finde (Joh 18, 38), worauf die Juden mit der Anschuldigung herausrücken, Jesus habe gesagt, er könne den Tempel zerstören und in drei Tagen wieder aufbauen, ein dem Sanhedrinsverhör der Synoptiker (Mt 26, 61, Mc 14, 58) entnommenes Motiv, das dort ganz an seinem Platz, hier vor dem römischen Magistrat wenig zu bedeuten hat⁴ und auch nur die Erklärung des Pilatus hervorruft, dass er an Jesu Blute unschuldig sei (Mt 27, 24f.). Ja der Richter versucht nunmehr auf die Kläger einzuwirken und sie zum Fallenlassen ihrer Klage zu veranlassen, indem er diese auf Heilung und Sabbatschändung, zwei für das römische Recht nicht strafbare Dinge, einschränkt. Demgegenüber aber beharren die Juden bei ihrer Anklage auf Blasphemie und zwar deren stärkste Form: nicht nur Kaiserinjurie, sondern Gotteslästerung — ein Gedanke, der ganz unrömisch, wiederum ein Motiv aus der Sanhedrinsverhandlung in den Statthalterprocess überträgt (Mt 26, 65), dieses mit Motiven der johan-

¹ Mommsen a. a. O., 149 f., 442, 449; bes. Acta proconsularia Cyprians, p. CXII, Hartel: *collocutus cum consilio* bei Verkündigung des Urteils.

² Mommsen a. a. O., 449 f. ³ Wir kommen hierauf noch am Schlusse zurück.

⁴ Dieselbe Verschiebung findet sich Apost. Const. V, 14, p. 143 Lagarde, in jener merkwürdigen Darstellung der Leidensgeschichte, die schon mehrfach die Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat, s. Resch Agrapha 404 f., Harnack, Petrusvangelium, 40 ff. [Nestle, Zeitschr. f. neuest. Wissensch., II, 152.]

neischen Darstellung frei combinierend (Joh 19, 11). Als Thatbeweis für die Blasphemie erscheint die Angabe Jesu vor dem römischen Richter, dass Moses und die Propheten seinen Tod und seine Auferstehung geweissagt hätten, worin natürlich Pilatus kein strafbares Delict sehen kann, daher er abermals die Sache vor das Forum der jüdischen Gerichtsbarkeit verweist (Joh 18, 31). Die Juden stellen nun fest, dass ihr Gesetz auf solche Blasphemie Todesstrafe, und zwar Steinigung setzt. Mit Pilatus' Gegenerklärung: „Nehmt ihr ihn hin und vergeltet ihm, auf welche Weise ihr wollt,“ ist scheinbar die Sache zu Ende; ohne ein Urteil zu fällen, giebt der Statthalter den Angeklagten der Willkür der Ankläger preis. Die Juden haben ihr Ziel erreicht, die Genehmigung des Procurators zur Execution. Aber ein doppeltes fordert eine andersartige Fortsetzung: Jesus ist — und an diese kanonische Überlieferung fühlt der Verfasser sich gebunden — nicht von den Juden durch Steinigung hingerichtet, sondern durch römische Soldaten gekreuzigt worden. Ausserdem aber wünscht der Verfasser auch den Process zu einem regelrechten Abschluss durch feierlichen Urteilsspruch zu führen. Dies Motiv, wenn schon nicht ausgesprochen, ist doch offenbar das bestimmende, wenn er die Juden nun plötzlich, da sie eben von Steinigung gesprochen haben, hervortreten lässt mit der Erklärung: „Wir wollen, dass er gekreuzigt werde.“

Die Antwort des Richters, die Kreuzesstrafe habe er nicht verdient, und die Beobachtung, dass keineswegs alle Anwesenden mit der Anklage einverstanden sind, leitet nun über zu dem Auftreten von Entlastungszeugen (c. V—VIII). Das Zeugenverhör, durch Heroldsruf eingeleitet und abgeschlossen, bildet in der Regel den 2. Teil der Verhandlung, nachdem zuerst die Plaidoyers der Anklage und der Verteidigung stattgefunden haben (*actio perpetua* oder *continua*),¹ wobei von Rechtswegen beide Parteien zweimal zu Worte kommen.² So fanden wir auch hier Jesus zweimal von Pilatus befragt (II, 2; III, 2). Bei Cumulation der Klagen pflegt aber eine Abkürzung der zusammenhängenden Vorträge stattzufinden, indem der Schwerpunkt in die Zeugenaussagen gelegt wird.³ Dies schwebt wohl unserm Verfasser vor, der, kein Freund der Rhetorik, auf Wiedergabe längerer Reden ganz verzichtet und dafür die Verhandlung möglichst belebt dargestellt hat. Immerhin kann man das bisherige unter dem Gesichtspunkt der Anklage und Verteidigung mit

¹ Mommsen a. a. O., 426.² Cicero Verr. I. I, 9, 26; Mommsen a. a. O., 427,A. 4. ³ Mommsen a. a. O., 427.

eingelegerter *laudatio* auffassen. Nun beginnt der 2. Teil: das Zeugenverhör.

Die Zeugen sind nach der Ordnung des Accusationsprocesses von den Parteien, Ankläger und Angeklagten, zu stellen und vorzuführen, wobei Namensaufruf durch den Herold erfolgt. Die berufende Partei hat sie auch auszufragen; doch steht auch der Gegenpartei die Befugnis zu, den von der anderen geladenen Zeugen zu befragen.¹ Der leitende Magistrat soll sich nach den sehr nachdrücklichen Verordnungen der älteren Zeit des persönlichen Eingreifens ganz entschlagen; er hat nur die Beteiligten in Ordnung zu halten, nicht zu befragen, und soll dabei in keiner Weise dem schliesslich von ihm zu fällenden Urteil vorgreifen. Unter dem Principat aber hat sich nicht nur die Einwirkung des Magistrats auf die Accusationen wesentlich gesteigert, sondern je länger je mehr auch das Eingreifen des Magistrats in die Processleitung grade bei dem Verhör auch im Accusationsverfahren einen grösseren Spielraum gewonnen.² So erklärt es sich, dass hier auf den allgemeinen Appell des Richters an die umstehende Menge einzelne Zeugen unaufgefordert vortreten und von dem leitenden Magistrat die Erlaubnis erbitten zu reden. Denn der Zeuge darf ungefragt nicht sprechen.³ Die gleiche Formel, die sonst üblich ist seitens der vorführenden Partei an den Zeugen, *rogo te*,⁴ wird hier umgekehrt seitens der Zeugen an den Praeses gerichtet: *rogo te, misericors iudex, iube me dicere paucos sermones* (p. 352 Tisch.). Zunächst wiederholt so Nicodemus sein bereits früher in der Synagoge vor den Juden abgegebenes Votum, dass man die Sache Gott anheimstellen müsse: der bekannte Gamalielsrat aus Act 5, 38 ff. In den sich daraufhin entwickelnden Wechselreden zwischen Anklägern und Zeugen waltet Pilatus seines Amtes, die Parteien in Ordnung zu halten (c. V). Dann treten mehrere von Jesus Geheilte auf, für seine Wundermacht Zeugnis abzulegen. Die Anklage aber entnimmt aus ihren Berichten eine Bestätigung ihrer Beschuldigung auf Sabbatverletzung (c. VI). Das Zeugnis eines geheilten Weibes, der blutflüssigen Berenike (Veronica), wird von den Anklägern abgelehnt, unter ausdrücklicher Berufung auf das jüdische Recht. Thatsächlich lässt das talmudische Recht nur Zeugen männlichen Geschlechtes zu.⁵ Ebenso gilt aber im römischen Recht die in der Praxis freilich meist ausser Acht gesetzte Regel, dass der Frau

¹ Mommsen a. a. O., 430 f.

² Mommsen a. a. O., 421, 430 f.

³ Mommsen a. a. O., 431, A. 1.

⁴ Mommsen a. a. O., 431, A. 2.

⁵ Nowack, hebr. Archaeologie, I, 326, A. 2.

das *ius testimonii* fehlt.¹ Weitere Bestätigungen der Macht Jesu über die Dämonen reizen den Statthalter teils zum Spott wider die Juden, teils setzen sie ihn in Schrecken, zumal die Geschichte der Auferweckung des Lazarus (c. VIII).

Nochmals hält Pilatus hierauf ein Consilium ab, wozu ausser jenen Zwölfen diesmal auch Nicodemus zugezogen wird: es verläuft resultatlos. Nun folgt jenes verzweifelte Mittel des Procurators, dass er dem Volke Jesus und Barabbas zur Wahl stellt (Mt 27, 15 ff., vermischt mit Joh. 18, 38 f.). Die Drohung der Juden, dass Freigabe Jesu Majestätsverbrechen bedeute (Joh 19, 12), veranlasst Pilatus zu einer Strafrede an die Juden wegen ihrer Undankbarkeit allen ihren Wohlthätern gegenüber, ein von der Stephanusrede (Act 7, 51 f.) an sehr beliebtes Motiv der christlichen Litteratur,² das sich freilich hier im Munde des römischen Beamten sonderbar genug ausnimmt.

Hiermit ist die Verhandlung wieder an dem Punkte angelangt, dass der Richter die Sitzung aufheben will, was einer Freisprechung gleichkommt (IX, 3). Da werfen die Juden die anderen beiden schon zu Anfang mit der Verdächtigung unehelicher Geburt gegen Jesus vorgebrachten, im weiteren jedoch nicht beachteten Leumundsverdächtigungen nochmals in die Wagschale: dass die Magier aus Morgenland ihm als Kind königliche Huldigung dargebracht hätten, was Herodes zu seiner Verfolgung und nach seiner Flucht zum bethlehemitischen Kindermord veranlasst habe. Die Erwähnung der Magier hat wohl doppelte Bedeutung: sie unterstützt die Anklage auf Magie und zugleich, bei der königlichen Huldigung, die auf Majestätsverbrechen. Aber Pilatus ist nicht überzeugt. Im Gegenteil erschrocken, hier den von Herodes gesuchten König vor sich zu haben, erklärt er sich ausdrücklich rein an dessen Blute, indem er sich die Hände wäscht; die Juden aber nehmen die Blutschuld auf sich (Mt 27, 24 f.).

Da folgt — hier wirklich recht unvermittelt und nur durch die Ablehnung an den kanonischen Bericht bei Mt zu erklären — die feierliche

¹ Gellius 7, 7; Plutarch Popl. 8; Mommsen a. a. O., 403, A. 2 — doch sind Zeugen aussagen von Frauen in Strafprocessen häufig erwähnt, ebd. 401, A. 1.

² Ausser Act 7, 51 f. vgl. das merkwürdige Fragment, das als Marginalnote zu dieser Stelle in cod. Athous Lawra 184, fol. 8 erhalten ist bei v. d. Goltz, Eine textkritische Arbeit (Texte und Unters. II, 4), S. 36 f.; dazu Acta Petri et Pauli c. 6 = 27, p. 124 f., 190 Lipsius; syr. Philippusacten, p. 82 Wright; Mart. Pionii 4, 11, p. 159 von Gebhardt; besonders die vielleicht unserer Stelle nachgebildeten Vorwürfe des Präfecten in der syr.-arab. Recension des Transitus Mariae, p. 59 Enger (vgl. p. 106 Tischendorf). Dass an unserer Stelle vor allem Act 7, 51 f. massgebend war, zeigt die analoge Verwendung von Act 5, 38 ff. in c. V.

Verurteilung. Bei dieser Gelegenheit tritt noch einmal das Formale stark hervor. Der gerade für die späteste Kaiserzeit, durch Schriftsteller des 4. Jahrhunderts bezeugten Rechtssitte gemäss wird der den Sitz des Richters von der Öffentlichkeit scheidende Vorhang vorgezogen.¹ Das mochte ursprünglich zur Abhaltung des *consilium* geschehen; hier leitet es das Urteil ein. Dieses selbst ist derjenige Teil des Strafprocesses, der am genauesten geregelt war, fast der einzige innerhalb des Cognitionsverfahrens, bei dem der Richter an feste Formen gebunden war.² Das Urteil enthielt zunächst Angabe des Delictes, dann Bestimmung der verwirkten Strafe; es erscheint meist als magistratische Äusserung, an den Angeklagten gerichtet, seltener in objectiver Relation. Dem entspricht ganz die Formel hier: „Dein Volk hat dich als König überführt (beschuldigt?)“ — dies das Delict — „darum habe ich den Spruch gefällt, dass du zunächst gegeisselt werdest nach der Satzung der gottseligen (?) Kaiser und dann aufgehängt an dem Kreuz in dem Garten, wo du ergriffen wardst, und Dismas und Gestas, die beiden Missethäter, sollen mit dir gekreuzigt werden“. Dabei ist mancherlei auffällig. Zunächst die „Satzung der gottseligen Kaiser“.³ Dass der verurteilte Delinquent gegeisselt wurde, war uralte römische Rechtssitte;⁴ speciell mit der Kreuzigung war die Geisselung regelmässig verbunden und zwar nach der älteren strengen Form so, dass der Delinquent, am Kreuze hängend, zu Tode gegeisselt wurde.⁵ Doch geht, wie bei anderen Hinrichtungsarten, die Geisselung auch oft voraus, zuweilen derart, dass der mit der *furca* beladene Sklave mit Geisselhieben durch die Arena zur Richtstätte gepeitscht wurde.⁶ Die Anschauung, dass die Geisselung als ein selbständiger Teil der Execution an anderem Platz der Kreuzigung voran-

¹ Vgl. Cod. Theod. 1, 16, 7; 13, 9, 6; Chrysostomus in Mt hom. 56, MSG. 55, 554; Basilius ep. 224 = 79, MSG. 32, 831; Acten des Scharbil bei Cureton ancient syr. documents 58 f.; Athanasius apol. ad Const. 3, I 297 c., Bened.; Lucifer moriend. 1, CSEL. 14, 285, 29. Mommsen a. a. O., 362; 359, A. 1, 282, A. 1. ² Mommsen a. a. O., 447.

³ Der Text ist hier nicht ganz sicher: BGI lesen εὐσεβῶν, C ἀεβῶν, AF ohne dies; etwas wie εὐσεβῶν lasen auch der Copte und die Armenier. So wird auch für den Lateiner *piorum* als ursprünglich anzusehen sein, obwohl die Bezeugung für *piorum* überwiegt. Dies gäbe in doppelter Hinsicht einen guten Sinn: 1. entspräche *secundum statuta priorum principum* der älteren Formel *more maiorum*; 2. ist die Kreuzigungsstrafe durch Constantin abgeschafft; also nur *secundum statuta priorum principum* zu vollziehen gewesen. Mehrere lateinische Texte lassen *piorum* aus, ebenso die junge byzantinische Bearbeitung.

⁴ Der *lictor* führt Ruten und Beil; *virgis caedere securique necare, verberare und necare* stehen meist zusammen; s. Mommsen a. a. O., 42, A. 1; 938 ff.

⁵ Mommsen a. a. O., 920. Das heisst *punire more maiorum* s. Sueton, Nero, 49.

⁶ Vgl. die von Wetstein zu Mt 27, 26 gesammelten Belege.

ging, ist aus den kanonischen Evangelien zu entnehmen, nicht so sehr freilich aus der Urteilsformel Mt 27, 26 *φραγελλῶσας παρέδωκεν ἵνα σταυρωθῇ*, was gleichbedeutend mit *verberatum crucifigi* (cf. Liv. 33, 36) sein dürfte und über die zeitliche Folge beider Akte nichts aussagt, als dem Bericht von der Verspottung im Praetorium (= Geisselung) und dem Schweigen von der Geisselung bei dem genauen Bericht über die Kreuzigung auf Golgotha.¹ Soll die Berufung auf die „Satzung der gottseligen Kaiser“ eine Bedeutung haben, so müssen wir annehmen, dass damit an ein die Geisselung als integrierenden Teil der Hinrichtung wieder einschärfendes kaiserliches Edict neuesten Datums erinnert wird.²

Höchst merkwürdig ist ferner die Ortsbestimmung. Zunächst liegt hier offenbar eine Verwechslung des Joh 19, 41 erwähnten Gartens an dem Kreuzigungsort mit dem Garten Gethsemane vor (Joh 18, 1). Der Hinweis auf die Gefangennahme widerspricht der eingangs konstatierten Anschauung, dass Jesus auf freie Vorladung vor dem Richter erscheint. Ferner aber ist die Hinrichtungsstätte gewöhnlich ein bestimmter Platz, der nicht im Urteil ausdrücklich genannt zu werden braucht.³ Doch findet sich in der Spätzeit auch die Hinrichtung des Verbrechers am Thatort, zum abschreckenden Beispiel, besonders bei Räubern.⁴ So mag diese Bestimmung mit der folgenden, gleich auffallenden, zusammenhängen, dass mit Jesus zusammen zwei Räuber gekreuzigt werden sollen. Natürlich kann der Magistrat derartige Ausführungsbestimmungen erlassen; sie können durch das darin liegende Entehrende strafscharfend sein. Aber in das Urteil gehören sie streng genommen nicht.

Das merkwürdigste an diesem Urteil aber ist, dass bei allem Streben nach Genauigkeit in der vorschriftsmässigen Form zwei entscheidende Bestimmungen ausser Acht gelassen sind.

Zunächst ist bis in die späteste Zeit auch für die Provinzialgerichtsbarkeit Anwendung der lateinischen Sprache beim Urteil vorgeschrieben.

¹ Jedenfalls vertritt unser rechtskundiger Verfasser die richtige Auffassung des *φραγελλῶσας* bei Mt 27, 26, Mc 15, 15, dass die Geisselung, wenn auch als getrennter Act, doch zur Execution gehört, im Gegensatz zu der lukanisch-johanneischen, welche dieselbe als eine Art Abfindungsversuch darstellen. Vergl. noch Passio Andreae 6 p. 13 Bonnet: *te fustigatum adfigi praecipiam*, *βαδισθέντα σε προσηλώσω, μαστιχθέντα σε προσπαγήναι προστάξω*. ² Ein solches weiss ich allerdings nicht nachzuweisen.

³ Ausgeschlossen erscheint, dass die Bestimmung des Richtplatzes hier etwa im Gegensatz gedacht sei zur Überführung an einen andern Ort, wie sie bei der Verurteilung *ad bestias* öfters vorkam. Erinnert sei nur an Ignatius' Transport von Antiochia nach Rom. Mommsen a. a. O., 926 f.

⁴ Mommsen a. a. O., 914, nach Dig. 48, 19, 28, 5; dazu Galen II, 385, Kühn (bei Mommsen 988, A. 3).

Erst Honorius oder vielleicht sogar erst Justinian lässt Griechisch und Lateinisch gleichmässig zu.¹ Auch in griechischen Documenten, wie den Acta Pionii, wird die Fassung des Urteils in lateinischer Sprache bemerkt. Hier verlautet davon nichts.

Zum andern aber ist es strenge Vorschrift unter dem Principat, dass das Urteil verlesen, nicht nur — wie unter der Republik — gesprochen werden muss. Nur der *Praefectus praetorio* ist hiervon befreit.² Es findet sich der Fall, dass der Richter zunächst das Delict und die dadurch verwirkte Strafe dem Angeklagten mündlich vorträgt; die eigentliche sehr knapp gefasste Capitalsentenz aber liest er dann gleichwohl noch ab.³ Hier aber heisst es nur: „und er fällte das Urteil“, wobei die Form der nachfolgenden Sätze weit eher an jene mündliche Darlegung als an die concise Art des schriftlichen Urteils erinnert.

Sollte, so fragt man unwillkürlich, der Verfasser durch diese formelle und doch nicht den Regeln entsprechende Fassung des Urteils haben andeuten wollen, was ja auch der Sprung vor der Urteilsfällung besagt, dass dies Urteil keineswegs der rechtmässige Abschluss dieses sonst nach allen Regeln der Kunst geführten Processes gewesen sei? Sollen diese Formfehler in der Urteilsfällung die Unrechtmässigkeit des Urteils selber gleichsam andeutend dardhnen? Möglich! Doch vielleicht legen wir damit auch zuviel hinein. Vielleicht hat der Verfasser sich bei der Nichterwähnung dieser Formalien nichts gedacht, oder aber er hat die nachher erwähnte Inschrift am Kreuz als die schriftliche Urteilsfassung genommen, was durch seinen Zusatz: „Pilatus liess nach der Urteilsfällung auf den Titel schreiben sein Delict“ nahegelegt wird.

Der Process ist hiermit zu Ende. Über die Execution können wir uns kurz fassen. Der Verfasser schliesst sich in bezug auf diese (c. X, XI) ganz eng an den Bericht bei Lc an, nur einzelne Züge aus Mt und Joh einfügend. Was ihn, der sonst sich zumeist an die Darstellung dieser beiden hält, bestimmt hat, hier ganz und fast ausschliesslich Lc zu folgen, ist schwer zu sagen. Vermutlich waren es die drei Kreuzesworte dieses Berichtes, welche ihn vornehmlich anzogen, vor allem die

¹ Mommsen a. a. O., 449, A. 3.

² Mommsen a. a. O., 447.

³ Acta Proconsularia Cyprians c. 4, p. CXII f. Hartel: *Galerius Maximus collocutus cum consilio* (so Mommsen 447, A. 5 statt *concilio*) *sententiam vix et aegre dixit verbis huius modi: diu sacrilega mente vixisti et plurimos nefariae tibi conspirationis homines adgregasti et inimicum te diis Romanis et religionibus sacris constituisti . . . sanguine tuo sancietur disciplina.* et his dictis decretum ex tabella recitavit: *Thascium Cyprianum gladio animadverti placet.*

Geschichte des reuigen Schächers, die auch in dem letzten Teile wieder verwertet ist.

Was dann in dem nächsten Abschnitt (c. 12—16) folgt, die Verhandlungen vor dem Sanhedrin gegen die Anhänger Jesu und die Beweise für Jesu Auferstehung, unter die schliesslich auch die grosse Schilderung der Hadesfahrt (c. 17—27) eingereiht ist, geht uns hier nichts mehr an. Wir bemerken nur, wie dabei etwas wie ein Gegenstück zu der Sanhedrinsverhandlung vor dem Statthalterprocess in der kanonischen Überlieferung geschaffen ist, die in unseren Acten ganz fehlt. Dass der Verfasser sie kennt, ist selbstverständlich; er hat Motive daraus zur Ausführung des Processes vor Pilatus verwendet. Er hat sie also unterdrückt. Die Tendenz, den Schwerpunkt aus der Sanhedrinsverhandlung in das Statthaltergericht zu verlegen, haben wir schon bei der fortschreitenden Traditionsumbildung innerhalb der kanonischen Evangelien beobachtet. Unserem Verfasser war das besonders nahegelegt durch das Bestreben, die Formen des römischen Strafprocesses anzuwenden, was nur bei dem Procurator, nicht bei dem Sanhedrin geschehen konnte. Voraussetzung eines solchen Accusationsverfahrens war, dass Jesus noch auf freiem Fusse, also weder verhaftet noch auch in einem Vorverfahren abgeurteilt war. Daneben mag den Verfasser noch ein anderes geleitet haben: die eigene Gerichtsbarkeit, welche die Juden nicht nur in Palaestina, sondern auch in der Diaspora besessen hatten und die ihnen, trotz aller Veränderungen ihrer Lage durch die Aufstände der Jahre 70 und 135 immer aufs neue durch kaiserliche Privilegien bestätigt worden war, ist ihnen unter den christlichen Kaisern genommen worden.¹ Eine Verhandlung vor dem Sanhedrin, wie sie die kanonischen Evangelien beschreiben, war also für jene Zeit etwas ungesetzliches.

Es erübrigt noch ein Wort über die Aufzeichnung der Processacten.² Protocollierung war vorgeschrieben und konnte je nach Anordnung des präsidierenden Magistrats in genauer stenographischer Niederschrift alles Einzelnen oder in kurzer Zusammenfassung des Notwendigen geschehen. Das Protocoll heisst bei den Rechtsgelehrten der älteren Kaiserzeit *acta*

¹ Mommsen, Röm. Geschichte, V, 512, 548, Strafrecht 120; besonders wichtig ist Origenes epist. ad Afric. 14. — Ein Edict der Kaiser Arcadius und Honorius von 398, C. Th. 2, 1, 10 (mit Modificationen wiederholt Cod. Just. 1, 9, 8) verweist die Juden vor die gewöhnlichen Gerichte — Religionssachen ausgenommen; in Civilsachen dürfen sie auch jüdische Schiedsrichter anrufen. Das liegt allerdings nach Abfassung unserer Schrift (vor 375), ist aber wohl nur der Abschluss einer schon von den ersten christlichen Kaisern angebahnten Umgestaltung der jüdischen Rechtsverhältnisse.

² Mommsen a. a. O., 512 ff.

— wie früher der Process selbst; seit Diocletian kommt daneben auch *gesta* auf.¹ Die Form war die erzählende: es steht immer *dixit* im Unterschiede von dem *dicit* der Edicte. Ort und Datum wurden vorangestellt. Am dritten, spätestens am fünften Tage musste die Reinschrift fertiggestellt sein, welche dem Amtstagebuche des betreffenden Magistrats einverleibt wurde. Trug dies auch ursprünglich einen privaten Charakter, so mussten es die Reichsbeamten unter dem Principat doch an die Reichsarchive (*monumenta publica*) einliefern, wo es gewöhnlich zunächst zu allgemeiner Kenntnissnahme ausgelegt wurde. Auch weiterhin war es für Interessenten wohl in den meisten Fällen irgendwie zugänglich. Auch Abschriften einzelner Stücke wurden den Beteiligten verabfolgt. Die Acten christlicher Märtyrer berufen sich vielfach hierauf, und mag das auch eine zur litterarischen Form gewordene Fiction sein, es belegt doch die Thatsache an sich.

Wie verhalten sich hierzu unsere „Pilatus-Acten“?

Von dem Titel müssen wir allerdings absehen; er ist zu unsicher. Die ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου γεγόμενα ᾿Ακτα bei Justin apol. I, 35, 48 sind eine rein hypothetische Grösse.² Tertullian apol. 21 erwähnt eine *relatio Pilati ad Tiberium Caesarem*, die mit unserer Schrift nichts zu thun hat.³ Den Titel ᾿Ακτα Πιλάτου hat für unsere Schrift oder eine verwandte Recension Epiphanius (haer. L, 1). Sonst ist am besten bezeugt ὑπομνήματα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ πραχθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου: so bieten nicht nur die besten Handschriften unseres Werkes,⁴ sondern auch für die heidnischen Pilatus-Acten giebt die sog. Leo-Quelle dies als Titel.⁵ Ὑπομνήματα sind die *commentarii*, d. h. eben die Protocolle, wonach die Protocollführer *commentarienses* (κομμενταρήσιοι = οἱ ἐπὶ τῶν ὑπομνημάτων, ὑπομνηματισταί) heissen.⁶ So entspricht dem richtig nach jüngerem Sprachgebrauch der Titel *Gesta Pilati* bei Gregor von Tours und in den Acten des Marcellus und *Gesta salvatoris* in den meisten

¹ Über *Acta* als term. techn. für das Protocoll s. Klette, Texte u. Unters. XV, 2, 18, A. 2. — Augustin de cons. evang. III, 8 redet wiederholt von *quae apud Pilatum gesta sunt*.

² Daran halte ich mit Lipsius, Harnack u. a. trotz v. Schuberts Widerspruch fest.

³ Vermutlich ist der einem Teil der lateinischen Handschriften angehängte Brief *epistula Pilati ad Claudium* (Tisch.² p. 413) gemeint. Harnacks Umkehrung des Verhältnisses hat mich nicht überzeugt. ⁴ S. einstweilen Tischendorf², 210.

⁵ Leo Gramm., p. 83 Bonn., Theodosius Melit., p. 60 Tafel, cod. Par. 854, p. 293 Cramer (anecd. Paris. II), Georg. Mon., p. 378 Muralt; vgl. Eus. h. e. I, 9, 3, IX, 5, 1, 7, 1; Acta Probi, Tarachi et Andronici 37, AASS II. Oct. V, 579: ὑπομνήματα.

⁶ Du Cange, Glossarium s. v.

lateinischen Handschriften.¹ Alles dies lässt an das officiële Protocoll denken.

Aber entspricht dem die Sache?

Zwar die auf Lc 3 aufgebaute, vorangestellte Datierung trägt einen quasi-officiellen Character. Aber gleich die daran angeschlossene Notiz, dass Nicodemus dies nach der Kreuzigung aufgezeichnet und es dem jüdischen Sanhedrin übergeben habe, lässt darin weniger eine römische Staatsschrift als eine jüdische Privatarbeit vermuten. Man könnte demgegenüber allerdings daran erinnern, dass die Abfassung des Protocolls, ursprünglich Privatsache des leitenden Magistrats und von seiner persönlichen Dienerschaft zu besorgen, auch unter dem Principat, als regelmässig dazu Soldaten abcommandiert waren (die ebengenannten *commentarienses*), von dem Statthalter einem Vertrauensmanne übertragen werden konnte.² Als solcher erscheint hier der mit in das *consilium* berufene Nicodemus. Die Ausführung in hebräischer Sprache liesse sich unter dieser Voraussetzung so zurechtlegen, dass es sich um die für die Partei des Anklägers bestimmte Abschrift des Protocolls handle, welche mit Rücksicht auf die besonderen sprachlichen Verhältnisse des Landes gleich in Übersetzung ausgefertigt wurde.

An sich ist diese Auffassung der einleitenden Notiz möglich, wenn auch nicht gerade naheliegend. Der eigentliche Anstoss liegt aber in dem Gesamtinhalt der Schrift: als Processacten könnte doch nur der erste Teil (c. 1—9), allenfalls mit anschliessendem Bericht über die Execution (c. 10. 11), gelten. Was darauf folgt, die langen Verhandlungen vor dem Sanhedrin mit der ganzen Erzählung von Jesu Hadesfahrt, gehört schlechterdings nicht in ein solches Actenstück. Sind diese Capitel ursprünglich integrierende Teile des Ganzen, so kann dies nur als Privatarbeit aufgefasst werden. Dennoch beanspruchen auch sie einen halbwegs officiellen Character. Nach dem lateinischen Text lässt Pilatus die ihm durch Joseph und Nicodemus mitgeteilten Verhandlungen des Sanhedrin in die öffentlichen Acten seines Archivs aufnehmen.³ So erklärt sich die Anschauung, dass die ganze Schrift unter Theodosius in dem öffentlichen Archiv (zu Jerusalem?) aufgefunden worden sei.⁴ Man kann sich das so zurechtlegen, dass die vielleicht unter Benutzung des Gerichtsprotocolls hergestellte Privatarbeit eines in hervorragender Weise daran beteiligten durch Aufnahme in das Statthalterarchiv offi-

¹ S. Tischendorf², 333. ² Mommsen a. a. O., 516.

³ Tischendorf², 409, wo mit c. 27 der Text der ältesten Fassung schliesst.

⁴ Tischendorf², 333, in dem in älterer Zeit meist verbreiteten Titel.

ciosen Character erhalten habe. Aber diese Fiction ist eine gekünstelte, und kommt nirgends zu klarem Ausdruck.

Die Lösung der Schwierigkeit liegt wohl anderswo: in einer litterarischen Scheidung. Bereits Lipsius¹ hat ausgeführt, dass als ursprünglicher Kern der Schrift vielleicht nur die c. 1—11 zu gelten hätten. Ich habe diese Behauptung bisher abgelehnt, weil mir die dafür beigebrachten Gründe nicht beweiskräftig erschienen.² Aber von der im vorstehenden gewonnenen neuen Gesamtauffassung aus bestätigt sich jene Vermutung. Ursprünglich hat der Verfasser als officielle — vielleicht von Nicodemus redigierte — Acten des Processes Jesu vor Pilatus nur die in c. 1—9 (10. 11) enthaltene Darstellung gegeben. Nur auf diesen Teil wird das Zeugnis des Epiphanius vom Jahre 375 zu beziehen sein.³ Erst der 425 schreibende jüngere Bearbeiter, der sich selbst Aeneas (Ananias) Protiktor, einen Mann consularischen Ranges und Rechtsgelehrten⁴ nennt, hat die Sanhedrinsverhandlungen und die Hadesfahrerzählung — diese wohl nach älterer Quelle — hinzugefügt und nun jene Fiction offizieller Acten

¹ Die Pilatus-Acten², 8. 11.

² Die Übereinstimmung der von da an stark auseinandergehenden latein. Texte bis zu c. 11 — auch hier liegen schon 2 bis 3 verschiedene Übersetzungen vor; die enge Anlehnung an die kanonischen Evangelien, bei völlig freier Composition von c. 12 an — auch in c. 1. 2 dichtet der Verfasser frei. — Vor allem habe ich bestritten, und das muss ich auch jetzt noch bestreiten, dass c. 17 ff., die Hadesfahrt, erst nachträglich an 1—16 angeschoben worden seien, also der griechische Text A (Tisch.² 210—286) eine ältere Form darstelle. Tischendorf hat durch seine unkritische Kritik, wider alles Zeugnis der Handschriften den Descensus in seinen 3 Formen von dem Hauptteil der Schrift abzutrennen, selbst den Scharfsinn eines Lipsius irregeführt, der, trotzdem er die Zugehörigkeit des Desc. graec. zu der Recension graec. B erkannte, doch an der relativen Selbständigkeit des Desc. festhielt. Die c. 17 ff. sind von demselben Verfasser beigelegt wie c. 12—16, nur dass er für jene eine alte Quelle benutzen konnte (so andeutungsweise auch Lipsius S. 11).

³ Er nennt nur die Datierung am Anfang.

⁴ Die oft mit den *Domestici* zusammengenannten *Protectores* bilden die engste militärische Umgebung des Kaisers, eine Garde-du-Corps-Truppe. Von Honorius und Theodosius erhalten sie im J. 416 den Clarissimat, d. h. senatorischen Rang für die 10 Rangältesten, s. du Cange, Glossarium graec. und lat. s. v. Darauf bezieht sich wohl das ἀπὸ ἐπαρχῶν in Ananias' Titel. Das stimmt vorzüglich zu dem Datum 425; *de hebraeis* (cod. Vindob. rescr.) oder *prius Hebraeus* (copt.) halte ich für falsche Correctur, entstanden zum Teil durch irrige Beziehung des νομομαθῆς auf jüdische Schriftgelehrsamkeit (Cyrill in Jes. c. 61), während es den legisperitus, iurisconsultus bezeichnet. Das νομομαθῆς ist interessant. Es charakterisiert die Kreise, die sich für unsere Schrift interessierten. Aus ihnen wird sie auch hervorgegangen sein. — Es ist allerdings eine Zeit der „Aufdeckungen“ und Fälschungen: 420 im Consulat des Kaisers Theodosius und des Constantius (so, nicht Gratian, ist zu lesen und danach das Datum zu corrigieren) soll die Paulusapokalypse zu Tarsus gefunden sein. Vielleicht hängen die Dinge zusammen. Ich halte jedenfalls den Aeneas Protiktor nicht für Fiction.

auf dies neue Ganze übertragen. Dass später noch dies und jenes — wie die griechische *Anaphora Pilati* und jener lateinische Brief des Pilatus angefügt wurde, hat daran ebenso wenig geändert wie andererseits die Abstossung des Schlussteiles und des Prologes in einem Teile der Überlieferung: es blieben *Gesta salvatoris domini nostri Jesu Christi quae invenit Theodosius Magnus imperator in Jerusalem in praetorio Pontii Pilati in codicibus publicis*. Aber die spätere Zeit hatte recht, wenn sie diese umfassendere Arbeit lieber ein *Evangelium Nicodemi* nannte.

Ist so die Beschränkung auf c. I—II nachträglich auch durch die innere Kritik gerechtfertigt, so lässt sich für diese ursprüngliche Arbeit um so nachdrücklicher der Gedanke durchführen, dass es ein Versuch sein sollte, den Process Jesu als einen in allen Rechtsformen jener Zeit vollzogenen darzustellen. Dabei kann es nach allem, was wir gesehen haben, gar keinem Zweifel mehr unterliegen, dass es die Rechtszustände der spätesten Kaiserzeit, des christlichen Reiches, sind, welche überall voraus gesetzt werden. Väter wie Athanasius, Gregor von Nazianz, Chrysostomus liefern die Parallelen. Dabei sind es nicht einzelne Stellen nur, die etwa auf eine Umarbeitung zurückgeführt werden könnten: der Aufriss des Ganzen will einen Process in den Formen des 4. Jahrhunderts zur Anschauung bringen.

Natürlich begleiten diesen Grundgedanken die apologetischen Tendenzen, aufzuweisen, dass alle von den Juden erhobenen Anklagen sich als nichtig herausstellten und dass Pilatus, der römische Beamte, dabei ganz auf Jesu Seite gestanden habe. Diese Tendenzen, der christlichen Apologetik von selbst gegeben, mögen in unserem Falle besonders nahegelegt gewesen sein durch polemische Rückbeziehung auf ein heidnisches Pamphlet, das angeblich von einem Magier Theoteknos verfasst, unter Maximin in Umlauf gesetzt, den Gedanken der Processacten des Pilatus zur Verunglimpfung Jesu benutzte. Wir können uns aus den Ausführungen heidnischer Polemiker, besonders des Celsus, weniger des Hierocles und des Julian, einigermaßen ein Bild davon machen, welcher Art die hier gegen den Herrn erhobenen Anschuldigungen waren,¹ und

¹ Bekannt sind Celsus' Vorwürfe der unehelichen Geburt und der Flucht nach Ägypten (Origenes c. Cels. I, 28. 32. 38), der niedrigen Herkunft (VI, 34. 36), die Erklärung der Heilwunder als γοητεία (I, 6, II, 48f.); solle man die Auferstehung glaubhaft finden, so hätte Jesus sich seinen Feinden offenbaren müssen (II, 63. 67. 70). — Über γοητεία Jesu auch Hierocles bei Eusebius adv. Hier. 2, p. 512b. — Von Julians das Leben Jesu behandelndem 2. Buche sind leider nur geringe Fragmente erhalten (zusammengestellt von C. J. Neumann, Scriptorum graecorum qui Christianam impugna-

verstehen von hier aus die breiten Ausführungen über die uneheliche Geburt, die Magie u. ä., auch die Hervorhebung der königlichen Würde, wie sie besonders das Fahnenwunder an den Tag legt.

Aber diese Gedanken treten zurück hinter der Hauptabsicht, ein *specimen iuridicum* zu liefern an dem Prozesse Jesu. Wir werden den Verfasser weniger unter den Theologen als unter den Juristen suchen.¹ Dafür spricht schon der völlige Mangel aller dogmatischen Formeln und Schlagworte jener Zeit.

Dafür spricht vielleicht auch die Art der Benutzung der kanonischen Evangelien. Kenntnis von einer Evangelienharmonie hat der Verfasser offenbar nicht, und er ist auch nicht der Mann eine solche zu schaffen. Hat er einmal ein Evangelium vor, so folgt er diesem, nur ganz gelegentlich aus einem andern einen markanten Zug einfügend. Das zeigt sich am deutlichsten c. 10. 11, wo er sich ganz an Lc hält, nur die Notiz über den *titulus* nach Mt und Joh erweiternd, während er sonst fast ausschliesslich diesen beiden Evangelien, die als die apostolischen die angesehensten waren, folgt.² Manches, was uns jetzt als freie Mischung der evangelischen Berichte erscheint, mag der Verfasser bereits in seinem

verunt religionem quae supersunt, fasc. III, 1880, 234 ff.): besonders frg. 10 *solvit sabbatum*; Lc 23, 34 war angeführt und die Darreichung von Wein mit Galle (Mt 27, 34) erwähnt (a. a. O., S. 131).

¹ Verhehlen darf man freilich nicht, dass die Formen und Normen des Processes mit einer gewissen Laxheit gehandhabt sind. Der Verfasser kann kein sehr fester Jurist gewesen sein; er war überhaupt kein hervorragender Kopf. Aber man hat doch in juristischen Kreisen der theodosianischen Hofes seiner Arbeit Beachtung geschenkt (s. oben S. 109 A. 4), kann also diese Mängel nicht so stark empfunden haben.

² Er folgt zunächst im grossen Mt (II, 1 = 27, 19; II, 2 = 27, 13; Joh 19, 10f.). Dann geht er zu Joh über (III = Joh, 18, 30–38), einzelnes aus Mt einmischend (IV, 1 = 26, 61. 27, 24f.; 2 = 26, 65; 3 = Joh 19, 11. 18, 31 (19, 6); IX, 1 = Joh. 18, 39, Mt 27, 15f., Joh 18, 38, Mt 27, 21f. Joh. 19, 12; 2 = Joh 19, 15; 4 = Mt 27, 24f.). Schliesslich lehnt er sich eng an Lc an (X. XI = Lc 23, 33–38), doch auch hier einmischend z. B. bei dem *titulus* Joh 19, 19, bei Joseph v. Arim. Mc 15, 43. — Für diese Textmischung charakteristisch ist ein aus Mt und Joh zusammengesetzter Satz wie IX, 1: οἴδατε ὅτι συνήθεια ὑμῶν ἐστὶν κατὰ ἑορτὴν τῶν ἀζύμων, εἶνα ἀπολύειν ὑμῶν δέσμιον. Dazu kommen die zerstreuten Notizen aus anderen Teilen der evangelischen Geschichte; aus Mt stammt, was von der Kindheitsgeschichte angeführt wird (IX, 3 = 2, 1 ff., II, 3 = 2, 1. 13f.), das blutflüssige Weib (VII = 9, 20), die — mit dem Lahmen vom Teich Bethesda zusammengeworfene Figur des Gichtbrüchigen (VI = Joh 5, 5f., Mt 9, 2). Dieser Lahme, der Blindgeborene (Joh 9, 1 ff. mit Mt 9, 27 ff., 20, 29 ff. kombiniert), Nicodemus (V = Joh 3, 1), Lazarus (III = Joh 11), die 46 Jahre des Tempelbaues (IV, 1 = Joh 2, 20) gehören dem 4. Evangelium an. [Der lukanischen Kindheitsgeschichte entstammt der greise Symeon c. XVI.] Auch zur Apostelgeschichte greift der Verfasser, indem er Nicodemus den Gamalielrat in den Mund legt (V, 1 = Act 5, 38 ff.; vgl. 2 = 7, 54; IX, 2 = 7, 51 ff.).

Evangelientext gefunden haben, der durch seine Verwandtschaft mit dem des Eusebius auf Palästina weist.¹ Hierher führt auch die Beobachtung, dass Origenes' Hexapla benutzt worden ist,² wie denn vieles den Eindruck der Gelehrtenarbeit macht.³ Ob die zahlreichen apokryphen Namen dichterischer Phantasie entstammen, in gelehrter Weise aus dem Schriftstudium geschöpft sind oder der Umgebung des Verfassers entlehnt wurden, wird sich schwer ausmachen lassen.⁴ Die Erweiterungen des kanonischen Textes tragen einen echt rabbinisch-haggadischen Charakter.⁵ Diese Art der Theologie musste einem juristischen Verfasser am nächsten liegen.

¹ Ich verweise u. a. auf X, 1 mit Lc 23, 34; in 35 καὶ ἐξευκτῆριζον αὐτόν.

² C. I, 4 ist Mt 21, 9 = Ps 118, 25, desgl. c. XI Lc 23, 46 = Ps 31, 6 im Urtext (in griechischer Transscription) mitgeteilt; dafür ist Mt 27, 46, Mc 15, 34 = Ps 22, 2 ausgelassen; dass dies aus Origenes' Hexapla (der 2. Columne) geschöpft sei, wie ich schon früher vermutete (Hastings Bible-Dictionary, III, 546), wird bestätigt durch die Beobachtung, dass auch die 3. Columne, Aquila, benutzt ist: IV, 3 = Lev 24, 16 λιθοβολίῃ λιθοβολεῖσθαι ist nur aus Aquila zu belegen (LXX: λίθοις λιθ.). Dass die Hexapla verbreiteter war als man annahm, hat der Fund in der Genizah von Kairo bewiesen.

³ Gelehrtes Prunken mit Einzelwissen verraten die künstlich herbeigezogenen 46 Jahre des Tempelbaues (IV, 1 = Joh 2, 20), die 38 Jahre des Gichtbrüchigen (VI, 1 = Joh 5, 5), die 40 Schläge weniger eins (IV, 3 = 2 C 11, 24), die Steinigung als Strafe für Gotteslästerer (IV, 3 = Lev 24, 16); Jannes und Jambres (V = 2 Ti 3, 8).

⁴ Von den 10 Namen in I, 1 stammen Annas und Kaiphas aus Lc 3, 2, Gamaliel und Alexander wohl aus Act 5, 34. 4, 6, Jairus vielleicht aus Lc 8, 41, Mc 5, 22; die anderen Semes, Dathaes, Judas, Levi, Nephthalim ebenso wie die der 12 Entlastungszeugen (II, 4) Eleazar, Asterius, Antonius, Jacobus, Amnes, Zeras, Samuel, Isaak, Phinees, Crispus, Agrippas und Judas (alle sehr unsicher überliefert) sehen nach freier Erfindung oder beliebiger biblischer Reminiscenz aus. Procula (Procla) für Pilatus' Weib (II, 1), jedenfalls nicht nachträglicher Zusatz, auch nicht aus falscher Lesung entstanden, würde ich für freie Erfindung nehmen, wenn nicht Berenike für das blutflüssige Weib (VI) auf ältere Tradition zurückzugehen schiene: so heisst in den Pseudo-Clementinen die Tochter des kanaanäischen Weibes, von der der Name durch Verwechslung auf die Haimorrhösa übertragen wurde (s. meine Christusbilder S. 203). Dismas und Gestas für die beiden Schächer, auch Longinus für den Soldaten (nur in einem Teil der Überlieferung eingebracht X, 1, XVI, 7), treten hier zum erstenmal auf, ebenso im 2. Teil der Name des Berges Mt 28, 16, Mamelch (oder ähnlich), die Namen der 3 Galiläer R. Addas, R. Phinees, R. Aggai und die mehrerer Sanhedrinsbeisitzer R. Butem, R. Jaïr, R. Levi, R. Isaak (c. XVI). Die Legende, stets bestrebt concret zu sein, ist hierin nie verlegen, und es wäre vergebene Mühe, ihr alle Mittel der Erfindung nachzurechnen. Aber warum soll nicht der Verfasser Namen seiner Zeit verwendet haben?

⁵ Besonders beachtenswert in dieser Richtung sind die beiden Zusätze c. III zu Joh 18, 31: „Pilatus sprach: hat Gott (nur) euch geboten, nicht zu töten? doch mir (nicht)?“ — statt an das Recht der Execution ist an Totschlag gedacht — und zu Joh 18, 38 die Antwort auf die Frage „was ist Wahrheit“: „Jesus spricht zu ihm: die Wahrheit kommt vom Himmel. Spricht Pilatus: so giebt es auf Erden keine Wahrheit? Spricht Jesus zu Pilatus: Du siehst, wie die Wahrheit redenden gerichtet werden von denen, die die Macht haben auf Erden.“

Die juristische Praxis ist die Hauptquelle für die meisten Ausführungen des Verfassers, auch für solche Einzelheiten wie die Umgürtung des Delinquenten am Kreuze mit einem Schurz.¹ Ein Dichter ist der Verfasser nicht — der hohe poetische Schwung der Hades-schilderung kommt nicht auf seine Rechnung —; an Phantasie gebricht es ihm. Er weiss weder geschickt die Situation darzustellen, noch einen guten Fortschritt zu erzielen. Das wiederholte Herein- und Herausführen Jesu zu Beginn wirkt ebenso komisch, wie die Strafpredigt des Pilatus an die Juden. Durch die Vermischung heidnischer und jüdischer Motive entstehen Sprünge und Risse: so besonders bei dem plötzlichen Übergang von der Lev 24, 26 gebotenen Steinigung zu der Forderung der Kreuzigung. Man sieht, dem Verfasser war durch die evangelische Überlieferung ein bestimmter Gang vorgezeichnet: er wollte diesen ausführen, vermochte dies aber nicht im Stile der Vorzeichnung zu thun. Was er an neuen Motiven einfügt, fällt aus dem Rahmen des Ganzen heraus.

Dass wir unter diesen Umständen irgendwelche authentische Bereicherung unserer evangelischen Überlieferung aus dieser Schrift gewinnen könnten, ist ausgeschlossen. Was Münter, Tischendorf und andere ältere² in dieser Richtung versucht haben, geht immer aus von der falschen Voraussetzung, als habe es sich thatsächlich bei Jesu Process um ein geregeltes Strafverfahren gehandelt. Mit dieser irrthümlichen Voraussetzung unseres Autors fällt aber alles weitere. Zumal wenn die Schrift nicht, wie jene annahmen dem 2., sondern dem 4. Jahrhundert angehört, kann sie nicht als Document zur Geschichte Jesu, sondern nur als ein solches für das Schriftverständnis des 4. Jahrhunderts gelten.

Dennoch ist sie von nicht geringem Interesse. Sie lässt sich einreihen jenen Versuchen, das Evangelium durch Einkleidung in nationale Formen dem Verständnis näher zu bringen. Man denke nur an den altsächsischen Heliand. Diese Art der Nationalisierung ist keineswegs nur germanisch. Wir finden sie bei jedem Volke. Die Griechen erblicken

¹ C. 10 ἐξέδυσαν αὐτὸν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ καὶ περιέζωσαν αὐτὸν λέντιον. Nach Thilo cod. apocr. I, 582 und Lipsius Pilatus-Acten 40 soll dies von bildlichen Darstellungen des Gekreuzigten entnommen sein: allerdings musste der bildende Künstler den Anstoss völliger Nacktheit eher empfinden, als der Dichter bezw. Schriftsteller. Aber es giebt keine so alten Kreuzigungsbilder, s. F. X. Kraus, Gesch. der christl. Kunst, I, 173. Für das Vorhandensein einer solchen Praxis aber spricht u. a. Joh 21, 18. Will man demgegenüber betonen, dass seit Constantin die Kreuzigung abgeschafft war (Thilo z. St., vgl. Mommsen a. a. O., 921), so müsste man in diesem Zug ein exegetisches Fündlein erblicken: aus Joh 13, 4 konnte allerdings auf Grund von v. 15 leicht ein Umgürtetsein mit dem λέντιον am Kreuze gefolgert werden. ² Vgl. oben S. 89, A. 2.

das Evangelium im Lichte einer gewaltigen, Himmel und Erde umspannenden Philosophie; der Syrer geht auf praktische sittliche Bethätigung aus.¹ Der Kopte kann sich ohne seine Nilbarke die Seligkeit nicht denken; der Lateiner trägt die Ausdrücke der Soldatensprache in Jesu Worte hinein.² Der Chinese erblickt in ihm den grossen Himmelsgelehrten.³ Ähnlich ist hier der Versuch gemacht dem Evangelium vom Standpunkte römischer Jurisprudenz beizukommen, freilich in sehr äusserlicher, lediglich auf das formale gerichteten Weise: wieviel tiefer dringt doch schon Tertullians juristische Terminologie, vollends die juristische Christologie des Mittelalters!

Und man kann nicht sagen, dass das Christusbild dadurch irgend etwas gewonnen hätte. Der deutsche Heerkönig des Heliand zieht uns an, so gewiss auch er eine Verkürzung, Verzerrung des echten Christusbildes darstellt. Hier aber ist Jesus kaum noch eine charaktervolle Persönlichkeit. Was auf Pilatus Eindruck macht, ist nicht die Erscheinung dessen, der vor ihm steht, hoheitsvoll in Banden, beredt in seinem Schweigen, sondern die Zeichen, die um ihn her sich zutragen. Nicht um das Lamm darzustellen, das verstummet vor seinem Scherer, redet dieser Christus so wenig: er hat wirklich nichts zu sagen. Das zeigen die wenigen Worte, die der Verfasser ihm über die kanonischen Evangelien hinaus in den Mund legt und die so inhaltsleer sind, dass sie besser fehlten.

Für das erhabene Menschliche, wie es in dem Gebetskampf zu Gethsemane zum Ausdruck kommt, wie es uns ergreift in dem Aufschrei der Gottverlassenheit bei Mc (15, 34) und Mt (27, 46), hat der Verfasser kein Verständnis gehabt. So hat er auch den Verrat des Jüngers und den verleugnenden Petrus ausgelassen. Es ist ein farbloses Bild, das uns als specimen iuridicum interessieren, aber nimmer erwärmen kann. Und doch — wie verschieden ist der Geschmack, sind die religiösen Bedürfnisse! — hat das Mittelalter sich an diesem „Evangelium“ vorzüglich erbaut, hat es der dichtenden wie der darstellenden Kunst zahlreiche Motive geboten, hat es selbst der Predigt der Passionszeit zur Ausschmückung dienen müssen. Das hatte der Jurist, der es schrieb, sicher nicht erwartet.

¹ Vgl. F. C. Burkitt, *Early Christianity outside the Roman Empire*, Cambr. 1899.

² Vgl. P. Corssen, *Zwei neue Fragmente der Weingartener Prophetenhandschrift*. Berlin 1899, 49 f.

³ Inschrift von Singan Fu; s. Theol. Lit. Ztg. 1898, 108 f.

Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Chr.

Von Axel Andersen
chem. Gymnasiallehrer in Christiania, Norwegen.

I.

I Kor 11, 20—34.

Τὸ cῶμα.

Paulus spricht I Kor 11 von einem κυριακὸν δείπνον, einem Herrnmahle, das der Herr selbst in der Nacht, da er verraten ward, eingesetzt haben soll, und über dessen Stiftung er, Paulus, von seiten des Herrn vernommen habe, und er führt die „Einsetzungsworte“ an. Der Abschnitt von dem Herrnmahle, v. 20 bis Ende des Kapitels, zerfällt in 4 Teile: v. 20—23; v. 23—27; v. 27—33; v. 33—34.

Wenn ihr, sagt Paulus in v. 20, an denselben Ort zusammenkommt, so heisst das nicht ein Herrnmahl halten; denn jeder einzelne nimmt bei dem Essen seine eigene Mahlzeit vorweg, und einer ist hungrig, der andere trinkt sich voll.

„Denn“ jeder einzelne, sagt er. Eben der Umstand, dass jeder einzelne sein Privatmahl vorwegnimmt, ohne zu warten bis alle versammelt sind, eben der Umstand bewirkt, dass die Mahlzeit der Korinther kein Herrnmahl ist.

Es fehlt euch doch nicht an Häusern, fährt er fort, zum Essen und Trinken? Oder verachtet ihr die Gemeinde Gottes und beschämt die, welche nichts haben? Was soll ich euch sagen? Soll ich euch loben? In diesem Punkte lobe ich euch nicht. Denn u. s. w.

Mit anderen Worten: Was ist der Grund, dass ihr auf einander nicht wartet? Entweder muss es daher kommen, dass ihr keine Häuser habt, wo ihr essen und trinken könnt, wenn ihr um die Zeit der Gemeindeversammlung in dem Grade von Hunger und Durst geplagt werdet, dass

ihr ausser stande seid zu warten, bis alle versammelt sind. Oder der Grund eures Verhaltens muss Verachtung gegen die Gemeinde Gottes sein. Häuser habt ihr ja. Folglich ist der Grund Verachtung gegen die Gemeinde Gottes. Ihr verachtet die Gemeinde Gottes und beschämt die Armen.

In diesem ersten Teil seiner Anrede an die Korinther führt also Paulus das an, was er an ihrem Verhalten zu tadeln hat, wenn sie zu essen zusammenkamen: das in Verachtung der Gemeinde Gottes wurzelnde Nicht-Warten bis alle Brüder zusammengekommen seien, und das Vorwegnehmen und Privatgeniessen des Mahles. Das ist die grobe Veründigung der Korinther. Und das Object der Verachtung ist die Gemeinde Gottes.

Es folgt nun im zweiten Teil des Textes der Grund, warum Paulus das in Verachtung gegen die Gemeinde Gottes wurzelnde Verhalten nicht loben kann: „Denn ich meines Theils habe Folgendes über die Stiftung des Herrnmahles vom Herrn her überkommen.“

Daran schliesst sich in v. 27, mit ὡςτε eingeleitet, der dritte Teil, in dem Paulus eine fundamentale Folgerung zieht, die aus der Natur dieses Mahles fliesst, und einige fundamentale Betrachtungen anstellt über die rechte Gemütsstimmung bei denen, die zusammen kommen, um dieses Mahl zu essen.

Im letzten Teile, v. 33 und 34, der gleichfalls mit ὡςτε eingeleitet wird, giebt er endlich, im engsten Anschluss an diese Betrachtungen, die Massregeln an, welche die im ersten Teile erwähnten Übelstände aufheben sollen: „Darum, meine Brüder, wenn ihr zusammenkommt zu essen, so wartet auf einander!“ — Wenn sie das thun, wird ihre Mahlzeit auch ein Herrnmahl werden. — „Wenn aber jemand hungert, so esse er daheim!“ d. h. wenn jemand um die Zeit der Gemeindeversammlung an Hunger leidet, dann esse er daheim, so dass er in der Versammlung mit dem Essen warten kann, bis alle versammelt sind, was die unerlässliche Bedingung ist, dass ihr Mahl ein Herrnmahl werde.

Wie man sieht, entsprechen sich der erste und der letzte Teil auf das genaueste. Im ersteren werden die Übelstände erwähnt, im letzten die Heilmittel. Im ersten das in Verachtung der Gemeinde Gottes wurzelnde Nicht-Warten, bis alle Brüder zusammengekommen seien, und das Vorwegnehmen und Privatgeniessen des Mahles; im letzten das: „Wartet auf einander!“

Wenn aber das in Verachtung der Gemeinde Gottes wurzelnde Nicht-Warten Anfang und Ende der Auseinandersetzung ist, dann muss es

auch in der Mitte der Auseinandersetzung der rote Faden sein; und das Object der Verachtung muss auch in dieser Mitte die Gemeinde Gottes sein. —

„Wartet auf einander, und wenn jemand hungert, so esse er daheim, damit ihr nicht zum Gericht zusammenkommt“, heisst es in v. 33 und 34. Das Gericht, d. h. die Strafe, trifft sie, wenn sie in der Gemeindeversammlung, in Verachtung der Gemeinde Gottes, auf einander nicht warten, und ihre Mahlzeit vorwegnehmen.

Von demselben Gericht sagt aber Paulus in v. 29, dass es die Strafe ist für den, der das $\kappa\omega\mu\alpha$ nicht $\delta\iota\alpha\kappa\rho\acute{\iota}\nu\epsilon\iota$, und es besteht nach v. 30 in vielen Krankheits- und Todesfällen: „Darum sind viele Schwache und Kranke unter euch, und ein gut Teil schlafen.“ Und diesem Gericht würden wir, nach v. 31, entgehen, wenn wir $\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \delta\iota\epsilon\kappa\rho\acute{\iota}\nu\omicron\mu\epsilon\nu$.

Dann sind aber zwei Folgerungen unvermeidlich: dass $\tau\omicron\ \kappa\omega\mu\alpha$ $\mu\eta\ \delta\iota\alpha\kappa\rho\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\nu$ wesentlich dasselbe bedeutet wie $\kappa\alpha\tau\alpha\phi\rho\omicron\nu\omicron\upsilon\acute{\nu}\tau\alpha\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\varsigma\iota\alpha\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\eta}\lambda\omicron\upsilon\varsigma\ \mu\eta\ \acute{\epsilon}\kappa\delta\acute{\epsilon}\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$, $\kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\nu\ \omicron\acute{\iota}\kappa\omega\ \mu\eta\ \acute{\epsilon}\sigma\theta\acute{\iota}\epsilon\iota\nu$, $\acute{\epsilon}\tau\iota\ \pi\epsilon\iota\nu\acute{\alpha}$, und $\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \delta\iota\alpha\kappa\rho\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\nu$ directer Gegensatz ist zu $\tau\omicron\ \kappa\omega\mu\alpha\ \delta\iota\alpha\kappa\rho\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\nu$. Das $\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \delta\iota\alpha\kappa\rho\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\nu$ ist aber wesentlich dasselbe wie $\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \delta\omicron\kappa\iota\mu\acute{\alpha}\acute{\zeta}\epsilon\iota\nu$ in v. 28. Denn da heisst es: „der Mensch prüfe sich selbst, und also esse er vom Brote.“ Wenn er so isst, dann entgeht er dem Gericht.

Das $\kappa\omega\mu\alpha$ aber, das in einer Verbindung, wie dieser, den Gegensatz zu $\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$ bildet, kann kein anderes sein, als das Paulus so geläufige $\kappa\omega\mu\alpha$ in der Bedeutung von $\acute{\eta}\ \acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\varsigma\iota\alpha$ oder $\acute{\omicron}\ \chi\rho\iota\varsigma\tau\acute{\omicron}\varsigma$, d. h. die Gemeinde Gottes.

Und Folgendes sagt Paulus hier in dem dritten Teile, — im schönsten Einklang mit der in dem ersten und dem letzten Teile der Gedankenführung zu Grunde liegenden Idee, Verachtung gegen die Gemeinde Gottes:

„Darum, wer in ungeziemender Weise dieses Brot isset, oder den Kelch des Herrn trinket, der wird schuldig sein an dem Leibe und dem Blute des Herrn. Der Mensch prüfe aber sich selbst, und so esse er von dem Brote und trinke von dem Kelche. Denn der Essende und der Trinkende isset und trinket sich selbst Gericht, wenn er den Leib nicht (richtig) beurteilt. Darum sind viele Schwache und Kranke unter euch, und ein gut Teil schlafen. Denn wenn wir uns selbst (richtig) beurteilten, würden wir nicht gerichtet. Wenn wir aber gerichtet werden, so werden wir von dem Herrn gezüchtigt, damit wir nicht mit der Welt verurteilt werden.“

Was aber dieses „sich selbst beurteilen“ und „den Leib beurteilen“ bedeute, darüber kann man nicht in Zweifel sein, wenn man erwägt, was Paulus im nächsten Kapitel von dem *cōma* entwickelt. Das *ἐαυτὸν διακρίνειν* bedeutet: sich selbst nur als ein Glied am Leibe beurteilen; und das *τὸ cōma διακρίνειν* bedeutet: in der Gemeindeversammlung den geistigen Leib sehen, — die Gemeinde Gottes, *τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ*, — denn *ὁμεῖς ἐστε cōma Χριστοῦ*.

Und wer sich selbst und den Leib, d. h. die Gemeinde Gottes richtig beurteilt, der nimmt in der Gemeindeversammlung „zu essen“ seine mitgebrachte Portion nicht gleich vorab für sich allein in Anspruch, sondern er wartet auf die anderen, schiebt sein Mahl auf, bis alle Brüder, alle Glieder des Leibes zusammengekommen sind, isst dann und trinkt *ἀξίως*, indem er, wenn er sich selbst und die Gemeinde Gottes richtig beurteilt, selbstverständlich mit den anderen teilt, und wird nicht gerichtet, weil er die Gemeinde Gottes nicht verachtet. Und das Mahl wird ein *κυριακὸν δεῖπνον* sein.

Wer aber sich selbst und den Leib, d. h. die Gemeinde Gottes, nicht richtig beurteilt, der wartet nicht auf die übrigen Brüder, sondern er er nimmt sein Privatmahl vorweg, ohne mit den Anderen zu teilen. Der verachtet den Leib, d. h. die Gemeinde Gottes, und beschämt sie; er isst und trinkt *ἀναξίως*, und er wird schuldig an dem Leibe (und dem Blute) des Herrn, d. h. der Gemeinde Gottes, — und er isst und trinkt sich selbst das Gericht. (Von „dem Blute“ Näheres unten.) Und das Mahl wird kein *κυριακὸν δεῖπνον* sein.

Wenn aber dem allen so ist, dann kann unmöglich das *cōma* in den Einsetzungsworten ein anderes *cōma* sein als in den vv. 28 und 29, denn dieser zweite Teil enthält ja den Grund, warum Paulus das die Gemeinde Gottes verletzende Benehmen der reichen Korinther in der Gemeindeversammlung nicht loben kann; und an diesen Teil knüpft ja die Auseinandersetzung von der entscheidenden Bedeutung des richtigen Beurteilens seiner selbst und der Gemeinde Gottes. Auch dies *cōma* muss die Gemeinde Gottes bedeuten.

Und der Gedankengang ist folgender: Das in Verachtung gegen die Gemeinde Gottes wurzelnde Benehmen der reichen Korinther in der Gemeindeversammlung „zu essen“, kann ich nicht loben. Es streitet wider die Natur dieses Mahles, das vor allen Dingen ein gemeinschaftliches Mahl ist, — das Mahl des neuen Bundes, bei dem man sich mittels des Brotes, das *κοινωνία τοῦ cōματος τοῦ Χριστοῦ* ist, in Verbindung setzt mit dem geistigen Leibe, d. h. der Gemeinde Gottes, und

bei dem man mittels des Kelches, der κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ ist, des neuen Bundes teilhaftig wird. Wider die Natur dieses Mahles streitet selbstverständlich alles Privatessen. Darum prüfe der Mensch sich selbst, beurteile richtig sich selbst und den Leib, und so esse er vom Brote und trinke er vom Kelche.

Wenn τὸ cῶμα in dieser Bedeutung aufgefasst wird, dann sind, wie man sieht, die zwei Glieder in den Stiftungsworten vollständig parallel: die Gemeinde Gottes, das Volk des neuen Bundes einerseits, und andererseits der neue Bund; während: mein Fleisch — der neue Bund als Parallelen ganz unmöglich sind. Christus sagt nämlich nicht: „Dies ist mein Blut,“ sondern „Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute.“ „Der neue Bund“ ist der Hauptbegriff, nicht aber das Blut. Und dieses αἶμα steht hier nicht in eigentlicher Bedeutung. Es ist vielmehr das αἶμα τοῦ σταυροῦ, der gewaltsame Tod am Kreuze. Denn für Paulus ist Christus in seiner Eigenschaft als Erlöser weder Opfertier im allgemeinen, noch Passahlamm im besonderen. Er hat vielmehr dem Gesetze sein Guthaben bar bezahlt, indem er gekreuzigt wurde.

Nachdem nämlich Christus alle die Gebote des Gesetzes erfüllt, und dadurch seine eigene Schuld an das Gesetz bezahlt hatte, litt er auch den Kreuzestod, — die Strafe der fehlenden Gesetzeserfüllung. Sein Tod am Kreuze war also ein *opus supererogatorium*, das dem Menschengeschlechte zu gute kam. Denn auf Grund dieses Todes sprach Gott das Rechtfertigungsurteil über alle Menschen aus, und wer glaubt, der wird, durch die Taufe zum Tode Christi, mit Christo gekreuzigt und begraben. „Wer aber gestorben ist, der ist gerechtfertigt von der Sünde.“

Der Tod Christi, nicht aber sein Blut, ist also das Sühnmittel, — und zwar der Tod am Kreuze. Denn „Verflucht ist jedermann, der am Holze hängt.“

Und auf diesem Kreuzestode beruht der neue Bund.

Dasselbe „Blut“ hat man nun natürlich auch in v. 27 und in 10, 16. „Darum, wer in ungeziemender Weise dieses Brot isst, oder den Kelch des Herrn trinkt, der wird schuldig sein an dem Leibe und dem Blute“, d. h. der Gemeinde Gottes und dem neuen Bunde. Und 10, 16 „Der Kelch des Segnens, welchen wir segnen, ist der nicht Teilhaben an dem Blute Christi,“ d. h. an dem neuen Bunde. Τὸ αἶμα ist hier ein kurzer Ausdruck für das volle: ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ ἑμῷ αἵματι. Denn τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἑμῷ αἵματι. Was τὸ ποτήριον „ist“, dessen κοινωνία ist es auch, ebenso wie ὁ ἄρτος, κοινωνία dessen ist, was er „ist“.

Das $\kappa\omega\mu\alpha$ in den Stiftungsworten hat den Nachdruck: „Dies ist von mir der Leib.“ Der Gegensatz des Leibes in eigentlicher Bedeutung ist $\tau\acute{o}$ $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$, was hier in keiner Beziehung passend ist. Wenn aber $\tau\acute{o}$ $\kappa\omega\mu\alpha$ als die Gemeinde Gottes aufgefasst wird, dann bietet sich von selbst als ergänzende Vorstellung zu dem durch die Wortstellung hervorgehobenen $\kappa\omega\mu\alpha$ ein: „Ich aber bin das Haupt“ dar, — vgl. Kol 1, 18: $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$ $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$ η $\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\eta$ $\tau\omicron\upsilon$ $\kappa\omega\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$, $\tau\eta\varsigma$ $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha\varsigma$.

Wenn dieses $\kappa\omega\mu\alpha$ gleichbedeutend mit $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$ ist, macht es auch keine Schwierigkeit, dass in v. 29 $\tau\acute{o}$ $\alpha\iota\mu\alpha$ fehlt. Dann muss es vielmehr fehlen. Denn die Prüfung und die Beurteilung gilt natürlich sich selbst und der Gemeinde, — nicht aber dem neuen Bunde.

Wie man sieht, giebt es in dieser ganzen Auseinandersetzung keinen Platz für das $\kappa\omega\mu\alpha$ im eigentlichen Sinne, und davon findet sich auch in der That keine Spur, während andererseits die Bedeutung: der geistige Leib Christi, die Gemeinde Gottes, von dem Zusammenhange gefordert wird.

In c. 10, 16 fragt Paulus: „Das Brot, das wir brechen, ist das nicht Gemeinschaft mit dem Leibe Christi?“ und in v. 17 giebt er eine bejahende Antwort: $\delta\tau\iota$ $\epsilon\iota\varsigma$ $\alpha\pi\tau\omicron\varsigma$ u. s. w., — Worte, die in verschiedener Weise erklärt werden. Jedenfalls aber entsprechen sich die Glieder der Frage und der Antwort, und jedenfalls besagt die Frage von δ $\alpha\pi\tau\omicron\varsigma$ $\delta\nu$ $\kappa\lambda\omega\mu\epsilon\nu$, dem Brot, welches wir $\epsilon\nu$ $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$ brechen und segnen, dass dies Brot, und nichts anderes, Gemeinschaft mit dem Leibe Christi vermitteln. In der Antwort entsprechen diesem Brote die Worte: ($\omicron\iota$ $\gamma\alpha\rho$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma$) $\epsilon\kappa$ $\tau\omicron\upsilon$ $\epsilon\nu\delta\omicron\varsigma$ $\alpha\pi\tau\omicron\upsilon$ $\mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\chi\omicron\mu\epsilon\nu$, „denn wir (die sämtlichen) geniessen mit einander (etwas) von dem einen Brote;“ und es wird gesagt: dadurch ($\gamma\acute{\alpha}\rho$), dass wir von dem einen Brote mit einander geniessen, bilden wir, die vielen, einen Leib. Jedenfalls wird also hier gesagt, dadurch, dass wir das Brot, das in der Gemeindeversammlung gebrochen und gesegnet wird, mit einander geniessen, dadurch werden wir $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\omicron\iota$ $\tau\omicron\upsilon$ $\kappa\omega\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ $\tau\omicron\upsilon$ $\chi\rho\iota\varsigma\tau\omicron\upsilon$, Teilhaber an dem Leibe Christi, und werden wir, die vielen, zu einem Leibe vereinigt: d. h. das $\epsilon\nu$ $\kappa\omega\mu\alpha$ der Antwort, und das $\kappa\omega\mu\alpha$ $\tau\omicron\upsilon$ $\chi\rho\iota\varsigma\tau\omicron\upsilon$ der Frage, ist offenkundig dasselbe $\kappa\omega\mu\alpha$. Das $\kappa\omega\mu\alpha$ $\tau\omicron\upsilon$ $\chi\rho\iota\varsigma\tau\omicron\upsilon$ steht auch hier in der bei Paulus gewöhnlichen Bedeutung: der geistige Leib Christi, gleichbedeutend mit η $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$ und δ $\chi\rho\iota\varsigma\tau\acute{o}\varsigma$, die Gemeinde Gottes.

Wie man sieht, ist auch hier kein Platz für das $\kappa\omega\mu\alpha$ im eigentlichen Sinne, während die Bedeutung: der geistige Leib Christi, die Gemeinde Gottes, vortrefflich in den Zusammenhang passt.

Mit dem Zusatze τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ist natürlich die Auffassung des *cῶμα* in den Stiftungsworten als „die Gemeinde Gottes“ ganz unvereinbar. Aber dieser Zusatz ist ebensowenig echt, wie die anerkanntermassen unechten Zusätze τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον und τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον. Und alle drei sind Producte einer interpretierenden Wirkksamkeit und einer freien Behandlung des Textes in alter Zeit. Denn Paulus sagt nicht: τοῦτό ἐστι τὸ *cῶμά μου*, und er sagt nicht: τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου, und er sagt nicht: εἰς τὴν ἀνάμνησιν μου.

Justin sagt im Dial. c. 70 (S. 254, D. Otto's Ausg.), dass Christus uns befohlen hat, das Brot zu opfern εἰς ἀνάμνησιν τοῦ *σεσωματοποιῆσθαι αὐτὸν διὰ τοὺς πιστεύοντας εἰς αὐτόν*, und den Kelch εἰς ἀνάμνησιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ. Und in c. 41 (S. 138, A. Otto's Ausg.) sagt er, dass Jesus Christus befohlen hat, das Brot zu opfern εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους, οὗ ἔπαθεν ὑπὲρ τῶν καθαιρομένων τὰς ψυχὰς ἀπὸ πάσης πονηρίας ἀνθρώπων.

Den Opferbefehl hat er in τοῦτο ποιεῖτε, und die Worte εἰς τὴν ἑμὴν ἀνάμνησιν giebt er also mit εἰς ἀνάμνησιν τοῦ *σεσωματοποιῆσθαι αὐτόν*, εἰς ἀνάμνησιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ, und εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους wieder. Wie man sieht, hat er zwei Auslegungen der Worte εἰς τὴν ἑμὴν ἀνάμνησιν bei dem Brote: εἰς ἀνάμνησιν τοῦ *σεσωματοποιῆσθαι αὐτόν*, und εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους, und diesen zwei Auslegungen entsprechen genau die zwei Formen des Zusatzes bei dem *cῶμα*: τὸ ὑπὲρ ὑμῶν (*quod pro vobis est*), und τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, die ebenbürtig sind, — der zweite ist keine Erweiterung des ersten —, und die sich beide schon bei den ältesten Zeugen durcheinander finden, denn sie konnten natürlich nicht beide in demselben Texte neben einander aufgenommen werden.

Dass aber der Zusatz τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, *quod pro vobis est*, „das ich zu eurem Besten angezogen habe“, ebenso unecht ist, wie die zwei anderen Zusätze, davon wird man sich leicht überzeugen, wenn man erwägt, dass *cῶμα* hier als Fleisch aufgefasst ist, — und speciell als das Fleisch, welches Christus angezogen hat. Wenn aber von der Fleischwerdung des Logos oder des Messias die Rede ist, dann ist der feierliche Ausdruck für „Fleisch“ bei den neutestamentlichen Autoren immer *cάρξ*. Es ist aber ganz unwahrscheinlich, dass die neutestamentlichen Autoren ohne Ausnahme, und die ältesten ausserkanonischen Schriftsteller regelmässig, dieses Fleisch mit dem Worte *cάρξ* bezeichnet hätten, wenn Jesus es selbst bei einer solchen Gelegenheit als sein *cῶμα* bezeichnet hätte. Und es ist mehr als unwahrscheinlich, dass Paulus, wenn er von

der Fleischwerdung des Herrn redet, immer wieder von der *cάρξ* gesprochen hätte, wenn dieser Herr bei einer solchen Gelegenheit von dem Fleische, das er angezogen hatte, ein Wort gebraucht hätte, das *cώμα* bedeutet.

Auch die Auffassung dieses *cώμα* als *cάρξ* ist eine Interpretation Justins und seiner Lehrer. Man vergleiche die Stelle: *ἀλλ' ὃν τρόπον . . . σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ cάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ τῆς σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν . . . τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ cάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ cάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι. Οἱ γὰρ ἀπόστολοι . . . οὕτως παρέδωκαν ἐντετάλθαι αὐτοῖς· τὸν Ἰησοῦν λαβόντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου, τοῦτό ἐστι τὸ cώμά μου.*

Übrigens sagt Paulus nicht *τοῦτό ἐστι τὸ cώμά μου*, und er sagt nicht *τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου*. Und der Gegensatz zu dem *cώμα* in eigentlicher Bedeutung ist *πνεῦμα*, nicht aber *αἷμα*. Fleisch und Blut heisst auch bei Paulus *cάρξ καὶ αἷμα*.

Der Zusatz *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* kann nicht von Paulus herrühren, und hat auch in dem ursprünglichen Texte gefehlt, wie es die Textform der Evangelien bezeugt. Davon ausführlicher unten.¹

Ποιεῖν.

Wenn die Korinther *εἰς τὸ φαγεῖν*, (*ἐπὶ τὸ αὐτό, ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ*) zusammenkamen, warteten sie nicht auf einander und teilten nicht mit einander, sondern jeder einzelne nahm sein Privatmahl vorweg; jeder einzelne ass und trank, (nach einer Sitte, die aus dem Peloponnes erwähnt wird,) was er in seinem Speisekorb mitgebracht hatte, ohne mit andern zu teilen, und genoss während des Essens „das Brot der Danksagung“ („dieses Brot“), und „den Kelch, ebenfalls der Danksagung.“ Die Brüder, die „nichts hatten“, sassen da mit leerem Magen, beschämt durch dieses Benehmen ihrer wohlhabenden Brüder.

¹ Dieses *cώμα* giebt Origenes geradezu durch *ecclesia* wieder, wenn er *Selecta in Psalmos II*, 688 ed. Delarue, sagt: *Communicare non time corpus Christi, accedens ad eucharistiam quasi mundus et purus; non recordaris illud quod scriptum est: quia propterea in vobis infirmi et aegri, et dormiunt multi. Quare multi infirmi? quoniam non se ipsos dijudicant, neque se ipsos examinant, nec intellegunt, quid est communicare ecclesiae* (*κοινωνία τοῦ cώματος τοῦ Χριστοῦ*).

Dieses die Armen beschämende Benehmen wurzelte, sagt Paulus, in der Verachtung der Gemeinde Gottes, — darin dass es dem einzelnen an der richtigen Auffassung von sich selbst und von der Gemeinde Gottes fehlte, indem er vergass, dass er selbst nur ein Glied an dem geistigen Leibe, der Gemeinde Gottes, sei. Und es wurde, sagt Paulus, das Benehmen von Gott mit Krankheits- und Todesfällen bestraft.

Dieses in Verachtung der Gemeinde Gottes wurzelnde Verhalten der Korinther war aber, sagt er, mit der Natur des Herrnmahles unvereinbar: denn dies war ein von dem Herrn selbst gestiftetes, gemeinschaftliches Mahl, bei dem man sich durch das Brot, das Symbol des geistigen Leibes, in Gemeinschaft brachte mit dem ganzen geistigen Leibe, der Gemeinde Gottes, und bei dem man durch den Kelch des neuen Bundes teilhaft wurde.

Darum sollten sie, wenn sie „zu essen“ zusammenkamen, in richtiger Würdigung ihrer selbst und der Gemeinde auf einander warten. Nötigenfalls sollten sie im voraus daheim so viel essen, dass sie ohne Unbehagen in der Gemeindeversammlung warten konnten, bis alle Brüder zusammengekommen waren. Und wenn sie in dieser Gemütsstimmung auf einander warteten, dann würden sie selbstverständlich auch mit den Armen teilen, und das Mahl würde ein Herrnmahl werden, — und sie würden nicht mehr von Krankheiten und Todesfällen heimgesucht werden.

Aus dem, was Paulus hier über das Herrnmahl sagt, ergibt sich, dass es eine Mahlzeit war, wo man ass und trank, um Hunger und Durst zu stillen. Aber das materielle Essen und Trinken war nicht die Hauptsache, denn das Herrnmahl war ein Gemeinschaftsmahl, ein cultisches Mahl, das von Paulus selbst, in c. 10, als *τράπεζα κυρίου* und *ποτήριο κυρίου* auf gleiche Stufe mit der *τράπεζα δαιμονίων* und dem *ποτήριο δαιμονίων* und mit den Opfern des Israel *κατὰ σάρκα* gestellt wird. Und diesen Charakter des Mahles als einer Opfermahlzeit hat man in der ältesten Zeit in den Worten *τοῦτο ποιεῖτε* ausgedrückt gefunden.

Im Dial. c. Tryph. c. 41, S. 138 Otto's Ausg. heisst es: *καὶ ἡ τῆς σεμιδάλεως δὲ προσφορά . . . τύπος ἦν τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας, ὃν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους . . . Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ὑμῶν παρέδωκε ποιεῖν*. In c. 70, S. 254: *λέγει περὶ τοῦ ἄρτου, ὃν παρέδωκεν ἡμῖν ὁ ἡμέτερος Χριστὸς ποιεῖν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ σεωματοποιῆσθαι αὐτόν . . ., καὶ περὶ τοῦ ποτηρίου, ὃ εἰς ἀνάμνησιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ παρέδωκεν εὐχαριστοῦντας ποιεῖν*. Und in c. 117, S. 416: *πάσας θυσίας, ἃς παρέδωκεν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς γίνεσθαι, τουτέστιν ἐπὶ τῇ εὐχαριστίᾳ τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ ποτηρίου*

Παρέδωκεν ἡμῖν ποιεῖν — παρέδωκε θυσίας γίνεσθαι. Das ποιεῖν aber, dessen Passivum θυσίας γίνεσθαι ist, heisst opfern, — wie denn auch die Eucharistie in c. 41 geradezu θυσία genannt wird.

Und das ποιεῖν, das opfern bedeutet, ist das ποιεῖν der Stiftungsworte. Denn Ἰησοῦς παρέδωκεν ἡμῖν, sagt er, und der Befehl lautet nach Apol. I, 66, S. 182: τοῦτο ποιεῖτε. Da sagt er nämlich: Οἱ γὰρ ἀπόστολοι . . . οὕτως παρέδωκαν ἐντετάλθαι αὐτοῖς· τὸν Ἰησοῦν λαβόντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου, τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου, wo es ja kein ἔκλασε, oder διδόμενον oder dergleichen giebt, in dem der Opferbefehl indirect ausgesprochen wäre. Der Opferbefehl kann nur ποιεῖτε sein. Und es giebt hier kein ἔκλασε, kein ἔδωκε, kein λάβετε, φάγετε, kein διαμερίσατε, auf das ποιεῖν verweisen könnte, und das der stille Commentar des τοῦτο wäre. Dies τοῦτο, das Object ist für ποιεῖτε in der Bedeutung „opfert“, muss dasselbe τοῦτο sein, das Subject ist zu ἐκτὶ τὸ σῶμά μου, d. h. dieses Brot.

„Opfert dieses Brot“, hat also nach Justin Jesus gesagt. „Dieses Brot ist mein Leib“.

Was dieses „opfern“ bedeutet, geht aus den Worten Justins in Apol. I, 13 hervor: μόνην ἀξίαν αὐτοῦ τιμὴν ταύτην παραλαβόντες, τὸ τὰ ὑπ' ἐκείνου εἰς διατροφήν γενόμενα οὐ πυρὶ δαπανᾶν, ἀλλ' ἑαυτοῖς καὶ τοῖς δεομένοις προσφέρειν. Wir opfern also die Gottesgaben, indem wir das Eigentumsrecht an ihnen aufgeben und sie geniessen unter Danksagung und sie den Dürftigen zum Geniessen geben.

Als seine Quelle giebt Justin die „Erinnerungen der Apostel“, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια an, was hier jedenfalls nur Lukas bedeuten kann. Denn nur bei ihm findet sich ποιεῖτε und εἰς ἀνάμνησιν. Aber die wirkliche Quelle ist auch in dem Falle Paulus, und es ist eben dieses ποιεῖτε in I Kor 11, 24 und 25, das Justin als „opfern“, und dieses τοῦτο, das er als dieses Brot aufgefasst hat.

Auch Irenäus hat das Herrnmahl als eine Opfermahlzeit betrachtet, und auch er hat aller Wahrscheinlichkeit nach den Opferbefehl in einem doppelten ποιεῖτε gesehen.

Darauf deutet sein *offerre* bei dem Brote, und *oblatio* bei dem Kelche (IV, 17, 5), und die Äusserung, dass Jesus *calicem . . . suum sanguinem confessus est, et novi testamenti novam docuit oblationem*.

Diese Auffassung der ältesten Zeit fällt nun fürs erste zusammen mit dem, was Paulus in c 10 von dem Herrnmahle äussert. Da setzt er das Herrnmahl auf gleiche Linie mit den Opfermahlzeiten der Juden

und der Heiden. Wie „das Israel nach dem Fleische“, die geborenen Israeliten, dadurch, dass sie von dem Opferfleiſche essen, *κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου* werden, d. h. Teilhaber an dem theokratischen Organismus, dessen Centrum der Altar ist, und wie die Heiden dadurch, dass sie von dem Tische der bösen Geister essen und von dem Kelche der bösen Geister trinken, *κοινωνοὶ τῶν δαιμονίων* werden, d. h. sich in Gemeinschaft mit der Welt der bösen Geister setzen, — ebenso werden wir, dadurch, dass wir in der Gemeindeversammlung das Brot (der Danksagung), welches wir brechen, essen, und den Kelch des Segnens trinken, *κοινωνοὶ τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος Χριστοῦ*, d. h. Teilhaber an dem „Leibe Christi“, d. h. der Gemeinde Gottes, und des „neuen Bundes in meinem Blute“. Als Gott in der Gemeindeversammlung geopfert, hat das Brot diese Wirkung, ebenso wie auch jüdisches Opferfleisch nur für den, der es als solches ass, die Wirkung der Opferweihe hatte, und wie das Opferfleisch der Heiden, wenn es nicht in der Qualität als Opferfleisch genossen wurde, auch seine dämonische Beziehung verlor.

Dann ist die Übersetzung „Opfert dieses Brot“ in der That die einzige, die zu dem vorliegenden Texte passt und einen wirklichen Sinn giebt.

Das „Solches thut!“ lässt sich hören, wenn *λαβών, ἀναβλέψας, κλάσας, ἔδωκεν, λάβετε, φάγετε* u. s. w. der Liturgien vorangehen. Aber in dem Texte Pauli giebt es nichts anderes, worauf das erste *τοῦτο* zurückweisen kann, als *εὐχαριστήσας, ἔκλασε*; das zweite *τοῦτο* hat gar nichts, worauf es zurückweisen kann, aber aus dem ersten Gliede lässt sich ja ein *εὐχαριστήσας* ergänzen. Der stille Commentar, das Aus-theilen der Brotstücke und das Essen derselben u. dergl. haben in dem Text gar keinen Anhaltspunkt.

Ein „Solches thut!“ aber, das „Danket und brechet das Brot!“ „Danket!“ bedeutet, ist hier unmöglich. Denn Paulus würde dann sagen, dass sie bei jedem Essen den Tod des Herrn verkündigen sollten. Denn das Brot wurde ja bei jedem Essen gebrochen, und es wurde bei jedem Essen gedankt. Aber in v. 26 wird es ausdrücklich gesagt, dass die Verkündigung des Todes des Herrn an „dies“ Brot geknüpft war, — an das Brot, das in der Gemeindeversammlung gebrochen wurde.

Und was die Auffassung des *τοῦτο* als „Solches“ betrifft, so ist es höchst unwahrscheinlich, dass dieses *τοῦτο* ein ganz anderes sein soll, als das unmittelbar vorangehende in *τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα*, und dass dieses *τοῦτο* in dem ersten Gliede sich auf das ferner stehende *εὐχαριστήσας, ἔκλασε* beziehen soll, während das *τοῦτο* in dem zweiten Gliede,

bei dem Kelche, auf ein noch ferner stehendes, willkürlich ergänztes εὐχαριστήσας zurückgehen soll. Das Natürliche ist doch unleugbar, dass die beiden τοῦτο dasselbe bezeichnen. Auch ist es im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass Jesus nach den Worten: „Dies ist mein Leib“, das Brot, sozusagen in die Tasche gesteckt habe und zu etwas ganz anderem übergegangen sei; man erwartet, dass er irgend einen Bescheid darüber gebe, was sie mit diesem Brote, das sein Leib ist, anfangen sollen.

Die Übersetzung „Solches thut!“ passt nicht zu dem vorliegenden Texte und giebt keinen befriedigenden Sinn. Auch passt sie nicht zu der Situation. Denn Jesus redet hier nicht zu den katholischen Opferpriestern der Zukunft. Er redet vielmehr zu allen Christen.

Alle diese Übelstände vermeidet man, wenn man das τοῦτο ποιεῖτε als „Opfert dieses Brot!“ „Opfert diesen Kelch!“ auffasst, — in der Bedeutung: Esset dieses Brot in versammelter Gemeinde mit Danksagung! Trinket diesen Kelch in versammelter Gemeinde mit Danksagung! — Wenn man die Worte so auffasst, braucht man keinen „stillen Commentar“. Das τοῦτο bei dem Brote (dem Kelche) bezeichnet dasselbe wie das τοῦτο bei ποιεῖτε. Jesus sagt ausdrücklich, was man mit dem Brote (dem Kelche) thun soll und giebt einen Befehl, der allen Christen gilt.

Und das ποιεῖν hat bekanntlich die Bedeutung „opfern“ auch anderswo, z. B. in der LXX, und besonders wird es in dem „Gesetze vom Passahlamme“, Ex 12, 43 ff. abwechselnd mit ἔδεται und φάγεται gebraucht, was hier gewiss nicht ohne Bedeutung ist. Denn bei dem εἰς τὴν ἑμὴν ἀνάμνησιν schwebt ein Gegensatz vor, und augenscheinlich eben der Gegensatz zum Passah, vgl. Ex 12, 14: „Dieser Tag soll für euch ein Gedächtnistag sein“, nämlich der Errettung Israels aus Ägypten. In derselben Weise soll das Herrnmahl eine Gedächtnisfeier sein zum Andenken der Enderrettung der Menschheit aus dem Ägypten des Gesetzes durch Jesu Tod am Kreuze.

Dass ποιεῖν hier mit ἐσθίειν und πίνειν (vom Essen und Trinken in der cultischen Gemeindeversammlung) gleichbedeutend ist, wird auch durch den v. 26 bekräftigt. Dieser Vers giebt nämlich eine Erklärung der Worte τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἑμὴν ἀνάμνησιν. „Denn“ so oft u. s. w.

Es fragt sich hier zuerst, wessen Worte dies sind.

Am nächsten liegt die Auffassung, dass sie zu den Stiftungsworten gehören, und dass καταγγέλλετε Imperativ ist, wie das zweimalige ποιεῖτε. Aber es wäre doch zu affectiert und theatralisch, wenn Jesus in einer solchen Stunde von sich selbst die dritte Person und Κύριος gebraucht

hätte. Die Worte passen besser für Paulus und geben seine Erklärung des Befehles: τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, ebenso wie Justin seine Auffassung der Worte εἰς τὴν ἀνάμνησιν μου in den oben angeführten Stellen des Dialogs giebt.

Dann fragt es sich, ob καταγγέλλετε Indicativ oder Imperativ ist.

Zu dem „Solches thut!“ passt es nun gar nicht, weder als Imperativ noch als Indicativ; denn das allgemeine, von jedem Essen geltende „Danket und brechet das Brot!“ „Danket!“ lässt sich mit dem speciellen τὸν ἄρτον τοῦτον überhaupt nicht vereinigen.

Wenn aber τοῦτο ποιεῖτε „Opfert dieses Brot!“ „Opfert diesen Kelch!“ bedeutet, giebt καταγγέλλετε einen guten Sinn, sowohl wenn es als Imperativ, als auch wenn es als Indicativ aufgefasst wird. Dann sagt Jesus hier: „Opfert dieses Brot und diesen Kelch zu meinem Gedächtnis!“ und Paulus fügt die Erklärung hinzu: „So oft ihr nämlich dieses Brot esset und den Kelch trinket, sollt ihr verkündigen — oder: verkündiget ihr — den Tod des Herrn, bis dass er kommt.“

Wenn καταγγέλλετε als Indicativ aufgefasst wird, ist das Mahl selbst als ein Bekenntnis von dem Tode Christi am Kreuze betrachtet, was sich hören lässt, auch was das Brot als Symbol der Gemeinde Gottes betrifft. Denn „Christus hat die Gemeinde geliebt und hat sich selbst für sie gegeben.“ Von einer Verkündigung in Worten kann, nach der ganzen Schilderung, keine Rede sein.

Besser aber passt hier der Imperativ, — auch wegen der im Hintergrunde schwebenden Passahfeier. „Wie in der Passahmahlzeit durch den Hausvater der Gottesthaten gedacht wurde, zu deren Gedächtnis man das Passah ass, so soll durch den Leiter der Versammlung, durch Propheten oder sonstige befugte Personen hingewiesen werden auf den Tod Christi, zu dessen Gedächtnis diese Feier begangen wird.“ (Spitta, Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums, I, 302).

Und hier entsprechen sich, wie man sieht, einerseits der Befehl Jesu τοῦτο ποιεῖτε, und ὁσάκις γὰρ ἂν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον, andererseits das εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν und das καταγγέλλετε.

Anm. 1. Der Charakter des Herrnmahles als Gedächtnisfeier hat für die Auseinandersetzung Pauli in I Kor 11 keine Bedeutung. In derselben dreht sich alles um die Gemeinschaftsfeier: οὐκ ἔστι κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν· ἕκαστος γὰρ τὸ ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνει u. s. w.

Anm. 2. Weder in c. 10 noch in c. 11 findet sich irgend welche Anspielung auf das Passahlamm. Denn der alte Bund wurde nicht im Blute des Passahlammes, sondern in dem Blute, das Moses Ex. 24 aus-

giesst, gestiftet, und das ἐμὴ bei αἵματι enthält daher keinen Gegensatz zum Passahlamme. Auch in dem ἐμὴν bei ἀνάμνησιν liegt, wie oben gezeigt, kein solcher Gegensatz vor. Und es wäre denn auch ganz undenkbar, dass Paulus die Versöhnung Christi so aufgefasst hätte, wie er sie im Galaterbrief entwickelt, auf Deut 21, 23 bauend: „Verflucht ist jedermann, der am Holze hängt“, wenn sich Jesus selbst, besonders bei einer solchen Gelegenheit, als das wahre Passahlamm, d. h. als ein Opfertier, bezeichnet hätte.

Die Stiftungsworte, die Paulus Jesus hier in den Mund legt, lauten also ursprünglich im ersten Gliede: τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. Dieses σῶμα ist die Gemeinde Gottes, und ποιεῖν bedeutet hier „opfern“. Von dem wirklichen Fleische und dem wirklichen Blute Jesu ist in der ganzen Auseinandersetzung keine Spur, und für das wirkliche Fleisch und das wirkliche Blut Jesu ist in der ganzen Auseinandersetzung kein Platz. Alles was man hier von dem „Sacrament“ redet, das nach „der Agape“ gefeiert sein soll, ist völlig aus der Luft gegriffen.

II.

Mt 26, 26—29; Mc 14, 22—25; Lc 22, 14—20.

An die Spitze seiner Erzählung von der Stiftung des Herrnmahles stellt Paulus ein betontes „Ich“: ἐγὼ γάρ. Dadurch wird ein Gegensatz ausgedrückt, und es liegt am nächsten, bei diesem Gegensatz an einen anderen Bericht über den Vorgang „in der Nacht, da er verraten ward“, zu denken.

Dieser andere Bericht ist uns im wesentlichen in den Synoptikern enthalten, in Mt 26, 26a, 27, 29; Mc 14, 22a, 23, 25, und Lc 22, 16, 17, 18. Und der Text, den wir jetzt in unsern Evangelien lesen, ist das Product einer Interpolation dieses Berichtes durch die Erzählung Pauli in I Kor 11.

Die Verse 16 und 18 in Lc 22 sind völlig gleichförmig, und beide begründen etwas: λέγω γὰρ ὑμῖν. In v. 18 wird nun eine Aufforderung begründet: „Nehmet diesen“ Kelch, „und theilet ihn unter euch!“ und aller Wahrscheinlichkeit nach ist dann auch bei v. 16 eine ähnliche Aufforderung vorangegangen.

Parallel mit der Aufforderung bezüglich des Kelches stehen nun in Mt 26, 26 die Imperative λάβετε, φάγετε, zwar an das Brot geknüpft,

aber das Brot war auch ohne Zweifel ursprünglich mit dem Kelche parallel, nicht das Passah, wie bei Lucas. Denn das letzte Mahl fand einen Tag vor dem Passah statt, und Jesus hat „das letzte Passahmahl“ nicht gegessen. Er war schon am Vormittag des 14 Nisan gekreuzigt worden. Den Beweis dafür hat Spitta völlig erbracht, — das geht zur Genüge aus der Thatsache hervor, dass seine Gegner hier nur solche Behauptungen vorzuführen wissen wie folgende: „Wie die Weihnachtsfeiern in den grossen Städten schon lange vor dem 24. Dezember beginnen, so wird auch die Passahfeier in Jerusalem aus praktischen Gründen schon am 13. Nisan haben beginnen können“, und „Jesus hat . . . das letzte Passahmahl wirklich gefeiert, gleichviel an welchem Tage.“ (Theol. Stud. u. Krit. 1896, 252 u. 256).

Das λάβετε, φάγετε ist augenscheinlich die mit dem λάβετε, διαμερίσατε parallele Aufforderung, und der ursprüngliche Bericht der Evangelien hat demnach etwa so gelautet:

a) ἀνακειμένων αὐτῶν λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον εὐλογῆσας ἔκλασε καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπε, λάβετε, φάγετε. b) λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ φάγω ἐξ αὐτοῦ, ἕως ὅτου καινὸς βρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. c) καὶ δεξιόμενος ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπε, λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε ἑαυτοῖς. d) λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι οὐ μὴ πῖω ἐκ τούτου τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπέλου, ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης, ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.

Dieser Bericht ist nun von Abschreibern bearbeitet und interpoliert worden, — das liegt am Tage.

Die Verse c und d finden sich bei Lukas in vorzüglichem Zusammenhang. Jesus nimmt den Kelch und lässt die Jünger ihn unter sich teilen, denn er wird ihn nicht mehr trinken bis zum Neutrinken im Reiche Gottes. Der Gedanke an das letzte Zusammensein mit seinen geliebten Jüngern beherrscht völlig diese Worte, ebenso wie die Verse a und b. Bei Marcus sind die Verse c und d, in c. 14 getrennt durch den v. 24, der in keinem Zusammenhang steht, weder mit dem vorhergehenden noch mit dem nachfolgenden, und gar keinen Berührungspunkt hat mit dem Gedanken, der die Verse c und d beherrscht, andererseits aber ein ganz fremdes Element einführt, nämlich das Blut Jesu, das eine so erhebliche Bedeutung hat, das aber im folgenden gar nicht berücksichtigt wird.

Der v. 24 kann dem ursprünglichen Texte des Marcus nicht angehören. Die zwei Aussagen aber: τοῦτό ἐστι τὸ cῶμά μου und τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου gehören genau zusammen und sind ebenso charakteri-

sierend wie die zwei Aufforderungen: λάβετε, φάγετε — λάβετε, διαμερίσατε.

Neben den Bericht über ein Abschiedsmahl in 22, 15—18 stellt Lucas in v. 19f. ganz unvermittelt einen anderen Bericht, der mit dem paulinischen übereinstimmt. Wie abrupt derselbe hier plötzlich nach v. 18 auftaucht, braucht wohl kaum gesagt zu werden. Aber auch nach vorwärts hat er keinen Anschluss. Denn der Gedanke v. 21: „Aber (πλήν) siehe, die Hand meines Verräters ist mit mir auf dem Tische“ bildet absolut keinen Gegensatz zu v. 20. Wohl aber schliesst er sich vorzüglich als Gegensatz an die v. 15—18 an, die ja die Liebesgemeinschaft Jesu mit den Seinen in letzter Stunde noch einmal zum Ausdruck bringen sollen. Wir haben also in v. 15—18 und 21ff. einen wohlgefügteten Gedankenfortschritt, der durch Einschub von v. 19f. unterbrochen worden ist (vgl. Jüngst in Theol. Stud. u. Krit., 1896, 239f.).

Dazu kommt, dass sich in dem Gespräche der Jünger v. 23ff. gar keine Spur davon findet, dass sie die höchst sonderbaren Worte in v. 19f. gehört haben. Und es ist doch undenkbar, dass sie solche Worte gehört haben, ohne irgend welche Frage über sie an Jesus zu richten.

Die v. 19 und 20 können dem ursprünglichen Texte des Lucas nicht angehören.

Wie diese Bearbeitung und Interpolation des ursprünglichen Textes vor sich gegangen ist, das zeigen uns in sehr deutlicher Weise die verschiedenen Lesarten, welche die Textzeugen Syr. *Sin.* und *Cur.*, D, a, b, e, ff², i, l in Lc 22, 15—20 bieten. Und diese liefern auch den Beweis dafür, dass Paulus die Quelle der Interpolation ist.

In Syr. *Sin.* sieht die Darstellung der Stiftung des Abendmahls so aus: v. 14, 15, 16, 19: καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἐπ' αὐτῷ ἔκλασε καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου, ὃ ὑπὲρ ὑμῶν δίδωμι· οὕτως ποιεῖτε εἰς τὴν ἑμὴν ἀνάμνησιν. 20a: καὶ μετὰ τὸ δειπνῆσαι 17 δεξιόμενος ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπεν· λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτοὺς. 20b: τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου ἡ καινὴ διαθήκη. 18. 21. (Nach Graefe in Theol. Stud. u. Krit., 1896, 250).

Eigentümlich für Lucas ist bekanntlich die starke Betonung des Passahcharakters der letzten Mahlzeit, die seinen Ausdruck darin gefunden hat, dass der v. a des ursprünglichen Textes zu dem v. 15 des jetzigen Textes umgestaltet worden ist. Bei dem Texte vermisst man aber das Brot.

Um diesem Mangel abzuhelpen hat nun der Syr. *Sin.* den Vers, der

vom Brote handelt, nach v. 16 eingeschoben, in einer Form, die I Kor 11 als Quelle bezeichnet. Denn es fehlen hier einerseits die für den evangelischen Bericht charakteristischen Imperative λάβετε, φάγετε; andererseits finden sich hier die für die paulinische Erzählung eigentümlichen Wendungen ποιείτε und εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν und der Zusatz zu den Worten τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα, — die letzten Worte in der veränderten Form, in der sie auch Justin anführt: τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου.

Dann folgen die Worte μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι, die auch von Paulus herühren.

Nach dem v. 17 ist I Kor 11, 25 eingeschoben, und in einer sehr lehrreichen Form. Hier hat man nämlich das Glied, das von dem ursprünglichen Wortlaute in I Kor 11 zu der Gestalt, in welcher diese Worte auch bei Justin angeführt werden, hinüberführt: τοῦτό ἐστι τὸ αἶμά μου.

Weniger fortgeschritten ist die Interpolation in dem Syr. *Cur.*, D, und den oben angeführten Italahandschriften.

Der Syr. *Cur.* hat folgende Reihenfolge der Verse: 14, 15, 19: καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασε καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν. τοῦτο ποιείτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. 17, 18: λέγω ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ πῖω ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ γεννήματος τούτου τῆς ἀμπέλου . . . 21. (Graefe a. a. O.)

Der evangelische Bericht ist, wie man sieht, auch hier durch den Vers vom Brote bereichert, und auch hier ist dieser Vers von I Kor 11 genommen: kein λάβετε, φάγετε; dagegen τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου mit Zusatz, und εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.

Ein besonderes Interesse bietet hier das τούτου bei τοῦ γεννήματος, das ohne Zweifel ursprünglich ist. Es lässt sich aber verstehen, dass es von den Abschreibern in der Regel gestrichen wurde. Denn der starke Hinweis auf diesen Wein, im Gegensatz zu dem neuen Weine, passt nur schlecht zu dem eingeschachtelten Verse vom Blute: τοῦτό ἐστι τὸ αἶμά μου. „Dies ist mein Blut, das für viele vergossen wird — — Wahrlich ich sage euch: Ich werde von nun an nicht mehr von diesem Gewächs des Weinstocks trinken“, — das musste ihnen natürlich die Ohren zerreißen.

In dem Cod. Bezae ist die Reihenfolge der Verse folgende: 15, 16: λέγω γὰρ . . . ἕως οὗ καινὸν βρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. 17, 18, 19: καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασε καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου. 21. (Graefe, a. a. O.)

Den Vers von dem Brote hat auch dieser Abschreiber dem Paulus

in I Kor 11 entlehnt, und zwar sind die Stiftungsworte hier in ihrer relativ ursprünglichen Form, d. h. ohne irgend einen Zusatz, erhalten. Die Weglassung des Befehls τοῦτο ποιεῖτε lässt sich leicht dadurch erklären, dass auch der Abschreiber dieser Handschrift das ποιεῖν als „opfern“ aufgefasst hat. Bei der Bedeutung kann man den Befehl entbehren, wenn man im vorhergehenden ἔδωκε hat.

Auch die Italahandschriften a, i, ff² und l haben die relativ echte Form der Stiftungsworte bei dem Brote erhalten.

Die Interpolation des evangelischen Berichtes hat in Mc und Mt ihr charakteristisches, von dem interpolierten Texte des Lc verschiedenes, Gepräge dadurch erhalten, dass sie das ἐπιθυμία ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν des Lc nicht kennt. Der Vers a des ursprünglichen Berichtes, vom Brote, ist daher bei Mc und Mt erhalten, aber interpoliert mit den Worten aus I Kor 11 in der veränderten Form: τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου. Zugleich musste aber der v. b gestrichen werden. Denn wenn sich auch der Gedanke eines himmlischen Passahlammes zur Not hören liesse, sodass es nicht absolut notwendig war, den v. b bei Lc nach v. 15 zu tilgen, konnte man doch unmöglich Jesus sagen lassen, dass er bisher von seinem alten Fleische gegessen habe, werde es aber von nun an nicht mehr thun, bis dass sein neues Fleisch im Reiche Gottes gegessen werde: τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου. λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ φάγω ἐξ αὐτοῦ, ἕως ὅτου καινὸν βρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. Selbstverständlich musste der v. b nach den interpolierten Worten gestrichen werden.

Dass die Worte τοῦτο ποιεῖτε ausgelassen sind, findet seine einfache Erklärung darin, dass τοῦτο ποιεῖτε, „opfert dieses!“ bei dem Brote synonym ist mit dem λάβετε, φάγετε, und bei dem Kelche mit dem πῖετε des Mt. Und nach der Mitteilung des Factums: ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες bei Mc kann natürlich eine Aufforderung zum Trinken nicht folgen.

Sämtliche Handschriften von Mc und Mt bieten nun die Stiftungsworte bei dem Brote in der relativ echten Form, d. h. ohne irgend welchen Zusatz.

Diese Thatsache kann auf den ersten Blick etwas wunderlich erscheinen, ebenso wie die andere Thatsache, dass keine Handschrift in I Kor 11 diese Form bewahrt hat; sämtliche haben da einen Zusatz. Dieser Umstand findet aber ganz einfach seine Erklärung in der Thatsache, dass man von der ältesten Zeit an, wenn die Rede von dem Abendmahl war, eben I Kor 11 anführte, aus dem guten Grunde also,

weil Paulus in I Kor 11 die einzige Quelle für das Abendmahl war. Auf Paulus weist Justin hin, auf Paulus Irenäus. Und zwar erzählt Justin, dass die Stiftungsworte, die er Apol. I, 66 anführt, von den Aposteln in ihren Schriften, die Evangelien genannt werden, aufbewahrt sind. Aber einerseits ist Justin nichts weniger als ein zuverlässiger Zeuge. „Verwechslungen der einzelnen Schriften“ des alten Testaments, „die er unter dem Namen ihrer Verfasser citiert, . . . sind ganz gewöhnliche Erscheinungen bei Justin, und zwar nicht nur in der Apologie, sondern auch in dem gelehrteren und auf schriftgelehrte Leser berechneten Dialog“. Und bei „der Freiheit oder Nachlässigkeit der Behandlung, welche er sich durch die hohe Vorstellung von der Heiligkeit des AT.'s nicht verbieten lässt“, „hat man im voraus anzunehmen“, dass er sie „in reichstem Masse den Evangelien angedeihen lässt“. (Zahn, G. d. n. K. II, 482). Daraus dass Justin „die Evangelien“ als Quelle für die Stiftungsworte anführt, folgt nicht, dass sie es wirklich sind. Und andererseits: wenn dem Justin auch ein Evangelium vorgeschwebt hat, muss es der interpolierte Text des Lc gewesen sein. Denn nur in dem findet sich das ποιείτε und das εἰς τὴν ἀνάμνησιν, das er anführt. Lc aber ist hier Paulus.

Und I Kor 11 blieb auch die Hauptstelle für das Abendmahl in der späteren Zeit, als die Evangelien schon längst interpoliert waren; man vgl. z. B. Cyprian, ep. 53, 10 und 9 (Hartel I, 708).

Weil aber diese Stelle die Hauptstelle war, sind eben an ihr die Änderungen in dem Texte ausgeführt, und weil diese Änderungen in sehr alter Zeit vorgenommen sind, ist auch der ursprüngliche Text in unseren verhältnismässig späten Handschriften verschwunden. (Bei Justin und Irenäus findet sich keine Spur von dem Zusatze.)

Mc und Mt dagegen haben, was das Abendmahl betrifft, eine verborgene Existenz geführt, und sind, abgesehen davon, dass sie interpoliert wurden, von den Veränderungen verschont geblieben.

Der Befehl in v. c, λάβετε, διαμερίσατε, ist bei Mc zu einem Referat geworden: ἔπιον, aus dem, aller Wahrscheinlichkeit nach, der neue Imperativ bei Mt entstanden ist: πίνετε.

In dem interpolierten Verse von dem Blute haben Mc und Mt τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης, ohne καινῆς. Beide Ausdrücke sind aber dem Paulus und der von Paulus beeinflussten Litteratur eigen, den Evangelien aber völlig fremd. Das Wort διαθήκη findet sich neunmal in den paulinischen Briefen, siebzehnmal in dem Hebräerbriefe, wo ἡ καινὴ διαθήκη und ἡ διαθήκη gleichbedeutend gebraucht werden, in Mc (und

Mt) aber nur an dieser einzigen Stelle, in den Stiftungsworten in dem Verse, der sich schon aus anderen Gründen als interpoliert gezeigt hat.

Der ursprüngliche Bericht der Synoptiker befindet sich demnach, was das Abendmahl betrifft, in der schönsten Übereinstimmung mit den Aussagen in dem vierten Evangelium. Auch der Autor des vierten Evangeliums erzählt von einem Abschiedsmahle am 13. Nisan; auch er weiss nichts von dem Passahmahle, das Jesus nach der späteren Erzählung gegessen haben soll (vgl. Spitta, Urchristentum), und er weiss nichts von einer Stiftung eines Abendmahles. Und eben in dieser ursprünglichen Form hat der Bericht dem Verfasser des vierten Evangeliums vorgelegen. — „Johannes“ hat nichts zu „berichtigen“ gehabt.

Das vierte Evangelium ist ganz natürlich jeder Interpolation entgangen. Denn, wie B. Weiss sagt im Commentar zu dem Evang. des Johannes, 1893, S. 470: „die ganze Composition des Joh in diesen Capiteln . . . hängt so untrennbar zusammen, dass in der That nirgends in seiner Darstellung eine Öffnung zur Einfügung geblieben ist.“

Die Worte Joh 6, 51 ff. von dem Essen des Fleisches Jesu, und dem Trinken seines Blutes, hat man bekanntlich auch auf das Abendmahl gedeutet. B. Weiss hat aber (a. a. O. 266 f.) mehrere Gründe angeführt, welche diese Erklärung völlig zu Boden werfen, auch wenn diese Worte in dem Evangelium echt wären (vgl. Spitta, Urchr.). Zu den guten Gründen, die B. Weiss da anführt, kommt also jetzt der, — man darf wohl sagen, absolut entscheidende Grund, dass dieses Abendmahl selbst, und der Gedanke, der ihm zu Grunde liegt, dass nämlich das wirkliche Fleisch Jesu, und sein wirkliches Blut, Gegenstand des Geniessens sei, sowohl dem Paulus als den Evangelien in Wirklichkeit völlig fremd ist.

III.

Die eucharistischen Gebete der Apostellehre und die Apostellehre.

In der Apostellehre c. 14 heisst es: κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάετε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε. Und in c. 9 und 10 werden drei Dankgebete angeführt, die bei „der Danksagung“ in der Regel gebraucht werden sollen, — eines bei dem Kelche, das andere bei dem Brote, und das dritte μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι, „nach der Sättigung“. Den Propheten aber soll es gestattet sein zu danken so viel sie wollen.

Diese Sonntagsfeier der Gemeinde, bei der man dankt und das Brot bricht, ist augenscheinlich eben die Feier, welche nach diesen ihren zwei Hauptstücken teils κλάσις τοῦ ἄρτου, teils εὐχαριστία genannt wird. Und sie ist eine Mahlzeit, wo man ass und trank, um Hunger und Durst zu stillen, wie besonders aus dem μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι hervorgeht.

Alle drei Gebete sind an „den einzigen wahren Gott“ gerichtet, und repräsentieren denselben Standpunkt wie I Clem ad Cor 59: *ὁ θεὸς μόνος*. Er, der einzige wahre Gott, wird in den Gebeten mit *πάτερ ἡμῶν, πάτερ ἅγιε, δέσποτα παντοκράτωρ* und *κύριε* angeredet. Ihm gehört die Macht und die Herrlichkeit in Ewigkeit. Er ist „der Gott Davids“ und „der Herr“ in *μαρναθά*. Denn „die Benennung Christi als Gott Davids ist gegen allen kirchlichen Sprachgebrauch“, wie Renesse sagt, Lehre d. z. A. 22. Und das Manuscript hat *θεῷ Δαβίδ*, nicht aber *υἱῷ*, was die Mehrzahl der Herausgeber lesen, in der völlig unhaltbaren Meinung, es sei hier von Christus die Rede. Und was *μαρναθά* betrifft, so hat Spitta genügend erwiesen, dass die Deutung: „Der Herr kommt“, oder: „Der Herr ist gekommen“, hier unmöglich ist, und dass Hofmanns Vermutung, *μαρναθά* bedeute: „Du bist Herr“, doch wohl das Richtige getroffen haben wird (vgl. Spitta, Urchr. I, 252ff.)

Jesus aber ist in diesen Gebeten nur *παῖς θεοῦ*, wie in dem oben erwähnten Gebete aus I Clem: *ὁ εἰς ὁ θεὸς μόνος καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ παῖς σου*.

Es werden in diesen drei Gebeten Danksagungen an den einzigen wahren Gott gerichtet, — bei dem Kelche „für den heiligen Weinberg Davids, deines Knechtes, den du uns durch Jesus, deinen Knecht, kund gethan hast“; bei dem Brote „für das Leben und die Erkenntnis, die du uns durch Jesus, deinen Knecht, kund gethan hast“; und nach der Sättigung „für deinen heiligen Namen, dem du in unseren Herzen Wohnung gegeben hast, und für die Erkenntnis und den Glauben und die Unsterblichkeit, die du uns durch Jesus, deinen Knecht, kund gethan hast“; für leibliche Speise und leiblichen Trank, die er allen Menschen gegeben, und für geistige Speise und Trank und ewiges Leben, das er „uns“ durch seinen Knecht in Gnaden verliehen hat. „Vor allem danken wir dir, dass du mächtig bist“.

Charakteristisch für diese eucharistischen Gebete ist, wie man sieht, das völlige Zurücktreten oder Fehlen alles dessen, was bei dem „Herrnmahle“ die Hauptsache ist. Einerseits wird Jesus hier nur als „dein Knecht, durch den du uns kund gethan hast“ Leben und Erkennt-

nis u. s. w., erwähnt und er hat keinen Platz in den Doxologien. Andererseits fehlt hier ganz die Erwähnung des Todes Christi und der Sündenvergebung. Auch fehlt hier jede Spur von den Einsetzungsworten.

Diese κλάσις τοῦ ἄρτου ist also etwas von dem δεῖπνον κυριακόν himmelweit Verschiedenes, — sowohl dadurch, dass ihr Mittelpunkt „der einzige wahre Gott“ ist, während Christus der Mittelpunkt des Herrnmahles ist, als dadurch, dass in dem Herrnmahle sowohl Brot als Kelch „zu meinem Gedächtnis“ geopfert werden soll, während in diesen Gebeten der Name Christi nicht einmal erwähnt wird. Denn wenn man bedenkt, wie fest diese Gebete gebaut sind, und dass es sonst in ihnen immer wieder heisst διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου, und entweder: τοῖ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας oder: ὅτι τοῦ ἐστιν ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις εἰς τοὺς αἰῶνας, dann kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, dass die Worte διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ in IX, 4 unecht sind.

So wie die „Eucharistia“ hier neben die Taufe gestellt ist, entspricht sie dem zweiten Sakramente der späteren Zeit. Sie kann aber kein Abendmahl sein, denn es fehlt ja in den Gebeten jede Spur der für das Abendmahl grundlegenden Begriffe. Für „das kostbare Blut Christi, welches für uns vergossen wurde“, und für „seinen kostbaren Leib, dessen Abbild wir darbringen, wie er selbst uns befohlen hat, seinen Tod zu verkündigen“ (*Const. Ap.* VII, 25), dafür wird hier nicht gedankt.

Diese Eucharistia ist eine wirkliche Mahlzeit, und von dem Sakramente, über dessen Platz in der Feier sich die Gelehrten den Kopf zerbrechen, giebt es in den Gebeten durchaus keine Spur. Brot und Kelch werden nur als Speise und Trank bei der Mahlzeit gesegnet; von einer Segnung aber des Brotes und des Kelches als Abendmahlselemente findet sich gar keine Spur. Auch findet sich durchaus keine Spur von irgend welchem Genuss eines Abendmahles, und keine Spur von irgend welcher Danksagung für ein empfangenes Sakrament.

Alles was die Gelehrten hier von dem Abendmahle reden, ist völlig aus der Luft gegriffen.

Sehr interessant ist das Gebet, das sich an das Brot knüpft: „Wie dieses Brot zerstreut war auf den Hügeln und zusammengeführt eins wurde, so möge deine Gemeinde von den Enden der Erde zusammengeführt werden in dein Reich.“ In dem aus den vielen einzelnen Körnern zusammengesetzten Brot hat man ein Bild der zukünftigen Basileia gesehen. — Dies erinnert an das „eine Brot“ des I Kor. Aber hier ist keine Spur von der mystischen Wirkung jenes Brotes, das ja, als

geopfert dem Gedächtnis Christi, κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἔστιν, d. h. macht, dass wir, die vielen, einen Leib bilden. Hier kommt nur der Gedanke zum Ausdruck, dass der gemeinsame Genuss desselben Brotes und desselben Weines ein gegenseitiges Band zwischen den Genießenden knüpfe.

Hier findet sich kein Mysticismus, — ebenso wenig wie in den Worten πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτόν (X, 3), welche man von dem Brote und Kelche der „Eucharistie“ gedeutet hat. Aber viel näher liegt es, „die geistige Speise und Trank“, die hier neben „dem ewigen Leben“ genannt werden, als wesentlich gleichbedeutend mit „der Erkenntnis“ zu fassen, die in X, 2 neben der „Unsterblichkeit“ genannt ist. „Die geistige Speise und Trank“ ist die Gesamtsumme der evangelischen Offenbarung „durch deinen Knecht Jesus.“

Der Standpunkt des Compilators der Didache ist dadurch bezeichnet, dass er den Gebrauch dieser Gebete bei seiner Eucharistie befohlen hat. Was hier von den Gebeten entwickelt ist, gilt daher auch im wesentlichen dem Compiler, und der Umstand z. B., dass Brot und Kelch der Eucharistie ihm τὸ ἅγιον ist, inbezug auf das der Herr gesagt hat: „Ihr sollt das Heilige nicht den Hunden geben“, kann nicht bewirken, dass dieses Brot und dieser Kelch zu Christi Fleisch und Blut werde, von denen sich sonst in der Didache durchaus keine Spur findet.

Der Compiler kennt „das Evangelium“ und entnimmt das, was er vom Fasten und Gebet zu sagen hat, den Anordnungen des Herrn, — bei dem Gebete mit dem ausdrücklichen ὡς ἐκέλευεν ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ. Bei der Eucharistie dagegen hat er keinen Hinweis auf das Evangelium und führt da kein ὡς ἐκέλευεν ὁ κύριος an, was er doch notwendiger Weise hätte thun müssen, wenn er die Einsetzung „des heiligen Mahles“, oder ein τοῦτο ποιεῖτε als Wort des Herrn gekannt hätte. Sein Evangelium, das ja mit unserem Matthäus wesentlich identisch ist, kann daher unmöglich von der Einsetzung des Abendmahles erzählt haben, nicht einmal in der Gestalt ohne τοῦτο ποιεῖτε. Das Evangelium, das dem Compiler der Didache vorlag, ist augenscheinlich noch nicht mit I Kor 11 interpoliert worden.

Was endlich die behauptete Beziehung dieser Gebete zu dem Passah betrifft, so „liegt die Sache offenbar so, wie P. Sabatier überzeugend, aber viel zu wenig beachtet, nachgewiesen hat, dass die Gebete der Didache denjenigen bei den religiösen Mahlzeiten der Juden entsprechen. Dort finden sich schlagende Parallelen“, — um die Worte zu gebrauchen, mit denen Spitta seine eingehende Untersuchung über diese Frage in

Urchr. I, 249 ff., abschliesst. — An die Passahmahlzeit aber schliesst sich die Eucharistie der Didache nicht an.

Was die Abfassungszeit der Didache betrifft, so nimmt die Mehrzahl der Forscher die Zeit zwischen 70 und 120 an. Die eucharistischen Gebete sind ein uraltes, von jüngeren Partien umrahmtes Stück, das vielleicht aus der jerusalemer Urgemeinde stammt. — An der Echtheit und der Identität der Didache zu zweifeln liegt gar kein Grund vor.

In Act 2, 42 werden die gemeinsamen Mahlzeiten der Urgemeinde mit dem Namen κλάσις τοῦ ἄρτου bezeichnet, und in v. 46 heisst es, dass die Jünger κλῶντες ἄρτον ihre Nahrung mit Freuden empfangen. Und man hat keinen Grund daran zu zweifeln, dass wie der Name, so auch die Sache mit der κλάσις τοῦ ἄρτου der Didache identisch ist. Auch das Brotbrechen der Urgemeinde hat ohne Zweifel „den einzigen wahren Gott“ zum Mittelpunkt gehabt, wie es sich denn ja an die religiösen Mahlzeiten der Juden anschliesst, und wohl auch die gemeinsamen Mahlzeiten Jesu und der Jünger fortsetzt, vgl. besonders Lc 24, 30.

In der ältesten Zeit des Christentums finden sich demnach zwei wesentlich verschiedene Formen der gemeinschaftlichen Mahlzeiten, — einerseits die κλάσις τοῦ ἄρτου, welche dem einzigen wahren Gott gewidmet ist; und „nichts weist darauf hin, dass man . . . durch das Begehen dieser Mahlzeiten meinte einen Befehl Christi zur Ausführung bringen zu müssen, und dass es sich hier um eine Feier des Todes Jesu handelt“ (Spitta, Urchr. I, 289); im Gegenteil wurden sie „ἐν ἀγαλλιάσει“ gehalten; sie entspricht der ursprünglichen Darstellung der Evangelien von dem Vorgang bei der letzten Mahlzeit; — andererseits das neue, dem Gedächtnis Christi gewidmete δεῖπνον κυριακόν, das vom Herrn selbst in der Nacht, da er verraten ward, gestiftet sein soll.

Es fragt sich, welcher historische Wert diesem Bericht des Paulus beigelegt werden kann.

Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, sagt Paulus.

Durch das stark betonte ἐγὼ setzt er unleugbar seine Person als Bürgen in bezug auf diese Frage, und damit auch seine Kenntnis von der Sache in eine Sonderstellung. Denn wenn er nur hätte sagen wollen, dass er es wisse durch eine von Christo herrührende Überlieferung, mit den Aposteln oder anderen Jüngern als Zwischenglied, so wäre sein ἐγὼ in gleichem Falle mit jedem andern gewesen, und die

nachdrückliche Hervorhebung seines ἐγώ, sowie der Singular παρέλαβον, wäre ungehörig, weil ohne besondere geschichtliche Grundlage; er würde geschrieben haben: παρελάβομεν γὰρ ἀπὸ τοῦ κυρίου (vgl. Heinrici in Meyers Komm. zu I Kor 326). Und mit diesem stark betonten ἐγώ polemisiert er indirect gegen die Weise, in der andere die Feier begehen, und gegen die Erzählung anderer von dem, was Jesus that und sagte in jener Nacht, da er verraten ward.

Den Gegensatz, der Paulus hier vorschwebt, findet nun Godet in dem Berichte der Synoptiker von der Stiftung des Abendmahles, und in den Worten, die Jesus nach ihrer Erzählung gesprochen hat, — was mit einer kleinen Änderung ganz richtig ist. Man muss nämlich sagen: den ursprünglichen Bericht der Synoptiker, und die κλάσις τοῦ ἄρτου. Dieser Gegensatz ist der einzige, der sich natürlich aus den Worten des Paulus herleiten lässt, und der einzige, der in den Zusammenhang passt.

Wenn aber Paulus von der Mitteilung, die er seines Teils empfangen hat, und die mit der apostolischen Überlieferung im Widerstreit steht, sagt, dass er sie ἀπὸ τοῦ κυρίου empfangen habe, so muss hier von einer directen Offenbarung die Rede sein, was durch das ἀπό gar nicht ausgeschlossen ist. Denn ἀπό wird in Kol 1, 7; 3, 24 und I Joh 1, 5 von einer Mitteilung gebraucht, die so direct und persönlich wie nur möglich ist (Godet). Direct muss die Mitteilung gewesen sein, weil es nur bei einer solchen für ihn möglich war, eine Feier anzuordnen, die von derjenigen, die in den apostolischen Gemeinden begangen wurde, verschieden war, und nur eine solche konnte seiner Unabhängigkeit von Menschen und seiner apostolischen Würde genügen.

Wenn man behauptet, dass sich Paulus in der Frage nach einer historischen Thatsache doch nicht auf eine göttliche Offenbarung habe berufen können, die sich inhaltlich völlig von dem historisch Beurkundeten unterschied, und dass er natürlich von einer auf Christus zurückgehenden Tradition hier rede, so ist dabei zu bemerken, dass Paulus sich überhaupt nicht scheut, es mit der historischen Thatsache leicht zu nehmen. Von dem Evangelium, das er predigte, erklärt er ja selbst, dass es nicht menschlich ist, nicht auf irgend welcher Tradition beruhe. „Ich habe es von keinem Menschen empfangen, noch gelernt, sondern durch die Offenbarung Jesu Christi.“ Dieses Evangelium aber entfernt sich doch in wesentlichen Stücken ganz bedeutend von der ursprünglichen Predigt Jesu, und von dem, was er, wie Petrus sagt, „uns, den von Gott vorher auserwählten Zeugen, die wir mit ihm gegessen

und getrunken haben“, zu predigen geboten hat. — Paulus hat sich auch bei seinem Herrnmahle augenscheinlich den historischen Stoff zu nutze gemacht, ohne irgend welchen ängstlichen Respect vor den concreten Daten, und wahrscheinlich in Anknüpfung an die vorhandenen Mysterien. Vgl. die Bemerkung Justins in Apol. I, 66 von der Nachahmung der bösen Geister: ὅπερ καὶ ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις παρέδωκαν γίνεσθαι μιμητάμενοι οἱ πονηροὶ δαίμονες κ.τ.λ.

Und wenn man versichert, dass Paulus sich selbstverständlich nach den Einzelheiten des Lebens Jesu genau erkundigt habe, so sprechen seine Beziehungen zu den Aposteln, wie er sie selbst bezeugt, nicht für diese Behauptung. Er berichtet ja mit Emphase, wie er zum ersten Male drei Jahre nach seiner Bekehrung für fünfzehn Tage mit Petrus und Jakobus zusammen gekommen sei; und dann wären vierzehn Jahre verflossen, ehe er wieder mit den Aposteln zusammengetroffen.

Um eine richtige Auffassung der Frage zu gewinnen, ob es sich wirklich denken lässt, dass diese beiden Darstellungen nebeneinander haben bestehen können, muss man ferner bedenken, dass in dem Berichte des Paulus nicht von wirklichem Fleische und wirklichem Blute die Rede war. Das Brot aber als Symbol der Gemeinde Gottes war mit der Auffassung des Brotes in den uralten eucharistischen Gebeten verwandt, und auch Paulus sagt von dem Brote des Herrnmahles: τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν. Und das ποιεῖτε in der Bedeutung „opfern“ hatte in den Imperativen des apostolischen Berichtes: λάβετε, φάγετε, διαμερίσατε einen Anknüpfungspunkt.

Der Unterschied zwischen den beiden Darstellungen war daher gar nicht ein so grosser, wie es uns jetzt vorkommen muss.

Endlich muss man auch auf den höchst lebendigen Process, den das Christentum gerade in jener Zeit der Verpflanzung auf heidnisches Gebiet durchgemacht hat, Rücksicht nehmen, und auf den Umstand, dass die Tradition schon in jener frühesten Zeit mannigfaltig genug gewesen ist.

Unter solchen Umständen kann es aber gar nicht Wunder nehmen, dass sich die Erzählung des Paulus neben dem apostolischen Berichte behaupten konnte. — Vgl. auch Spitta, Urchr. I, 230: „Man kann sich nicht genug vor einer modernen Betrachtungsweise dieser Dinge hüten. Dahin gehört auch, wenn man behauptet, die Einsetzung des Abendmahls sei ein so wichtiges Ereignis, dass bei demselben von vornherein eine derartige harmlose Behandlung der Überlieferung ausgeschlossen sei.“ Es dürfte aber „schwer sein zu erweisen, weshalb die Einsetzung

des Abendmahls für jene Zeit — nicht für die dogmatisch interessierte Gegenwart — wichtiger gewesen wäre als andere Ereignisse, bei denen die Verschiedenheit der Überlieferung aller Harmonisierungskünste spottet.“

Als Quellen aber bezüglich des historischen Vorganges in jener Nacht können nur die historischen Urkunden, die Evangelien, anerkannt werden. Diese kennen aber überhaupt die Lehre des Paulus von dem $\kappa\omega\mu\alpha$ nicht, und sie wissen nichts von der Stiftung eines Gedächtnismahles, einer Stiftung, die auch aus anderen Gründen unwahrscheinlich ist. Vgl. Spitta, Urchr. I, 288 und Anm. 1.

[Ein Schlussartikel folgt im nächsten Heft.]

Das Magnificat Lc 1, 46—55 Lobgesang der Maria oder der Elisabeth?

Von H. A. Köstlin in Darmstadt.

In seiner Abhandlung „Das Magnificat der Elisabeth, Lc 1, 46—55“ (Sitzungsberichte der Academie der Wissenschaften zu Berlin, XXVII. Sitzungsab., Philos. Histor. Kl., 1901, S. 538—556) hat sich A. Harnack mit Entschiedenheit dafür ausgesprochen, dass das Magnificat, das Canticum beatae Mariae virginis von Lc selbst der Elisabeth in den Mund gelegt worden sei, also als Magnificat der Elisabeth bezeichnet werden müsse. Aus äusseren und inneren (dem Zusammenhang des Textes entnommenen) Gründen gelangt er zu der Vermutung, Lc habe ursprünglich in V. 46 nur die Worte „καὶ εἶπεν“ geschrieben; diese seien schon frühe erklärend ergänzt worden teils durch den Zusatz „Ἐλισάβετ“, teils (aus welchen Gründen? unter welcherlei Einflüssen?) durch den Zusatz „Μαριάμ“.

Gegen Harnacks Aufstellungen wendet sich mit grosser Entschiedenheit O. Bardenhewer mit dem Aufsatz: „Ist Elisabeth die Sängerin des Magnificat?“ in seinen biblischen Studien, Bd. VI (1901), H. 1 u. 2.

Die Frage ist schon vor diesen beiden Gelehrten angeschnitten worden von Fr. Jacobé (A. Loisy?), „L'origine du Magnificat“, in Revue d'histoire et de littérature religieuse, II (1897), S. 424—432, der zu dem Ergebnis kommt: „L'attribution du ‚Magnificat‘ à Elisabeth, recommandée par une quantité respectable de témoins anciens, soulève un problème de critique textuelle et d'exégèse qui mérite l'attention des personnes compétentes.“ Den Anlass zu seinen Erörterungen hatte ihm die durch G. Morin erfolgte Neuherausgabe des Tractatus De Psalmody bono gegeben, welcher dem Bischof Nicetas von Remesiana in Dacien (Wende des 4. Jahrhunderts) zugeschrieben wird und zwei Stellen enthält („Nec Elisabeth diu sterilis edito de repromissione filio de ipsa anima magnificare cessavit.“ . . . „Cum Elisabeth Dominum anima nostra magnificat“), die keinen Zweifel darüber aufkommen lassen, dass für den Verfasser nicht Maria, sondern Elisabeth die Sängerin des Magnificat ist (Revue

Bénédictine, T. XIV (1897), S. 385—397; Revue Biblique, T. VI (1897), S. 282—288). Jacobé gegenüber war dann A. Durand, S. J., mit Energie für die Überlieferung eingetreten („L'origine du Magnificat“, Revue Biblique, T. VII (1898), S. 74—77).

Den von den genannten Gelehrten geltend gemachten Gründen und Gegengründen möchte ich mir gestatten, einige Erwägungen liturgischer Art beizufügen und damit bescheidenlich zur Discussion zu stellen.

Die abendländische Kirche hat seit Gregor M., bezw. dem heil. Benedict das Magnificat der Liturgie der Vesper zugewiesen. Hier hat es seine Stellung zwischen dem Hymnus und den Preces. Es leitet unmittelbar zu diesen über. Die liturgische Behandlung (Einfassung in eine Antiphon, Hinzufügung des Gloria patri) charakterisiert das Magnificat als „Psalm“ und stellt es in eine Reihe mit den 5 Psalmen, welche der Schriftlesung vorausgehen. Diesen, den aus dem alten Testament genommenen „Psalmi minores“ steht es als Psalmus major, als Neutestamentlicher Psalm, gegenüber, und nimmt eben deshalb die Ehrenstellung unmittelbar vor den Preces ein. Der an den Hymnus angeschlossene Versic. „Dirigatur, Domine, oratio mea R. Sicut incensum in conspectu tuo!“ prägt das Magnificat zu einem an Gott gerichteten Gebet, wie denn mit dem Gesang des Magnificat die Incensation des Altars beginnt. Dem katholischen Liturgen erscheint es als der „Culminationspunkt der Vesper als des abendlichen Lob- und Dankopfers“, und zwar eben deshalb, weil es das canticum beatae Mariae virginis (Orig. „παρθενική ψδὴ“) ist, als solches „odor suavitatis κατ' ἑξοχὴν“ (Thalhofer, Handbuch der kathol. Liturgik, II (1890), S. 478). Der Betende schliesst sich den Worten der allerseligsten Jungfrau an, ihr Gebet ist, wie die oratio dominica, das Gebet der Gebete. Es kann kein Zweifel sein: für die katholische Auffassung ist Maria die Sängerin des Magnificat.

Eines nur will nicht recht einleuchten, nämlich, was neben dem Hymnus und den Preces ein besonderes lobpreisendes Gesangsgebet eigentlich noch soll, da in Hymnus und Preces der Betende doch schon dankend und bittend sich an Gott wendet. Sollte in dem Umstand, dass während des Magnificat die Incensation des Altars erfolgt, dass dasselbe volltönend die Preces einleitet, dass es überhaupt zum Hymnus hinzutritt, eine andere Bedeutung dieses Gesangsgebetes nachklingen, wonach es Anrufung der höchsten Fürbitterin, Lobpreis der Maria als der Gottesmutter wäre? Dann würde unmittelbar einleuchten, weshalb es gerade an dieser Stelle in der Liturgie steht, weshalb es von der Incensation begleitet ist: als die wirksamste Einleitung der Preces, als

Vergegenwärtigung nicht nur, sondern als Anrufung, bzw. Verherrlichung der Gottesmutter, dann nicht mit den Worten ihres Liedes, sondern mit den Worten, welche sie zuerst als Gottesmutter begrüsst haben, mit den Worten der Elisabeth. Hat das Magnificat diese Bedeutung je gehabt?

In der griechischen Kirche gehört es zur Liturgie der Mette. Nach mehrfacher Anrufung und Lobpreisung des dreieinigen Gottes, beginnt die Räucherung um den heil. Tisch und in dem ganzen Altarraum. Der Diakon spricht: „Lasset uns hoch erheben mit Lobliedern die Gottesgebälerin und die Mutter des Lichtes.“ Dann stimmt der Chor „die folgenden Loblieder der Mutter Gottes“ an:

Chor I: „Meine Seele erhebet . . . meines Heilands.“

Dich, Geehrtere über die Cherubim, und sonder Vergleichung Verherrlichte über die Seraphim . . . dich preisen wir.

Chor II: „Denn er hat die Niedrigkeit . . . alle Kindeskinde.“

Dich, Geehrtere . . . preisen wir (wie vorhin).

Und so fort, je nach einem Vers Textes singt derselbe Chor immer das „Dich, Geehrtere etc.“¹

Hier ist das Magnificat sichtlich an Maria gerichtet. Nachdem das Gebet den dreieinigen Gott gepriesen hat, wendet es sich noch besonders an die Gottesmutter, sie verherrlichend. Es ist kein Pleonasmus, nicht mehr nur Anschliessung eines classischen Hymnus, eines Psalmus major an den Tages-Hymnus, sondern wirklich ein besonderes Gebet mit besonderer Adresse, besonderem Zweck, besonderer Wirkung. Sinn hat es freilich nur dann, wenn als Subject des Gebetes nicht Maria, sondern Elisabeth gedacht ist, der Betende sich im Geiste an die Seite der Elisabeth stellt, die Lc 1, 43—45 die Gottesmutter begrüsst, wenn das Magnificat als Erguss der Elisabeth im Anschluss an den Gruss V. 43—45 gefasst wird.

Sollte in dieser liturgischen Stellung und Verwendung des Magnificat nicht die ursprüngliche Auffassung nachklingen?

Freilich, gerade in der griechischen Kirche ist die Lesart: „Μαριὰμ“ in V. 46 früher als im Abendland die herrschende geworden, vielleicht aus dogmatischen Motiven. Aber auch an diesem Punkte erwies sich die liturgische Gewohnheit zäher, als die liturgische, bzw. dogmatische Folgerichtigkeit. Das Magnificat verblieb bei der Mette, es behielt seine gewohnte Umrahmung, obwohl diese nur schlecht passte, wenn das Magnificat ein Gesang der Maria war. Das Abendland war conse-

¹ Rajewsky, Euchologion. (Wien 1861) I, S. 51, 121.

quenter. Es verwies diesen Gesang in die Vesper (Lob und Dank für erfahrene Gnadenerweisung). Wenn jedoch ein Beda und Durandus die Stellung des *Canticum beatae Mariae virginis* in der Vesper mit den Worten erläutern: „quia ipsa (Maria) est stella maris, quae in hujus mundi vespere nos luce recepit“, klingt nicht auch hierin ganz leise die Erinnerung mit, dass es sich bei dem Magnificat ursprünglich nicht bloss um den betenden Zusammenschluss mit Maria in deren Lied, sondern um Anrufung bzw. Lobpreis der Gottesmutter gehandelt hat, dass das Magnificat als Hymnus auf oder an Maria, als Gesang der Elisabeth, als Erweiterung ihres Grusses gedacht war?

Beiträge aus dem Kirchenslavischen zu den Apokryphen des Neuen Testaments.

Von Dr. Ivan Franko in Lemberg.

I.

Zu den Pseudoclementinen.

Bekanntlich versteht man unter den Pseudoclementinen im engeren Sinne eine Reihe apokrypher Schriften aus dem 2. bis 3. Jahrhundert christlicher Ära, welche sämtlich dem heiligen Clemens von Rom, dem Petrusschüler in den Mund gelegt, die Wanderungen und Disputationen des Petrus mit Simon Magus u. a. in Syrien darstellen und dabei auch die romanhafte Geschichte des Clemens selbst erzählen. Clemens, ein vornehmer römischer Jüngling von kaiserlicher Herkunft, wird von Zweifeln gequält; kein philosophisches System kann ihm genügen. Da dringt nach Rom die erste Kunde von der Lehre Jesu. Er beschliesst nach Palästina zu reisen, kommt in Alexandrien (oder noch in Rom) mit dem Jünger Barnabas zusammen, wird von diesem in Cäsarea zu Petrus geführt, der mit Simon Magus disputierte. Clemens wird nun ein Begleiter Petri, Zeuge seiner Disputationen mit Simon in Cäsarea und Laodicea, wird von Petrus eingehend unterrichtet und getauft und erzählt auch dem Petrus seine Familiengeschichte. Seine Mutter hatte sich vor vielen Jahren, einem wunderbaren Traume gehorchend, mit ihren zwei Kindern von Rom auf eine Reise begeben und war seitdem verschollen. Sein Vater, von Sehnsucht getrieben, sei auf die Suche nach ihnen auch auf die Reise gegangen und nie wieder zurückgekehrt. Nun werden durch eine Reihe glücklicher Zufälle alle Familienangehörigen des Clemens in Syrien wiedergefunden und im Schosse der christlichen Kirche vereinigt. Das geschieht in Antiochien, wo die beiden ausführlichen hierhergehörigen Werke abbrechen.

Diese beiden Werke sind die 20 Homilien, noch in griechischem Original vorhanden, und die Recognitionen, nur in lateinischer Über-

setzung des Rufinus auf uns gekommen. In beiden Werken nehmen dogmatische Disputationen, Belehrungen und Predigten einen breiten Raum ein und unterscheiden sich ihrem Inhalte nach stark von einander; was dagegen die oben angedeutete Geschichte des Clemens anbelangt, so stimmen sie beide im wesentlichen ziemlich zusammen. Darum erscheint auch die Behauptung der neueren Kritik ganz begründet, dass beide Werke von einander unabhängige Umarbeitungen einer gemeinsamen Urschrift sind, wobei die Rahmenerzählung beibehalten, der dogmatisch-lehrhafte Teil aber verschieden umgeformt wurde.

Ausser diesen zwei umfangreichen Schriften gehören diesem Kreise noch zwei kleinere an, welche uns über das oben Erzählte vielfach hinausführen und ziemlich deutlich einen umfassenderen Plan des Ganzen verraten. In den griechischen Codices wird den Homilien ein Brief des Clemens an den jerusalemischen Bischof Jacobus, den „Bruder des Herrn“ vorangestellt, worin Clemens den Märtyrertod Petri in Rom erwähnt und hernach ausführlich erzählt, Petrus habe ihn vor seinem Tode zum römischen Bischof eingesetzt und ihm aufgetragen, über sein Vorleben, sowie über Petri Thaten und Lehren, die er, Clemens, vernommen und aufgeschrieben hatte, und schliesslich über Petri Thaten in Rom und die Ursachen seines Todes an Jacobus „in Kürze“ zu berichten. Dieser Bericht sind aber die beigelegten Homilien, doch nur zum Teil, da sie ja, wie wir gesehen haben, von dem römischen Aufenthalte Petri, von seinem Tode und dessen Ursachen gar nichts wissen.

Die vierte zu diesem Kreise gehörende Schrift ist die sog. Epitome, eigentlich „Des Clemens kurze Darstellung der Reisen und Predigten Petri“. Obwohl diese Schrift in der Hauptsache ein Auszug aus den Homilien ist, so verrät doch ihr Verfasser an manchem Ort die Bekanntschaft mit jener Grundschrift, aus welcher die Homilien geflossen sind. Besonders muss dies von jenem Teile gesagt werden, welcher über den Inhalt der Homilien hinausgreift, die Reise Petri mit Clemens nach Rom, die Bekehrung vieler angesehener Matronen daselbst und den Tod des Apostels kurz erzählt. Das ist auch der natürliche, von dem Briefe des Clemens an Jacobus ausdrücklich postulierte Abschluss des Werkes.

Diese Ansicht, welche zuerst, soviel ich weiss, von Dr. J. Langen mit Nachdruck hervorgehoben wurde (Die Clemensromane, ihre Entstehung und ihre Tendenzen, Gotha 1890) dürfte vielleicht durch das von A. Popov in einer kirchenslavischen Übersetzung entdeckte Fragment eine Bekräftigung erhalten, wenn sich meine Vermutung bestätigt, dass wir es

hier wirklich mit einem Fragment aus dem verlorenen Teile der Pseudoclementinen zu thun haben.

Das Schicksal der beiden Recensionen des pseudoclementinischen Hauptwerkes war ein sehr ungleiches. Während sich die lateinischen Recognitionen in Westeuropa seit frühester Zeit einer grossen Verbreitung und Autorität erfreuten und in mehr als 80 alten Copien auf uns gekommen sind, ist das griechische Original dieser Recension gänzlich verloren und von den Homilien sind nur zwei, teilweise defecte Handschriften erhalten. Aus dem griechischen Original der Recognitionen ist wahrscheinlich auch eine syrische Übersetzung geflossen, welche sich auch nur zum Teil, mit Teilen der Homilien (auch in syrischer Übersetzung) zu einem Ganzen verflochten, erhalten haben (herausgegeben von Lagarde 1861). Es scheint auch eine, bisher nicht näher untersuchte arabische Übersetzung zu existieren (s. A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius, I, 229).

Ob das Werk oder irgend eine zu diesem Kreise gehörige Schrift ins Kirchenslavische übersetzt wurde, wissen wir nicht genau. In den kirchenslavischen Indices der unechten Bücher, welche von Pypin und Jagić bearbeitet wurden, finden wir unter den neutestamentlichen Apokryphen auch ein Buch unter dem Titel „Die Lehre des Clemens“ oder „Die Lehrerschaft des Clemens“ erwähnt, es ist aber höchst wahrscheinlich, dass es sich hierbei nicht um unsere Pseudoclementinen, sondern um die auch unter Clemens' Namen publicierten apostolischen Constitutionen handelt, da das Werk einmal ausdrücklich als aus 8 Büchern bestehend bezeichnet wird. Es ist wohl möglich, dass etwas von der pseudoclementinischen Litteratur aus dem Griechischen auch ins Kirchenslavische übersetzt wurde, trotzdem aber in den Indices nicht erwähnt ist, weil die slavischen Copisten in den griechischen Indices kein solches Werk erwähnt fanden, da ja die Pseudoclementinen nur im Decretum Gelasianum, also von der westlichen Kirche auf den Index gesetzt wurden. Eine sichere Spur von der Existenz einer kirchenslavischen Übersetzung der griechischen Epitome finde ich in den gedruckten Menäen, welche von einem Südrussen, Dymitrij Tuptalo, später Bischof von Rostov, Ende des 17. Jahrhunderts verfasst und bis jetzt im Gebrauch der russischen Kirche sind. Unter dem 25. November finden wir dort eine kurze Erzählung vom Leben und Martyrium des heiligen Clemens Romanus, welche nach einer Marginalnotiz des Verfassers „auf Grund des ausführlichen Briefes des Clemens an Jacobus in Jerusalem“

in Kürze ausgearbeitet ist; jener Brief befinde sich aber in den grossen Menäen der Moskauer Metropolit Makarius. Diese Menäen, um die Mitte des 16. Jahrhundert zusammengestellt, sind ein ungeheures und formloses Sammelwerk und bis jetzt nur zum kleinsten Teile (September und die ersten 6 Tage des Oktobers) publiciert, und so ist mir die Quelle der Dymitrijschen Vita derzeit unzugänglich. Soweit ich aber diese Vita mit dem griechischen Texte verglichen habe, stimmt sie damit fast vollkommen überein.

Es scheint aber in Byzanz im 9.—10. Jahrhundert noch eine andere, nicht der jetzigen Gestalt der Homilien entsprechende Epitome existiert zu haben. Diese verlorene Epitome wusste auch vom römischen Aufenthalte des Petrus und des Clemens Sachen zu erzählen, wovon die sonstigen Apokryphen nichts wissen. Dieser Gedanke wird durch das nachfolgende Fragment nahegelegt, welches im 10.—11. Jahrhundert in eine polemische „Epistel gegen die Römer“ eingeflochten, mitsamt dieser Epistel ins Kirchenslavische übersetzt und in etlichen Handschriften aus dem 15.—16. Jahrhundert, sowie in handschriftlichen Kormčija-Knjigi auf uns gekommen ist. Die „Epistel“ wurde zuerst von A. Popov in seiner „Litterar-historischen Übersicht der altrussischen polemischen Tractate gegen die Lateiner“ (Moskau 1875, russisch, S. 191—238) publiciert. Ausserdem habe ich das Fragment allein, losgelöst von der „Epistel“, in einem Codex aus dem 16. Jahrhundert, südrussischer Provenienz, jetzt in der Wiener Hofbibliothek (Cod. slav. No. 9) befindlich, entdeckt, wo es den Titel trägt: „Über den Anfang der Mönche, des heiligen Clemens des römischen Papstes“, wozu noch auf dem Rande hinzugefügt ist „des Apostels Petrus“. Das Fragment wird durch die übliche Formel eingeleitet: „Dieses schreibt der römische Papst Clemens,“ und dann folgt die Erzählung des Papstes, ebenso wie in den Homilien und Recognitionen in der ersten Person gehalten. Ich lasse das ganze Stück hier in wortgetreuer Übersetzung folgen:¹

„Als Petrus die grosse Stadt Rom taufte und sehr verdrossen darüber war, dass Simon Magus die Leute verführte, konnte er keine Wohnstätte finden, da wir viele Jünger mit ihm waren: ich Clemens mit samt meinen zwei Brüdern, und Linus der Bischof,² welcher später Bischof

¹ Der kirchenslavische Text des Fragmentes ist in meiner demnächst erscheinenden Sammlung „Apokryphen und Legenden aus ukrainischen Handschriften, Bd. III, Die apokryphen Apostelgeschichten“ in Lemberg enthalten. Vgl. dazu A. Popov, op. cit. 206—211.

² Popovs Text fügt hier noch „und Pancratius“ hinzu.

in Tauromenien wurde, und mit dem Freunde auch jener Ignatius, welcher später Patriarch von Antiochien wurde. Und als der Kaiser von uns hörte, schickte er an Petrus und verbot ihm streng im Namen Christi zu predigen, denn, sagte er, „du bringst die Stadt in Aufruhr, und wenn du irgend welche Kraft hast, so zeige sie.“

„Als aber Petrus die Sophia wiederherstellte und von der Krankheit heilte, und sie war aus kaiserlichem Geschlecht, da kam der Kaiser ihretwegen zu uns und ihr Mann, welcher die Würde eines Senators hatte, und dieser fiel Petrus zu Füssen. Petrus aber sagte zu ihm: „Richte dich auf, mein Sohn, Gott ist dein Helfer“. Denn er wusste nicht, dass es ihr Mann ist. Da sprach ich, Clemens, zu ihm: „Herr, das ist mein Onkel, von dem ich dir gesprochen hatte.“ Petrus umarmte ihn und weinte und redete und bat ihn den Glauben Christi anzunehmen. Und dieser entschloss sich bald dazu. Er machte ihn zu einem Catechumenen¹ und legte ihm ein 40tägiges Fasten auf. Und an diesem Tage glaubten 60 Hundert² (Menschen), und es war eine grosse Freude in der Stadt.

„Simon Magus aber verunglimpfte ihn vor dem Kaiser, nannte Petrus einen Betrüger und Zauberer und einen, der sich von Christus bei seiner Kreuzigung losgesagt hatte. Er selbst aber wurde von Philippus in Samarien getauft, hatte sich wieder von Christus losgesagt und war ein Götzendiener, welcher der Lehre Christi viele Hindernisse in den Weg legte und dem Petrus viel Ärger machte. Der Kaiser aber verbot es dem Simon und verwies ihn aus seinem Palaste, Petrus aber belobte er, und schrieb eine Epistel, dass niemand Petrum beleidige, und wer zur Taufe gehen will, dem soll es nicht verwehrt werden, und befahl Petrus überall hinzugehen, wo es ihm beliebt.

„Als aber 40 Tage vorüber waren, kam die Zeit der Taufe, nach Gottes gnädiger Fügung gerade an dem Tage der Auferstehung Christi. Und 13 Tage vordem hatte die selige Sophia 3000³ Goldstücke gebracht und einen grossen Palast erbaut, welcher auch heute noch in Rom als eine Kirche, genannt Sophia, existiert und dem Namen der heiligen Gottesgebälerin geweiht ist, und sie gab ihn dem Petrus auf Befehl des Kaisers. Und lieb war es der ganzen Stadt. Petrus aber nahm die Kirche in Empfang und freute sich und weihte dieselbe, — und dieses war die erste Kirche in Rom.

¹ Popovs Text fügt hinzu: „salbte ihn mit Öl“.

² Bei Popov 3000.

³ Bei Popov 30 Hundert.

„Die Einweihung aber geschah folgendermassen.¹ Petrus nahm die Reliquien des heiligen Protomartyr Stephanos und schloss die Kirche zu und sprach dieses Gebet: „Gesegnet sei Gott, der Vater unseres Herrn Jesu Christi, welcher durch seinen gotttragenden Leib“, — wie es in der Messe Jacobi, des Bruders des Herrn, geschrieben ist.

„Und als der Tag des Heils herankam, hiess er alles Volk in die Kirche kommen, auch Sophia mit ihrem Manne, und verrichtete ein Gebet über ihnen und hiess sie sich niedersetzen. Er selbst aber trat auf einen hohen Stein, welcher auch heute noch in Rom ist, und winkte den Leuten zu schweigen und sagte zu ihnen: „Männer und Brüder, ihr wisst, dass der Schöpfer jeglicher Schöpfung, welcher seinen eingeborenen Sohn uns Verfallenen und vom ersten Wege Verirrten und den unreinen Dämonen Dienenden geschickt hat, euch heute das wahre Licht zu erkennen giebt, er, der die ganze Schöpfung durch seine Weisheit mit dem Licht der guten Erkenntnis erleuchtet hat. Heute aber seid würdig das wahre Licht zu empfangen, damit das wahre Licht vom Himmel euch gebäre. Heute leugnet ab jeglichen teuflischen Lug und Trug und alle seine betrügerische Lehre und die abscheulichen Götzen, und thut ihm nichts zu Gefallen in euren Gedanken, so wie euere Schwester, die selige Sophia. Es fliesst euch ein Fluss, welcher euere früheren schlimmen Sitten abwaschen soll. Tretet heute mit Glauben herbei, leget ab den alten Irrtum, entkleidet euch vom alten Menschen und zieht den neuen, wahren Christus an, der uns nach Gott erschaffen hat, damit er in seinem Namen die seelenverderbenden Feinde zerschmettere. Und so sollt ihr, befreit vom alten Irrtum, würdig sein geboren zu werden im heiligen Geiste, durch welchen alles Sichtbare und Unsichtbare geworden ist.“ Und alle Leute antworteten und sagten: „Wir glauben, würdiger Apostel Petrus, wie du uns lehrst.“

„Petrus aber sprach zu ihnen: „Heute, Kinderchen, wollt ihr an die heilige Taufe herantreten. So soll jeder von euch ein reines Kleid und ein weisses Kopftuch, eine weisse Hose und Schuhe an den Füssen haben.“ Nachdem er das gesagt hatte, gingen alle auseinander. Am Morgen aber hiess er sie alle zusammenkommen und bereit sein ins Wasser (zu steigen). Und sie kamen alle haufenweise zahllos mit Frauen und Kindern; den Armen aber, welche keine Kleidung hatten, gab Petrus. Und er sagte ihnen: „Die Stunde der Geburt ist schon da, Brüder!“ Und er trat auf einen hohen Platz und sprach zu den Leuten:

¹ Popov: „Nach der Einweihung dieser Kirche geschah aber folgendes“.

„Habt ihr euch Gott gelobt, wie ihr es gestern gesagt habt?“ Und alle Leute antworteten: „Ja, würdiger Apostel.“ Als aber der Apostel dieses hörte, sah er zum Himmel empor und sprach mit erhobener Stimme: „Gebenedeit sei Gott, welcher erleuchtet und heiligt in Ewigkeit Amen.“ Und er hiess sie sich entkleiden und ins Wasser hinabsteigen. Dann hiess er sie mit heiligem Öle kreuzweise an allen Gliedern salben. Die Frauen aber taufte er nicht hier, sondern besonders mit Sophia. Und die Menschen taufend hiess er sie im Wasser untertauchen dreimal im Namen des Vaters, ebenso im Namen des Sohnes und wiederum im Namen des heiligen Geistes. Und als dies geschehen, rollte ein schrecklicher Donner vom Himmel, so dass die ganze Stadt wankte, und schreckliche feurige Strahlen erschienen, und die Ankunft des Paraklet umschattete sie, und man hörte Stimmen vom Himmel: „Wie der Hirsch dürstet nach Wasserquellen“ u. s. w. und hernach: „Selig, denen alle Schulden vergeben sind.“ Petrus aber sang dies auch selbst und hiess sie einen nach dem anderen an sich herantreten, salbte ihnen mit dem Öle die Stirn, die Augen, den Mund, die Nasen und die Ohren und hiess sie sich ankleiden. Dem Bischof Linus aber und den ihn umgebenden Presbytern und Diakonen hiess er rote Bänder um ihre Häupter schlingen, an welchen Kreuze waren, und weisse Hemden anthun. Und hiess ihnen in die Hände Kerzen geben und in die Kirche hineingehen und hier ein wenig ausruhen. Er selbst aber ging an einen besonderen Ort der Stadt,¹ nachdem er mit sich nur einige Jünger genommen, und taufte die selige Sophia mit anderen Stadtfrauen, und salbte sie mit heiligem Öle. Und hiess sie in die Kirche gehen, brennende Kerzen in den Händen haltend. Er selbst folgte ihnen nach in die Kirche. Und als er hineinkam und das Volk sah, wie es in der Kirche stand und weiss schimmerte, trat er an einen hohen Platz und hiess sie schweigen und sprach mit lächelndem Antlitz: „Das ist das neue Israel, ein heiliges Volk, gereinigt mit Wasser und durch den heiligen Geist! Da leuchtet eine Engelschar! Das ist die Fülle nach dem Mangel! Prange und freue dich, du auserwählte Herde Christi, Söhne des Reiches! Selig seid ihr heute, geboren im wahren Lichte der heiligen Dreieinigkeit. Heute zoget ihr das unvergängliche Kleid der Auferstehung Christi an, welches Adam nicht erlangt hatte und darum unterging. Ihr aber, Kinderchen, nachdem ihr dieses unvergängliche Kleid erhalten habt, ich flehe euch an im Namen unseres Herrn Jesu Christi, ermannt euch und kräftigt euch

¹ Bei Popov wird noch hinzugefügt: „welcher Tiberias heisst“.

in eurem Glauben, damit ihr mit keinen Makeln eure lichte Reinheit befleckt und damit an euch nichts bleibe vom alten Menschen, damit ihr, diese unvergängliche und unbefleckte Kleidung bewahrend, Teilnehmer werdet jener Freude, und brennende Kerzen der reinen Keuschheit in den Händen haltend und den Leib makellos bewahrend von Gott gewürdigt werdet, vor dem Thron seines Ruhmes zu stehen an dem Tage der schrecklichen Musterung. Heute aber, da ihr mit dieser Unvergänglichkeit gekleidet seid, möge jeder, wie er will, über sein Leben entscheiden. Wer das wahrhaft reine Leben und die unvergängliche Heiligkeit der körperlosen Heerschar erwählt, möge die jungfräuliche Schönheit und die Entfernung von weltlichen Sachen annehmen und uns beitreten, sei es Frau oder Mann, wie eure Schwester Sophia, nachdem sie ihr Vermögen verteilt hat.“

„Und es traten 160 von ihnen bei und nahmen das jungfräuliche Leben an. Diese hiess der Apostel scheren und in schwarze Tuchkleider kleiden und mit Riemengürteln umgürten. Und sprach zu ihnen: „Wer von euch Enthaltbarkeit üben will und leicht sein und sich zur Höhe schwingen, der gehe in abgesonderte stille Plätze und verharre da im Gebet und Fasten und Lesen und in der Reinigung des Gemüts. Die Übrigen aber mögen thun, wie es ihnen beliebt, nur hütet euch vor teuflischem Trug, vor der Eifersucht, der Bedrückung, der Anschwärzung, vor Schwören, Trinken und jeglicher Unreinheit und Leidenschaft dieser Welt, wachset dagegen in Liebe unseres Herrn Jesu Christi und ermannt euch mit der Kraft des heiligen Geistes. Denn heute freut sich an euch der Vater, der Sohn und der heilige Geist und jubelieren alle himmlischen Kräfte, freut sich die Engelschar und musizieren die Scharen der Heiligen. Heute leuchten die Geister der Gerechten; heute singt der Prophet David und spricht: „Dem König werden zugeführt die Jungfrauen“, das heisst, Gott dem König die jungfräulichen Seelen. Heute öffnet Christus, der Bräutigam die Thüre des himmlischen Königreichs, damit ihr eintretet. Heute sind wir alle zusammengekommen, um diese herrliche Schönheit der unvergänglichen Hochzeit zu sehen und weitklingende Davidische Gesänge zu hören, welche sagen: „Jünglinge und Jungfrauen und Greise und Mädchen lobet den Namen des Herrn!“ Und indem wir uns alle freuen, weint nur der eine, der Teufel, da er sieht, wie ihr das Leben der körperlosen Engel angenommen habt. Denn er ist unbeständig, versessen darauf Böses zu thun und mit Lug und Trug zu umgarnen, giebt verführerische Gedanken ein, um einen jeden von seinem Gelöbnisse abzureissen. Doch fürchtet seine

Verführung nicht, denn er kann kein Übel thun, sondern schiesst nur in Gedanken. Uns aber ist gegeben die Wache und der Widerstand und die Waffen der göttlichen Hilfe.“

„Und nachdem er dieses gesprochen, nahm er das ehrwürdige Kreuz, welches er mit sich trug, hob die Hände empor, segnete sie und nachdem er ein Gebet verrichtet hatte, liess er sie auseinander gehen. Amen.“

Es seien mir noch einige Bemerkungen zu diesem Textfragmente gestattet. Dass es ein Fragment und keine selbständige Schrift ist, beweist nicht nur der Anfang, wo auf früher Erzähltes hingewiesen wird, sondern auch der Schluss, wo die übliche Doxologie fehlt. Dass das Fragment zu den Pseudoclementinen gehört, beweist nicht nur der Anfang, wo Clemens als der Erzählende eingeführt wird und seine beiden Brüder erwähnt, sondern auch der weitere Verlauf der Erzählung, wo er sich als Mitglied der kaiserlichen Familie darstellt. Dass die Kämpfe des Petrus mit Simon Magus hier nur beiläufig erwähnt werden und mit einer Vertreibung Simons aus dem kaiserlichen Palaste enden, beweist nichts; die Erzählung ist nur eine Episode, welcher andere Episoden nachfolgen mussten, wo z. B. unter einem neuen Kaiser Simon wieder die Oberhand gewinnen konnte.

Als charakteristisch für die Pseudoclementinen muss der hohe Stein hervorgehoben werden, von welchem herab Petrus predigt und welcher „bis auf den heutigen Tag existiert“. Solcher hohen Steine erwähnen die Homilien, sowie die Recognitionen mehrmals, in Cäsarea und in Antiochien. Zu solchen Characteristica dieses Schriftenkreises gehört auch das 40tägige Fasten, welches hier Petrus den Katechumenen vor der Taufe auferlegt, wie das in den Homilien und Recognitionen, z. B. mit Clemens Vater, vor solchem Acte geschieht. Schliesslich stimmt der Inhalt des Fragmentes vollkommen mit der Inhaltsangabe der Epitome, Petrus habe in Rom viele vornehme Matronen bekehrt; hier ist zwar nur von einer, der Senatorsfrau Sophia, ausdrücklich die Rede, es kann aber nach den in unserem Texte dargestellten Verhältnissen kein Zweifel daran sein, dass im weiteren Verlauf der Erzählung noch mehr ähnliche Episoden vorkommen mussten. Das würde beweisen, dass der Verfertiger der Epitome wirklich aus der ursprünglichen, vollständigen Quelle und nicht aus den Homilien allein seinen Schlussbericht geschöpft hat. Im Gegenteil ist das in unserem Fragment Erzählte von dem in anderen apokryphen Petrusacten, sowohl in den sogenannten Linus- wie auch in

den Marcellus-Texten, wie auch in den Actus Vercellenses Enthaltenen ganz unabhängig, da dort nirgends von der Bekehrung einer Sophia die Rede ist. Dass unser Fragment, mit seinen altertümlichen und vielfach heterodoxen Formeln und Ceremonien — um nur die originelle Beschreibung der Taufceremonie hervorzuheben — mehr an die Homilien, als an die im katholischen Sinne bearbeiteten und gereinigten Recognitionen sich anschliesst, bedarf wohl keiner näheren Begründung. Es sei hier nur hervorgehoben, dass diese Taufceremonie auch im alten Russland Anstoss erregt hatte. So finden wir unter den Kirchsatzungen, welche sich in einer handschriftlichen Kormčaja (Leitfaden des Kirchenrechtes) vom Jahre 1608 (gegenwärtig im Rumjantzow-Museum in Moskau) finden, unter verschiedenen Missbräuchen der einfältigen Landgeistlichen auch den folgenden gerügt: „das darf nicht gethan werden, dass man taufe in drei Väter, drei Söhne und drei heilige Geister“ (siehe Pypin, Zur Erklärung des Artikels über falsche Bücher (russisch), S. 50), was offenbar nur auf die in diesem Fragment gegebene Schilderung des Taufactes zu passen scheint.

Miscellen.

Papianisches.

Zu Corssens belehrender Untersuchung über den Verfasser des vierten Evangeliums (in dieser Zeitschrift 2, 202fg.) gestatte ich mir einige Bemerkungen vorzutragen.

Der Sitz der Johannes-Controverse ist Eusebius Bericht über den Papias, hist. eccl. 3, 39. Derselbe setzt ein mit einem Citat aus Irenaeus, welcher den Papias als Ἰωάννου ἀκουστής bezeichnet, ohne Zweifel dabei an den Zebedaiden denkend. Dies widerlegt in seiner gründlichen Weise Eusebius, indem er aus der Vorrede des Papias dessen Quellenangaben beibringt. Danach verschmäht es Papias nach Büchern (ἐκ τῶν βιβλίων) zu berichten und erklärt sich auf Mitteilungen zu beschränken, welche ihm aus mündlicher Mitteilung (παρὰ ζώσης φωνῆς) zugekommen seien. Diese zerfallen in zwei Gruppen.

1. Äusserungen der Apostel, welche die Schüler und Nachfolger derselben, die kleinasiatischen πρεβύτεροι der Epoche des Papias (schrieb um 140—160) im Gedächtnis behalten und Papias aus dem Munde ihrer Begleiter vernommen und als Collectaneen für sein Werk aufzeichnet hat. Es scheint in denselben jedesmal der Apostel namhaft gemacht zu sein, der die Äusserung gethan habe, und, wie bei einer kleinasiatischen Arbeit begreiflich, Johannes stark überwogen zu haben. Der Presbyter, dem der Apostel sie mitgeteilt hat, und ebenso dessen Begleiter, dem Papias sie entnahm, werden nicht mit Namen genannt, wohl aber dies gesamte Material den πρεβύτεροι beigelegt. Gewiss mit Recht hat Harnack die unter solcher allgemeinen Bezeichnung von Irenaeus mitgeteilten Äusserungen des Apostels Johannes auf diese Collectaneen und die Schrift des Papias zurückgeführt.

2. Mündliche Mitteilungen des Aristion und des Presbyters Johannes, von denen jene die Reden Christi erläutern, dieser unter anderem über

die Entstehung der beiden ersten Evangelien sich äussert. Beide Personen sind nicht Referenten apostolischer Worte, sondern selbständige christliche Autoritäten. Wie der zweite im Gegensatz zu dem vorher genannten Apostel Johannes πρεσβύτερος heisst, so dürfte auch Aristion die gleiche Stellung eingenommen haben, wie denn auch der Presbyter Aristion in einer armenischen Notiz (Harnack, Chronol., S. 697) wohl mit ihm zu identifizieren sein wird.

Mit dieser Darlegung beabsichtigt Eusebius, wie gesagt, den Nachweis zu führen, dass Papias nicht, wie Irenaeus angegeben hatte, unmittelbar von den Aposteln abhänge (ἀκροατὴν μὲν καὶ αὐτόπτην οὐδαμῶς ἑαυτὸν γενέσθαι τῶν ἱερῶν ἀποστόλων ἐμφαίνει). Hinsichtlich der den Aposteln zugeschriebenen Äusserungen geschieht dies in völlig befriedigender Weise. Aber wie reimt sich damit, dass Papias bei der secundären Quelle Aristion und den Presbyter Johannes bezeichnet als οἱ τοῦ κυρίου μαθηταί, nachdem er unmittelbar vorher gesagt hat, dass die Äusserungen von sieben namentlich aufgeführten Aposteln ἢ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν auf indirectem Weg ihm zugekommen seien? Harnacks Versuch (Chronol., S. 660), der Bezeichnung des Herrnschülers einen doppelten Wert beizulegen, ist sicher verfehlt; sie kommt nur den unmittelbaren Jüngern Jesu zu und kann am wenigsten in derselben Periode in doppeltem, ja entgegengesetztem Wert aufgefasst werden. Es kommt hinzu, dass Eusebius weiterhin ausdrücklich sagt, dass Papias die apostolischen Äusserungen auf indirectem Wege erhalten (Παπίας τοὺς μὲν τῶν ἀποστόλων λόγους παρὰ τῶν αὐτοῖς παρηκολουθηκότων ὁμολογεῖ παρεληφέναι), dagegen die des Aristion und des Presbyter Johannes, die er häufig namentlich anführte, selber gehört habe (Ἀριστίωνος δὲ καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου αὐτήκοον ἑαυτὸν φησι γενέσθαι ὀνομαστὶ γοῦν πολλάκις αὐτῶν μνημονεύσας ἐν τοῖς αὐτοῦ συγγράμμασι, τίθησιν αὐτῶν παραδόσεις). Dies ist schlechthin unvereinbar mit der Bezeichnung dieser Männer als οἱ τοῦ κυρίου μαθηταί. Auch Corssen ist diese Unvereinbarkeit klar geworden; aber seine Aushilfe ist mehr als unbefriedigend. „Wenn Eusebius sagt,“ heisst es S. 208, „Papias behaupte Aristion und den Presbyter Johannes selbst gehört zu haben, so meint er dies doch nicht so, als wenn Papias dies irgendwo ausdrücklich erkläre, sondern er schliesst es nur daraus, dass er diese beiden oft namentlich nennt“. Einem Schriftsteller wie Eusebius wird man es eben glauben müssen, dass die Mitteilungen des Aristion und des Johannes Presbyter der Art der Anführung nach von Papias selbst gehört waren. Und wenn diese Mitteilungen mündliche waren, wie Papias ausdrücklich sagt, so ist damit gegeben, dass

er sie gehört hat. Es ist nicht anders; die fraglichen Worte sind interpoliert. Der griechische Text zeigt keine Variante; die lateinische Wiedergabe bei Hieronymus (v. ill. 18) stimmt mit demselben überein. Rufinus giebt die fragliche Stelle also wieder: *quid Johannes aut quid Matthaeus vel alius quis ex discipulis domini, quaeve Aristion vel Johannes presbyter ceterique discipuli dicebant*, wo offenbar die *ceteri discipuli* auf dieselbe Textlesung zurückgehen. Dagegen ist es von Gewicht, dass die fraglichen Worte in dem uralten syrischen Text fehlen. Preuschen (*Antilegomena*, p. 55) hat weiter darauf aufmerksam gemacht, dass auch Nicephorus Callisti 2, 46 sie ignoriert. Indess nicht diese Weglassungen der fraglichen Worte sind entscheidend, sondern die absolute auch von neueren Gelehrten¹ mehrfach anerkannte Unmöglichkeit, dieselben mit der klaren Erörterung des Eusebius in Einklang zu bringen, die jedem einigermaßen nachdenkenden Abschreiber oder Epitomator sich aufdrängen musste und die auch den Syrer und den Griechen zur Weglassung bestimmt haben kann. Lässt man diese Worte weg, so kommt der ganze Bericht in Ordnung.

1. Bei der Quellenangabe werden die beiden Glieder, das primäre der apostolischen Äusserungen und das secundäre der nicht auf die Apostel zurückgehenden scharf und klar geschieden.

2. Eusebius' Auseinandersetzung über die doppelte Nennung des Johannes bekommt durch diese Bereicherung erst Sinn und Halt. An erster Stelle bei der Nennung der sieben Apostel, sagt er, kann nur der Zebedaide gemeint sein; für die zweite gilt dies nicht, da hier der Johannes παρά τὸν τῶν ἀποστόλων ἀριθμὸν steht, also an jeden beliebigen Mann des Namens gedacht werden kann. Nie hätte er so schreiben können, wenn diesem zweiten das Prädicat τοῦ κυρίου μαθητῆς beigelegt gewesen wäre; mindestens hätte er sich über dasselbe äussern müssen. Es dürfen daher diese Worte auch nicht geändert, sondern sie müssen gestrichen werden.

3. Dass zwei sonst gänzlich unbekannte Persönlichkeiten, von denen die eine Christi Reden, die andere die Entstehung der beiden ersten Evangelien erörtert hat, hier als Christusjünger figurieren, ist an sich widersinnig.

4. Dass Papias den Johannes gehört hat, sagen einstimmig die beiden

¹ Harnack schreibt mir: „Renan schlug schon im J. 1873 (*l'Antichrist*, p. 345) vor: οἱ τοῦ κυρίου [μαθητῶν] μαθηταί. Abbot 1895 (*Expositor*, p. 333 fg.), ohne Renans Vorschlag zu kennen: οἱ τῶν τοῦ κυρίου [μαθητῶν] μαθηταί; Bacon 1899 (*Journal of biblical literature*, p. 176) οἱ τοῦτων μαθηταί“.

besten Zeugen, die wir über ihn besitzen, Irenaeus und Eusebius. Der erstere bezieht dies auf den Apostel, der zweite auf den Presbyter Johannes; dennoch stützen beide Meldungen sich gegenseitig in der Weise, dass Irenaeus nicht in der Angabe selbst irrt, sondern nur sie falsch bezieht.

Wenn diese Athetese das richtige trifft, so ist das wichtigste Ergebnis der Nachweis von schweren in Eusebius Kirchengeschichte schon in vorhieronymischer Zeit eingedrungenen Interpolationen, oder, da für eine Fälschung hier kein rechter Anlass vorliegt, mindestens von uralten argen Schreibfehlern in unserem Text.

Charlottenburg.

Th. Mommsen.

Pseudopapianisches.

In dem 2. Bande seiner „Einleitung“, S. 19f., 214f., cf. S. 22. 35 will Zahn sehr wahrscheinlich gemacht haben,¹ Papias habe in seinem verlorenen Werke (1) als Überlieferung mitgeteilt, der erste Petrusbrief sei in Rom geschrieben worden, und er sei (2) selbst dieser Überlieferung beigetreten, indem er „Babylon“ als eine tropische Bezeichnung für Rom erklärt habe. Der Beweis für diese Annahmen, die für die neutestamentliche Kritik von nicht geringer Bedeutung wären, falls sie sich bestätigen, soll in Euseb., h. e. II, 15 liegen. Das Capitel lautet:²

Τοσοῦτον ἐπέλαμψεν ταῖς τῶν ἀκροατῶν τοῦ Πέτρου διανοίαις εὐσεβείας φέγγος, ὥς μὴ τῇ εἰσάπαξ ἱκανῶς ἔχειν ἀρκεῖσθαι ἀκοῇ μηδὲ τῇ ἀγράφῳ τοῦ θεοῦ κηρύγματος διδασκαλίᾳ, παρακλήσει δὲ παντοίαις Μάρκον, οὗ τὸ εὐαγγέλιον φέρεται, ἀκόλουθον ὄντα Πέτρου, λιπαρῆσαι, ὥς ἂν καὶ διὰ γραφῆς ὑπόμνημα τῆς διὰ λόγου παραδοθείσης αὐτοῖς καταλείψοι διδασκαλίας, μὴ πρότερόν τε ἀνείναι ἢ κατεργάσασθαι τὸν ἄνδρα, καὶ ταύτη αἰτίους γενέσθαι τῆς τοῦ λεγομένου κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου γραφῆς. γνόντα δὲ τὸ πραχθέν φασὶ τὸν ἀπόστολον ἀποκαλύψαντος αὐτῷ τοῦ πνεύματος ἡσθῆναι τῇ τῶν ἀνδρῶν προθυμίᾳ, κυρῶσαι τε τὴν γραφὴν εἰς ἔντευξιν ταῖς ἐκκλησίαις — Κλήμης ἐν 5' τῶν Ὑποτυπώσεων παρατίθεται

¹ Die Ausdrücke wechseln: zweimal heisst es „wahrscheinlich“, einmal „wenn nicht streng bewiesen, so doch sehr wahrscheinlich“, einmal „grösste Wahrscheinlichkeit“.

² Ich füge den ersten Satz des 16. Capitels, den Zahn bei Seite gelassen hat, hinzu; der Grund hierfür wird unten ersichtlich sein. Den ersten Satz des 15. Capitels habe ich nicht mit abgedruckt.

τὴν ἱστορίαν, συνεπιμαρτυρεῖ δ' αὐτῷ καὶ ὁ Ἱεραπολίτης ἐπίσκοπος, ὀνόματι Παπίας¹ —, τοῦ δὲ Μάρκου μνημονεύειν τὸν Πέτρον ἐν τῇ προτέρᾳ ἐπιστολῇ, ἣν καὶ συντάξει φασὶν ἐπ' αὐτῆς Ῥώμης σημαίνειν τε τοῦτ' αὐτὸν τὴν πόλιν τροπικώτερον Βαβυλῶνα προσειπόντα διὰ τούτων· „Ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτὴ καὶ Μάρκος ὁ υἱός μου“· τοῦτον δὲ τὸν Μάρκον πρῶτον φασιν ἐπὶ τῆς Αἰγύπτου στείλαμενον τὸ εὐαγγέλιον, ὃ δὴ καὶ συνεγράψατο, κηρῦσαι, ἐκκλησίας τε πρῶτον ἐπ' αὐτῆς Ἀλεξανδρείας συστήσασθαι.

Zahn behauptet, dass die Worte, die nach Παπίας (oben Z. 2) stehen, bis zum Schluss des Citats (I Ptr 5, 13) aus Papias geschöpft seien, und stützt diese Annahme durch negative und positive Erwägungen. Durch negative: sie können nicht von Clemens stammen, denn dieser bezeuge das nicht;² sie können auch nicht von Eusebius selbst herrühren, denn „die Annahme einer Parenthese, hinter welcher das begonnene Referat sich fortsetze, sei unveranlasst und wider den Stil des Eusebius“. Durch positive: Rufin hat den Eusebius so verstanden;³ ferner, nach Euseb. III, 39, 16, hat Papias Stellen aus dem Petrusbrief angeführt; er hat aber auch „die Apocalypse, welche zu solcher Deutung von Babylon Anlass geben konnte, hochgeschätzt und auch sonst biblische Aussagen allegorisch gedeutet“. Somit ist in jenen Worten ein bisher nicht anerkanntes Bruchstück des papianischen Werkes gegeben.

Prüfen wir diese Argumente. Dass die Stelle nicht aus Clemens stammt, ist gewiss, ebenso sicher aber auch, dass Rufins Übersetzung wertlos ist; er hat „qui et hoc dicit“ willkürlich eingeschoben und „φασίν“ willkürlich weggelassen. Aber auch wenn er die Beziehung, die er dem Satze gegeben hat, ohne Textänderung zu stande gebracht hätte, würde es nicht ins Gewicht fallen, mindestens nicht entscheidend sein. Ferner, dass Papias Stellen aus dem I Petrusbrief angeführt hat, beweist nicht den papianischen Ursprung dieses Citats, und die angebliche oder wirkliche Neigung des Papias zu allegorischen Deutungen lässt die Zurückführung jener Worte auf ihn nur als möglich erscheinen. Es bleibt also nur die Behauptung, die Annahme einer Parenthese sei unveranlasst und wider den Stil des Eusebius, und daher müsse man Papias für den Autor halten. In Wahrheit steht es so, dass man die

¹ Die Parenthese wird später gerechtfertigt werden.

² Nach Clemens ist Babylon wirklich Babylon.

³ In der That hat Rufin übersetzt: „Simile dat testimonium etiam Hierapolites episcopus nomine Papias, qui et hoc dicit, quod Petrus in prima epistola sua, quam de urbe Roma scribit, meminerit Marci, in qua tropice Romam Babyloniam nominarit.“

Unmöglichkeit, unsere Worte seien papianisch, strict erweisen kann und daher nicht nötig hat, fragwürdige Behauptungen über den Stil des Eusebius zu widerlegen.

Eusebius hat nicht sehr klar geschrieben; aber Zahn hat vier capitale Schwierigkeiten übersehen, die der Annahme, Eusebius habe hier aus Papias geschöpft, entgegen stehen. (1) In dem betreffenden Abschnitt führt Eusebius drei Aussagen mit $\varphi\alpha\sigma\acute{\iota}\nu$ ein; nach der Zahnschen Hypothese würden das 1. und 3. $\varphi\alpha\sigma\acute{\iota}\nu$ eine Überlieferung enthalten, die zu Eusebius gekommen ist, das 2. aber eine Überlieferung, die zu Papias gekommen ist! Welch merkwürdiger Zufall! In demselben Zusammenhang, in welchem Eusebius namenlose Traditionen anführt, führt er ein Citat aus Papias an, und dieser beruft sich dort (ebenfalls mit $\varphi\alpha\sigma\acute{\iota}\nu$) auf eine namenlose Tradition!¹ (2) Das angeblich aus Papias stammende Citat beginnt mit den Worten τοῦ δὲ Μάρκου μνημονεύειν τὸν Πέτρον κτλ.; dieses δὲ allein schlägt die Zahnsche Hypothese;² denn weder kann es sklavisch aus Papias wiedergegeben sein (der Satz ist ja in indirecte Rede gesetzt), noch kann es Eusebius eingefügt haben, wenn er sich bewusst war, nun papianische Worte wiederzugeben. (3) Sind die betreffenden Worte von Papias, so müsste er den I. Petrusbrief mit der Formel „ἐν τῇ προτέρᾳ ἐπιστολῇ“ citiert, also den zweiten Brief als petrinisch anerkannt haben. Diese Folgerung wagt Zahn selbst nicht zu ziehen³; denn ich habe nicht gefunden, dass er den Papias unter den Zeugen für den II. Petrusbrief angeführt hat.⁴ Nach seiner Meinung muss also erst Eusebius dieses προτέρᾳ den Worten des Papias beigefügt haben; aber wenn Eusebius hier eingegriffen hat, welche Gewähr haben wir überhaupt für den papianischen Text? (4) Endlich, wie wunderlich wäre es, wenn Eusebius sagen würde, Papias bezeuge, dass Pt den Mc in seinem Briefe nenne; das brauchte Papias doch nicht erst zu bezeugen!

Die Worte sind also sicher nicht von Papias; sind sie aber nicht von diesem, so rühren sie von Eusebius selbst her. Diese Annahme ist von keinen wirklichen Schwierigkeiten gedrückt, wenn auch anzuerkennen ist, dass Eusebius nicht ganz durchsichtig erzählt hat und ausserdem

¹ Zahn ist auf das 3. $\varphi\alpha\sigma\acute{\iota}\nu$ überhaupt nicht eingegangen und hat überhaupt diesen ganzen wichtigen Thatbestand mit Stillschweigen übergangen.

² Zahn hat über das Wörtchen geschwiegen.

³ Zahn hat das προτέρᾳ einfach übergangen.

⁴ Auch nicht für den Aufenthalt des Mc in Ägypten, obgleich nicht abzusehen ist, warum nicht auch diese Nachricht auf eine zu Papias gelangte Tradition zurückgehen soll.

nicht mehr Herr der zahlreichen Infinitive geblieben ist, die er anzuwenden sich veranlasst sah. Die sachliche und syntaktische Construction des Stückes ist folgende:

In der ersten Hälfte (bis Z. 7 εὐαγγελίου γραφῆς) sagt Eusebius, dass das Licht der Religion die Herzen der Hörer des Pt so sehr erleuchtet habe, dass sie den Mc, den Begleiter des Apostels, baten, ihnen ein schriftliches Denkmal der ihnen mündlich vorgetragenen Lehre zu hinterlassen, und so die intellectuellen Urheber des Marcus-Evangeliums wurden (die Infinitive μὴ ἱκανῶς ἔχειν, λιπαρῆσαι, μὴ πρότερον ἀνείναι, αἰτίους γενέσθαι sind sämtlich von τοκοῦτον — ὡς abhängig, der Infinitiv ἀρκεῖσθαι von μὴ ἱκανῶς ἔχειν, der Infinitiv κατεργάσασθαι gehört zu μὴ πρότερον ἀνείναι ἦ). Diese Mitteilung ist dem Eusebius die Hauptsache. Man erwartet, dass er sie sofort durch historische Documente belegen wird; denn bekanntlich bringt er nie oder fast nie geschichtliche Thatsachen, ohne sie zu belegen. Allein zunächst fügt er noch eine weitere Mitteilung hinzu über das Verhalten des Pt bei dieser Angelegenheit (Z. 8—10). Diese Mitteilung wird durch die Form, in der er sie giebt (φάσιν), als eine solche bezeichnet, die nicht aus schlechthin glaubwürdiger und autoritativer Quelle stammt (von dem φάσιν sind die Infinitive ἠκούσθαι und κυρῶσαι abhängig). Nun erinnert er sich — zu spät — dass er für die Hauptsache (dass das Marcusevangelium die Hörer des Pt zu intellectuellen Urhebern habe) den Beweis noch nicht erbracht habe und nennt den Clemens als Gewährsmann, dabei auf das unterstützende Zeugnis des Papias verweisend. Nicht für das, was der letzte Satz enthielt, wird also Clemens als Zeuge genannt — der Satz hat in dem φάσιν das Mass von Beglaubigung erhalten, das ihm zukommt, und Clemens bezeugt ja auch in bezug auf das Verhalten des Pt etwas ganz anderes (wie Eusebius selbst VI, 14 bemerkt) —, sondern für die Hauptmitteilung,¹ und Eusebius sagt nicht „Papias und Clemens“, sondern „Clemens und auch Papias“, weil er wohl weiss, dass Papias nur für einen Teil der Nachricht als Zeuge genannt werden kann.

Die Nennung der Gewährsmänner für die Hauptmitteilung ist also als eine nachträgliche zu betrachten² und in Parenthese zu setzen.³ In seiner Erzählung war Eusebius schon über die Hauptmitteilung, der sie galt, hinausgeschritten und zu dem Bericht über das Verhalten des

¹ Ein φάσιν wird bei Eusebius m. W. niemals nachträglich durch bestimmte Gewährsmänner determiniert.

² Der flüchtige Leser kann das übersehen und sie auf das Verhalten des Pt beziehen: das ist das erste Missverständnis, dem Eusebius sich ausgesetzt hat.

³ So z. B. auch Heinichen.

Pt gelangt, den er aus einer traditio secundi ordinis schöpfte. Er will jetzt auf andere, der traditio secundi ordinis angehörige Nachrichten über Mc übergehen, sie mit I Pt 5, 13 verbindend. Dabei sind ihm aber die vielen Infinitive, die vor der nachträglichen Bemerkung standen, verhängnisvoll geworden; augenscheinlich glaubte er, er habe bisher in indirecter Rede erzählt und braucht daher nun diese: τοῦ δὲ Μάρκου μνημονεύειν τὸν Πέτρον σημαίνειν τε. Von dem ersten φάσιν kann der Satz nicht abhängig sein, da die Thatsache, dass Pt den Mc in dem Briefe erwähnt, doch nicht als Inhalt einer Überlieferung bezeichnet werden konnte; mindestens müsste es in diesem Fall τοῦτο τοῦ Μάρκου heissen. Dass er es selbst ist, der redet und kein Gewährsmann, zeigt klärlich das „δέ“, ferner der Inhalt des Satzes, der keines Gewährsmannes bedurfte, sowie endlich die zweite Heranziehung der traditio secundi ordinis.¹ Diese bezeugt, dass der I. Petrusbrief in Rom geschrieben sei und „Babylon“ in dem Briefe also als „Rom“ gedeutet werden müsse. Endlich greift er zum drittenmal zur traditio secundi ordinis und erzählt von der Mission des Mc in Ägypten.

So ist trotz einiger Unebenheiten in dem Capitel doch alles deutlich und durchsichtig. Papias ist in demselben lediglich zur Hilfe des Hauptzeugen, des Clemens, herbeigezogen, und wir erfahren nichts in bezug auf ihn, was wir nicht aus III, 39 wüssten.

Die kleine Untersuchung mag als ein Superfluum erscheinen; aber zur Beleuchtung der Methode Zahns wird sie nicht überflüssig sein. Es giebt in seiner „Einleitung“ Dutzende von Stellen, in denen ähnlich haltlose Behauptungen mit „grösster Wahrscheinlichkeit“ vorgetragen sind.

Um nicht Missverständnisse aufkommen zu lassen, möchte ich ausdrücklich bemerken, dass mir die Abfassung des Marcus-Evangeliums in Rom eine gutbeglaubigte geschichtliche Thatsache zu sein scheint, die auch durch den Inhalt des Buches eine gewisse Bestätigung empfängt. Unter den Zeugnissen ist das Selbstzeugnis der römischen Kirche bisher nicht scharf genug gefasst worden. Eine kleine Nachweisung sei daher gestattet. Es sind hier zwei Punkte hervorzuheben: erstlich die runde Aussage im römischen Proömium zum Evangelium: „Marcus evangelium

¹ Das zweite Missverständnis, als citiere er hier Papias, brauchte Eusebius nicht zu fürchten: denn nur die Tendenz konnte ihn hier missverstehen; ihr zu begegnen, darauf kann sich kein Schriftsteller einrichten.

in Italia scripsit“.¹ Dieses Proömium und die drei anderen zu den übrigen Evangelien sind, wie Corssen (Texte u. Unters. XV, 1) gezeigt hat, in Rom am Anfang des 3. Jahrhunderts entstanden. Es ist somit um 220 die allgemeine Meinung in Rom gewesen, dass Mc hier sein Evangelium verfasst habe. Zweitens, diese Kirche ist die einzige, welche einen Zug intimer Erinnerung an die Persönlichkeit des Mc bewahrt hat. Der römische Gegenbischof Hippolyt, der um dieselbe Zeit seine sog. Philosophumena verfasst hat, in der die Prologe niedergeschrieben sind, giebt dem Mc (VII, 30) den Beinamen „ὁ κολοβοδάκτυλος“.² Der Zusammenhang, in welchem er dies thut, zeigt, (1) dass der Name damals in Rom eine bekannte Bezeichnung für Mc, ja die Bezeichnung gewesen ist; wie Paulus „der Apostel“, so heisst Mc „der Stummelfingrige“³; (2) dass er als Ehrenname galt. Was er bedeutete und inwiefern er Ehrenname war, lehrt der eben citierte römische Prolog zum Marcus-Evangelium; denn hier liest man: „Denique amputasse sibi post fidem pollicem [Marcus] dicitur, ut sacerdotio reprobis haberetur.“ Man wusste also in Rom, dass Mc eine verstümmelte Hand hatte und man wusste das nur in Rom; denn die römischen Prologe und Hippolyt sind hier die einzigen alten Zeugen.⁴ Das scheint mir sehr beachtenswert; denn es liegt hier eine schwer erfindbare Erinnerung an die körperliche Beschaffenheit der Person vor — dergleichen ist in der altchristlichen Überlieferung ausserordentlich selten. Die Thatsache ist aber vor allem deshalb wichtig, weil sie die Annahme sehr erschwert, dass die Nachricht vom römischen Ursprung des Marcus-Evangeliums lediglich eine Folgerung sei aus der Überlieferung von dem Wirken und dem Tode des Pt in Rom. Wäre sie dies, so wäre nicht wohl zu erklären, wie in der römischen Gemeinde Mc unter dem Namen der „Stummelfingrige“ fortlebte. Der nur hier

¹ „In Italia“ schliesst Rom nicht aus, sondern ein; denn die altrömischen Prologe haben die Eigentümlichkeit, nicht Städte, sondern Länder zu nennen. So heisst es von Mt „in Judaea“, von Joh „in Asia“, von Lc „in Achaiae partibus scripsit“. In dem letztgenannten Prolog liest man ausserdem die Zusammenfassung: „Matthaeus in Judaea, Marcus in Italia, Lucas in Achaiae partibus.“

² Irrtümlich glaubte Hippolyt, dass Marcions Evangelium auf Mc (statt auf Lc) zurückgehe; in dieser Voraussetzung hat er geschrieben, dass die dualistischen Lehren „οὔτε Παῦλος ὁ ἀπόστολος οὔτε Μάρκος ὁ κολοβοδάκτυλος ἀνήγγειλαν“.

³ Der Name „Marcus“ war in Rom übrigens so häufig, dass sich auch von hier aus erklärt, warum man dem kirchlich berühmten Mc einen besonderen Namen geben musste.

⁴ Dass die Nachricht auch in einem späten arabischen Codex vorkommt (s. Fleischer i. d. Ztschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellsch., 1854, Bd. VIII, S. 586), fällt nicht ins Gewicht.

nachweisbare Beinamen macht es sehr wahrscheinlich, dass Mc wirklich in Rom gewesen ist.¹

¹ Zu dem Beinamen „ὁ κολοβοδάκτυλος“ ist noch Folgendes zu bemerken: (1) der alte lateinische Prolog, der sich in einer Unzahl der ältesten Handschriften findet (s. Wordsworth and White, *Novum Testamentum Latine*, Pars I, fasc. II, S. 171), nennt den von Hippolyt gebotenen Namen nicht, sondern erzählt nur die Geschichte, Mc habe sich nach der Taufe den Daumen abgeschnitten, um nicht als Priester fungieren zu können; aber in einem Vorsatzstück vor diesem Prolog im Cod. Toletanus liest man (l. c.): „Incipit praefatio evangelii secundum Marcum. Marcus qui et colobodactylus est nominatus ideo quod a cetera corporis proceritate[m] digitos minores habuisset etc.“; dieses Proömium bestätigt also, dass, wie aus Hippolyt hervorgeht, „ὁ κολοβοδάκτυλος“ Beiname des Mc gewesen ist. (2) Was die Erklärung des Namens betrifft, so sind zunächst die wunderlichen Deutungen abzulehnen, Hippolyt habe auf das verstümmelte Evangelium des Marcion angespielt, oder gar, der Name stamme von Marcion und sei von ihm dem Mc gegeben worden, um der „ignavia“ willen, die Mc Act 13, 13; 15, 38 bewiesen habe. Beide Erklärungen (die erste bei Duncker u. Schneidewin, die zweite ist die Wordsworths) gehen von verkehrten Voraussetzungen aus; denn es handelt sich nicht um einen Namen, den Hippolyt — noch weniger Marcion — gegeben hat, sondern um einen in der römischen Gemeinde geläufigen Beinamen des Mc. Wie übrigens Mc deshalb der Stummelfingrige heissen soll, weil Marcion sein Evangelium verstümmelt hat, ist nicht abzusehen. Gänzlich zu verbannen ist auch die Erklärung Tübinger Kritiker, Mc heisse der Stummelfingrige, weil sein Evangelium ein Auszug aus Mt und Lc sei. Auch hier muss man, abgesehen von der Geschmacklosigkeit der Deutung, fragen, seit wann jemand deshalb der Verstümmelte heisst, weil er verstümmelt hat? Endlich ist auch der Einfall abzulehnen, Marcus habe den Beinamen erhalten, weil sein Evangelium durch die Tilgung des Schlusses nachträglich verstümmelt worden sei. Zunächst steht fest, dass der Name um 220 in Rom Ehrenname des Marcus war; denn dies bezeugen Hippolyt und der Prolog; Hippolyt muss die Erklärung, die wir im Prolog lesen, ebenfalls gekannt haben, sonst würde er nicht „ὁ ἀπόστολος“ und „ὁ κολοβοδάκτυλος“ nebeneinander gestellt haben. Aber es fragt sich, ob ὁ κολοβοδάκτυλος ursprünglich als Ehrenname gemeint gewesen ist. Dagegen kann man sich auf ein Doppeltes berufen, nämlich erstlich darauf, dass die Geschichte vom abgeschnittenen Daumen, um des Priestertums ledig zu werden, romanhaft und wie eine nachgebrachte Erklärung klingt, zweitens darauf, dass in dem dem Toletanus eigentümlichen Proömium κολοβοδάκτυλος nicht als „stummelfingrig“, sondern als „kurzfingrig“ verstanden ist (so kann es in der That übersetzt werden, vgl. κολοβοτράχηλος = „kurzhalsig“), womit die ganze Geschichte, welche die vulgäre Präfatia enthält, in nichts zerfällt. Allein, obgleich das toletanische Proömium deshalb unverächtlich ist, weil es uns den Terminus „colobodactylus“, den sonst nur Hippolyt bezeugt, bringt, so möchte ich doch auf seine Erklärung des Wortes kein Gewicht legen. Zu kurze Finger sind kein körperliches Merkmal bzw. Gebrechen, welches so auffallend ist, dass nach ihm die Persönlichkeit bezeichnet wird. Es wird also dabei bleiben, dass Marcus durch das Wort als an den Fingern verstümmelt bezeichnet werden sollte. Aber damit ist die Geschichte von der Selbstverstümmelung, um nicht Priester zu werden, nicht gerechtfertigt. Sie ist wirklich romanhaft und unglaubwürdig, dazu undurchsichtig; denn, wenn auch die Voraussetzung richtig ist, dass Marcus dem priesterlichen Stande angehörte, so kann es doch bei der ungeheuren Zahl von Priestern nicht schwer gewesen sein, sich dem Dienste zu entziehen, und es bedurfte dazu schwerlich der Selbstverstümmelung. Dass Priester in grosser Anzahl schon frühe Christen geworden sind, erzählt uns die Apostelgeschichte (c. 6, 7: πολὺς τε ὄχλος τῶν

ἱερέων ὑπήκουον τῇ πίστει); wie sie sich dann zum Tempeldienst gestellt haben, wissen wir nicht; aber sie müssen jedenfalls einen modus vivendi ohne Selbstverstümmelung gefunden haben. Ist es nun wahrscheinlich, dass auf jene Erklärung, die eine Selbstverstümmelung des Marcus aus antijüdischer Tendenz annimmt, nichts zu geben ist, da sie in gloriam Marci nachträglich erfunden zu sein scheint, so ist ὁ κολοβοδάκτυλος ursprünglich als ein Beinamen zu betrachten, wie dergleichen viele im Altertum auf Grund eines körperlichen Gebrechens gegeben worden sind. Dass er sich in Rom einbürgerte, ist bei der Häufigkeit des Namens Marcus wohl verständlich. Das Einzige, was man darüber hinaus m. E. noch fragen könnte, wäre, ob nicht der Name dadurch ein besonderes Acumen erhalten habe, dass Marcus trotz seines Gebrechens — verstümmelte Finger — sein Evangelium zu Papier gebracht hat. Der Schriftsteller und der Stummelfingrige: das wird der hier waltende Gegensatz sein, der den Beinamen hervorgerufen hat.

Berlin.

A. Harnack.

Zur Litteratur der Audianer.

In seinem Aufsatz über das von Rahmani herausgegebene „Testament unseres Herrn Jesus Christus“ schreibt Th. Zahn („Neue Funde aus der alten Kirche“ in Neue Kirchl. Zeitschrift 11 (1900) 498 f.) über die Frage, aus welchem Kreise das merkwürdige Buch hervorgegangen sein könnte: „Man könnte dann schwanken zwischen den Kirchen der Novatianer oder Katharer und den Kirchen der Audianer. Ich würde eher an die letzteren denken.“

Damit vergleiche man, was de Lagarde im Jahre 1857 auf der Anzeige seiner Veröffentlichungen schrieb, die er den Sonderdrucken seiner Programmabhandlung de Novo Testamento ad versionum orientalium fidem edendo beigegeben hat: Apud B. G. Teubnerum Lipsiae venundantur libri a P. Lagardio editi hinc: Didascalia apostolorum syriace (quae est ex exemplari ab Audianis usurpato expressa). Ob von Lagarde selbst oder andern Ähnliches auch sonst ausgesprochen wurde, kann ich z. Z. nicht verfolgen. Krügers Artikel „Audianer“ (PRE³ 2, 217) erwähnt nichts; auch nichts mein Nachtrag dazu S. 780; ebenso wenig der die Didascalia betreffende Abschnitt von Hans Achelis Bd. 1 S. 735 f.; oder Fr. X. Funk, Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften (1901 S. 311 f.), wo er Zahn's Ansicht erwähnt.

Maulbronn.

Eb. Nestle.

Matth 27, 51 und Parallelen.

Zu der Bemerkung des Hieronymus (ep. 120, 8 ad Hedibiam, ed. Vallarsi I, 831): „In evangelio autem, quod Hebraicis literis scriptum est, legimus non velum templi scissum, sed superliminare templi mirae magnitudinis corruisse“, habe ich vor einigen Jahren die Erklärung veröffentlicht, dass velum = פֶּרֶכֶת, superliminare = כַּפֶּתֶר sei, und hatte das letztere für das Ursprüngliche erklärt, die Nachricht der drei synoptischen Evangelien (Mt 27, 51 = Mc 15, 38 = Lc 23, 46) damit als auf einem hebräischen Schreibfehler beruhend. Man sollte denken, schon die Nachricht des Hieronymus sei wichtig genug, um in einem Commentar angeführt zu werden; aber auch bei Meyer-Weiss (Matth⁹ 1898 S. 494, Marc und Luc⁹ 1901 S. 238. 672) findet sich von ihr keine Silbe, geschweige, dass meine Erklärung genannt würde. Auch sonst scheint sie nicht viel Anklang gefunden zu haben¹, doch setzt wenigstens Preuschen in seinen Antilegomena S. 7, ohne eine Quelle zu nennen, zu velum פֶּרֶכֶת in Klammer, zu superliminare כַּפֶּתֶר mit einem Fragezeichen².

Ich kann zu meiner Erklärung nur sagen, was Lagarde, Gesammelte Abhandlungen S. 15, Anm. 2 von einer ihm gelungenen Identifizierung sagt: „Beweisen lassen sich solche Combinationen nicht; so etwas sieht man eben“. Doch hatte ich zur Unterstützung meiner Deutung darauf hingewiesen, dass an einer der zwei Stellen, wo כַּפֶּתֶר als Oberschwelle oder Säulenaufsatz im A. T. vorkomme (Am 9, 1; Zeph 2, 14) die LXX das seltene Wort verkannt haben und das ihr geläufigere פֶּרֶכֶת zu finden glaubten, wie denn überhaupt, wo liquidae ins Spiel kommen, solche Buchstabenvertauschungen ganz gewöhnlich seien (s. Philologica sacra 21).

Heute bin ich in der Lage, meine Combination noch ganz anders zu stützen. Man nehme Tischendorf's zweite Ausgabe der Evangelia Apocrypha (Lipsiae 1876) und lese da Protev. Jac. c. 24, 3 (S. 48), wie Zacharias auf Befehl des Herodes im Tempel ermordet war und die Priester in das Heiligtum eindrangen:

καὶ τολμήσαντες εἰσῆλθον καὶ εἶδον τὸ γεγονός, καὶ τὰ φαινώ-
ματα τοῦ ναοῦ ὠλόλυξαν καὶ αὐτοὶ περιεσχίσαντο ἀπὸ
ἄνωθεν ἕως κάτω. καὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ οὐχ εὔρον etc.

φαινώματα ist genau das Wort, mit dem die LXX an der zweiten der oben genannten Stellen כַּפֶּתֶר wiedergiebt, während

¹ Selbst Resch in der hebr. Übersetzung seiner Λογια behält die פֶּרֶכֶת bei.

² Offenbar meinem Novi Testamenti Graeci Supplementum (1896 S. 79 Rand) folgend.

Hieronymus limina hat. Und selbstverständlich wird sein, dass statt αὐτοὶ mit F^a (d. h. dem „textus quem ex Neandro post Grynaeum Fabricius repetiit“) αὐτὰ zu lesen ist, wie schon Postle übersetzte: *et ipsa erant fissa a summo usque deorsum*, bezw. dass αὐτοὶ ein falsches, αὐτὰ das richtige Explicitum ist, das in cod. D noch fehlt.

Um ein Zerreißen der Kleider durch die Priester handelt es sich hier nicht, obgleich schon der Codex C schreibt καὶ αὐτοὶ διεσχίσαντο τὰ ἱμάτια αὐτῶν etc.¹ und der Codex A noch ferner: καὶ οὗτοι ἐθρήνησαν θρήνον μέγαν. Vielmehr hat sich in beiden Fällen, wohl auf Grund alttestamentlicher Stellen, die Legende gebildet, dass über so grauenhaften Verbrechen die Steine des Heiligtums sich erregten.

Wie rasch muss sich die Legende gebildet haben, wenn sie in allen drei synoptischen Evangelien so entstellt vorliegt! Wie wichtig weiter der Fehler ist, falls er wirklich als solcher angesehen wird, für die Frage nach der Ursprache des Evangeliums, liegt auf der Hand.²

¹ Ebenso der syrische Text, den Mrs. Lewis in den *Studia Sinaitica* demnächst veröffentlichen wird, aus dessen Anlass ich auf die Stelle stiess. Interessant ist, dass statt περιεσχίσαντο, F^b —σχίσαν, R σχίσθησαντο hat; „sic“ bemerkt Tischendorf dazu; doch vermute ich, dass bei ihm der Abkürzungsstrich vor σχίσθ. fehlt, dass R περιεσχίσθησαντο biete.

² Welche Folgerungen sich aus der Stelle für das Protevangelium Jacobi ergeben (Bekannschaft mit dem Hebräer-Evangelium? Ursprache des Protevangelium?), hatte ich noch nicht Zeit zu untersuchen. Die ernstlichste Einwendung gegen meine Deutung hat Dalman erhoben (Worte Jesu I, 45): כַּפְתָר sei nie Bezeichnung der Oberschwelle gewesen, könne also im Hebräerevangelium gar nicht dafür gestanden haben, zumal dieses aramäisch geschrieben gewesen sei. Was כַּפְתָר Am 9, 1 Zeph 2, 14 wirklich war, wissen wir nicht sicher; Hieronymus giebt es an der zweiten Stelle durch limina wieder; an beiden ist כַּפְתָר = superliminare bei Hieronymus, enge damit verbunden, also ist ihm zuzutrauen, dass er כַּפְתָר auch einmal mit superliminare übersetzte, auch wenn es in Wirklichkeit Kapitell bedeutet haben mag. Des Hieronymus Übersetzung limina hängt an der angegebenen Stelle mit seiner Deutung des כַּפְתָר als ericius, LXX ἐχίνος zusammen; der wird allerdings kein Kapitell erklettern. Aber diese Deutung ist durchaus nicht sicher, wie der Aufsatz von R. Sinker, Kippod: Porcupine or Bittern? (*Essays and Studies*, Cambridge 1900, 80—86) zeigen mag. Wie Matthew Pole's Synopsis ausweist, wird übrigens כַּפְתָר von Drusius, Mercier, Pagnini, Münster, der Zürcher Übersetzung, Tarnovius, Vatablus und Calvin mit Superliminare vel limen supernum übersetzt, sub porta templi (ad Amos 9, 1); limen supernum, quod Graeci ὑπέρθυρον seu ἀνώφλιον vocant (ad Zeph 2, 14). Auch die AV hat an letztgenannter Stelle noch upper lintels, an der ersten lintel of the door, beidemale mit der Randbemerkung Or chapters or knob; die RV giebt chapters.

Maulbronn.

Eb. Nestle.

Der ungenähte Rock Jesu und der bunte Rock Josefs.

Diese beiden scheinen zunächst nichts mit einander zu thun zu haben. Man erinnert beim $\chi\iota\tau\omega\nu \alpha\rho\alpha\phi\omicron\varsigma \epsilon\kappa \tau\omega\nu \acute{\alpha}\nu\omega\theta\epsilon\nu \upsilon\phi\alpha\nu\tau\omicron\varsigma^1 \delta\iota' \omicron\lambda\omicron\upsilon$ Joh 19 an das von Jos. Ant. 3, 7 beschriebene Gewand des Hohenpriesters. Aber wenn Josef in der Leidensgeschichte als Typus Christi erscheint — wenigstens erkläre ich mir daraus die Bezeichnung der Jünger als $\alpha\delta\epsilon\lambda\phi\omicron\iota$ Joh 20, 17 — so könnte auch die Hervorhebung eines besondern Kleidungsstückes daher stammen. Nun ist ja die Übersetzung „bunter Rock“ für Gen 37 gar nicht sicher; gegenwärtig wird das hebr. Wort mit Vorliebe als Ärmelkleid oder Talar erklärt. Vor allem beachte man die Erklärung der syrischen Lexikographen (Thes. Syr. 3038), welche den entsprechenden syrischen Ausdruck ܐܬܝܬܐ ܕܦܪܝܬܐ erklären: „ein Kleid, das ganz gewoben ist mit seinen Ärmeln“ oder was ܐܬܝܬܐ sein mag: oder „mit dem die ܦܪܝܬܐ gewoben sind“. Der Ausdruck „ganz gewoben“ ist ganz derselbe wie Joh 19. Bei den Hebräern waren über den Rock Josefs verschiedene Deutungen in Umlauf; die eine verstand den Ausdruck von der Farbe, die andre von einer sonstigen Beschaffenheit; letztere scheint dem Verfasser des 4. Evangeliums bekannt gewesen zu sein.

Auch die zwei Schächer, zwischen denen Jesus gekreuzigt wird, von denen der eine begnadigt, der andere seinem Schicksal überlassen wird, erinnern unwillkürlich an die zwei Mitgefangenen des Josef in Gen 40, wo bei dem einen V. 19 der für die Kreuzigung übliche terminus technicus ܠܗܬܐ gebraucht ist. Dass die spätere Legende sie schon bei der Flucht nach Ägypten mit Jesus und seiner Familie in Verbindung bringt, hängt offenbar mit diesen ägyptischen Genossen des Josef zusammen. Als Ergänzung zu dem, was W. R. Paton (in dieser Zeitschrift 1901 S. 339) über die dreifache Kreuzigung beigebracht hat, darf dieser Zug vielleicht in diesem Zusammenhang noch Erwähnung finden.

Maulbronn.

Eb. Nestle.

Die unverfälschte köstliche Narde.

In der holländischen philologischen Zeitschrift *Mnemosyne*, die wenig Lesern unserer Zeitschrift zu Gesicht kommen wird, erörtert S. A. Naber (1902, S. 1—15) den bis jetzt noch nicht befriedigend erklärten

¹ Meyer-Weiss⁸ 598 accentuiert $\upsilon\phi\alpha\nu\tau\omicron\varsigma$.
Zeitschrift f. d. neuest. Wiss. Jahrg. III. 1902.

Ausdruck *νάρδος πιπτική*, der bei Mc 14, 3 und Joh 12, 3 sich findet. Schon zu *ῥλειφεν* (Joh 12, 3 Lc 7, 38) ist der Hinweis auf Athenaeus 15, p. 689b mitteilenswert *τῶν μύρων ἃ μὲν ἐστὶ χρίματα, ἃ δ' ἀλείμματα*, wozu schon Casaubonus bemerkte: *ἀλείφεσθαι proprium voluptariorum et mollium, χρίεσθαι etiam sobriis et ex virtute viventibus convenit*. Naber vergleicht bei Homer γ 416, δ 49; K 577, Σ 350, weitere Stellen der Klassiker, den biblischen Sprachgebrauch, Nachrichten der Kirchenväter, bes. aus Clemens Alexandrinus, der (Paedag. II, 8, p. 207 Pott.), eine lange Liste von Salben giebt, die Bemerkung des Theophrast, dass Salben von Rosen, Lilien und Cyperblumen den Männern passen, den Frauen unter andern die Nardensalbe, was der Arzt Galen bestätigt, der die Nardensalbe für die beste erklärt und ihr noch „die kostbaren Salben der reichen Frauen“ anreihet, die sie *σπίκατα καὶ φουλίατα* heissen (ed. K. XII p. 604 *τὰ πολυτελὴ μύρα τῶν πλουσιῶν γυναικῶν, ἃ καλοῦσιν αὐταὶ σπικάτα καὶ φουλίατα*). Dass der Alabaster für Salbengefässe am besten sei, schreibt Theophrast (de odor. 41) und bestätigt Plinius (36, 12): *ἄριστος τοῖς μύροις ὁ τοιοῦτος*: nunc aliqui lapidem alabastris vocant, quem cavant ad vasa unguentaria, quoniam optime servare incorrupta dicitur. Die beste Narde habe man in Tarsus bereitet, berichtet Apollonius bei Athenäus 15, 688 E. Destillation kannten die Alten noch nicht; also fügte man dem Saft zur Fixierung einen Stoff bei. Daher Plinius schreibt (13, 3) *unguenta optime servantur in alabastris, odores in oleo*, und zwar um so besser, je dicker das Öl sei, wie das Mandelöl; die Mandeln gerieten aber nach anderen Nachrichten in Cilicien besonders gut. Bei Athenäus (15, 691b) werden Salben zu 5 und 10 Minen angegeben; Salbe um 2 Minen fand keinen Beifall. Daher ist es ein geringes Geschenk, wenn nach Lucian (Dial. Meretr. 14) ein Liebhaber der Buhlerin *ἀλάβαστρον μύρον ἐκ Φοινίκης δύο δραχμῶν* bringt. Die Libra wird auf den dritten Teil eines Kilogramms berechnet, das Kilo kommt also auf 600—700 M. Plinius sagt: *exceduntque quadringenos denarios librae*. — Die lateinische Bibel giebt *nardus spicata*, daher die Franzosen *parfum d'aspic*, die Engländer *spike-nard*. Naber meint nun, dass statt *πιπτική* zu schreiben sei *σπειπτική*, Narde, die ausgegossen, gespendet werden kann. Aber dies Wort giebt es nicht; und wenn er meint: *nemo dixerit quomodo σπικάτης in πιπτικῆς potuerit abire*, halte ich das immer noch für die einfachste Lösung. Die erste Conjugation ist in die dritte übergegangen, *spicatus* in *spicitus*, wie *probitus* für *probatas*, *vocitus* für *vocatus* (bei Rönsch *Itala* u. *Vulgata* S. 296; vgl. ebenda S. 283) und dies zu *pisticus* umgestellt.

Aber so wie so bleibt das Wort ein schlagender Beweis von dem Zusammenhang der Evangelien. Naber sagt: *Vetustissimam corruptelam esse vides quae ex altero Evangelio fluxit in alterum.*

Maulbronn.

Eb. Nestle.

Bethesda.

Ein Aufsatz von E. Brose „Der Teich Bethesda“ in Heft 1 der Theol. St. u. Kr. 1902, 133 ff., nimmt ohne weiteres die Lesart Bethesda als richtig an, deutet es als **בֵּית אֶשְׁרָא** locus effusionis, und verwirft die andere **בֵּית חֶסְדָּא**. Zu gunsten derselben spricht aber der Umstand, dass die älteste syrische Übersetzung schon so umschreibt, verbunden mit der Beobachtung, dass ihren Umschreibungen meist eine richtige Erinnerung zu Grunde liegt; vergleiche z. B. die Wiedergabe des K von **Κηφας** und **Καιαφας** durch **כִּיפָא**, **כַּאפָא**. Die Frage ist aber, ob die Lesart **Βηθεσδα** richtig ist. Westcott-Hort und Tischendorf lesen **Βηθζαθα**, die ersteren am Rand **Βηθεσδα**,¹ nur Weiss und Weymouth von den neueren behalten **Βηθεσδα** bei. Zu des ersteren Bemerkungen (Ev. p. 21) vgl. *Revue biblique* 1899, 636 note. Unter den bei Tischendorf nicht zu findenden Zeugen sind insbesondere die Scholien des Barhebraeus zu nennen, der zu dieser Stelle schreibt: „**בֵּית חֶסְדָּא** mit hartem **ד** d. h. „Haus der Schande“, weil sie in ihm die Opfer von dem Blut und Schmutz wuschen. Und einige lesen **בֵּית חֶ** mit weichem **ד**, d. h. „Haus des Erbarmens“, von der Hilfe, welche den Blinden und Lahmen dort zu teil wurde, wie Gen 39, 21: „Es war der Herr mit Josef und warf auf ihn **חֶסְדָּא**.“ Das ist nicht genau, indem es im Griechischen **προβατακή**, d. h. „Haus der Excremente der Schafe“ heisst und statt **בֵּית חֶ** sagt er **בֵּית צֹאנָא**. Dies **בֵּית צֹ** ist einerseits Umschreibung des griechischen **Βηθζαθα**, andererseits Deutung desselben und heisst „Haus des Unrats“. Als Umschreibung ist es interessant, weil hier griechischem **ζ** semitisches **צ** entspricht, wie man es meist für **Ναζαρεθ** annimmt, ohne es mit sichern Beispielen belegen zu können; als Übersetzung unterliegt es einigen Bedenken.

Wenn nun aber Brose gegen die gewöhnliche Deutung des Namens einwendet: Keinesfalls bedeutet das **בֵּית** die **πεντε στας**, denn der

¹ Zu den Zeugen für diese Lesart ist jetzt auch die ägyptische Thonscherbe CIG IV, 9060 zu nennen, die Knopf zu seiner Vaterunser-Scherbe in den Mitt. des K. d. Arch. Inst. Athen. Abt. 25, 4 (1900) S. 320 erwähnt.

Teich selber hiess Bethesda . . . daher beruht . . . die jetzt beliebte Deutung als בית חסדא (als Haus der Barmherzigkeit . . . also wie die „Charité“ in Berlin) auf einer unbegreiflich ungenauen Auffassung des Textes: einen Teich kann man doch nicht „Charité“ nennen,¹ so ist die Ungenauigkeit auf seiner Seite, sofern er mit keiner Silbe der Lesart gedenkt, die unter den Neueren von Tregelles am Rand aufgeführt, von B. Weiss in den Text eingesetzt, allen Schwierigkeiten mit einem Schlag ein Ende macht. Man setze oder denke unter den letzten Buchstaben von κολυμβήθρα ein Iota subscriptum, übersetze also: „Es war aber bei dem Schafteich die (oder das) sogenannte Bethesda, ein Haus mit 5 Hallen.“ Diese Lesart ist, wie Tischendorf angiebt, schon von der Aldina und der Elzevier-Ausgabe von 1633,² nicht aber in den Drucken von 1624, 1656 und 1678 zu finden. Nach Pole's Synopsis hat auch Flacius Illyricus und Castalio diese Construction vertreten, letzterer mit der richtigen Bemerkung

κολυμβήθρα lego, 1) quod προβατική sine substantivo non bene poneretur: 2) quia sic piscina vocaretur Bethesda, quod non piscinam, sed domum sonat.

Auch von den Alten haben viele προβατική und κολυμβήθρα verbunden; man sehe die Belege bei Tischendorf, und heiter ist, dass Westcott-Hort durch einen reinen Druckfehler dafür zeugen, wie nahe diese Lesart liegt. Im Texte selbst lesen sie κολυμβήθρα als Nominativ, aber in ihrem zweiten Band, in den „Notes on Select Readings“ p. 76 geben sie in beiden Drucken (1882 u. 1896) ἐπὶ τῇ προβατικῇ κολυμβήθρᾳ als ihren Text und dazu προβατικὴ κολυμβήθρα als westliche Variante. Auf die verschiedenen Formen des Namens und ihre Deutungen (Haus des Öls, der Fische, der Jäger, der Säulen, der Excremente der Schafe,³ der Schande, der Barmherzigkeit, des Ausgusses, Neustadt) will ich nicht weiter eingehen; nur gegen die letzte von Brose vertretene bemerken, dass ein Substantiv der Form כִּנְזִי bis jetzt im Aramäischen nicht nachgewiesen ist, also Bedenken unterliegt.

Maulbronn.

Eb. Nestle.

¹ Gelegentlich sei angeführt, dass BHebr. zu No. 4 „ein Engel aber“ u. s. w. bemerkt: „Einige sagen, dass dies Wort nicht zum Text des Buches gehöre.“ Die Heilkraft werde von einigen dem Umstand zugeschrieben, dass dort der Leib des Propheten Jesaja begraben gewesen sei.

² Meyer-Weiss, Johannes-Evangelium (8. A. 1893, S. 194) hat den seltsamen Fehler „Ebr. 1633“. In der fünften von 1869 heisst es noch richtig „Elz.“

³ Cramer (Exegetica et critica I, 1890, p. 64) βηθεετα = כִּנְזִי מֵיָּנָה angeführt von Baljon.

Der Menschensohn in Dan 7, 13.

Bei der Erklärung dieser Figur kann man zu keiner Entscheidung darüber kommen, ob man an den messianischen König des Reichs oder an eine Personification des Volks der Heiligen zu denken habe. Gegen die erste und für die letzte Annahme spricht, dass von einem Messias sonst nicht die Rede ist und dass das Reich (cf. 7, 18. 27) dem Volk der Heiligen gegeben wird. Dennoch kann auch die an zweiter Stelle gegebene Auffassung nicht richtig sein, da derjenige, der gleich einem Menschensohn auf den Wolken des Himmels zu Gott kommt, von Hause aus eine himmlische Gestalt ist. Er ist ein Engelfürst (cf. dazu Dan 8, 15; 10, 5. 16) und „kommt aus dem Hintergrund des unsichtbaren Himmels, gelangt zu dem Alten der Tage und tritt bei ihm in die Weltherrschaft ein“. Von den beiden angeführten Erklärungen wird man darum absehen müssen. Sie sind gleich verkehrt. Aber ist eine dritte möglich? Auf Grund von Dan 7, 18. 27 steht allerdings fest, dass die Übertragung der Reichsgewalt auf den Menschensohn den Empfang des Reiches durch das Volk der Heiligen bedeutet. Aber das führt nur zu der Annahme, dass der Menschensohn der personifizierte himmlische Repräsentant des unter dem Volk der Heiligen verwirklichten Reiches ist. Wenn die Völker dieser Weltperiode ihre Schutzengel haben, wenn zumal das Volk Israel in Michael seinen Engelfürsten hat, so ist nicht zu verwundern, dass auch das unter dem Volk der Heiligen etablierte Reich der Zukunft in einer himmlischen Persönlichkeit repräsentiert gedacht wird.

Ich möchte nun aber weiter vermuten, dass die ganze Gestalt des Menschensohnes in Dan 7, 13 keine völlig freie Schöpfung des Verfassers ist, sondern dass derselbe dabei auf religionsgeschichtlicher Überlieferung fusst. In dem Abschnitt Dan 7, 9—14 weist der Feuerstrom, der sich weit und breit vor dem zum Gericht erschienenen Gott ergießt und dem das Horn zur Verbrennung überliefert wird, deutlich auf persischen Einfluss. Es ist der Strom glühenden Metalls, der dem Gerechten wie Milch, dem Bösen wie verzehrendes Feuer wird. Auch die Tierungeheuer, die in Dan 7, 1ff. die Weltmonarchien repräsentieren, erinnern an den Parsismus, sofern auch da schädliche und gräuliche Tiere und tyrannische Könige die gottfeindlichen Werkzeuge Ahrimans sind. Und wenn nun nach Dan 7, 13 der Repräsentant des Gottesreiches einer ist, der einem Menschensohn gleicht und auf den Wolken

des Himmels kommt, so hat auch dies im Parsismus seine Parallele. Zunächst ist zu constatieren, dass der Parsismus das Gottesreich gerade so kennt wie die jüdische und christliche Eschatologie. Es heisst *Khshathra vairiya*. Doch ist dies nicht bloss ein abstracter Begriff. *Khshathra vairiya* wird zugleich — zumal an verschiedenen Stellen der Gathas — als Person aufgefasst und ist einer der Amesha Spentas aus Ahura Mazdas unmittelbarer himmlischer Umgebung. Wie in Dan 7, so hat also auch im Parsismus das Gottesreich einen persönlichen himmlischen Repräsentanten, ohne dass er, wenn das Reich Wirklichkeit wird, als der sichtbar gegenwärtige König des Reiches oder als Personification des Volkes, dem das Reich gehört, vorgestellt würde. Allerdings scheint dem Parsismus gegenüber in Dan 7 insofern ein gewisser Unterschied vorzuliegen, als hier Gott erst beim Gericht das Reich dem Menschensohn überträgt. Aber der Menschensohn ist doch vorher im Himmel vorhanden und beim Gericht wird an ihm nur realisiert, wozu er von Anfang bestimmt ist. Die Darstellungsweise des Verfassers von Dan 7 erklärt sich daraus, dass er in *Khshathra vairiya* unterscheidet zwischen dem Amesha Spenta in der himmlischen Umgebung Gottes und dem schliesslich auf Erden verwirklichten Reich und dass er diese beiden Seiten in *Khshathra vairiya* nur dadurch mit einander in Verbindung bringen kann, dass er dem Menschensohn in der Endzeit das Reich übertragen werden lässt. Diese Übertragung, kann man auch sagen, ist für den Verfasser von Dan 7 nur das Mittel, einerseits um das Verhältnis des himmlischen Menschensohns zu dem Gottesreich deutlich ins Licht zu setzen, andererseits um den Moment der Verwirklichung des Reichs zu bezeichnen. Die Übereinstimmung ist demnach auf beiden Seiten so vollständig, dass ich fragen möchte, ob wir nicht in dem parsischen *Khshathra vairiya* das Urbild des Menschensohns in Dan 7, 13 zu erkennen haben.

Amsterdam.

D. Völter.

Zur Abwehr.¹

Herr C. R. Gregory hat am Schluss des soeben erschienenen zweiten Bandes seiner „Textkritik des Neuen Testamentes“, meinem noch unter der Presse befindlichen Werk „Die Schriften des Neuen Testamentes“ die Ehre angethan, auf Grund des ausgesandten buchhändlerischen Prospectes von ihm schon jetzt Notiz zu nehmen. Nicht freilich, um dem Leser mitzuteilen, was es bieten will, sondern nur um an den programmatisch kurz gefassten, von mir formulierten Sätzen des Prospectes Ausstellungen zu machen. „Nur soviel hier zur Ehrenrettung des wissenschaftlichen Strebens früherer Textkritiker“ fügt er bei. Da diese Ausstellungen, wenn sie berechtigt sind, mich entweder eines dumm dreisten Täuschungsversuchs der Öffentlichkeit oder einer unverantwortlichen Unkenntnis der bisherigen Arbeitsleistung schuldig erweisen, bitte ich die Öffentlichkeit um die Erlaubnis einer sachlichen Richtigstellung, einer Ehrenrettung meiner eigenen Person.

Sein erster Satz lautet: Es ist nicht der Fall, dass „Tregelles, Tischendorf, B. Weiss und im Grunde auch Westcott und Hort den Text des Neuen Testaments unter ausschliesslicher Berücksichtigung der ältesten Unzialhandschriften hergestellt haben“. Der aus dem Zusammenhang gerissene Satz, dessen Worte übrigens so vorsichtig abgewogen sind — Berücksichtigung, nicht Herbeiziehung; hergestellt, nicht erforscht —, dass sie auch an sich verständlich sein sollten, erhält seine unmissverständliche Deutung durch die dort ausführlich gegebene Gegenüberstellung der von mir befolgten Methode. Diese geht dahin, zuerst aus der systematisch durchforschten Gesamtüberlieferung von Texten aller Jahrhunderte eine grössere Anzahl alter Textrecensionen herauszuarbeiten, um dann aus der sachlichen Abwägung der von ihnen vertretenen auseinandergehenden Lesarten die Herstellung des Urtextes zu erstreben. Dieser Methode gegenüber ist es doch unleugbarer Grundsatz der genannten Forscher, in den Text die durch die ältesten Codices vertretenen Lesarten einzu-

¹ Obwohl diese Zeitschr. naturgemäss nicht der Ort sein kann, wo persönliche Fehden zum Austrag gebracht werden, habe ich doch diese Abwehr im Interesse der neatest. Wissenschaft aufnehmen zu sollen geglaubt. Es würde von einem bedauerlich tiefen Niveau wissenschaftlichen Anstandes zeugen, wenn es unwidersprochen bliebe, dass einem noch nicht erschienenen Werke auf Grund des Prospectes der Makel grober Ignorierung — absichtlicher oder unabsichtlicher wäre gleich schlimm — der Verdienste früherer Forscher angehängt wird. Die Äusserung Gregory's ist um so bedauerlicher, als der Anschein entstehen könnte, als ob in deutscher Wissenschaft der Concurrenzneid Worte und Thaten zu beeinflussen im stande sei. Je weniger dies hier der Fall sein dürfte, um so mehr hätte Gregory diese Sätze zu unterdrücken Anlass gehabt. E. P.

stellen. Dass sie dies Princip wissenschaftlich begründeten und, wo die ältesten Codices differieren oder sonst ihnen der Verdacht eines Textverderbnis sich aufdrängte, mit Hilfe anderer, freilich auch hier grundsätzlich womöglich der nächstältesten, Zeugen die Entscheidung suchten — diesen Selbstverstand zu betonen, wo ich nicht ihre, sondern meine Methode zu skizzieren hatte, würde mir eher ihnen zu nahe getreten erscheinen.

Gregory fährt fort: „Ferner ist es irreführend, so zu reden, als ob Westcott und Hort zum Beispiel, um Tischendorf aus dem Spiele zu lassen, ihre Textrecension nicht ebenfalls ins zweite Jahrhundert zurückführten.“ Was habe ich denn gesagt? Ich teile mit, dass sich mir auf Grund meiner Methode mehrere, bis ins Detail festzustellende, alte Textrecensionen und Texttypen ergeben hätten, die im dritten, vielleicht im zweiten Jahrhundert hergestellt worden sind, und dass ich aus diesen den Urtext zu reconstruieren versuche. Rede ich damit so, als ob die allbekannte und wiederum für wissenschaftliche Forscher selbstverständliche Thatsache nicht existiere, dass meine Vorgänger den in **8B** erhaltenen, beziehungsweise von ihnen daraus emendierten Text, ihre Textrecension, bis ins zweite Jahrhundert zurückzuführen versuchen?

Meine verehrten Vorgänger bedürfen wahrlich mir gegenüber keines Ehrenretters. Aber vielleicht empfindet mein Mitarbeiter, dass er mit seinen Ausstellungen eines solchen bedarf. Ich will es gerne sein. Er hat, wie so manches, wovon er uns in den wenigen Erweiterungen berichtet, die sein neues Buch über die wortrechte Übersetzung seiner Prolegomena hinaus bietet, auch meinen Prospect zu rasch und flüchtig gelesen.

von Soden.

Die Bibliographie betreffend.

Die Bibliographie soll in diesem Jahrgang probeweise in Wegfall kommen. Warum, habe ich im vorigen Jahrgang S. 168 schon angedeutet. Zu den dort genannten Hilfsmitteln ist im letzten Jahre noch die separat erschienene Bibliographie des Theol. Jahresberichtes (Berlin, Schweschke. M. 2) und die Bibliographie der Theol. Rundschau getreten, die ebenfalls für wenig Geld separat zu haben ist. Beide geben zum Teil die Litteratur genauer an, als ich es kann. Steht die Bibliographie aber nicht auf der Höhe, so ist sie die Opfer an Raum, den sie der Zeitschrift, und an Zeit, die sie mich kostet, nicht wert. Ich bitte aber die Leser, denen an einer Fortführung liegt, sich mit mir in Verbindung zu setzen. Wenn es als wünschenswert erscheint, werde ich sie am Ende des Jahrganges nachholen.

E. Preuschen.

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung (Alfred Töpelmann) in Giessen.

„Niedergefahren zu den Toten“.

Ein Beitrag zur Würdigung des Apostolikums

von

Professor Lic. Dr. **Carl Clemen**, Priv.-Doz. in Halle.

Gr. 8°.

1900.

M. 5.—.

Das Leben Jesu bei Paulus

von

Pfarrer Dr. **Richard Drescher** in Lampertheim.

1900.

M. 1.80.

Kultus- und Geschichtsreligion

(Pelagianismus und Augustinismus).

Ein Beitrag zur religiösen Psychologie und Volkskunde

von

Lic. **Joh. Jüngst**, Pfarrer.

1901.

M. 1.60.

Palladius und Rufinus

Ein Beitrag zur Quellenkunde des ältesten Mönchtums.

Texte und Untersuchungen

von

Erwin Preuschen.

Gr. 8°.

M. 12.—.

Die apokryphen gnostischen Adamschriften

aus dem Armenischen übersetzt und untersucht

von

Erwin Preuschen.

1900.

M. 2.50.

Die Bildersprache Jesu

in ihrer Bedeutung

für die Erforschung seines inneren Lebens

von

Lic. Dr. **Heinrich Weinelt**, Priv.-Doz. in Bonn.

1900.

M. 1.20.

Die

Idee des Reiches Gottes in der Theologie

von

Prof. D. **Johannes Weiss** in Marburg.

1900.

M. 3.—.

Herdersche Verlagshandlung, Freiburg i. Br.

Soeben ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Bardenhewer, Dr. Otto, Geschichte der altkirchlichen Litteratur.

Erster Band. **Vom Ausgange des Apostolischen Zeitalters bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts.** gr. 8°. (XII u. 592 S.) M. 10; geb. in Halbsaffian M. 12.40.

Das ganze Werk ist auf sechs Bände berechnet; der zweite Band wird 1903 erscheinen.

Das mit diesem Bande eingeleitete Werk soll eine weitere Ausführung und Begründung dessen bringen, was die 1894 und wiederum 1901 ausgegebene „Patrologie“ des Verfassers in knappem Umriss bot. Die zwei ersten Bände sollen die Litteratur der drei ersten christlichen Jahrhunderte, die zwei weiteren die Blütezeit der patristischen Litteratur (etwa 325—451), die zwei letzten die Tage des Rückganges und Verfalles behandeln.

Von demselben Verfasser liegt bereits vor:

— **Patrologie.** Zweite, grossenteils neu bearbeitete Auflage. gr. 8°. (X u. 604 S.) M. 8; geb. in Halbsaffian M. 10.

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung (Alfred Töpelmann) in Giessen.

Soeben erschienen:

Religionsgeschichtliche Vorträge

von

D. Oscar Holtzmann

a. o. Professor der Theologie an der Universität Giessen.

Geh. 3 M.

1902.

Geb. 4 M.

1. Israel und die Propheten.
2. Das jüdische Gesetz.
3. Das Jahrhundert Jesu Christi.
4. Jesus Christus.

5. Die Eroberung der Welt durch die Kirche.
6. Das Evangelium und die Confessionen.

Vor kurzem erschienen ferner von Prof. Oscar Holtzmann in unserm Verlage:

Die jüdische Schriftgelehrsamkeit

1901.

zur Zeit Jesu.

M. —.70.

Das Messiasbewusstsein Jesu und seine neueste Bestreitung.

Gr. 8°.

1902.

M. —.50.